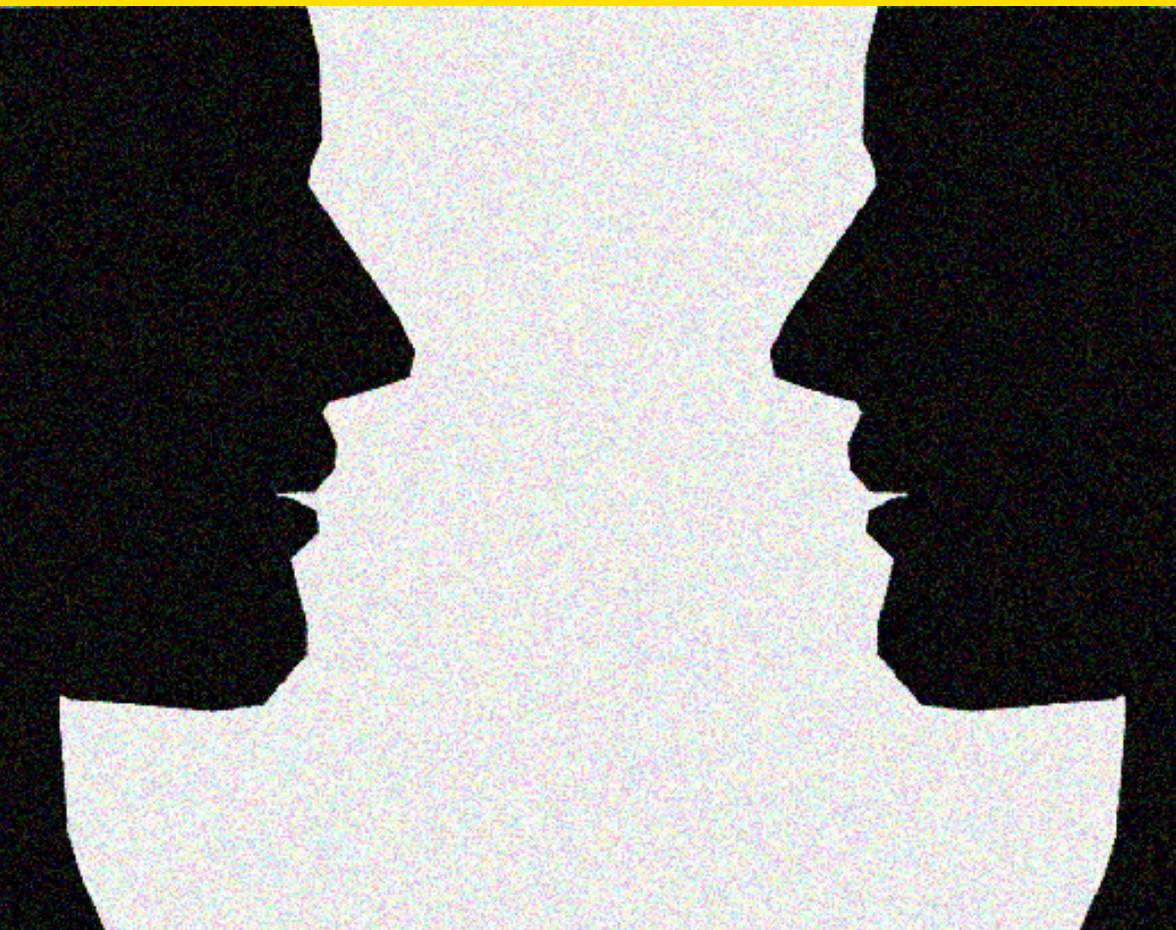


La cuestión del *otro* en la filosofía, la política, la sociedad y la cultura

H. Daniel Dei / Marisa G. Divenosa (editores)



Universidad Nacional de Lanús
Departamento de Humanidades y Artes
Doctorado en Filosofía



Universidad Nacional de Lanús

Rectora
Dra. Ana Jaramillo

Vicerrector
Dr. Nerio Neirotti

Comité Editorial
Daniel Bozzani
Pablo Narvaja
Francisco Pestanha
Ramon Alvarez



Red de Editoriales de
Universidades Nacionales



EDUNLA
COOPERATIVA

29 de Septiembre 3901
1826 Remedios de Escalada, Lanús,
Provincia de Buenos Aires, Argentina
Tel (54 11) 5533 5600 int. 5727
publicaciones@unla.edu.ar
www.unla.edu.ar/public

La cuestión del *otro* en la filosofía, la política, la sociedad y la cultura

H. Daniel Dei - Marisa G. Divenosa (editores)

2017



Universidad Nacional de Lanús
Departamento de Humanidades y Artes
Doctorado en Filosofía

**La cuestión del *otro*
en la filosofía, la política,
la sociedad y la cultura**

H. Daniel Dei - Marisa G. Divenosa (editores)
2017

Arte y Diagramación: Rubén Fernández

ISBN: 978-987-1987-97-9

Impreso en Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Prohibida la reproducción sin la expresa autorización por escrito.

© H. Daniel Dei - Marisa G. Divenosa (editores)

© Ediciones de la UNLa
29 de Septiembre 3901
1826 Remedios de Escalada, Lanús,
Provincia de Buenos Aires, Argentina
Tel (54 11) 5533 5600 int. 5727
publicaciones@unla.edu.ar
www.unla.edu.ar/public

Índice

Prólogo	9
Palabras inaugurales de H. Daniel Dei.	11
I. EJE FILOSÓFICO	
¿Cómo y por qué es necesaria una <i>reflexión situada</i> en torno a la presencia del <i>otro</i> en la filosofía?	17
1. Antonio Tursi (UNLa-UBA): El uno y el otro. Foucault lee a Séneca.	18
2. Cristina Ambrosini (UNLa-UBA): La cuestión del otro en las redes sociales.	26
3. Carlos Enrique Berbeglia (UBA): El otro desde el yo.	36
4. Martín Cieri (UNLa): Heteronormatividad y Subjetividades No Hegemónicas en la Escuela: El Pensamiento de Emmanuel Lévinas como Respuesta.	44
5. Patricia Pomatti (UNLa): Deviniendo Otro con (entre) Otro(s).	53
6. Ricardo Viscardi (Inst. de Filosofía UdelaR – Uruguay): Inter-rogación del otro: simbolización y mediación tecnológica.	62
7. Hugo Alazraqui (UNLa): La ética de la convergencia y el Psicoanálisis.	70

