

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

AÑO 14 / N°15-2

Mendoza - 2013

ISSN 1851-9490



Artículos

MARÍA CARLA GALFIONE

LEANDRO DRIVET

GUILLERMO RICCA

GLORIA MARÍA HINTZE

JUAN BLANCO ILARI

LUIS I. GARCÍA SIGMAN

GUSTAVO CELEDÓN

Comentarios de libros

ALDANA CONTARDI

ANDRÉS C. G. PÉREZ



Directora

Adriana María Arpini.

Comité Editorial

Alejandro De Oto, Marisa Muñoz, Marcos Olalla, Alejandro Paredes, Dante Ramaglia,
Mariana Alvarado, Natalia Fischetti, Jimena Aguirre, Leticia Katzer.

Secretaría técnica

Susana Godoy

Comité asesor y evaluador

Yamandú Acosta (Montevideo – Uruguay), Delia Albarracín (Mendoza – Argentina),
Marcela Becerra Batán (San Luis – Argentina), Carlos Bazán (Canadá), Fernanda Beigel (Mendoza – Argentina),
Hugo Biagini (Buenos Aires – Argentina), Alcira Bonilla (Buenos Aires – Argentina), Carmen Bohórquez
(Venezuela), Atilio Borón (Buenos Aires – Argentina), María Eugenia Borsani (Comahue – Argentina),
Beatriz Bragoni (Mendoza – Argentina), Cristian Buchrucker (Mendoza – Argentina), Horacio Cerutti (México),
Alejandra Ciriza (Mendoza – Argentina), Enrique Dussel (México), Estela Fernández Nadal (Mendoza – Argentina),
Florencia Ferreira de Cassone (Mendoza – Argentina), Roberto Follari (Mendoza – Argentina),
Norma Fóscolo (Mendoza – Argentina), Graciela Fernández (Mar del Plata – Argentina),
Raúl Fornet Betancour (Alemania), Francesca Gargallo (México), Pablo Guadarrama G. (Santa Clara – Cuba),
Violeta Guyot (San Luis – Argentina), Alejandro Herrero (Buenos Aires – Argentina),
Jorge Hidalgo (Mendoza – Argentina), Frantz Hinkelammert (Costa Rica), Gloria Hintze (Mendoza – Argentina),
Clara Jalif de Bertranou (Mendoza – Argentina), Walter Kohan (Brasil),
María Cristina Liendo (Córdoba – Argentina), Mario Magallón (México),
Ricardo Maliandi (Mar del Plata – Argentina), Álvaro Márquez Fernández (Venezuela), Victor Martín (Venezuela),
Ricardo Melgar Bao (México), Dorando Michelini (Río Cuarto – Argentina),
Sara Leticia Molina (Mendoza – Argentina), Salvador Morales (Cuba),
María Inés Mudrovick (Comahue – Argentina), Gustavo Ortíz (Córdoba – Argentina), Carlos Osandón B. (Chile),
Carlos Paladines (Ecuador), Eduardo Peñafort (San Juan – Argentina), Javier Pinedo C. (Chile),
Carolina Pizarro (Santiago de Chile), María del Rayo Ramírez Fierro (México), Marcos Reyes Dávila (Puerto Rico),
Manuel Reyes Mate (España), María Luisa Rivara de Tuesta (Perú), María Elena Rodríguez Ozán (México),
Miguel Rojas Mix (España), Carlos Rojas Osorio (Puerto Rico), Luis Alberto Romero (Buenos Aires – Argentina),
María Luisa Rubinelli (Jujuy – Argentina), Estela Saint-André (San Juan – Argentina),
Antolín Sanchez Cuervo (España), José Santos Herceg (Chile), María del Carmen Schilardi (Mendoza – Argentina),
Gregor Sauerwaldt (Alemania), Alejandro Serrano Caldera (Nicaragua), David Sobrevilla (Perú),
Enrique Ubieta (Cuba), Gabriel Vargas Lozano (México), Patrice Vermeren (Francia),
Oscar Salazar (Mendoza – Argentina).

Director fundador

Arturo Andrés Roig

Toda correspondencia puede dirigirse a

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

INCIHUSA – CONICET Centro Científico Tecnológico – Mendoza.
Av. Adrián Ruiz Leal s/n (5500) Mendoza. Argentina
Casilla de Correos: 131 (5500) Mendoza. Argentina
Tel. 54 261 5244311
estudios@mendoza-conicet.gob.ar

Suscripciones

En Argentina \$ 300 (incluye gastos de envío).
En el exterior u\$s 40.
Giros o cheques a nombre de Susana Godoy.
Carta de suscripción postal en última página.

www.estudiosdefilosofia.com.ar

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas está indizada en:



www.scielo.org.ar



www.latindex.unam.mx



www.doaj.org

Corrección de estilo

Rosa Laura Orquín

Diseño de la publicación

Gerardo Tovar

Diseño editorial

María Eugenia Sicilia

Editado en Argentina
250 ejemplares

Editorial Qellqasqa
www.qellqasqa.com.ar

SUMARIO

Artículos	7
MARÍA CARLA GALFIONE “Delincuente”, “anormal” y “peligroso”: bases conceptuales para la intervención clínica de la criminalidad en José Ingenieros <i>“Criminal”, “abnormal” and “dangerous”: conceptual bases for the clinic intervention of the criminality in José Ingenieros</i>	9
LEANDRO DRIVET Del hacer callar al dejar hablar. Reflexiones freudianas sobre ciencia y democracia <i>From shutting up to letting talk. Freudian Reflections on Science and Democracy</i>	23
GUILLERMO RICCA En las grietas del presente. Revolución y reforma democrática en José Aricó <i>In the cracks of the present. Revolution and democratic reform in José Aricó</i>	35
GLORIA MARÍA HINTZE Dicotomía progreso=orden vs. retroceso=desorden durante las huelgas generales en la Argentina de principios del siglo XX <i>The dichotomy progress=order vs. backwardness=disorder during the general strikes of early-20th century in Argentina</i>	47
JUAN BLANCO ILARI Pertenencia y distanciamiento: el lugar de Ricoeur en la hermenéutica contemporánea <i>Belonging and distanciation: the place of Ricoeur in contemporary hermeneutics</i>	57
LUIS IGNACIO GARCÍA SIGMAN La paradoja alberdiana: el impacto de un proyecto sociopolítico que tornó imposible el moderno estado nacional que se propuso constituir <i>The alberdian paradox: the impact of a socio-political project that precluded the modern national state that it intended to build</i>	71
GUSTAVO ANDRÉS CELEDÓN BÓRQUEZ La recapitulación estética para un porvenir democrático <i>The aesthetic recapitulation for a democratic future</i>	91
Comentarios de libros	99
LAURA ALDANA CONTARDI Rubinelli, María Luisa (comp.) (2013), <i>Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig</i>	101
ANDRÉS C. G. PÉREZ José Santos Herceg (Compilador), <i>Nuestra América inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos</i>	104
Los autores	108
Publicaciones recibidas en canje	110

<i>Información para los autores</i>	221
<i>Sistema de selección de trabajos</i>	221
<i>Normas de citación</i>	222
<i>Ejemplos más comunes de citación</i>	223



Artículos

María Carla Galfione
UNQuilmes

“Delincuente”, “anormal” y “peligroso”: bases conceptuales para la intervención clínica de la criminalidad en José Ingenieros

“Criminal”, “abnormal” and “dangerous”: conceptual bases for the clinic intervention of the criminality in José Ingenieros

Resumen

Hacia fines del siglo XIX y principio del XX se desarrolla en la Argentina un importante debate en torno al derecho penal, en el que muchos intelectuales, formados bajo la influencia del biologicismo darwiniano, intervienen para cuestionar el Código Penal, vigente desde 1887. En nuestro trabajo analizamos los desarrollos de José Ingenieros sobre el tema, profundizando el estudio de los conceptos que propone y atendiendo a la transformación radical que éstos implican en lo que hace a la comprensión del derecho, de la delincuencia y de su tratamiento.

A lo largo del trabajo reconocemos en las formulaciones de Ingenieros una renovación del campo conceptual en el tratamiento del delito, de acuerdo con un nuevo esquema de estudio e investigación de la delincuencia, una nueva clasificación de los sujetos criminales y nuevo sentido para la institución jurídica. A partir de allí analizamos sus consecuencias en términos de un nuevo mapa disciplinar para el tratamiento de la delincuencia, en el que la psicología pasaría a ocupar un rol protagónico, poniendo de manifiesto sus potencialidades para la intervención normalizadora del campo social.

Palabras clave: Delincuente; Adaptación; Psicología; Derecho; Normalización.

Abstract

In the end of 19th Century and the beginning of the 20th it develops in Argentine an important discussion around penal law, in which many intellectuals, under the influence of Darwinian biologicism, query the Penal Code, current since 1887. In our article we analyze Jose Ingenieros' explanations about this topic, studying the concepts that he proposes and attending to the radical transformation that they imply for the understanding of law, of crime and of its treatment.

In this paper we recognize in Ingenieros' formulations a renovation of the conceptual field in the treatment of crime, according with a new outline of the study and investigation of crime, a new criminal's classification and a new sense for the legal institution. We also analyze its consequences in terms of a new disciplinary map for crime's treatment, in which psychology assumes a central place, showing its potentialities for the normalizing intervention in the social field.

Key words: Criminal; Adaptation; Psychology; Law; Normalization.

No, así como ha un siglo se admitió, en contra de las opiniones medievales, que la locura no depende de nuestra 'simple voluntad', así ahora es necesario reconocer que tampoco el delito depende de ella. Delito y locura son dos desgracias: tratemos a ambas sin rencor, pero defendámonos de ambas.

E. Ferri.

El análisis de la categoría de “delincuente” en el desarrollo de la obra criminológica de José Ingenieros encuentra una

de sus principales fuentes en el trabajo de 1913, *Criminología*¹. Allí el autor presenta lo que puede considerarse, a los fines analíticos, los dos niveles

1 Propiamente el trabajo titulado *Criminología* se fecha en 1913 porque es entonces cuando se publicaría su última

en los que su definición conceptual toma forma y cobra importancia. Por una parte, el nivel de las definiciones teóricas más básicas, en virtud de las cuales se esfuerza por dejar en claro su postura en el amplio arco de las posiciones contemporáneas, por delimitar un campo disciplinar privilegiado para el estudio de los fenómenos que quedan encuadrados en dicha categoría y, por supuesto, por sumar elementos a la caracterización precisa de la misma. Por su parte, el desarrollo en aquel nivel termina por derivar en una serie de medidas, o propuestas de intervención, que dejan en claro tanto las implicancias de dicha novedad conceptual, cuanto la utilidad de la misma para el tratamiento del delito y la reforma de las leyes e instituciones vigentes. En lo que sigue nos ocuparemos primera y centralmente del primer nivel para luego revisar algunas de sus consecuencias en el segundo.

I- Hacia una nueva mirada del delincuente. Definiciones

Criminología es el trabajo en que Ingenieros más atención concentra en el estudio de los fenómenos patológicos que considera de singular importancia para comprender las formas que adopta el delito en las sociedades contemporáneas. Esa obra, junto con algunos de sus anteriores escritos, constituye una explícita avanzada en contra de las antiguas, aunque vigentes, formas de comprender el delito, en favor del reconocimiento de la centralidad de la psicología en el estudio de los fenómenos sociales y en pos de un tratamiento de la delincuencia que tenga como principal objetivo la "defensa social". Sin embargo, toda la argumentación de nuestro autor gira en torno a ciertos presupuestos básicos que provienen del darwinismo y su aplicación a los fenómenos sociales, y que funcionan como la base "preconceptual" sobre la que se asienta su desarrollo².

Desde aquí Ingenieros se posiciona para pensar el delito, sus causas y sus tratamientos, y elabora algunas herramientas teóricas a partir de las cuales discute con las principales corrientes contemporáneas. En una época en la que "todas las disciplinas son regeneradas por las nociones de evolución y de determinismo, conquistas incommovibles que sobrevivirán a todas las posibles oscilaciones del pensamiento filosófico" (Ingenieros, J. 1962a, 299), el tratamiento del delito no puede quedarse atrás y se asegura la necesidad de acoplar su estudio y sus definiciones al ritmo de este contundente avance científico. Allí se consolida la criminología como opción, y con ella se estipula tanto una novedad disciplinar cuanto una novedad conceptual.

Si avanzamos lentamente podemos advertir que, sobre ese fondo, Ingenieros ensaya un triple movimiento. Primero: con el postulado del vínculo entre conocimiento certero y experimentación; segundo: con la comprensión de la adaptación como fenómeno psicológico; y tercero: con la afirmación del derecho como herramienta de defensa social.

En lo que hace al primer movimiento puede observarse cómo, a lo largo de la obra, elogia su propio trabajo por anclarse en la experiencia, dando un importante lugar al relato de diferentes casos observados³ y valiéndose de este recurso para tirar contra el modo vigente de comprender el derecho y el delito. Es bastante conocido el debate que por entonces se desarrolla en torno al Código Penal, vigente en el país desde 1887. Los motivos son diversos y la posibilidad de determinarlos está sujeta a las múltiples miradas que puedan aplicarse. Sin embargo, atentos por ahora a la cuestión epistemológica, se observa que la principal crítica de nuestro autor a dicha escuela gira en torno a los problemas prácticos, reales, que una legislación regida por sus conceptos trae aparejados. El inconveniente central del Código vigente lo constituye el título tercero

versión, sin embargo la mayor parte del texto data de una composición de diversos escritos cuya redacción se concentra entre los años 1909 y 1911. Tomamos la fecha de 1913 por tratarse de la más difundida, sin embargo quizás sea más conveniente fechar este trabajo en 1911, año del que data el prefacio del libro.

2 Al referirnos aquí al nivel preconceptual recogemos la heurística propuesta por Foucault, según la cual ese nivel estaría formado por un conjunto de reglas de formación del discurso, que se imponen a todos los individuos que pretenden hablar en ese campo discursivo y que se las supone universalmente valederas (Foucault, M. 2004, 102).

3 A lo largo de *Criminología* relata un total de 39 observaciones, y afirma que éstas se tratan de "hechos, no palabras", gracias a los cuales se podrían demostrar sus afirmaciones (Cfr. Ingenieros, J. 1962a, 408).

del artículo 81º, en el que se especifican las causas que eximen de pena a los delinquentes. Entre ellas se detallan aquellas que responden a afecciones psíquicas que debilitan el ejercicio responsable de las acciones por parte de los sujetos considerados criminales. La responsabilidad, asentada sobre el principio del libre albedrío, se erige allí en el criterio que determina la posibilidad de juzgar y penar al delincuente. Y el problema que Ingenieros destaca en ello, parados en este plano, es el de la falta de estabilidad de dicho criterio, el que no se asienta sobre una base observacional, única fuente de certeza según los últimos avances del conocimiento. Se trata de un postulado anclado en una moralidad con base metafísica o religiosa, que vuelve a ese derecho escasamente científico y muy poco eficaz. "Cuando el fundamento de la pena se torna equívoco y discutido –como actualmente sucede– su eficacia concluye", (Ingenieros, J. 1962a, 286) dice Ingenieros. La poca claridad, o mejor dicho, la amplitud de interpretaciones a que da lugar el criterio de la responsabilidad, origina, a su juicio, la multiplicación ya sea de casos en que los sujetos acusados de haber cometido algún crimen quedan finalmente en libertad, argumentándose para ello la carencia de responsabilidad, ya sea de circunstancias en las que los trastornos psíquicos de un sujeto son pasados por alto y el castigo no atiende a la patología implicada.

El primer problema que a simple vista se observa aquí es el desconocimiento, para juzgar el delito, de las herramientas que el método científico ofrece. Pero de ello se desprende una cuestión más compleja: lo que Ingenieros descubre aquí no es ya la simulación de la locura por parte de sujetos sanos que aparentan desequilibrio para evadir la condena –que sí lo preocupaba en otros textos anteriores– sino la superposición de criterios. Porque para determinar el grado de responsabilidad o, mejor, de irresponsabilidad de un individuo, la justicia recurre a peritos psiquiátricos, que han desarrollado su ciencia bajo la influencia de los últimos progresos de las ciencias médicas, ocasionando, por ello, un choque de criterios. Un punto decisivo en que Ingenieros observa esa falta de coherencia radica en el hecho de que en el texto de la ley se establecen como causales de eximición "estados de locura, sonambulismo, imbecilidad absoluta o beodez completa o involuntaria", siendo que

"estado de locura" es, para el estado actual de la ciencia del delito, una expresión "indeterminada y poco científica" (Ingenieros, J. 1962a, 287). Dado que "existen innumerables gradaciones de las anomalías y anormalidades psíquicas", los peritos ocupados de esta tarea, pero formados de acuerdo a los avances de la moderna psicopatología, no pueden dejar de determinar ciertos "estados de locura" en criminales *peligrosos* que, por dicha determinación, quedan finalmente en libertad. "Los estudios sociológicos y fisiológicos de los últimos cincuenta años han concurrido a extender ampliamente el concepto legal de la responsabilidad. Cada día es mayor el número de sujetos peligrosos que escapa a la represión penal. La ley pide su opinión a peritos, pero se olvida, con frecuencia, que *los peritos tienen ideas científicas absolutamente contradictorias con el criterio de la ley*. De ello resulta que las funciones de defensa social son comprometidas por la absurda promiscuación de las viejas leyes y la ciencia nueva" (Ingenieros, J. 1914, 524). Este desfase entre las novedades de la ciencia y las leyes viejas, observado por Ingenieros en los hechos concretos, es esgrimido como razón suficiente para reformar las leyes penales. Si la única verdad disponible es la que se halla en los avances de las ciencias, en los avances de la biología y, desprendiéndose de ella, de la psicología científica, se hace evidente que aquella incoherencia sólo puede ser corregida por una reforma penal, "porque mientras la ley no se reforme, los nuevos criterios científicos son prácticamente inaplicables" (Ingenieros, J. 1914, 526).

Precisando, para no alejarnos del primer eje planteado: la crítica de Ingenieros al artículo 81º del Código Penal y, por su intermedio, a todo el Código, que se refugia en la falta de coherencia entre el espíritu al que responde aquél y el que anima los progresos científicos, denuncia el hecho de que las instituciones jurídicas desoyen el cambio operado en el espíritu general que guía el conocimiento. Si las leyes penales, tal como explica en reiterados pasajes, responden a las convicciones de las épocas y si éstas son cambiantes, se impone la necesidad de reformar el Código para adaptarlo a las nuevas creencias. Ahora "las creencias y supersticiones corrientes se consideran comprometidas por la ciencia nueva" (Ingenieros, J. 1914, 515). Estamos entonces ante lo que consideramos la jugada

de Ingenieros: las creencias nuevas, la nueva moralidad, se funda en la experiencia y con ella se reconoce que el modo de comprender el vínculo entre los hombres ya no radica más en la religión o en la metafísica, sino que se asienta sobre las verdades ofrecidas por la biología: “adaptación” y “supervivencia”⁴. Sobre esa base, la única moral que puede erigirse como base del derecho es una moral utilitarista: “toda experiencia propicia o adversa a la conservación de la vida se acompaña de placer o dolor en los individuos; en etapas más evolucionadas de la actividad psíquica, el ‘placer’ y el ‘dolor’ se acompañan de juicios implícitos sobre el carácter ‘útil’ o ‘nocivo’ de la experiencia, hasta constituir más tarde verdaderos juicios de valor: el ‘bien’ y el ‘mal’” (Ingenieros, J. 1962a, 269).

El derecho debe adecuarse a esa moral. Cada sociedad posee un conjunto de “hábitos mentales” en los que se expresan sus representaciones del bien y del mal, y de acuerdo con los cuales el derecho, por su parte, debe proteger al grupo social. El vínculo entre derecho y moral es íntimo; ambos son cambiantes y responden a su época. De este modo, en este nuevo contexto, la variación sufrida por la moral en pos de una moralidad anclada en la defensa de la vida y la supervivencia del agregado social debe reflejarse en el derecho. Si el derecho debe cambiar, dado su ineludible vínculo con las creencias reinantes en su época, es tiempo, entonces, de que el derecho se adecue al espíritu darwiniano.

Con esto ya adelantamos algunos elementos de lo que constituye lo que llamamos el segundo movimiento de Ingenieros, que es fundamental en lo que hace al objeto de este trabajo. Tal como acabamos de mencionar son centrales aquí los conceptos de “adaptación” y “supervivencia”, pero nos interesa reparar en el primero. El concepto de “adaptación” ofrece a Ingenieros una amplitud y versatilidad que le es esencial al momento de pensar el delito en las sociedades contemporáneas, fundamentalmente porque la adaptación a la que se refiere es una adaptación

psicológica. Ingenieros recuerda la complejidad propia de las sociedades modernas que agregan a la lucha salvaje o primitiva por la supervivencia un particular modo de adaptación psicológica al medio⁵. El individuo se vincula con su medio a través del desarrollo de ciertas herramientas psicológicas de adaptación, comunes a todos los seres vivos: “las condiciones de existencia y adaptación de los organismos vivos determinan en ellos la adquisición progresiva de funciones psíquicas (...). Son funciones de adaptación o protección del organismo”, y la formación de dichas funciones psíquicas además de ser natural es continua y responde a las “propiedades elementales de la materia viva”. Pero para el caso de la especie humana, los sentimientos y actos de los individuos están representados por la “personalidad”, el “carácter” y la “conducta”, que son la expresión de esas funciones psíquicas adaptativas (Ingenieros, J. 1962a, 313).

Con más precisión, el mecanismo de las funciones psíquicas en los hombres, asegura, no se comprende si olvidamos considerar el hecho de que el hombre pertenece a una especie animal sociable y que, por lo tanto, el desarrollo de aquéllas se hace dentro de una sociedad. En consecuencia, no pueden comprenderse las expresiones de una psiquis en particular si no se reconoce el contexto social en que ésta se ha producido y al que se adapta permanente y progresivamente. Junto a los factores hereditarios, que ocupan un singular lugar en la caracterización que hace Ingenieros del desenvolvimiento de la personalidad individual, aparece la educación como el segundo componente determinante en la formación de la personalidad. Ya no hablamos aquí de personalidad individual sino más bien de “personalidad social”. Y por “educación” se comprende “el proceso continuo de adaptación del temperamento congénito al medio social”, y, en consecuencia, la “mentalidad colectiva” de la sociedad en que se forma cada individuo ejerce sobre éste una contundente influencia.

4 Dice, terminando *Criminología*: “Estas nuevas bases –las que ha sentado a lo largo de todo el texto– permiten una concepción científica de la lucha contra la delincuencia, aplicando a su estudio las reglas del método experimental” (Ingenieros, J. 1962a, 391).

5 Es importante recordar que en *Principios de psicología* Ingenieros se ocupa con detalle de la cuestión de la adaptación psicológica, advirtiendo que el desarrollo de las funciones psíquicas es una capacidad compartida por todos los seres vivos, aunque cada especie lo realice en grado distinto (Cfr. Ingenieros, J. 1962b).

Nos encontramos, de este modo, ante los tres conceptos centrales para pensar la adaptación en el caso del hombre: "personalidad", "carácter" y "conducta". La "personalidad" es el resultado de las variaciones del temperamento, o de las tendencias congénitas, de acuerdo con la educación; el "carácter", es la variación del temperamento de acuerdo con la experiencia, que da cuenta de la posibilidad de reaccionar de la personalidad individual; y, finalmente, la "conducta" es el conjunto de actos con los que el individuo se adapta al medio. Ligados así estos elementos de la personalidad, se agrega un elemento particular para pensar al hombre: "todo acto biopsíquico es determinado", no existe ningún movimiento que escape a esta doble determinación de la herencia y del medio (Ingenieros, J. 1962a, 314–315). Sin embargo, la determinación no implica la identificación ni de personalidades, ni de caracteres, ni de conducta, sino todo lo contrario: "la 'personalidad' es distinta en todos los individuos; por eso los hombres tienen un 'carácter' diferente y lo traducen por una desigual aptitud para adaptarse a la vida social: la 'conducta'". "La desigualdad humana –agrega– es un postulado fundamental de la psicología" (Ingenieros, J. 1962a, 315)⁶.

Puede hablarse, entonces, de "adaptación" o "inadaptación". La adaptación de la conducta al medio social requiere de "cierto equilibrio de los elementos constitutivos de la personalidad"; si ese equilibrio falta, la conducta resulta "inadaptada" porque el individuo comete actos que chocan con el comportamiento adaptativo esperado. La adaptación es una adaptación psíquica y las acciones tendientes a esa adaptación forman el comportamiento esperado por la sociedad, por ser el comportamiento natural, ligado a la supervivencia del grupo. Sin embargo, la desigualdad constitutiva de los fenómenos humanos, derivada de un proceso continuo de evolución, permite explicar el hecho de que no todo comportamiento sea coherente con dicho movimiento adaptativo. En ese marco, cualquier fenómeno que atente contra la sociedad será comprendido como expresión de un déficit individual en la capacidad de adaptación; expresión, por tanto, de un carácter inadaptado. "Todo acto delictuoso

es expresión de una anormalidad del carácter" (Ingenieros, J. 1962a, 318).

El delito es comprendido como un fenómeno de inadaptación que pone de manifiesto el carácter no normal, o antinatural, del individuo que delinque. Si lo "normal" es determinado grado de adaptación psicológica, lo "anormal" será entonces la inadecuación al mismo. De acuerdo con esto se definirán el "delito" y el "delincuente": el delito es una "actividad anormal producida por el funcionamiento anormal de la psiquis"; el delincuente es, por su parte, un sujeto con "anormalidades psicológicas especiales" (Ingenieros, J. 1962a, 310). Ese funcionamiento anormal puede producirse en cualquiera de sus funciones psíquicas (afectiva, intelectual o volitiva) o en la combinación de algunas de éstas, excediendo la anormalidad lo que comúnmente se considera como "alienación", es decir, un desequilibrio de las funciones intelectuales (Ingenieros, J. 1962a, 319).

Se elabora una conceptualización precisa aunque amplia. Lo anormal es una cualidad. No se recurre a una definición sustantiva porque tal cosa iría en contra de aquello que consideramos al referirnos al primer movimiento. El carácter estructuralmente observacional, histórico y evolutivo de las pautas que constituyen el comportamiento de los hombres, nos obliga aquí a detenernos ante las posibilidades de sustancializar la definición de lo "normal" y lo "anormal". Lo "normal", decimos, es la cualidad individual de adaptación psicológica a un medio particular. Lo "anormal", su contrario, y por lo tanto se presenta como algo agresivo al medio, "peligroso". Los conceptos de lo "normal" y lo "anormal", que se desprenden de manera directa de lo que consideramos el marco preconceptual, se construyen como una conceptualización formal que servirá de criterio exclusivo para juzgar la "peligrosidad" o el "carácter criminoso" de los sujetos.

Llegados aquí puede comprenderse el tercer movimiento: la comprensión del derecho como defensa social, que conlleva una importante transformación en el modo como se entiende su función en el marco de la Escuela clásica. Mientras que en aquella Escuela el rol del derecho se concentraba en la aplicación del castigo

6 Ingenieros reitera insistentemente este postulado que será la base para la intervención individualizada e individualizadora del psicólogo. Algo que veremos más adelante.

por el delito cometido, un castigo físico que en general era comprendido como venganza, al comprender ahora, con la ciencia, las causas de la delincuencia, resulta más conveniente atender al delincuente. El delincuente, responsable o no, es ese sujeto incapaz de adaptarse⁷. El principal problema radica en el sujeto mismo y en su potencialidad, antes que en el hecho cometido. Ese sujeto, por sus características psicológicas, es visto como fuente de peligro para la sociedad, incluso sin haber delinquido. Y ante la amenaza, la sociedad, como cuerpo, no puede sino defenderse. Aquí encontramos al derecho.

A partir de la consideración del grado de anormalidad de un delincuente se establece una relación directa con la "peligrosidad" que supone. Cuanto más anormal, más peligroso, por el simple hecho que esa anormalidad lo llevará a enfrentarse de manera más asidua y/o radical con su medio⁸. Estudiando clínicamente la anormalidad del individuo delincuente se divisa el peligro que éste representa para la sociedad. Y en ese sentido, el reconocimiento de la normalidad o capacidad adaptativa del sujeto tiene como objetivo el de anteponerse a posibles agresiones del individuo peligroso en contra del medio social.

El derecho es la herramienta a través de la cual el cuerpo social reacciona de manera natural en pos de su supervivencia. Su función radica en la "defensa social", que sólo se garantiza atendiendo a las causas del delito, de ahí la insistencia de Ingenieros en la prevención⁹. El derecho debe reconocer las fuentes de peligro y reaccionar desde allí. Y ello comporta una radical transformación de su concepto: si hasta el momento era centralmente punitivo, ahora es defensivo.

Nuevamente, los postulados de Ingenieros crean sistema con aquella base preconceptual que marcábamos en el inicio. Porque en la noción del derecho como una institución encargada de la defensa social se proyecta el comportamiento natural, biológico del individuo, la "reacción defensiva individual", dice Ingenieros. Dos elementos confluyen para dar forma a esta noción del derecho como "defensa social". En primer lugar, un "sentimiento de solidaridad social" entre los miembros de un grupo social, a través del cual el daño inferido a uno de ellos se comprende como un atentado al conjunto. "En esas condiciones –dice– el acto individual adquiere caracteres de fenómeno sociológico; el delito aparece como hecho social. Así, la función de defensa 'individual' se transforma en función 'social', perdiendo su primitivo carácter de reacción defensiva directa" (Ingenieros, J. 1962a, 278). Por otra parte, se considera que la reacción contra el delito es una "simple manifestación refleja", un "reflejo defensivo" presente en todo ser vivo que, ante un peligro para su vida, lo hace reaccionar en su contra. Esa reacción es de carácter instintivo, consecuencia necesaria del sufrimiento de una acción perjudicial. "Este es el núcleo de todo derecho punitivo: rechazar cualquier acto que represente una agresión a nuestra vida, sea lesionando el organismo, sea privándonos de los medios necesarios a su subsistencia" (Ingenieros, J. 1962a, 279). De este modo, decimos, la sociedad es presentada como un cuerpo y el derecho como la reacción natural de ese organismo. Justificado en el todo y su defensa, el derecho, finalmente, "constituye una garantía recíproca para el libre desenvolvimiento de la

7 Es interesante advertir que siempre se habla de "incapacidad", nunca se menciona una capacidad, aunque sea en sentido socialmente negativo, como por ejemplo: capacidad de agredir, de matar, de robar.

8 Es importante no olvidar que Ingenieros se refiere a los grados de peligrosidad sin que ello implique restar importancia a los delincuentes en los que la peligrosidad se presenta en grado reducido. Al contrario, en buena medida ello constituye uno de los problemas centrales ante los que se enfrenta el mismo Ingenieros, fundamentalmente porque la criminalidad por entonces no presenta tantos casos de alta peligrosidad sino una multiplicidad de casos de individuos con inclinaciones leves hacia el delito. De hecho, tal como se plantea en diversos textos de la época, los principales hechos delictivos tienen que ver con la agresión de la propiedad y lo que se considera delitos políticos.

9 El concepto de "prevención", tal como lo utiliza Ingenieros, es bastante amplio. Abarca la voluntad de evitar tanto los hechos delictivos en general, cuanto la reincidencia por parte de sujetos que ya se hubieran manifestado delincuentes. En relación con esto se diseñan los diferentes establecimientos y medidas de intervención sobre los delincuentes.

actividad individual en la lucha por la vida" (Ingenieros, J. 1962a, 280).

Si la moral y el derecho no encuentran otra base más que la experiencia, los sentimientos y las necesidades ligadas a la supervivencia de los individuos constituidos en sociedad, y si se observan individuos que, producto de afecciones psicológicas, no pueden adaptarse a las normas de supervivencia y atentan contra los individuos, la sociedad no puede sino defenderse de los atentados. Sea cual sea el grado de desequilibrio mental que presenten esos sujetos que amenazan al conjunto y sus componentes, el derecho debe erigirse en la principal arma de defensa, y para ello debe recurrir a una ciencia que permita conocer en profundidad el carácter del peligró.

II- Una renovación en el campo del derecho

Se advierte, entonces, la necesidad de reposicionarse disciplinariamente frente a la problemática del delito. Siendo que es la observación la fuente de todo conocimiento, que la delincuencia es una patología en la adaptación natural de los individuos y que la defensa del conjunto social es el objetivo de toda intervención sobre el delincuente, el tratamiento del delito reclama una renovación. Ya no es la ciencia del derecho, tal como era comprendido por el modelo clásico, la que central y autónomamente debe ocuparse del tema del delito, porque ésta no es, de manera intrínseca, una disciplina experimental, ni científica. El derecho debe complementarse a veces, reemplazarse otras, por ciencias que ofrezcan un conocimiento preciso y una respuesta segura. Y aquí Ingenieros reconoce la fuerte impronta de los desarrollos de la llamada Escuela positivista italiana, con la habilitación de la antropología como ciencia del delito.

El gran mérito de la Escuela italiana es, para nuestro autor, haber *individualizado* al delincuente, haber reconocido la necesidad y la posibilidad de trabajar sobre el individuo delincuente y no ya sobre el hecho delictivo, operando con ello una verdadera transformación en el modo de comprender el derecho. Sin embargo, se observa en sus definiciones iniciales una dificultad

cuya resolución parece ser un nudo central de buena parte de los desarrollos de Ingenieros. La Escuela positiva, en la versión de Lombroso, se ocupó de una antropología criminal, centrada en el reconocimiento de los rasgos morfológicos de los criminales, y diseñó una tipología en la que se consideraban delincuentes ciertas fisonomías que correspondían a un amplio conjunto de individuos a los que nuestro autor llama "degenerados".¹⁰ La consideración de esos aspectos físicos, observa Ingenieros, si bien sirve para cuestionar la Escuela clásica, no es un criterio preciso porque incluye individuos delincuentes y no delincuentes. Esa morfología corresponde a un grupo que excede el de los delincuentes, y en contra de ésta se ensaya la posibilidad de ajustarla de la mano de la consideración de los aspectos psicológicos.

La ampliación de la antropología criminal hacia la consideración de los rasgos psicológicos de los individuos, que constituiría la psicopatología, conlleva los principales esfuerzos de Ingenieros en *Criminología*. Se trata de hacer lugar a la consideración de una serie de factores no evidentes pero determinantes en la constitución de individuos peligrosos. La categoría misma de "individuo peligroso" permite determinar con rigor los caracteres del sujeto del crimen, frente a la amplitud de la morfología lombrosiana, al tiempo que ampliar el universo de individuos susceptibles de quedar bajo el control del derecho penal.

En lo que hace a la diferencia con la caracterización antropológica de la Escuela italiana, podría decirse que Ingenieros ajusta los términos para abarcar con más precisión las patologías ligadas a la criminalidad. Si la tipología de Lombroso se limitaba a los rasgos propios de los "degenerados", sin advertir que no todos los degenerados son delincuentes, y diluyendo con ello los caracteres específicos de estos últimos, con la inclusión de los aspectos psicológicos lo que se hace es ampliar el universo de los posibles delincuentes al conjunto de la población y requerir, en el mismo movimiento, de un saber particular, especializado, como el de la psicología, para determinar la presencia o no de rasgos psicológicos peligrosos.

10 Sobre el lugar que posee la teoría de la degeneración en el universo intelectual de la época véase Vezzetti, H. 1985, 155 ss.

La psicología, que por momentos se denomina "psicología científica", es considerada como una ciencia natural, cuyo objeto de estudio lo constituyen fenómenos psíquicos que son comprendidos como manifestaciones biológicas. Así lo dice Ingenieros: "las funciones psíquicas no son más que una función especializada de la energía biológica" (Ingenieros, J. 1910, 132) Y de acuerdo con esto, el método de la psicología es el mismo que el de las ciencias naturales: "es la palabra de los biólogos –afirma Ingenieros–, naturalistas, fisiólogos y alienistas la que ha aportado los materiales constitutivos de su nuevo edificio. El método especulativo está destronado; la experiencia se integra por otras vías más contiguas a la realidad: la observación introspectiva y extrospectiva (sic), directa o indirecta, sensorial o instrumental" (Ingenieros, J. 1910, 132).

De este modo, podemos reconocer en este desplazamiento desde la Escuela clásica hacia la Escuela positivista y desde allí hacia sus propias formulaciones a favor de la psicología, un doble movimiento que coincide con aquello que Foucault destaca como una de las principales transformaciones en el tratamiento del delito operada, en Francia, hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Allí, dice Foucault, se observa, primero, cómo la sustitución de la noción de "responsabilidad", del antiguo derecho, por

la de "temibilidad", intenta ampliar las posibilidades de castigo y responsabilidad civil hacia situaciones en las que no siempre se puede observar culpa, "ligando el acto cometido con el riesgo de criminalidad constituido por su propia personalidad" (Foucault, M. 1996, 175). Pero al mismo tiempo, se muestra que, así como se "descuida" el grado de alienación del delincuente al momento de reclamar su reclusión, se amplían las posibilidades de reconocer desequilibrios mentales, aunque éstos no sean ya críticos, y de ligarlos con la temibilidad, estigmatizando a sujetos "anormales". La complejización en la consideración de las enfermedades mentales¹¹ fue acompañada, según Foucault, por el abandono de la noción de "monomanía", al imponerse una visión según la cual las enfermedades mentales evolucionan de manera compleja y polimorfa presentando diferentes síntomas en diferentes estadios. La consecuencia necesaria de este movimiento es la posibilidad de abandonar la diferenciación entre el criminal alienado o *monstruoso*, y el que se dedica a la pequeña criminalidad (Foucault, M. 1996, 179)¹².

El mismo movimiento que destaca Foucault para el contexto francés puede observarse aquí. Hugo Vezzetti lo advertía hace tiempo: lo que se observa entonces es la renovación de la disyuntiva "o loco o delincuente", que constituía la base

11 La enfermedad mental, dice Foucault, dejó de ser una patología del pensamiento o de la conciencia para comenzar a ser considerada como una afección de la afectividad, los instintos, los comportamientos autonómicos, dejando intactas las formas de pensamiento (Foucault, M. 1996, 170). Algo de ello puede observarse también en el desarrollo que hace Ingenieros, para quien, como ya mencionamos, una apropiada clasificación de los delincuentes debe contemplar los factores morales, intelectuales y volitivos, puesto que en algunos delincuentes predominan anomalías de uno u otro tipo o, a veces, algunas combinaciones.

12 Foucault lo plantea en términos del fin de la alternativa "o prisión u hospital", reconociendo la instauración de un *continuum* que va desde el médico hasta la institución penal y que responde al peligro. El individuo peligroso no está "ni exactamente enfermo, ni es propiamente hablando, criminal" (Foucault, M. 2000, 41).

Es importante tomar precauciones con respecto al concepto de "monomanía", dado que mientras Foucault considera que ese concepto, propio de la psicología del siglo XIX, que servía para identificar locura y crimen, cuando este último era inexplicable, es paulatinamente abandonado, para atender a formas más difusas de desequilibrio mental, otros autores, entre los que destacamos a Vezzetti, sostienen que la particularidad de la monomanía es la de ser una enfermedad mental caracterizada por una disfuncionalidad limitada. En ese sentido, y dado que Ingenieros no utiliza el término, nos interesa destacar lo que ambas definiciones comparten: el carácter particular del "desperfecto" psíquico. Aunque en algunos casos se observe en grandes crímenes aparentemente inexplicables y en otros sea un modo de referirse a la ramificación, en la consideración de los desequilibrios mentales, de formas de enfermedad mental acotadas a ciertas expresiones en las que se pone de manifiesto la carencia de sentido moral, sin que ello vaya acompañado ni de delirios, ni de alucinaciones ni de cualquiera de los síntomas propios de la alienación. Lo que nos interesa destacar, en suma, es ese registro en el que comienza a advertirse la posibilidad de un desequilibrio mental sin que ello sea calificado de "locura".

de la labor de los peritos en el marco del artículo 81 del Código Penal de 1887. El estudioso –el psicólogo– sale ahora del asilo para atender a las zonas marginales de la población, el “manicomio fallido”. Lo que comporta una redefinición de la locura misma: “la locura deja de ser el espacio de los desbordes y del estruendo para pasar a ser una cualidad más bien silenciosa” (Vezzetti, H. 1985, 139).

Ahora bien, aunque no nos interesa detenernos en la definición misma de “locura”, es cierto que las posibilidades de reconocer el tratamiento de la “delincuencia”, las formas que adopta ese concepto, se ligan íntimamente al desarrollo en torno a la locura, porque la locura misma pasa a ser una de las expresiones más radicales de la delincuencia. Es por eso conveniente revisar el derrotero de ambos conceptos vinculándolos. Y en ese marco, en Ingenieros observamos un paulatino alejamiento del concepto de “locura” o “alienación”, con un progresivo aumento del uso de los conceptos de “anormal” y “peligroso”. El “individuo anormal” o “peligroso” reemplaza al “loco”, porque permite abarcar un espectro mayor de patologías que necesariamente quedaban fuera de la locura. Se disemina el alcance del término de manera tal que cualquier desequilibrio, por más reducido que sea, puede caer, ahora, bajo la lupa del especialista. De este modo, se construye un campo de preocupaciones renovado respecto de los antiguos debates en torno a la relación responsabilidad–locura. Tal como lo dice Vezzetti, una alarmada constatación inunda desde entonces los textos de medicina legal: “hay anormales que padecen de una locura –quizás nosotros preferiríamos utilizar otro término al referirnos a Ingenieros– que escapa al dispositivo alienista” (Vezzetti, H. 1985, 154).

Esta renovación tiene un efecto contundente en la organización de las disciplinas ligadas al delito. Renegando de la función de los peritos por la falta de coherencia entre el derecho vigente y las ciencias que lo guían, Ingenieros reclama la transformación del aparato jurídico, del Código Penal y de las prácticas judiciales; una transformación que ofrezca un lugar protagónico al médico porque el objeto del derecho

ha cambiado. En la medida en que el delito es un comportamiento que pone de manifiesto la imposibilidad de adaptarse del sujeto al medio, no hace más que poner de manifiesto el desequilibrio mental del individuo, su “anormalidad”. Consecuentemente, la defensa de la sociedad obliga a los especialistas a intervenir para determinar el tratamiento que corresponde al individuo en virtud de sus posibilidades de cura, es decir, de “readaptación” al medio.

Se redefine, entonces, el rol del perito. Si antes el médico era convocado ante los casos inexplicables de delito, los casos de “monomanía” o de crímenes monstruosos, destacados por Foucault, con el objeto de determinar la responsabilidad o irresponsabilidad del delincuente en virtud de un estudio de sus funciones psíquicas –una convocatoria que en muchos casos servía para alivianar la tarea de los jueces que cargaban con la responsabilidad de tener que decidir el destino de acusados cuyos crímenes no se explicaban con facilidad–, ahora el médico pasa a cumplir un rol central antes y después del crimen. Todo sujeto que ha delinquido debe ser analizado clínicamente para determinar su *grado* de anormalidad y la vinculación de éste con el crimen, para estipular de manera coherente con dicha determinación, las posibilidades readaptativas del individuo al medio social. “A las consideraciones puramente jurídicas debe sustituirse el estudio clínico–psicológico para establecer a cuál categoría pertenece el sujeto estudiado, cuán peligroso es para la sociedad, y si es susceptible de modificarse en el sentido de una mejor adaptación al medio” (Ingenieros, J., 1962a, 377)¹³.

Pero, dijimos, la tarea del médico también se desarrolla antes del crimen. La intervención clínica es principalmente profiláctica y regenerativa. *Criminología* incluye en sus capítulos finales varios desarrollos acerca de las medidas “defensivas” que deben considerarse en una reforma del derecho penal. Un importante porcentaje de este desarrollo se ocupa de las medidas profilácticas y de las readaptativas –para evitar reincidencias–, destinando un reducido espacio para el tratamiento de las medidas a aplicarse

13 Sobre este punto es interesante revisar el texto que mencionamos arriba, “La psicología biológica”, porque allí Ingenieros establece los diversos elementos que deben conformar dicho estudio clínico–psicológico y el concierto que supone con otras disciplinas científicas afines.

sobre criminales sujetos a la pena máxima. Sin detenernos a detallar aquí las características de cada una de estas medidas, digamos simplemente que el cumplimiento de las funciones de profilaxis y readaptación suponen un cuidadoso estudio de los individuos detenidos o bajo sospecha de temibilidad. Se diseñan modos y medios de observación y de clasificación, impulsando la transformación de "todos los establecimientos destinados a la reforma y secuestración de los delincuentes (...) en verdaderas clínicas criminológicas, donde se estudie a los reclusos y no se omitan esfuerzos para favorecer la readaptación social de los sujetos reformables" (Ingenieros, J. 1962a, 398)¹⁴.

Así, el derecho, atento ahora a la defensa social y no ya a la penalización del delito, queda atado a la psicología porque es ésta la herramienta para el reconocimiento de esos rasgos psicológicos, a veces muy sutiles¹⁵, que dan cuenta del déficit de ciertos individuos para llevar adelante la adaptación requerida por la sociedad para su supervivencia. El estudio psicológico del delincuente, dice Ingenieros, es la "única base para la apreciación de su temibilidad" (Ingenieros, J. 1962a, 372)

Advirtamos aquí que, si bien psiquiatría y psicología son consideradas ramas de la medicina, al recurrir a la psicología, Ingenieros busca explícitamente no confundir su estudio con el de la psiquiatría. De acuerdo con lo que

venimos diciendo, es esperable que con esta nueva disciplina, a la que llama por momentos "psicopatología" y por momentos "criminología", lo que se busca no sea ya el estudio de los "locos delincuentes", una temática que alcanzaba a desvelarlo algunos años antes de *Criminología*¹⁶, sino de aquellos sujetos que, a simple vista, no se presentan como alienados¹⁷. Ingenieros busca "lo que escapa a un observador inculto" (Ingenieros, J. 1962a, 324) –inculto en el arte de la psicología– y que se encuentra entre los delincuentes con anomalías que no pueden comprenderse como "alienación". La psicología no atiende a los sujetos que están destinados al manicomio. Se aparta de su estudio, afirma, "a los autores de delitos que presentan perturbaciones intelectuales", (Ingenieros, J. 1962a, 372) y dirige, en cambio, su atención hacia el conjunto social, buscando allí las posibles fuentes de peligro, hurgando en "esa zona tenebrosa de la sociedad que se empieza a conocer como la *mala vida*" (Vezzetti, H. 1985, 174) para reconocer en ella las diversas patologías y determinar la temibilidad que corresponde a cada una.

El estudio psicológico individualizado de cada uno de los delincuentes es el objetivo de esta nueva disciplina que encuentra incluso la posibilidad de desarrollarse en nuevas instituciones como lo es el Instituto de Criminología, fundado en 1907, que será presidido por Ingenieros hasta 1914¹⁸, o el Servicio de Observación de

14 Una de las principales medidas readaptativas en las cárceles y demás institutos de reclusión de delincuentes es la formación de los hábitos laborales. Sobre ello hay algunas referencias en: Caimari, L., 2004, 154-155, además de en el texto de Salvatore, R., 2000. Sin embargo, para el caso puntual de Ingenieros queda aún mucho material por explorar.

15 "Lo que sabemos –dice Ingenieros refiriéndose a las limitaciones de nuestra conciencia– de la vida psíquica individual, la parte consciente, sólo es una muestra superficial de actividades que escapan a nuestro análisis. Con frecuencia nos basta una simple superficialidad, creyendo que ella es todo y nos dice todo; sin embargo, la conciencia sólo nos manifiesta el hecho elaborado, no el que se está elaborando" (Ingenieros, J., 1910, 135)

16 Este, junto con el de la simulación de la locura, será el tema de sus principales escritos en torno a 1900. Entre ellos se destacan *Dos páginas de psiquiatría* y "Criterios generales que orientan el estudio de los locos delincuentes", de 1900.

17 Puede observarse aquí cómo Ingenieros puede ser tenido como una expresión de lo que Hugo Vezzetti considera una redefinición de la "locura". Si en un primer momento, con el alienismo, la locura tiene su sede en el interior de los manicomios y es tratada con una grilla que permite el reconocimiento de las diversas tipologías de una clasificación en los internos, con la criminología "la locura adquiere una nueva cualidad: la peligrosidad, que ya no es algo descriptible como un cuadro psiquiátrico y, por otra parte, apunta a una locura potencial, no explícita. Así se acentúa el registro de la prevención y la previsión" (Vezzetti, H., 1985, 21).

18 En un artículo publicado en los *Archivos de psiquiatría, criminología y ciencias afines*, con motivo de la inauguración del Instituto, Ingenieros afirma que "el Instituto de Criminología no podrá tener funciones jurídico-penales,

Alienados, que funcionará como complemento de sus tareas docentes en la Universidad de Buenos Aires¹⁹. El criminólogo trabaja del mismo modo que el médico: "sabe que en cada caso debe hacerse un estudio especial y no aplicar solamente una fórmula apriorista del código" (Ingenieros, J., 1962a, 391)

Ahora bien, ¿cómo entender esta intromisión de la medicina en el derecho? En términos generales puede observarse una explícita voluntad de Ingenieros por sumar argumentos que habiliten a la psicología a inmiscuirse en cuestiones legales. Las principales evidencias provienen de los problemas prácticos devenidos por la falta de definiciones que en ese sentido presenta la ley vigente. La tajante diferenciación del Código Penal entre el loco y el delincuente, al mismo tiempo que abre las puertas a la medicina, las cierra inmediatamente detrás de los peritos que intervienen, ya que éstos se encuentran ante la contundente dificultad práctica de, como ya dijimos, haciendo caso a los avances de su disciplina, verse obligados a sugerir la posibilidad de dejar en libertad a individuos cuyos comportamientos pueden ser peligrosos para la sociedad. Ingenieros juega permanentemente con esta relación problemática que la medicina y el derecho presentan dentro del Código vigente. La intromisión de la medicina tiene sus límites y éstos son muy próximos, pero no están determinados por el derecho mismo, sino por la experiencia. La observación detallada en los diversos casos que se relatan a lo largo del libro intenta poner de manifiesto la absoluta impertinencia de esa relación, tal cual se plantea en la práctica. Y en contra de ello, ofrece múltiples vinculaciones, pero todas exceden las limitaciones del Código. Una vez superada la distinción entre el loco y el delincuente, esto es, una vez establecido el vínculo anormalidad-delincuencia, el rol del médico pasa a ser central.

Y de hecho, afirma, a pesar de la vigencia de un Código que lo niega, ese vínculo ya parece

observarse en los diferentes establecimientos en que se trabaja sobre esa dirección. Está presente en el Servicio de Observación de alienados y en el Instituto de Criminología, pero está presente también en las experiencias que relata del Hospicio de las Mercedes y del Hospicio Melchor Romero. Al detallar el modo más conveniente de llevar adelante la intervención científica en la defensa social, Ingenieros ofrece un minucioso cuadro de medidas e instituciones en el que la articulación entre el derecho y la medicina aparece como un vínculo muy poco problemático. En cierto sentido, se afirma que la medicina ocupa el lugar central por tratarse del desarrollo de medidas preventivas y profilácticas que suponen un seguimiento clínico de los sujetos. Así, sobre la base de la reforma en la concepción del delincuente y del castigo, el avance de los estudios psicológicos no parece ser advertido como un factor de disputa. Y sobre este punto es importante recordar el trabajo coordinado al que se refería con motivo de la inauguración del Instituto de Criminología, tal como reproducimos en una nota anteriormente.

De alguna manera, Hugo Vezzetti se refiere a este tema manifestando la posibilidad de reconocer que la intromisión de la medicina en el derecho es el resultado de un proceso gradual, que surge de una necesidad efectiva del campo jurídico. El dispositivo psiquiátrico "viene a hacerse cargo de las incertidumbres de los funcionarios judiciales" (Vezzetti, H., 1985, 130). Sin embargo, paulatinamente va ocupando mayor lugar hasta terminar por reemplazar, en la práctica, la decisión de los jueces. Más allá de la disputa del propio Ingenieros, Vezzetti observa que la transformación efectivamente se produjo y que fue resultado no tanto de la insistencia por parte de los médicos, sino de las necesidades que se presentaron dentro del campo jurídico, siendo acompañado por algunos médicos que perseguían la locura más allá de los asilos. De

sino pura y exclusivamente indagatorias. Será un laboratorio y una clínica, sin invadir las funciones de la justicia; reunirá elementos para cooperar a las evoluciones venideras de la ley penal, sin obstar en manera alguna al cumplimiento de los códigos vigentes" (Ingenieros, J., 1907, 258).