II. EJE POLÍTICO

- ¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la política?** 81
8. **Alberto Damiani** (UNLa-UBA): El origen intersubjetivo de la autoconciencia en la filosofía política del joven Fichte. 82
9. **Sérgio Ricardo Silva Gacki** (UNIPAMPA, São Borja, Brasil): Diálogo Hermenêutico na Sociedade Biopolítica. Encontrar o outro na formação de Professores. 96
10. **Mónica B. Cragnolini** (UBA): Política de la otredad: la cuestión animal. 108
11. M. Ramiro Campos (UNLa): La constitución ético-política de lo humano. 115
12. Facundo Di Vincenzo (UNLa): De Ingegneros a Ingenieros. El inmigrante y el dilema del otro en la obra Sociología Argentina (1910-1918) de José Ingenieros. 126
13. Adriana Fernandez Vecchi (UNLa): La política como reconocimiento de un nosotros ético. 153
14. Laura Guic (UNLa): Gobernar al Otro: Ramos Mejía y la multitud. 163
15. Alejandro Herrero (CONICET – UNLa – USal): Justificar al Partido Autonomista Nacional. Nosotros y los otros en el manual escolar de J.V. González, 1900. 173
16. Marcos Mele (UNLa/USAL): Juan B. Alberdi y su otro Domingo F. Sarmiento. Usos políticos del concepto de caudillismo (1853-1874). 181

17. Mauro Scivoli (UNLa): Una aproximación a la cuestión del otro en la filosofía de José Ingenieros (1910-1925). 186

III. EJE SOCIAL

¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la sociedad? 195

18. **Françoise Prioul** (Université Paris XIII, París, Francia): Otredad cultural e identidad, una reflexión sobre las enseñanzas de la Historia del Tango. 196

19. **Marcelo Weissel** (UNLa-UBA): Reflejo del lugar humano ante los objetos del patrimonio histórico. 209

20. **Ricardo Álvarez** (UMorón): La otredad y el problema de la discriminación. Discriminación y normalidad. 224

21. Nicolás Alonso (UNLa): El *otro* como antagonista en la construcción de las identidades socio-políticas. 232

22. Rosa Longo Berdaguer (UNLa): El rol de la confianza y la desconfianza en la posibilidad de inclusión del Otro. 240

23. Jorge Reboledo (UCES – SLASS): Alteridad y relación médico - paciente: el consentimiento informado. 250

IV. EJE CULTURAL

¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la cultura? 267

24. **Gheorghe Petraru** (Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iasi, Rumania): Transcendence and Politics. 268

25. **Horacio Correa** (Universidad de Morón): El mundo árabe-islámico como ‘sombra’ de Occidente. 283
26. Roberto Glina (UNLa): La necesidad de emprender la formación del docente de educación física centrada en las necesidades del alumno y su entorno. 290
27. Karina González (UNLa): Acerca de lo tenebroso en el arte latinoamericano. 299
28. Dan Chitoiu (Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iasi, Rumania): The Quest for Identity and the Recognition of Otherness: The Person Notion as Radical Approach to Human. 307
29. Marisa Divenosa (UBA – UNLa): El filósofo y el Otro. La falla del origen. 320

La cuestión del *otro* en la filosofía, la política, la sociedad y la cultura

Prólogo

El presente volumen es fruto del II Encuentro Internacional de Filosofía y Humanidades celebrado en la Universidad Nacional de Lanús en septiembre de 2015. La necesidad de una reflexión sobre la cuestión del *otro*, en un mundo teñido de individualismo y de autorreferencialidad, tomó cuerpo en esta jornada a través de aportes variados y heterogéneos. Fue precisamente éste uno de los objetivos expresos del evento, no sólo a través de los cuatro ejes en los que se desarrolló la pregunta por la otredad y la diversidad, sino también –y sobre todo– en cuanto a la diversidad de intelectuales que se han dado cita para pensar el tema.

La estructura del volumen muestra la forma que ha tomado la discusión durante la jornada. Es por eso que se vertebra en cuatro secciones que agrupan los artículos según las preguntas que ocuparon el II Encuentro: “¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la **filosofía**?”, “¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la **política**?”, “¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la **sociedad**?” y “¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la **cultura**?”. Las producciones que abren cada una de estas cuatro secciones corresponden a los profesores invitados, y que han tenido participación central en el Encuentro. Sus trabajos han sido leídos, compartidos, discutidos y debatidos a lo largo del día del encuentro. Pero el volumen está integrado al mismo tiempo por numerosos otros artículos, pertenecientes a académicos que han respondido a la convocatoria del Encuentro a través de sus comunicaciones escritas. Del mismo modo que en el I Encuentro, realizado durante el año 2012, también en esta ocasión se ha dado prioridad a la posibilidad de compartir un conjunto

de propuestas en una sola instancia nuclear presencial, en lugar de las exposiciones orales en comisiones paralelas, características de las jornadas y congresos académicos tradicionales. Es por esta cuestión que sólo se han compartido los doce trabajos de los profesores invitados, y el resto de las producciones que publicamos aquí han sido producidas precisamente para ser publicadas en este libro, como aportes constructivos y estimulantes con los que el debate puede continuar enriqueciéndose. Estas comunicaciones provienen en su mayoría de académicos de esta casa de estudios, tanto de docentes, como de doctorandos y doctores. Con la intención de plasmar esta diferencia genética entre los artículos es que, en el marco de cada sección, el lector encontrará en el índice una demarcación entre las primeras tres propuestas, que fueron leídas en el II Encuentro, y las restantes. Adicionalmente, quien haya estado presente en el encuentro advertirá que la comunicación del Dr. Hamurabi Noufour, que se refirió a “El Orientalismo y sus estragos en la Diversidad Cultural y Religiosa argentina”, no está presente en esta compilación. Lamentablemente y por cuestiones ajenas a nosotros, no pudimos hacernos de una copia del escrito, pero es digno de mención el hecho de que dicha comunicación ha sido una de las que suscitaron mayor debate e interés.

Por lo demás, resulta interesante observar la diversidad de miradas surgidas a partir de pensar al *otro*. El color de cada una de las comunicaciones, la perspectiva de los análisis propuestos, el marco teórico en el que se inserta y que alimenta cada producción, se conjugan en esta rica composición. Es deseo de quienes promovieron y promueven esta reflexión sobre el problema de la otredad, que el presente volumen contribuya a esclarecer este tema tan vasto y a la vez tan fundamental, y que tal esclarecimiento redunde en acciones que lleven al mundo a un estado de mayor justicia y de mayor equidad.

H. Daniel Dei - Marisa G. Divenosa (eds.)
Remedios de Escalada, agosto de 2017.

Palabras inaugurales del II encuentro

¿Es posible vivir con y desde el Otro en una sociedad que exalta el yo?

H. Daniel Dei (UNLa)

El interrogante que dio lugar a este Segundo Encuentro no debe ser interpretado como un mero giro teórico discursivo del pensamiento. Así, la conceptualización de la pregunta: “¿Cómo y por qué es necesaria una reflexión situada de la presencia del *otro* y del *entorno* en el que este *otro* se configura como existencia posible, en la filosofía, en la política (pensada como lugar del ciudadano), en la sociedad (como el *locus* de los vínculos intersubjetivos) y en la cultura (considerada en la diversidad de sus manifestaciones)?” es apenas una expresión casi rudimentaria de la radical vivencia existencial que la inspira.

¿Quién es el otro? ¿Dónde está el otro? ...¿Por qué el otro? Preguntas plenas de resonancia emotiva, poco menos que angustiantes si se formulan en el contexto de las experiencias de vida en las que tienen su origen; experiencias directas o mediadas de violencia, desamparo, distanciamiento por indiferencia o hipocresía, a las que asistimos, cada vez con mayor frecuencia, a través de las redes sociales y los mass media. Cada interrogante es una interpelación a nuestra conciencia que invita al desaliento respecto de nuestra confianza en los humanos... Ciertamente, ¿qué sentimiento nos envuelve cuando advertimos la presencia de un *otro*? ¿Qué experimentamos en nuestra vida?, más todavía, ¿qué vibra en nuestro cuerpo o imagina nuestra mente, cuando somos interpelados por ese otro semejante a nosotros en el espacio cotidiano de convivencia, aunque ese otro, habitualmente, no hable más que por su presencia, por su *estar ahí sin más*, y que, en ocasiones, no lo advirtamos siquiera como semejante?

Por eso, es pertinente que nos preguntemos si efectivamente es viable en el estado actual del mundo sostener con argumentos, propuestas y, sobre todo, gestos y testimonios, la confianza en la posibilidad de *vivir la praxis de una razón dialógica* —no monológica— que garantice la riqueza de lo diverso mediante el ejercicio de una *libertad de ser con y desde los otros*. Dicho de otro modo, claramente, para precisar los términos de nuestra aserción: hablamos de una libertad no definida por alguno de los modos de apropiación de los espacios de identidad de los otros, o tampoco, por la universalidad de un sujeto, que busca solo en sí mismo, en el espejo de su propia “sombra” a la manera de Narciso, la proyección de un sentido de la condición humana.

En la entrevista con la revista *Der Spiegel*,¹ en setiembre de 1966, Heidegger declaraba que “...el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin”. Vamos a interpretar esta afirmación de Heidegger como un dramático llamado para que advirtamos la necesidad de que el pensamiento filosófico sea capaz de superarse a sí mismo en el propio pensar, en lugar de imaginar una lectura literal y escéptica de sus afirmaciones. Hemos anticipado en otra oportunidad con referencia a estas mismas palabras que nuestros encuentros y nuestra vocación por la filosofía no debieran ser reflexiones “sobre todas las cosas sin encarnadura en ninguna de ellas”. O dicho de otra manera, si la filosofía nada tuviera que ver efectivamente con la vida, el dolor y la muerte, con la manipulación de nuestro propio hábitat o, en definitiva, con nuestras decisiones más elementales acerca de la modalidad de nuestros vínculos humanos y con el mundo en el cual queremos vivir, entonces, nuestra tarea se reduciría, poco más que a una entretenida lectura crítica de la historia del pensamiento. Pero sabemos que la filosofía no sería tal si pretendiésemos concebirla sin estar ligada a las in-

¹ La entrevista fue realizada el 23 de setiembre de 1966 y publicada recién después de su muerte por acuerdo con el propio Heidegger. Cf. El estudio preliminar y notas a esta entrevista de Ramón Rodríguez en la segunda edición de Editorial Tecnos. Madrid. 1989.

quietudes del hombre de carne y hueso. Cuando desesperamos de sus respuestas es porque ya hemos desesperado de nosotros mismos y de nuestros semejantes respecto de la vida y, obviamente, de toda vocación emancipatoria auténtica. En realidad, ninguna filosofía puede decir nada sin la secreta esperanza de que su decir acompañe las inquietudes existenciales del ser humano y aspire a ampliar el horizonte de su sentido, su espacio de libertad de ser en el mundo. Esta pretensión de la reflexión filosófica —a la que hemos llamado el “componente utópico-distópico de la filosofía”— se explica a partir de su necesidad de dar cuenta de la tensión entre lo sublime y menesteroso de la condición humana.