19 El Servicio de Observación de Alienados es el nombre que adopta el que antes fuera el "depósito de Contraventores de la Policía de Buenos Aires. Es importante recordar que los individuos que caían bajo la observación de los médicos en dicha institución eran, como dice Vezzetti, "las víctimas habituales de la acción policial: borrachos, atorrantes, desocupados, prostitutas, mendigos, o bien los sospechosos de acciones delictivas menores", (Vezzetti, H., 1985, 175) con lo cual queda claro el tipo de individuos que son objeto de interés de esta nueva disciplina.

este modo, si en un principio el perito trabajaba bajo los cánones del derecho y de un derecho de matriz clásica, tal como denuncia Ingenieros, con el tiempo, "progresivamente, y aunque sin abandonar esas funciones, el psiquiatra atenderá al fenómeno del delito y al criminal mismo. Ahora trabaja desde una disciplina con lógica e instrumentos operacionales propios" (Vezzetti, H., 1985, 135).

Foucault, por su parte, lo plantea en términos similares y puede ayudarnos a comprender este proceso en la Argentina. La intromisión de la medicina y en particular, de la psicología, en el campo de los juristas desde principios del siglo XIX en Francia, es consecuencia de la transformación operada en los individuos mismos del delito. Desde entonces importa adaptar el castigo a la naturaleza del infractor y, por lo tanto, es necesario conocer esa naturaleza. Los juristas necesitaban conocer su objeto y en los casos de monomanía, que fueron los que primero pusieron de manifiesto la necesidad del ojo experto del perito psiquiátrico, los jueces se encontraban con que no podían disponer medidas readaptativas sobre sujetos que no conocían. Tal como lo relata Foucault, un halo de misterio se tejía entonces sobre determinados crímenes y la actuación pericial se volvía fundamental. Esos primeros casos de monomanía abrieron las puertas a la medicina, de tal modo que ésta no desplazó al derecho por tratarse de un saber caduco, sino que el cambio fue producto de un "perpetuo mecanismo de ayuda y de interacción entre el saber médico o psicológico y la institución judicial (...). Se formó un territorio y un conjunto de conceptos nacidos en sus fronteras y en sus intercambios" (Foucault, M., 1996, 176).

En el caso de la Argentina faltarán aún algunos años para que esta transformación se dé²⁰, sin embargo, en el texto de Ingenieros se

delinea una cuidada argumentación a favor de la constitución del campo criminológico, poniendo de manifiesto que el problema no es disciplinar sino de criterios. Una nueva visión del delincuente espera todavía imponerse en las leyes, aunque en varias de las acciones judiciales y profilácticas que ya se llevan a cabo se observa el efectivo maridaje del derecho y la medicina²¹. Tal como sostiene Lila Caimari, Ingenieros, y su labor en favor del desarrollo de la psicopatología, puede ser considerado como una figura singular en lo que fue el proceso de consolidación de un nuevo campo de saber. Para esta autora, la mayor acumulación de información sobre el delincuente fue resultado "de una disciplina nueva, que permitió la confluencia de los intentos de modernización de los instrumentos de control social con ideas derivadas de la ciencia. En las décadas finales del siglo XIX, las maneras de pensar los cambios sufridos por las sociedades occidentales rápidamente urbanizadas estuvieron profundamente influidas por la autoridad teórica de la medicina. La fuerza expansiva de su legitimidad científica permitió representar en términos médicos objetos que hasta entonces eran exteriores a los límites de su lenguaje" (Caimari, L., 2004, 86).

En suma, José Ingenieros, a través de sus diversos textos, aunque elegimos centrarnos principalmente en *Criminología*, es una contundente expresión del crecimiento, en la Argentina, del saber médico como saber rector de la sociedad. Las categorías de "delincuente", "anormal" y "peligroso" se impondrían como criterios de normalización. Su esfuerzo a favor de reemplazar la antigua "responsabilidad" por la "peligrosidad" de los sujetos "anormales", aunque no se evidencie nunca como un cambio radical, sino que más bien pretenda ligarse o amoldarse a las formas vigentes de comprender el derecho, se presenta,

20 Recordemos que el Código Penal recién va a ser modificado, de acuerdo con las sugerencias de lo que podría llamarse el positivismo criminológico argentino, con Ingenieros a la cabeza, en 1921. No obstante, Vezzetti observa que, comparado con Francia, la instauración del campo de la criminología fue bastante más rápido porque sólo llevó 20 años.

21 Ingenieros incluso tiene el cuidado, para limar las diferencias, de reconocer un campo intermedio entre el derecho clásico y sus formulaciones de Criminología, destacando la existencia de un "derecho penal en formación", que estaría encargado de llevar adelante sin sobresaltos el tránsito desde el modelo clásico al positivista. "Existe un Derecho Penal en formación que podría considerarse como una fórmula de transición hacia el "positivismo jurídico"; conservando las premisas del derecho clásico, o prescindiendo de ellas, intenta vivificarlo con ciertas aplicaciones prácticas de las doctrinas nuevas" (Ingenieros, J., 1962, 389).

a la luz de lo visto, como un profundo cambio de racionalidad en lo que hace al tratamiento de las cuestiones sociales. De modificarse efectivamente las categorías del derecho, lo que viene necesariamente arrastrado por los conceptos de "delincuente", "anormal" y "peligroso" es la intervención sobre los individuos para modificarlos y adaptarlos. Las posibilidades de hacer real la "reforma" y "readaptación" de los delincuentes que tanto preocupa a nuestro autor, va de la mano del reconocimiento de un poder habilitado para la manipulación. Sobre la base, entonces, de un modelo darwinista-spenceriano, el poder del criminólogo crece ilimitadamente. Su objetivo es la defensa social, su objeto, el delincuente, anormal y peligroso. Quién es este sujeto y cómo debe tratárselo dependen de la palabra del especialista. Lo que se impondría, entonces, como novedad, con este paso de la "responsabilidad" a la "anormalidad" y a la "temibilidad", es, dicho en palabras de Foucault, una "técnica de normalización"²². La confrontación entre un sujeto individual y un conjunto social, en la medida en que se evalúa consecuencia de la falta de capacidad adaptativa de aquel individuo, no puede sino resolverse mediante una acción precisa, transformadora, adaptativa, normalizadora. En virtud de la defensa social se justifica, entonces, toda intervención médico-psicológica sobre los individuos, que han dejado de ser seres racionales, libres y responsables para convertirse en objeto del determinismo natural. Desde allí se los juzga y se los trata.

BIBLIOGRAFÍA

- Caimari, Lila. 2004. *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1996. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- . 2000. *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2004. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ingenieros, José. 1900. Febrero. Criterios generales que orientan el estudio de los locos delincuentes. *Criminología Moderna*. Buenos Aires. 1.
- . 1900. *Dos páginas de psiquiatría*. Buenos Aires: Librería Bredhal.
- . 1907. Instituto de criminología. Su fundación en la Penitenciaría Nacional. *Archivos de Psiquiatría y Criminología Aplicadas a las Ciencias Afines*. Buenos Aires. Año VI.
- . 1910. La psicología biológica. *Archivos de Psiquiatría y Criminología Aplicadas a las Ciencias Afines*. Buenos Aires. Año IX.
- . 1914. Psiquiatría nueva y leyes viejas. *Revista de Criminología, Psicología y Medicina Legal*. Buenos Aires. Año I.
- . 1962a. Criminología. En *Obras Completas*. T. II. Buenos Aires: Mar Océano.
- . 1962b. Principios de psicología. En *Obras Completas*. T. III. Buenos Aires: Mar Océano.
- Salvatore, Ricardo. 2000. Criminología positivista, reforma de prisiones y la cuestión social/obrera en Argentina. En Suriano, Juan. *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*. Buenos Aires: La Colmena.
- Vezzetti, Hugo. 1985. *La locura en la Argentina*. Buenos Aires: Paidós.

²² Es interesante ver cómo Foucault analiza este tránsito en Francia, para ello pueden consultarse algunos trabajos como la lección del 8 de enero de 1875, publicada en *Los anormales*, la lección cuarta de *La verdad y las formas jurídicas* y "La evolución de la noción de "individuo peligroso" en la psiquiatría legal", en *La vida de los hombres infames*.

Leandro Drivet
CONICET

Del hacer callar al dejar hablar. Reflexiones freudianas sobre ciencia y democracia From shutting up to letting talk. Freudian Reflections on Science and Democracy

Resumen

En este trabajo presentamos una reflexión filosófica y psicoanalítica acerca de la democracia basándonos fundamentalmente en el legado de Sigmund Freud. En el segmento primero, intentamos fundamentar por qué el psicoanálisis es incompatible con el fascismo y, de modo inverso, por qué esta disciplina sólo puede trabajar bajo la forma de gobierno de un Estado de Derecho. Simultáneamente, el núcleo democrático del psicoanálisis revela su coherencia con la voluntad científica que su creador manifiesta, sin dejar de poner a prueba las representaciones canónicas y de derribar algunas ilusiones idealistas acerca de la “democracia” y la “ciencia”. En la segunda parte, pretendemos extraer del psicoanálisis y de cierta filosofía vinculada al mismo algunas claves para repensar la cultura democrática contemporánea. Los desarrollos freudianos conducen a radicalizar la idea básica de la libertad de expresión poniendo en evidencia algunas amenazas que pueden transformarla en una declaración narcótica de principios que se agote en sí misma.

Palabras clave: Psicoanálisis; Filosofía; Democracia; Ciencia.

Abstract

In this work we present a psychoanalytical and philosophical reflection on democracy, based mainly on Sigmund Freud's legacy. In the first section, we try to fundament why psychoanalysis is incompatible with fascism and, conversely, why this discipline only works in the environment of the Rule of Law. Simultaneously, the democratic core of psychoanalysis reveals its coherence with the scientific will manifested by its maker, even while testing canonical representations and demolishing some idealistic illusions about “democracy” and “science”. In the second part, we aim at extracting from psychoanalysis, and from some philosophy related to it, some clues to re-think contemporary democratic culture. Freudian developments lead to a radicalization of the basic idea of freedom of speech, disclosing some threats that may turn it into a narcotic declaration of principles which would be exhausted in itself.

Key words: Psychoanalysis; Philosophy; Democracy; Science.

Introducción

En la noche del 10 al 11 de mayo de 1933, precisamente a las 11 de la noche, a la hora en que habitualmente reinaba una serena calma, se escuchó de repente en la *Opernplatz* de Berlín una música patriótica que acompañaba a un simulacro de ópera organizado por la Universidad, y se vio irrumpir en ese escenario un tropel de estudiantes a los que seguían sus profesores llevando antorchas encendidas en sus manos. Durante ese ballet nocturno de una juventud

alborozada bajo las órdenes de extraños grupos de SA y de SS, se podían ver libros pasar de mano en mano y escuchar aterradores hechizos contra las nueve categorías de “obras extrañas al espíritu alemán” (*Un-deutsche Schriftmaterial*). Un estudiante se puso entonces a vociferar: ‘¡Contra los que agitan la lucha de clases y pregonan el materialismo, por una comunidad del pueblo y un modelo de vida idealista, echo al fuego los libros de Karl Marx!’. Algo más tarde, otra voz profirió: ‘¡Contra la exageración de

la vida instintiva que disgrega el espíritu, por la nobleza del alma humana, echo al fuego los libros de Sigmund Freud!” (The Diary of Sigmund Freud, en Major, R. y Talagrand, C. 2007, 7).

No es difícil comenzar diciendo que el psicoanálisis es incompatible con el fascismo. Pese a todas las críticas que le propina, Michael Foucault (1984/2003, 182) reconoce como “el honor político del psicoanálisis –o al menos de lo que hubo en él de más coherente– (...) el haber estado en *oposición teórica y práctica con el fascismo*, en cuanto a lo esencial y salvo algunas excepciones”. León Rozitchner (1988, 287) considera que *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, S. [1921] 1979/1992) es una réplica demoledora a las concepciones del fascismo y el capitalismo, “como así también es la apertura hacia la comprensión del sentido de todo proceso verdaderamente revolucionario *cuya preocupación siga siendo el hombre*”, sentencia cuya validez trataremos de extender a un conjunto más vasto de obras freudianas. Herbert Marcuse (1985, 25) se había referido en términos similares al sentido del programa teórico de Freud: “El concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental –y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización.

Ahora bien: si el psicoanálisis es inasimilable a un régimen fascista, entendiendo por tal, en sentido amplio, lo que Umberto Eco (1999, 31-59) definió como “Ur-fascismo” o “fascismo eterno”, la cuestión es *por qué*. El problema adquiere su cabal sentido histórico si recordamos con Elizabeth Roudinesco (2011, 9-10) que el psicoanálisis fue acusado de “ciencia judía” por los nazis, de “ciencia burguesa” por los stalinistas, “ciencia satánica” para los fundamentalismos religiosos, “ciencia degenerada” para la extrema derecha francesa, “falsa ciencia” para los científicos, y “ciencia fascista” para los revisionistas norteamericanos. A lo cual se añade (Roudinesco, E. 2011, 50) que el psicoanálisis sólo se ha desarrollado en los países donde preexistía el Estado de derecho y que siempre ha sido desterrado por los regímenes totalitarios o teocráticos. La pregunta que se impone nuevamente es: ¿por qué? Me propongo hacer algunos señalamientos de carácter general sobre parte de la obra freudiana

con base en los cuales creo posible demostrar la identidad existente entre el corazón del psicoanálisis y cierta idea de democracia, idea inescindible a su vez de una apuesta explícita por la ciencia (I). A partir de una perspectiva apoyada en el psicoanálisis, por otro lado intentaré subrayar una dimensión de la democracia frecuentemente postergada, cuya consideración toca las bases de la institución humana más antigua: el lenguaje (II).

I- Crítica del despotismo y de la organización despótica de la subjetividad:

De los numerosos niveles en los cuales el psicoanálisis se configura como una crítica del despotismo, el primero es la crítica del Patriarcado que Josef Breuer y Freud enuncian como explicación de la “histeria”. Hacia 1895, Freud y Breuer ([1895] 1981/1991) habían publicado los *Estudios sobre la histeria*, trabajo donde reseñaban algunos casos de agresiones sexuales cometidos contra niños y jóvenes con efecto traumático sobre la integridad psíquica de las víctimas. En 1896, y ya sin el consentimiento de Breuer, Freud ([1896] 1981/1991) escribe *La etiología de la histeria*, transcripción de una conferencia donde hace pública la “teoría de la seducción”. Con base en 18 casos, Freud había expresado frente a sus colegas en abril de 1896: “Formulo entonces esta tesis: en la base de todo caso de histeria se encuentran *una o varias vivencias* -reproducibles por el trabajo analítico, no obstante que el intervalo pueda alcanzar decenios- *de experiencia sexual prematura*, y pertenecientes a la tempranísima niñez” (Freud, S. [1896] 1981/1991, 202). De acuerdo a esta teoría, el recuerdo de un trauma acaecido en la infancia ocasiona neurosis. Los traumas a los que se refería Freud eran heridas devastadoras en la psiquis de los pacientes producidas por la violencia sexual infligida a ellos por adultos que por lo general integraban el círculo familiar del niño/a. Más aún: lo que a Freud le parecía una “desdicha” (Freud, S. [1896] 1981/1991, 207), era descubrir que en un gran número de casos de violencia o violación sexual infantil -muchos más de lo que el sentido común, incluso el de los científicos, estaba dispuesto a admitir- el agresor sexual era un pariente próximo, frecuentemente *el padre* de las víctimas. Antes de que

el psicoanálisis estuviera constituido como tal, con su teoría del inconsciente y sus técnicas de interpretación, Freud ponía en el banquillo al padre, a la familia, y cuestionaba el monopolio de la explicación organicista del malestar por parte de la Psiquiatría, que rechazó la teoría de la seducción acusando a Freud de charlatán.

Este nivel de crítica histórico-política del despotismo en la sociedad (enfocada en los agresores sexuales que se hallan principalmente dentro de las familias) tiene su propia historia al interior del periplo teórico de Freud, sus idas y vueltas, que no será lícito profundizar aquí. Nos conformaremos con decir que Freud nunca abandonó del todo esta denuncia¹.

Ahora hemos de reconocer otro nivel, concierne al desarrollo psicosexual del ser humano. En el libro en el que por primera vez los sueños son interpretados científicamente (invitando a una ampliación de la idea positivista de “ciencia”), Freud ([1900] 1979/1991, 270-273) se refiere al desarrollo psicosexual valiéndose de la tragedia de Sófocles, Edipo Rey. En apretadísima síntesis, podemos decir que el advenimiento del sujeto a la cultura se produce parricidio mediante. Entre los 3 y los 5 años de edad convergen en el niño contradictoriamente, debido a la tendencia a la unificación de la vida anímica, el amor incestuoso hacia la madre y los celos consecuentes hacia el padre, que representa para el niño un rival poderoso y amenazador; es decir, que se presentan las dos leyes básicas de toda forma cultural: la prohibición del incesto y el parricidio. El niño resuelve la disimetría por la vía de la regresión oral: incorporándolo, le da muerte al padre, y ese odio dirigido contra el rival se aloja a espaldas de la conciencia, allí donde la ley del padre imperará con más o menos fuerza, dependiendo de nuestra capacidad para elaborar ese conflicto y ese duelo. No nos detendremos tampoco en los pormenores y en las derivas posibles del complejo parental: nos interesa subrayar que la emergencia del sujeto exige el pasaje que va del gobierno de uno (absoluta heteronomía) a la relativa autonomía por vía de la rebeldía y del parricidio. La autoridad indiscutida del Padre que aparece como la fuente de satisfacción de todas las necesidades y como la garantía del bienestar se horada en esa lucha por ser (y nacer) y debe

ser desplazada para dar lugar al otro. Ya veremos que la no tramitación de esa culpa conduce a la neurosis o a la religiosidad.

En un tercer momento que queremos marcar, la crítica del despotismo se plantea con un alcance más explícitamente colectivo: *Tótem y tabú*. La hipótesis *histórico-conjetural* que Freud ([1912-13] 1979/1998) reconstruye a partir de Darwin, Atkinson y Robertson Smith nos lleva a pensar que con el dominio absoluto de Uno no hay cultura. La (re)construcción lógica de Freud de los inicios del animal-humano propone que en los comienzos de la cultura, en ese mítico pasaje de la naturaleza a la cultura, los homínidos *se entendieron sobre algo*, su mutua subordinación, acaso solamente su común malestar, y decidieron cooperar para subvertir ese estado de cosas. Juntos, mataron al padre-primitivo y lo devoraron. Como se ve, la historia de la humanidad sería el telón de fondo sobre el cual el cachorro-humano adviene a la cultura: el niño con su tragedia de singularización no haría sino actualizar a nivel biográfico aquel crimen fundante. Sin ingresar en la discusión acerca de la legitimidad de las creencias freudianas en la recapitulación de la filogenia en la ontogenia y en la herencia de contenidos simbólicos apoyada en el lamarckismo, subrayaremos que también en este texto el crimen del Padre primitivo da lugar al pasaje del unicato a la alianza fraterna: gobierno de todos que se basa en la prohibición de ocupar el lugar del Déspota (prohibición del crimen y del incesto).

Claro que este esquema no es tan lineal ni tajante. En un artículo que problematiza lo que entendemos por democracia desnudando las democracias parlamentarias europeas como “oligarquías liberales”, Cornelius Castoradis recuerda que la historia se ha encargado de desmentir el mito de la unión de los oprimidos contra quien monopoliza el poder:

Lo que podríamos llamar la respuesta de Hobbes a Calicles –ningún hombre es lo suficientemente fuerte como para enfrentar la coalición en su contra de una multitud de débiles– tiene sentido sólo en el terreno radicalmente presocial en el cual se coloca Hobbes para las

1 Sobre este tema, entre otros, cfr. Braier (2009, 195-246), Grubrich-Simitis (2006), Volnovich (2002).

necesidades de su construcción. Cuando los humanos están totalmente embrutecidos, cuando todavía no saben enredarse unos con otros con lindas palabras, magia y milagros, revelaciones divinas, maniobras de división, etcétera, la fuerza bruta sería, efectivamente, la vencedora. Pero toda la historia de la humanidad testimonia aquí en contra de tal posibilidad, ampliamente constituida por la dominación de los reyes sagrados, por las oligarquías minoritarias, por los dictadores, los emperadores, los partidos instalados en el poder, etcétera. (Castoriadis, C. 2005/2006, 165-166).

También la larga lista de pensadores partidarios de la democracia, y la más extensa nómina de filósofos contrarios al gobierno de uno contrastan negativamente con la casi entera historia de los órdenes políticos de la humanidad, historia en la que la democracia se limita a una idealizada edad dorada de confines espacio-temporales muy acotados. La hipótesis de Nietzsche (2008) sobre el triunfo de la moral del resentimiento podría representar una variante curiosa del triunfo de *los muchos* por sobre los Señores. Con el concurso de esta moral, el sentimiento de culpa de los triunfadores o de los fuertes es puesto al servicio de los perdedores o débiles. La moral del rebaño es la venganza exitosa del derrotado en primer lugar por sí mismo, de quien no puede ni quiere (más que *la nada*): éste se complace en lograr que otros tampoco lo hagan, y nos recuerda a la zorra de aquella fábula de La Fontaine que, habiendo perdido la cola, se empeñaba, sin lograrlo, en conseguir que las demás se la arrancasen. Pero si volvemos sobre esta idea nietzscheana, que demasiado rápida y frecuentemente fue asociada sin más a una apuesta por la justicia del más fuerte, no es tan contradictoria como parece respecto de la constatación de Castoriadis: porque si bien

los débiles logran deshacerse de los grandes hombres, lo hacen para seguir siendo débiles, aunque se convenzan de lo contrario. Desde la mirada nietzscheana, éste es el riesgo que alberga el “parricidio”: el de maltratar o aniquilar al distinguido porque su existencia revela nuestra pequeñez, nuestra mediocridad, nuestra impotencia. Es la “igualdad desigual” que a juicio de Juan Bautista Ritvo (2011, 15) se distingue de la igualdad de derechos y obligaciones propias del régimen liberal-democrático y que entra en tensión con ella, cercenando la pretensión de cualquiera de destacarse del resto. La plebe atenta contra el gran hombre, pero con el fin de garantizar la proliferación del hombre del mercado, del hombre corriente (tan corriente, dirá Nietzsche, como la moneda corriente), del último hombre. Nietzsche precisaría entonces que el pecado del padre es ser envidioso (por ende castrador), no ser grande, y que no obstante es probable que sea nuestra envidia de su poder y la sed de revancha que nos inspira más que el anhelo de justicia lo que nos mueve a combatirlo. Complementariamente al mandato fraterno de la horda (de la hipótesis conjetural freudiana) de que nadie debe ocupar el lugar del déspota, la propuesta de Nietzsche (2008) es que muerto *el único* debe morir también *el último hombre*, el que tiende a la igualación en la nada: todos debemos (tender a) ser superhombres, singulares, nunca iguales, nunca “uniformes” o “uniformados” (cf. Nietzsche, F. 2007, 79). Dicho de otro modo, el problema que inquieta a Nietzsche es que “matar al gran hombre” (al genio, al héroe) puede significar: eliminar el testimonio de que la (auto)superación es posible². De hecho, Nietzsche está convencido de que la democracia es un consuelo, ya que

la civilización que siguió a la de la Antigüedad no sólo no liberó a los esclavos sino que esclavizó a aquel hombre libre y

2 Rescatando a Nietzsche de la versión de quienes se apresuraron a condenarlo como un portavoz del imperialismo o un apologeta del capitalismo (el fascismo del dinero), después de que se lo hubiera enjuiciado vilmente como un teórico del nazismo, Mazzino Montinari (2003) apunta que el autor de *El Anticristo* ignoraba los debates de Marx y Engels contra la consigna pequeño-burguesa de la igualdad, y que nunca pudo ir más allá de la dimensión moral al juzgar al fenómeno político-cultural más importante de su época, el socialismo moderno, al que apenas (mal) interpretó como una continuación del cristianismo. Las críticas apresuradas de ciertos intelectuales de izquierda dejaron de lado los aspectos de Nietzsche que los hubieran aproximado a él: el Nietzsche que pugnaba por la superación del Estado y el que deseaba la superación de la “política” como represión.

bello. Porque es una cultura que, desde la caída del Imperio Romano, declara que si todos los hombres no pueden ser bellos y libres, al menos todos serán esclavos y miserables (Abraham, T. 1996/2005, 59).

A sabiendas de la importancia de Nietzsche en la obra freudiana (Assoun, P-L. 1984), lo relevante de nuestra referencia a Nietzsche no sería sentenciar casi automáticamente –a partir de una interpretación lineal de fragmentos descontextualizados– que el autor de *Así habló Zaratustra* era antidemocrático (lo cual no constituiría una novedad de nuestra parte), sino *hacer audibles* sus reproches, más allá de los prejuicios de nuestra sensibilidad “bienpensante”, para evaluar la índole de nuestras “democracias”. Nietzsche es ante todo un destructor de mitos, y como la destrucción del mito de la democracia hay que entender su odio al “gobierno del pueblo”. En efecto, a juzgar por las tendencias históricas que le molestan, y por las figuras de la humanidad que detestaba (fundamentalmente el *último hombre*), Nietzsche parece protestar más contra el hombre masa (*aunque* cultor del consumo individual) del capitalismo que contra el “ciudadano” de una democracia moderna, si es que se trata de figuras diferentes en lo sustancial. Una constante en la obra de Nietzsche es que considera un absurdo que quienes no pueden gobernarse a sí mismos pretendan gobernar, con lo cual la democracia se torna una forma de gobierno impracticable si la educación de los ciudadanos no es de excelencia. Castoriadis parece sostener algo similar cuando muestra que la dominación de los muchos depende de la capacidad de la persuasión de la ideología de la casta gobernante, y en una línea más próxima a Nietzsche, Peter Sloterdijk (2002) es aún menos condescendiente con el sentido común que confunde lo “democrático” con lo masivo.

Volviendo a Freud, quizá convendría situar como cuarto nivel un aterrizaje del “mito científico” ya reseñado, que sin llegar a ser histórico en sentido estricto está indudablemente motivado por preocupaciones políticas de carácter coyuntural: *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, S. [1921] 1979/1992) tiene por objetivo desmontar la maquinaria de enrolamiento y segregación que engrosaría las filas del fascismo y del partido Nazi (y no sólo éstas). Ese texto,

de 1921, quiere dar cuenta de las motivaciones subjetivas de la servidumbre voluntaria de los individuos que abandonan todo sentido crítico en la obediencia incondicional y ciega a un líder. La obsecuencia de los individuos de una masa artificial se explica para Freud por una suerte de obediencia retrospectiva *hipnótica* hacia el propio padre antes asesinado que se proyecta en la imagen del conductor. Es porque cada uno de los individuos alberga como *ideal del yo* el lugar abierto en la subjetividad por el propio Padre (y cada Padre a su vez por el protopadre originario) que es posible la identificación de cada uno de ellos como hermanos-súbditos y la ubicación del líder como un *ideal del yo* compartido. El líder contiene los ideales de todos, y todos se sienten igualmente compensados por ese ideal que aquel encarna, aunque entre “hermanos” reine la más absoluta extrañeza y estén solos *porque* masificados. Intuyendo la barbarie que pactaría con la técnica, Freud hace en 1921 un llamamiento a reconocer la estructura subjetiva coherente con el opresor introyectado y puesto como ideal, y olfatea las peligrosas multitudes solitarias en las que pulularían la obsecuencia y la indiferencia criminales. *Psicología de las masas...* es un texto *contra la sugestión*, a la que define como un convencimiento que no se basa en la percepción ni en el trabajo del pensamiento.

Es tentador concluir que este texto abona nuestra hipótesis de que el psicoanálisis es incompatible con el fascismo. Sería cierto, pero con ello eludiríamos una dificultad anexa que tiene aquí tanta o más importancia. Puesto que quizá este trabajo freudiano más que ningún otro parecería enseñarnos que el psicoanálisis sólo puede alimentar el pesimismo acerca de la naturaleza humana y el escepticismo sobre la democracia. La inclinación humana allí descrita, que casi nos atreveríamos calificar como “universal”, de conformar estructuras jerárquicas y segregatorias, las masas, casi al modo de un acto reflejo condicionado filogenéticamente, desalienta a quienes se refieren al carácter gregario del hombre para enfatizar la inherente politicidad de su (nuestro) ser con otros. La subjetivación del ser humano acarrearía la condena de que toda articulación de intereses supone alguna exclusión o, más precisamente, alguna *expulsión*. En otras palabras, la imposibilidad de escapar a que todo “nosotros” implique un “ellos”. La

expulsión de la masa sería concretamente la expulsión del odio al prójimo que amenaza al grupo como tal (Ritvo, J. B. 2011). La segregación varía en su amplitud, en sus motivaciones y en el grado de violencia que implica, aunque como tal parece ser insuperable. A raíz del problema de la segregación, la pregunta inquietante, reverso de nuestra hipótesis inicial y tranquilizadora, es hasta qué punto el psicoanálisis es compatible con el socialismo. En este sentido puede decirse, no sin cierta razón, que el internacionalismo marxista se dio las narices contra el muro de los ideales nacionalistas cuando en lugar de *unirse*, los obreros de cada país, y no *del mundo*, se alistaron en los ejércitos para combatir en la Gran Guerra en nombre de sus opresores. La fraternidad se desmorona junto con la horizontalidad de los iguales, que no cesa de revelarse como una promesa incumplida y quizá incumplible: las masas artificiales tienen *líderes* además de *fronteras*, precisamente porque son la estructura coherente con el liderazgo. Ritvo (2011, 15-16) expresó en una fórmula la clave de la masa moderna: “basta que *dos cualesquiera* se identifiquen con un *tercero* erigido en líder (...) para que surja inevitablemente un *cuarto* segregado”. Con menos palabras no puede nombrarse el corazón del problema que la masa supone para la democracia y el ideal socialista, por no decir para todo proyecto universalista: ¿acaso toda socialidad se constituye *necesariamente* a partir de la segregación?

Ahora bien, de estas dificultades aludidas por Freud no se deriva la resignación, ni el necesario abandono de la voluntad de enfrentar el problema de la lógica del capital: el señalamiento de aquellas alerta sobre nuestras propias inclinaciones antes inconscientes, y desde ese momento actuar como si no lo supiéramos es en mayor medida una elección, y en menor grado una fatalidad. Por otro lado, la democracia no necesariamente implicaría ausencia de “discriminación”, si entendemos este término en el sentido de “crítica”, que etimológicamente significa distinguir, separar, analizar³. Discriminar es lo propio del pensamiento, al que se opondría el reino caótico de una totalidad indiferenciada. Operar distinciones es una tarea que implica cierta violencia,

así como la vida no puede pensarse disociada de la muerte y el crecimiento es inseparable de la destrucción. Pero en todo caso, en un nivel de mayor concreción como el que transitábamos hasta aquí, en el camino de la democratización las violentas segregaciones de otrora pretenden transformarse reflexivamente en modos de organización que por la vía de los consensos reducen de modo paulatino –nunca por completo– su violencia intrínseca. En suma, las intelecciones psicoanalíticas que pueden interpretarse como *constataciones* propias de una teoría derrotista o conservadora también pueden entenderse, a nuestro juicio con más razón, de un modo revolucionario, como el *señalamiento crítico* de un riesgo para la libertad: así, la reflexividad hace más gravosa la violencia de la segregación, y no impide sino que complementa la crítica de una de las segregaciones fundamentales, aquella signada por la lógica del capital.

Digamos, como breve digresión, que si la democracia es (debiera ser) el régimen más justo, Freud enseña que también es el régimen más *verdadero*, en el sentido de que tiene mayor *voluntad de verdad*. El creador del psicoanálisis demuestra en *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, S. [1921] 1979/1992) que siempre se manda *en nombre de* otro. Sartre (2005, 20) lo decía con resonancias freudianas: “Mandar y obedecer es lo mismo. El más autoritario manda en nombre de otro, de un parásito sagrado –su padre–, transmite las abstractas violencias que padece”. Siempre que se manda se ocupa (se quiere ocupar) el lugar del déspota; se encarna una inveterada inclinación humana que se actualiza ontogénicamente, y es esa violencia la que habla a través del líder y la que se expresa en los subordinados, dirigida contra ellos mismos. Siempre se manda *en nombre de*: de aquí aquello de que el Rey que se cree Rey no es menos loco que el así llamado “loco” que se cree Rey. Ambos han perdido la posibilidad de la distancia reflexiva respecto de sí mismos. Retomando el problema de la verdad: la democracia, al menos formalmente y a diferencia de los otros regímenes, no se engaña a sí misma respecto de este asunto, y asume (se propone asumir) la paradoja del “mandar obedeciendo”.

3 Ritvo (2011) distingue la “discriminación” de la “segregación”: la primera procedería por apartamiento, mientras que lo característico de la segunda es la expulsión. Dejaremos de lado esta diferencia *aquí*.

La salida de la minoría de edad del individuo-masa, el advenimiento del sujeto a la ley común de la cultura o, lo que es lo mismo, el tránsito de la horda primordial a la alianza fraterna, de la absoluta heteronomía a la relativa autonomía (voluntad de autonomía), se da para Freud a través del crimen del déspota que monopoliza el uso de la violencia y de los placeres: pero ese pasaje, que podría quedar anclado en la mera violencia del crimen, sólo se consuma con la elaboración del parricidio –que conlleva culpa, miedo, crisis de identidad–, “traición” que de otro modo continúa regulando mi modo de relación con el mundo. La transformación del sujeto se sintetiza en la elaboración de un duelo que aquí apenas mencionaremos: duelo del otro introyectado, duelo del *sí mismo*, duelo de lo que no puede ser sino en tanto que perdido. Y es elaboración de la culpa por una “traición” que se asentará como el paradigma de toda ulterior traición: traición que paradójicamente es imposible de evitar (excepto a costa de la locura).

La insistencia freudiana sobre la necesidad de esa rebelión que hace lugar a la propia identidad es la contracara de las dificultades que ésta entraña. Por eso hay aún otro nivel en el que Freud confronta el mundo *ilusorio* de la heteronomía con el mundo científico y político de la lucha por la libertad, y cifra la tarea del psicoanálisis en la promoción del tránsito de uno al otro. Este nivel del tránsito evidencia una suerte de inercia de los modelos y las estructuras relacionales que forjaron nuestro ser. En *El porvenir de una ilusión*, Freud ([1927] 1979/2004), heredero y admirador de Ludwig Feuerbach, descompone el trasmundo de ilusiones erigido sobre los cimientos de la culpa por la muerte del padre y propone refundar los preceptos culturales sustituyendo los resultados de la represión por los de la reflexión. Puesto que la clave de la teología estaba en la antropología (Feuerbach, L. 1941/2006), en la antropología profunda estaría la clave de todo *sacrificio*. Si Dios no es otra cosa que un padre enaltecido, si la nostalgia de la omnipotencia parental explica la religiosidad y los actos de fe con los que los creyentes atestiguan su piedad, el trabajo de elaboración de la neurosis infantil debe acabar con la Ley Absoluta del Padre, y al mismo tiempo con las ilusiones o delirios religiosos inmunes a la crítica. Es necesario asumir la pérdida definitiva de la

autoridad omnipotente o, dicho con palabras que son de Nietzsche, ejercer la tarea de la demolición de sus sombras. El psicoanálisis entonces es incompatible con la religión porque se rehúsa a vivir bajo el amparo de una promesa narcótica incumplible. Dicho de un modo panfletario: el psicoanálisis es una escuela de ateísmo.

Al dogmatismo, al autoritarismo enmudecedor de la religión (y de toda *cosmovisión*), y a toda ilusión, Freud opone *la ciencia*, el reino del Dios *Logos*, del trabajo científico entendido como reflexión y autorreflexión (un tipo específico de autorreflexión), y reclama para el psicoanálisis el título de Ciencia. Peter Gay (1989/2010) documenta que la tarea fundamental del psicoanálisis, según palabras de Freud a Stefan Zweig, consistiría en luchar contra el demonio de la irracionalidad de manera serena. En la misma obra, el biógrafo de Freud rescata una carta en la que, argumentando sobre la necesidad de publicar el controvertido *Moisés y la religión monoteísta*, Freud expresa a Charles Singer, quien le recomendaba la autocensura: “He dedicado mi larga vida a lo que consideré la verdad científica, incluso cuando resultaba incómoda y desagradable para mis semejantes. No puedo cerrar mi vida con un acto de repudio” (Freud, S. en Gay, P. 1989/2010, 705). Frente al *monólogo* (de Dios, del sentido común), Freud apuesta por un trabajo *dialogico* que llama “verdad” nada más que al último error, que está abierto a las objeciones y dispuesto a abandonar sus resultados frente a mejores argumentos. El mismo modelo explicativo del psicoanálisis condensa una crítica de la subordinación voluntaria, del Patriarcado y la Familia, una crítica de la Religión y una crítica de las instituciones jerárquicas paradigmáticas de la moral convencional: la Iglesia, el Ejército y (más tarde) la Ciencia convertida en dogma (de aquí se desprende que el reclamo freudiano por el estatuto de científicidad del psicoanálisis no comporta un mero plegamiento a los parámetros de una ciencia ya constituida, cautiva de una filosofía de la conciencia o incluso rezagada respecto de ésta, sino que exige una transformación de los “criterios de demarcación”). A esto llamamos una *crítica de la subjetividad despótica, masiva y segregatoria*. Los vínculos establecidos entre la idea de Ciencia y un concepto normativo de Democracia pueden hacerse más evidentes a partir de un breve *excursus* acerca de

las consideraciones de Jürgen Habermas (2000) sobre la desobediencia civil, a la que entiende como la neutralización moral del Derecho positivo. El filósofo de la Escuela de Frankfurt sostiene que el derecho a transgredir el orden *legal* debe admitirse cuando está fundado supralegalmente si no quiere hipotecarse la pretensión de *legitimidad* en la que se funda un Estado de Derecho. Desde esta perspectiva, la democracia comparte con la ciencia el hecho de que ambas deben estar subordinadas unilateralmente a la *crítica*. La neutralización moral del Derecho que habilita la desobediencia civil es a la democracia de un Estado de Derecho lo que el mejor argumento es al interior de la comunidad científica: la neutralización epistémica de la Teoría. Ambos son, ya sea en el campo del conocimiento o en el de una fundamentación racional del Derecho, lo que Habermas llamaría (creo que sin objeción de Freud en este punto) *elementos necesarios de una cultura política madura*, indispensables en la necesaria *institucionalización del diálogo* (Habermas, J. 1999).

Hasta aquí, hemos mostrado en una serie de cortes estratificados históricamente en la producción de Freud la regularidad de una exigencia: *el tránsito* que va del Patriarcado y el Despotismo a la República, del monólogo al diálogo, de la “naturaleza” a la cultura, del gobierno de uno al gobierno (potencial) de todos, del Dogma a la Crítica, de la Fe a la búsqueda de la verdad, de la Religión a la Ciencia, de la Monarquía a la Democracia, de la total heteronomía a la voluntad de ampliación de los márgenes de autonomía, del silencio a la polifonía; pasaje plagado de obstáculos y contradicciones, signado por la elaboración [*Aufarbeitung*] y la evolución histórica (que no se confunde con el progreso técnico).

La constancia de esta exigencia freudiana, a la que hemos complementado sinópticamente con los aportes de Nietzsche, pone de relieve el núcleo esencialmente democrático (y por eso impopular) del psicoanálisis y explica –en parte– el odio que éste atrajo contra sí. La voluntad científica y democrática de Freud, su pasión por la razón, queda plasmada con claridad hacia el final de *El malestar en la cultura*. Freud ([1929-30] 1979/2004) subraya allí que si bien su programa intelectual no tiene como meta formar positivamente pequeños revolucionarios, quien sea educado por él no se pondrá nunca del lado

de la *reacción* y la *represión*. Como añadido a aquella sentencia con que comenzábamos –que el psicoanálisis es incompatible con el fascismo–, podríamos ahora decir que –*en lo esencial y salvo algunas excepciones*– el psicoanálisis no es posible sino bajo los términos de la democracia (tal como *normativamente* tratamos de entenderla).

Una vez planteadas algunas consecuencias quizá más previsibles de las tesis freudianas, nos gustaría avanzar aún sobre otro aspecto que podemos aprender del psicoanálisis en función de una concepción *radical* (¿en sentido marxista!) de democracia que no sea en “última instancia” una forma preferible de Estado.

II- Crítica de los monólogos de muchos

Uno busca a alguien que le ayude a dar a luz sus pensamientos, otro, a alguien a quien poder ayudar: así es como surge una buena conversación. Nietzsche, F. (1992, §136, 104).

Debemos distinguir aún otro mérito del psicoanálisis a propósito de una reflexión sobre las culturas contemporáneas que se quieren democráticas. Es preciso situarse para ello al nivel de lo que quizá sea la condición de posibilidad de lo hasta aquí afirmado y que podría definirse como una contribución a la teoría de la comunicación, puesto que constituye un aporte a la ilustración respecto de uno mismo y por lo tanto de los demás y de la interacción que llamamos democrática.

Los aportes de la peculiar ciencia creada por Freud y Breuer sobre el diálogo, ese modo de interacción ligado por excelencia a la existencia de la democracia, continúan interrogándonos. Ocurre que el psicoanálisis amonesta a quien se contente con asociar la libertad de expresión con la posibilidad de hablar. Dicho a la inversa, éste enseña en principio que la censura no se limita a su forma primera e inmemorial: el impedimento de hablar. Ya había dicho Nietzsche que “hablar mucho de sí mismo es también un medio de ocultarse” (Nietzsche, F. 1992, §169, 110).

Permítasenos en este punto recordar, de un modo esquemático, lineal y simplificado, la evolución (compleja y contradictoria) de la técnica psicoanalítica: para llegar a la asociación así llamada “libre”; en primer lugar se valió de

la hipnosis y la sugestión, y luego de la catarsis (*talking cure*), fase esta última en la que también se valió de la hipnosis y la sugestión. Dejaremos de lado otras técnicas menos usadas (terapia eléctrica, hidroterapia, curas de reposo) que Freud ensayó en el camino de su invención. Freud no se contentó con los beneficios de la hipnosis (Freud, S. [1888-92] 1982/1998), que se le hacía impracticable con múltiples pacientes, técnica a la que no por eso dejó de reconocer como antecedente del psicoanálisis y de la que a sabiendas conservó algunos rasgos en el ceremonial de la escucha psicoanalítica. Rechazó particularmente la hipnosis con fines *sugestivos*, y llamó a este procedimiento “tiranía de la sugestión” (Freud, S. [1921] 1979/1992). Contra la opinión de Bernheim, quien se enojaba ante la desobediencia de los enfermos, reconoció el derecho a la resistencia, a la *contrasugestión* por parte del paciente. La naturaleza de la sugestión no le pareció autoevidente ni imposible de someter a interpretación. La catarsis probada por Breuer en Viena tampoco surtía efecto duradero: los breves alivios que experimentaban los enfermos daban rápidamente paso al retorno de idéntico malestar. Pero con aquella se había dado un primer paso que consistía en abrir el espacio para la palabra del otro. Y no sería sino a raíz de una protesta de una paciente para que la dejaran hablar, que la palabra del otro adquiriría el valor que ya no perdería. Breuer y Freud se vieron paulatinamente forzados a comprender de otro modo la situación analítica, y este último culminó experimentando la necesidad de pensar el proceso de análisis a contrapelo de la tradicional consulta médica. Por eso hay quien dice que aquella exigencia de una encumbrada paciente para que la dejara hablar⁴ fue el verdadero comienzo del psicoanálisis. No muy lejanos a la opinión de quien afirma que aquella queja fue el inicio del psicoanálisis, sostendremos, sin voluntad de restarle valor a la rebeldía (femenina) de la que se suponía “paciente”, que el comienzo del psicoanálisis estuvo en *la escucha* (novedosa) de esa queja. Freud ([1885] 1976/1992, 83) se

percató de que “así [interrumpiéndola para corregirla] no consigo nada (...) no puedo ahorrarme el escucharla en cada punto hasta el final”. Con este pasaje del “paciente” al “analizante”, del “objeto de la observación” al “sujeto de la comunicación” (o, lo que no es lo mismo pero tampoco lo opuesto, “sujeto del lenguaje”), nos acercamos al punto que interesa subrayar aquí.

Suele esgrimirse como argumento de que vivimos en democracia el hecho de que sea posible debatir “todo”, de que es posible discutir de cualquier tema sin temor a ser perseguidos, estigmatizados, penalizados, encarcelados o sustraídos de la esfera pública por vías menos “legales”: torturados, asesinados, “desaparecidos”. No obstante, y en caso de que lo anterior fuese completamente cierto, el argumento apenas constituye una prueba de que no vivimos bajo una tiranía. El permiso de hablar no puede ser un concepto de libertad de expresión que actualmente nos satisfaga, aunque sólo eso, poder hablar, pensar, escribir, no sea una conquista menor. No podemos olvidar que el psicoanálisis tiene como premisa necesaria el compromiso de hablar sin temores ni miramientos. Pero aún más allá de este punto de partida elemental, si algo demuestra el psicoanálisis es que el *diálogo* no supone solamente a más de uno hablando: exige la escucha y la acción en relación con lo que enuncian los des-iguales; exige respuestas, exige *reconocimiento*.

Que todos hablemos: ésta es también una definición de los monólogos de muchos: del ruido. De aquí que sea necesario avanzar en una concepción más amplia y más profunda de democracia a partir de una *ética del diálogo* sobre la cual el psicoanálisis aún tiene mucho que decir.

Desde el punto de vista que queremos defender, el psicoanálisis no sería, como sugiere Foucault (1984/2003), parte de la pastoral cristiana que ha inscrito como un deber llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra. El hecho de que las posibilidades de escucha estén *desbordadas* al punto de que, como ironiza el autor

4 Se trata de Emmy von N.: “Por algún camino doy en preguntarle por qué ha tenido dolores de estómago, y de dónde provienen. Yo creo que en ella los dolores de estómago acompañan a cada ataque de zoopsia. Su respuesta, bastante renuente, fue que no lo sabe. Le doy plazo hasta mañana para recordarlo. Y hete aquí que me dice, con expresión de descontento, que no debo estarle preguntando siempre de dónde viene esto y estotro, sino dejarla contar lo que tiene para decirme” (Freud, S. [1885] 1976/1992, 84).

de *Vigilar y castigar*, “algunos han puesto sus oídos en alquiler” (1984/2003, 14), no se explica sola y sencillamente por la incitación a hablar (de sexo, de política, de lo que fuere). Con los ojos puestos en el problema de la dominación, o de lo que Foucault llamó el Poder, nos parece más adecuado inscribir al psicoanálisis en una historia que cuando se refiera a sus condiciones de posibilidad lo haga denunciando *la expropiación de la experiencia* que es propia de la lógica del capitalismo. Este *arte de la escucha* realiza un invaluable aporte a la teoría de la comunicación y a la democracia que consiste en poner de relieve el espesor y la complejidad (y por ello la dificultad o quizá cierta imposibilidad) del reconocimiento. En tanto *nueva ciencia y arte del reconocimiento*, el psicoanálisis permitió la escucha del dolor y la confusión expresados como un negativo de las palabras, en sueños, equívocos, elipsis, interrupciones, y todo tipo de “figuraciones indirectas”; investigó y puso al descubierto nuevas y múltiples formas a partir de las cuales el sufrimiento se sustrae de la posibilidad de hacerlo inteligible, de ponerlo en común sin disfraces: es decir, de arrancarlo de la esfera de la culpabilidad individual de una cultura con elevados niveles de “represión excedente” (Marcuse, H. 1985). La escucha es un arte que desnuda diferentes niveles en un acto de habla, algunos de ellos por bien conocidos, *des*-conocidos. Entonces, ¿no será porque hay una demanda insatisfecha de escucha que los oídos se ponen en alquiler? ¿Cabe la posibilidad de pensar que los oídos “se alquilan” porque el reconocimiento –al menos un reconocimiento mínimo que estructure una identidad provisoria– debe ser *comprado*, como cualquier otra mercancía? Quizá no sea sensato explicar la necesidad del psicoanálisis como un producto del capitalismo, pero bien vale preguntarse por la expansión masiva del “campo psi” en esos términos. ¿No será porque hay una ausencia o una incapacidad generalizada de reconocimiento que cierta escucha se profesionaliza y se universaliza? Mientras que Jean Martin Charcot recibía pacientes a los cuales “para observarlos mejor los escuchaba lo menos posible” (Foucault, M. 1984/2003, 136),

Freud refinó su escucha hasta convertirla en un arte y en una nueva crítica (no en la escucha pasiva del Ser). No es casual que Foucault, que conocía muy bien a Zaratustra, el que afirmaba la necesidad de *escuchar con nuevos oídos*, llama a Freud “*el oído más famoso de nuestra época*” (1984/2003, 137. Resaltado nuestro).

Si bien la democracia depende tanto de la abolición de las jerarquías sociales (*isonomía*), como de la posibilidad de hablar libremente sobre la ley (*isegoría*), Freud pondría de relieve la relevancia de la escucha profunda: la que hace y da lugar a la palabra del otro, a la articulación verbal de una angustia antes inefable o inescuchable aunque dicha. Freud escucha, reconoce y muestra lo que el hablante se niega a escuchar. Propicia la emergencia del deseo del otro tanto como de su autorreconocimiento por la vía de la devolución de la palabra del otro resignificada. Ello, contra la sugestión y contra las estrategias de aniquilación o de desublimación represiva del deseo. Si la democracia es en su unidad mínima un *acto de habla*, ese acto de habla supone una escucha: ambos momentos imbricados en una relación recíproca. De cara a la proliferación de los monólogos de muchos, y en medio de la neurosis expansiva, el médico Freud *asume la responsabilidad de la escucha*⁵: no sólo *deja hablar*; arranca las palabras y las experiencias de su ahogo en la corriente psíquica y cultural dominante, brinda herramientas para deshacer la censura y la autocensura motorizadas por la moral convencional. Escucha el dolor del paciente y es capaz de abrir las tinieblas de la confusión para que un rayo de luz alcance el corazón del sufrimiento. Ese movimiento reflexivo inédito es ya en sí mismo potencialmente curativo y politizador en la medida en que rompe el hechizo del aislamiento (incluso de la huida en la multitud) recogiendo la llamada del otro, que es en principio una botella echada al mar.

No apuntamos a equiparar, así sin más, la escucha propia de la *terapia* psicoanalítica con la escucha de las demandas ciudadanas (por la clase política, por la ciudadanía). En cambio, creemos que sí es posible aprender del psicoanálisis la relevancia y la dificultad del reconocimiento:

5 Quizá sea redundante expresar que la escucha a la que hacemos referencia no se limita a la audición de sonidos, sino que en tanto nueva ciencia del reconocimiento abarca las más amplias disposiciones corporales, subjetivas.

la responsabilidad de establecer condiciones de escucha y de respuesta a las pretensiones de validez y a las expectativas proferidas. Más tarde, Axel Honneth (1997) ha escrito sugerentes páginas sobre este asunto, en las que sistematizó diferentes modos del menosprecio. Dicho de un modo esquemático: el psicoanálisis de Freud nos resguarda de la ingenuidad de ver *diálogo* y *entendimiento* donde no hay más que habla y silencio alternados de dos narcisismos (conciencias, instituciones) des-erotizados: *monólogos*, *represión* e *incomprensión*. Pero al mismo tiempo deposita en la crítica de la violencia inmanente al lenguaje la confianza en la posibilidad del encuentro, del reconocimiento, de la intersubjetividad. La presunta “libertad” de la “asociación libre” se revela, a poco de andar, sometida a secretas violencias o legalidades que sólo con el trabajo doloroso del sinceramiento (mediado por el otro que escucha lo inaudible) alumbrará nuevos horizontes. Por el camino *interminable* del análisis de los reversos del lenguaje (también) se combate por la libertad. Así se restituye o se recrea el valor de la palabra y de la experiencia. Se convendrá en que el psicoanálisis es (y siempre fue) capaz de traspasar la esfera de la clínica si es entendido como una reflexión sobre una lógica específica del lenguaje. El sujeto del lenguaje habla también donde calla y *no escuchar* no equivale a *escuchar el silencio*.