Ahora bien, estas mismas cuestiones nos han llevado a la pregunta que da título a esta conversación inicial y focaliza lo que creemos asoma como una paradoja al formularla. Decimos: “¿Es posible vivir con y desde el otro en una sociedad que exalta el yo?” Veamos el asunto más de cerca. La primera parte de la pregunta supone una apertura que la segunda parte niega o limita. Por lo demás, una implica un contexto de encuentro como fundamento del vínculo, la otra, la expansión de la auto seducción sin referencias, ya que en la exaltación no hay posibilidad de introspección. Con todo, empero, la pregunta, lejos de ser contradictoria, al ser formulada revela la aspiración por superar la problemática que plantea. En realidad, el supuesto que mueve a la interrogación es la necesidad de constitución de una racionalidad dialógica que sea capaz de ayudarnos como personas y como comunidad a encontrar nuestra identidad desde el reconocimiento de las diferencias. Diferencias, por otra parte, que nacen de la común condición marginal de la existencia, condición ontológica que compartimos con todos hombres sin excepción y que reclama el ejercicio de una libertad de significar un universo de valores que dé sentido a la vida. De ahí que seamos *necesariamente* unos en la necesidad de la pertenencia a un espacio de identidad (una cultura) y a la vez el mismo uno en la aceptación de la diferencia respecto de otros espacios de identidad, inclusive de nuestra propia cultura. Al respecto, Hans-Georg Gadamer, en

un artículo de 1985 (“Ciudadano de dos mundos”) afirmaba: “... Nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común”. Y lo común es, desde nuestro punto de vista, reiteramos, la necesidad de dar cuenta de un sentido del mundo, propio de nuestra condición ontológico-existencial. Aunque la interrogación focaliza nuestro tema, como decimos, hay aquí todavía otro aspecto no menos importante que no queda siempre develado, al descubierto. Ese aspecto que habría de considerar es la cuestión de los valores implicados en el movimiento de ser con y desde los otros. En efecto, la pregunta supone también hablar de inclusión, diversidad cultural y social; términos estos que no son otra cosa que indicadores del carácter de nuestra elección cuando proponemos y vivimos un mundo, un universo de sentido, en el que nos pensamos a partir de y con nuestros semejantes y de la valoración que hacemos de nuestro entorno. Por lo menos, y esto es verdaderamente un punto que requeriría una meditación especial, no podemos dejar de reconocer en cada uno de los otros la misma necesidad ontológico-metafísica que nos mueve a elegir la pertenencia a un mundo propio de valores, a un universo significativo en el que vivir. Aunque reiterativo, queremos que se entienda bien nuestro punto de vista porque este es el núcleo de la diferencia y lo común entre los hombres de todos los tiempos. Además, para que estas palabras (inclusión, diversidad) tengan eficacia, esto es, produzcan un efecto en nuestras vidas y se constituyan por ende como valor, con validez y vigencia, en la práctica social de nuestra comunidad, no podemos menos que ser, pensar y sentir con y desde los otros. Así, no hay inclusión si no es desde la presencia del otro en nuestra vida, pero como realidad que determina nuestro modo de ser y nuestro mundo; de ninguna manera como realidad que es ocasión para ejercitar nuestro poder de dominio acentuando los vínculos de asimetría que ocasionalmente puedan relacionarnos. La inclusión y el espíritu abierto para convivir en la diversidad, la valoración de la dignidad del otro, suponen, en definitiva, ejercitar el hábito de la *disposición*, principio de una libertad de ser con los otros, ya que

en el movimiento implicado en el *dis-ponerse* nos va esencialmente el de “hacer aparecer lo otro de sí ante nosotros”. Solamente desde este lugar puede pensarse la praxis de una racionalidad dialógica, la realidad de la constitución de ámbitos de encuentros con los otros y con lo mejor de nuestra dimensión humana.

Evidentemente, una sociedad en la que las personas que la integran se definen por su performance respecto de una uniforme visualización en las redes sociales, la profusión de la compulsión por las autofotos, o bajo otras modalidades en la vida cotidiana no es una sociedad que se sabe a sí misma situada; la exaltación del yo desvestido de interioridad e intimidad es la ocasión de su verdadero estado de opacidad aunque luzca fugazmente en un escenario. Se trata de una sociedad (adviertan que no usamos la palabra comunidad) en la cual las personas que la integran tienen un problema de identidad. Así, la consagración de la vida al altar de la unidimensionalidad de la conciencia ha fagocitado su libertad de significar un mundo propio, significativo y diverso. “Sería una ilusión, decía Gadamer, creer que en este planeta progresivamente abigarrado la convivencia humana solo puede estar regulada por un sistema racional de la utilidad, una especie de religión de la economía mundial.” Ciertamente, determinar la existencia en el marco de una racionalidad de la utilidad es abjurar de lo humano en nuestras vidas. Pero aspirar a superarla supone, como venimos sosteniendo desde hace muchos años, poner en acto nuestra libertad de ser para constituirnos a partir de una nueva conciencia de nosotros mismos para dar un salto en el umbral de percepción de nuestras posibilidades humanas, asumiendo una racionalidad que ya no agote sus posibilidades en el uso analítico de las oposiciones y dicotomías, esto es, que no opere como entendimiento —tampoco como razón monológica—; es el encuentro con una razón capaz de ganarse a sí misma la libertad de ser y desplegarse por mediación de las diversidades sin fagocitarlas, porque se sostiene en la proyectualidad propia de cada cultura. Ésta es una tarea a la que el pensamiento comprometido con la vida no puede faltar.

I. EJE FILOSÓFICO

¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la filosofía?

Antonio Tursi (UNLa-UBA-UNSAM)

Ante omnia est mei cura.

Sen., *Ad Luc.* 121, 17.

I. No es sólo que pensadores contemporáneos vuelvan sobre la tradición romana clásica y rescaten de ella cuestiones filosóficamente aún válidas, como esos restos de columnas paganas que se engarzan en construcciones modernas —la comparación es de Paul Veyne (1985: 940)—. Uno de esos significativos rescates es el que hace Michel Foucault de determinados aspectos del pensamiento de Lucio Anneo Séneca, en lo que se ha dado en llamar la ética foucaultiana del *souci de soi*, la *cura sui* en latín, el cuidado de sí mismo.