Esta escucha crítica nos fuerza a retomar algo de lo ya dicho. La escucha freudiana hace posible un *reencuentro* más que un encuentro. En el reconocimiento del sufrimiento del otro, de su origen o de su sentido, se deja ver una actualización de algo primordial que no habla sólo del comienzo del psicoanálisis sino también del inicio de lo humano. La escena nos retrotrae al mito científico ya mentado como hipótesis conjetural, que en rigor no marca su punto de partida en el crimen del padre, como se dijo, sino en el instante anterior inmediato, en el que los hermanos de la horda se entendieron sobre su furia, sobre su dolor, sobre su hastío, *se* entendieron, esto es, fundamentalmente sobre sí mismos, y decidieron actuar de común acuerdo.

Si vale decir que la violencia es muda, mejor será afirmar que es *ensordecedora* y *enmudecedora*. Sartre (en Fanon, E 1963/1983, 7-8) advertía en el prólogo a *Los Condenados de la Tierra* que también se puede amordazar *con* palabras

“sonoras, pastosas, que se pegan como un eco a los dientes de los colonizados”: “hay que dejarlos gritar, eso los calma: *perro que ladra no muerde*”. La violencia des-valoriza la palabra, y el ninguneo es la violencia en estado puro. En su discreta sabiduría, el lenguaje cotidiano hace tiempo subrayó la preminencia del escuchar por sobre el hablar y bautizó a un falso diálogo “diálogo entre sordos” o “diálogo de sordos”. Apuntábamos a lo siguiente: la tradicional preocupación de la teoría social con intereses emancipatorios por el “hacer callar”, estrategia del Poder que afecta nuestra sensibilidad democrática marcada a sangre y fuego por la historia, no debe impedirnos considerar la dimensión no menos antidemocrática del “dejar hablar”, que es siempre, al menos en parte, y si consideramos la proliferación de aparatos ideológicos, un “hacer hablar de”. Walter Benjamin, un agudo lector de Freud, lo advertía en el “Epílogo” de su trabajo “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica”, cuando la industria cultural estatal estaba en pañales:

El fascismo intenta organizar [a] las masas recientemente proletarizadas sin tocar las condiciones de la propiedad que dichas masas urgen por suprimir. El fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse (pero que ni por asomo hagan valer sus derechos). Las masas tienen derecho a exigir que se modifiquen las condiciones de la propiedad; el fascismo procura que se expresen precisamente en la conservación de dichas condiciones (1972/1989, 55).

¿No es ese mero “dejar hablar” que no se hace responsable de reconocer las demandas que enuncian los menospreciados, que descalifica, transfigura, distorsiona, desestima o ningunea, otra forma, más sutil, de sabotear la libre expresión? De acuerdo con esta perspectiva, la mirada psicoanalítica interesaría no tanto para cuestionar las órdenes y prohibiciones directas del Poder, sino particularmente para reflexionar sobre la más sutil incitación a las *autosugestiones* (Freud, S. [1888-92] 1982/1998), sobre las secretas leyes que, como prueba Freud ([1901] 1976/1986), gobiernan la aparente “asociación libre” y organizan la moral hegemónica. La misma moral que proclama, feliz, que ha inventado la “libertad de expresión”, y parpadea.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, Tomás. 1996/2005. *El último oficio de Nietzsche*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Assoun, Paul-Laurent. 1984. *Freud y Nietzsche*. México: FCE.
- Benjamin, Walter. 1972/1989. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Braier, Eduardo. 2009. *Hacer camino con Freud*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Castoriadis, Cornelius. 2005/2006. *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
- Eco, Umberto. 1999. *Cinco escritos morales*. Barcelona: Lumen.
- Fanon, Frantz. 1963/1983. *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Feuerbach, Ludwig. 1941/2006. *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad.
- Foucault, Michel. 1984/2003. *Historia de la sexualidad. I- La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund. [1885] 1976/1992. Estudios sobre la histeria. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo II, 1-342. Buenos Aires: Amorrortu.
- [1888-92] 1982/1998. Trabajos sobre hipnosis y sugestión. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo I, 67-210. Buenos Aires: Amorrortu.
- [1896] 1981/1991. La etiología de la histeria. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo III, 185-218. Buenos Aires: Amorrortu.
- [1900] 1979/1991. La interpretación de los sueños (primera parte). En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo IV, 1-343. Buenos Aires: Amorrortu.
- [1901] 1976/1986. Psicopatología de la vida cotidiana. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo VI, 1-306. Buenos Aires: Amorrortu.
- [1912-13] 1979/1998. Tótem y tabú. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo XIII, 1-164. Buenos Aires: Amorrortu.
- [1921] 1979/1992. Psicología de las masas y análisis del yo. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo XVIII, 63-136. Buenos Aires: Amorrortu.
- [1927] 1979/2004. El porvenir de una ilusión. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 1-56. Buenos Aires: Amorrortu.
- [1929-30] 1979/2004. El malestar en la cultura. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo XXI, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu.
- & Joseph Breuer. [1895] 1981/1991. Estudios sobre la histeria. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grubrich-Simitis, Ilse. 2006. *El estudio de Freud sobre Moisés. Un sueño diurno. Un ensayo biográfico*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Habermas, Jürgen. 1999. Tres modelos normativos de democracia. En *La Inclusión del Otro*. 231-246. Barcelona: Paidós.
- 2000. *Ensayos Políticos*. Barcelona: Paidós.
- Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Major, René & Chantal Talagrand. 2007. *Freud: una biografía política*. Buenos Aires: Topía.
- Marcuse, Herbert. 1985. *Eros y civilización*. Buenos Aires: Ariel.
- Montinari, Mazzino. 2003. *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra.
- Nietzsche, Friedrich. 1972/2007. *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza.
- 1972/2008. *Genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza.
- 1992. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. México: Alianza.
- Ritvo, Juan Bautista. 2011. *Sujeto, masa y comunidad. La razón conjetural y la economía del resto*. Santa Fe: Mar por Medio.
- Roudinesco, Elisabeth. 2007. *¿Por qué el psicoanálisis?*. Buenos Aires: Paidós.
- 2011. *¿Por qué tanto odio?*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rozitchner, León. 1972/1988. *Freud y los límites del individualismo burgués*. 3° edición. México: Siglo XXI.
- Sartre, Jean-Paul. 1964/2005. *Las palabras*. Buenos Aires: Losada.
- Sloterdijk, Peter. 2002. *El desprecio de las masas*. Madrid: Editora Nacional.
- Volnovich, Jorge, (comp.). 2002. *Abuso sexual en la infancia. El quehacer y la ética*. Buenos Aires: Lumen Hvmanitas.

Guillermo Ricca
UNRC – UCC

En las grietas del presente. Revolución y reforma democrática en José Aricó

In the cracks of the present. Revolution and democratic reform in José Aricó

Resumen

Este artículo propone un diálogo entre Norbert Lechner y José Aricó a partir del diagnóstico del primero, a fines de la década del ochenta, respecto a los ejes articuladores del debate latinoamericano entre los años sesenta y los ochenta: revolución y democracia. Se propone una discusión del esquema de Lechner a partir de intervenciones de Aricó en el período, postulando cierta continuidad en el pensamiento de Aricó entre revolución y democracia: el concepto de una democracia social avanzada y la interrogación en torno al sujeto de transformación de nuestras sociedades recorre diferentes etapas de las intervenciones del cordobés, aún cuando se modifican sensiblemente las gramáticas de su producción discursiva.

Palabras clave: Revolución; Democracia; Emancipación; Reforma; Intelectuales.

Abstract

This paper proposes a dialogue between Norbert Lechner and José Aricó from a diagnosis of the first, in the late eighties, about the pivotal elements of Latin American debate between the sixties and eighties: revolution and democracy. We propose a discussion over a Lechner scheme, from Aricó interventions in this period, postulating some continuity in the thinking of Aricó between revolution and democracy: the concept of advanced social democracy and the question about the subject of transformation of our societies goes through different stages in his interventions, even when significantly altered the discursive production grammars.

Key words: Revolution; Democracy; Emancipation; Reform; Intellectuals.

*Las fuerzas sociales de transformación
no están prefiguradas,
se constituyen permanentemente
a través de procesos políticos... se alojan
en los intersticios de la sociedad*

José M Aricó.

Introducción

A comienzos de la década del ochenta Norbert Lechner trazó un diagnóstico que alcanzaría amplio consenso en las ciencias sociales de América Latina: el del agotamiento de los ciclos revolucionarios iniciados en los años sesenta a partir de situaciones en su momento consideradas como pre revolucionarias (Lechner, N. 1988, 21) que, derrotadas por dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas daban paso a incipientes, inseguras

y desencantadas aperturas democráticas: “Si la *revolución* es el eje articulador de la discusión latinoamericana en la década del sesenta, en los ochenta el tema central es la *democracia*” (Lechner, N. 1988, 22). Veamos algunas puntualizaciones del diagnóstico de Lechner:

La crítica intelectual ya no invoca el futuro (la revolución) contra el pasado (el subdesarrollo). Por el contrario, asume la

defensa de una tradición en contra de la ruptura violenta. Junto a la crítica se inicia una *autocrítica* al anterior protagonismo revolucionario (del cual Regis Debray fue la encarnación más conocida). Tiene lugar una nítida ruptura con la estrategia guerrillera (Lechner, N. 1988, 26)

En relación a la valoración positiva de la “democracia formal” Lechner distingue cuatro factores concurrentes: el impacto de las dictaduras en la vida privada de los intelectuales (Lechner, N. 1988, 29); la condición del exilio que pone a esos mismos intelectuales en una situación de diálogo hasta ese momento inédita (Ibid., 29); la crisis del marxismo a partir de las mismas derrotas revolucionarias y la consecuente apertura a otros paradigmas de pensamiento (Ibid., 30). Es aquí donde Lechner ubica el trabajo de revisión crítica proyectado y parcialmente realizado por Aricó con la valoración de su escasa incidencia en los partidos y organizaciones de la izquierda auto identificada como marxista. Por último, la creciente profesionalización académica de los intelectuales ya sea por la modernización de las universidades públicas o por el surgimiento de nuevos centros privados.

Interesa aquí interrogar este diagnóstico por dos vías, en algún sentido, complementarias. Una de ellas se propone abrir el interrogante en torno a la *ruptura* o *no continuidad* de los ejes articuladores planteados por Lechner; dicho de otro modo ¿todo es *olvido de la revolución* en el debate en torno a la democracia?; la otra, secuencia de la anterior, indaga en torno al significado de *democracia* puesto en juego en las intervenciones de Aricó entre fines de los setenta y comienzos de los ochenta. Las respuestas a estos interrogantes están implicadas en una tarea de reconstrucción y deconstrucción de la teoría marxista a la que Aricó se referirá como “traducción” o “producción” de un marxismo latinoamericano; o más ampliamente, como construcción de una “cultura crítica” que para ser tal, no puede ser sino política (Aricó, J. 1984, X). Si decimos *reconstrucción* y *deconstrucción* es porque ambos tipos de *lectura* son localizables en el trabajo de Aricó: la búsqueda de una autonomía de lo político al interior de lo(s) marxismo(s) -en plural- y, la reapropiación de una *herencia*, de una corriente moderna de emancipación, de cara

a nuevos desafíos, ante la “hora de los sepultureros de Marx” que ya asoma a comienzos de los ochenta. En este sentido, Aricó afirmará por esos años que “eludir la ideología manteniendo los ideales supone necesariamente deconstituir y reconstituir una tradición desde cuyo interior se piensan y descifran los hechos del mundo, un cuerpo de ideas y teorías que alimentan a fuerzas activas de la sociedad” (Aricó, J. 1985, 74). Otros denominadores de ese filón inevitable en el espectro de las izquierdas refieren, para Aricó, a “una cultura de contestación que mantiene abierta la lucha por un orden en el que imperen los grandes principios de igualdad, justicia y solidaridad” (Aricó, J. 1985, 74). Contra la hipótesis de “deserción”, de “transformación derechista” y aún de “posibilismo democrático” con las que suele acusarse el giro democrático en el pensamiento de Aricó, compartimos aquí la hipótesis de Horacio Crespo que ve en el trabajo crítico del cordobés una laboriosa búsqueda de autonomía de lo político en el núcleo mismo de la teoría marxista (Crespo, H. 2010, 9). Búsqueda que implicará una relación secular, *laica* con esa tradición teórica y sociopolítica en orden a la construcción de “una hegemonía sólida y perdurable de parte de las fuerzas populares” (De Ipola, E. 2005, 21).

1. Política y sujetos políticos. La inescindible pregunta ligada a la democracia

Es certero el diagnóstico de Lechner en lo que se refiere a un desplazamiento de la discusión en torno al significante “democracia”. Sin embargo, hay elementos que marcan una *continuidad semántica* de largo aliento en las preocupaciones de Aricó, continuidad que puede traducirse como el *hilo rojo* de su pensamiento entre los ejes articuladores que describe Lechner para la discusión latinoamericana entre los sesenta y los ochenta. Ese núcleo argumentativo refiere a la temática gramsciana del *bloque histórico* como lenguaje particular del debate en torno al sujeto político: las alternativas políticas de las clases subalternas y la responsabilidad de los intelectuales en la construcción de esas alternativas. Ese hiato, como dirá el mismo Aricó, es más la formulación de un problema práctico “que una suma de principios abstractos e inmutables” (Aricó, J. 2005, 89), más aún para

un pensamiento en cuya tradición “hablar de práctica humana y de *comprensión* de la práctica es hablar de relación entre teoría y práctica; es también incluir en la propia práctica el lugar de la teoría” (Aricó, J. 2012, 20). Esta observación de Aricó en relación a su propio quehacer es importante para elucidar un tipo de intervención que no se asimila a la del *homo academicus* y tampoco se deja encuadrar sin forzamientos en el terreno del discurso político.

Si, como señala Lechner, la centralidad del debate en torno a la revolución en los sesenta provino en gran medida del contraste entre “los cambios rápidos y radicales de la Revolución Cubana con los obstáculos que encuentra la modernización desarrollista” (Lechner, N. 1988, 19), obstáculos en gran medida resultantes de las mismas luchas obreras en el mundo entero (Boltanski, L.; E. Chapello. 2010) esa centralidad convoca por entonces a sectores que no provienen sólo del mundo de la fábrica, sino también de las universidades. Si entre revolución y democracia, como significantes aglutinadores no sólo de un debate sino de movilizaciones y acciones colectivas, proponemos tomar en consideración cierta continuidad en la práctica discursiva de Aricó, entre los “incandescentes años” sesenta (Aricó, J. 1988, 115) y los -para Lechner- desencantados años ochenta, aún cuando la metáfora del *hilo rojo* implique correr ciertos riesgos de esquematismo en términos de historia de las ideas, es con la finalidad de mostrar que, a diferencia de otros intelectuales de su generación, la larga saga que alimentó la interrogación sobre intelectuales y clases subalternas es una inquietud recurrente y persistente en Aricó, que reaparece con fuerza, mucho más allá de los años de Cuba y de su clausura en la derrota de las insurgencias armadas. El tema remite, en esa textualidad dispersa y fragmentaria que constituye su obra, a la alternativa y posibilidad de un *bloque histórico* conformado entre las dos vertientes de la izquierda en América Latina: populista y socialista. Algo que supone como condición, la sutura de una grieta histórica, herencia del orden neo colonial y oligárquico: la relación intelectuales/pueblo; ésta no es para Aricó un dato metahistórico que remita a un ascetismo cultural pequeñoburgués explicable en términos estructurales; sino la pregunta por un hiato abierto por procesos históricos alojados

en la misma conformación del estado, de la sociedad, de la nación y de los sujetos sociales en la región. Para Aricó esa grieta es uno de los persistentes pasados alojados en el presente de nuestras formaciones culturales y económico-sociales, resultado de procesos de una modernidad *capitalista* fragmentaria, discontinua, y fundamentalmente desigual.

Hay por lo menos tres momentos en la práctica intelectual de Aricó que, bien escalonados en el tiempo, remiten al mismo núcleo problemático que aquí identificamos como *grieta histórica* entre intelectuales y grupos sociales subalternos y decimos que constituyen el *hilo rojo* entre su opción revolucionaria y su posterior apuesta por la democracia. El primero, fruto de una verdadera traducción metodológica del Gramsci *nacional-popular*, es localizable en esa suerte de programa/manifiesto que es el primer editorial de *Pasado y Presente* y en otras intervenciones del período que va desde 1963 a 1965; el segundo, ligado al redescubrimiento de la figura y del pensamiento de Mariátegui, enmarcado en el proyecto de reconstrucción del *marxismo latinoamericano*, tiene lugar en el exilio en México, en la serie de ensayos centrados en diversos aspectos de la trayectoria del Amauta y en ese ensayo dislocador en muchos sentidos que es *Marx y América Latina*; el tercero, pocos años antes de su muerte, encuentra expresiones en textos como *Los Intelectuales en una ciudad de frontera* (Aricó, J. 1989) y *1917 y América Latina* (Aricó, J. 1991). Estos tres momentos son atravesados, a su vez, por una larga reflexión en torno a las complejas relaciones entre marxismo y populismo (Aricó, J. 1964, 1978, 1980, 1985, 1988, 1995) a las que Aricó denominara en varias ocasiones como el *Via Crucis del marxismo en América Latina*.

Si se toman en consideración estas inflexiones en la trayectoria intelectual de Aricó, no es necesario considerar como desviación o anomalía su interés por el concepto de lo político en Carl Schmitt o su insistencia, desde la segunda mitad de los setenta, en el socialismo como *distorsión*-dislocación de la economía de mercado por el empoderamiento político de sujetos sociales múltiples y diversos; o su distinción entre “fuerza política” y clase social, o la introducción de la categoría de “clase nacional” (Aricó, J. 2012). Todos estos ingredientes, como veremos,

no pueden abonar un concepto de democracia entendido como democracia política sin más atributos que el llamado regular a elecciones, o la denominada “democracia formal”.

Repasemos sintéticamente los momentos que configuran ese *hilo rojo* que para nosotros implica cierta continuidad semántica, en el pensamiento político de Aricó, entre revolución y reforma democrática. Al final del recorrido proponemos algunas consideraciones en torno al lugar de enunciación del diagnóstico de Lechner y a la demanda de Aricó en torno a una democracia social avanzada.

2. Intelectuales y grupos sociales subalternos: la historia política latinoamericana y la marcha hacia el pueblo

Pasado y Presente es inscripto por Aricó en el “preconstruido cultural” abierto por la huella de *Contorno*. No deja de ser sintomático que Aricó retome la metáfora del desgarramiento traumático de los intelectuales que Ismael Viñas impulsara desde la crítica contornista para propiciar otro tipo de acercamiento al peronismo en tanto fenómeno de masas. La estrategia que Aricó despliega para legitimar su lugar de enunciación es un índice de la crisis cultural y política que ya *Contorno* había convertido en el foco de sus denuncias. La situación político cultural de la Argentina de comienzos de los sesenta no es precisamente asimilable a una *Sittlichkeit* hegeliana. Es posible, desde estos presupuestos, leer esa suerte de operación metonímica que sustituye al partido político en crisis o proscripto, y a un Estado que se reduce a su capacidad de coacción, por la “revista de ideología y cultura” como expresión de una generación que no reconoce maestros y que quiere hacer “el inventario por sí misma” (Aricó, J. 1963, 9), capaz de organizar y conectar aquello que el proceso de la construcción de determinado tipo de orden (Mann, M. 1991) ha fragmentado. Laten ecos aquí de cierta traducción metodológica de Gramsci quien, en las *Notas sobre Maquiavelo*, afirma que la historia de un partido político no era sino la historia del grupo o clase que lo expresaba constituyéndose así en la *historia del país desde una perspectiva monográfica* (Gramsci, A. 1984, 31). Las críticas a la cultura oficial como expresión del *decadentismo* liberal habían sido enunciadas

un par de años antes por Juan Carlos Portantiero (Portantiero, J. 1961) en ámbitos culturales del Partido Comunista. Con la expulsión del partido ya consumada, Aricó radicalizará sus argumentos en torno a la incompreensión del peronismo por parte de las formaciones políticas de izquierda, extendiéndolo hacia el rechazo y subalternización que estas formaciones, constituidas principalmente por inmigrantes europeos, ejercieron sobre las poblaciones rurales del interior, calificado como “bárbaro” y de la Argentina “morocha” (Aricó, J. 1964, 259). Imbuido por el positivismo y el evolucionismo por momentos grosero de la II Internacional, “este paternalismo esconde pudorosamente, tras las declamaciones abstractas, la creencia en la propia superioridad, la concepción del nexo partido - masa como la relación entre dos razas, una considerada superior y la otra inferior” (Ibid., 260). Como es evidente, la grieta histórica, el hiato intelectuales-clases subalternas no es para Aricó un dato positivo sino uno de los efectos, entre otros, de una modernidad capitalista desigual, fragmentaria y políticamente no lograda. Dicho en otros términos es el resultado de la construcción de un tipo de orden, el oligárquico, cuya condición de posibilidad es, en palabras de Waldo Ansaldi “una fuerte, y hasta fortísima exclusión social y política” (Ansaldi, W.; V. Giordano. 2012, 57).

Para Carlos Altamirano, las retóricas del *contornismo*, de la *Nueva Izquierda* y de la *izquierda nacional* referidas a la fractura entre intelectuales y sectores populares, son expresión del *patetismo de la culpa* de las clases medias universitarias por su participación en el golpe del 55 que acabó con el segundo gobierno peronista (Altamirano, C. 2010, 99-127); frente a esa defeción, la opción sesentista por la revolución es presentada como una *reparación redentora*. Oscar Terán, en cambio, retoma la opción de Aricó en los términos de una politización de la práctica intelectual como la más alta expresión de la acción humana, en línea con Gramsci y con el joven Marx (Terán, O. 2013, 199-211). Frente al diagnóstico de Altamirano, y al carácter redentor, de *ofrenda a los dioses oscuros*, latente en la opción revolucionaria, es bueno recordar que Aricó, ya en 1963, mantenía una concepción *política* y no sustancialista de las fuerzas en conflicto: “La historia no es el campo de acción de leyes inexorables, sino la resultante de la acción de los

hombres en permanente lucha [...] Todo depende, en última instancia, del juego de fuerzas en pugna, del equilibrio de poder entre las clases en que se encuentra escindida la sociedad” (Aricó, J. 1963, 3). No podemos extendernos aquí en este punto, sino tan sólo reiterar una tarea pendiente, de acuerdo al análisis que en 2007 propusiera Nicolás Casullo respecto a los años de plomo: la necesidad de *historizar* la revolución derrotada (Casullo, N. 2007, 234).

José Carlos Mariátegui expresa, para Aricó, una situación paradigmática. Por eso, quizás, en la re-exhumación de algunos aspectos de la vida y pensamiento del Amauta, Aricó haya elegido la interrogación por los *Orígenes*. No deja de ser llamativo este recurso al origen, toda vez que el cordobés se manifestara, en numerosas intervenciones, como exponente del marxismo *crítico*. Incluso, en una intervención contemporánea a la publicación de *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* Aricó establece esa distinción entre los enfoques de Marx y Engels: “Es curioso que en las obras de Engels aparezca siempre la palabra ‘origen’, mientras que, en las que escribe Marx aparezca la palabra ‘crítica’. En Engels hay una concepción de una u otra manera positivista o evolucionista [...] en Marx en cambio, la idea de crítica implica que es siempre a partir de la manifestación actual como puede descubrirse la naturaleza real de un proceso” (Aricó, J. 2012, 59). Si se tiene en cuenta el tipo de arquitectura argumentativa de Aricó, la mención de los *orígenes*, en plural, es congruente con una hipótesis que enunciará en estos años y no abandonará en lo sucesivo, referida a los “camino singulares” (Aricó, J. 1985, 75) recorridos por el marxismo en América Latina, pero vistos desde la perspectiva crítica de un presente “signado por la caducidad de las viejas oposiciones entre populismo y clasismo” (Aricó, J. 1985b, 9). En su emergencia histórica, las corrientes ideológicas nacional-populares y leninistas reconocen un origen común aunque tempranamente abortado por las posteriores estrategias del Comintern.

Esos orígenes se remontan para Aricó a las vísperas de la década del veinte y esto es un índice llamativo, ya que no ignora que las corrientes marxistas en Nuestra América datan desde fines del siglo XIX. Sin embargo, como ya lo afirmara en los años de *Pasado y Presente*, ese marxismo

deudor del evolucionismo positivista de la II Internacional, se le muestra como radicalmente excéntrico a la historicidad de los procesos del sub continente, particularmente en aquello que ese marxismo sedimentó como *extimidad* político cultural: “La virulencia obsesionada contra todo lo que huele a ‘populismo’, más que expresar una clara conciencia historicista, señala los estereotipos que el positivismo burgués fijó en las mentes de la aristocracia obrera” (Aricó, J. 1964, 259). La originalidad de la búsqueda de Mariátegui, para Aricó, “ilumina una senda tempranamente abandonada” (Aricó, J. 1985, 95) que, no obstante, no es de ningún modo ocioso reconstruir, puesto que es “indicio de un pasado cuya significación el presente histórico aun no ha consumado” (Aricó, J. 1985b, 9). El marxismo indoamericano de los *Siete ensayos...* tiene para Aricó el mérito de refundir en una poderosa síntesis nacional popular las lecciones de la Revolución de Octubre, “filtradas por la fulgurante presencia en la realidad latinoamericana de los años veinte de dos grandes experiencias que sacudieron a las masas populares del continente: la revolución china y mexicana” (Aricó, J. 1978, 27). A renglón seguido Aricó suma a estos acontecimientos “ese movimiento de reforma intelectual y moral en sentido gramsciano, que fue la Reforma Universitaria” (Ibid., 27), para colocar a Mariátegui en el centro de una serie de ondas expansivas en lo ideológico: el leninismo, el marxismo ordinovista italiano, al autonomismo reformista, y el indigenismo; fruto de todo ello “los intelectuales latinoamericanos iniciaban varias décadas después de la experiencia popular rusa una misma ‘marcha hacia el pueblo’ que habría de convertirlos en la élite de los movimientos nacional-populares y revolucionarios modernos” (Ibid., 78). En la lectura de Aricó, el movimiento social latinoamericano en sus dos vertientes: populista y socialista reconoce, sin embargo, un origen común que se remonta a la emergencia de corrientes nacional-populares que se nutren de una insospechada agenda leninista y marxista en un contexto de expansión del comunismo. Es indudable que Aricó lee el movimiento latinoamericano de la década del veinte desde el prisma de la experiencia de los *narodniks* rusos más aún que desde la irradiación bolchevique que instaba a “hacer como en Rusia” en el marco de una crisis del liberalismo

de resonancias casi planetarias. Mariátegui es, para Aricó, una síntesis acabada aunque olvidada, de un socialismo capaz de surgir de las demandas del presente: el carácter irrealizado de la nación (exclusión de los indígenas) resultado del problema de la tierra, esto es, de relaciones de producción poscoloniales. Esta síntesis será liquidada por el Comintern y por la campaña contra el mariateguismo como una desviación “populista”, lanzada por el Buró Sudamericano del Partido Comunista. Aricó está interesado en mostrar que la ruptura entre corrientes nacional-populares y leninistas obedeció más a los alineamientos con las políticas del Comintern, propios de los Partidos Comunistas sudamericanos que a verdaderas diferencias ideológicas en el seno del mismo movimiento social (Aricó, J. 1978, 25). Las políticas del Comintern, a su vez, reflejaban la liquidación del movimiento campesino en Rusia en los años de la colectivización forzada del campo, algo que implicó, como señala Franco Venturi, la liquidación de la memoria del movimiento populista ruso (Venturi, F. 1975, 52).

“Los Intelectuales en una ciudad de frontera” retoma, a fines de los años ochenta, el mismo problema que iniciara el viaje de *Pasado y Presente*, sólo que en el contexto en que Lechner coloca el signifiante *democracia* como aglutinador de los debates. Junto a esta ocurrencia, hay que situar *1917 y América Latina* (1991), texto en el que Aricó reconsidera quizás por última vez, en sus intervenciones públicas, la cuestión del proyecto reformador y del sujeto político.

En un ensayo muy comentado, quizás uno de los textos más referidos de Aricó, “Los intelectuales en una ciudad de frontera”¹, se reconstruyen jalones históricos de diferentes proyectos que pugnaron por un *devenir mundo* de la filosofía en la ciudad. Dicho de otro modo, proyectos que manifiestan una de las notas características del pensamiento latinoamericano: su configuración como praxis, como una modalidad situada de la

filosofía práctica. Proyectos enmarcados, en la reconstrucción aricosiana, desde una “concepción etnopolítica de la ciudad” (Aricó, J. 1997, 160). El texto fue editado por primera vez en la revista *Plural*, en 1989, en el contexto de un número enteramente dedicado a Córdoba.

Aricó define a Córdoba, “más allá de la ambivalencia típica de toda ciudad latinoamericana” (Aricó, J. 1997, 155) como una “ciudad de frontera” y desde ella se propone presentar “tres momentos emblemáticos del modo en que se planteó históricamente la relación entre intelectuales y sociedad” (Ibid., 155). Interesa ver cómo presenta Aricó la inflexión característica de la ciudad en el modo como esos tres momentos emblemáticos intentan resolver el problema del hiato entre intelectuales y sociedad. Horacio Crespo ha notado aquí un desplazamiento; Córdoba ya no es la *Turín latinoamericana* que fuera para Aricó en los años sesenta, sino que deviene la *Trieste latinoamericana*, cambio de figura tal vez animado por las lecturas de Walter Benjamin, Claudio Magris y Karl Schorske que Aricó acomete a fines de los años '80 (Crespo, H. 1997, 145). La metáfora alude en realidad a un equilibrio en tensión que Córdoba habría ejercido entre su herencia tradicional, clerical y su mirada hacia Europa “de la que cuestionó sus pretensiones de universalidad” (Aricó, J. 1997, 156). Asimismo, su posición geográfica la tornó un centro para la formación de las élites latinoamericanas de su norte rural y de una amplia región marginada del puerto.

Los tres momentos que Aricó presenta son, la Reforma de 1918, la revista *Facundo*, nucleada en torno a Saúl Taborda y su círculo, en los años '30 y, aunque sólo esté aludida, su propia actuación en los años 60 en la “Córdoba del conflicto” (Ibid., 160). Como agudamente observa Diego García, esta diacronía en la que se instala la reflexión de Aricó es esquemática. En realidad, ese esquematismo cumple una función discursiva precisa: la de tornar visible un

1 José Aricó, “Los intelectuales en una ciudad de frontera”, en Suplemento de cultura del diario Córdoba, del domingo 9 de abril de 1989. Diego García señala que la publicación en el diario era un adelanto de su edición en la revista *Plural*. En la revista fue publicado con el título “Tradición y modernidad en la cultura cordobesa”; fue reeditado con su título original en la revista *Tramas, para leer la literatura argentina*, vol. III, núm. 7, Córdoba, 1997. Cf. García, D., “Tradición, modernidad y frontera. Aricó y dos ideas sobre Córdoba”, ponencia presentada en las Jornadas Internacionales José Aricó, Córdoba, Septiembre de 2012. Nosotros citaremos la edición de la revista *Tramas, para leer la literatura argentina*.

problema persistente expresado como “el hilo rojo que recorre todas estas experiencias” (Ibid., 157) y que para Aricó manifiesta “una idéntica lucha contra lo imposible” (Ibid., 161) que las determinó; en suma, el quietismo e inmovilidad de la tradición frente a las disrupciones de procesos de modernidad radical en el plano de las subjetividades. Este esquematismo debe ser leído en el marco de las estrategias enunciativas de Aricó. Por un lado, sabemos que Aricó es un intelectual crítico y no un historiador en el sentido académico o científicista del término. Sabemos también que, como intelectual crítico formado de manera autodidacta en el diálogo con diversas corrientes del marxismo y no sólo del marxismo, especialmente de proveniencia italiana, cuya figura central es Gramsci, la crítica ha de ser formulada desde demandas del presente en el conflicto político. El tema que ocupa el discurso de Aricó en esta intervención, no es el pasado; es la *persistencia de cierto pasado en el presente*, y el olvido consecuente, por sedimentación de matrices de tradición, que generan esa persistencia. Aricó hablará tiempo después, de corrientes de izquierda que hunden su praxis en el “*humus* de una cultura de contra reforma” (Aricó, J. 1991, 49). Ciertas marcas en el texto dan cuenta de esta operación que lee el presente a contrapelo.

El movimiento reformista significa para Aricó, como lo ha expresado en numerosas intervenciones, una inflexión fundamental en la tradición política argentina y latinoamericana: “La tradición argentina dejaba de ser la compuesta por las clases dirigentes que condujeron a su evolución histórica. Era preciso reconstruirla volviendo los ojos a la singularidad latinoamericana” (Ibid., 158). Esta inflexión interesa a Aricó desde “la trama viva de los nexos intelectuales que dieron voz, de manera súbita y acabada, a una filosofía convertida en práctica” que, desde su potencia expansiva se constituyó en el “*humus* cultural del sindicalismo sudamericano” (Ibid., 158). La Reforma es leída por Aricó en este punto, como una ruptura con el paradigma del intelectual tradicional en el sentido que Gramsci concede a esta categoría: el de una aristocracia escindida, al servicio de las clases dominantes: “Los intelectuales de la Reforma se sentían llamados a emprender una tarea pedagógica [...] a la que entendían como un proceso de fusión entre intelecto y vida, en el sentido gramsciano

del pasaje del saber al comprender” (Ibid., 158), llamado que cristalizó de manera emblemática en el aprismo como “frente de trabajadores intelectuales y manuales” (Ibid., 158).

Sin embargo, el paso al segundo momento, está marcado por la derrota: “Ha fracasado el sueño imposible de una Reforma hecha política” (Ibid., 159); el golpe militar de Uriburu impone un orden ilegítimo en un contexto internacional atravesado por la crisis de los liberalismos, la experiencia soviética y el ascenso de los fascismos. Frente a esta realidad, Saúl Taborda se propondrá reconstruir doctrinariamente los fundamentos y objetivos de la reforma a través de la revista *Facundo*. Más allá de las vicisitudes de incompreensión y de olvido en que cayó tal intento, “al igual que en los años '20, la preocupación de Taborda sigue siendo el divorcio del intelectual con las masas” (Ibid., 159), anota Aricó. Su nominación como un “Típico intelectual de frontera” se expresa en la fusión de elementos provenientes del comunalismo hispánico, en lecturas del ideario anarquista, de la filosofía alemana y de la experiencia soviética. Al tomar nota de la ausencia de fuerzas sociales capaz de llevar adelante las reformas, el discurso de Taborda se redestina hacia quienes lo habían producido: los intelectuales.

Es muy difícil no vincular esta lectura de Aricó con la crítica política que él mismo acometiera desde las páginas de *La Ciudad Futura* respecto a la democracia alfonsinista y al lugar anacrónico de la izquierda radicalizada en el mismo período. Que esta hermenéutica dista de ser alegórica, como veremos, lo prueba la pregunta vinculada a la imposibilidad de la reforma: “¿Una tarea imposible? Tal vez lo fuera, pero el hecho paradójico consiste en que habiendo adoptado la historia otro camino seguimos en el laberinto sin poder resolver el problema frente al cual Taborda ensayó una respuesta” (Ibid., 160). Aricó puntualizará incluso, saliendo al cruce de cualquier acusación de anacronismo, que “las grandes cuestiones que quedaron irresueltas [...] son hoy en parte distintas de las que con inteligencia crítica se planteó Taborda. Pero *el diseño de una política de reformas sigue sin encontrar quién pueda llevarlas a cabo*” (Ibid., 160). Más aún: este señalamiento se convierte en una prospectiva: tareas que Aricó considera en el núcleo mismo de una práctica crítica: “no parece existir

otro camino para el trabajo intelectual que aquél que en los difíciles años '30 se empeñó en transitar una pléyade de intelectuales cordobeses, hijos todos de la Reforma, erosionando cualquier tipo de especialismo y cruzando los discursos culturales con los políticos, organizando instituciones de resistencia al fascismo, la guerra y el abuso de poder, creando periódicos y revistas que aún hoy nos parecen precursoras" (Ibid., 160). Como en aquel texto sobre Walter Benjamin, titulado "el aguafiestas", resuenan en el discurso de Aricó, marcas autobiográficas de una trayectoria intelectual; la crítica al "especialismo" y al "intelectual al servicio del príncipe" (Ibid., 160) pueden ser leídas como una huella de su desencanto con el ascenso de una tecnocracia que determinará prontamente la neutralización de la política, neutralización que Aricó vislumbraba como el peor enemigo de la democracia.

En 1917 y *América Latina*, un texto que es casi un testamento intelectual, Aricó vuelve, por última vez, sobre estas arduas cuestiones. Subrayamos, para nuestro propósito, dos reafirmaciones medulares de ese ensayo: en primer lugar la convergencia olvidada de una agenda ideológica y política común al movimiento social latinoamericano de la década del veinte, en sus dos vertientes, populista y socialista (Aricó, J. 1991, 48). En segundo lugar la cuestión que atraviesa toda la reflexión de Aricó desde la revolución a la democracia: el problema del sujeto político, enunciado en términos de *bloque histórico*, de relación intelectuales-sociedad, esto es, en términos de hegemonía. Democracia, para Aricó, es algo bien diferente a sus condiciones de posibilidad formales o jurídicas. Frente a la debacle del estado social de bienestar, queda en pie, para el cordobés, un interrogante: las soluciones imaginadas por el movimiento social latinoamericano han caducado pero los problemas persisten "¿Quién y cómo se plantea resolverlos? La universalización del principio de democracia política que está detrás de los traumáticos cambios políticos e institucionales que presentamos la coloca frente a la gran responsabilidad de demostrar su capacidad para hacerse cargo de este problema. De la democracia no se puede ni se debe salir, nos dice Norberto Bobbio. Y estamos convencidos de esta verdad que asumimos como un valor universal ¿Pero cómo hacer para que sus reglas fundamentales sirvan para

estimular, y no obstaculizar el impulso también universal hacia la emancipación humana?" (Ibid., 51). Como se desprende de esta afirmación, que puede ser colocada como el corolario de una trayectoria intelectual y política singularísima, asumir la democracia como valor universal no implica abandonar para un futuro improbable "el impulso también universal hacia la emancipación humana" (Ibid., 51), expresión en la que resuenan ecos del joven Marx, de su disputa en *La cuestión judía*. Aricó insiste en esta dimensión constitutiva de la democracia a construir, en varias intervenciones del período.

En 1986, en la mencionada intervención en *La Ciudad Futura*, Aricó se referirá a la falta de decisión soberana y de fuerzas sociales y culturales en las cuales ésta pueda tomar carnadura. Estos vaciamientos de lo político se alimentan para Aricó "de un pasado consolidado como creencia y de un presente plegado pasivamente a la presión de las cosas. Se quiere lo que no se tiene, pero se descrea de poder lograrlo. El presente subvertido se proyecta fantasiosamente al futuro y se desencadena así todo lo reprimido, pero nada se hace para comprender la realidad del presente y transformarlo [...] Se sueña con los ojos abiertos y se soporta con rabia lo que existe" (Aricó, J. 1986, 36). Este déficit condena al régimen democrático a la forma vacua del posibilismo, y lo cristaliza en una identidad formal sin más con el derecho instituido. Quedan así sin respuesta "las demandas de intervención colectiva que *desbordan los límites y flaquezas de las instituciones del constitucionalismo liberal clásico*" (Ibid., 36). La plasticidad de la crítica aricosiana es por demás elocuente: "Cuando se afirma que los cambios son necesarios, pero que es preciso esperar momentos de mayor tranquilidad para hacerlos, se supone que se puede alcanzar la 'tranquilidad' *sin el cambio*. En mi opinión ésta es una de las formas de soñar con los ojos abiertos porque se afirma en una creencia que rechaza las lecciones de los hechos y desplaza a un futuro imprevisible una necesidad del presente" (Ibid., 36). Esta *flaqueza de lo político* es el problema de fondo sobre el que pivotea la ausencia de una tradición democrática representativa como forma de gobierno en Argentina: "Se imaginaba una República posible cuando efectivizarla significaba de hecho burlar la soberanía popular. Pero

cuando ésta encontraba el camino de abrirse paso, la ingeniería política cedía el puesto a la defensa del *statu quo*” (Ibid., 36). Para alguien como Aricó, afilado lector de Gramsci, las consecuencias políticas de identificar democracia con orden liberal, se traducen en los alcances deficitarios y paradójicos del significado de la democracia y de la política para quienes son solicitados como sujetos activos del mismo proceso. Una democracia posibilista, deflaciona el mismo significado *político* de la democracia, no sólo el concepto progresista de una democracia social avanzada. Esta neutralización de la política implica para Aricó una pesada hipoteca que condena a los sujetos sociales a la impotencia. Frente a ella, Aricó no dejará de exhibir cierta huella schmittiana que reclama, una vez más, la articulación de un sujeto capaz de alcanzar “el lugar del quien decide” (Aricó, 1986b, 298). Esta perspectiva despeja la reducción liberal que dice que el sujeto de la democracia es el *ciudadano*, aún cuando la aceptación del régimen político democrático implique asumir el Estado de derecho, la democracia no se identifica con la mera aceptación de una serie de convenciones que reglan formalmente la participación ciudadana. Democracia política es el nombre de una serie de condiciones de ejercicio de la democracia y esas condiciones no constituyen su identidad última: “no hay continuidad entre el formalismo jurídico del Estado de derecho y la propia democracia. Como tampoco hay un pacto de solidaridad entre democracia y capitalismo. Son dos cosas diferentes y son cosas que pueden ser contradictorias” (Aricó, J. 1986b, 302).

Lo cual coloca en otra perspectiva la vieja dialéctica de la polémica revisionista al interior del marxismo: reforma o revolución. Al asumir lo político densidad propia y una autonomía en relación a los lugares de su constitución en el plexo social, al ser el conflicto, no una posibilidad excepcional que escapa a los márgenes normativos del derecho instituido, sino un elemento constitutivo del mismo proceso democrático, la opción entre reforma gradual y transformación radical es decidida por la correlación en acto de las fuerzas que interactúan en el mismo terreno político: “No es cierto que haya objetivos reformistas y objetivos revolucionarios, porque los objetivos se convierten en uno o en otro, en virtud de las fuerzas que contradicen la

necesidad de alcanzarlos. En países con fuerte represión, el objetivo de sacar un periódico libre es revolucionario, porque sufre restricciones tan grandes que para lograr imponer una prensa libre hay que transformar toda la sociedad en su conjunto” (Aricó, J. 1999, 148).

Del mismo modo se referirá Aricó a la necesidad de reformar el Estado y el sistema de partidos políticos, en la dirección popular y socialista de abrir canales y espacios de participación efectiva en las decisiones de gobierno: “El proyecto de forjar un destino para esta sociedad, de reformar una constitución a la que se reverencia y de la que se descrea, de construir un ordenamiento institucional y político que posibilite corregir los males que nos llevaron al desastre [...] es en realidad una tarea ciclópea” (Aricó, J. 1986,36), y al mismo tiempo, una oportunidad para una perspectiva constructivista de la política y de los sujetos implicados en ella. Repensar el socialismo desde la derrota equivale, para Aricó, a moverse teóricamente en una tensión difícil: la que supone retener una “historia laica” de las “reconstrucciones” de la herencia de Marx (Aricó, J. 2010, 257) privilegiando el momento *crítico* de su pensamiento (Ibid., 265) en orden a tornar visible la “forma política de la crisis” (Ibid., 267).

3- Transiciones, lugares de enunciación y preguntas abiertas

Las convicciones propias de un socialista y las demandas de una democracia social y avanzada, no son para Aricó términos excluyentes. Antes bien, pensar deconstructivamente, y no de manera iluminista, es lo que demanda una realidad que hoy como ayer, pide ser transformada. Así lo refiere en la presentación del texto de Carl Schmitt *El concepto de lo político: la práctica crítica* “enfatisa la necesidad que acusa al pensamiento transformador de instalarse siempre en el punto metódico de la deconstrucción, en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones y de provocar a la vez tensiones productivas en un sentido nuevo” (Aricó, J. 1984, X). En términos políticos, es lo que Aricó identifica como la

demanda de “reordenar” y “conformar” una “cultura política que incluya corrientes y experiencias que provienen de movimientos populares, de movimientos nacional-populares, del populismo, del marxismo, del liberalismo, de la democracia...reordenar una cultura política es lograr establecer un proceso sincrético” (Aricó, J. 1986b). Y esa es la razón por la cual las democracias realmente existentes en América Latina se le aparecen por entonces, menos como una esperanza (Lechner, N. 1988) que como “un barco a la deriva” (Aricó, J. 1986b). Es indudable que este diagnóstico pesimista y a la vez fundado en razones legítimas, debe ser contrastado con el lugar de enunciación desde el cual Lechner alienta la apertura democrática, esto es, desde el Chile de Pinochet, con el régimen en proceso de retirada tras la derrota en el plebiscito que determinaría el llamado a elecciones democráticas. Es indudable que las condiciones de una democracia política tutelada y fuertemente condicionada por la actuación de las Fuerzas Armadas, conforman un contexto que, como mostrara Tomás Moulián, era el resultado de una alianza entre el terror instaurado por la dictadura, la prédica incesante de los intelectuales neoliberales y los intereses de empresarios nacionales y transnacionales (Moulián, T. 1997, 16). El resultado de esta tríada es, para Moulián, el “páramo del ciudadano y el paraíso del consumidor” (Ibid., 12). No hay consenso en el ámbito de las ciencias sociales en torno a la fecha de vencimiento de la transición a la democracia en Chile; Moulián caracteriza el proceso post dictatorial en Chile como “democracia bloqueada” (Moulián, T. 1994, 27). En Argentina, en cambio, la transición no fue tal. Desplomado el régimen, los discursos en pugna apuntan a la consolidación de la democracia política, algo que Aricó considera insuficiente y una senda cargada de amenazas para el significado social mismo de *democracia*. La reducción de la política a posibilismo, la desmovilización de la sociedad en la década neoliberal y la posterior crisis del 2001 le darían la razón. Después del nihilismo político posmoderno que azotó a la región durante la década neoliberal, las preguntas en torno a *qué democracias* y *qué sujetos* para esas democracias parecen experimentar un retorno, de la mano de un retorno de lo político. Las respuestas a esos interrogantes no admiten deducciones desde arriba, ni fórmulas trascendentales derivadas de

la teoría. El presente no se muestra dócil a los diseños de ninguna filosofía. Precisamente porque el presente es historia vivida, los lenguajes políticos admiten linajes y re-inscripciones en memorias fragmentadas, en dislocaciones desde abajo respecto de cualquier pretendida transparencia ideológica. Interrogarse por los vínculos entre las luchas populares y la democracia implica suponer que no hay modelos normativos universales de democracia, pero más aún que esta cuasi obviedad, implica re-exhumar ciertas preguntas forcluidas y necesarias, como la que interroga en torno a la dimensión política de la práctica intelectual. Aquello que aquí mentamos como el *hilo rojo* que atraviesa las preocupaciones de Aricó entre revolución y democracia, va a contrapelo de la cultura de la especialización endogámicamente academicista y alienta una dislocación, un *desmarque* de la praxis intelectual respecto del lugar que le es asignado en el sistema de los reconocimientos especializados, bajo la forma ideal de la mercancía. Ni asesores del príncipe, ni tecnócratas.

La neutralización de la crítica que tuvo su cenit en los noventa demonizó como mera fantasía ideológica la dimensión política de las prácticas intelectuales. Esa misma neutralización de la política se encargó de re-posicionar en el lugar de líderes, al interior del proceso de reproducción capitalista a una verdadera vanguardia de *Lenins desarmados*: dudosos especialistas en organizaciones, gurús del riesgo y la desregulación (despolitización) de las relaciones sociales y, como sostiene Ricardo Piglia, periodistas sin otro recurso que la falta de escrúpulos para transformar arduas cuestiones de la historia política en parte del *show* (Piglia, R. 2013). Puede pensarse este proceso como una parte de ese dispositivo que Boaventura de Souza Santos denomina “razón metonímica” (Souza Santos, B. 2009, 103), es decir, la razón neoliberal, jerarquizadora y ordenadora que toma una parte por el todo y la vuelve normativa al naturalizarla. La conformación de bloques históricos o de proyectos reformadores capaces de encender procesos políticos de emancipación y liberación ha de nutrirse de aquella cita secreta entre generaciones implicada en la memoria de los vencidos y que trabaja a contrapelo de la ingenua confianza en el futuro y en el progreso, propia de la racionalidad metonímica. Volver sobre la práctica intelectual de

Aricó en este punto es una de las formas posibles de resistir a esa sustitución despolitizadora que constituye el núcleo de la secreta utopía capitalista tardomoderna.

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Carlos. 2010. *Peronismo y cultura de izquierdas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano. 2012. *América Latina, la construcción del orden*. 2 vols. Buenos Aires: Ariel.
- Aricó, José. 1963. Pasado y Presente. *Pasado y Presente*. Córdoba. 1.
- , 1964. Examen de conciencia. *Pasado y Presente*. Córdoba. 4.
- , 1978. Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. *Socialismo y participación*. Lima: CEDEP. 5, 13-42.
- , 1984. Presentación. En Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Gandhi-Folios.
- , 1985a. El marxismo en América Latina, ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión. *Opciones*. Santiago, Chile. 7, 72-91.
- , 1985b. Mariátegui, el descubrimiento de la realidad. *Debates en la sociedad y en la cultura*. Buenos Aires. 4, 10-12.
- , 1986a. Una oportunidad de ponernos al día. *La Ciudad Futura*. Buenos Aires. 2, 36.
- , 1986b. El difícil camino de la reforma democrática. En Adrianzen, Alberto. 1992. *Lo popular en América Latina ¿una visión en crisis?* 290-312. Lima: Centro de Estudios para la Promoción y el Desarrollo.
- , 1988. *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Punto Sur.
- , 1991a. 1917 y América Latina. *Pretextos*. Lima. Febrero de 1991. 2, 42-54.
- , 1991b. Walter Benjamin, el aguafiestas. *La Ciudad Futura*. Buenos Aires. 25-26, 15.
- , 1995. El populismo ruso. *Estudios*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados. 5, 32-52.
- , 1997. Los intelectuales en una ciudad de frontera. *Tramas, para leer la literatura argentina*. Córdoba. VIII: 7, 155-161.
- , 1999. *Entrevistas*, edición de Horacio Crespo. Córdoba: Ediciones del Centro de Estudios Avanzados.
- , 2010. *Marx y América Latina*. Buenos Aires: FCE.
- , 2012. *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo, curso en el Colegio de México*. Buenos Aires: FCE-El Colegio de México.
- Biagini, Hugo. 2008. Deodoro Roca, el movimiento reformista y la integración latinoamericana. En Roig, Arturo y Hugo Biagini, *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, 481-488. Buenos Aires: Biblos.
- Boltanski, Luc y Eve Chiapello. 2010. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Burgos, Raúl. 2004. *Los gramscianos argentinos. Cultura y Política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cortes, Martín. 2011. Entre Benjamin y Schmitt, el rompecabezas de José Aricó para pensar América Latina. *Nómadas*. Madrid.
- Crespo, Horacio. 1997. Córdoba, Pasado y Presente, y la obra de José Aricó, una guía de aproximación. *Prismas*. Buenos Aires: UNQ. 1, 139-146.
- , 2008. En torno a los Cuadernos de Pasado y Presente. En Hilb, Claudia, *El político y el científico, escritos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , 2010. El marxismo latinoamericano de Aricó. La búsqueda de la autonomía de lo político en la *falla* de Marx. En Aricó, José, *Marx y América Latina*. Buenos Aires: FCE.
- De ípola, Emilio. 2005. Para ponerle la cola al diablo. En Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. 9-22. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Souza Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio. 1984. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lechner, Norbert. 1988. *Los patios interiores de la democracia*. Santiago (Chile): Lumen.
- Mann, Michael. 1991. *Las fuentes del poder social*. 2 vols. Madrid: Alianza.
- Moulian, Tomás. 1994. Limitaciones de la transición a la democracia en Chile. *Posiciones*. Santiago (Chile). 25, 24-33.
- , 1997. *Chile actual, anatomía de un mito*. Santiago: Arcis.
- Portantiero, Juan Carlos. 1961. *Realismo y realidad en la narrativa argentina*. Buenos Aires: Procyon.
- Terán, Oscar. 2013. *Nuestros años sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Venturi, Franco. 1975. *El populismo ruso*. 2 vols. Madrid: Revista de Occidente.

Gloria María Hintze
UNCuyo

Dicotomía progreso=orden vs. retroceso=desorden durante las huelgas generales en la Argentina de principios del siglo XX

The dichotomy progress=order vs. backwardness=disorder during the general strikes of early-20th century in Argentina

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar el discurso que Clorinda Matto de Turner pronunció en el Consejo Nacional de Mujeres de la República Argentina en el año 1904, titulado “La obrera y la mujer”. Su postura transita entre la *doctrina de las esferas separadas* y la defensa de un feminismo moderado que no participa de las posiciones más radicales de las socialistas ni de las anarquistas que ya tenían presencia activa en el campo cultural de Buenos Aires.

Palabras clave: Feminismo; Trabajo femenino; Huelgas; Matto de Turner.

Abstract

This article analyzes the speech “Women laborers and women”, given by Clorinda Matto de Turner at the Argentine National Council of Women in 1904. Her position stands between the doctrine of separated spheres and the defense of moderate feminism, which does not partake in the more radical position of feminists and anarchists, who already had, at the time, an active presence in Buenos Aires’ culture.

Key words: Feminism; Women’s labor; Strikes; Matto de Turner.

Contextualización

Este artículo tiene como objetivo analizar el discurso que Clorinda Matto de Turner pronunció en el Consejo Nacional de Mujeres de la República Argentina en el año 1904, titulado “La obrera y la mujer” (Matto, C. 1909). Para comprender efectivamente las ideas que allí expone la escritora peruana, se hace necesario contextualizar el documento, revisar otros textos de la autora que permitan aprehender e inferir el sustento ideológico que fundamenta su pensamiento e interpretar las argumentaciones que sostiene. En especial recurre a editoriales, ensayos breves u otros discursos que ella escribe en diversas ocasiones durante el lapso transcurrido entre 1895, año de su arribo a la Argentina y 1909, fecha de su fallecimiento. Estos textos fueron publicados en *Búcaro Americano, periódico de las familias* que Matto edita en Buenos Aires y que tiene entre sus objetivos principales

recoger “toda la flora literaria exuberante hoy en América para ofrecerla a sus lectoras” (Matto, C. 1896, 2) y, fundamentalmente, trabajar en pos de la educación e instrucción de la mujer.

La postura tanto de Matto como de otras intelectuales que colaboran en el periódico mencionado se puede adscribir a una perspectiva para la cual la mujer aún es percibida desde la ideología dominante de género que se erige sobre una noción binaria y asimétrica del sexo y en la que se reproduce la división sexual del trabajo. Según Joan Scott el empleo de la categoría género aparece no sólo como forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales o sexuales sino también como forma de situarse en el debate teórico. Los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer significados, y la diferencia de sexos es una forma primaria de diferenciación significativa. El género facilita

un modo de decodificar el significado que las culturas otorgan a la diferencia de sexos y una manera de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana (Scott, J. 1996, 265-302). Los postulados que aparecen en los textos de Matto tienen que ver con desaprobar la inferioridad de la mujer, disentir sobre la consideración del hogar como único espacio para su desarrollo o creatividad y con propiciar el acceso a la instrucción y al trabajo fuera del hogar. Sin embargo, como he demostrado en trabajos anteriores (Hintze, G. 2004) la postura de Clorinda transita entre la *doctrina de las esferas separadas*¹ (Scott, J. 1996) y la defensa de un feminismo moderado que no participa de las posiciones más radicales de las socialistas ni de las anarquistas que ya tenían presencia activa en el campo cultural de Buenos Aires. Como señala Joan Scott “la idea de la división sexual del trabajo debe leerse en el marco del contexto de la retórica del capitalismo industrial sobre divisiones más generales del trabajo”. Para Scott la interpretación de la historia del trabajo de las mujeres dio lugar a la opinión médica, científica, política y moral que recibió ya el nombre de “ideología de la domesticidad”, ya el de “doctrina de las esferas separadas”. La crítica advierte que la división de tareas se juzgaba como el modo más eficiente, racional y productivo de organizar el trabajo, los negocios, la vida social y esta división del trabajo constituía un hecho social objetivo, derivado de la “naturaleza femenina”; sin embargo ella atribuye su existencia a procesos discursivos (Scott, J. 2000, 429).

Estos argumentos son apropiados para el campo cultural en que Matto desarrolla sus ideas teniendo en cuenta que sus demandas están científicamente apoyadas en la ideología liberal positivista en lo político y social y se vinculan al capitalismo en sus postulados económicos. La representación de sus ideas se reparte entre un reformismo liberal y un moralismo cristiano que reivindica la emancipación económica y laboral de la mujer en vías de su profesionalización y el derecho a la educación en vistas a la formación

de la madre que desde el hogar representa y garantiza la moralidad y educación de los hijos.

En la Argentina, como en otros países latinoamericanos, los grandes cambios en el contexto económico provocaron intensas modificaciones sociales y materiales que transformaron la identidad de los sujetos y sus intereses. Estas circunstancias particulares fueron articuladas por una mediación discursiva que les dio significado e hizo que las mujeres se volvieran sujetos y construyeran su objeto de lucha: la construcción de su emancipación social y la toma de conciencia de su necesaria visibilidad. En este sentido podemos hablar de toma de conciencia ciudadana entendida no sólo en su aspecto político sino también en lo civil y lo social.

Clorinda Matto, admiradora del progreso industrial de la Argentina, como así también promotora de esos mismos logros en su Perú natal, refleja continuamente en los artículos del periódico y en otros ensayos los avances más significativos de fines del siglo XIX y principios del XX: la luz eléctrica, el ferrocarril, la modernización de la ciudad, la consolidación de la industria, la conformación de mercados nacionales e internacionales y el crecimiento de la demanda laboral. Entiende, respondiendo al clima de época y al proyecto de la modernidad, que la construcción de la ciudadanía femenina se desarrolla con educación como punto de partida para producir transformaciones. Precisamente se embarca en ese proyecto cuando compromete su accionar en favor de los derechos femeninos a la condición ciudadana y a la educación. Desde las páginas del periódico propicia y apoya la creación de institutos educacionales que desarrollen la capacitación técnica de las mujeres ya que entiende que esta formación constituye el cimiento necesario para su incorporación en el espacio público. Sin embargo, desde su ideología liberal, no abandona conceptos tradicionales respecto de la “función” o “misión” de la mujer tanto en el hogar como en la atención y educación de los hijos. La educación y la capacitación técnica son interpretadas por Matto tanto como

1 Scott plantea una ventaja de usar género para designar las relaciones sociales entre los sexos: mostrar que no hay un mundo de las mujeres aparte del mundo de los hombres, que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica el otro. Este uso rechaza la utilidad interpretativa de la idea de las esferas separadas, manteniendo que el estudio de las mujeres por separado perpetúa la ficción de que una esfera, la experiencia de un sexo, tiene poco o nada que ver con la otra.

continuación lógica de las labores femeninas en el hogar como favorecedoras de la entrada de las mujeres al ámbito público.

Las impresiones sobre la realidad social y educativa argentina del momento serán registradas por Clorinda Matto en las páginas del *Búcaro Americano* con el objeto de promover la información y despertar el interés de la mujer hacia todo aquello que condujera a su progreso. En los textos exalta la corriente civilizatoria que permite el avance industrial en beneficio de la mujer del hogar y de la obrera que trabaja en la fábrica.

En el primer número de *Búcaro Americano* transcribe la conferencia que ella pronuncia el 14 de diciembre de 1895 en el Ateneo de Buenos Aires titulada “Las obreras del pensamiento en la América del Sur” (Matto, C. 1896, 5-14) donde se ocupa de las mujeres escritoras a las que califica de “verdaderas heroínas (...) que luchan día a día, hora tras hora, para producir el libro, el folleto, el periódico, encarnados con el ideal del progreso femenino”. En ese texto se proyecta su preocupación por el progreso y la importancia de la educación de la mujer cuyos beneficios redundarán no sólo en sí misma y en su familia sino también en la prosperidad de la nación. Al respecto Matto se pronuncia en 1898 ya no sólo con referencia a las mujeres escritoras sino a todas aquellas que trabajan fuera del hogar:

(...) Rindamos con justo discernimiento, pleito homenaje a esas bellas mujeres que son el sostén de la madre, de los hermanos pequeñuelos, o de sí mismas, por la heroica lucha del trabajo, doble batalla librada en el campo donde tiene que vencer a dos enemigos poderosos: las dificultades que por sí ofrece la vida aun para el sexo fuerte, y la oposición que encuentra de parte de los seres egoístas y retrógrados. (Matto, C. 1898, 318)

Los principios ideológicos que sustenta la burguesía urbana liberal de la cual Matto participa son los lineamientos básicos a partir de

los cuales organiza su pensamiento y planifica su acción militante. Sus preocupaciones por el ordenamiento de la vida privada no contraponen la condición de feminidad que requiere para las mujeres que trabajan fuera del hogar, por el contrario la mujer madre o la mujer que ayuda al sustento del hogar es la expresión fundamental del cambio social que se opera en la sociedad. Feminismo equivale a igualdad de oportunidades para acceder a la educación y ejercer oficios que garanticen la independencia económica o la ayuda en la manutención del hogar, y a su vez, la consolidación de la mujer como esposa y madre.

Antes de detenerme en el discurso “La obrera y la mujer” resulta interesante ponderar algunos artículos del *Búcaro Americano* que plantean temas relacionados con la situación de la mujer y que redundan en una visión más abarcadora del pensamiento feminista de la escritora.

Por ejemplo, “Distingos” es el editorial que aparece en el periódico el 9 de julio de 1898. Como lo sugiere el título, Clorinda Matto señala la diferencia -el distingo- entre la mujer *cosa* y la mujer *persona* y argumenta brevemente sobre la causa femenina. Matto insiste en la responsabilidad y en el compromiso de la mujer dentro del hogar, apegada a un pensamiento que navega todavía entre un sentimentalismo y un moderno cientificismo que pone el acento en la educación de valores que permitan a la mujer ser dueña de sí misma y constituirse como sujeto autónomo sin desatender sus prácticas domésticas. Allí sostiene:

Uno de los síntomas que revela claramente el progreso de la causa femenina a despecho del estancamiento masculino, es el que en los círculos de hombres honrados en cuyo pecho no encuentra cabida el egoísmo, ya se distingue la mujer *cosa* de la mujer *persona*.

El egoísmo dictó indudablemente, la ley del embudo –lo ancho para mí lo angosto para ti– derogada por el derecho que todo ser pensante y libre tiene sobre las prerrogativas humanas...²

2 Es interesante señalar la coincidencia en el uso de argumentos respecto de la emancipación de la mujer esgrimida por Matto y también por las anarquistas aunque la peruana nunca participó de un pensamiento tan radical. En *La Voz de la mujer*, diario escrito por mujeres y para mujeres autoproclamado órgano comunista-anárquico aparece

La mujer *cosa* como no ha necesitado más que hablar a la modista y al peluquero, tiene que entregar sus hijos al azar de la escuela, mientras que la mujer *persona* en la plenitud de la luz y de la dicha, ha preparado la ventura del compañero y a cada hijo da las nociones de patria, deber, derecho. (Matto, C. 1898, 382)

En el texto está presente la óptica burguesa sobre la condición moralizante de la mujer, la perspectiva del *ángel del hogar*; sobre ella recaen las virtudes morales y físicas en tanto sus dotes naturales la capacitan para su función social. El texto hace hincapié por un lado en el reclamo de un *feminismo de la igualdad* y por otro, subraya la labor trascendental de la mujer para formar al “ser moral y social” de los hijos, es decir, persiste una mirada ambigua que enfatiza la valoración de la mujer como sujeto capaz de formar las generaciones de hombres que conformarán el Estado. Matto se muestra partidaria de la educación pero avalada desde la perspectiva de una capacitación sólida que habilite también a la mujer para cumplir mejor sus deberes de esposa y madre. En el texto dialogan las contradicciones propias de un discurso ideal sobre “la mujer” que recoge las ideas que circulan en los movimientos más radicales de la época, contradicciones que se enmarcan en los acontecimientos político-sociales que se instalan en la Argentina de esos años y de los cuales Matto participa como intelectual a la vez que como inmigrante exiliada.

En el editorial “En el seno del hogar” publicado el 23 de junio de 1900 presenta una crítica niveladora acerca del rol de la mujer. Como muchas de las socialistas krausistas de su época, aunque sin adherir en ninguno de sus textos explícitamente a este ideario, el tema de la maternidad, la educación de los hijos y el poder moralizante de la mujer capaz de operar benéficamente sobre los miembros de su familia es un elemento clave para definir la relación entre mujer y Estado. Matto propicia la

defensa de valores éticos, el resguardo del ideal familiar, defiende el rol de la mujer que tiende naturalmente a la maternidad para que no se convierta en una posesión del marido sino en su inteligente compañera. Por eso reclama y postula la diferencia entre educación e instrucción y exalta los valores del hogar frente a la banalidad y al desapego de las mujeres de clase alta que delegan su rol en niñeras o de las que “extraviadas” los abandonan en los asilos. Matto sostiene “Nos referimos a la mujer en el seno del hogar. Ya la mujer de nuestros tiempos no quiere cumplir con la sagrada misión de madre, y esto, apena al decirlo; ocurre en todas las esferas de la sociedad. (Matto, C. 1900, 558).

En su artículo “Escuelas Comerciales” publicado el 15 de junio de 1906, a once años de la creación de estas escuelas en la Argentina, Matto alaba la atención que le depara a esta modalidad de enseñanza el ministro de Instrucción Pública, Mariano Pinedo. Exhorta a perfeccionar la obra realizada hasta el momento. Reitera su concepción sobre el poder nivelador de la educación convertida, además, en asunto de interés nacional y potencial transformadora de personas en sujetos libres: “sólo es libre quien a sí mismo se basta”. Observa que este tipo de enseñanza eminentemente práctica requiere materiales y ámbitos propios para su desarrollo y destaca su importancia para la formación e independencia de la mujer. Aboga por una educación que la capacite más específicamente para el trabajo comercial, que favorezca su formación pero fundamentalmente su emancipación.

La Escuela comercial de Mujeres (...) ha sido durante los once años que funciona, una verdadera revelación de que la mujer argentina se siente con las energías de la norte americana para labrar su propia libertad, pues, sólo es libre quien a sí mismo se basta”... La alumna que se prepara para dependiente, debe pues aprender sistemas de ventas, usos de máquina de escribir, acondicionamiento de muestras, paquetes,

un artículo titulado “A la mujer”. El texto está dirigido a las obreras a las que interpela: “a vosotras compañeras de trabajo e infortunios, a vosotras que sufrís como yo la doble esclavitud del capital y del hombre”. En él se plantea el sometimiento de la mujer tanto burguesa como obrera y se pronuncia a favor de la igualdad entre hombres y mujeres, se reconoce que “hasta este extremo ha llegado la estupidez humana; hasta considerar justa, aceptable y buena la ley del embudo” (*La voz de la mujer*. p. 138)

etc. Redacción de cartas, documentos, circulares, copia, expedición por correo, etc.

No es la primera vez que nos ocupamos en público de esta materia a la cual hemos vinculado desde la juventud todos nuestros afanes para llevar siquiera un grano de arena al edificio de la emancipación de la mujer y del alivio de la familia. (Matto, C. 1906, 624)

En síntesis, su pensamiento oscila entre la postura binaria de la retórica del siglo XIX y una mirada más independiente o de lo que podríamos llamar de conciencia feminista lo cual la diferencia de otras escritoras de su época porque si bien plantea la dicotomía, revaloriza el trabajo femenino, la independencia económica y denuncia la explotación laboral de la mujer respecto de la desigualdad de su salario.

El discurso: “La obrera y la mujer”

“La obrera y la mujer” es el discurso que Clorinda Matto pronuncia en el Consejo Nacional de Mujeres de la República Argentina en el año 1904, dedicado *A.S.E. el señor ministro de Justicia e Instrucción Pública, doctor don Joaquín V. González, autor de la Ley del Trabajo* y publicado en *Cuatro Conferencias sobre América del Sur*.

El proceso de modernización, que he mencionado anteriormente, vivido por la Argentina hacia fines del siglo XIX y en el comienzo del nuevo siglo trae aparejado una serie de situaciones sociales conflictivas como producto, entre otras causas, de la gran ola inmigratoria que ingresó al país. Millares de inmigrantes arribaron desde diversos países europeos en busca de mejores condiciones de vida que modificaron sustancialmente la fisonomía del país. Argentina creció en su producción agropecuaria con un proceso de industrialización especialmente en los centros urbanos. El gran aporte inmigratorio de origen centroeuropeo y fundamentalmente proveniente de España e Italia trajo la diversidad ideológica que llevarán a las primeras formas de organización obrera. Así, se van consolidando y fortaleciendo distintas organizaciones de trabajadores que surgen de la mano de los inmigrantes europeos (con experiencia gremial aprendida en sus países de origen) las que denuncian la

realidad de injusticia social y de explotación que sufren hombres, mujeres y niños. Estas organizaciones luchan para que el Estado dicte leyes que humanicen el sector laboral y hacen oír sus reclamos mediante la acción directa y violenta de huelgas de variada intensidad y virulencia que provocarán la alteración del “orden público establecido”.

La crisis económica que desde 1890 agobia a la Argentina por la caída de las exportaciones agrícola-ganaderas, la emisión permanente de papel moneda, que trae aparejada una pérdida del valor adquisitivo respecto del patrón oro, conjuntamente con la sucesiva renegociación de la deuda externa, profundizan la gravedad de la situación financiera y se agudizan las tensiones sociales. En noviembre de 1902 se declara la huelga de los peones del mercado de frutos con quienes se solidarizan numerosos gremios. Esta agitación “subversiva” que la prensa atribuye a “provocadores extranjeros” determina la reacción de la clase gobernante que llevó a la sanción de la Ley 4144 llamada de Residencia por la cual el gobierno podía expulsar a todo extranjero que “comprometiese la seguridad nacional o perturbase el orden público”. Posteriormente, el asesinato de varios obreros en la ciudad de Rosario y las reiteradas reivindicaciones económicas y sociales motivó la segunda huelga general de 1904 que representó el primer acto de unidad entre socialistas y anarquistas luego de su división a nivel organizativo. La huelga general fue declarada por la FORA (Federación Obrera Regional Argentina) y la UGT (Unión General de Trabajadores) para el 1 y 2 de diciembre de 1904.

En esta coyuntura histórica desarrolla su labor Joaquín V. González abogado, escritor, educador y jurista considerado como una de las personalidades más destacadas de la llamada generación del 80 y a quien Clorinda Matto dedica el discurso. Es pertinente señalar algunos breves datos biográficos de este jurista quien fuera designado en 1901 por el presidente Julio Argentino Roca (durante su segunda presidencia 1898-1904) en el Ministerio de Interior. Interinamente, González debió además dirigir al mismo tiempo los Ministerios de Justicia e Instrucción Pública. En 1904, nuevamente tuvo que encabezar dos Ministerios: el de Interior y el de Justicia e Instrucción Pública, al frente del cual creó el Instituto

Nacional del Profesorado Secundario de Buenos Aires, primero en este género que tuvo el país. Al año siguiente, en 1905 creó la Universidad de la Plata. Ante la agitación social desatada por las huelgas mencionadas precedentemente González propuso una solución integral al problema obrero: en abril de 1904 sometió a la consideración del Congreso su “Proyecto de Ley Nacional del Trabajo”. (Fuente, H. 2008)

Frente a esta situación sociopolítica, Clorinda Matto pronuncia su conferencia el 8 de diciembre de 1904 y por su dedicatoria inferimos que conoce perfectamente el proyecto de Ley de Trabajo de Joaquín V. González, redactado con el asesoramiento de Enrique del Valle Iberlucea y Augusto Bunge entre otros destacados jurisperitos de la época. Frente a la situación social del país y fundamentalmente de Buenos Aires, Matto se dirige a las mujeres que concurren al Consejo Nacional de Mujeres y alude directamente al problema de la huelga. Este será el motivo fundamental de su disertación dirigida especialmente a las mujeres obreras y según sus palabras su exposición está guiada por el mismo lema del Consejo: “No para ella misma sino para la Humanidad”. Esta consigna visibiliza desde el comienzo los efectos éticos de su disertación. Matto como integrante de un sector de la intelectualidad argentina y fundamentalmente desde su “misión de educadora” se apropia del poder de la palabra en una situación coloquial concreta tratando de establecer un acuerdo tácito con sus interlocutores. Como sujeto del discurso avala sus interpretaciones sobre la condición del sujeto femenino que ella intenta identificar.

Es importante la contextualización de este discurso porque a partir de allí visualizamos las consecuencias pragmáticas con relación a su comunidad de intérpretes que si bien sostienen la participación de las mujeres en emprendimientos colectivos en pro de luchas reivindicativas no necesariamente son feministas militantes. Nos referimos a las integrantes y colaboradoras del Consejo Nacional de Mujeres fundado en 1901³ por la médica Cecilia Grierson y Alvina Van Praet de Sala, entre otras mujeres argentinas que se constituye como organismo en defensa de los

derechos de sus congéneres. En este Consejo Nacional van a participar mujeres profesionales que sostienen valores “tradicionales” animando a la mujer a perseguir sus derechos, fundamentalmente de educación y de instrucción. Desde sus inicios el órgano estuvo conformado por diversas sociedades de beneficencia y educacionales y ofrecía conferencias públicas sobre higiene, educación doméstica, modistería, lencería y cocina. Inauguró su propia Biblioteca que tuvo gran actividad y realizó reuniones de lectura y de otras artes en general. Publicó su propia revista que se distribuyó no sólo en el país sino también en Europa y los Estados Unidos. Si bien sus integrantes reivindican derechos cívicos y laborales en general “rechazan todo compromiso ideológico o político o toda empresa que vulnera su aséptica dedicación al desarrollo de la mujer como persona” (Lavrin, A. 2005, 43). En 1901, Clorinda Matto ofrece en el editorial del *Búcaro Americano* del 25 de marzo “La mujer avanza” un amplio panorama de las actividades laborales de las mujeres latinoamericanas y destaca la actuación de Alvina Van Praet de Sala al frente del Consejo cuyas acciones redundarán según sus propias palabras en “provecho para la mujer sudamericana que quiere y debe ponerse en comunicación y formar la poderosa cadena que sujetará para siempre y bien lejos al atraso, la ignorancia, el egoísmo y la frivolidad en que naufragaba la causa femenina” (Matto, C. 1901, 606). Posteriormente algunas mujeres más radicales se separan del Consejo Nacional y conforman, junto a Cecilia Grierson, la Asociación de Mujeres Universitarias quienes profundizan la lucha y desarrollan las bases del feminismo argentino. Es de suyo recordar, también, que en 1902 se crea en Buenos Aires el Centro Socialista Femenino y la Unión Gremial Femenina dependiente del partido Socialista.

Es decir, las ideas fuerzas que predominan hacia fines del XIX y principios del XX entre las mujeres reunidas tanto en el Consejo Nacional de Mujeres como las primeras socialistas y anarquistas tienen todavía como denominador común una visión dicotómica de la “misión” de la mujer en el mundo moderno y especialmente

3 *Búcaro Americano* en su N° 40-41 publicado el 25 de febrero de 1901 da cuenta del establecimiento en Buenos Aires del Consejo Internacional de Mujeres (con dependencia al organizado en Washington en 1888) bajo la presidencia de A. Praet de Sala y nombra a todas las integrantes de la comisión organizadora. (p. 588).

en el laboral. Defienden sus derechos laborales fuera del espacio privado pero se valora la maternidad y se exalta su tarea como educadora tanto en beneficio del hogar como de la sociedad. (Barrancos, D. 2007, 149-152).

Es interesante revisar entonces cómo Clorinda Matto construye en este discurso la referencia, cómo la tematiza simbólicamente y con qué propósitos, qué juegos de poder y de saber establece, cuáles son las representaciones simbólicas que se evocan, cómo y en qué contextos valida su argumentación. Además, la heterogeneidad social propia del lenguaje proporciona la posibilidad de que se reconozca, según Bajtín (Bajtín. M. 1989), que el sujeto dialógico y lo ideológico, coexistan en toda comunicación social. En este caso particular, la selección o construcción del lenguaje del que se vale Clorinda depende de su propia evaluación del medio social al cual el enunciado se dirige.

La escritora materializa un programa discursivo que en un primer momento se apoya en reconocidas autoridades del derecho español que han trabajado el tema (por ejemplo el Dr. Eduardo Dato promotor de las primeras leyes laborales en 1900 preocupado por el trabajo femenino e infantil o el Dr. José Canalejas y Méndez ministro de Agricultura, Industria, Comercio y Obras Públicas que en 1902 impulsó la creación del Instituto del Trabajo) como estrategia discursiva que tiene como fin convencer o seducir a su auditorio sobre la importancia de lo que se argumenta. Se vale de esas fuentes⁴, entonces, para corroborar sus argumentos y producir un efecto pragmático más eficaz sobre sus receptores ya que se legitima a sí misma desde una organización piramidal del conocimiento. Dice Matto: “Muchas y autorizadas personalidades han derramado el caudal de su pensamiento... para el estudio de la mujer obrera...” (Matto, C. 1904, 49)

Clorinda, como sujeto de la enunciación, escribe desde su condición de “obrero del pensamiento”, elabora una apología del trabajo como factor fundamental del progreso de la nación y postula el papel primordial que ocupa en ella la mujer obrera. Fuertemente arraigada aún en los

principios del positivismo spenceriano plantea la dicotomía progreso=orden vs. retroceso=desorden es decir *huelgas*. Por eso sostiene:

Ahora bien. Si, como sostiene Spencer, una sociedad es un organismo, su desarrollo y crecimiento dependen de los caracteres que le constituyen, en tal concepto, nuestra sociedad obrera se encuentra ya en plenitud de vida y puede dar existencia a otros organismos o fomentar la perfección de los que permanecen estacionarios o débiles, como plantas sin savia nacidas a la sombra de las cuales poco tiene que esperar el progreso nacional.

(...) la fuerza física y la fuerza intelectual, en íntimo consorcio, mueven la gigantesca rueda del progreso humano, y las huelgas son convulsiones que detienen por momentos esa rueda, sin beneficio positivo para nadie (Matto, C. 1904, 49).

El determinismo positivista modula aún su pensamiento respecto del comportamiento de los miembros de una comunidad. Atada a prejuicios sociales e ideológicos entiende que la presencia de conductas “desviadas” (huelgas) impiden el progreso de la sociedad. Por eso, Clorinda reprueba la huelga general que llevan a cabo los obreros/as y postula la importancia de la función mujer como articuladora entre la familia y la fábrica, entre la familia y la nación. Plantea una sociedad “ideal” donde las mujeres, en este caso la obrera, sea “libre”, es decir *persona* y las convoca al trabajo desoyendo las voces de quienes promovían las huelgas. Sin embargo, Matto, aun desde su mirada ilustrada, propicia la igualdad de condiciones laborales que el hombre en tanto estos reclamos se impulsen sin alterar el orden social.

El discurso puede dividirse en dos secciones: una que abarca la primera parte del texto donde desarrolla generalidades acerca del fenómeno de las huelgas utilizando las fuentes anteriormente mencionadas, la mayoría de origen español y la segunda donde toma posición frente al tema y lo presenta:

4 En España como fruto de preocupaciones mitad filantrópicas (protección del trabajador individual) y mitad defensivas (protección frente al movimiento obrero), se sucede desde 1873 hasta 1917 un largo capítulo legislativo en el que se colocan las primeras piedras de lo que ha de ser un futuro Derecho del Trabajo.

Hasta aquí hemos expuesto considerando ajenos(sic), sobre las huelgas en general. Es tiempo ya, de que, dejando sentado el principio de que el mérito del hombre debe valorarse por el bien que hace a otro hombre, nos concretemos al objeto principal de esta disertación dirigiendo el esfuerzo de nuestra mente hacia la mujer obrera. (Matto, C. 1904, 49)

La estrategia de citar las autoridades permite atender a las relaciones que el sujeto discursivo alude explícitamente y también desentrañar los saberes que silencia. El discurso trabaja desde la comparación sobre la situación social y laboral de los obreros en los países europeos y en los de América, hace hincapié en la situación de la mujer obrera y en los beneficios que les otorga nuestro país. Dice Matto: “Estos cuadros, digámoslo con franqueza, están recargados de sombras más de lo que pide la verdad, porque la situación de la mujer trabajadora de América, sobre todo en Buenos Aires, es menos penosa que en Europa...” (Matto, C, 1904, 49). Luego, enumera y reflexiona en largos párrafos las ventajas que ofrece la Argentina con su forma republicana de gobierno, la igualdad ante la ley de todos los que pisan el suelo argentino que ha favorecido la afluencia incesante de inmigrantes, exalta la inmensidad del territorio, la riqueza de la agricultura, describe la concurrencia de obreros en los paseos públicos y el acceso de sus hijos a la escuela pública. El discurso no se explaya en críticas explícitas pero alude elípticamente, casi con disgusto, a quienes emiten información sobre la problemática obrera y las huelgas en otros países europeos. Demanda que sean “informaciones menos sugestivas(sic)” y declama a favor del “sublime sentimiento filantrópico del cual es alma la mujer” (Matto, C. 1904, 50).

Más adelante, solicita igualdad de procederes a ambas partes contractuales en la industria y en los diversos ámbitos laborales, es decir tanto patronos como obreros deben basar su actuación en la equidad y la justicia. En su defensa de las bondades que ofrece al “obrero” la República Argentina el discurso sublima a los jóvenes obreros argentinos y promueve nuevamente las comparaciones exaltando su sencillez y la virtud

de sus hogares donde no predominan los vicios sociales. Dice Matto “Para nosotras el obrero es lo más respetable que hay en la sociedad porque representa el factor del progreso y es el sacerdote de la sublime religión del trabajo en cuyo templo nace la alegría de la vida” (Matto, C. 1904, 53). Con estos argumentos idealiza casi un concepto abstracto de “obrero” y profundiza valoraciones positivas apoyada por sobre todas las cosas en su concepción de la “libertad” que consagra, según sus propias palabras, “la fórmula republicana del derecho”. El discurso representa el horizonte vital que identifica la concepción de Matto sobre la identidad femenina y el sustento ideológico que legitima su pensamiento liberal positivista en un débil acercamiento hacia posturas más espiritualistas. Esta proyección se visualiza cuando, asociando sus ideas al pensamiento de Dato⁵, no comparte el socialismo evolucionista y lo presenta como utópico para postular desde su propia perspectiva una “ciudad fraternal”, donde los códigos entre patrón/obrero se orienten por la justicia/equidad y no por el peso del materialismo o como ella sostiene por los “fríos razonamientos del positivismo”.

En defensa de las ideas liberales y de lo que Matto llama “socialismo puro y socialismo cristiano” reclama al obrero el rechazo al colectivismo y la aceptación del “socialismo cristiano” (Matto, C. 1904, 53). Clorinda solicita a las obreras alejarse de “los agitadores” (Matto, C. 1904, 52), de las “instigadoras” (Matto, C. 1904, 54) que trastocan el progreso de las industrias y que se dejen guiar por “el instinto de la conservación de la paz doméstica” y en procura del “trabajo, el orden y la economía” (Matto, C. 1904, 54). Esta doctrina “proteccionista” sobre la mujer por momentos se explaya y por otros deja supuestos que por ausencia o elipsis son sugeridos como en el caso de los ejemplos mencionados en clara alusión a los movimientos anarquistas y socialistas que agitan el terreno político. Para frenar el efecto de estos movimientos y desalentar a quienes pudieran ser seducidos por esas utopías, Matto apela a su condición de “obrero del pensamiento” y desarrolla su concepción de un sujeto femenino activo que cuestione las prácticas establecidas por los empleadores específicamente a la hora de fijar salarios. Aún cuando no manifiesta

5 Eduardo Dato, (1856-1921). Abogado y político conservador español promotor de las primeras leyes laborales.

una posición cuestionadora de la clasificación sexual del trabajo (la igualdad absoluta entre el hombre y la mujer es irrisoria porque “existen funciones físicas imposibles de canjearse” (Matto, C. 1904, 54), convoca a su auditorio a defender y a trabajar para desalentar el trabajo sexualmente segregado e injustamente remunerado. Dice Matto al referirse a la mujer obrera:

[...] abrámosle campo de acción más amplio, consigamos que su trabajo sea debidamente remunerado, pues existen industriales que, haciendo igual trabajo, pagan menos a la mujer, sólo por ser mujer. Ah! Cómo olvidan estos tales que el zumbido de la abeja es más provechoso que el rugido del león (Matto, C. 1904, 57).

Es en la segunda parte del discurso donde se presenta como portadora de una experiencia que la legitima para hablar. Apela a asumir la bandera de la mujer trabajadora como una de las causas de la humanidad que contribuirán a su progreso apoyando el lema que encarna la virtud del trabajo libre: “sólo es libre quien a sí mismo se basta” (Matto, C. 1904, 56). En este proyecto se observa una decidida proyección hacia la amplitud de horizontes para la mujer al considerar, un elemento clave, su consolidación como sujeto libre, condición necesaria para su constitución como sujeto pensante, capaz de tomar decisiones sin la subordinación al padre, al marido o al hijo. Por eso el discurso enfatiza el momento (la situación política y social) que le toca vivir y se proclama contra los “egoístas” que frenan el desarrollo femenino. Dice Matto:

El momento es propicio para que las que hemos desplegado la bandera de la mujer le llevemos la buena doctrina unida al ejemplo de nuestros propios proceder, sin que nos amedrente el escarnio que hacen de nuestra propaganda los egoístas... (Matto, C. 1904, 55)

Como venimos sosteniendo la causa del progreso es la herramienta o estrategia que sostiene su tesis feminista, progreso entendido como fuerza motriz invisible que mueve el devenir histórico o como un gran organismo que crece y se desarrolla. A ello debe contribuir la

mujer obrera persiguiendo el derecho al trabajo fuera del hogar pero sin detener el progreso con huelgas. Matto visibiliza en su discurso a todas las mujeres obreras de su época a las que convoca al trabajo consciente de la importancia económica que había adquirido el trabajo femenino y tratando de conciliar trabajo con hogar y maternidad:

El sol de la esperanza está en el oriente sonriendo a la mujer obrera que se impone al mundo. Por do quiera, ella trabaja con fe, en la escuela, el taller, la academia, las fábricas, las oficinas civiles, el comercio, el libro, la cátedra y el periodismo. El trabajo consagrado y aminorando la delincuencia como resultado inmediato. (Matto, C. 1904, 56)

En ocasiones fundamenta sus argumentaciones utilizando también la tesis sobre la superioridad moral de la mujer atada a sus propias concepciones de una retórica religiosa cristiana que ornamenta varias veces su alegato. Dueña de un discurso cientificista y moral reclama a la mujer obrera el cuidado de su hogar señalando la mayor capacidad femenina para desempeñar funciones sociales y en beneficio de la familia (“La mujer es el antídoto que se debe ofrecer al varón contra el veneno de las perturbaciones sociales”). Solicita ocuparse más activamente de la instrucción de la mujer obrera en su calidad de proveedora de la moralidad para la sociedad, la enaltece cuando valora su capacidad para el trabajo y como ser capaz de superar el elemental sentimentalismo en tanto actúa con lógica y razón en beneficio del progreso del país.

Para finalizar, podemos leer en su discurso una variedad de estrategias o procedimientos para poner énfasis en los temas que subraya razón por la cual, por ejemplo, hacia el final del texto el tono se vuelve más categórico, preceptivo e imperativo. Sabemos que la producción de todo discurso se basa en modelos mentales que tenemos de un acontecimiento y que por diversos motivos sólo se expresa en parte (Van Dijk, T. 2003, 60). A su vez, entendemos que los receptores inferirán, según su competencia, la información que falta en el modelo. Consideramos que este discurso de Clorinda Matto está teñido de una postura ideológica evidente por lo cual

conscientemente organiza los argumentos sobre el tema en diversas secuencias que encierran tanto proposiciones positivas explícitas como también evaluaciones negativas que, a su vez, los receptores deberán inferir. Por consiguiente, el texto presenta estrategias que muestran claramente la competencia discursiva y la perspectiva ideológica desde la cual Clorinda Matto pondera el problema de las huelgas y el papel que debe desempeñar la mujer obrera en ese contexto. Su interés radica en persuadir a su auditorio y movilizar a quienes comparten su ideario. De acuerdo con sus convicciones exhorta a sus congéneres a crear más centros de instrucción y sociedades protectoras de los derechos de la mujer obrera para que desde esos espacios, como también desde el ámbito escolar, se promueva la instrucción de mujeres que trabajen por “la felicidad en el hogar y en la patria” (Matto, C. 1909, 57)

FUENTES

Clorinda Matto de Turner. 1909. *Cuatro conferencias sobre América del Sur*. Buenos Aires: Imprenta de Juan Alsina.

Búcaro Americano, periódico de las familias. 1896-1908. Buenos Aires.

BIBLIOGRAFÍA

Bajtín, Mijail. 1989. La palabra en la novela. En *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.

Barrancos, Dora. 2007a. *Mujeres en la Sociedad Argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana.

-----, 2007b. *Feminismos*. (Teorías y discusiones). En Gamba, Susana Beatriz, *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos.

Fuente, Horacio de la. 2008. Joaquín V. González, el primer iuslaboralista argentino. En *Historia Institucional*. Buenos Aires.

Hintze, Gloria (ed). 2004. *Escritura femenina: diversidad y género en América Latina*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras.

Kersfeld, Daniel. 2008. Socialismo. En Biagini, Hugo; Arturo Roig (dirs), *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.

La voz de la mujer. 2002. *Periódico comunista anárquico*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.

Lavrín, Asunción. 2005. *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*. Traducción de María Teresa Escobar Budge. Santiago, Chile: Ediciones de dirección de Bibliotecas.

Lobato, Mirta. 2007. *Historia de las trabajadoras en la Argentina (1869-1960)*. Buenos Aires: Edhasa.

Matto de Turner, Clorinda. 1896. *Bautismo. Búcaro Americano, periódico de las familias*. Buenos Aires, febrero. I, 1.

-----, 1898. Distingos. *Búcaro Americano, periódico de las familias*. Buenos Aires, julio. III, 24-25.

-----, 1900. En el seno del hogar. *Búcaro Americano, periódico de las familias*. Buenos Aires, junio. V, 38.

-----, 1901. La mujer avanza. *Búcaro Americano, periódico de las familias*. Buenos Aires, marzo. VI, 42, 25.

-----, 1904. La obrera y la mujer. En *Cuatro conferencias sobre América del Sur*. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.

-----, 1906. Escuelas Comerciales. *Búcaro Americano, periódico de las familias*. Buenos Aires, junio. IV, 43.

Scott, Joan W. 1996. El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, Marta (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. 265-302. México: PUEG.

-----, 2000. La mujer trabajadora en el Siglo XIX. En Duby, Georges y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres. El Siglo XIX*. España: Taurus.

Van Dijk, Teun A. 2003. *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel.

Zaldívar, Verónica. 2004. En 1889 nació Carolina Muzzi-lli. D'Atri, Andrea (Ed.). En *Luchadoras. Historias de mujeres que hicieron historia*. Buenos Aires: Ediciones del IPS.

Zaragoza Rovira, Gonzalo. 1996. *Anarquismo argentino (1876-1902)*. Madrid: Ediciones de la Torre.

Juan Blanco Ilari
UNGS – UBelgrano – CONICET

Pertenencia y distanciamiento: el lugar de Ricoeur en la hermenéutica contemporánea

Belonging and distancing: the place of Ricoeur in contemporary hermeneutics

Resumen

La hermenéutica ha sido uno de los movimientos filosóficos más importantes en los últimos años. Sin embargo, la heterogeneidad de sus seguidores torna difícil establecer una unidad temática en la hermenéutica contemporánea. Ricoeur fue uno de los representantes más destacados de esta línea filosófica. En este trabajo quiero mostrar el posicionamiento de Ricoeur en la hermenéutica contemporánea. Centraré mi análisis en el intento de combinar el descubrimiento de nuestra “pertenencia” (historia, tradición) con nuestra constitutiva “distanciamiento” de esta pertenencia. Ricoeur encuentra la relación dialéctica entre “pertenencia – distanciamiento” en el concepto fenomenológico de *Lebenswelt*. El “mundo de la vida” tiene un momento ontológico y un momento epistemológico. Desde aquí, coloco la hermenéutica ricoeuriana en el corazón del debate hermenéutico contemporáneo, mostrando su originalidad.

Palabras clave: Pertenencia; Distanciamiento; Ricoeur.

Abstract

The hermeneutics has been one of the most important philosophical movements in the last years. However, the heterogeneity of his followers makes it difficult to establish a unit in the contemporary hermeneutics. Ricoeur was one of the most important representatives of this philosophical line. In this paper I want to show how Ricoeur positioned himself in the contemporary hermeneutics. I focus my analysis in his attempt to combine the discovery of our “belonging” (the history, tradition) with our constitutive “distancing” of this belonging. Ricoeur found the “dialectical” relation between belonging–distanciation in the phenomenological concept: *Lebenswelt*. The “world of life” has an ontological and epistemological moment. From here, I place the ricoeurian hermeneutics in the core of the contemporary debate in hermeneutics: showing his originality.

Key words: Belonging; Distancing; Ricoeur.

Introducción

La hermenéutica ha sido, sin duda, una de las corrientes filosóficas que ha marcado el pensamiento de los últimos años. La fuerza de su impacto se puede leer en la difusión que han tenido sus tesis centrales en muchas y muy variadas disciplinas. Desde los estudios antropológicos hasta la teoría jurídica, pasando por la sociología, la psicología, la lingüística, entre otras; todas se han nutrido de los temas nucleares de la hermenéutica.

La gran cantidad de autores que confiesan adoptar las premisas hermenéuticas dificulta una exposición más o menos completa de esta

línea filosófica. Esta dificultad se agrava cuando advertimos la inmensa heterogeneidad que hay entre los autodenominados hermeneutas. Esta heterogeneidad se ha ido traduciendo en diferentes “tipos” de hermenéuticas no siempre armonizables. Piénsese, por ejemplo, en la “pragmática–hermenéutica” de Karl-Otto Apel y en el “deconstruccionismo–hermenéutico” de Jacques Derrida. Quizá, una buena forma de sortear esta dificultad sea observando cómo se relaciona cada uno de estos pensadores con la fuente de la que dicen beber. En este trabajo intentaré hacer esto con la hermenéutica de Paul Ricoeur.

Uno de los problemas centrales que abordó Ricoeur ha sido el de la difícil relación que media entre la “explicación” (*erklären*) y la “comprensión” (*verstehen*) en el seno de las disciplinas hermenéuticas. Durante la modernidad, y en particular en la modernidad tardía, la hermenéutica había opuesto estas dos “actitudes cognitivas”. Este dualismo de métodos era solidario del dualismo ontológico que separaba *res cogitans* – *res extensa*. A esta relación dicotómica le siguió, ya en el siglo XX, una relación de “subordinación” en la que la “comprensión” se mostró como la forma originaria de relacionarnos con el mundo, mientras que la actitud epistémico-reflexiva fue declarada como secundaria y derivada. Todos los esfuerzos metodológicos que caracterizan el abordaje reflexivo de lo que podríamos llamar, a grandes trazos, las “ciencias humanas”, pasan ahora a ocupar un lugar subordinado en relación con la comprensión primigenia y práctica que tenemos con el mundo. El dualismo “explicar-comprender” fue superado por medio de otro dualismo, en este caso, el conformado por el par “originario-derivado”.

Ricoeur ha intentado “dialectizar” esta relación mostrando la necesidad de realizar un movimiento de vaivén entre la actitud “distanciadora”, propia de la reflexividad epistémico/metodológica (que pertenece al movimiento de la “explicación”), y la estructura de “pertenencia”, según la cual me encuentro “ligado” al mundo antes de poner a los entes como objeto de conocimiento (al que pertenece la “comprensión”).

Ahora bien, este intento dialectizante tiene una génesis clara en el pensamiento de Ricoeur. En este trabajo quisiera detenerme en esa *génesis*, para mostrar allí el inicio de lo que, luego, serán los problemas fundamentales de la hermenéutica ricoeuriana¹.

1–El giro ontológico

Durante la alta modernidad, la hermenéutica fue entendida como una preceptiva para la

interpretación propia de determinadas regiones ónticas. En esta dirección, autores como Wilhelm Dilthey reconocen que la “vida”, en tanto objeto de conocimiento, tiene determinadas características que hacen que el modo correcto de conocerla opere por medio de una técnica interpretativa especial. El historicismo procura hacer con la razón histórica lo que Kant hizo con la razón pura: develar su estructura *a priori* con el fin de vigilar su buen uso.

El interés principal que impulsa las reflexiones sobre la interpretación consiste en dar una correcta *metodología* para poder conocer un tipo peculiar de ente: la vida (en términos muy generales). Por ello, este movimiento hermenéutico-epistemológico está llamado a regionalizarse en función del tipo de “texto” que en cada caso se “interprete”. Así, la hermenéutica teológica no supone los mismos pasos que la hermenéutica histórica, ni ésta se guía por las mismas reglas que la hermenéutica jurídica. Cada una de estas “regiones” requiere una *preceptiva* diferente, ya que el modo en que la vida se expresa en cada uno de estos tipos es diferente.

Ricoeur destaca, en la larga historia de la hermenéutica, dos giros. El primero comienza cuando el esfuerzo epistemológico se dirige al *problema general* de la interpretación, más allá de la actividad interpretativa ejercida sobre los diferentes tipos de textos. La pregunta aquí es ¿en qué consiste interpretar? Para Ricoeur, “... Friedrich Schleiermacher fue quien tuvo a su cargo el descubrimiento de esta problemática central y unitaria. Antes de él, existe por una parte una filología de los textos clásicos, principalmente los de la antigüedad grecolatina, y por otra, una exégesis de los textos sagrados, Antiguo y Nuevo Testamento. En cada uno de ambos dominios, el trabajo de interpretación varía según la diversidad de los textos. Una hermenéutica general debe, pues, elevarse por encima de las aplicaciones particulares y percibir las operaciones comunes a las dos grandes ramas...” (Ricoeur, P. 2000, 73)².

1 Al decir esto quiero anticipar y delimitar el objetivo del presente trabajo. No me detendré en los penetrantes análisis de Ricoeur en torno a la metáfora, al texto, a la acción y la historia, en donde *ejerce* la dialéctica de conjeturación y validación, de explicación y comprensión. No es mi propósito recorrer el ejercicio de la dialéctica, sino mostrar *el momento conceptual en que se muestra la necesidad de dicho ejercicio*. Hay una razón que hace necesario el puente entre explicar y comprender. Esta razón es la que intento articular aquí.

2 *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*, aparece publicándose en francés en 1986 en la editorial Du Seuil.

En contra de la diseminación de los diferentes *modus* hermenéuticos, Schleiermacher se propone elaborar una “tecnología” que no se limite a una simple colección de operaciones desconectadas.

La segunda revolución a la que alude Ricoeur es la producida por la ontologización de la hermenéutica llevada a cabo principalmente por Heidegger. Es curioso que Ricoeur ponga a este autor en pie de igualdad con Schleiermacher y Dilthey. En ambos casos se trata de una “revolución copernicana”, por lo que daría la sensación que estamos ante una equipolencia de impactos, de tipos de “cambio”, suscitados por sendos ejes. Sin embargo, la lectura canónica de la historia de la hermenéutica (si es que podemos hablar a esta altura de “lectura canónica”) no dudaría en señalar que el cambio de paradigma, el verdadero trastocamiento de cuadrante, se da en el segundo giro apuntado por Ricoeur, esto es, el giro “ontológico”.

Hans-Georg Gadamer, por ejemplo, señala que la línea Schleiermacher-Dilthey, si bien ha logrado cambios importantes dentro de la larga historia de la hermenéutica, no se separa, en lo esencial, de ésta. Más allá de las modificaciones que ha promovido, esta hermenéutica sigue perteneciendo a la tradición clásica de la teoría de la interpretación, cuyo centro temático estriba en la búsqueda de una *Methodenstreit* para lograr una correcta comprensión³.

Si esto es así, entonces la verdadera revolución consistiría en salir de la *obsesión epistémica*, en superar la primacía del método. Esto es precisamente lo que intentaron llevar a cabo, primero Heidegger, y luego Gadamer. Tendríamos, entonces, un movimiento de “desregionalización” (Schleiermacher) seguido de un movimiento de “ontologización” (Heidegger); pero estos dos movimientos no comparten el mismo carácter “revolucionario”, toda vez que uno sigue inmerso en las preocupaciones tradicionales (esencialmente epistémicas), y el otro pretende superar dicha tradición (superación de la epistemofilia).

Ahora bien, al superar el metodologismo, Heidegger hace mucho más que superar el enfoque epistémico. La filosofía de *Ser y Tiempo* se dispersa más allá de las fronteras propiamente hermenéuticas, procurando modificar de raíz la autocomprensión de la filosofía misma por medio del descubrimiento de la *facticidad*.

Compendiar las ideas fundamentales de la filosofía de Heidegger es una tarea improbable. Sin embargo, y a los efectos de mi exposición, señalaré algunas de sus líneas que creo son indispensables. Lo haré sin ninguna intención de completitud.

Heidegger indaga la “actitud” que comanda la búsqueda de fundamento último en la filosofía. La filosofía ha vivido suponiendo que puede poner al ente frente sí para conocerlo. Lo que ha olvidado es que todo “poner frente a sí un ente” sólo es posible desde cierta *precomprensión del ser*. De esta manera, lo que ha imperado en la tradición filosófica es la postura “teoricista”, la primacía de la “mirada” (*theoria*) que desconecta las cosas de su funcionalidad habitual para someterla a escrutinio. Desde la conceptografía moderna podríamos decir que en todo conocimiento fundado, un sujeto se enfrenta a un objeto (no importa si este objeto es producido por el sujeto, o se vive como independiente de él).

Esta primacía de la teoría no es sino una de las consecuencias del énfasis en la “reflexividad” que caracteriza sobre todo a la tradición de la filosofía de la conciencia de raigambre moderna. Cuando el sujeto vuelve sobre sí encuentra “representaciones”, y sobre ellas debe lograr “claridad y distinción”⁴. Siempre que hay conocimiento un sujeto se “representa” algo, es decir, se hace una imagen interna de algo externo. A partir de aquí se explica la emergencia de los viejos quebraderos de cabeza de los filósofos: el problema del realismo, del idealismo, del escepticismo, entre otros.

La búsqueda del *distanciamiento* de las cosas define la “actitud filosófica”. Hacer filosofía consiste en “desconectar la actitud natural”, en “reflexionar” sobre nuestro modo de conocer,

3 (Cfr. Gadamer, H-G. 1996, 225-304).

4 Heidegger analiza esta huida representacionista en el capítulo dos de *Caminos del bosque*, titulado, precisamente, “La época de la imagen del mundo”. Allí coloca en cabeza de Descartes el movimiento que desconecta nuestra habitual manera de estar en el mundo, para poner a este último como una imagen interna de una realidad externa (Cfr. Heidegger, M. 1995, 75-109).

para lograr de esta manera fundamentar nuestras creencias. No contentos con vivir, “suspendemos lo vivido” para significarlo, aprehenderlo y fundamentarlo. Desde sus inicios en Grecia hasta nuestros días, la filosofía se ha caracterizado por adoptar una “actitud” enteramente nueva respecto del mundo (cultural, histórico, natural). Lo que Heidegger quiere demostrar es que la filosofía tiene una enfermedad congénita, se ha condenado desde su origen mismo a un olvido culposo, olvido que le impide advertir la verdadera situación del ser y que, por lo tanto, la obliga a permanecer en el error.

Todo esto está sustentado en un suelo común: *la esencial desconexión del objeto representado de sus condiciones de representación*. Frente a esto, Heidegger señala que, al momento en que un sujeto se enfrenta a un objeto, muchas cosas han pasado antes. Básicamente, lo que ha sucedido es que el *Dasein* ha “habitado el mundo”. Este habitar en el modo de la facticidad me relaciona con las cosas de un modo ante-reflexivo (o mejor irreflexivo). Porque convivo participativamente con las cosas puedo luego preguntarme por su sentido. Cuando nos preguntamos por el sentido del ser “...estamos guiados por lo mismo que buscamos; la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la precede y que se refiere a la manera en que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se lo oponga como un objeto que se enfrenta a un sujeto. ...”. (Ricoeur, P. 2000, 83).