Foucault identifica el período helenístico romano, los dos primeros siglos de nuestra era, con la época dorada de la *cura sui* (Foucault 2002: 90).²

Foucault trabaja, respecto de la temática de la *cura sui* sobre varios pensadores de esos siglos, Musonio Rufo, Epícteto, Marco Aurelio, Frontón... y, ante todo, sobre Séneca, de lleno en dos de sus obras, en el tercer tomo de la *Historia de la sexualidad*, subtítulo precisamente *Le souci de soi*, publicado en 1984, y en las clases impartidas en el Collège de France entre 1981 y 1982 y publicadas

2 Acotemos nosotros que el nombre de “helenístico romano” indica una fusión y no que hay pensadores helenos o griegos por un lado y romanos por otro. El centro cultural -y la *caput mundi*- de la zona mediterránea es, por ese entonces, Roma. La cultura es absolutamente bilingüe, greco-romana. Ya desde Cicerón se había creado un vocabulario filosófico bilingüe greco latino de alto rendimiento. Y los autores podían optar, para su producción intelectual, tanto por una lengua como por la otra. Por caso, Apuleyo que por origen y cultura debería haber escrito en griego, escribe en latín. Marco Aurelio que por origen y cultura debería haber escrito en latín, lo hace en griego.

bajo el título de *La hermenéutica del sujeto* en 2001 (Castro 2004: sub voce «cuidado»).

Su amigo y notable senequista Paul Veyne (Veyne 1985: 471) refiere la admiración que tenía Foucault por Séneca y especialmente por las *Epístolas a Lucilio*. Pierre Hadot, el gran estudioso de los ejercicios espirituales (la *cura sui*) de la Antigüedad clásica, cuenta, con sorpresa y agrado, que, en el primer encuentro entrambos, Foucault le haya hablado de los escritos suyos (de los de Hadot) sobre el tema y que quedó en deuda con Foucault por no haberle podido dar el sentido exacto de la expresión que abre la primera epístola en la que Seneca le ordena a Lucilio: *vindica te tibi* (Hadot 2002: 251-Séneca 1986: 95). Los nuevos estudios sobre Séneca ya no pueden prescindir de las aserciones de Foucault. Se lo puede constatar en el *Brill's Companion to Seneca* del 2004 en el que se cita a Foucault varias veces y hasta se refiere un renacimiento de Séneca como ícono del *ars vivendi* gracias a los resultados obtenidos por Hadot e incorporados por Foucault en su obra (Laarmann 2004: 69-70). Y recientemente se ha editado en Cambridge una colección de artículos bajo el título *Seneca and the Self*, en algunos de los cuales se contrastan las especulaciones de Foucault con sus fuentes senequistas (Bartsch-Wray 2009).

En esta nota nos vamos a abocar a la identificación y relación que establece Foucault, en base a pasajes senequistas, entre el uno -el a curar- y el otro -el curante-, en las primeras clases del Collège de France a comienzos de 1982, y, a la par, iremos apuntalando esas consideraciones con otros pasajes clave de la ética de Séneca.

II. Foucault a lo largo de esas clases va confrontando el cuidado de sí mismo dado en el ámbito griego (*epiméleia heautoû*), tratado en clases anteriores y cuya fuente es especialmente el *Alcibiades* de Platón, con las notas que adquiere la *cura sui* en las escuelas y los pensadores del período helenístico romano a fin de diferenciarlos. Sucintamente:

1) A diferencia de la dirección socrática dirigida a los jóvenes, por caso Alcibiades, que dejan la juventud para pasar a la adul-

tez, la *cura sui* se generaliza, se vuelve un imperativo para todos y practicable en cualquier momento de la existencia. Es más, Foucault hace notar que vira su centro de gravedad hacia el paso de la adultez a la vejez, de los cuarenta a los sesenta años. De hecho, los dos interlocutores de Séneca, Lucilio, el del epistolario, y Sereno, el destinatario del *De tranquillitate animi*, dos políticos cercanos al poder imperial, rondan los cincuenta años. Para Foucault alcanzar una vejez plena es una de las metas de la *cura sui*. La vejez es el retiro que uno se va fabricando a lo largo de su vida y conlleva también el ejercicio de la muerte. Por otra parte, aunque el imperativo de la *cura sui* se enuncie como una ley universal, con todo es un privilegio elitista. Solo es dable en el *otium*. Es un fenómeno sectario. Para Foucault tiene dos polos, uno popular, más burdo, digamos, como por ejemplo lo fueron las sectas del culto a Isis, y otro, más intelectual, apoyado en redes de amistad, como se daba en las escuelas filosóficas estoicas, epicúreas, y, en particular, en Séneca y sus amigos. La universalidad queda dividida entre los capaces, los que ejercitan la *cura sui*, y los incapaces, los que no lo hacen.

2) A diferencia del objetivo externo, digamos, el de ejercer el poder virtuosamente que se propone Alcibiades y para el que se somete al cuidado de sí, el objetivo ahora no es una actividad específica, sino que apunta al yo, al cuidado de sí mismo, en cuerpo y alma, y lograr un verdadero arte de vivir. Conseguir, en última instancia, la salud-salvación de uno mismo. En latín la palabra *salus* significa ambas cosas, salud y salvación.

3) A diferencia del método del autoconocimiento que propone Sócrates, la *cura sui* excede el ámbito del conocimiento, incluye prácticas, ejercicios, mentados en un abanico de términos que sobrepasan el ámbito gnoseológico, a saber: médicos (ya usados por Platón), pero también religiosos, militares, políticos, jurídicos. De hecho, en aquel *vindica te tibi* citado, *vindico* es un verbo de neto corte jurídico romano, significa «reclamar legalmente para sí la posesión de algo».

Aquel desplazamiento cronológico de la juventud en ámbito grie-

go hacia la adultez en ámbito helenístico romano del cuidado de sí conlleva para Foucault dos elementos.