Lo que hay que subrayar es que la pregunta por el sentido esconde una exigencia foránea

a la relación que me une con las cosas en la existencia natural, en la facticidad de mi habitar. Entonces, lo que se da originariamente no es un sujeto que se contrapone a un mundo de entes, lo que hay es un ser-en-el-mundo. No hay que minusvalorar este pequeño cambio terminológico. Toda la diferencia conceptual que promueve el giro ontológico yace en este trueque de un adverbio por una preposición: “ser *frente a...*” versus “ser *en...*”⁵.

Para Heidegger el mundo no es, primariamente, la totalidad de los entes que podemos conocer en la actitud contemplativa. Por el contrario, la “mundanidad-del-mundo” es la pre-condición ontológica para que los entes nos salgan al encuentro como “esto” o “lo otro”. Este salir al encuentro es correlativo de nuestras diferentes formas de “dirigirnos-a” (*Zugang*). A su vez, el “dirigirnos-a...” tiene la forma existencial de un “preocuparse-de...” (*Besorgen*).

De esta manera se destaca la relación primaria que me une a las cosas. Heidegger suele utilizar el término *Umgang* (que algunos autores traducen como *praxis*) para describir este *estrato originario de relación*. En la *praxis* los entes nos salen al encuentro como útiles-a-la-mano. Con este tipo de relación el filósofo ha querido señalar que lo que define a los entes es su carácter relacional, y no sus “cualidades intrínsecas” describibles por medio de enunciados apofánticos⁶.

Así, la relación se establece entre una forma de acceso (preocupación) y un modo de darse correlativo de esa forma. Los útiles se nos presentan originariamente como “servibles”,

5 La preposición “en” no debe ser entendida según el modelo del “contenedor-contenido”. Heidegger nos advierte que suponer que “ser-en-el-mundo” es comprensible dentro de esta estructura es seguir pensando con la primacía del “ser-a-la-vista”. No se trata de que un ser (ente) está en/dentro de otro, como el “agua” está en el “vaso”, y éste en la habitación, etc. “...El “ser-en” dista tanto de mentar un espacial estar “uno en otro” entes “ante los ojos”, como dista “en” de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; “en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito y diligo*. ...” (Heidegger, M. 1993, 66-7).

6 Se ha destacado mucho el carácter trascendental que recorre *Ser y Tiempo*. Al intentar re-establecer las condiciones de posibilidad de la “intencionalidad de la conciencia”, Heidegger se ha embarcado en un tipo de argumentación que recuerda mucho a los argumentos trascendentales de Kant. Autores como Charles Taylor muestran una analogía no sólo argumentativa, sino también de intención, entre los argumentos de Kant y Heidegger (junto con los de Wittgenstein y Merleau-Ponty, entre otros). Todos estos autores, según Taylor, sostienen “...la inadecuación de la interpretación epistemológica y la necesidad de una nueva concepción, desde lo que mostramos qué son las condiciones indispensables para que, en primer lugar, se dé algo semejante a la experiencia o a la conciencia del mundo. ...”. (Taylor, Ch. 1997, 29).

“utilizables”, “medibles”, “consumibles”, “maneja-
bles”, “temibles”, “deseables”, etc. La estructura
óptica que reúne estas formas es el “ser-para...”,
o el “servir para...”. De esta manera los útiles a
la mano (*Zuhandenes Zeug*) se articulan en una
inter-remisión que conforma la totalidad del
mundo⁷. El enfoque holista de esta capa origi-
naria de relación anticipa ya lo que significará
para el ente verse desconectado de su natural
remisión. Esta desconexión es la pretensión del
sujeto cognoscente. “...Precisamente contra esta
pretensión del sujeto, es necesario recuperar
la condición de habitante de este mundo a
partir de la cual hay situación, comprensión e
interpretación. Por eso la teoría del comprender
debe estar precedida por el reconocimiento de
la relación de arraigo que asegura el anclaje de
todo el sistema lingüístico, y, por consiguiente,
de los libros y los textos, en algo que no es,
esencialmente, un fenómeno de articulación en
el discurso. Primero es necesario encontrarse
(bien o mal), encontrarse ahí y sentirse (de una
u otra manera) aún antes de orientarse; si *Sein
und Zeit* aprovecha a fondo ciertos sentimientos,
como el miedo y la angustia, no es para hacer
existencialismo, sino para extraer, gracias a estas
experiencias reveladoras, un vínculo con lo real
más fundamental que la relación sujeto-objeto;
merced al conocimiento, colocamos los objetos
frente a nosotros; el sentimiento de la situación
precede este frente a frente y nos da lugar en un
mundo. ...” (Ricoeur, P. 2000, 85-6).

Según la hermenéutica de la facticidad, el
mundo, como condición de posibilidad del des-
tacarse de un útil, no es la suma de cosas, no es
un conjunto que podamos definir por extensión.
Por el contrario, el mundo, para Heidegger, ad-
quiere la dinámica de funcionalidades recíprocas;
y cada línea de funcionalidad forma parte de una
totalidad más amplia de funcionalidades (*Bewan-
dtnisganzheit*). En forma un poco abrupta po-
dríamos decir que en el mundo no hay objetos,
sino funciones⁸. Por ello, el mundo sólo puede
ser “habitado”, no conocido en forma objetiva.

Si todo utensilio es lo que es en virtud del
todo que define las remisiones internas, entonces,

seccionarlo de esa estructura implica necesaria-
mente una distorsión. Si desconecto el “martillo”
de la totalidad del mundo que lo hace posible,
que lo define en tanto *pragmata*, es esperable
que *el producto de esa desconexión no sea ya
la cosa con la que me relacionaba en forma
originaria, en la praxis vital*. En este sentido, la
reflexión, la vuelta sobre sí de una vivencia, de
una experiencia, supone indefectiblemente un
“cambio de objeto”. Gadamer recuerda que en
sus clases Heidegger recurría a la distinción esco-
lástica entre *actus signatus* y *actus exercitus* para
describir esta situación: “...*There is a difference
between saying “I see something” and “I am sa-
ying that I see something”. But the signification “I
am saying that...” is not the first awareness of the
act. The act originally taking place is already such
an act, which is to say it is already something in
which my own operation is vitally present to me.
The transformation into a “signification” founds
a new intentional object. ...*” (Gadamer, H.G.
1976, 25). Desde aquí podemos entender por qué
Heidegger devalúa la postura que rige la relación
con las cosas conforme al modelo del “ser-a-
la-vista”. Este tipo de relación está incapacitado
para lograr una comprensión adecuada del exis-
tenciario “ser-en-el-mundo”. “...El simple dirigir
la vista “teóricamente” a las cosas carece de la
comprensión del “ser a la mano”. ...” (Heidegger,
M. 1993, 82). Esta incompreensión se debe a que
lo puesto ante-la-vista ya no es, ópticamente
hablando, lo “a la mano”.

Tendríamos entonces dos tipos de relación.
En una las cosas se nos dan por medio del trato
“praxisivo” que mantenemos con ellas: esta es
la *relación de pertenencia*. Se trata de un estar-
con-las-cosas en el modo de la operatividad
en la que el conocimiento que tenemos es un
conocimiento práctico (“saber-cómo” en la ter-
minología ya clásica de Gilbert Ryle). Utilizamos
las cosas, habitamos con ellas, y esto presupone
un acceso originario, pre-reflexivo, al mundo. Por
otro lado, tenemos la relación cognitiva-teórica
en la cual la cosa se presenta desconectada del
mundo que la hace ser lo que es (“saber-qué”
en la grilla terminológica del oxoniense): esta

7 “... *Un* útil no “es”, rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente “algo para...” (Heidegger, M. 1993, 81).

8 Heidegger recuerda que “... los griegos tenían un adecuado término para “cosas”: *pragmata*, esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el “andar” que “se cura de” (*praxis*)...” (Heidegger, M. 1993, 81).

es la *relación de distanciamiento*. Por medio de esta relación cortamos los lazos que me unen operativamente al mundo y a la cosa que forma parte de ese mundo. *La tesis fuerte de Heidegger es que esta “desconexión”, este “extrañamiento”, al cortar los lazos que me ligan praxisivamente al mundo, nos da una imagen subvertida, disecada de la cosa (que entre tanto se ha tornado objeto de representación)*⁹. Cuando el-ser-a-la-mano es puesto como ser-a-la-vista lo que se produce es una verdadera transformación en el sentido en que la cosa desconectada ya no es la cosa previa a la desconexión. Si esto es así, la desconexión no analiza un *factum*, sino que crea su objeto.

Lo que hay subrayar, en función de la exposición que me he propuesto, es que *la comprensión ya está presente en nuestro habitar el mundo*. Comprender no es, *prima facie*, un modo de conocer reflexivamente comandado y metódicamente articulado. Comprender es un modo de ser, el modo de ser propio del *Dasein*. Cualquier comprensión comandada reflexivamente será una comprensión segunda, un añadido a la comprensión originaria.

Como ya apuntamos, toda comprensión parte de la pre-comprensión de aquello mismo que intenta comprender. Toda explicitación, toda exégesis de sentido, está precedida por la estructura de anticipación que marca una ineluctable interdicción a toda pretendida captación sin supuestos y su concomitante búsqueda de fundamentación última¹⁰. Lo que se propone Heidegger con su análisis es, precisamente, saltar por detrás de la actitud metódica y mostrar el arraigo ontológico

del círculo hermenéutico. Desde el punto de vista ontológico el círculo es la estructura trascendental de toda comprensión.

De lo dicho hasta aquí podemos extraer una consecuencia importante que la hermenéutica de la facticidad arroja en el terreno de la “comprensión”. Ricoeur, siguiendo la exposición de *Ser y Tiempo*, señala que la comprensión no se relaciona primariamente con el lenguaje, y por lo tanto, no tiene que ver con la escritura o el texto. El comprender no es una actividad reflexiva, no requiere originariamente ninguna preceptiva metódica. Por el contrario, debe ser descrita en términos de posibilidad, de poder ser... Desde aquí Heidegger hace ingresar el momento de la “interpretación” entendiéndola como explicitación y/o desarrollo de la comprensión previa. Por lo tanto, la interpretación no transforma la comprensión en otra cosa sino que “la convierte en ella misma”. En *Ser y Tiempo* el lenguaje es una cuestión secundaria. El enunciado depende de la comprensión; y su función no es comunicar a otro, ni siquiera atribuir predicados a sujetos lógicos, sino hacer ver, mostrar, manifestar.

2- El injerto de la hermenéutica en la fenomenología

No hay forma de comprender correctamente el lugar de Ricoeur en la hermenéutica contemporánea si no es analizando el modo en que establece la relación entre fenomenología y hermenéutica de la facticidad¹¹. Esto se debe, en primer lugar, a que la impronta del pensamiento

9 Se han dado dos interpretaciones sobre el lugar que ocupa el “ser-a-la-vista” con su concomitante actitud “teórica” en *Ser y Tiempo*. Algunos perciben una relación “horizontal” entre “.ser-a-la-mano” y “ser-a-la-vista”. Según esta interpretación ambos modos de ser destacan dos tipos de relaciones prácticas con el mundo. Según otra interpretación, a la que adhiero, el ser-a-la-mano es un derivado, distorsionador, de una relación primigenia y original (la relación praxisiva con el mundo ambiente). Esta es una relación vertical y jerarquizante.

10 Heidegger alude de muchas maneras a esta prelación: *Vor-habe* (lo preadquirido), *Vor-sicht* (impresión previa), *Vor-griff* (anticipación), *Vor-Meinung* (presignificado). Todos estos términos llevan el prefijo *Vor* - (pre).

11 Las discusiones en torno a la relación Husserl-Heidegger forman legión. Hay dos posturas claramente separadas y consistentemente argumentadas en base a los textos. De un lado se alza la postura “separatista”, que advierte en el pensamiento de Heidegger una superación del idealismo recalcitrante de su maestro. Estos autores, entre los que se destaca Otto Pöggeler, invitan a leer a Husserl desde Heidegger, y suelen anclar al pensamiento de aquél en *Ideen*, resaltando el costado idealista de la fenomenología trascendental. Del otro lado, autores como Becker y Maurice Merleau-Ponty, nos convidan a que hagamos el camino inverso, y leamos a Heidegger desde Husserl. En este caso los autores hacen pie en *Ser y Tiempo*, sin tener demasiado presente el Heidegger post-*Kehre*. Esta segunda lectura, un poco más “continuista” que la primera, se acerca a la interpretación que hace Ricoeur del cuadro de situación. De todas maneras, Ricoeur mantiene una permanente tensión entre fenomenología y

de Edmund Husserl es transversal a la obra de Ricoeur (Ricoeur ha sido, sin dudas, uno de los fenomenólogos más importantes de Francia), y en segundo lugar, a que nuestro autor detecta en el pensamiento husserliano el microclima del debate que se librará después. En otras palabras, Ricoeur advierte que la aporía que transita buena parte de la filosofía contemporánea no es sino el despliegue a gran escala de una aporía interna a la fenomenología. Por lo tanto, para dimensionar correctamente el mega-debate, conviene que comprendamos su gestación en la fuente fenomenológica.

Es el concepto tardo-husserliano de *Lebenswelt* el que oficia de interfaz entre la Fenomenología y la hermenéutica. Aunque el concepto aparece en toda su magnitud en uno de los últimos escritos de Husserl, lo cierto es que el problema al que este concepto se refiere ya había asomado en sus obras más tempranas¹². El problema de la “constitución del objeto de experiencia” fue llevando a Husserl a una ampliación de la noción de intencionalidad, lo que finalmente devino en una crisis del concepto de “reducción”, y su correlativa aparición de la facticidad como límite a la posibilidad de encontrar en el sujeto trascendental la cifra de la constitución.

En un primer movimiento, la reducción fenomenológica trascendental se había centrado en una descripción sincrónica y extática de la intencionalidad. Según esta clásica descripción, en toda vivencia intencional se da una correlación entre unidades objetivas (idealidades de sentido ya dadas) y modos subjetivos de darse (creencia, recuerdo, etc.). Esta estructura de la vivencia permitía una primera superación del objetivismo ingenuo (que seguía separando representación y mundo), pero no lograba advertir el carácter temporal de la constitución del objeto noemático. Sin embargo, ya en 1904

Husserl admite que la constitución de los objetos en la conciencia proviene de una temporalidad interna de la conciencia; y que “...esos enigmas de la conciencia del tiempo ‘conforman una esfera de problemas perfectamente cerrada y de excepcional dificultad’ cuyo análisis mostraría que lo absoluto trascendental obtenido por la reducción no es en verdad lo último. ...” (Presas, M. 1999, 23).

En *Meditaciones Cartesianas* Husserl acude a la noción de génesis pasiva para mostrar el límite de toda actividad sintética del sujeto. Allí queda establecido que los actos de conciencia no son unidades inmóviles, sino productos de una temporalidad en la que los objetos se constituyen, sólo que esa temporalidad queda a espaldas de la vivencia. Se pone así al descubierto lo que Husserl ha llamado ‘la propia historia de toda vivencia’ particular, esto es, su génesis temporal.

La temporalización constitutiva de la vivencia revela un modo de estar dado que no es, ni puede ser, objeto de actos intencionales. Los horizontes anteriores y posteriores de la vivencia se funden, en última instancia, en el *continuum* de la corriente vivencial. De esta manera la noción de intencionalidad (y su correlativa noción de conciencia) se desdobra. A la intencionalidad referencial, marcada por el binomio nóesis-noema, se le antepone la intencionalidad horízontica signada por las retenciones y protecciones en las que emerge el “objeto” de experiencia. De esta manera quedan anticipados los dos conceptos de conciencia que atraviesan, en adelante, la grilla conceptual husserliana: conciencia como “vivencia intencional” y conciencia como “unidad de la corriente” en la que se producen las vivencias¹³. En el concepto de intencionalidad horízontica encontramos el antecedente del problema del *Lebenswelt*.

Con este descubrimiento Husserl reconoce que la vivencia no es un dato fenomenológico

hermenéutica. Destaca similitudes y continuidades al tiempo que reconoce saltos y asimetrías. Nuestro autor utiliza la metáfora botánica del “injerto” para describir la peculiar relación que media entre ambas corrientes. La hermenéutica se injerta a la fenomenología, pero al hacerlo “trasforma la planta original”. (Cfr. Ricoeur, P. 1975, primera parte), texto aparecido para el público francés en 1969. Para un compendio sobre las relaciones Husserl-Heidegger, (cfr. Ruiz de Azúa, J. 1997, 41-44).

12 La articulación temática del “mundo-de-la-vida” es desarrollado por Husserl principalmente en *Crisis de las Ciencias Europeas y de la Fenomenología Trascendental*.

13 “... Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “corriente de vivencias” ...” (Husserl, E. 1995, 193).

último, sino que es el producto de una predación esencial en la corriente temporal. Por ello, como afirma Gadamer "...la constitución de la temporalidad de la conciencia está en el fondo y es el soporte de toda problemática de la constitución. ..." (Gadamer, H-G. 1996, 309). Ricoeur advierte un parentesco entre las nociones de "conciencia horizontal" "*Lebenswelt*" y la noción nuclear de Heidegger "ser-en-el-mundo" analizada *ut supra*.

Estas reflexiones ponen en crisis la noción de "reducción". Debemos reconocer que en toda "*epoché*" el mundo mantiene su validez como dado previamente. La reflexión trascendental está circundada por el mundo vital, aquél en el que nos introducimos por el mero vivir en actitud natural, y que no nos es objeto como tal, sino que representa el suelo (*Boden*) previo de toda experiencia¹⁴. Pero si esto es así, entonces la reflexión trascendental es sólo trascendental a medias, lo que significa que ya no es trascendental.

Vemos así una suerte de fractura en el seno del discurrir fenomenológico. Por un lado tenemos la vivencia de la conciencia (siempre dirigida a un objeto) y por otro lado tenemos "la vida de la conciencia". La utilización de la palabra "vida", en este contexto, es signo de la tendencia a estudiar las intencionalidades ocultas, anónimas e implícitas de la conciencia. *El problema de la conjugación de estas dos nociones de conciencia es uno de los temas centrales de la fenomenología y, en general, de la filosofía hermenéutica, pues la vivencia no puede experimentar la relación real que los resultados tienen con el proceso vital que los originan.* Descubierto el mundo de la vida, Husserl se embarcará en un

esfuerzo cada vez más acentuado por restaurar, más allá del prejuicio idealista, lo originario y efectivo, siempre recubierto por lo sedimentado y habitual.

Para mostrar de qué modo lo reflexivo deriva de lo irreflexivo, lo predicativo de lo ante-predicativo, etc., necesitamos implementar el método de la "interrogación-hacia-atrás" (*question-en-retour*)¹⁵. La *Rückfrage zur Lebenswelt* representa, a ojos de Ricoeur, la otra movida fenomenológica con claros efectos hermenéuticos. En un artículo de 1980 (que está incluido en la recopilación titulada *À L'école de la Phénoménologie*), Ricoeur anticipa buena parte del camino hermenéutico partiendo de la relación fenomenológica entre *Lebenswelt* y *Rückfrage*. Para poder apreciar la necesidad de este paso hacia atrás, es necesario, primero, reconocer el "olvido" del mundo de la vida provocado por la hipóstasis de la reflexividad. Husserl reconstruye este olvido, adjudicándole a la ciencia físico-matemática moderna el primer paso de una larga ingenuidad generada por "...el desplazamiento, consumado ya por Galileo, en virtud de que el mundo matemáticamente cimentado de las idealidades pasó a convertirse en el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible; en una palabra: nuestro mundo de la vida cotidiano..." (Husserl, E. 1991, 50).

El "mundo", al que se refiere el concepto heideggeriano de "ser-en-el-mundo", y al que alude el husserliano "mundo-de-la-vida", comparten la misma estructura. En ambos casos se remarca la imposibilidad de poder hacer objeto de representación y conciencia dicho mundo, entre

14 "...Descubriendo lo anterior a todo lenguaje, a todo juicio, a todas las operaciones predicativas, la fenomenología descubría el límite de la constitución misma, en tanto que operación activa; el antepredicativo envuelve síntesis pasivas, es decir, organizaciones que ya no están en poder de la conciencia y que traslucen una receptividad previa a toda imposición de forma. ..." (Ricoeur, P. 1982, 179).

15 En sus últimas obras la preocupación de Husserl estuvo atravesada por la necesidad e importancia de esta génesis. Entendía que, para resolver el problema, necesitaba establecer la "relación" entre el mundo idealizado matemáticamente y el mundo dado previamente a toda idealización de este tipo. "...Cuando Husserl (...) en su último período, desarrolló el problema del mundo, tenía por evidente que todas las determinaciones de sentido que el mundo lleva en sí gracias a las actividades de la ciencia exacta, es decir: a la interpretación que el mundo ha experimentado debido a tal ciencia, no pueden considerarse simplemente como estructuras necesarias y esenciales del mundo en general. Antes bien, *hay que retroceder desde el mundo tal como en cada caso nos es presente dentro de la interpretación científica, al mundo antes de la ciencia*, es decir: al inmediato "mundo de la vida", con su manera originaria de darse, que está en la base de la determinación científica. ..." (Landgrege, L. 1968, 74), (cursiva mía).

otras cosas porque no se trata de un mundo de objetos. Sin embargo, “...la thèse fondamentale dont nous partons est que la *Lebenswelt*, qui est à l’horizon de la recherche de la Krisis, ne tombe jamais sous quelque intuition directe, mais n’est atteinte qu’indirectement par le détour d’une ‘méditation-en-retour’...” (Ricoeur, P. 1986, 287). Así, aunque no se trate de una metodología propiamente dicha, la *Rückfrage* tiene una fuerte connotación epistémico-cognitiva, ya que se trata de “conocer” indirectamente lo originario; pero no sólo eso, sino que se trata de *establecer la relación de productividad y gestación que se da entre el mundo de las idealizaciones matemáticas y el mundo de la vida operante (praxis)*¹⁶. Este problema de la conexión productivo-genética reaparecerá, aunque con otra terminología y con diversos intereses, en la crítica de Ricoeur al giro ontológico comandado por la dupla Heidegger-Gadamer.

En lugar de contraponer “idealización” y “operatividad” (representación y *praxis*), Husserl ha intentado re-establecer la conexión por medio de la mediación de la interrogación-hacia-trás. Es importante destacar que, en Husserl, el mundo-de-la-vida no puede ser separado de este tipo de interrogación que tiene como punto de partida el estrato de la representación/idealización producida por las actividades sintéticas culturales, mundanales¹⁷. Ricoeur juzga que, de esta manera, el nivel de la objetividad encuentra su lugar en el cuadro expositivo. Es desde allí que nos dirigimos hacia lo anterior; y no puede ser de otra manera. Sin embargo, este camino de re-

torno no está libre de paradojas; “...Le “*contraste*” entre le *prédonné*, en tant que *totalité indivisible*, et les *formations téléologiques fragmentaires* demeure quelque chose de *déroutant*. ...” (Ricoeur, P. 1986, 293). Todas las paradojas brotan de una pregunta matricial: ¿Cómo conectar lo pre-temático y lo ya tematizado?, pero sobre todo, ¿cómo hacerlo partiendo desde lo ya tematizado? El enigma estriba en que el mundo de las idealizaciones/objetivaciones/representaciones y el mundo de lo pre-dado/originario/anónimo/operativo están “*inseparablemente unidos e irremediabilmente opuestos*”.

Según Ricoeur este enigma sólo puede hacerse productivo si distinguimos la función epistemológica de la función ontológica del *Lebenswelt*. Esta última nos recuerda que el sujeto, la conciencia, no puede erigirse en dueña y origen del sentido. La vuelta al mundo de la vida está allí para mostrarnos que nuestra pertenencia, nuestro arraigo a la historia, es anterior a todo intento de dar significado. Lo originario es, por definición inalcanzable. Pero la función ontológica no dice nada relativo a la función epistémica de las idealizaciones/representaciones/objetivaciones culturales y espirituales. “... *La thèse de la référence ultime laisse intacte la question de la légitimation ultime*. ...” (Ibid. 294). En este contexto Ricoeur señala la equivocidad del concepto de “fundamentación”, que puede aludir al *suelo* sobre el que cualquier cosa está constituida, o puede hacer mención al *principio de legitimación* que gobierna la construcción de las idealidades sobre aquella base. Sólo en este

16 Este conocimiento buscado es un conocimiento reflexivo. No se trata de describir la relación originaria sino de advertir el modo en que lo derivado deriva de lo originario. Pero hacer esto supone lógicamente adoptar la actitud contemplativa, reflexiva, propia de quien observa el modo en que uno se desprende del otro.

17 Landgrebe hace notar, con particular pericia, la misma necesidad de relación que remarca Ricoeur. Según aquél, uno de los intereses principales que guía las últimas reflexiones de Husserl es el de encontrar el origen de la ciencia. Esta cuestión “...exige en primer lugar que se aclare en qué relación está el mundo pre-científico de la vida con el mundo interpretado por la ciencia. Al respecto (...) el mundo de la vida está siempre ya dado con anterioridad a toda ciencia y (...) es la base para toda *praxis* y toda finalidad que establezca el vivir natural. De tal manera, la nueva ciencia natural, la ciencia de Galileo, al proceder de la vida pre-científica y de su mundo circundante, sirve “a una meta que sin embargo debía residir en esa misma vida y había de estar referida a su mundo de la vida. ...” (Landgrebe, L. 1975, 172). Es interesante destacar que en este texto Landgrebe señala que el estrato reflexivo-científico puede tener incidencia en la constitución del mundo de la vida, es decir, puede haber un movimiento de “retorno” desde la capa reflexivo-científica hacia el estrato originario del mundo de la vida, y en este retorno, aquél puede producir alteraciones cualitativas en éste. Por lo tanto, el problema de la conexión, del modo en que se relacionan estas dos esferas, es de vital importancia, ya que es dable esperar que lo derivado transforme lo originario. Si cortamos los lazos entre las dos capas, nunca podríamos advertir esto.

segundo sentido aparece el problema del puente que une lo constituyente y lo constituido. Desde este punto de vista, la unión adopta el ritmo de una irreductible dialéctica entre una *relación de contraste* y una *relación de dependencia*¹⁸.

Una vez articulada la categoría husserliana de *Lebenswelt*, Ricoeur exhibe el parentesco entre fenomenología y hermenéutica. Todos los problemas relativos a la relación de pertenencia *Dasein-Welt*, *Dasein-Vorhandenheit* están contenidos *in nuce* en el concepto de *Lebenswelt*. A su vez, Ricoeur marca "...el parentesco entre el ante-predicativo de la fenomenología y el de la hermenéutica..." (Ricoeur, P. 2000, 59).

Sin embargo, no deja de reconocer el impacto del giro provocado por la aparición del mundo de la vida en el seno del proyecto fenomenológico. Hay una lógica interna al pensamiento de Husserl que lo lleva, poco a poco, desde una egología trascendental a una hermenéutica de la facticidad¹⁹. El descubrimiento de la pre-estructura de la comprensión se dirige contra las tendencias platonizantes e idealizantes de la teoría de la significación y la intencionalidad. "...Y si el último Husserl apunta hacia esta ontología, es en la medida en que su empresa de reducción del ser ha fracasado, en la medida, en consecuencia, en que el resultado final de la fenomenología ha escapado a su proyecto inicial; es a pesar de sí misma que ella descubre, en lugar de un sujeto idealista encerrado en su sistema de significaciones, un ser vivo que tiene desde siempre, como horizonte de todas sus intenciones, un mundo, el mundo. Así se halla delimitado un campo de significaciones anterior a la constitución de una

naturaleza matematizada, tal como nos la representamos después de Galileo, un campo de significaciones anterior a la objetividad creada por un sujeto cognoscente. Antes de la objetividad, existe el horizonte del mundo; antes del sujeto de la teoría del conocimiento, existe la vida operante que Husserl algunas veces llama anónima, no porque él vuelva por este desvío a un sujeto impersonal kantiano, sino porque el sujeto que tiene objetos es derivado, él mismo, de la vida operante. ..." (Ricoeur, P. 1975, 13)²⁰.

3-De la ontología a la epistemología

El develamiento de la pre-estructura de la comprensión, y el correlativo círculo hermenéutico, se ha transformado en el lugar común de la hermenéutica. Ricoeur reconoce un hallazgo esencial en la filosofía heideggeriana (anticipado en el concepto de *Lebenswelt* husserliano). El descentramiento del sujeto y el carácter derivado, secundario, de toda reflexión, son dos rasgos esenciales que ninguna filosofía debería obviar. En este sentido, Ricoeur se muestra claramente receptivo de la hermenéutica de la facticidad. Sin embargo, es importante señalar algunas críticas que Ricoeur dirige a la filosofía de Heidegger. El tenor de estas críticas nos permitirá terminar de encuadrar el lugar de Ricoeur dentro del mapa filosófico contemporáneo.

En principio la crítica se dirige al aspecto procedimental de la filosofía heideggeriana (siempre refiriéndonos a *Ser y Tiempo*). Ricoeur denuncia que Heidegger ha tomado por asalto la ontología de la comprensión. La hermenéutica de la

18 "...Cette distinction entre la thèse ontologique et la thèse épistémologique suggère l'idée d'une irréductible dialectique entre la relation de dépendance et la relation de contraste, et finalement entre le monde réel, en tant que sol, et l'idée de science, en tant que principe de tout validation. ..." (Ibid., 295).

19 Ricoeur resume en cinco tesis el costado idealista de la fenomenología: 1) El ideal de cientificidad y de fundamentación última, 2) la "intuición" como modo principal de fundamentación, 3) el papel de la subjetividad como lugar de la intuición plena, 4) la subjetividad, promovida en la tesis anterior, asciende al rango trascendental (no empírico, no psicológico), 5) la reflexividad tiene implicaciones éticas propias: la reflexión es el acto inmediatamente responsable de sí. (Cfr. Ricoeur, P. 2000, 41-43).

20 En la época de *Crisis*, la reflexividad está dada básicamente por la matematización de la naturaleza, y el consecuente "ropaje de ideas" con que se viste al mundo de la vida. En este sentido, el mismo Husserl advierte que tiene que haber una relación entre el estrato así matematizado y el suelo ante-reflexivo sobre el que se levanta: "...la ciencia es una realización espiritual humana que (...) presupone tomar como punto de partida el mundo de la vida circundante intuitivo, dado previamente como siendo para todos en común; pero tal mundo de la vida circundante intuitivo también presupone continuamente en su ejercicio y prosecución este mundo circundante en su modo correspondiente de darse para el científico..." (Husserl, E. 1991, 127).

facticidad se dirige *per saltum* al análisis de los existencialistas. Al hacerlo de esta manera, Heidegger ha optado deliberadamente por rechazar *in limine* y de plano cualquier reflexión en torno al rigor argumentativo de dicho análisis. Debido a la radicalidad y amplitud del rechazo Ricoeur la llama “la vía corta de injertar la hermenéutica en la fenomenología”. Efectivamente, Heidegger, “... evitando los debates sobre el método se vuelca de golpe al plan de una ontología del ser finito, para encontrar allí el comprender no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se entra poco a poco en esta ontología de la comprensión; no se accede gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: se llega allí por un vuelco repentino de la problemática. ...” (Ricoeur, P. 1975, 10).

Ricoeur advierte que en Heidegger hay un “olvido comandado” de la dimensión epistémico-científica del conocimiento. El filósofo alemán entiende a la ciencia como un saber derivado y, por lo tanto, no digno de atención por parte del filósofo (quien debería dirigirse al saber fundamental, poético-metafísico). Ricoeur ve en esta falta de diálogo una carencia relevante²¹.

Al subordinar la epistemología a la ontología Heidegger ha bloqueado el camino de retorno. Pero este bloqueo no resulta dañoso *per se*. La dificultad sólo se advierte cuando se tiene en cuenta la finalidad de la propia empresa heideggeriana. Lo que señala Ricoeur, no es tan sólo que la hermenéutica de la facticidad no haya retomado los temas propiamente metodológicos y/o epistemológicos. En principio nada obliga a un autor a abarcar todos los temas. Sería aceptable

que Heidegger decida posarse únicamente sobre el estrato originario, pre-dado y ante-predicativo. La inconsistencia se hace sentir cuando el mismo Heidegger pretende demostrar que es sobre este estrato que se levanta el “ser-a-la-vista” y la dualidad sujeto-objeto que le corresponde. Lo que se propone Heidegger, según sus propias palabras, es demostrar que la esfera de la representación (del dualismo sujeto-objeto) es secundaria y derivada de un estrato anterior, originario y fundamental²². Si no se logra establecer el lazo que une lo derivado con lo fundamental, entonces, lo que se ha propuesto demostrar no ha quedado ni siquiera rozado. Pues, “...sólo en el trayecto de retorno se verifica la pretensión de considerar como derivadas las cuestiones de exégesis y de crítica histórica. Mientras no se haya procedido efectivamente a esta derivación, resulta muy problemático efectuar el pasaje hacia las cuestiones fundamentales ...” (Ricoeur, P. 2000, 89).

Parecería haber, en el tratamiento de *Ser y Tiempo*, un menosprecio de la representación, de las objetividades e idealidades en las que se mueve la filosofía de la conciencia, y este desprecio lo ha llevado a permutar viejas paradojas por nuevas aporías²³.

Por otro lado, Heidegger no ha advertido que es desde la representación, o mejor, desde la contemplación, que podemos advertir el carácter derivado de lo derivado, y la densidad original de lo original. Así, sólo desde lo segundo podemos llegar a lo primero. Con Heidegger iniciamos el movimiento de *remontarnos hacia* los fundamentos, pero no logramos establecer el movimiento de *retorno desde* lo fundamental hacia las cuestiones derivadas. Sin este movimiento, ¿qué derecho

21 En este sentido afirma Ricoeur: “...Tous les grands philosophes du passé étaient compétents dans une science et souvent dans plusieurs: Plato était géomètre, Descartes mathématicien, etc. Par conséquent, la philosophie ne se bornait pas à un débat avec elle-même. Trop souvent, actuellement, les philosophes ne parlent qu'à d'autres philosophes...”. *Entretien avec Paul Ricoeur [sur ce qu'on appelle la crise de la philosophie]*.

Publié dans: La philosophie d'aujourd'hui (Bibliothèque Laffont des grandes thèmes). Lausanne-Barcelone: Éditions Grammont-Salvat Editores (1976, II, A, 0314a.).

22 De esta manera queda establecida la relación entre la hermenéutica fundamental y las hermenéuticas derivadas: “...en esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del “ser-ahí” como la condición óptica de la posibilidad de historiografía, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse “hermenéutica”: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu. ...” (Heidegger, M. 1993, 48).

23 En relación al descubrimiento de la pre-estructura cuidadora del comprender por parte de Heidegger, dice Grondin: “...pocas veces se ha reflexionado acerca de “antes de qué” está operando esta estructura en realidad. (...) el “después”, para el que esta estructura ofrece el “antes”, quedó en buena medida sin esclarecer. ...” (Grondin, J. 1999, 139).

tenemos a afirmar que uno deriva del otro, que uno se fundamenta en el otro?²⁴.

¿Ha olvidado Ricoeur el análisis en el que Heidegger describe la emergencia del “poner-a-la-vista” como la actitud natural que tiene el *Dasein* frente a la inesperada deficiencia que puede sufrir lo “a-la-mano”? No lo creo. Lo que ha querido destacar Ricoeur es que hay una brecha, un vacío en la exposición. No se logra ver adecuadamente de qué manera el defecto del útil-a-la-mano genera la desmundanización contemplativa del mundo, es decir, la distanciamiento. Si Heidegger se hubiese detenido en esta cuestión habría encontrado rápidamente la posibilidad de que el *Dasein* no tenga que esperar que algo se desconecte espontáneamente para ponerlo a la vista, para conocerlo en actitud objetivante. Y quizá por esta vía se habría topado con el problema metodológico de las ciencias.

Esta carencia en la exposición genera otra. Al cerrar la puerta de la derivación, Heidegger le ha dado la espalda no ya a la cuestión metodológica de las ciencias (la exégesis, la historia, el psicoanálisis, etc.), sino que además ha impedido incardinar toda actitud crítica en el interior de la reflexión hermenéutica. En palabras de Ricoeur: “...A mi juicio sigue sin resolverse la cuestión que en Heidegger es la siguiente: ¿cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental? Sin embargo, en este trayecto de retorno podría manifestarse y verificarse la afirmación de que el círculo hermenéutico en el sentido de los exégetas, se halla fundado en la estructura de anticipación de la comprensión en el plano ontológico fundamental. ...” (Ricoeur, P. 2000, 89). La hermenéutica heideggeriana está imposibilitada, por cuestiones estructurales internas, de desplegar este camino de retorno²⁵.

Además de esta laguna expositiva, Ricoeur ensaya una crítica hermenéutica típica. En este caso el patrón argumental consiste en mostrar de qué manera un autor, que pretende “superar” una determinada tradición arraigada, está en realidad, y más allá de la auto-comprensión del autor en cuestión, inmerso en la tradición que dice superar. Este es el caso de Heidegger, quien intentando saltar por detrás de la representación que lleva al dualismo sujeto-objeto, termina cediendo a una variante de dicho dualismo.

En este caso, el foco de la crítica que señala Ricoeur consiste en mostrar de qué manera, en el corazón mismo del movimiento de radicalización ontológica que señala nuestra esencial pertenencia, se filtra indebidamente (según la finalidad confesada por Heidegger) el movimiento descendente propio de las hermenéuticas epistemológico-regionales. Es decir, en el camino transitado por la dialéctica ascendente, en búsqueda del fundamento ontológico, se produce una suerte de movimiento de retrogradación que se dirige hacia las cuestiones derivadas: las cuestiones de tipo epistémicas. Desplegando las bondades del círculo hermenéutico afirma Heidegger: “...el cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo es no salir del círculo sino entrar en él de modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento sino que es la expresión de la existencial estructura del previo peculiar del ser ahí mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo

24 La tesis de Ricoeur es que lo derivado y lo originario se relacionan en forma sinérgica. Si esto es así, entonces se debería poder leer en “lo derivado” no sólo los signos de lo originario sino el modo de derivación. “...En ese marco, lo originario está, por así decirlo, diseminado en el texto o en lo instituido, inaccesible a forma alguna de evidencia. Pero, si Ricoeur parece privilegiar la vía hermenéutica, esta dualidad, empero, no constituye para él una alternativa excluyente, pues no se deja encerrar en la oposición instituyente/instituido...” (VVAA. 2008, 36).

25 Heidegger ha ido avanzando en su obra hacia una separación cada vez más irreconciliable. Luego de *Sein und Zeit*, el pensamiento metafísico señala la brecha entre Ser y ente, y procura, mediante un pensar poético de la poesía, mostrar que todo pensamiento epistémico-reflexivo está condenado a flotar en medio del ente sin tocar nunca lo “esencial”: el Ser. En esta dirección, la crítica de Ricoeur anticipa en casi diez años la misma denuncia que le hiciera Habermas a Heidegger en el beligerante capítulo seis del *Discurso filosófico de la modernidad*. (Cfr. Habermas, J. 2008, 149-178).

genuino cuando la interpretaci3n ha comprendido que su primera, constante y 3ltima funci3n es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ning3n caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver 3stos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema cient3fico. ...” (Heidegger, M. 1993, 171, 2).

He aqu3 como el gusano de la cr3tica, de la distanciaci3n, infecta tambi3n el movimiento de ontologizaci3n de la comprensi3n. Seg3n este p3rrafo, citado por Ricoeur, hay anticipaciones seg3n las cosas mismas y hay anticipaciones que resultan s3lo de ocurrencias (*Einf3lle*) y de opiniones populares (*Volksbegriffe*). Estas 3ltimas parecieran distorsionar la anticipaci3n “correcta”, que es aquella a la que debemos tender. De poco nos servir3a aqu3 recordar que, tanto las anticipaciones “correctas” como las “incorrectas” provienen de la misma estructura 3ntica de la pre-comprensi3n. A Ricoeur s3lo le alcanza con se3alar el car3cter “correspondentista”, por dem3s cl3sico en la tradici3n filos3fica, de la noci3n de “correcci3n” que yace en el distingo heideggeriano. La pre-comprensi3n correcta es aquella que se corresponde con la cosa misma, sin juzgar de antemano sobre la naturaleza de esta “cosa”.

Esto no invalida la cr3tica anterior, no implica una articulaci3n del puente que unir3a lo 3ntico y lo epist3mico. Simplemente se trata de mostrar de qu3 manera lo postulado por Heidegger (separaci3n originario/derivado) no se cumple. Los an3lisis ricoeurianos de la *Lebenswelt* y la *R3ckfrage* advert3an que la distinci3n “leg3timo”-“ileg3timo” (correcto-incorrecto) se daba s3lo al nivel de la representaci3n/idealizaci3n. No podr3amos siquiera advertir la diferencia que hay entre estos tipos de pre-comprensi3n si no hubiera en el coraz3n de la *pertenencia* un momento correlativo y dial3cticamente solidario de *distanciaci3n*.

Estas cr3ticas demuestran por qu3 la radicalizaci3n ontol3gica llevada a cabo por Heidegger no era tan radical. No hay ruptura total, sino continuidad. Al evitar todo contacto con el mundo

de las representaciones, con la reflexividad, Heidegger ha corrido de lugar la apor3a, “...la apor3a no est3 resuelta; s3lo ha sido trasladada a otra parte y por ello mismo agravada, ya no est3 en la epistemolog3a entre dos modalidades del conocer, sino que est3 entre la ontolog3a y la epistemolog3a tomadas en bloque. ...” (Ricoeur, P. 2000, 89). El 3nico modo de evitar estas apor3as es intentando una cuidadosa dial3ctica entre la *distanciaci3n* y la *pertenencia*; aunque Ricoeur es conciente que esta dial3ctica no conduce a ninguna reconciliaci3n final.

Conclusi3n

He intentado mostrar el posicionamiento de Ricoeur en la hermen3utica contempor3nea a la luz de lo que creo es uno de sus problemas centrales. Dicho problema tiene varias aristas, pero todas ellas se derivan de una pregunta central: ¿c3mo re-establecer el contacto entre la capa reflexiva y la capa irreflexiva (o antepredicativa)? Desde el giro ontol3gico estamos obligados a abandonar el para3so cartesiano de la auto-transparencia seg3n el cual “todo lo que pertenece a mi yo, yo lo s3 con evidencia”. Luego de la devastadora cr3tica al subjetivismo moderno de Heidegger (que se nutre de Nietzsche y Hegel), ya no podemos reposar con satisfacci3n en la esfera de la intimidad, de la interioridad reflexiva. El descentramiento del sujeto nos ha mostrado que la “comprensi3n” es un modo de comportarnos que se produce m3s ac3 de toda conciencia reflexiva. A partir de aqu3 se produce una secundarizaci3n, o se ejerce una desconfianza sobre esta capa de reflexividad.

Sin embargo, y esto es lo que arriesga Ricoeur, el develamiento del c3rculo hermen3utico, del ser-en-el-mundo y de la esencial finitud del *Dasein*, representa un descubrimiento fundamental que plantea una *tarea* igualmente fundamental²⁶. El descubrimiento y la tarea ya hab3an sido advertidas en la fenomenolog3a de Husserl. Se trata de mostrar la relaci3n entre lo tem3tico y lo operativo, entre la intencionalidad referencial-

26 Descubrimiento de la esencial e irrebasa ble *pertenencia*, y del modo en que el pensamiento cr3tico-filos3fico se incardina en ese descubrimiento provocando una *distanciaci3n*. Esta tensi3n entre lo ontol3gico y lo epistemol3gico la traslada Ricoeur al problema del “comienzo”: “...la filosof3a no comienza nada, ya que lo pleno del lenguaje le precede, y comienza por s3 sola ya que es ella la que instaura la cuesti3n del sentido y del fundamento del sentido. ...”. (Ricoeur, P. 2009, 37). Este importante ensayo sobre Freud se publica en Du Seuil en 1966.

reflexiva y la intencionalidad horizontal, entre lo constituyente y lo constituido. Si no logramos establecer el puente entre estas dos dimensiones (por medio de la actividad reconstructiva de la *Rückfrage*), la capa exterior y derivada comienza a perder cada vez más importancia. No puedo dejar de señalar el contenido valorativo que tiene el par “originario/derivado” tan utilizado por Heidegger. Si algo es originario, entonces, en tanto filósofos, hacia allí debemos dirigirnos. Pero, como hemos visto en Ricoeur, no podemos dirigirnos a lo originario sino por medio de lo derivado. Una vez que reconozco mi esencial finitud e historicidad, ese reconocimiento, esencialmente reflexivo, me coloca en un lugar del cual ya no puedo volver. No puedo pretender no haber visto lo que ya vi. El reconocer mi constitución esencialmente prejuiciosa conlleva la tarea de poner a prueba los prejuicios.

El problema del trayecto que une el juicio y el prejuicio es el que abre la cuña por la que se filtra la posibilidad de diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas. En esto Ricoeur se reconoce heredero de Sócrates: si la filosofía es diálogo, entonces no impidamos a ninguna de los interesados participar en el mismo. Este intento de re–establecer el diálogo, cerrado por el menosprecio hacia la crítica reflexiva, hace de Ricoeur un hermeneuta indispensable, y quizá algo apóstata.

BIBLIOGRAFIA

- Gadamer, Hans–Georg. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. California: University of California Press.
- . 1996. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- . 2006. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Grondin, Jean. 1999. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen. 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Heidegger, Martin. 1993. *Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Planeta–Agostini.
- . 1995. *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. 1991. *La Crisis de las Ciencias Europeas y de la Fenomenología Trascendental*. Barcelona: Crítica.
- . 1995. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- . 1996. *Meditaciones Cartesianas*. México: Siglo XXI.
- Landgrebe, Ludwig. 1968. *El Camino de la Fenomenología*. Buenos Aires: Sudamericana.
- . 1975. *Fenomenología e Historia*. Caracas: Monte Ávila.
- Presas, Mario. 1999. *Del ser a la palabra*. Buenos Aires: Biblos.
- Ricoeur, Paul. 1975. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Megápolis.
- . Ricoeur, Paul. 1982. *Corrientes de la investigación en ciencias sociales*. Tomo 4. Madrid: Tecnos/UNESCO.
- . 1986. *A l'école de la Phénoménologie*. Paris: Vrin.
- . 1994. *Filosofía e Linguaggio*. Roma: Guerini e Associati. Edizione a cura di Jervolino Domenico.
- . 2000. *Del texto a la acción*. México: FCE.
- . 2009. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Ruiz de Azúa, Javier. 1997. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.
- Taylor, Charles. 1997. *Argumentos Filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- VV.AA. 1976. *La philosophie d'aujourd'hui* (Bibliothèque Laffont des grandes thèmes). Lausanne–Barcelona: Éditions Grammont–Salvat Editores.
- VV.AA. 2008. *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Luis Ignacio García Sigman
UBA – UBelgrano

La paradoja alberdiana: el impacto de un proyecto sociopolítico que tornó imposible el moderno estado nacional que se propuso constituir

The Alberdian paradox: the impact of a socio-political project that precluded the modern national state that it intended to build

Resumen

El presente trabajo se propone argumentar que el proyecto sociopolítico enunciado por Alberdi en *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* contribuyó a imposibilitar la constitución del moderno estado nacional cuya existencia buscó promover. El logro de dicho objetivo sólo resultará posible a partir de explicitar los supuestos alrededor de los que se estructura el razonamiento que permite alcanzar dicha conclusión; hacerlo implicará, en primer lugar, señalar las reflexiones de Aníbal Quijano en torno a la constitución de los modernos estados nacionales y al eurocentrismo, en segundo lugar, establecer el carácter eurocéntrico de *Las Bases* y, por último, reconstruir el razonamiento que sustenta la idea directriz que atraviesa al trabajo.

Keywords: Colonialidad del poder; Eurocentrismo; Moderno Estado Nacional; Alberdi; Quijano.

Abstract

This paper intends to argue that the sociopolitical project enunciated by Alberdi on *Bases and starting points for the political organization of Argentina* contributed to preclude the constitution of the modern national state of which existence it sought to promote. Achieving this goal will only be possible by making explicit the assumptions from which the reasoning that allows to reach such conclusion are structured; it will involve, first, to point out Quijano's reflections about the constitution of modern national states and the eurocentrism, secondly, to establish *The Bases's* eurocentric nature and, finally, to rebuild the reasoning behind the leading idea running through the work.

Keywords: Coloniality of Power; Eurocentrism; Modern Nation State; Alberdi; Quijano.

Introducción

La obra de Juan Bautista Alberdi y, en particular, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*¹ concentró el interés de numerosos intelectuales pertenecientes a generaciones diferentes y adscriptas a disímiles posturas ideológicas. En particular, algunos científicos sociales, en el marco del Proyecto

Modernidad/Colonialidad², han comenzado a analizar los estudios del publicista tucumano desde tal perspectiva (Castro Gómez, S. 1996; Palermo, Z. 2010; Mignolo, W. 2007)³. El presente trabajo, siguiendo la propuesta teórica de Aníbal Quijano, buscará configurar un modesto aporte en la profundización de dicha línea de investigación⁴.

1 En adelante, *Las Bases*.

2 Se pueden consultar, para conocer las principales características del Grupo Modernidad/Colonialidad, los siguientes trabajos: Castro Gómez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca; Escobar, Arturo. 2003. Mundos y conocimientos de otro mundo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano, en *Tabula Rasa*, 1, 51-86, <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf>; Pachón Soto, Damián. 2008. Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad, en *Ciencia Política*, 5, 8-35, dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3663394.pdf

3 Son sólo algunos ejemplos significativos.

4 Se considera necesario realizar, por un lado, dos precisiones relativas a lo indicado acerca de la bibliografía

dedicada al análisis del pensamiento de Alberdi y, por otro lado, una especificación sobre la naturaleza de la contribución que este trabajo busca realizar:

a. Debe señalarse que no fue posible encontrar, en el marco de la literatura de referencia, alguna investigación que se hubiera acercado al estudio de la obra del publicista tucumano desde la perspectiva propuesta por este artículo. El hecho de aseverar esto no implica negar que algunos de los estudios que se realizaron sobre la obra alberdiana guardan cierta afinidad con el presente trabajo. En tal sentido, pueden destacarse, en particular, los clásicos estudios de Fermín Chávez (1982) y José Pablo Feinmann (2004) en los que el eurocentrismo desempeña un rol decisivo en la interpretación que, en cada caso, se propone sobre el pensamiento de Alberdi; recuérdese, por ejemplo, que, en el marco de la lectura de Feinmann (2004), la filosofía del publicista tucumano era concebida como “el reflejo o eco del movimiento de las ideas europeas en el siglo XIX, expresado, en su nivel más profundo, por el pasaje del idealismo objetivo hegeliano al materialismo histórico marxista” (p.103).

b. Se estima que puede realizarse una serie de consideraciones en relación con los rasgos que, según este trabajo, caracterizan a la bibliografía dedicada al estudio del pensamiento alberdiano (o, por lo menos, a la mayor parte de ella). En primer lugar, se estima adecuado reconocer que la literatura de referencia abordó el análisis de la producción intelectual del publicista tucumano desde las más variadas posturas ideológicas y teóricas (Palti, E. 1989; Palti, E. 2009; Tarcus, H. 2012; Jozami, E. 2012; Zimmerman, E. 2012). En segundo lugar, se juzga adecuado establecer que, desde la perspectiva asumida por este artículo, las investigaciones especializadas propendieron a compartir, a pesar de las citadas diferencias que existían entre ellas, un modo similar de abordar, desde el punto de vista metodológico, los textos de Alberdi en los que concentraban su interés; se estima, en tal sentido, que la bibliografía canónica tendió a asumir el esquema de modelos y desviaciones (método dominante en la historiografía de las ideas latinoamericana) y que, en la medida en que lo hizo, alcanzó resultados en los que prevalecieron los rasgos mitológicos sobre los históricos (Palti, E. 2007; Palti, E. 2008; Palti, E. 2009; García Sigman, L. I.L. 2013a; García Sigman, L. I.L. 2013b; García Sigman, L. I.L. 2013c).

En este punto, se estima que, en relación con lo establecido, resulta posible, para precisarlo, especificar la lógica con la que, en mayor o menor medida, operaron, en tanto asumieron el citado enfoque metodológico, los aludidos estudios sobre la obra alberdiana:

c. Juzgaban que la relevancia del estudio de los textos del publicista tucumano, en tanto habían sido producidas en una zona culturalmente marginal y/o económicamente dependiente/periférica, no provenía de analizar las aportaciones que aquellas podían haber implicado para el “reino de lo universalmente válido” sino que derivaba del examen de las desviaciones sufridas por los modelos de pensamiento europeo al desplegarse sobre la realidad local; se solía considerar, a su vez, que tales refracciones constituían el rasgo específico y original del pensamiento local (y, en particular, del alberdiano) y, por lo tanto, que la investigación debía concentrar su interés en ellas.

d. Consideraban que los tipos ideales europeos no pudieron, al entrar en contacto con las circunstancias nacionales, desplegarse adecuadamente y, en la medida en que les resultó imposible hacerlo, experimentaron una torsión semántica consistente en la incorporación, dentro de su marco, de elementos de conceptos extraños a ellos; en relación con esto, se consideraba, asimismo, que la especificidad del pensamiento local radicaba en su carácter híbrido. A su vez, al operar con este supuesto, se tendía a articular los análisis sobre la obra alberdiana en torno a opciones conceptuales antitéticas y, en la medida en que se hacía esto, se propendía a concentrar buena parte de la labor en relacionar el pensamiento del publicista tucumano con algún/os punto/s tendido/s entre los modelos de pensamiento que configuraban los extremos de las binarias grillas interpretativas con las que trabajaban.

En este punto, se estima que resulta posible distinguir dos grandes grupos teniendo en cuenta el modo en que se concebía la dinámica de la relación entre los disímiles elementos conceptuales que constituían en el híbrido núcleo del pensamiento alberdiano. Un primer conjunto solía estimar que el peso relativo de cada uno de los diferentes componentes conceptuales que configuraban la ecléctica médula del pensamiento alberdiano era relativamente equivalente y también que la relación entre ellos no se había modificado; de tal modo, relacionaban la producción intelectual de Alberdi con un punto intermedio dentro de la gama de opciones desplegadas entre las matrices conceptuales que constituían sus dicotómicas matrices de lectura. Dentro de este grupo, puede, a su vez, distinguirse tres subconjuntos tomando como criterio de clasificación el tipo de antagónicos esquemas de interpretación con los que operaban. El primero lo hacía con uno que oponía materialismo individualista/analítico y materialismo social/sintético (Ingenieros, J. 1946; Romero, J. 2005); el segundo, con uno cuyos límites eran, por un lado, la filosofía abstracta/ideal y, por otro lado, la filosofía concreta/material (Korn, A. 1983); y, el

La bibliografía tradicional sobre el pensamiento de Alberdi, concebida en el marco de las clásicas corrientes historiográficas⁵, coincide en

reconocer el significativo impacto que tuvo su obra –y, en particular, la propuesta sociopolítica que enunció en *Las Bases*– en la configuración

tercero, con uno que se constituía a partir de la oposición entre ilustración/racionalismo y romanticismo/historicismo (Alberini, C. 1939; Orgaz, R. 1937). Por último, debe señalarse que, independientemente de las dicotomías con las que operasen, buena parte de los autores de este grupo tendieron a asociar las matrices conceptuales que configuraban los extremos de sus antitéticos marcos de lectura con los tradicionales partidos en pugna en el escenario político nacional y, por lo tanto, a considerar, por la aludida manera en que concebía su pensamiento, que Alberdi había asumido, a lo largo de su trayectoria, una única opción práctica: aquella orientada a trascender, integrándolos, a las citadas alternativas políticas.

Un segundo conjunto tendía a considerar que el peso relativo entre las disímiles dimensiones conceptuales que, al imbricarse, constituían el núcleo de las reflexiones alberdianas se había ido modificando a lo largo del tiempo y, en la medida en que lo hacían, se mostraban proclives –en la/las etapa/s en la/s que consideraban que, en su seno, prevalecía uno de los elementos (romántico/idealista)– a vincular, dentro de la gama de opciones tendidas entre los modelos de pensamiento que configuraban los extremos de sus binarias grillas de interpretación, su pensamiento con un lugar más próximo a tal límite (romántico/idealista); y –en el/los período/s en el/los que estimaban que, en su médula, predominaba el otro de los componentes (iluminista/materialista)– a relacionar, también dentro del aludido espectro de posibilidades, sus reflexiones un punto adyacente a tal extremo (iluminista/materialista). En el marco de este grupo resulta posible, a su vez, discernir dos subconjuntos asumiendo como criterio clasificatorio el tipo de matrices de lectura con las que trabajaban: el primero, lo hacía con una que oponía ilustración/racionalismo y romanticismo/historicismo (Irazusta, J. 1968; Chávez, F. 1982; Ciapuscio, H. 1986; Roig, A. 1981, 1995; Ardao, A. 1989; Myers, J. 1998; Shumway, N. 2002; Botana, N. 2005; Terán, O. 1989; 2008); y el segundo, con una cuyos límites eran, por un lado, el idealismo y, por otro lado, el materialismo (Canal Feijoo, B. 1955; 1961; 1964; Feinmann, J. P. 2004; Dotti, J. E. 2011). Por último, se debe establecer, sin tener la posibilidad de hacerlo detalladamente, que los autores de este grupo (especialmente los del primer subconjunto) tendieron a establecer, entre los tipos ideales que constituían los límites de sus antagónicos esquemas de interpretación y las tradicionales opciones prácticas en pugna en la vida política nacional, el mismo tipo de asociaciones que los autores del primer grupo y, en consecuencia, propendieron a considerar que Alberdi se había comprometido, en los momentos en los que predominaba el elemento conceptual asociado con aquella, con una posición política nacionalista/federal/americanista/con rasgos autoritarios y, en los períodos en los que prevalecía la dimensión conceptual vinculada con ésta, con una alternativa práctica internacionalista/unitaria/europeísta/liberal.

e. No estaban en condiciones de alcanzar el objetivo que, por el método que asumían, no podían dejar de buscar; esto derivaba, según la perspectiva de este trabajo, de que el mismo enfoque metodológico que los impulsaba a concentrarse en el citado propósito les impedía –por los específicos principios epistemológicos sobre los que descansaba (estos son: concepción referencial del lenguaje, concepción de los tipos ideales en términos esencialistas y no aporéticos)– alcanzarlo.

f. Tendían, en tanto operaban del citado modo, a obtener resultados en los que predominaban los rasgos mitológicos sobre los históricos (una cuestión de espacio impide que se profundice lo establecido en los últimos dos puntos; se remite, en este sentido, a los siguientes trabajos. García Sigman, L. I. 2013a; García Sigman, L. I. 2013b; García Sigman, L.I. 2013c).

g. Teniendo en cuenta lo expuesto, puede indicarse que la relevancia del presente trabajo deriva de la presentación de una lectura de Alberdi que, tomando como referencia la perspectiva de Aníbal Quijano, intentará: a. sostener que la naturaleza del impacto que su obra tuvo fue completamente diferente al señalado por la bibliografía reseñada; b. distanciarse de los esquemas interpretativos dicotómicos que dominaron las lecturas sobre el pensamiento de Alberdi; c. profundizar los esfuerzos que, desde otras perspectivas, se han realizado, hasta el momento, para resaltar el carácter eurocéntrico de su obra; d. presentar una línea de investigación que, en el futuro, pueda profundizarse al analizar otros trabajos del publicista tucumano y/u otros textos de autores del período.

5 Una presentación de las más destacadas corrientes que configuraron el escenario historiográfico nacional puede encontrarse en: Devoto, E y Nora Pagano. 2009. *Historia de la historiografía argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

de las instituciones sociopolíticas argentinas de la segunda mitad del siglo XIX. Sus trabajos, junto con los de otros miembros de la Generación del '37, habrían, según tales estudios, contribuido en el proceso de constitución del estado nacional, en la definición de los principales rasgos de la constitución nacional de 1853 y, por ende, en el establecimiento de los principales lineamientos políticos, sociales y económicos que caracterizaron a los gobiernos del citado período⁶.

El presente trabajo reconoce, tal como lo sostienen los estudios tradicionales, que la propuesta que el publicista tucumano volcó en la citada obra tuvo una decisiva influencia en la vida política de su época pero se propone argumentar que resulta legítimo afirmar, adoptando el enfoque teórico propuesto por Quijano, que la naturaleza de ese impacto fue radicalmente diferente al postulado por la bibliografía clásica: se sostendrá que el proyecto sociopolítico enunciado por Alberdi en *Las Bases* contribuyó a imposibilitar la constitución del moderno estado nacional cuya existencia buscó promover.

El logro de dicho objetivo sólo resultará posible en la medida en que se expliciten los supuestos que configuran el razonamiento que permite alcanzar dicha conclusión y también el modo en que se articulan para constituirlo; hacerlo implicará, en particular, la consecución de tres propósitos. En primer lugar, se buscará señalar las reflexiones de Quijano en torno a la constitución de los modernos estados nacionales y al eurocentrismo; tales son las dimensiones del enfoque teórico propuesto por el sociólogo peruano de las que se servirá el presente trabajo para alcanzar su objetivo central.

Se hará, para presentar tales características del pensamiento de Quijano, una breve reseña de los principales rasgos del concepto de *colonialidad del poder* acuñado por dicho autor. Se seguirá esta estrategia en la medida en que se

considera que resulta muy difícil exponer las dimensiones que a este trabajo interesan sin hacer referencia a otros de los elementos constitutivos del patrón de poder moderno/colonial, capitalista y eurocentrado.

En segundo lugar, se intentará establecer, a partir de estudiar *Las Bases* con las categorías formuladas por el sociólogo peruano, que la propuesta realizada por el publicista tucumano en la citada obra tiene un carácter eurocéntrico.

En tercer lugar, se buscará, articulando los diversos elementos desplegados previamente, reconstruir el razonamiento que sustenta la idea directriz que atraviesa al trabajo.

Será necesario recurrir a diversos tipos de fuentes para completar los objetivos específicos planteados. La consecución del primer propósito particular sólo resultará posible si se recurre, por un lado, a algunos de los libros y artículos científicos en los que Quijano desplegó su noción de colonialidad del poder y, por otro lado, a una serie de estudios de otros científicos sociales dedicados al análisis de tal concepto. Alcanzar el segundo objetivo específico implicará concentrar la atención en *Las Bases*; esto no supondrá que no se busque completar la presentación recurriendo, toda vez que se considere conveniente, a argumentos que el autor haya sostenido en otras obras o a razonamientos desplegados en los más significativos estudios dedicados al análisis de la obra del publicista tucumano.

El trabajo, en la búsqueda de completar cada uno de los objetivos planteados, se dividirá en cuatro secciones. En la primera, se realizará una breve exposición de los rasgos constitutivos del concepto de colonialidad del poder propuesto por Quijano. En la segunda, se analizará la propuesta que Alberdi enunció en *Las Bases* desde la perspectiva del enfoque teórico formulado por el sociólogo peruano. En la tercera sección, se intentará reconstruir, a partir de la articulación de los diferentes elementos expuestos previamente,

6 Es posible señalar que la mayoría de los trabajos reseñados coinciden, tal como se indicara, en reconocer que la obra de la citada generación, en general, y la de Alberdi, en particular, ejercieron una significativa influencia en el proceso político argentino del citado período en la medida en que, según sostienen, fundamentaron, justificaron, legitimaron y promovieron –en particular, a partir de la derrota de Juan Manuel de Rosas en Caseros (1852)– la configuración de la estructura socio-institucional del país. En relación con los estudios dedicados a la Generación del '37 en los que se refleja con claridad lo indicado pueden agregarse a los señalados en la cita número 4 los siguientes trabajos clásicos: Halperin Donghi, T. 2005; Weinberg, F. 1958; Wasserman, F. 1996, 1997; Rodríguez, G. 2010.

el razonamiento que sustenta la idea directriz que orienta al presente trabajo. Por último, en la cuarta sección, se realizarán, a modo de conclusión, algunas reflexiones derivadas del trabajo realizado en las anteriores.

I. La colonialidad del poder

En la presente sección se intentará completar el primer objetivo específico del trabajo realizando una breve y, necesariamente, incompleta exposición de las principales características de la noción de colonialidad del poder propuesta por Quijano. En particular, la atención se centrará en aquellas dimensiones que se consideran decisivas para acercarse al estudio de la obra señalada de Alberdi.

Se buscará alcanzar la consecución de dicho propósito reproduciendo, en cierta medida, la estructura de “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (Quijano, A. 2001); sin embargo, la presentación excederá lo expuesto en dicho trabajo en la medida en que se nutrirá también, por un lado, de lo sostenido por el autor en otras obras y artículos y, por otro lado, de estudios de otros científicos sociales que se dedicaron al análisis de las principales categorías propuestas por el sociólogo peruano.

1. El fenómeno del poder y las áreas básicas de la estructura social

Aníbal Quijano considera que toda forma de existencia social se configura en torno a cinco áreas básicas: a) el trabajo, sus recursos y sus productos; b) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos; c) la autoridad

colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; d) el sexo, sus recursos y sus productos; e) los vínculos con el resto de las formas de vida y con la naturaleza/resto del universo. El fenómeno del poder debe comprenderse como el resultado y expresión de las luchas por controlar tales ámbitos. El poder, a su vez, es caracterizado como un tipo de relación social constituida por la presencia conjunta e interactiva de tres elementos: la dominación, la explotación y el conflicto. Tales dimensiones impactan en cada uno de los ámbitos básicos de existencia social (Quijano, A. 2001, 1; Quijano, A. 2007, 96; Quinteros, P. 2010, 4).

Tales áreas fundamentales de existencia social no pueden subsumirse ni derivarse unas de otras pero tampoco pueden operar ni existir disociadas entre sí. Esto hace que las relaciones de poder –en tanto se constituyen a partir de las luchas por el control de tales áreas a las que, a su vez, impactan con ritmos y de maneras diferentes– sean concebidas de un modo similar: no puede pensarse que nazcan las unas de las otras pero tampoco que existan de un modo independiente entre sí. En tal sentido, puede hablarse de la configuración de un complejo estructural histórico, heterogéneo y discontinuo; es decir, un determinado patrón histórico de poder (Quijano, A. 2001, 1).

El patrón de poder de la actualidad, primero auténticamente global⁷, se caracteriza por la articulación de diferentes elementos: a) la colonialidad del poder, es decir, la idea de raza como sustento del criterio planetario de clasificación de poblaciones y también de la dominación social; b) el capitalismo como forma hegemónica de control del trabajo; c) el eurocentrismo como forma universal de control y producción

7 Tal como sostiene Quijano: “En primer término, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida. En varios sentidos específicos. *Uno*, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. *Dos*, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo. *Tres*, cada una de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual el patrón de poder está configurado como un sistema. *Cuatro*, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta” (Quijano, A. 2000: 214).

de (inter) subjetividades; d) el moderno estado nacional como forma central de control de la autoridad colectiva (o pública); e) la familia burguesa como forma nuclear de control del sexo, sus recursos y productos (Quijano, A. 2001, 1; Quijano, A. 2000, 214).

2. La conquista de América, la idea de raza y el capitalismo

La colonialidad del poder, tal como se ha visto, es la noción que utiliza Quijano para referirse al patrón de poder colonial/moderno, capitalista y eurocentrado cuyos orígenes se remontan al colonialismo europeo de fines del siglo XV (Quijano, A. 2007, 119; Quinteros, P. 2010). El desarrollo de tal patrón de poder no puede entenderse, según el razonamiento de tal autor, sin hacer referencia a la conquista de América⁸. En el marco (y a partir) de la constitución de este primer espacio/tiempo (y, en consecuencia, primera identidad moderna) se manifestaron, convergieron y se asociaron ciertos procesos que terminaron configurando algunos de los principales pilares del referido patrón de poder. Se comenzará considerando la emergencia del sentido moderno de la idea de raza y también la constitución del capitalismo (Quijano, 2000:202; Quijano, A. 2003, 54-55; Quijano, A. 2007, 93-94).

En primer lugar, debe señalarse que, en el marco del citado proceso, se estableció y naturalizó un criterio racial para clasificar a las poblaciones y también para legitimar las relaciones de dominación entre conquistadores y conquistados. Con la conquista de América se abrió un debate entre los vencedores en torno al modo de concebir a los pobladores de dichas tierras. Por un lado, consideraron que tenían alma y naturaleza humana y, por otro lado, que se caracterizaban por contar con una estructura biológica no sólo diferente sino también inferior. A través de esta operación, una natural inferioridad quedó asociada con determinadas razas y una necesaria

superioridad con otras (Quijano, A. 1993, 167; Quijano, A. 2000, 202; Quijano, A. 2003, 54-55; Quijano, A. 2007, 120).

Alrededor de dicha convicción se comenzaron a configurar nuevas identidades y a resignificarse antiguas. De un lado, se constituyeron grupos tales como los indios, negros y mestizos que quedaron, en el mismo proceso de su emergencia, vinculados con la inferioridad/subordinación. De otro lado, nociones tales como español o portugués dejaron de denotar la pertenencia a un determinado país o zona geográfica para convertirse, en relación con las nuevas identidades, en los grupos caracterizados como superiores (Quijano, A. 2000, 202; Quijano, A. 2003, 54-55; Quijano, A. 2007, 120).

El criterio racial, en tal sentido, sirvió para asignar los lugares, rangos y roles que correspondieron a las diferentes identidades sociales de la colonialidad en el marco del proceso de emergencia de la nueva estructura social y de poder. Los grupos considerados inferiores quedaron constitutivamente asociados con los roles, espacios y sitios subordinados mientras que las identidades evaluadas como superiores quedaron vinculadas con las posiciones y lugares privilegiados (Quijano, A. 2000, 202-203; Quijano, A. 2003, 54-55). En el marco de dicho proceso, el resto de los modos de clasificar a las poblaciones (por ejemplo, el de género/sexualidad o el de clase) pasaron a articularse, con carácter subordinado, en torno a tal criterio (Quijano, A. 2000, 203; Quijano, A. 2007, 115).

La lógica desplegada en América se reprodujo, y al hacerlo se reforzó, en el resto del planeta a partir de la constitución de Europa y la expansión del colonialismo europeo al resto del mundo. Sólo entonces el criterio de clasificación social estructurado en torno a la idea de raza, modo de clasificar a la población que se originó a partir de la conquista de América, alcanzó una dimensión auténticamente global (Quijano, A. 2000, 203; Quijano, A. 2003, 54; Quijano, A. 2007, 120).

8 Enrique Dussel se manifiesta en el mismo sentido al postular la existencia de “el mito de la modernidad”. El filósofo argentino-mexicano también localiza el origen de la modernidad en la conquista de América. Tal operación permite abandonar la visión eurocéntrica de tal fenómeno y, de tal modo, dejar de considerarlo como un producto exclusivamente intraeuropeo que representa la culminación de un prolongado proceso de evolución civilizatoria cuyos orígenes se remontan a los griegos (Dussel, E. 2005).

En segundo lugar, resulta necesario indicar que, también en el marco del proceso de configuración del nuevo patrón de poder, se constituyó un nuevo sistema global de control del trabajo a partir de la articulación de las diversas formas conocidas de su explotación en torno al capital y al mercado mundial (Quijano, A. 2000, 202; Quijano, A. 2003, 54-55; Quijano, A. 2007, 93-94). Tales modos históricos de control del trabajo (la esclavitud, la reciprocidad, la pequeña producción mercantil, la servidumbre, etc.) sufrieron profundas modificaciones en el marco de dicha estructuración; esto respondió a una serie de razones (Quijano, A. 2000, 204).

Por un lado, porque fueron establecidas y estructuradas con la intención de que elaborasen productos para el mercado global. Por otro lado, debido a que no existieron sólo de una manera simultánea en un mismo espacio/tiempo sino que, al articularse en torno al capital y al mercado mundial, pasaron a estar relacionadas entre sí. Por último, porque se vieron obligadas a desarrollar nuevas características para cumplir con las nuevas funciones que se vieron obligadas a desempeñar; tal operación no implicó que no retuvieran algunos de sus antiguos rasgos (Quijano, A. 2000, 204).

3. La división racial del trabajo

Los citados ejes del patrón de poder del sistema mundo moderno/colonial, capitalista y eurocentrado originado con la conquista de América, la idea de raza y el capitalismo, quedaron, desde entonces, estructuralmente vinculados y reforzados: se estableció un rígida división racial del trabajo (Quijano, A. 2000, 204; Quijano, A. 2007, 121-122).

Esto implicó, por un lado, que las identidades consideradas inferiores quedarán asociadas con las relaciones no salariales de trabajo y también que fueran excluidas de las posiciones de autoridad en el marco de las burocracias coloniales; y, por otro lado, que los grupos definidos como superiores fueran vinculados con las formas de control del trabajo salariales y además que ocuparan, de modo exclusivo, los principales cargos de mando dentro de las administraciones coloniales (Quijano, A. 2000, 204-205; Quijano, A. 2007, 121-122).

Tal operación tuvo una serie de impactos. En primer lugar, hizo que la relación asalariada de trabajo, al ser la que fue asociada con los conquistadores, asumiera una posición central en el marco de la articulación de las diferentes relaciones de trabajo en que consistió el nuevo patrón de control del trabajo; tal centralidad de la relación capital-salario, es decir, su dominio sobre el resto de las formas conocidas de control, es lo que otorgó el carácter capitalista a la estructura emergente (Quijano, A. 2000, 208; Quijano, A. 2007, 121-122).

En segundo lugar, definió la geografía del capitalismo mundial. El emergente sistema de control del trabajo asumió, tal como se ha visto, sus principales rasgos durante la experiencia colonial americana, es decir, antes de adquirir un alcance auténticamente planetario. Tales características se reprodujeron y reforzaron durante el proceso de mundialización del capitalismo; esto sólo ocurrió a partir de la constitución de Europa como nueva identidad geocultural y de la expansión del colonialismo europeo al resto del planeta (Quijano, A. 2000, 207-208; Quijano, A. 2007, 121-122)

En el marco de tal proceso, la relación capital-salario, al quedar vinculada con la identidad superior, se concentró en Europa y las relaciones no salariales de trabajo, al haber sido vinculadas con las "razas" dominadas, se desplegaron en el resto de los territorios del planeta. A su vez, en las colonias, tanto en las establecidas en América como en las constituidas en el resto del mundo, las formas de control del trabajo remuneradas fueron prerrogativa exclusiva de los colonizadores (Quijano, A. 2000, 207-208).

4. El eurocentrismo

a. Eurocentrismo: sus principales rasgos y supuestos

La experiencia de la conquista de América posibilitó la constitución de la identidad europea, la concentración de las relaciones asalariadas de trabajo en dicha región y la posterior expansión del colonialismo de los países de tal zona al resto del planeta. Dicho proceso implicó que Europa comenzara a incorporar nuevos territorios al sistema mundo (que, de ese modo, iba constituyéndose) y a su específico patrón de poder (que, de tal modo, iba adquiriendo un alcance mundial);

dicha región se convertía, a su vez, en el centro del sistema mundo en proceso de configuración (Quijano, A. 2000, 209-210).

Los conquistadores crearon, siguiendo el criterio racial de clasificación social originado en la conquista de América, nuevas identidades para definir a las poblaciones de las regiones que iban dominando. Las relaciones entre los diferentes grupos constituidos en el marco de dicho proceso (y, en particular, entre sus integrantes, sus historias, sus productos culturales y sus experiencias) se estructuraron en el marco de una perspectiva y un modo de producción de conocimiento denominado eurocentrismo (Quijano, A. 2000, 209-210; Quijano, A. 2003, 55; Quijano, A. 2007, 94).

Dicha perspectiva de conocimiento configuró un elemento decisivo y constitutivo del patrón de poder moderno/colonial, capitalista y eurocentrado. Tal forma de control y producción de las relaciones intersubjetivas, en tanto se concibió en el marco de la identidad superior/dominante por antonomasia, se convirtió en la única perspectiva de conocimiento considerada racional y moderna; el eurocentrismo, al ser considerado de esa manera, fue adoptado, en la medida en que el nuevo patrón de poder iba adquiriendo un alcance planetario, no sólo por los colonizadores sino también por los colonizados. De tal modo, cumplió una función esencial en la consolidación de la colonialidad del poder en tanto colaboró en la naturalización de las relaciones de dominación establecidas en su marco (Ibid., 94-95).

El desarrollo de una perspectiva etnocéntrica de conocimiento es una característica que compartieron, a lo largo de la historia, los diferentes dominadores coloniales e imperiales. El rasgo específico que definió la experiencia europea derivó de la idea en que se fundamentó y alrededor de la que se estructuró: la clasificación racial de la población del planeta. Esto implicó que los europeos no sólo se percibieran superiores sino también necesaria y naturalmente superiores al resto de las identidades constituidas en el proceso de la configuración del sistema mundo (Quijano, A. 2000, 210; Quijano, A. 2007, 94).

Una sucinta descripción del eurocentrismo no puede completarse sin antes hacer referencia a otras dos dimensiones centrales de su proceso de constitución y despliegue. En primer lugar, se debe hacer alusión a una serie de operaciones

realizadas por los conquistadores sobre los conquistados que adquirieron legitimidad en el marco de un naciente eurocentrismo que, a su vez, ayudaron a difundir y consolidar. Por un lado, se apropiaron de todos aquellos descubrimientos realizados por los sojuzgados que consideraran útiles o valiosos. Por otro lado, reprimieron las diferentes perspectivas de conocimiento propias de los colonizados. Por último, obligaron a los dominados a internalizar las pautas de la cultura de los conquistadores; en particular, todo aquello que facilitara la reproducción de la dominación establecida (Quijano, A. 2000, 209-210; Quijano, A. 2007, 123).

En segundo lugar, resulta necesario indicar los principales rasgos que manifestó el eurocentrismo; tales características no deben comprenderse como dimensiones completamente disociadas sino como factores interdependientes y complementarios. Un primer rasgo consiste en la radical separación entre cuerpo y no cuerpo. Todas las "culturas" conocidas han reflexionado sobre la relación entre cuerpo y no cuerpo. Tales reflexiones, antes de la emergencia del nuevo patrón de poder, se estructuraban en torno a dos convicciones. Por un lado, se aceptaba la existencia de tal diferencia pero, por el otro, se consideraba que ambos elementos se encontraban co-presentes (y no eran disociables) en el ser humano (Quijano, A. 2000, 223).

En el marco del proceso de constitución, expansión y consolidación del patrón de poder moderno/colonial, capitalista y eurocentrado las relaciones entre cuerpo y no cuerpo comenzaron a ser interpretadas de un modo absolutamente diferente. La filosofía cartesiana representó la culminación del proceso histórico de separación entre cuerpo y no cuerpo que había comenzado en el mundo cristiano/medieval (Ibid., 223).

A partir de Descartes, cuerpo y no cuerpo se consideran radicalmente disociados. El no cuerpo comienza a ser considerado como la razón/sujeto –única entidad facultada para conocer racionalmente– y el cuerpo pasa a ser entendido, en relación con el nuevo sentido adquirido por lo incorpóreo, como el objeto del conocimiento (Ibid., 224). Tal supuesto se refuerza y se articula tanto con el criterio racial de clasificación de población como con las necesidades cognitivas del capitalismo. Las "razas" consideradas superiores se consideran los sujetos racionales por

excelencia y las identidades evaluadas negativamente pasan a ser concebidas como objetos de estudio. Tal operación convierte a estos últimos grupos en dominables y explotables por parte de los primeros (*Ibid.*, 224-225)⁹.

Una segunda característica es la naturalización de las diferencias entre las diversas identidades en términos naturales/raciales; tales diferencias no se interpretan, de ningún modo, como resultados del proceso de constitución del nuevo patrón de poder. La asunción de dicho supuesto implicó que pudieran ser consideradas necesarias, insuperables y legítimas tanto la clasificación racial de las diferentes identidades constituidas a partir de la conquista de América como la adscripción de cada una de aquellas, según se las considere superiores o inferiores, con determinadas formas de control del trabajo (*Ibid.*, 211, 222; Quijano, A. 2007, 94).

Una tercera propiedad es el establecimiento de una concepción evolucionista, teleológica, unilineal y unidireccional de la historia. Dicho esquema parte de asumir que existe una única trayectoria histórica que comienza con un estado de naturaleza y culmina con la moderna sociedad europea. Las identidades no europeas, por su parte, son ubicadas en el pasado de tal línea temporal. El sitio que se le adjudica a las diferentes identidades en el marco de dicho esquema histórico deriva de que los europeos son considerados, de acuerdo con el criterio racial de división de la población mundial, como naturalmente superiores y el resto de las identidades, como necesariamente inferiores (Quijano, A. 2000, 210-211).

Un cuarto rasgo es la concepción del cambio histórico, en el marco del esquema reseñado en el punto anterior, en términos de una secuencia o sucesión de etapas –que va de lo más atrasado a lo más avanzado– en la que las identidades/unidades/entidades homogéneas inferiores son

completamente reemplazadas por identidades/unidades/entidades también consideradas homogéneas (*Ibid.*, 2000, 222)¹⁰.

Una quinta característica es la consideración –que también debe comprenderse en el marco del esquema histórico indicado previamente– de lo europeo como preexistente al proceso de configuración del patrón de poder moderno/colonial, capitalista y eurocentrado. En tal sentido, se considera, por un lado, que Europa ya era, antes de la conquista de América, el centro del capitalismo mundial que colonizó al conjunto del planeta y, por otro lado, que la identidad europea elaboró, por sí misma y desde adentro, la modernidad y la racionalidad (Quijano, A. 2007, 95).

Una sexta propiedad es, y no puede entenderse sino en relación con las anteriores, la disposición de un esquema binario para interpretar las relaciones entre lo europeo y lo no-europeo. La identidad europea, por ser considerada superior, ocupa el lugar de *thelos* del desenvolvimiento histórico y, al hacerlo, queda asociado con una serie de conceptos que se vinculan con tal estadio de la evolución humana; entre ellos deben destacarse nociones tales como modernidad, racionalidad, capitalismo, cientificismo y civilización. Por su parte, las identidades no-europeas, en tanto se las concibe en términos negativos, pasan a ser relegadas al pasado y, en el mismo proceso, quedan relacionadas con una serie de términos que se consideran propios de las etapas menos avanzadas del desarrollo de la humanidad; se destacan, entre tales conceptos, los de tradición, irracional, precapitalismo, mágico/mítico y primitivo (Quijano, A. 2000, 210-211).

b. La fragilidad del eurocentrismo

Los supuestos alrededor de los que se articula la perspectiva eurocéntrica de conocimiento

9 La relevancia del quiebre introducido por el pensamiento cartesiano también es recogido por otros pensadores del Proyecto Modernidad/Colonialidad. Se refleja, por ejemplo, en la distinción establecida por Enrique Dussel entre el *ego cogito* cartesiano y el *ego conquiro* sobre Latinoamérica o en el concepto de “*hybris* del punto cero” de Santiago Castro-Gómez (Pachón Soto, D. 2008, 19-27).

10 La noción de “falacia desarrollista” propuesta por Enrique Dussel se orienta en el mismo sentido en tanto critica el supuesto eurocéntrico que considera necesario que el modelo de desarrollo de la civilización europea, en tanto es considerada la identidad superior, debe ser seguido necesariamente por el resto de las culturas (Dussel, E. 2005).

no se sostienen una vez que se los contrasta con los rasgos que, según Aníbal Quijano, caracterizan a la historia de los últimos 500 años. En este sentido, se buscará, recordando que un examen exhaustivo de este tema excede los límites del presente trabajo, poner de manifiesto la citada fragilidad de las asunciones eurocéntricas y, para hacerlo, se las confrontará con ciertas dimensiones del esquema histórico construido por el sociólogo peruano. En primer lugar, resulta equivocado considerar, tal como lo propone el eurocentrismo, que la modernidad es un producto europeo en tanto, tal como se ha señalado, la primera identidad moderna fue la americana; tal operación también contribuye a desarticular la rígida asociación que se hace, en el marco de dicha perspectiva de conocimiento, entre modernidad y europeísmo (Quijano, A. 2000, 221; Quijano, A. 2007, 98).

En segundo lugar, no puede pensarse en términos de una evolución lineal en la que determinadas etapas superiores homogéneas reemplazan a otras inferiores también homogéneas en la medida en que se toma nota, por ejemplo, del carácter heterogéneo del capitalismo; tal estructura resulta de la articulación (y simultánea coexistencia) de las diversas formas históricas de control del trabajo en torno al capital y al mercado mundial (Quijano, A. 2000, 222-223; Quijano, A. 2007, 98-101).

En tercer lugar, ese modo de concebir al capitalismo también impide que las relaciones entre lo europeo y lo no europeo se sigan pensando en rígidos términos binarios en tanto pone de manifiesto que las relaciones asalariadas de trabajo se superponen, resignifican y se constituyen en relación con modos "precapitalistas" de control del trabajo (Quijano, A. 2000, 222-223; Quijano, A. 2007, 98-101). Por último, debe notarse que la naturalización, en términos raciales, de las diferencias entre las diversas identidades que constituyeron el sistema mundo no puede sostenerse desde el momento en que se comprende que tales diferencias son construcciones históricas derivadas de una determinada configuración de un patrón de poder (Quijano, A. 2000, 221-222).

5. El moderno estado nacional: las experiencias europeas y latinoamericanas a la luz de la colonialidad del poder

El moderno estado nacional se convirtió –en el marco del proceso de configuración del patrón de poder moderno/colonial, capitalista y eurocentrado– en la forma hegemónica de control de la autoridad colectiva o pública. La nacionalización de una sociedad y su organización política en términos de modernos estados nacionales sólo fue posible en los casos en los que tuvo lugar un significativo proceso de democratización de los diferentes ámbitos o áreas básicas de la existencia social. La posibilidad de que tal democratización tuviera lugar se relacionó, en cada caso, con el modo en que operó e influyó la colonialidad del poder (Quijano, A. 2000, 226; Quijano, A. 2001, 2, 10-11).

En la experiencia europea occidental los rasgos del nuevo patrón de poder facilitaron la democratización/nacionalización de las sociedades y su organización en modernos estados nacionales. La comprensión de tal afirmación implica reconstruir el proceso que permite alcanzarla. Según el autor, la constitución de los modernos estados nacionales en tal región comenzó con un doble proceso. Por un lado, se dio un proceso de colonización interna en tanto ciertos núcleos de poder surgidos en Europa comenzaron a dominar determinados territorios y también a las diferentes identidades que los habitaban. Por otro lado, tuvo lugar un proceso de colonización externa en la medida en que esos mismos estados (todavía no nacionales) que se iban estructurando conquistaron espacios territoriales en otros continentes (en un primer momento América y, más tarde, el resto del planeta) y sometieron a las identidades (cuyos rasgos se definieron en dicho proceso) que los poblaban (Quijano, A. 2000, 226-228; Quijano, A. 2001, 10-11).

Una diferencia esencial distingue ambas dimensiones del proceso. En el primer caso, los dominadores no se consideraron racialmente diferentes a los dominados. Esto implicó que se generaran las condiciones para una democratización de las relaciones sociales y, por ende, para la nacionalización de la sociedad y del estado. En el segundo caso, las diferencias entre conquistadores y conquistados se construyeron

en términos de superioridad/inferioridad racial (Quijano, A. 2000, 226-228; Quijano, A. 2001, 10-11; Quijano, A. 2007, 120-121).

Será el próximo paso la exploración de las consecuencias que dicha operación tuvo en el proceso de configuración de las formas de control de autoridad colectiva (o pública) en América Latina durante el período colonial y también, en tanto la idea de raza también funcionó como criterio para clasificar a la población en el marco de las sociedades independientes, luego de las guerras de independencia (Quijano, A. 2000, 226-228; Quijano, A. 2001, 10-11; Quijano, A. 2007, 120-121).

Algo completamente diferente sucedió en América Latina; en esta región la colonialidad del poder configuró un obstáculo insalvable para que operase, en cada caso, una auténtica democratización de las diversas áreas básicas de existencia social y, en relación con ello, para que se nacionalizaran las sociedades y se organizaran políticamente en estados naciones. Durante el período colonial, los territorios dominados por los países europeos se dividieron en unidades político-administrativas formalmente dependientes de las metrópolis. Tal como se ha visto, las diferencias entre las identidades de los conquistadores y de los conquistados se codificaron en términos raciales; también ha sido explorado previamente el impacto de tal asunción en los diferentes ámbitos básicos de la sociedad (Quijano, A. 2000, 231-235; Quijano, A. 2001, 10-11; Quijano, A. 2003, 55; Quijano, A. 2007, 120-121).

La ruptura del pacto colonial y las guerras de independencia implicaron un quiebre con el colonialismo pero, de ningún modo, una superación de la colonialidad; lo que tuvo lugar fue, más bien, una rearticulación de tal experiencia (Quijano, A. 2000, 236). Dicho proceso implicó, por un lado, que surgieran nuevos estados independientes y, por otro lado, que se reprodujera, dentro de las sociedades de dichas unidades políticas y a partir de la adopción de la perspectiva eurocéntrica por parte de los grupos dominantes, la lógica racial de clasificación de poblaciones que se había constituido durante la etapa colonial; también se reactualizaron y reforzaron las consecuencias derivadas de tal operación en los diferentes ámbitos de existencia social (Ibid., 231-235; Quijano, A. 2001, 10-11).

Esta es la razón por la que no existió, según Quijano, ningún moderno estado nacional en la región. Sólo la descolonización de la sociedad puede abrir, sostiene el sociólogo peruano, el camino para la democratización de las relaciones sociales y políticas y, vinculado con esto, también para la nacionalización de la sociedad y del estado (Quijano, A. 2000, 235-239; Quijano, A. 2007, 120-121; Quijano, A. 2003, 55).

II. *Las Bases* y el eurocentrismo

En la presente sección, se buscará alcanzar el segundo objetivo específico de este trabajo tratando de establecer, a partir de los aportes teóricos de Quijano, el carácter eurocéntrico del proyecto sociopolítico que Alberdi enunció en *Las Bases*; se realizará, antes de proceder con la consecución del propósito que este opúsculo se plantea, una serie de aclaraciones relativas al mismo.

1. Señalamientos sobre la tarea que se realizará

En esta instancia, se considera que, en relación con lo señalado, resulta posible realizar tres indicaciones. En primer lugar, una relativa a la manera en que se concibe, en este estudio, el abordaje del análisis de la citada obra del publicista tucumano desde la propuesta del sociólogo peruano. En tal sentido, se estima adecuado establecer que, desde la óptica de este artículo, el hecho de que se apele a la matriz teórica concebida por Quijano para acercarse al examen del referido trabajo alberdiano no implica, de ningún modo, que se le “imponga” al texto en cuestión el aludido enfoque sino que sólo supone que se trate de indagar si resulta posible hallar, en la obra de Alberdi en que se centra el interés de este artículo, los rasgos que, desde la perspectiva desplegada por el sociólogo peruano, caracterizaron a los textos concebidos por los autores de la región durante el período en cuestión.

En segundo lugar, una relacionada con el hecho de que, en el presente trabajo, se decidió enfocar la atención exclusivamente en *Las Bases*. Se recuerda que tal determinación derivó de que en este estudio se estima, del mismo modo que en la mayor parte de la literatura de referencia, que el proyecto de nación postulado por el publicista tucumano en la citada obra fue –entre los

diferentes que concibió Alberdi durante su trayectoria intelectual y también entre los propuestos, en el mismo período en que el publicista tucumano concebía el desplegado en *Las Bases*, por otros autores locales– el que mayor impacto tuvo en el proceso de configuración de las instituciones sociopolíticas argentinas del siglo XIX; sólo a partir de la asunción de lo indicado, se habilita la posibilidad de explorar e investigar (y ésto es lo que intenta hacer este trabajo) si puede postularse –asumiendo, para hacerlo, el enfoque teórico propuesto por Quijano– que la naturaleza del mismo fue radicalmente diferente a la establecida por los trabajos tradicionales.

En definitiva, se considera adecuado, por un lado, recalcar que, el presente trabajo, no desconoce que Alberdi postuló, a lo largo de su producción intelectual, proyectos de nación de diferente naturaleza ni que otros autores ofrecieron, en la misma etapa en que el publicista tucumano redactaba *Las Bases*, propuestas sociopolíticas para el orden posrosista¹¹; y, por otro lado, señalar que el análisis de los mismos excede, por los motivos indicados previamente así como por los requisitos formales que debe respetar, los límites del presente trabajo.

En tercer lugar, una referida al alcance y los límites de la interpretación que, sobre *Las Bases*, se busca ofrecer en este estudio, asumiendo la perspectiva teórica propuesta por el sociólogo peruano. Por un lado, se señala que este artículo considera que la lectura que presentará sobre la obra en que centra su interés sólo es una más entre las que, sobre tal texto, resulta posible ofrecer; no estima, bajo ninguna circunstancia, que la interpretación que brindará sobre el aludido trabajo del publicista tucumano sea la “verdadera” o la “correcta”.

Por otro lado, se indica que el presente trabajo considera que las conclusiones que, en este opúsculo, puedan alcanzarse, al analizar el citado texto de Alberdi desde la matriz teórica propuesta por Quijano, no resultan, desde ningún punto de vista, automática ni necesariamente extrapolables al conjunto de la producción intelectual del publicista tucumano; en todo caso, también deberá evaluarse, en el marco de análisis de la misma naturaleza que el practicado aquí, el resto de las obras alberdianas con el propósito de intentar establecer si es posible obtener, en cada caso, resultados análogos a los alcanzados en éste.

11 En este punto, se considera adecuado realizar una serie de señalamientos en relación con dos temas:

- a. *Proyectos de nación propuestos por otros autores.* En vinculación con esto, pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Halperin Donghi (2005) y Botana (2005). En *Una Nación para el desierto argentino* se realiza una exposición de los principales programas sociopolíticos que fueron concebidos, para el orden posrosista, por los autores locales; en particular, el análisis se detiene en las propuestas de Félix Frías, Mariano Fragueiro, Alberdi (autoritarismo progresista) y Sarmiento. En la *Tradición Republicana*, por su parte, se analizan, en particular, las reflexiones sobre la organización sociopolítica argentina que, a lo largo de sus trayectorias intelectuales, fueron realizando Alberdi y Sarmiento; desde la perspectiva del autor, las propuestas que, en el citado sentido, formularon ambos publicistas dieron vida, respectivamente, a cada una de las vertientes de la tradición republicana local: la república del interés se estructuró en torno a las de Alberdi mientras que la república de la virtud, alrededor de las de Sarmiento.
- b. *Diversos proyectos sociopolíticos propuestos por Alberdi a lo largo de su trayectoria intelectual.* En este punto, se estima pertinente, a su vez, realizar dos indicaciones. Por un lado, se remite, en relación con la bibliografía dedicada al análisis de este tema, a la cita XXX. Por otro lado, se establece que sería interesante analizar (si bien, hacerlo, tal como se señala, excede los límites de este estudio) si pueden encontrarse, al abordar su análisis con la propuesta de Quijano, en los programas sociopolíticos que –en otros períodos de su trayectoria intelectual (se piensa, por ejemplo, en el *Fragmento*, en *Cartas Quillotanas* o en *Pequeños, Grandes y pequeños hombres del Plata* y en las obras en las que se opone a la Guerra del Paraguay) propuso Alberdi asumiendo –en relación con temas tales como, por ejemplo, el legado hispanocriollo, el rol de los caudillos o la relevancia de alcanzar una filosofía nacional– posturas diferentes a las establecidas en el proyecto de nación desplegado en *Las Bases*, los mismos rasgos de eurocentrismo presentes en éste o, por el contrario, no resulta posible hallar, en aquellos, tales propiedades.

2. Los rasgos eurocéntricos de *Las Bases*

Se considera que puede comenzarse señalando que el publicista tucumano, en la citada obra, sostiene una concepción evolucionista, monista y lineal de la historia cuyo desenvolvimiento se encuentra regido por el inevitable despliegue de ley del progreso o de la civilización. La idea de raza funciona como el criterio que permite asignar un lugar en dicho proceso a cada una de las identidades definidas por el autor. Por un lado, lo europeo, en tanto se considera superior, queda asociado con el *thelos* o fin hacia el que debe tenderse y, por otro lado, lo no europeo, en la medida en que se lo evalúa negativamente, se vincula con aquello que forma parte del pasado (Alberdi, J. B. 2002, XV-XVII, 36-54).

Tal esquema debe precisarse indicando una serie de cosas. Por un lado, es necesario recordar que la primera identidad señalada se subdivide, una vez más siguiendo un criterio racial, entre anglosajones y españoles/hispanocriollos; los primeros configuran, en el marco del pensamiento alberdiano, la raza más avanzada o civilizada. Por otro lado, resulta importante señalar que lo no europeo queda circunscripto casi exclusivamente a lo indígena.

Tal operación abre el camino para que se establezca un esquema binario para interpretar las relaciones entre, por un lado, lo europeo y lo no europeo y, por otro lado, entre lo anglosajón y lo español/hispanocriollo. La primera dicotomía se da en términos de europeo (anglosajones y españoles/hispanocriollos) – no europeo (indios). Este antagonismo es el menos explorado por Alberdi en *Las Bases* porque lo considera resuelto en favor de la primera identidad, así lo indicó al sostener:

Ya la América está conquistada, es europea y por lo mismo inconquistable. La guerra de conquista supone civilizaciones rivales, estados opuestos –el Salvaje y el Europeo–, v.g. Este antagonismo no existe;

el Salvaje está vencido, en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, Europeos de raza y civilización, somos los dueños de América (Alberdi, J. B. 2002, 39)

Lo europeo, al ser considerado superior, pasa a ocupar una posición de privilegio dentro del esquema histórico planteado y, en consecuencia, queda vinculado principalmente con un concepto que el autor asocia con dicho estadio de la evolución humana, el de civilización. Lo no europeo, al ser definido como inferior, queda relegado al pasado de la historia y, al ser ubicado en esa posición, queda asociado con una noción que el publicista relaciona con dicho momento histórico, el salvajismo o la barbarie. Así lo establece Alberdi cuando analiza la configuración de la población del territorio argentino:

¿Quién conoce caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto? ¿Quién casaría a su hermana o a su hija con un infanzón de la Araucanía, y no mil veces con un zapatero inglés? En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1°, el indígena, es decir, el salvaje; 2°, el Europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas) (Alberdi, J. B. 2002, 37).

La segunda antinomia es la que se establece entre anglosajones y españoles/hispanocriollos¹². Tal dicotomía es en la que se concentra Alberdi en la obra analizada en tanto el futuro de la Argentina, considera el autor, depende de su resolución en términos de un predominio del primer grupo sobre el segundo, así lo manifiesta al sostener:

En efecto, constituid como queráis las Provincias Argentinas; si no constituís

12 Alberdi no mantuvo, a lo largo de toda su obra, una misma postura en relación con el legado español/hispanocriollo; en determinados escritos se mostró, tal como lo hizo en *Las Bases*, sumamente crítico de tal identidad mientras que se manifestó, en otras obras, a favor de ciertos rasgos de dicho grupo identitario. Tal modificación, inscripta en el marco más amplio de la oscilación entre romanticismo e iluminismo, configura uno de los principales ejes en torno a los que se estructuró, tal como se señalara previamente, el debate intelectual que se ha trabado en relación con su pensamiento.

otra cosa que lo que ellas contienen hoy, constituís una cosa que vale poco para la libertad práctica (...) Españoles a la derecha o españoles a la izquierda, siempre tendréis españoles debilitados por la servidumbre colonial, no incapaces del heroísmo y de victorias, llegada la ocasión, pero sí de la paciencia viril, de la vigilancia inalterable del hombre de libertad (Alberdi, J. B. 2002, 142).

Y unos párrafos más adelante completa el esquema indicando:

Acaba de tener lugar en América una experiencia que pone fuera de duda la verdad que sostengo, a saber: que sin mejor población para la industria y para el gobierno libre, la mejor constitución política será ineficaz. Lo que ha producido la regeneración instantánea y portentosa de California, no es precisamente la promulgación del sistema constitucional de Norte América (...) Lo que es nuevo allí y lo que es origen real del cambio favorable, es la presencia de un pueblo compuesto de habitantes capaces de industria y del sistema político que no sabían realizar los antiguos habitantes hispano – mejicanos. La libertad es una máquina, que como el vapor requiere para su manejo maquinistas ingleses de origen. Sin la cooperación de esa raza es imposible aclimatar la libertad y el progreso material en ninguna parte (Alberdi, J. B. 2002, 143)

Los anglosajones son evaluados, dentro de la identidad europea, como los más civilizados y, por dicha razón, quedan vinculados con una serie de conceptos que el autor considera asociados con la máxima expresión de la evolución humana; éstos son: moderna, comercial, industrial y capitalista. Los españoles/hispanocriollos son ubicados, siempre dentro del campo de la civilización, un paso atrás que el grupo anterior. De este modo, quedan relacionados con nociones tales como humanista, letrado, colonia y tradicional, términos que se consideran vinculados a tal etapa del desenvolvimiento histórico. Así parece indicarlo Alberdi cuando analiza la acción civilizadora de Europa en América:

Desde el siglo XVI hasta hoy no ha cesado la Europa un solo día de ser el manantial y origen de la civilización de este continente. Bajo el antiguo régimen, la Europa desempeñó ese rol por conducto de la España. Esta nación nos trajo la última expresión de la edad media y el principio del renacimiento de la civilización en Europa. Con la revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente; pero tomó su lugar la acción de la Europa anglo-sajona y francesa. Los Americanos de hoy somos Europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y la francesa. Pero siempre es la Europa la obrera de nuestra civilización. El medio de la acción ha cambiado pero el producto es el mismo. (Alberdi, J. B. 2002, 39).

En el marco de dicho esquema puede observarse que Alberdi reproduce otro de los supuestos centrales del eurocentrismo; asunción que, a su vez, refuerza el modo en que el publicista tucumano interpreta la historia de la humanidad. La identidad europea es concebida por el autor como preexistente al proceso de constitución del patrón de poder moderno/colonial, capitalista y eurocentrado; y, de ninguna manera, como un resultado de tal experiencia. Su posición queda clara cuando sostiene:

La América ha sido descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de la Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a la Grecia; más tarde a los habitantes de esta para civilizar las regiones de la península Itálica; y por fin a los bárbaros habitantes de la Germania para cambiar con los restos del mundo romano la virilidad de su sangre por la luz del Cristianismo (Alberdi, J. B. 2002, XV).

Tal como se puede observar, Alberdi estimaba que la “raza” europea se había constituido antes de conquistar América y no como resultado del proceso desatado a partir del dominio de tales territorios. También en dicha cita se observa otra típica tendencia de la perspectiva

eurocéntrica: considerar que la identidad europea representa la culminación de un proceso de maduración civilizatoria que reconoce como etapas anteriores a los griegos, a los romanos y al mundo cristiano (Escobar, A. 2003, 60).

Alberdi consideraba que el despliegue de la ley del progreso que gobernaba la historia de la humanidad tenía un carácter tan inevitable como deseable. La realización de dicha norma universal implicaba, por un lado, que las identidades superiores se impondrían necesariamente sobre las inferiores, ya fuera a través de métodos pacíficos o de medios violentos; y, por otro lado, que, como resultado de tal proceso, mejoraría el conjunto de la humanidad (Alberdi, J. B. 2002, XV-XVII).

La exposición de tal razonamiento adquiere sentido en la medida en que se tiene en cuenta que el publicista tucumano consideraba que tal norma del desenvolvimiento histórico encontraba, en América del Sur, obstáculos para su desarrollo (Alberdi, J. B. 2002, XV-XVI). Tales obstrucciones derivaban de las rígidas limitaciones que el orden sociopolítico imperante en dichas zonas, tanto en la etapa colonial como durante el período independiente, impuso al arribo y establecimiento de pobladores provenientes de las más civilizadas razas europeas (Alberdi, J. B. 2002, XV-XVI). En este sentido, Alberdi consideró que la victoria de Urquiza en Caseros abría la posibilidad para el establecimiento de un orden sociopolítico que facilitara el natural despliegue de la ley del progreso humano y evitara, de tal manera, que se impusiera a través de mecanismos violentos (Alberdi, J. B. 2002, 1-2).