1) Uno formativo, consistente en el armado de una coraza, la palabra *instructio* que refiere Séneca en varios pasajes de las epístolas y que Foucault cita, es también de neto corte militar, un armazón para afrontar las desgracias, las circunstancias adversas. 2) El otro es un elemento correctivo. En el ámbito griego, el cuidado de sí obra sobre un fondo de ignorancia sobre el que se impone: Alcibiades no sabe cómo gobernar la *pólis*. En el ámbito helenístico romano, en cambio, la *cura sui* obra sobre un fondo de errores, de malos hábitos. El mal está en nosotros. El par formación-saber pasa a ser corrección-liberación. La *cura sui* tiene, así, una función crítica más que normativa. De hecho, se tienen más posibilidades de liberarse del mal cuando se lo detecta de manera incipiente, en la juventud, pero de todos modos siempre hay posibilidades de curarse.

III. Ahora bien, quien media entre el uno, el a curar, y la salud-salvación es el otro, el maestro curante. Foucault encuentra tres magisterios del lado griego propuestos para la formación de los jóvenes: uno, el ejemplo de los grandes hombres, de los dioses, de los ancianos; otro, la competencia del pedagogo quien enseña principios, destrezas, y el tercero, el socrático que turba y lleva al descubrimiento a través del diálogo. Con todo, los tres se apoyan en la ignorancia y la memoria. La memoria es la facultad que permite pasar de la ignorancia al saber. En cambio, en el período helenístico romano prevalece un solo magisterio, el del maestro precisamente. Foucault separa el magisterio ejercido en una escuela, como se dio en las escuelas especialmente epicúreas (Epicuro, Filodemo) y algunas estoicas (Epicteto), y una forma romana, generalmente estoica, de consejero privado que ejercía su dirección no solo sobre temas propios, sino también políticos, sociales, un «confidente de existencia», que se ajusta a los cánones romanos de clientela y a la que bien responde, entre otras, la relación de Séneca con sus amigos y quizás con el mismo Nerón. Así, nota Foucault,

la práctica de la dirección de conciencia corre paralela al campo profesional de la filosofía.

Pero el nuevo maestro no es un maestro de la memoria, como en el ámbito griego. Pues el uno a curar no ignora, sino que está mal formado, viciado por sus malos hábitos. El uno no puede ser sujeto de su propia transformación, sino que necesita del otro para la obtención de un estado de ánimo que no conoció en ningún momento. El otro, el maestro, reforma al discípulo, lo hace ser un nuevo sujeto, definido por la plenitud de la *cura sui*. El otro, de hecho, es el filósofo. Evidentemente las epístolas 52 y 53 de Séneca fueron para Foucault de alto rendimiento para establecer por qué es necesaria la *cura sui*, sobre qué fondo trabaja el filósofo y qué se propone.

El filósofo trabaja sobre un fondo de *stultitia* que padece, el uno, el *stultus*. No está mal mantener la traducción etimológica de «estulticia» y «estulto» respectivamente, que conllevan en castellano las acepciones de «estupidez» y «estúpido», «tonterías» y «tonto». Foucault los toma, así, en latín, de la epístola 52 de Séneca y no los traduce al francés, sí los caracteriza.

La *stultitia* es un estado mórbido, el polo opuesto a la *cura sui*. Propio de una voluntad limitada, cambiante, fragmentaria, desconectada consigo mismo. Un tal estado incumbe a todos los hombres. La *mala mens* es anterior a la *bona mens*. La *stultitia* es cimentada ya por la primera formación, por las nodrizas, por la familia, por los pedagogos. Acotemos nosotros que Séneca dedica toda la epístola 88 a la crítica de las artes liberales en tanto consideradas como un fin en sí mismas, y a poner de manifiesto su inutilidad para con la virtud. Gran parte de la epístola 90 está destinada a mostrar cómo coadyuvan las artes mecánicas a ese estado de *stultitia*. Incluso hacia el final de la epístola 52 denuncia una filosofía prostituida en manos de traficantes que solo buscan complacer. En fin, la *stultitia* es producida por la educación. El verbo latino *educare* está formado sobre la raíz *ed* que con el prefijo *com* dio *comedere*, y al castellano «comer». La idea de *educare* es la de dar alimento, recibirlo pasivamente (Castello-

Mársico 2004: 33). La *cura sui* invierte todo ese sistema de valores impuestos.

El *stultus* es quien no se preocupa por sí mismo, se expone a los vientos, acepta las representaciones exteriores sin examen ni discriminación, está disperso en el tiempo, deja que su vida pase, rehuye la vejez, cambia constantemente de opinión, de modos de vida, es inerte, perezoso, no tiene una voluntad libre, es determinado por inclinaciones que le son impuestas, quiere cosas contradictorias, por caso, la gloria, cuya obtención conlleva intranquilidades, y, a la vez, una vida tranquila.

En la epístola 52, Séneca refiere, citando a Epicuro, el caso excepcional de algunos que han salido de ese estado por sí solos. Pero los más necesitan de la ayuda de otro. El otro se presenta como el guía, *dux*, el *hégemon* en griego. Y lo propio del *dux* es *educere*, formado sobre *ex* y *duco*, esto es, sacarlo, sustraerlo de ese estado por medio de ejercicios espirituales y corporales que Séneca describe a lo largo de sus epístolas. La filosofía así, dice Foucault, consiste en el conjunto de principios y prácticas de las que se dispone y se pone a disposición de uno para la *cura sui*. Y el estado de la *cura sui* consiste en querer libremente, sin determinación, como es debido, absolutamente, querer al yo, cuidarlo.

Entonces, hay un estado de *stultitia*, en el que se encuentra el *stultus*, producto del *educare*. El filósofo ejercita la educación (*educere*) para la obtención de la *cura sui*. La *cura sui* permite al uno pasar de ser un no sujeto a un sujeto, algo que nunca fue: «volver a ser lo que habríamos debido ser pero nunca fuimos. Volver a ser lo que nunca fuimos: “ahí está, me parece, uno de los elementos, uno de los temas más fundamentales de esta práctica de sí» dice Foucault (2002: 105).