En ese sentido, puede pensarse que la principal preocupación de Alberdi en la obra analizada radica en establecer las condiciones necesarias para reconciliar a la Argentina con la ley del progreso de la humanidad y permitir, de tal modo, que alcanzara los más avanzados estadios civilizatorios (Alberdi, J. B. 2002, XVII). La identidad europea y, en particular, la anglosajona representaban, tal como resulta lógico en el marco del esquema previamente expuesto, el modelo que debía alcanzarse (Alberdi, J. B. 2002, 36-54).

La constitución de un moderno estado nacional, el establecimiento de un auténtico orden republicano y la consolidación del capitalismo –rasgos típicos de la identidad europea y, específicamente, de la anglosajona– se convirtieron

en los objetivos que debían alcanzarse en estas tierras. Tales experiencias sólo podrían reproducirse en este país una vez que se removieran dos grandes males: por un lado, se debía reemplazar la herencia cultural hispanoamericana y, por otro lado, resultaba indispensable poblar el desierto (Alberdi, J. B. 2002, 36-54, 140-142).

Esto sólo podía lograrse conjugando una república posible con el advenimiento de una ingente masa de inmigrantes anglosajones. Tal orden político de transición crearía las condiciones para que las poblaciones más civilizadas de la tierra se instalaran en este territorio y, mediante su espontáneo accionar, redimieran la sociedad local. Sólo en la medida en que se configurase una nueva sociedad ajustada a los estándares culturales de las más avanzadas identidades sería posible comenzar a pensar en la posibilidad de consolidar un moderno estado nacional y en dar vida a una república vigorosa y también a una economía capitalista (Alberdi, J. B. 2002, 29-32, 36-54, 140-142). La lógica del planteo alberdiano se manifiesta con mucha intensidad en las reflexiones que el publicista realiza en torno al orden político adecuado para el momento histórico en el que estaba escribiendo:

El problema del gobierno posible en la América antes española no tiene más que una solución sensata: ella consiste en elevar nuestros pueblos a la altura de la forma de gobierno que nos ha impuesto la necesidad; en darles la aptitud que les falta para ser republicanos; en hacerlos dignos de la república, que hemos proclamado, que no podemos practicar hoy ni tampoco abandonar; en mejorar el gobierno por la mejora de los gobernados; en mejorar la sociedad para obtener la mejora del poder, que es su expresión y resultado directo (Alberdi, J. B. 2002, 30).

Unos párrafos más adelante, Alberdi completa su razonamiento:

¿Cómo hacer, pues, de nuestras democracias en el nombre, democracias en la realidad? ¿Cómo cambiar en hechos nuestras libertades escritas y nominales? ¿Por qué medios conseguiremos elevar la capacidad real de nuestros pueblos a la

altura de sus constituciones escritas y de los principios proclamados? Por los medios que dejo indicados y que todos conocen; por la educación del pueblo, operada mediante la acción civilizante de la Europa, es decir, por la inmigración, por una legislación civil, comercial y marítima sobre bases adecuadas; por constituciones en armonía con nuestro tiempo y nuestras necesidades; por un sistema de gobierno que secunde la acción de esos medios (Alberdi, J. B. 2002, 31).

En el marco del esquema presentado se manifiestan con claridad otros rasgos típicos del eurocentrismo. En primer lugar, resulta posible indicar que las diferencias entre las diversas identidades pasan a ser consideradas en términos naturales (en particular, en torno a la idea de raza) y, de ninguna manera, en relación con el proceso de configuración del específico patrón de poder –de carácter heterogéneo, contingente e histórico– en el marco del cual dichas diferencias fueron definiéndose. En segundo lugar, puede señalarse que reproduce el supuesto cartesiano de separación radical entre cuerpo y no cuerpo en la medida en que considera que existen razas superiores/sujetos (más) racionales que de un modo tan inevitable como deseable dominarán y someterán a otras identidades inferiores/objetos/ irracionales.

En tercer lugar, es posible indicar que el autor concibe al cambio social en términos de una continua sucesión de identidades/unidades homogéneas superiores que reemplazan a otras identidades/unidades homogéneas inferiores. La coexistencia de elementos heterogéneos, en el esquema alberdiano, no es considerada como un rasgo estable y destinado a perdurar sino, tan sólo, como el resultado de un proceso de transición destinado a concluir con la completa prevalencia del elemento considerado superior; en este caso, las costumbres anglosajonas.

En definitiva, el proyecto de *Las Bases*, tal como pudo observarse, presenta la mayoría de los rasgos del eurocentrismo. Se reproduce la lógica de clasificación racial de la población dentro de la realidad argentina, se parte de una concepción evolucionista y dualista de la historia, se concibe el cambio social en términos de completos reemplazos de unidades/identidades

homogéneas inferiores por parte de unidades/ identidades homogéneas superiores, se reproduce la lógica según la cual cuerpo y no cuerpo se encuentran radicalmente disociados en el ser humano y se otorga sentido a las diferencias entre europeo y no europeo en términos de diferencias naturales (de carácter racial) y no en relación con la historia del poder.

Tal conclusión abre el camino para reflexionar en torno al impacto que pudo haber tenido, en tanto se reconoce que su obra tuvo una difundida influencia en el accionar y en las reflexiones de las elites políticas e intelectuales de su época, la propuesta que el publicista tucumano enunció en *Las Bases* sobre el proceso político argentino de la segunda mitad del siglo XIX; en particular, sobre la constitución del moderno estado nacional.

III. El carácter paradójico de *Las Bases*: contribuye a tornar imposible el moderno estado nacional cuya constitución promueve

En este momento resulta posible reconstruir, en tanto se lograron establecer los diferentes supuestos alrededor de los que se articula, el razonamiento que permite concluir que el proyecto sociopolítico enunciado por Alberdi en *Las Bases* contribuyó a obstaculizar la constitución del moderno estado nacional cuya existencia intentó promover.

En primer lugar, debe señalarse, tal como se viera en la primera sección, que la constitución de un moderno estado nacional sólo fue posible, según Quijano, en aquellas sociedades en las que se dio una profunda democratización de las relaciones políticas y sociales. A su vez, también pudo observarse que tal operación sólo tuvo lugar, según el citado autor, en aquellos países en los que las diferencias entre los múltiples grupos humanos adscriptos a los territorios dominados por los emergentes estados (todavía no nacionalizados) no fueron codificadas en términos raciales.

En segundo lugar, es necesario indicar, en relación con lo establecido en la sección anterior, que la propuesta alberdiana volcada en la citada obra puede ser caracterizada, al ser analizada con las categorías propuestas por Quijano, como eurocéntrica. En tercer lugar, se debe recordar

que la obra de Alberdi y, en particular *Las Bases*, tuvieron una significativa influencia en el proceso de configuración de las instituciones sociopolíticas de la República Argentina que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XIX; no se detiene el presente trabajo en profundizar esta dimensión en tanto el citado impacto de la propuesta alberdiana analizada en la vida política de su época ha sido ampliamente estudiada y aceptada por diferentes generaciones de científicos sociales pertenecientes a las más diversas corrientes ideológicas.

En cuarto lugar, debe señalarse que es posible considerar que el proyecto enunciado por Alberdi en *Las Bases*, en tanto tuvo un carácter eurocéntrico e impactó sobre el proceso sociopolítico argentino de la última mitad del siglo XIX, contribuyó a la reproducción y consolidación del criterio racial de clasificación de población en el marco de la sociedad argentina y, por ende, a obstaculizar la democratización de las relaciones sociales y políticas; el corolario es evidente: la propuesta que el publicista tucumano enunció en la citada obra colaboró en imposibilitar la constitución del moderno estado nacional cuya existencia y configuración se propuso fomentar.

IV. Conclusiones

El presente trabajo intentó configurar un modesto aporte en relación con el estudio de la obra de Juan Bautista Alberdi y, en particular, de *Las Bases* desde la perspectiva de la colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano, corriente fundamental del Proyecto Modernidad / Colonialidad. En relación con el trabajo realizado puede establecerse una serie de conclusiones:

a. Resulta legítimo considerar, al analizarla desde la perspectiva del enfoque teórico propuesto por Quijano, que la propuesta sociopolítica que Alberdi enunció en *Las Bases* contribuyó a impedir que se constituyera el moderno estado nacional cuya existencia promovió.

b. Se podría, en la línea propuesta por el presente trabajo, extender el análisis desplegado a otras obras del publicista tucumano analizado o a trabajos elaborados por otros teóricos latinoamericanos del período.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberini, Coriolano. 1934. *La metafísica de Alberdi*. Año IX, tomo IX. Archivos de la Universidad de Buenos Aires.
- . 1996. *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Buenos Aires: IESPA-UNLP.
- Alberdi, Juan Bautista. 2002. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Librería Histórica.
- Ardao, Arturo. 1989. Sentido político del americanismo filosófico de Alberdi. En *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, compilado por Lapuente, Manuel Rodríguez y Horacio Cerruti Guldberg. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Botana, Natalio. 2005. *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Canal Feijoo, Bernardo. 1955. *Constitución y revolución*. Buenos Aires: FCE.
- . 1961. *Alberdi y la proyección sistemática del espíritu de Mayo*. Buenos Aires: Losada.
- Castro Gómez, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- . 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Chávez, Fermín. 1982. *Historicismo e iluminismo en la cultura argentina*. Buenos Aires: CEAL.
- Ciapuscio, Héctor. 1986. *El pensamiento filosófico-político de Alberdi*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- Dotti, Jorge. 1990. *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*. Buenos Aires: Puntosur.
- Dussel, Enrique. 2005. Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Compilado por Edgardo Lander. 41-54. Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, Arturo. 2003. Mundos y conocimientos de otro mundo. *El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa*, 1, <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf>
- Feinmann, José Pablo. 2004. *Filosofía y nación*. Buenos Aires: Seix Barral.
- García Sigman, Luis Ignacio. 2013a. La historia de las ideas latinoamericanas: más mitología que historia. Una crítica metodológica para acercarse

- al estudio de las obras que se ocuparon del pensamiento político de Juan Bautista Alberdi. *Aequitas*, 3, <http://revistaequitas.files.wordpress.com/2013/09/garcc3ada-sigman.pdf>
- . 2013b. Una crítica a la historia de las ideas latinoamericanas a propósito de las obras que estudiaron el pensamiento político de Juan Bautista Alberdi. Análisis de “La tradición republicana” de Natalia Botana. *Nómadas*, Vol. Especial, América Latina 2013, <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/42342/40296>
- . 2013c. El pensamiento de Juan Bautista Alberdi en la Tradición Republicana de Natalio Botana: ¿historia o mitología? Una lectura crítica desde la nueva historia intelectual. *Hib: Revista de Historia Iberoamericana*, Vol. 6, Núm. 2, http://revistahistoria.universia.cl/pdfs_revistas/articulo_218_1387395158176.pdf
- Halperin Donghi, Tulio. 1992. *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: CEAL.
- Ingenieros, José. 1951. *La evolución de las ideas argentinas*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Irazusta, Julio. 1968. *Ensayos históricos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Jozami, Eduardo. 2012. Querellas historiográficas en torno a Juan Bautista Alberdi. En *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina. La fuerza del pensamiento y de la escritura*, compilado por Diana Quattrochi-Woisson, 215-228. Buenos Aires: UNQ.
- Korn, Alejandro. 1983. *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Buenos Aires: Hachette.
- Mignolo, Walter. 2007. La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial. Barcelona: Gedisa.
- Myers, Jorge. 1988. La revolución en las ideas: la Generación de 1837 en la cultura y en la política argentinas. En *Nueva Historia Argentina. Revolución, república y confederación (1806-1852)*, editado por Noemí Goldman, 381-445. Buenos Aires: Sudamericana.
- Orgaz, Raúl. 1937. *Alberdi y el historicismo*. Córdoba: Imprenta Rossi.
- Palti, Elías José. 1989. Alberdi. Romanticismo y nación. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- . 2009. *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba.
- Pachón Soto, Damián. 2008. Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política*, 5, <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3663394.pdf>
- Palermo, Zulma. 2010. *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Shumway, Nicolás. 2002. *La invención de la argentina: historia de una idea*. Buenos Aires: Emecé.
- Tarcus, Horacio. 2012. La historia editorial como historia intelectual. Avatares de las ediciones de Juan Bautista Alberdi. En *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina. La fuerza del pensamiento y de la escritura*, compilado por Diana Quattrochi-Woisson, 153-176. Buenos Aires: UNQ.
- Terán, Oscar. 1988. *Alberdi Póstumo*. Buenos Aires: Puntosur.
- . 2008. *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2001. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. s/d. Recuperado de <http://www.urbared.ungs.edu.ar/pdf/debate1/art%20relacionados/aquijano2.pdf>
- . 2003. Notas sobre “raza” y democracia en los países andinos. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 9: 1, <http://www.redalyc.org/pdf/177/17709104.pdf>
- . 2007. Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, Santiago & Ramón Grosfoguel (eds.), *Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- . 2010. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo-Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*. 19, 1-15.
- Rodríguez, Gabriela. 2010. Exilio y comunidades intelectuales en los procesos de consolidación nacional. El impacto de la experiencia chilena en la trayectoria colectiva e individual de los hombres de la Generación argentina de 1837. *Estudios Transandinos*. 16, 1, 8-31.
- Roig, Arturo. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. E.: FCE.

- . 1995. Tres momentos en el uso de las categorías “civilización” y “barbarie” en Juan Bautista Alberdi. En *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, compilado por Arturo Roig. 49-102. San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.
- Romero, José Luis. *Las ideas políticas en la Argentina*. Buenos Aires: FCE.
- Shumway, Nicolás. 2002. *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Buenos Aires: Emecé.
- Wasserman, Fabio. 1996. Formas de identidad política y representaciones de la nación en el discurso de la Generación del 37. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- . 1997. La Generación del 37 y el proceso de construcción de la identidad nacional argentina. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*. 15, 7-34.
- Weinberg, Gregorio. 1958. *El salón literario*. Buenos Aires: Hachette.
- Zimmerman, Eduardo. 2012. Liberalismo y conservadurismo en el pensamiento de Alberdi. En *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina. La fuerza del pensamiento y de la escritura*, compilado por Diana Quattrochi-Woisson. 241-260. Buenos Aires: UNQ.

Gustavo Andrés Celedón Bórquez
Universidad de Valparaíso

La recapitulación estética para un porvenir democrático The aesthetic recapitulation for a democratic future

Resumen

Un vínculo necesario entre estética y socialización explica la profundidad sensible que debe construir todo cambio de paradigma y toda re-socialización. La democracia no funciona sin una apropiación individual y colectiva del sentir y de la producción de sentir. Es a partir entonces del trabajo artístico y de la introspección y exteriorización de la dimensión sensible, que toda transformación puede ser aplicada. Se recorren parcialmente los pensamientos de Alain Badiou y Bernard Stiegler.

Palabras clave: Recapitulación; Sensibilidad; Estética; Participación; Deseo.

Abstract

A required link between aesthetic and socialization explains the sensitive depth that all paradigm and re-socialization must build. Democracy does not work without an individual and collective ownership of feeling and feeling's production. It is from the artwork and the introspection and externalization of the sensitive dimension, that any transformation can be applied. The article covers partially the thoughts of Alain Badiou and Bernard Stiegler.

Key words: Recapitulation; Sensibility; Aesthetic; Participation; Desire.

El reparto de lo sensible es la manera donde las formas de inclusión y de exclusión que definen la participación a una vida común son primeramente configuradas en el seno mismo de la experiencia sensible de la vida.

La revolución social es hija de la revolución estética y no ha podido negar esta filiación sino transformando en policía de excepción una voluntad estratégica que había perdido su mundo.

Jacques Rancière

1- Introducción

 Contrariamente a lo que estos epígrafes sugieren, este artículo no es un trabajo sobre el pensamiento de Jacques Rancière. Podría serlo, pero ello está en proceso. No obstante, su intención es situarnos en un hecho singular y de total actualidad: todo cambio no puede planearse sino en las profundidades de lo sensible. Una larga historia puede dar cuenta de ello e incluso el mismo Rancière, en *L'inconscient esthétique*, nos cuenta cómo la modernidad consciente comenzó desde siempre

a elaborar, en el abismo sensible, la posibilidad de “un Freud”, esto es, la posibilidad de una consciencia que no está elaborada por sí misma, sino por elementos fuera de sí, inconscientes, otrora y siempre estéticos (Rancière, J. 2001). Por ejemplo, ya Kant avistaba, en la *Crítica de la razón pura*, una cuestión fundamental, a la cual dio el nombre de esquematismo: fondo abismal y finalmente incognoscible del entendimiento y de toda la máquina racional-humana. El ser-así del entendimiento, sus conceptos y las

aplicaciones de estos conceptos a los fenómenos, se constituyen por el *elemento* sensible, por el enigma de la forma misma de la sensibilidad, por “la facultad imaginativa pura *a-priori*” que finalmente “concierna a la determinación del sentido interno en general” (Kant, I. 2000, 185). Este fondo que es el esquema, es efectivamente oscuro, “un arte oculto en lo profundo del alma humana” (Kant, I. 2000, 185). Más que el sujeto, es el sentir el que se pone a sí mismo.

El presente artículo trata, a grandes rasgos, sobre la necesaria recapitulación sensible que una transformación de lo social requiere. No hay vínculos, no hay sociedad, no hay transformación si ello no comienza a partir de un esfuerzo sensible o una variación del sentir que, en palabras de Bernard Stiegler, toma hoy la forma de una guerra estética (Stiegler, B. 2005, 16).

2- Badiou y Platón: el coraje y la dinámica

“¿Por qué Platón hoy?” parece preguntar y responder siempre Alain Badiou. Una de sus últimas respuestas: porque Platón –dice– nos otorga la convicción de que “para poder gobernarlos es necesario que un acceso al absoluto nos sea abierto” (Badiou, A. 2012, 9).

La noción de absoluto es compleja y Badiou pronto advierte la distancia de un Dios dominante de tipo cartesiano y de un absoluto histórico de tipo hegeliano y heideggeriano (Badiou A. 2012, 9). Dicha distancia ha sido elaborada a través de un arduo trabajo sobre esta noción, que parte sobre todo desde la publicación de *Logiques des Mondes* en 2006, pero que ya había sido anunciada, sino esbozada en *L'être et l'événement* (Badiou, A. 1988). No entraremos sin embargo en su detalle y por ello sólo agregaremos lo que Badiou nos dice en este mismo prólogo: que un acceso al absoluto nos sea abierto lo será “porque lo sensible que nos teje participa, más allá de la corporeidad individual y de la retórica colectiva, de la construcción de verdades eternas” (Badiou, A. 2012, 9). Nada tampoco que exigir aquí a estas verdades eternas: sólo decir que para Badiou están vinculadas a un proceso de subjetivación vinculado él mismo a un acontecimiento que se constituye como su germen y horizonte. Si, por ejemplo, la elaboración del conocimiento hoy por hoy se reduce al cumplimiento de una serie de reglas y formatos,

no podría haber construcción de una verdad sin el sobrepasamiento o el exceso de estas reglas, sin la introducción de un pensamiento que haga mella en y a través de ellas, orientando una existencia aventurada sobre un suelo desventurado.

En este sentido, la reconfiguración que Badiou hace de *La República de Platón* no es por mera casualidad. Aparentemente habrían circunstancias similares entre una época y otra, es decir, entre ese siglo V a.c. y nuestro siglo XXI: crisis social, decadencia política y humana, mercantilización del conocimiento, vaciamiento de los espíritus. Badiou actualiza todos los temas: ubica la reflexión en el corazón de nuestra época. Y diremos que este pensamiento sobre la *Politeia* es, por sobre todo, un pensamiento sobre la convivencia de los llamados humanos, del venir-a-ser en convivencia, del venir-a-ser, como dirá Aristóteles un poco después que Platón, en la forma de la política (ζῷον πολιτικόν).

En lo que a este trabajo respecta, uno de los puntos particularmente singulares en *La República*, libro III, es el cultivo y la educación de la *aisthesis*: preocupación por lo que se lee, lo que se mira y lo que se escucha –y bien que podríamos agregar por lo que se huele y lo que se toca.

Brindamos el ejemplo de la música, esa que Platón reducía en *La República* a la generación del valor de los guardianes de la *polis*: reducción de ruidos, música mesurada, ritmos encajonados a fin de provocar la templanza en el temperamento: música, claramente, temperada (Platón, 376c). Al respecto, Alain Badiou hará un giro: no se tratará para él y para esta *Politeia* que es la nuestra –este singular mundo de hoy–, de una música militar, sino de una música que invite a los auditores, ciudadanos todos, al coraje y a la paciencia. Coraje que radica, en su pensamiento, en la decisión de sustraerse a la oferta general para partir desde el vacío al encuentro y a la construcción de estas existencias cuyo único deseo es el de acontecer y hacer el acontecimiento. Paciencia, ciertamente, para que este coraje vea, en el mediano y largo plazo, el fruto de su aventura:

Partamos de lo más simple, prosigue tranquilamente Sócrates. Los elementos constitutivos de la música son cuatro: las palabras, la melodía, la armonía y el

ritmo. Tratándose de las palabras, se les demandará lo mismo que a los poemas. La melodía es ajustada a las palabras. Ella es la justicia que la música entrega a la poesía. Quedan aún la armonía y el ritmo. He aquí las cuestiones técnicas donde, por otro lado, la evolución es a la vez rápida y discutible. ¿Armonía tonal o atonal? ¿Ritmos regulares o irregulares? ¿Y los timbres? ¿Instrumentos antiguos, tradicionales, modernos? ¿Simulaciones electroacústicas? Todo debe permanecer abierto. La orientación artística no es jamás reducible a la técnica. Lo que importa es bastante claro: un modo musical debe poder formalizar las situaciones en las cuales un Sujeto está comprometido, valorizando de manera dialéctica las nuevas capacidades con las cuales puede dar prueba más allá de las rutinas y las cobardías. Amamos las músicas de la emoción personal, pero deseamos también que existan músicas del coraje. Que la música ‘imite’ la subjetividad de quien, por su pura voluntad o en el apoyo fraternal, debe superar pruebas rudas y lo hace con tenacidad y sin vanidad de charlatán. ¡Eso es algo bueno! He aquí las armonías y los ritmos que, en todo caso, necesitamos: los del coraje y la paciencia (Badiou, A. 2012, 161-162).

Esos ritmos y esas armonías son, con Platón, el *Logos*. Éste es la revolución de toda revolución, el movimiento de todo movimiento, la dinámica de toda dinámica. Es en el *Timeo* donde Platón inscribe la escucha según la orientación de la vista: la dinámica de los astros, esto es, el movimiento de la Idea en el cielo, es la sensibilidad misma. Es ese movimiento, esa dinámica de lo sensible, aquello que debe ser impreso en el alma. Por la vista, por la escucha. Sólo en esa instalación de la dinámica sensible de la Idea o *Logos* en el alma, la inteligibilidad podrá operar en su propio constructo. Esto se aprecia, bien decimos, en el *Timeo* (Platón, 46e-47e).

Ahora bien, el giro badiouista va del lado de la subjetividad: es la sensibilidad dispuesta a superar las pruebas, sin cobardía y sin la respuesta rutinaria, la que constituye una dinámica y, por lo tanto, un quiebre en ella misma, en lo

que se siente y se percibe, en las maneras en cómo se percibe y en los objetos que se dan a percibir. Sea en música, por ejemplo, una innovación tonal o atonal, con instrumentos nuevos o antiguos, lo que importa es que la dinámica sensible que moviliza la juntura de los sonidos, sea una dinámica paralela al valor subjetivo de quien enfrenta la vida más allá del miedo que ésta pueda provocarle. La sensibilidad, como en Platón, se educa. Pero se educa ella misma, en el coraje de su prueba.

La *Politeia*, esto es, la república o, quizás, la ciudadanía, la democracia, la preparación y el despliegue de una vida entre muchos o varios, nace de una capitulación y de una recapitulación estética. Y no se trata simplemente de la colocación de un nuevo arte. Éste, el nuevo arte, es una resultante de una reconstitución de la “experiencia sensible de la vida”, para tomar las palabras del epígrafe.

Subrayamos en lo que sigue, y a grandes rasgos, esta importancia de la dimensión estética para la construcción de la *Politeia*, tomando en cuenta que en ella se juega la calidad del deseo humano, por ende, la calidad de su vida y su gusto por la vida: la calidad de su paso.

3- Bernard Stiegler, la energía y el mercado sublimado

Es así que tomamos ciertas ideas de otro pensador francés, Bernard Stiegler. Sin hablar de absoluto, la cuestión para él radica en lo que llama una recuperación del “valor espíritu” (Stiegler, B. 2006, 27). En términos generales, se trata de construir o reconstruir un espíritu devastado por las políticas mercantiles. Tales políticas apuntan a una relación entre sujeto y objeto, in-mediatizada por la oferta y la demanda, y en donde tal valor espíritu se transforma más bien en un obstáculo. En este sentido, las políticas mercantiles, conjunto al que Stiegler da el nombre de populismo industrial (Stiegler, B. 2006, 17), construyen de manera programática una ruina del deseo (Stiegler, B. 2006. 30).

De manera inversa, una recuperación del valor espíritu es también la recuperación del deseo, su urgencia y la puesta en marcha de su obra y, por tanto, una lucha contra este populismo industrial (Stiegler, B. 2006, 17).

Ahora bien, en primer lugar, comprendemos que un espíritu cuya sustancia fundamental la constituye el deseo, está fuertemente vinculado a sus sentidos. El deseo, en sentido freudiano, es una suerte de magma fundamental al cual Freud da el nombre de libido y, debiendo distribuirse, esto es, administrarse (es decir, combustionarse, recargarse, expandirse, producir), la calidad de su producto no viene en sí garantizada. Según Stiegler, esta libido puede quedar estancada en las pulsiones más elementales o, cosa mejor, sublimarse. En el primer caso, se trata de la ruina del espíritu. En el segundo, de su posibilidad infinita. Dice Stiegler:

La economía libidinal de Freud es una teoría general del deseo, de los flujos de energía libidinal y de todas las formas de inversión en que ella consiste, es decir, que ella permite a tal punto, como sublimación, la construcción de todas las relaciones sociales. Contrariamente a lo que se deja creer a través de una vulgata muy expandida, la teoría de Freud, como economía libidinal, no significa que 'todo es sexual' en el hombre. Significa bien por el contrario que toda pulsión, comprendida la de origen sexual, no se convierte en deseo humano sino en tanto que es canalizada y 'economizada' por la economía libidinal, que transforma la energía sexual y, con ella, todas las energías pulsionales, es decir todas las 'tendencias naturales', 'todos los instintos', en energía social: en 'sociación' (Stiegler, B. 2006, 41).

En este sentido, el espíritu es la sublimación y la posibilidad de sublimación, siempre en trabajo, de la libido humana. "El deseo no se opone simplemente a la sideración, él se opone a la pulsión –o más exactamente él es lo que transforma la pulsión: lo que la sublima" (sitio web Ars Industrialis, www.arsindustrialis.org/désir).

No nos concentraremos –no es nuestra intención– en indagar sobre la correcta o no correcta comprensión de Freud por parte de Stiegler. Diremos que lo que ahí existe, en su lectura, es una *remise en scène*, la vuelta de una teoría disponible en un acto continuo y discontinuo de comprensión e interacción con el mundo, con el presente, la actualidad: una teoría no se separa

nunca, sino que debe volver sobre el material que es la misma vida, la época, las épocas. En cierto sentido, es este acto de participación en la teoría y con las teorías, en el compromiso eterno con la vida y la vida ciudadana, con un mundo mejor diríamos, lo que define el pensamiento y la acción de Bernard Stiegler. Es un asunto de interpretación y de interpretación musical:

Lo que hace que un cuarteto de Beethoven sea un objeto del espíritu, por ejemplo, se sabe de repente (y, aquí, sería necesario distinguir saber y conocimiento, distinguir el conocimiento en el saber, y como una forma bien específica del saber, que se ha generalizado, pero que fue mucho tiempo excepcional: el saber no es necesariamente un saber de aquello que sé lo que sé – por ejemplo, un niño que sabe hablar una lengua que no sabe leer, sabe su lengua sin saber lo que él sabe, sin conocer su lengua). Este cuarteto de Beethoven ha engendrado una multitud de interpretaciones nuevas. Una infinidad de interpretaciones en derecho, que es de hecho un indefinido y un indeterminado, se inscribe en la estructura de este cuarteto. He ahí lo que se llama el espíritu, y que es ciertamente una especie de misterio, pues no se podrá nunca calcular una interpretación perfecta de este cuarteto, una interpretación última que sería en esta medida una interpretación finita y el fin de toda interpretación de este cuarteto. De la misma manera, por ejemplo, Einstein delimitó la teoría de Newton, pero jamás dijo que constituía finalmente la mejor interpretación de Newton –sino esto significaría que con Einstein la física se habría acabado. Einstein jamás dijo que Einstein no sería él mismo interpretable por otra teoría. Y jamás un sabio ha creído una cosa parecida, y ninguno lo creará jamás /.../ Ahora bien, esta in-finidad del espíritu es una estructura de la economía libidinal (Stiegler, B. 2008, 48-49).

Es en efecto en el sentido de la economía libidinal que este tema de la interpretación puede comprenderse fuera de cualquier rigurosidad hermenéutica: más que una lectura, se trata de

la lectura dentro de un proceso de acercamiento (a una obra, a un autor, a una teoría). Se trata de lo mismo que el texto citado expresa: el conocimiento es una dimensión dentro del saber como, decimos, la lectura es una dimensión dentro de la vida intelectual en general o en relación al estudio de un pensamiento particular. Freud no es sólo interpretado por Stiegler: él es re-puesto en escena, su producción es nuevamente producida. Se trata, en efecto, de una conversión energética. En la interpretación y la conversión de una teoría, lo que se produce con ello, es la reactivación del deseo, esto es, la conversión de la pulsión. Es esa conversión de Freud lo que para Stiegler es el núcleo de la teoría freudiana: la producción del deseo a través de los objetos del espíritu, en este caso, Freud mismo como teoría, obra del pensamiento, fuente energética del espíritu.

Es necesario recordar aquí que en efecto la libido está vinculada, con Freud, a un proceso de socialización y que es este proceso, como pulsión social, lo que más se aproxima a la sublimación, objetivo más alto de la pulsión, ahí donde deja efectivamente de ser pulsión¹.

Es en este sentido que Bernard Stiegler habla de una economía libidinal: producción organizada de la energía sexual para la construcción de un *socius*, cuyo producto es el espíritu mismo como transformación de la pulsión en deseo. Y,

en este sentido, la economía libidinal capitalista está acabada:

La economía libidinal capitalista ha sido el sistema de transformación social y de adhesión a esta transformación más eficaz que jamás se haya conocido: se mundializó, ha transformado totalmente el planeta, todos los modos de vida han sido radicalmente alterados, y ha ejercido un poder de atracción sobre todas las formas existentes de civilizaciones, monoteístas o no. Pero hoy está agotada (Stiegler, B., 2008, 62–63).

Este agotamiento del capital se manifiesta en su movimiento actual: explotación de la pulsión por la pulsión, esto es, mantención de la pulsión como pulsión (Stiegler, B. 2006, 65). Dicho de otra manera: explotación y malgasto de la energía, de la libido. Destrucción del deseo, por tanto, del espíritu.

Esta libido, tan mental como corporal, nos da nuevamente una razón para reafirmar la importancia de la dimensión estética y, por tanto, de nuestra producción y nuestro consumo artísticos, ahí donde la mera posición que otorguemos a la vida estética, nos puede dar un índice de la cuestión. Pues al parecer no se trata simplemente de desviar el consumo hacia la llamada alta

1 En *Teoría de la libido*, Freud en efecto asume que “todo acontecer anímico debía edificarse sobre el juego de fuerzas de las pulsiones elementales” (Freud, S. 1992, 250). La libido constituye ahí la “exteriorización de fuerza de amor” (Freud, S. 1992, 250) que, a grandes rasgos, puede ser comprendida como el resto energético del juego de fuerzas pulsionales. De ahí que la economía libidinal freudiana, aquella que toma Stiegler –precisamente no en sentido lyotardiano (Sitio web *Ars Industrialis*, www.arsindustrialis.org/economie-libidinale) –, será siempre, de alguna manera, la distribución y el mantenimiento de esta energía. Suponer que esta economía es esencialmente social, es algo que con Freud podríamos encontrar, entre otros, en el mismo texto, cuando, precisamente, afirma que las pulsiones sociales se aproximan a la pulsiones sublimadas (Freud, S. 1992, 253). Asimismo, leemos en *El malestar de la cultura*: “La sublimación de las pulsiones es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; posibilita que actividades psíquicas superiores —científicas, artísticas, ideológicas— desempeñen un papel tan sustantivo en la vida cultural” (Freud, S. 1992, 96). Comprendemos que la libido no ocupa la totalidad de la vida pulsional del individuo, sobre todo cuando en *Más allá del principio de placer* Freud subraya que las pulsiones, ahora de vida y muerte, antes yoicas y sexuales (Freud, S., 1992, 52), abarcan un espectro más amplio que la sexualidad y el condicionamiento placer/displacer, asumiendo de alguna manera que una economía de las pulsiones incluye la observación y la aceptación de la repetición (asunto, el de la repetición, que Stiegler toma y retoma en más de una ocasión). El asunto es siempre tallar el material que, en términos generales es la libido y su oriente no sexuado o no siempre sexuado. En términos de *Politeia*, ese oriente no es sexuado dice Stiegler y Freud, aunque de manera ambigua. Pero implica sí, en ambos, esa exteriorización amorosa. Exteriorización que se resuelve siempre en construcción de la relación, sublimación de la energía transmitida y puesta en circuito: ampliación del universo en el cual se vive, creación de la mente –mentalidad–, del espíritu.

cultura: a estas alturas, la oficialidad del ejercicio intelectual se revela como un consumo más, como un consumo cuya pretensión es instaurar una jerarquía social, una elite intelectual, a partir de una diferencia en el gusto y en los intereses –mantener, en el sentido de Stiegler, el saber como conocimiento, como formato limitado de su infinitud.

El problema estético es otra cosa: la labor de comprender la producción artística, desde el principio, como construcción del espíritu, ahí donde éste se sublima en la producción a la vez que se otorga y se entrega al otro, a ese que, esperamos, podrá asistir a la obra, a su apreciación, a su escucha: producción entonces como activación y recepción de un espíritu participativo que, en su multiplicidad o en sus multitudes, crea y asiste, inventa y recibe. (Stiegler, B. 2005, 79)

Ahora bien, con Stiegler nos encontramos con una sublimación que es también una sublimación del mercado: es el horizonte de la producción como el horizonte del consumo los que son restituidos en términos de espíritu, es decir, relacionados a partir de una mejora en la calidad de todas sus variables, lo que en términos genéricos significa la orientación que sustituye, como oriente y núcleo lógico, a la economía. Es la economía que rige actualmente el capital la que debe ser operada y restituida por una economía libidinal capaz de organizar la conversión de la pulsión en deseo. Se trata de, por el contrario, producir energía en vez de desperdiciarla. Significa esto que, a nivel de la *Politeia*, la libido, que la mueve y constituye, se rebela a su auto-destrucción –o al dominio –monopolio–, como lo hace ver bien Badiou respecto a nuestro tiempo, de la pulsión de muerte (Badiou, A. 2003, 61)– que le impone el mercado actual en tanto, de hecho, todas –o casi todas– las individualidades que constituyen la *Politeia*, están sometidas a un gasto energético inútil que no tiende a su inversión, sino a su consumo sin retorno.

Si la libido freudiana es energía, lo es porque, utilizamos una imagen análoga, funciona también por combustión. De ahí que si es consumida sin orientación a su producción

y auto-producción, incluso a su plusvalía, en tanto plusvalía de espíritu, su destino sea el vaciamiento ligado a la imperiosa necesidad de consumir todo en la medida en que, en efecto, el vaciamiento del espíritu es sustituido por el llenado momentáneo, pero sistemático, de la oferta actual del mercado. Este viejo tema no es tan viejo: he ahí también la necesidad de agotar, por parte de la inconciencia mercantil, las fuentes energéticas del planeta. Si se insiste en que la energía se acaba y que por ello es necesario recurrir a termoeléctricas, nuclear y consumo sin retorno del ambiente, habría que preguntarse para qué sirve esa energía. Pues si ella sirve para una economía cuya fuente es volver eternamente a la explotación de los recursos, no se trata entonces sino de un círculo destructivo. Si se agrega a esto que la energía eléctrica ciudadana se consume la mayor parte del tiempo en programas de televisión basura, en programación radial estúpida y, en definitiva, en una oferta espiritual absolutamente vaciada², comprendemos que efectivamente la combustión de nuestra época sirve a cierta institucionalización de la pulsión de muerte, esto es, a la conservación autodestructiva de un deseo asustado que preferiría no saber nada de sí mismo.

Se trata del viejo fuego del viejo Heráclito, esto es, de una combustión sublimada: la energía puesta al servicio de sí misma, de la tranquila actividad y pasividad de su proceso de producción y reproducción. La *Politeia* es así el gran espacio de actividad, intercambios, creación, circunstancias, vida y muerte, de un deseo que se orienta a su sublimación, que se dispone como espíritu y que, sin necesariamente establecerse en una unidad fija, actúa, distribuye, produce y consume de acuerdo a la calidad de su combustión, al trabajo de elevar la calidad de su estadía.

4- *Politeia* y guerra estética

La *Politeia* de Platón que rehace para nosotros Alain Badiou, no es de este modo la restauración de un clásico filosófico y literario. Es Platón hoy, como el nombre que dio Alain

2 Éste es un tema común en Stiegler, que se puede encontrar reiteradas veces a lo largo de su obra, sobre todo a partir del 2000. Un ejemplo es el documental de Christophe Nick y Jean Robert Viallet, *Le temps du cervau disponible*, difundido el 2012 por France 2 y en donde Stiegler es el comentarista principal.

Badiou a sus cursos en *l'École Normale Supérieure* entre el 2007 y el 2010 (*Site entretemps*, www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm). Pues, entre otras cosas, se trata de una participación, de una participación en esta *Politeia* cuya energía está puesta, insistimos, en la calidad de su vida colectiva e individual que construyen sus propios ciudadanos en la medida en que tallan el camino de su realización, incluso cuando esta realización se efectúa de un modo des-realizado: son esos modos, alternos, también infinitos (no es esto, sin embargo, nuestro tema ahora).

Dejaremos por ahora a un lado una crítica que en efecto se habrá de hacer: si acaso, en esta época, se trata efectivamente de una *Politeia* y de una participación del tipo platónicas, sobre todo cuando Platón, lo sabemos, entierra los sentidos en la noesis y sobre todo cuando, lo sabemos también, esa *Politeia* es tan europea y tan histórica que, teniendo la oportunidad, podemos pensar de otra forma.

No obstante, por el momento, el concepto de participación nos abre a una activación del derecho ciudadano que no se agota simplemente en un derecho legal, sino en el derecho fundamental de vivir y de poder vivir, finalmente, bien: con la producción, sino en sus manos, en su espíritu³.

Stiegler, de hecho, recupera este término. Se trata, para él, de una *participación* en el sentir. Con ello retomamos lo que, en verdad, nunca ha dejado de ser nuestro tema: la *aisthesis*. Y decíamos: sublimación de los sentidos como posibilidad del espíritu. Stiegler:

Vivimos tiempos espantosos de cinismo y de vulgaridad /.../, tiempos de extremas violencias económicas y políticas, psíquicas o mentales, pero también *estéticas* /.../. Y jamás, sin duda, el pensamiento habrá sido en este contexto y a tal punto, un combate. El combate del pensamiento contemporáneo debe ser dirigido contra

aquello que, en este contexto, se revela como una tendencia autodestructiva, aquella de un capitalismo cultural e hiperindustrial que ha perdido toda conciencia de sus propios límites (Stiegler, B. 2005, 15-16).

Y agrega:

Se trata de precisar en qué medida el combate a emprender contra aquello que, en el capitalismo, conduce a su propia destrucción –y con ello la nuestra–, constituye una guerra estética (Stiegler B. 2005, 16).

En efecto, todo lo dicho anteriormente habría de desembocar en una guerra estética que se establece a varios niveles. Para Stiegler la administración de la *aisthesis* de-sublimada es, en efecto, la disminución de la calidad individual que se asienta en un nivel de pérdida –dice Stiegler– de participación estética, es decir, de construcción colectiva. Al determinar el mercado, con su insistencia terrorífica, el gusto y las formas de este gusto, por lo demás, vacíos, se ha desarrollado el despojo de algo fundamental para los ciudadanos: su saber-vivir. No es extraño: la pérdida de la participación estética es perder la posibilidad de determinar las vías por las cuales se puede conducir el deseo y, por tanto, desarrollar el espíritu.

En gran proximidad con aquello que Simondon caracterizaba como una pérdida de individuación del obrero que deviene proletario cuando se encuentra privado de sus saber-hacer, apropiados por la máquina, Leroi-Gourhan describe un proceso masivo y nuevo de pérdida de participación estética y simbólica sin precedente histórico, que sobreviene cuando aparecen las tecnologías e industrias cognitivas y culturales (es decir, en la ocurrencia, la

3 Camille-Louis, doctorando en filosofía de l'Université Paris VIII Vincennes – Saint-Denis, pone en tela de juicio, en un artículo aún no publicado, pronunciado en el marco del Coloquio Internacional: perspectivas en torno al arte contemporáneo, realizado en abril de 2013 en Salta, Argentina, la noción de participación a partir de un estudio sobre el arte. En él, cuyo nombre es *El espectador contemporáneo: por una nueva articulación entre subjetividades políticas y creación común*, la participación devendría siempre la invitación al espectador, por lo tanto, la suposición eterna que alguien entrega algo a otro, en este caso, el derecho a participar, a participar en algo. Sólo en la disolución de este algo, en la igualdad, para hablar en términos rancieranos, de todos los agentes involucrados, es que se puede entender el asunto de la participación. Y es en este sentido que aquí la comprendemos.

informática y lo audiovisual): la pérdida de sensibilidad de aquellos que han devenido consumidores está ligada, como en el caso de pérdida de individuación del obrero, a un déficit de saber, apropiado por las máquinas. Pero aquí, no se trata ya de saber-hacer en el sentido de aquello que constituye a los oficios, sino de saber-vivir, en el sentido de aquello que constituye las existencias. Esta pérdida de individuación estética afecta a los consumidores en general, es decir, a todas las esferas sociales (Stiegler, B. 2005, 54).

En este sentido, la cuestión estética no es menor. Es ahí que parte, en una recapitulación del sentir, la posibilidad de constituir una *Politeia* cuyos circuitos permitan la movilidad del deseo, la realización del espíritu. Un nuevo pensamiento, suponiendo que nuestros tiempos lo solicitan cada vez más, debe partir por la concentración de sus sentidos. Esto implica, claramente, una reflexión profunda. Entre ellas, la consideración misma que la economía, filosofía incluida, tiene sobre los sentidos, es decir, cómo los piensa, la jerarquización que a ellos impone. Hemos mostrado y discutido en otro lugar la superación stiegleriana de la estética por un alma noética (Celedón, 2012, en línea) y, por tanto, manifestado la preocupación por la posible restauración de la vieja opresión de lo inteligible a lo sensible, opresión que Nietzsche ha sabido describir y refutar. En lo que a nosotros respecta, la investigación emprendida en relación a las cuestiones estéticas apunta al hecho de pensar una recapitulación que no se concentra sólo en los objetos, modos e intensidades del sentir, sino también en su posición dentro del esquema del deseo y del espíritu: si una recapitulación estética toma lugar, reinsertarse en el esquema global del deseo y el espíritu, platónico desde siempre, esto es, instaurando la superación de lo estético por lo noético, no sería, ella, sino una reprogramación. Es por ello también que la noción de participación es controversial: si toda recapitulación y toda crítica en general se comprenden y se diluyen en el sólo deseo de querer participar en tanto entes incluidos en aquel sistema no obstante criticado, no obstante puesto en cuestión, la recapitulación devendría simplemente una actualización, un programa de inserción y

un llamamiento estético. Por el contrario, es eso mismo lo que esta recapitulación debe poner en cuestión y emprender.

BIBLIOGRAFÍA

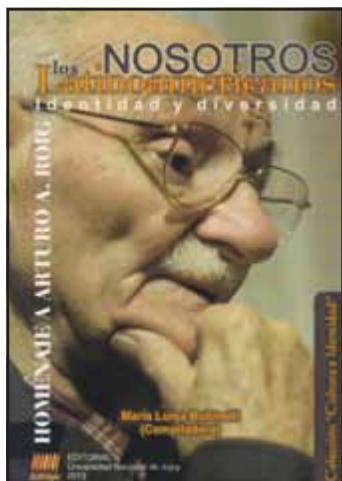
- Aristóteles. 1992. *La poética*. Madrid: Editorial Gredos.
- Badiou, Alain. 1988. *L'être et l'événement*. París: Editions de Seuil.
- . 2003. *La ética*. Buenos Aires: Herder.
- . 2006. *Logiques des Mondes*. París: Editions de Seuil.
- . 2012. *La République*. París: Fayard.
- Celedón, Gustavo. 2012. Comunicación y arte sonoro. Revista *F@ro*. Chile: Universidad de Playa Ancha. 15.
- Freud, Sigmund. 1992a. *Teoría de la libido*. En *Obras Completas*. Volumen XVIII. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.
- . 1992b. *Más allá del principio de placer*. En *Obras Completas*. Volumen XVIII. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.
- . 1992c. *El malestar en la cultura*. En *Obras Completas*. Volumen XVIII. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.
- Kant, Immanuel. 2000. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Louis, Camille. *El espectador contemporáneo: por una nueva articulación entre subjetividades políticas y creación común*. Texto inédito.
- Platón. 1988. *La República*. Madrid: Editorial Gredos.
- . 1992. *Timeo*. En *Diálogos VI*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rancière, Jacques. 2000. *Le partage du sensible*. París: La Fabrique.
- . 2001. *L'inconscient esthétique*. París: Galilée.
- . 2011. *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*. París: Galilée.
- Stiegler Bernard. 2005a. *Constituer l'Europe 1. Dans un monde sans vergogne*. París: Galilée.
- . 2005b. *De la misère symbolique 2; La catastrophe du sensible*. París: Galilée.
- . 2006a. *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industrie*. París: Flammarion.
- . 2006b. *La télécratie contre la démocratie*. París: Flammarion.

Web

- Sitio de Ars Industrialis www.arsindustrialis.org
 Sitio de entretemps www.entretemps.asso.fr



Comentarios
de libros



Laura Aldana Contardi
UNCuyo – Universidad de Mendoza – CONICET

Rubinelli, María Luisa (comp.) (2013),
Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad.
Homenaje a Arturo A. Roig. San Salvador de Jujuy, EDIUNJU,
Colección Cultura e Identidad, ISBN 978-950-721-439-1
(180 páginas)

Arturo
Andrés Roig
se dio a la ta-
rea de pensar
sin que pue-

da encasillarse su obra en un territorio disciplinar determinado. Su labor como profesor, historiador y filósofo se encuentra articulada con sus elaboraciones teóricas en diversos ámbitos disciplinares: la historia de las ideas, la filosofía latinoamericana, la pedagogía universitaria. Su obra, sutil y rigurosa, se inserta en un contexto de debate acerca de la liberación que desemboca en un humanismo crítico y en la moral de la emergencia. Moviliza tradiciones, categorías y figuras simbólicas de la tradición filosófica europea y latinoamericana para esclarecer cuestiones filosóficas y metodológicas. Lee la tradición y se orienta a dilucidar la pregunta acerca de la cuestión de la emancipación humana, que conlleva la afirmación crítica del sujeto. Entregado a la tarea de pensar Arturo Roig propone, crea entramados categoriales que devienen herramientas imprescindibles para todos aquellos que se interrogan y reflexionan sobre la identidad y diversidad de los latinoamericanos. Es por ello que en 2009 Horacio Cerutti Guldberg ha señalado, en su *Filosofando y con el mazo dando*, que si queremos enterarnos del estado en que se encuentra al día de hoy la vanguardia de reflexión filosófica nuestroamericanista, se impone reexaminar meticulosamente la obra de Arturo Andrés Roig. La diversidad de contribuciones que compila María Luisa Rubinelli constituye un aporte más a la tarea propuesta por Horacio Cerutti Guldberg.

En el prólogo, Yamandú Acosta remarca la significación de Arturo Andrés Roig en el pensamiento latinoamericano. El autoconocimiento en términos de “identidad y diversidad” que posibilita la construcción de un “nosotros” se

muestra en la obra del pensador mendocino como uno de los ejes centrales para constituir un humanismo crítico.

María Luisa Rubinelli, en la Introducción, explicita el objetivo general del libro: realizar un homenaje a la obra de Arturo Roig, homenaje que se ha realizado con el apoyo de la Red de Integración de Nuestra América (REDINA), de la que la Universidad Nacional de Jujuy, a través de la Unidad de Investigación Pensamiento Latinoamericano, relaciones interétnicas e interculturales de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, participa.

Un discurso que Arturo Roig pronunció en el año 2003 y en el cual la filosofía es caracterizada, a partir de su origen histórico, como un acto de humildad, de modestia y de timidez, es analizado por Beatriz Bruce. Precisamente es este acto de humildad lo que definía a la filosofía como un amor, un deseo de saber. Para Roig la actitud filosófica siempre tiene un comienzo concreto, histórico, en el momento en que el sujeto del filosofar se tiene a sí mismo como valioso. Bruce analiza las dos metáforas presentes en el discurso mediante las cuales es posible acercarse al modo en que se entiende la actividad filosófica. La primera metáfora, la de la casa, remite a la morada y se relaciona con la filosofía articulada con la complejidad de lo cotidiano. La morada es topos y tópico, lugar y asunto, de la filosofía. La metáfora del camino se relaciona con los “accesos” a la casa. Los caminos son múltiples y diversos, la filosofía ha de ocuparse de recorrer caminos alternativos que tiendan a la ruptura de las estructuras de dominación. Para Roig la filosofía tiene a la base una noción de temporalidad abierta donde el futuro no es repetición necesaria de lo dado. La dialéctica del filosofar se organiza sobre la posibilidad de una ruptura de totalidades objetivas, buscando caminos alternativos para pensar nuestra morada.

Uno de los ámbitos disciplinares de los que se ha ocupado Arturo Roig es el de la Historia de las Ideas, disciplina que adquiere características específicas en América Latina. Fernán Gustavo Carreras muestra la fecundidad de su obra para recuperar, abordar y construir una historia crítica de nuestras ideas. El marco teórico metodológico que le aporta Roig le ha permitido a Carreras realizar una lectura filosófica de la obra de Bernardo Canal Feijóo que, si bien no era filósofo, se destaca por ser un ensayista multifacético. De este modo Carreras se ocupa de mostrar cómo en su obra se da un ejercicio del *a priori* antropológico. En el análisis de la constitución del sujeto argentino que realiza el autor se muestra que el proceso se desarrolla sobre la base de la relación dominador-dominado, relación que ha sido instaurada desde la conquista. En ese proceso el sujeto oprimido, marginado socialmente y explotado, es reducido al silencio. Sin embargo, como sujeto está silenciado pero no es mudo, por tanto es factible escuchar su voz. De modo tal que su pensamiento filosófico está profunda y conscientemente vinculado a un proyecto político que se construye desde la crítica a las filosofías eurocéntricas y justificatorias de los procesos de dominación.

Otro aspecto fundamental de la obra del pensador mendocino representado por la relación entre el discurso político y el discurso filosófico ha sido puesto de relieve por Carlos Pérez Zavala. El móvil del discurso político es una demanda social formulada por el pueblo mismo, pero re-formulada por los políticos. La demanda social se formula en relación con el sistema productivo, se trata entonces de una demanda económica. La reformulación hecha por el discurso político conlleva la justificación que proviene del discurso filosófico. Es por eso que se muestra como necesario volver a plantear y explicitar la función de conocimiento propia de la filosofía, así como la relación entre filosofía e ideología.

Catalina León Pesántez se ocupa de reconstruir en su estudio los trabajos de Arturo Roig referidos a la filosofía ecuatoriana. Concretamente se centra en reflexionar sobre el “sesgo” antropológico del humanismo colonial. Arturo Roig distingue tres itinerarios del humanismo: paternalista, ambiguo y emergente, tomando al hecho colonial como fundamento histórico para

su explicación, en la región andina y en la experiencia ecuatoriana.

Hacia fines de la década de 1960 e inicios de los '70 se gestó en América Latina el movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Del surgimiento y desarrollo de tal movimiento se ha ocupado Adriana María Arpini en sus investigaciones, en el artículo que incluye el libro se ocupa de la participación de Arturo Roig en ese movimiento. Afirmar que la filosofía latinoamericana es un saber de vida, implica volver a pensar la relación entre filosofía y racionalidad. La vida es un quehacer, es decir, un hacerse y un gestarse del hombre que solamente puede ser entendido en su naturaleza desde la estructura y dinámicas sociales. Por lo tanto queda acentuado que la filosofía es un hecho social que muestra los caracteres de la realidad, en especial la conflictividad. La actitud de la sospecha cobra especial significado en el ejercicio filosófico; esta actitud no es una actitud teórica sino que es previa a ella, puede servir de motor a la crítica e impulsar su emergencia en el nivel discursivo. La función crítica de la filosofía se plasma cuando el filosofar asume la ambigüedad de su inserción socio-histórica. Roig ha mostrado que una filosofía de América, desde y sobre América, es el único modo de acceder a lo universal, pues es una filosofía desde la propia temporalidad. El comienzo del filosofar acontece cuando nos ponemos a nosotros mismos como valiosos y consideramos valioso el conocernos a nosotros mismos. Es decir, el punto de partida del filosofar es el derecho a la subjetividad y el descubrir nuevos horizontes de autoconocimiento. Por esto Roig señala la necesidad de superar la filosofía del concepto y propone avanzar en la comprensión de un filosofar como práctica de liberación. Esto implicaría rehacer el propio pasado filosófico desde una historia de las ideas que se ha ampliado metodológicamente, lo que permite una autocomprensión dentro del sistema de conexiones de una época. De este modo, la filosofía latinoamericana como estudio de los modos de objetivación se abre a varias dimensiones: una epistemológica, otra que posibilita dar respuesta a la contextualización de la filosofía misma así como una que se transforma en herramienta para enfrentar las nuevas modalidades de totalización ideológica.

María Luisa Rubinelli se concentra en el estudio de la ampliación metodológica propuesta por Roig, destacando que en todo discurso se encuentra presente el aspecto axiológico como el político. En 1974 el filósofo mendocino propone al Comité de Historia de las Ideas una serie de recomendaciones metodológicas. En ellas sostiene la necesidad de partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia; propone aplicar un tratamiento dialéctico de la Historia de las ideas, de modo tal que no se aborde como historia académica; plantea encarar problemas concretos latinoamericanos y dar preferencia a la Historia de las ideas como historia de la conciencia social latinoamericana. A partir de la resignificación de elementos claves de la propuesta de Roig tales como la noción de “universo discursivo”, la relación discursividad- cotidianidad, Rubinelli destaca la referencialidad de los relatos a la cotidianidad, así como el carácter de emergentes de los sujetos que intervienen en los discursos. Así, los personajes de las narraciones populares fantásticas, por ejemplo el narrante y los oyentes, son entendidos como sujetos plenamente activos. Los relatos muestran la diversidad que va configurando de manera conflictiva la identidad de los sujetos hacia el interior y exterior de su comunidad de pertenencia. Estos procesos son complejos porque implican diversos, y a veces contradictorios, sistemas de jerarquización de valores que los sujetos participantes ponen en juego. La diversidad cultural que caracteriza a América Latina, nos dice la autora del capítulo, está dada por la multiplicidad de aportes que la conforman, diversidad rastreable en los relatos populares, por ejemplo. Se hace necesaria por lo tanto una antropología de la emergencia desde la cual sea posible rescatar la discontinuidad que irrumpe en la historia cuando los sujetos sociales luchan por el reconocimiento de su dignidad.

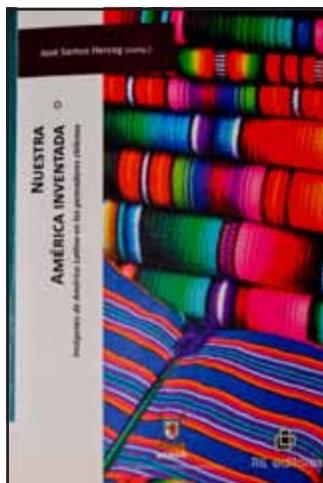
El modo en que Arturo Roig retoma el *conatus* del que habla Spinoza en su *Ética* para llegar a la propuesta del *a priori* antropológico es trabajado por Gloria Silvana Elías. Retomando un estudio de Gerardo Oviedo, quien señala que la determinación del *conatus* en la perspectiva de Roig asume una proyección y encarnación histórico-práctica que dicha categoría no posee en su original formulación spinoziana, Elías destaca que para el filósofo mendocino el impulso

conativo es fuente de la autoafirmación axiológica del nosotros, del autorreconocimiento originario, anterior a cualquier sistema u objetivación histórica. El “nosotros” no es una nueva versión de sujeto hipostasiado, sino el reconocimiento de que cada ser humano es digno, merece ser amado, y es un fin en sí. El reconocimiento de sí como valioso conlleva también el de los demás.

Otro abordaje de la obra de Arturo Roig es el que realiza Cristina Rochetti, quien se focaliza en analizar dos categorías claves: experiencia y expectativa. Para ello centra su análisis en Platón o la filosofía como libertad y expectativa (1972). La autora rescata la experiencia de lectura realizada por Roig de los textos de Platón, experiencia que le posibilita plantear la filosofía como experiencia y, además, abrir la multiplicidad de sentidos propuestos en los textos del filósofo griego.

Estudios culturales, compromisos y diversidades es el tema del que se ocupa Ricardo Slavutsky. El autor del estudio afirma que los estudios culturales en las últimas décadas han ocupado el espacio de estudio sobre la diversidad, invadiendo el territorio que tradicionalmente había ocupado la antropología; también han desplazado los trabajos de campo intensivos, por estudios interpretativos enfocados en las representaciones. De modo tal que los estudios culturales han contribuido al proceso de deconstrucción de las grandes narrativas sociales modernas y eurocéntricas, pero desanclando la problemática de la diversidad de las experiencias territoriales de luchas nacionales, étnicas o sociales. Es por esto que propone reflexionar críticamente sobre esta cuestión para resituar los esfuerzos de los pensadores latinoamericanos que han actuado comprometiéndose con la emancipación.

El libro cumple su objetivo: destaca el valor de la producción teórica de Arturo Andrés Roig, es por ello que resulta interesante para aquellos que se ocupan de estudiar su pensamiento. Contribuye a la reconstrucción de su contexto discursivo al ponerlo en diálogo con otros autores y tradiciones filosóficas, tal como ocurre en los artículos de Fernán Gustavo Carreras y Gloria Silvana Elías. Muestran, los trabajos, los textos de Roig en su productividad: no sólo lo que dicen sus escritos, sino lo que ha posibilitado su obra.



Nuestra América, a veces “Indias”, a veces “Española”, a veces “Iberoamérica”, a veces “Sudamérica”, a veces “Subdesarrollada”, ha despertado en los pensadores diversas imágenes: el “continente del futuro”, para Georg Hegel; la “América inventada”, para Edmundo O’Gorman; o el “Extremo Occidente”, para Alain Rouquié.

En este caso, *Nuestra América inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos* es un compilado de investigaciones realizado “por” pensadores chilenos –Marcos Figueroa, Alejandra Contreras, Carlos Ossandón, Cristina Hurtado, Maribel Mora, José Santos Herceg, Pablo Salvat Boloña, Ana María Valenzuela, Luis Agoni, Hugo Ochoa–Cristóbal Friz Echeverría– “en” pensadores chilenos –José Francisco Javier de Guzmán y Lecaroz, Alonso de Ovalle, Andrés Bello, José Victorino Lastarria, Francisco Bilbao, Jenaro Abasolo, Enrique Molina, Lucila Godoy Alcayaga (Gabriela Mistral), Clarence Finlayson, Humberto Giannini– donde se explicitan diversas formas de pensar las imágenes de “Nuestra América” la de los chilenos.

El sacerdote jesuita Alonso de Ovalle (1603–1651) relata en sus crónicas los sucesos del Reino de Chile en el siglo XVII, los cuales quedaron plasmados en la obra *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y monasterios que ejercita en él la Compañía de Jesús (Roma, 1644)*. Por su parte, Marcos A. Figueroa Zúñiga, se sitúa allende de las descripciones de los sucesos relatados en las crónicas, en busca de “autoreferencias” que Alonso hace de sí mismo y de su propia condición de “criollo”. Para ello, encara una comparación con el posicionamiento del pensador de la época, el Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba. La investigación se orienta

Andrés C. G. Pérez
 UNCCuyo – Instituto ISEM

José Santos Herceg (Compilador)
Nuestra América inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos.

Santiago, RIL editores, 2012. (296 páginas)

ISBN: 978-956-284-829-9

hacia la pregunta: ¿De qué manera el discurso “criollo” coincide con el de otros “escritores españoles americanos” de la misma época? Por un lado, el análisis crítico que sitúa a Ovalle en su contexto histórico permite vislumbrar la actitud de acercamiento/indiferencia con respecto a las principales causas de demanda social de la época. Por el otro, una genealogía de la formación de la noción de “sujeto criollo” va tomando diferentes significaciones en las clasificaciones y oposiciones: africano nacido en América/africano nacido en África, españoles americanos (sin mestizaje)/españoles nacidos en España, procedencia española/linaje español, criollismo militante/españoles peninsulares.

Alejandra Contreras Gutiérrez en el estudio sobre el franciscano José Francisco Javier Guzmán y Lecaroz (1759–1840) repara en la situación política de la época y en “la postura identitaria” del Franciscano en distintos momentos de su vida en el siglo XIX. Cuestiones que la llevan a buscar marcas claras de criollismo en el texto *El chileno instruido en la historia topográfica, civil y política de su país* (1834–1836) el cual fue escrito con la intención expresa de servir como texto de instrucción para los jóvenes chilenos. Se plantea de forma central en las siguientes reflexiones: ¿Cómo realiza la justificación de los motivos de la independencia de las colonias? ¿Dónde se sitúa José Francisco para realizar dicha justificación? ¿Cómo se desenvuelve la conciencia crítica y la afirmación criolla en Guzmán? ¿Cuál fue la imagen que se configuró del indígena en relato del franciscano y en el proyecto de nación? Estas problemáticas se manifiestan en distintas tensiones: junta de Sevilla/junta de Chile, Independentistas/monarquistas, hispanoamericanos o criollos, español blanco nacido y criado en Indias/peninsular, la tierra de nacimiento/tradición cultural, dejados e incultos/valerosos y luchadores.

Carlos Ossandón Buljevic ajustado al pensamiento del venezolano nacionalizado chileno Andrés Bello (1781–1865) se inmiscuye en el giro moderno de la filosofía en América Latina. La reflexión se centra en estas interrogaciones: ¿Cuál es el alcance y punto de partida de su filosofía del entendimiento en Andrés Bello? ¿En qué ámbito de la clasificación moderna de las ciencias podemos ubicar sus reflexiones? ¿Cuáles son los procesos de la capacidad de simbolización y del juicio? ¿Es acaso Bello un pensador moderno? Carlos Ossandón exhibe los pasos gnoseológicos utilizados por Andrés Bello, que van desde lo presentivo a la representación, del sentido íntimo a la exterioridad, de lo subjetivo a lo objetivo.

Cristina Hurtado Goycolea presenta la visión socio-histórica comparada de América de José Victorino Lastarria (1817–1888). Realiza una genealogía identitaria basado en las inspiraciones e influjos de los sucesos históricos y opiniones en las obras de Lastarria que expresan el pesimismo y el optimismo del futuro de América después de las independencias. Muestra como Lastarria analiza de “forma socio-histórica comparada” las independencias, las guerras, los gobiernos y las constituciones de las naciones americanas. En este caso, Cristina Hurtado trata de responder: ¿En qué frases se encuentra el pesimismo y el optimismo en la obra de Lastarria? ¿Cómo configuraba Lastarria el pesimismo y el optimismo en sus obras? ¿Cuáles son los matices y como oscila entre uno y otro? Las tensiones que utiliza para pensar José Lastarria oscilan entre: el principio democrático y el sistema liberal/ el principio monárquico y el sistema de colonias, la Europa retrógrada/América, principio de autoridad tiránica/el principio de autoridad basado en la justicia y en el interés de la sociedad, nueva civilización/vieja civilización.

Por su parte, Maribel Mora pone de manifiesto el imaginario de América presente en la obra de Francisco Bilbao (1823–1865). Particularmente, pretende develar el lugar que ocupan en él los pueblos indígenas americanos. Trata de reconstruir la imagen que de ellos se presenta en los textos analizando en las fisuras y complejidades que pueden encontrarse en los discursos de construcción nacional. Mora propone resolver estas interrogantes: ¿Qué imagen elaboró de los indígenas en su discurso americanista? ¿De qué indígenas hablaba Bilbao y dónde los ubicaba

en este proceso? ¿Cómo se explica entonces Bilbao la revolución independentista? ¿Cuál es su conceptualización racial? ¿Cómo entender la “regeneración” de los pueblos indígenas? Entre las dicotomías, oposiciones y taxonomías se pueden encontrar: América/España, razas indígenas sometidas/Razas indígenas sueltas/ Razas indígenas libres, Bilbao/Mitre, Civilización/Barbarie, indígena/ la conquista, el progreso/la ética, la política/ la moral. El gran mérito de Bilbao es haber sido un precursor, en Chile, del pensamiento intercultural de América Latina.

José Santos Herceg – analiza en su artículo “Sombras, errores, luces y aciertos de América Latina”, los elementos que componen el diagnóstico que hace Jenaro Abásolo (1833–1884) sobre América. José Santos se orienta hacia ¿Cuál es la visión, la representación o idea que el filósofo tiene de su continente? ¿Cuáles son los problemas que aquejan al continente Americano? ¿Cuáles son los peligros que debe enfrentar en su presente según Abásolo? ¿Cuáles son los errores, faltas y sombras de pueblo de América? ¿Cuáles deberían ser los caminos para superar los problemas y cumplir así con el sublime destino de América? ¿A qué se refiere con la creación de un “espíritu público latinoamericano”? El análisis está atravesado por tensiones como: Viejo Mundo/pueblo nuevo, orden establecido/un orden social alternativo, sueños de América/voluntad y trabajo, liberación/abdicación. Propone Jenaro Abásolo que dos son los caminos para superar los problemas: tendremos que “desespañolizarnos” y liberarse de toda Europa; y habrá que dejar de copiar.

Pablo Salvat Boloña estudia las nociones de “Carencias y salvación de América según Enrique Molina G.”(1871–1964). Molina en su diagnóstico e interpretación de la negatividad-positividad americana analiza dos polos negativos de América. Por un lado, en un primer momento la negatividad basada en la dependencia económica y la debilidad de la base material. Por el otro, las carencias que acusa nuestro sujeto colectivo (indisciplina, irresponsabilidad, impulsividad, pereza, imitación, inconsistencia, origen). La superación positiva se da en el entusiasmo, el arte, la imaginación creadora, la viveza de ingenio, la hospitalidad. Molina ve en la literatura, en el ámbito de las ideas científicas y filosóficas, signos reveladores de la esperanza puesta en la

creación de una cultura nueva, capaz de alumbrar un mañana próspero. Su planteo polemiza sobre: ¿Cuáles son las “carencias” –que vería Molina en América– que configuran un cierto carácter de nuestra personalidad americana? ¿En qué consiste el origen, la inconsistencia, la irresponsabilidad, la indisciplina, la impulsividad? ¿Cómo se percibe el sujeto colectivo americano y qué sendas atisba que lo pueda conducir a destinos superiores? ¿Hasta dónde es posible manifestar nuestra espiritualidad en una interrelación desproporcionada con lo que nos viene de afuera? Las tensiones conceptuales manejadas son: coterráneo/extranjero, lo atrasado/ lo avanzado, civilizados para consumir/primitivos para producir, fines en sí mismos/medios, lo colectivo/lo individual, lo particular/lo general, espíritu/letra. Queda como propuesta que debemos asumir como vocación permanente “el ser nosotros mismos”, si deseamos decir algo al resto de los hombres.

Ana María Valenzuela relata la labor pedagógica y el pensamiento de Gabriela Mistral o Lucila Godoy Alcayaga (1889–1957). Por un lado, busca rescatarla del tachado histórico que niega los 20 años de su ejercicio docente y que la ausenta de la historia de la pedagogía chilena. Por el otro lado, intenta suspenderla del ideario poético que subordina su contribución pedagógica. Para ello, Ana María realiza un trabajo de archivo accediendo a escritos y artículos para intentar responder: ¿Cuáles los contextos en que se desarrolla su labor profesional y los éxitos alcanzados durante el ejercicio docente, las concepciones que guían su quehacer, trasluciendo las ideas que comparte o que la distancian de la vanguardia intelectual de la época? ¿Cómo se constituye la propuesta pedagógica americanista de Gabriela Mistral? Las dicotomías en Gabriela Mistral se presentan como: poeta o maestra, enseñanza autodidacta o imitación autoritaria, dictado de la verdad misma o de forjar las ansias de verdad, dar lección de la historia o inculcar el amor a la humanidad, destacar el relieve de los países o inspirar el alma de la nación.

Luis Agoni presenta en la “Visión de América en los escritos políticos de Gabriela Mistral: su pensamiento social y político”, su pacifismo, su crítica a favor de los desposeídos mestizos e indígenas, su condena al imperialismo norteamericano, su antimilitarismo, su repudio a las

dictaduras, su cristianismo social y su valoración de la democracia. A lo que se pregunta: ¿Cuál es la mirada y postura política y social con respecto las intervenciones armadas, la unión latinoamericana, las dictaduras militares, a los campesinos y a los indígenas? ¿Cuál es la posición ideológica-política de Gabriela Mistral? Metodológicamente, no se trata de encasillarla ni de definirla *per se*, sino sencillamente de esbozar lo más grueso y unificador de su mirada latinoamericanista, al menos la que mantuvo a lo largo de mayor parte de su vida. Las tensiones conceptuales que utiliza Luis Agoni para pensarla son: poeta/política, América patrona/la América en proceso de domesticidad, paternalista/liberacionista, masónica/cristiana, criollismo/indigenismo, comunista/anticomunista, imperialismo/antiimperialista.

Hugo Renato Ochoa Disselkoe titula su trabajo “La identidad latinoamericana según Clarence Finlayson” (1913–1954). Finlayson sostiene la tesis de que, en contraste con la América anglosajona que no tuvo una Edad Media y su liberación fue obra de una clase media, en América Latina la Colonia tuvo el carácter de Edad Media y la independencia fue obra de la clase dirigente. Ochoa se pregunta: ¿Qué entramado generaron los elementos religiosos en América sajona y latina? ¿Cómo se caracterizó el feudalismo colonial? ¿Cómo opera el poder de la autoridad en la relación dialéctica del débil y el fuerte? ¿Cómo funciona la invisibilidad mimética? ¿Cuáles fueron los elementos que constituyeron las independencias en América latina? A partir de estas preguntas quedan tensionadas las nociones de colonialidad/carencia de Edad Media, el puritanismo/catolicismo, América Latina/ América sajona, feudalismo colonial/modernidad europea, la visión heroica/la visión burguesa. Clarence Finlayson propone que la constitución de una clase media amplia, cultivada y laboriosa, en la que se destaque un sentido de pertenencia permitirá que el futuro de esta América signifique un reencuentro con su verdadera identidad.

Finalmente, Cristóbal Friz Echeverría en “Cubrimiento y ruptura, educación y filosofía: esbozo de la idea de América en Humberto Giannini (1927–)” plasma en cuatro momentos dichas nociones. ¿Cómo fue posible el «cubrimiento» de América por los conquistadores europeos?

¿Cuáles fueron las consecuencias que según Giannini, tiene el «cubrimiento» de América en la actualidad? ¿En qué consiste la dificultad de que nuestras sociedades se tornen «históricas y reflexivas»? ¿Cuál fue el papel de la educación y de las instituciones educacionales, como las instancias propicias para hacer frente al cubrimiento y la ruptura? ¿Cuáles son las consideraciones del autor sobre la posibilidad de una filosofía en América Latina? Propone Cristóbal Friz hacer un

esbozo porque no encuentra en Giannini un tratamiento detenido ni sistemático del tema. Para este esbozo se tensionan las siguientes categorías: descubierta/cubierta, “reflexión”/reflexión, tiempo lineal cronicida/contratiempo, sobreabundancia de los medios/ocultamiento de los fines. La posibilidad de una filosofía latinoamericana guarda relación directa con la posibilidad de que nuestras sociedades conquisten el carácter histórico y reflexivo que requieren.

Los autores

Juan Blanco Ilari: Es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento y de la Universidad de Belgrano. Investigador del CONICET. Integra el proyecto de investigación UBACyT, Ciencias Sociales; el proyecto de incentivos a la investigación de la Agencia y el proyecto de investigación UNGS. Algunas de sus publicaciones son: 2012. *Hermenéutica de la Ipeidad*. CABA. Editorial Biblos. Colección Tesis. 351 p.; 2012, “Lo agonal y lo irenético en la filosofía”. Revista *Tábano* (revista de filosofía), editada por la editorial de la UCA. p. 51-70; 2012, Título del capítulo: “Albert Camus, el camino de la liberación: del absurdo a la révolte”. Título del libro: *Albert Camus una visión y un pensamiento en evolución*. ISBN: 978-987-1408-06-01. Editorial del Umbral, CABA. Pp. 126 – 139.

Gustavo Andrés Celedón Bórquez: Es Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Doctorante en Filosofía Université Paris VIII Vincennes – Saint-Denis. Investigador del Laboratoire d'études sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie (LLCP) de l'Université Paris VIII. Miembro e Investigador del Laboratoire Tournant: pratiques et extensions de la Philosophie. París – Santiago – Buenos Aires. Equipo sostenido por el Institute des Amériques y el LLCP de París. Miembro Centro de Estudios de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Playa Ancha. Miembro Equipo de Dialogues Philosophiques de l'Université Paris VIII y de la Maison de l'Amérique Latine en París. Investigador del Núcleo de Filosofía Francesa Contemporánea de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Investigador Doctorante del Proyecto ECOS-CONICYT “Las crisis francesas del pensamiento político chileno” de los departamentos de filosofía de la Universidad de Chile y l'Université Paris VIII. Profesor de la Universidad de Playa Ancha de Chile y de la Universidad Adolfo Ibáñez de Chile.

Laura Aldana Contardi: Es Profesora de grado universitario en Filosofía (FFyL-UNCuyo). Becaria de CONICET. Doctoranda en Filosofía (FFyL-UNCuyo). Participa en proyectos de investigación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFyL-UNCuyo), de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado (UNCuyo) y de CONICET. Miembro del Consejo Editorial del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFyL-UNCuyo). Su investigación se centra en: Filosofía

práctica y la Historia de las ideas latinoamericanas. Es Profesora Adscripta en la cátedra de Historia de la Filosofía Latinoamericana (FFyL- UNCuyo) y Profesora J T P en la cátedra de Fundamentos del pensamiento científico y epistemología (Facultad de Ciencias de la Salud – Universidad de Mendoza).

Leandro Drivet: Es Licenciado en Comunicación Social– Facultad de Ciencias de la Educación (FCE), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), donde ejerce la docencia e integra el Centro de Investigación de Filosofía Política y Epistemología (CIFPE) y el Grupo de Estudios Sociales y Políticos (GESP). Becario Doctoral del CONICET. Temas de investigación: Teoría Social, la Filosofía y el Psicoanálisis, y especialmente Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Autor de publicaciones en Revistas nacionales e internacionales Editor de la Revista anual de Arte y Comunicación “DEF-GHI”.

María Carla Galfione: Es Doctora con Mención en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Quilmes. Es Licenciada y Profesora en Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha participado y aprobado numerosos cursos de posgrado. Docente en la Universidad Nacional de Córdoba. 2010: Dictado de seminario “Cultura, ciencia y política en la Argentina de fin de siglo”, en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, como carga anexa al cargo de Profesora Adjunta en Introducción a la problemática filosófica. Becaria posdoctoral del Conicet. Ha participado en numerosos proyectos de investigación: Se encuentra adscripta al proyecto “Justicia, criminalidad y modernización punitiva: instituciones, prácticas y representaciones. Córdoba, 1853-1914”, dirigido por Mgter. Liliana Chaves y radicado en el Centro de Investigaciones de FFyH, UNC. Ha publicado varios capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales. Presentación de ponencias en varios eventos académicos nacionales.

Luis Ignacio García Sigman: Es Licenciado en Ciencia Política de la Universidad de Belgrano. Doctorando en Ciencia Política, Universidad de Belgrano; Doctorando en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Ha participado en numerosos cursos de posgrado realizados en la Facultad de Estudios para Graduados de la Universidad

Los autores

de Belgrano. En la actualidad se desempeña en la Universidad de Belgrano, en el Departamento de Investigación de Ciencia Política. Con numerosas ponencias en congresos nacionales Sus publicaciones entre otras son: “Causas de la participación argentina en Haití: entre la academia y el congreso. Compromiso con la democracia haitiana” – “Carlos Saúl Menem y Néstor Kirchner: Dos proyectos diferentes y un modo similar de promoverlos” y “Los desafíos de la globalización y los límites de la política: cuatro miradas sobre el orden mundial en un contexto de crisis económica global”.

Hintze, Gloria María: Es Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo. Directora del Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos–CETYL, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Es Profesora de Teoría Literaria y Literatura Hispanoamericana de la Carrera de Comunicación Social y también en la Facultad de Filosofía y Letras. Investigadora y directora de proyectos de investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo. Responsable de cursos de posgrado en maestrías y seminarios. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros sobre la escritura de mujeres en América Latina y problemáticas de la integración latinoamericana. Editora de *La escritura femenina: diversidad y género en América Latina* (2004); *Discursos, sujetos y memoria histórica en América Latina* (2006); *Género y Memoria en América Latina* (2007); *Por las huellas de la Integración en América Latina. Experiencias de la identidad y la diferencia* (2009).

Andrés Carlos Gabriel Pérez Javaloyes: Es Profesor de Grado Universitario en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Profesor de la asignatura “Filosofía” del profesorado de Geografía del Instituto ISEM, profesor adscripto de la asignatura “Antropología filosófica” de la carrera de Filosofía (Profesorado y Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo). Cursa la Maestría en Estudios Latinoamericana de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Participa del Proyecto de Investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo “Pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX. Expresiones filosóficas, políticas, literarias, artísticas, de las ciencias sociales.” Proyecto bienal 2013 – 2015.

Guillermo Raúl Ricca: Profesor y Licenciado en Filosofía, Doctorado en Estudios Sociales de América Latina (DESAL), Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA–UNC). Tema de Tesis: Clases subalternas y política en José María Aricó. Director: Dr. Gustavo Ortíz (CONICET). Se desempeña como Profesor Auxiliar de Filosofía argentina y latinoamericana contemporáneas, en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto y Profesor Titular del Seminario de Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. Con numerosos artículos en revistas con referato, capítulos de libro y como compilador. Ha participado en varios eventos científicos donde ha publicado sus trabajos. Integrante del comité editor de *El laberinto de arena*, revista de filosofía, Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, UNRC. Coordinador del Grupo de Estudios Poscoloniales y Pensamiento Crítico Latinoamericano, en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

Publicaciones recibidas en canje

LIBROS

Acosta, Yamandú. 2012. *Reflexiones desde "Nuestra América"*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Uruguay: Editorial Nordan-Comunidad. 164 p.

Alarcón, Marcos Antonio, editor. 2013. *Rol y desafíos de las Universidades Católicas. La formación de profesionales de la educación en los momentos actuales*. Chile: Universidad Católica Silva Henríquez. 228 p. (24° Coloquio ReD ACISE)

Barreto Valimotti, Ana et-al. 2011. *Paraguay: Ideas, Representaciones e Imaginarios*. Paraguay: Secretaría Nacional de Cultura. 187 p.

Berisso, Lía y Bernardo, Horacio. 2011. *Introducción al pensamiento uruguayo*. Uruguay: Ediciones Cruz del Sur. 336 p.

Diéguez, Antonio y Caramonte, Vicente, editores. 2013. *Filosofía actual de la Biología*. España: Universidad de Málaga. 490 p. (Contrastes, Suplemento. vol I-XVIII, N° 18)

Espinoza, Ricardo et al. 2012. Hegel. *La transformación de los espacios sociales*. Chile: MIDAS Editores. 225 p. (Rizoma Filosófico).

Flax, Javier. 2013. *Ética, política y mercado. En torno a las ficciones neoliberales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento. 240 p. (Colección Humanidades, 20).

Ibarra Peña, Alex, compilador. 2012. *Homenaje a Félix Schwartzmann. Pensar lo humano y sentir al prójimo desde Chile y América*. Chile: Bravo y Allende Editores. 114 p.

Lara Órdenes, Eliseo. 2013. *La vía chilena al socialismo. El pensamiento político de Salvador Allende*. Chile: Ediciones Proyecto A89. 133 p

León Pesóntez, Catalina. 2013. *El color de la razón. Pensamiento crítico en las Américas*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional. vol. 71, 265 p. (Biblioteca de Ciencias Sociales).

Lorenz Daiber, Dietrich. 2008. *El concepto de vida en el pensamiento del Cardenal Raúl Silva Henríquez*. Chile: Universidad Católica de Valparaíso. 165 p.

Mayol, Alberto. 2012. *El derrumbe del modelo. La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo*. Santiago de Chile: Lom Editores. 166 p. (Colección Sociología/Ciencias Humanas).

Mayol, Alberto, Azócar, Carla y Azócar, Carlos. 2013. *El Chile profundo. Modelos culturales de la desigualdad y sus resistencias*. Santiago de Chile: Liberalia Ediciones. 240p.

Michellini, Dorando, et al, editores. 2013. *La Democracia como realidad y como proyecto inconcluso*. Río Cuarto, Córdoba: Ediciones del ICALA. 266 p.

Muñoz, Marisa Alejandra. 2012. *Macedonio Fernández, philosophie. Le sujet, l'expérience et l'amour*. Prologue d' Arturo Andrés Roig France: L' Harmaattan. 268 p. (Collection: Philosophie en commun).

O inventamos o erramos. Grupo de investigación de filosofía e historia de las ideas. 2013. *Críticas de las Providencias del gobierno 1843 de Simón Rodríguez*. México: O inventamos o erramos (edición facsímil).

Oliva, Elena, Stecher, Lucía y Zapata, Claudia, editoras. 2011. *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*. Chile: Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA). 214 p.

Oliva, Elena, Stecher, Lucía y Zapata, Claudia, editoras. 2013. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Corregidor. 288 p.

Paladines, Carlos, compilador. 2013. *Arturo Andrés Roig. Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Ecuador: Academia Nacional de Historia. 256 p.

Publicaciones recibidas en canje

Roig, Arturo Andrés. 2013. *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional. 214 p. (Biblioteca General de Cultura, 22).

Rojas Osorio, Carlos. 2010. *Filosofía de la educación. De los griegos a la tardomodernidad*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquía. 404 p.

Rubinelli, María Luisa, compiladora. 2013. *Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy. 180 p. (Colección: Cultura e Identidad)

San Martín, José y Ricco, Guillermo, editores. 2013. *V Coloquio Nacional de Filosofía y I Coloquio Internacional de Filosofía: Ontologías, Éticas y Políticas contemporáneas: pensar, crecer y resistir*. Río Cuarto, Córdoba: Uni Río Editora. 342 p.

Sánchez, Cecilia 2013. *El conflicto entre la lectura y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en hispano América y América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica. 362 p. (Colección Tierra Firme).

Santos Herceg, José, compilador. 2012. *Nuestra América inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos*. Santiago, Chile: RIL Editores. 298 p.

Seoane, José, Emilio Taddei y Clara Algranati. 2013. *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, Editorial El Colectivo y GEAL. 335 p.

Silvero, José Manuel y Sergio Cáceres Mercado, compiladores. 2011. *Pensamiento paraguayo. Cuatro años de filosofía en el CCEJS*. Asunción, Paraguay: Centro Cultural de España Juan de Salazar (CCEJS). 331 p.

Vargas Lozano, Gabriel. 2012. *Filosofía para qué?- Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. 154 p.

REVISTAS

Apóstasis. Revista de Filosofía Política y Social. 2010-2011 Paraguay: Universidad Nacional de Asunción. N° 2/3 (Poder, norma, rebelión).

Contrastes. Revista Internacional de Filosofía. 2013. España: Universidad de Málaga. vol. XVIII (1-2).

Cuadernos Filosóficos. 2012 Santa Fe: Universidad Nacional de Rosario. N° IX (Segunda época).

Erasmus. Revista para el diálogo intercultural. 2013. Río Cuarto, Córdoba: Ediciones del ICALA. Año XV, N° 1 y Año XV, N° 2.

Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía. 2008. Chile: Universidad Católica Silva Henríquez. N° 17.

Intus Legere. 2012 Chile: Universidad Adolfo Ibañez. vol. 6, N° 2.

Kuapy Ayvu. Revista Científico Pedagógica del ISE. 2012 Paraguay: Fundación Alianza. Año 3, N° 3.

Praxis Filosófica. 2012 Cali, Colombia: Universidad del Valle. N° 35 (Nueva Serie).

Praxis Filosófica. 2013. Cali, Colombia: Universidad del Valle. N° 36 (Nueva Serie).

Redes. Revista de Estudios Sociales, de la ciencia y la tecnología. 2012. Quilmes, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, vol. 18, N° 34.

Redes. Revista de Estudios Sociales, de la ciencia y la tecnología. 2012. Quilmes, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. Vol. 18, N° 35.

Revista de Filosofía. 2011. Venezuela: Universidad del Zulia, Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz. N° 67.

Revista de la Universidad. 2012. San Juan; Universidad Nacional de San Juan. Año IX, N° 56.

Silabario. 2012 Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Año XIV, N° 15.

2014-2015



Maestría

en

Estudios

V COHORTE

Latinoamericanos

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza - República Argentina

Acreditada y categorizada por CONEAU

Objetivos

Formar investigadores, docentes universitarios, consultores y profesionales de alto nivel académico que, a partir de un entrenamiento riguroso y con perspectiva multidisciplinaria, contribuyan positivamente a fomentar el desarrollo científico, el mejoramiento de la calidad educativa universitaria, el ejercicio profesional competente en diversas áreas de aplicación, y la efectiva puesta en marcha de políticas sociales, económicas y culturales favorecedoras de la integración y de la promoción social de los países de la región.

Destinatarios

Profesionales de todas las áreas, desde las humanidades hasta las ciencias económicas, desde las ingenierías hasta las ciencias sociales, que estén interesados en los problemas de la que José Martí llamó "Nuestra América".

PLAN DE ESTUDIOS

Dos años de cursado quincenal, Jueves, Viernes y Sábados.

AÑO I - FORMACIÓN COMÚN

ÁREA DE FORMACIÓN TEÓRICA

- Economía Política de América Latina.
- Historia política, social y económica de América Latina.
- Teoría Política y Teoría del Estado en América Latina.
- Teoría de la comunicación y cultura latinoamericana.
- Filosofía latinoamericana.
- Historia de las ideas latinoamericanas.
- Sociología latinoamericana.
- Debates epistemológicos contemporáneos en Ciencias Sociales.

ÁREA DE FORMACIÓN METODOLÓGICA

Objetivos

Acercamiento a las principales herramientas metodológicas de las Ciencias Sociales, con énfasis en su puesta en práctica a través del trabajo de tesis.

- Taller de acercamiento a las metodologías en Ciencias Sociales.
- Taller de tesis I (elaboración y seguimiento del proyecto de tesis).
- Taller de tesis II (seguimiento de los avances en la elaboración de la tesis).

AÑO II - ORIENTACIONES

El segundo año puede cursarse separadamente, como Diplomatura.

CULTURA Y COMUNICACIÓN

- Historia de los Medios en América Latina.
- Culturas Populares, culturas subalternas, ideología y política en América Latina.
- Literatura y Sociedad en América Latina.
- Políticas Culturales y Comunicacionales en América Latina.

ESTRUCTURA Y PROCESOS SOCIALES

- Movimientos sociales y etnicidad en América Latina
- Transformaciones demográficas y estructura social de América Latina.
- Problemática del trabajo en América Latina.
- Problemas de género en América Latina

Directora: **Adriana María Arpini**
Coordinadora Académica: **Paola Bayle**
Coordinador Ejecutivo: **Alejandro Mutis**
Secretaria: **Fernanda Quiroga**

MEL

INSCRIPCIONES ABIERTAS
INICIO Marzo de 2014

www.fcp.uncu.edu.ar

INFORMES: Oficina de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, planta baja, ala norte.
Teléfonos: 0261 4135000 int. 2066/2065/2014 Celular: 0261 155179227
mutisale@gmail.com / mel.uncuyo@gmail.com



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Revista Algarrobo-MEL



ALGARROBO-MEL.COM.AR

ISSN 2344-9179



Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos

CONVOCATORIA PERMANENTE EN: WWW.ALGARROBO-MEL.COM.AR

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza - República Argentina



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

www.fcp.uncu.edu.ar



Publicación científica semestral editada por un colectivo de docentes y estudiantes pertenecientes a la Carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Patagonia, sede Trelew.

Un espacio en que el pasado es convocado crítica y creativamente, pensando la Historia desde el presente y provocando reflexiones y proyecciones acerca del porvenir.

Se publican trabajos con referato de estudiantes, investigadores y docentes. Síntesis de tesinas y proyectos de investigación, ponencias en encuentros científico-académicos, trabajos destacados en seminarios de posgrado, conferencias, reseñas y ensayos.

pasadoporvenir.com



CUYO

Anuario de Filosofía
Argentina y Americana

Indizada en
ScieLO
Directory in Social Sciences
Dialnet
Handbook of Latin American Studies
Latindex

bdigital.uncu.edu.ar

Publicación anual del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección "Textos" rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico,

cuyoanuario@gmail.com

COLOQUIO INTERNACIONAL PENSAMIENTO CRÍTICO DEL SUR GENEALOGÍAS Y EMERGENCIAS

CCT-CONICET, Mendoza, Argentina
25, 26 y 27 de septiembre de 2013

Paneles y mesas de trabajo

CCT-CONICET Mendoza

Panel 1 – Genealogías de la modernidad/colonialidad

Eduardo Restrepo (Colombia) – Karina Bidaseca (Argentina)
Alejandro De Oto (Argentina)

Panel 2 – Estado, nación y emergencia social como desafíos para el pensamiento crítico

Waldo Ansaldi (Argentina) – José Seoane (Argentina)
Roberto Follari (Argentina)

Panel 3 – La teoría crítica frente a los procesos de subjetivación y emancipación

Lewis Gordon (USA) – Gerardo Oviedo (Argentina)
Dante Ramaglia (Argentina)

Panel 4 – Escrituras y genealogías críticas: una revisión de las prácticas intelectuales

Adriana María Arpini (Argentina) – Eduardo Mendieta (USA)
Marisa Muñoz (Argentina) – Cecilia Sánchez (Chile)

Conferencias especiales

Facultad de Filosofía y Letras UNCuyo 25-09 18:00hs

Lewis Gordon (USA) / Eduardo Mendieta (USA)

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNCuyo 26-09 18:00hs

Waldo Ansaldi (Argentina) / Eduardo Restrepo (Colombia)

Organizan

Equipo de Investigación en Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, INCIHUSA-CCT-CONICET
Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo
Red de Integración de Nuestra América (REDINA)

Instituciones colaboradoras

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CCT-CONICET Mendoza).
Área de Coordinación Científico Académica, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo.
Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo.



estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

SISTEMA DE SELECCIÓN DE TRABAJOS REVISTA ESTUDIOS

Se recibirán colaboraciones de autores del país y del extranjero, las cuales serán sometidas a un sistema ciego de referencias.

Los trabajos que a juicio del Comité Editorial respondan a la temática de la revista y reúnan los requisitos formales previstos, serán enviados para su evaluación a dos miembros del Comité Asesor y Evaluador o a especialistas en la temática, quienes los juzgarán ignorando la identidad del autor. Si ambos asesores emiten opinión favorable, se incluirá el trabajo en el plan de publicación. Si las opiniones resultan divergentes, se consultará a un tercer miembro del Comité Asesor y Evaluador o especialista en la temática.

El Comité Editorial se reserva el derecho de realizar invitaciones especiales a personalidades destacadas.

El envío de colaboraciones a esta revista implica una autorización de los autores para su publicación en la versión impresa y su permanencia en la publicación en línea por tiempo indefinido.

Pautas para la presentación de colaboraciones

Las colaboraciones, artículos o comentarios de libros, deben ser inéditos. Los artículos deben incluir un resumen en español y en inglés y ajustarse a las normas de citación adoptadas por esta publicación.

Artículos

Tendrán un máximo de 48.000 caracteres, incluyendo resumen, *abstract*, palabras clave, *key words*, notas y bibliografía. El Comité Editorial se reserva el derecho de admitir excepciones en cuanto a la extensión de los trabajos.

Pueden ser enviados por correo electrónico o impresos.

Para envíos por correo electrónico, hacerlo en un mensaje a revista@estudiosdefilosofia.com.ar sin firma o indicación alguna de la identidad del autor con dos archivos adjuntos: uno correspondiente al documento del trabajo, nombrado con las dos primeras palabras del título (por ejemplo:

semilla para.doc), dentro del trabajo no debe haber identificación del autor; el segundo archivo debe ser nombrado "datos..." y a continuación las dos primeras palabras del título del trabajo (por ejemplo:

datos semilla para.doc), conteniendo los datos personales, un currículum abreviado del autor y su filiación institucional, el remitente recibirá una confirmación de la recepción del envío por la misma vía. Si el autor prefiere enviar la versión impresa, debe hacerlo en un sobre conteniendo dos copias impresas, sin identificación del autor, y CD, un segundo sobre dentro del primero deberá incluir los datos personales, un currículum abreviado del autor y su filiación institucional. En el exterior de este segundo sobre sólo debe constar el nombre del trabajo. El envío debe dirigirse a "Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas – INCIHUSA – Casilla de Correo 131 – Mendoza – Argentina".

Resúmenes

Cada artículo será acompañado de un resumen en español y su traducción al inglés que deberán ser resueltos en un máximo de 150 palabras cada uno. El resumen es una representación abreviada del contenido de un artículo, del que sólo se menciona la idea y los puntos principales. Debe caracterizarse por su brevedad, exactitud y claridad, evitando la redundancia.

Palabras clave

Se requieren para definir con precisión la temática del artículo con hasta 5 palabras clave (puede ser un término o un concepto descriptor), separadas por punto y coma y también deberán traducirse al inglés. Ejemplo de cinco palabras clave y *Key words*: Filosofía práctica; Imaginario nacional; Latinoamérica; Intelectuales indígenas; Cambios. *Practic Philosophy; National Imagery; Latin America; Intellectual Aborigens; Changes.*

Comentarios de libros

Los comentarios de libros tendrán un máximo de 12.000 caracteres y estarán firmados. Se presentarán acompañados de un texto breve (200 a 400 palabras) con los datos académicos del autor y su filiación institucional. Se adjuntará una imagen escaneada de la tapa con una resolución de 150 dpi, en tamaño natural.

El envío se hará por correo electrónico a revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Si el autor prefiere enviar la versión impresa, debe hacerlo en un sobre conteniendo dos copias impresas, CD y una fotocopia color de la tapa. El envío debe dirigirse a a “Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas – INCIHUSA – Casilla de Correo 131 – Mendoza – Argentina”.

NORMAS DE CITACIÓN

Revista Estudios ha adoptado la forma concisa dentro del Estilo Chicago de Citación (autor–fecha), la misma se compone de dos partes: la primera es la cita abreviada entre paréntesis en el texto y la segunda, una lista de referencias al final del trabajo. La primera parte ha sido levemente adaptada a las necesidades de esta revista, agregando la inicial del nombre del autor. La segunda parte, la lista de referencias que se incluye al final de cada trabajo, se ajusta estrictamente a la Norma Chicago. En caso de presentarse un caso fuera de los ejemplos, puede consultarnos enviando un correo a normas@revistaestudios.com.ar o directamente en el sitio web de *Chicago Manual of Style 15th edition*, www.chicagomanualofstyle.org.

El criterio principal de esta norma es proveer la información suficiente para guiar al lector hacia las fuentes utilizadas, hayan sido publicadas o no, impresas o electrónicas, e individualizar correctamente a los autores citados.

Pautas y ejemplos para la elaboración de notas y referencias bibliográficas

Las notas aclaratorias que acompañan a los artículos se numerarán en forma corrida y se harán a pie de página.

Las citas bibliográficas aparecerán insertas en el texto, mediante el uso de paréntesis que contenga: el apellido del autor/a, inicial del nombre, año de publicación y la ubicación precisa dentro de la obra, por ejemplo: página citada o página inicial y final de la cita, si se cita la obra completa no se indicarán páginas. Esta es una forma abreviada de cita. Los datos completos de cada obra deben aparecer en una lista de referencias bibliográficas ordenadas alfabéticamente al final del artículo.

Ejemplos de citas en el texto

Libro:	(Arendt, H. 1999, 35).
Artículo o capítulo en un libro:	(Ricoeur, P. 1991, 50).
Artículo en una publicación en serie o revista:	(Paladines, C. 2007, 128).
Documento electrónico:	(Norambuena, C. 2008).

En caso de existir dos obras del mismo autor en el mismo año se ordenarán cronológicamente asignándole una letra correlativa del alfabeto junto al año, por ejemplo:

(Norambuena, C. 2008a), (Norambuena, C. 2008b).

En caso de existir obras de dos autores que comparten el mismo apellido y el mismo primer nombre se diferenciarán agregando la inicial del segundo nombre o el segundo nombre completo, por ejemplo:

(Montiel, A. 1998), (Montiel, A. Abel 1998).

Si la igualdad persiste se incluirá una nota aclaratoria.

Al final del artículo figurará la lista de referencias en orden alfabético. Las obras de un mismo autor se ordenarán cronológicamente.

A continuación, una lista con los ejemplos más comunes.

EJEMPLOS MÁS COMUNES DE CITAS EN EL TEXTO Y EN LA LISTA DE REFERENCIAS

(T: Cita abreviada en el texto, R: En la lista de referencias)

LIBROS

Un autor

T: (Arendt, H. 1999, 65)

R: Arendt, Hannah. 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

En caso de citar dos obras juntas del mismo autor o dos obras juntas de dos autores diferentes:

(Whittaker 1967, 1975; Wiens 1989a, 1989b)

(Wong 1999, 328; 2000, 475; García 1998, 67)

Dos autores

T: (Biagini, H. y Roig, A. 2004, 104–7)

R: Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.

Más de dos autores

T: (Kossok et al. 1983, 262–74)

R: Kossok, Manfred, Albert Soboul y Gerhard Brendler. 1983. *Las revoluciones burguesas. Problemas teóricos*. Barcelona: Crítica.

Capítulo u otra parte de un libro

T: (Pacheco, P. 2002, 65–71)

R: Pacheco, Pablo. 2002. Redes, historias y narrativas. En *Filosofía, narración, educación*, compilado por Adriana Arpini y Rosa Licata, 65–71. Mendoza: Qellqasqa.

Tesis

T: (Biglieri, 2006)

R: Biglieri, Paula. 2006. Cacerolazos y asambleas barriales. La crisis de diciembre de 2001 de la Argentina. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Libro publicado electrónicamente

T: (Kurland, F. 1987)

R: Kurland, Felipe. 1987. *Los fundadores de la constitución*. Córdoba: El aleph. <http://www.elaleph.com.ar/libros/fundadores>

Comentarios de libros

T: (Alvarado, M. 2007, 190)

R: Alvarado, Mariana. 2007. Infancia, política y pensamiento. Comentario de *Infancia, política y pensamiento. Ensayos de filosofía y educación*, de Walter Kohan. *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas* 9.

REVISTAS

Artículo en revista impresa

T: (Fraisse, G. 2007)

R: Fraisse, Geneviève. 2007. A distancia del género. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (Mendoza: Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas – INCIHUSA) 9: 45–46.

Artículo en revista electrónica

Indicar la fecha de acceso sólo si es estrictamente necesario.

T: (Celedón Bórquez, G. 2008)

R: Celedón Bórquez, Gustavo. 2008. Nihilismo y amistad. *Revista Paralaje* 1, <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/article/viewFile/3/2>

Carta de suscripción a



Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas
INCIHUSA – Centro Científico Tecnológico Mendoza
– CONICET
Av. Adrián Ruiz Leal s/n (5500) Mendoza, Argentina
Casilla de Correos 131 (5500) Mendoza, Argentina
Fax.: 54-261 4202196 / 54-261 4287370
estudios@mendoza-conicet.gob.ar
revista@estudiosdefilosofia.com.ar

-
- Envíe su solicitud por correo, correo electrónico o fax.
 - Costos de envío incluidos en la suscripción



Consulte los sumarios de cada edición en: www.estudiosdefilosofia.com.ar

Nombre _____

Correo electrónico _____

Teléfono _____

También puede hacer su solicitud enviando un mensaje de correo electrónico a:
estudios@mendoza-conicet.gob.ar / revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Valor de la suscripción

En Argentina \$ 300 (dos números)

Resto del mundo u\$s 40 (dos números)

Gastos de envío incluidos.

Giros o cheques a nombre de Susana Godoy

Para enviar corte por la línea de puntos y arme el sobre plegando por las líneas.



CONTENIDOS DE ESTE NÚMERO

Artículos

MARÍA CARLA GALFIONE: "Delincuente", "anormal" y "peligroso": bases conceptuales para la intervención clínica de la criminalidad en José Ingenieros

LEANDRO DRIVET: Del hacer callar al dejar hablar. Reflexiones freudianas sobre ciencia y democracia

GUILLERMO RICCA: En las grietas del presente. Revolución y Reforma democrática en José Aricó

GLORIA MARÍA HINTZE: Dicotomía progreso=orden vs. retroceso=desorden

JUAN BLANCO ILARI: Pertenencia y distanciamiento: el lugar de Ricoeur en la hermenéutica contemporánea

LUIS IGNACIO GARCÍA SIGMAN: La paradoja alberdiana: el impacto de un proyecto sociopolítico que tornó imposible el moderno estado nacional que se propuso constituir

GUSTAVO CELEDÓN: La recapitulación estética para un porvenir democrático

Comentarios de libros

ALDANA CONTARDI: María Luisa Rubinelli, (compiladora), Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig

ANDRÉS C. G. PÉREZ: José Santos Herceg, (compilador) Nuestra América inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos

Los autores

Publicaciones recibidas en canje

Información para los autores

Sistema de selección de trabajos

Normas de citación y ejemplos más comunes

¿Por qué Filosofía Práctica e Historia de las Ideas?

Decía Alberdi que en nuestras naciones la filosofía, si bien se nutría de las fuentes universales del saber, debía surgir de nuestras necesidades. Sin desmedro de la dimensión puramente teórica, Alberdi acentuaba la dimensión práctica del saber filosófico. En estos días de vertiginosos cambios, fragmentaciones y perplejidades, se hace menester profundizar en la dimensión práctica de la filosofía. Al mismo tiempo se advierte la necesidad de una comprensión histórica que permita desentrañar las contradicciones de nuestro pasado y presente, abrir nuevas perspectivas para la interpretación de la actualidad, evaluar críticamente tradiciones culturales, iluminar las decisiones y orientar las acciones que se proyectan hacia el futuro. La publicación de ESTUDIOS de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas contribuye a la investigación seria y rigurosa sobre estas problemáticas, a su discusión y clarificación.

Esta publicación pretende, por una parte, ser un vehículo para la difusión y transferencia de la producción científica relativa a los estudios de Filosofía Práctica, Historia de las Ideas y disciplinas o problemáticas afines (estética, ética aplicada, ética social, estudios de género, estudios sobre la cultura, filosofía del derecho, filosofía moral, filosofía política, historia de las ideas latinoamericanas y del Caribe, historia de las ideas ibéricas, problemática de los derechos humanos, entre otras). Por otra parte, aspira a constituirse en un espacio de encuentro, diálogo, discusión, y análisis crítico de propuestas procedentes de todos los rincones del país, de América Latina y del mundo con la sola exigencia de la calidad científica y académica.