Señalemos, sucinta y finalmente, un tema atinente a la *cura sui* que quizás por no ser estrictamente ético Foucault soslaya y que Séneca desarrolla en estas mismas cartas. Por lo pronto hubo para Séneca, según la epístola 90, un estado previo al de *stultitia* en el que los hombres vivían plenamente, un estado natural, un paraíso

perdido, digamos, en el que «eran de manera egregia y libres de pasiones <...> fueron varones de elevado espíritu, recientemente salidos, por así decirlo, de manos de los dioses.» (1986: 127) Un estado que se caracterizaba esencialmente por la solidaridad, la que «algún tiempo permaneció inviolable, hasta que la codicia disolvió la sociedad y fue causa de la pobreza aun para aquellos a los que había hecho muy ricos, pues dejaron de poseerlo todo, al quererlo poseer como un bien particular.» (1986: 110) La avaricia fue el pecado original y determinante para el estado general de *stultitia*. La *cura sui* para Séneca consiste en un acto de sinceramiento absolutamente individual de un discípulo para con su maestro, ante estas circunstancias sociales no podría serlo de otra manera. Y su objetivo final es la imperturbabilidad del espíritu (*tranquillitas animi*), como bien lo dice Foucault, y agreguemos nosotros, como constantemente lo repite Séneca, vivir según la naturaleza (*secundum naturam vivere*). Foucault le dedica un solo párrafo al tema recurrente en la ética senequista de la relación con la naturaleza: «el individuo, aun en el origen, aun en el momento de nacer, aun, como dice Séneca, cuando estaba en el vientre de su madre, jamás tuvo con la naturaleza la relación de voluntad racional que caracteriza la acción moralmente recta y al sujeto moralmente valedero.» (Foucault 2002: 133) La relación con la naturaleza para Séneca consiste en comprenderla y acompañarla (eso es lo que mienta el *secundum*), esencialmente imitarla en su economía. Y «[l]a naturaleza se contenta con poco» (*Exiguum natura desiderat*), dice Séneca en la epístola 16 (1986: 162). No se trata de una vuelta a aquel estado natural originario. Para Séneca esa felicidad se ha perdido para siempre. Y, con todo, quizás en su búsqueda, dice Séneca, resida la felicidad.

Bibliografía

- Castro, Edgardo (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.
- Bartsch, Shadi, Wray, David (eds.) (2009), *Seneca and the Self*, Cambridge, C. U. P.

- Castello, Luis A.-Mársico, Claudia T. (2005), *Diccionario Etimológico de términos usuales en la praxis docente*, Buenos Aires, Altamira.
- Foucault, Michel (1987), *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, México. Siglo XXI Editores. (*Histoire de la sexualité, tome 3 : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, reed. 1994).
- ----- (2002), *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica. (*L'Herméneutique du sujet*, Paris, Le Seuil-Gallimard, 2001).
- Hadot, Pierre (2002), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela. (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2003).
- Laarmann, Matthias (2004), "Seneca the Philosopher", Damsche, G - Heil, A. (eds.), *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston, Brill.
- Revel, Judith (2002), *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses Édition.
- Séneca (1986), *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols., trad. I. Roca Meliá, Madrid, Gredos. (L. D. Reynolds (1969), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, 2 vols., Oxford, O. U. P.)
- Veyne, Paul (1985). "Le dernier Foucault et sa morale", *Critique*, Paris, Volumen XLII, N° 471-472, pp. 933-941.

Cristina Ambrosini (UNLa - UBA)

- Tiranía informática

La navegación por internet, en los últimos años, es objeto de estudio. Actualmente, asistimos a una resignificación de conceptos claves para repensar el tipo de vínculo social que propician las nuevas tecnologías cuando provocan alteraciones y cambios de hábitos todavía no terminados de evaluar. Las relaciones sociales, los vínculos comunitarios, son interpelados cuando resultan desmentidas sus formas canónicas, lo que convoca a la revisión de la figura del otro. Con un impacto que quizás no imaginaron los inventores de internet, primeramente diseñada para usos militares, el navegar por la web, entrar y salir de los mails, las redes sociales y los distintos sitios, ha dado lugar a una actividad considerada “lúdica” ya que los caracteres del juego, cargados de provisoriedad, de “como sí”, impregnan esta nueva realidad. Lo que antes quedaba reservado para la magia o la alucinación, ahora se patentiza a través de los estímulos de la pantalla. Aunque tenemos los recursos para discriminar ficción de realidad, el brillo de la pantalla, su organización, su completitud, nos atrapa, nos “metemos” en ella para participar de una realidad virtual que esperamos nos diga quién es el otro y qué somos para él, nos indica la psicoanalista especializada en estos temas Diana Sahoaler de Litvinoff (2009).

Para revisar las distintas aristas de este nuevo fenómeno de socialización que propician las novedosas y aceleradamente cambiantes tecnologías de las redes sociales repasaremos el aporte de Robin Dunbar a este tema, luego el aporte de la sociología y del psicoanálisis en Bauman y Sahoaler de Litvinoff, antes de revisar una tendencia propia de los seres humanos a la no libertad, es decir, la inclinación o tendencia a formas de servidumbre o sometimiento a la tiranía tal como la caracterizó ya en el siglo XVI el pensador francés,

prematuramente muerto a la edad de 33 años, Étienne de la Boétie, bajo la figura de la “servidumbre voluntaria”. Luego de esto esperamos valorar el uso de las redes sociales para decidir si podemos verlas como lugares donde podríamos encontrar nuevas formas de realización humana, de expresión de la libertad, de jugar, o como novedosas formas de sometimiento y de servidumbre voluntaria.

- Algunas cifras y el número de Dunbar

Antes de revisar estas ideas repasemos la magnitud del fenómeno: según un artículo de Leonardo Torresi publicado recientemente en la *Revista VIVA* (19/7/2015), en la Argentina, los usuarios de la web comprenden al 66% de la población (29 millones de personas). Entre ellos, los que entran al menos una vez al mes a Facebook suman 25 millones de personas y entre ellos el 71% entra todos los días. Dentro de esta cifra millonaria de usuarios, el 76% acceden a ella desde los celulares. Según cifras oficiales de 2014, los usuarios de Twitter están en los 4,7 millones de usuarios. Instagram, una red idónea para compartir fotos, tiene 300 millones de usuarios en todo el mundo. En estos entornos el éxito social se mide en la cantidad de “contactos”. En algunos casos puede ascender a varios miles y no se identifican por ser “amigos” en el exigente sentido griego de la *philia*. Aparece la tentación de mostrar aquello que siempre estuvo reservado al plano de lo íntimo, la vida se expone como en un “reality” a la mirada curiosa de los otros. Lo que antes quedaba reservado para los famosos ahora es posible para todos, exhibirnos en un show donde es posible mirarse en la mirada de los otros, en sus opiniones y comentarios acerca de lo que ponemos. Lo que parece concurrir en el uso de las redes sociales es una combinación de exhibicionismo con voyeurismo para producir un producto más de consumo. La necesidad de mostrar la intimidad es también un modo de búsqueda de reconocimiento, donde esperamos que nos digan qué somos para el otro y qué es el otro para uno.

Desde el campo de la psicología evolutiva, Robin Dunbar (2007), en sus estudios acerca de la evolución de la conduc-

ta específicamente humana, señala una relación entre la mayor capacidad cerebral para interactuar con otros individuos de la misma especie, en los humanos, respecto a los animales y de allí la necesidad de recurrir a otros recursos para comunicarse. Los chimpancés viven en comunidades que aproximadamente cuentan con 55 individuos y sus modos de socialización y comunicación parecen estar relacionados con el “acicalamiento”. Con el término “acicalamiento”: (grooming) Dunbar se refiere a las caricias y desparasitación manual de los monos. Cuanto más grande es el grupo de simios, más tiempo pasan acicalándose. Los monos pasan un 20% de su tiempo en esta tarea. Para este autor, el número de individuos con los cuales podemos interactuar está relacionado con el tamaño del neocortex ya que señala una correlación entre el volumen del neocortex y la dimensión del grupo social entre los primates, dada la necesidad de contar con un cerebro más grande cuanto más compleja es la vida social. En el caso de los humanos, el cerebro pesa alrededor de 1,200 kg frente a los 400 gramos del cerebro de un chimpancé. Para el caso de los humanos, Robin Dunbar estableció la cifra de 150 personas, aproximadamente. Esta sería la cantidad de personas con las cuales alguien puede interactuar personalmente de modo significativo, más allá de las relaciones esporádicas o casuales. Estos números son superados ampliamente en el uso de redes sociales donde hay personas que tienen en Facebook, Twitter o Instagram varios miles de contactos activos, lo que representa un verdadero desafío a la capacidad cognitiva para gestionar estas relaciones. Los biólogos evolutivos nos advierten que la evolución no produce máquinas perfectas sino cambios adaptativos sobre lo que ya existe, si surge la necesidad. Puede ser que esta ampliación de la cantidad de amigos y conocidos represente un desafío para el gerenciamiento de tanta información en nuestro cerebro y provoque un cambio en la especie o será una moda más que pasará como tantos otros usos sociales.

- *El sujeto escondido en la virtualidad*

A tono con los grandes cambios sociales –políticos, económicos, tecnológicos- el amor y la amistad aparecen bajo distintas configuraciones en la cultura occidental y permiten vislumbrar las características de cada época. Las conexiones virtuales pueden ser la oportunidad de recuperar el erotismo y vivificar el lazo social o como, en un tono pesimista lo concibe Bauman para presentarse como un objeto de consumo más. En *Amor líquido* Bauman afirma que las “relaciones virtuales” (conexiones) establecen el patrón de medida, el modelo del resto de las relaciones: cuando la calidad no da sostén, el remedio es la cantidad y como un patinador sobre el fino hielo, la velocidad es el remedio, seguir en movimiento es un logro y un deber agotador. Al igual que otros productos comerciales, la relación es para consumo inmediato (no requiere una preparación adicional ni prolongada), primordial y fundamentalmente, es descartable. Si resultan defectuosos o no son «plenamente satisfactorios», los productos pueden cambiarse por otros, que se suponen más satisfactorios, aun cuando no se haya ofrecido un servicio de posventa y la transacción no haya incluido la garantía de devolución del dinero. Pero aun en el caso de que el producto cumpla con lo prometido, ningún producto es de uso extendido: después de todo, autos, computadoras o teléfonos celulares perfectamente usables y que funcionan relativamente bien van a engrosar la pila de desechos con pocos o ningún escrúpulo en el momento en que sus «versiones nuevas y mejoradas» aparecen en el mercado.

El ciberespacio se ha convertido en un lugar privilegiado para todo tipo de encuentros. La urgencia por conectarse y la fascinación que provoca tienen su razón, según Sahovaler de Litvinoff (2009): generan erotismo, por lo que en el campo del Psicoanálisis el tema también es motivo de reflexión. En el parágrafo “Adicciones: conexión y desconexión”, la autora explora esta posibilidad donde el “hambre de estímulos” no termina de satisfacerse, aunque todo el tiempo estemos pendientes de lo que nos dicen las pantallas y la sobre estimulación es, también, un modo de tapar los conflictos. El

hecho de permanecer varias horas conectados no necesariamente indica una conducta adicta, nos informa la autora. La nota característica de la adicción se presenta cuando la falta de conexión virtual genera un desborde de angustia, un sentimiento de falta de sentido, un vacío de significación imposible de sustituir. “El que se conecta compulsivamente cree que ‘se está dando un gusto’, sin darse cuenta de que no puede dejar de hacerlo, que está sometido a un mandato de modo sintomático”. Las adicciones a la informática llevan la virtualidad a su extremo real, la transforman en Cosa necesaria, en fin en sí mismo en lugar de medio circulante. La computadora ya no es manejada sino que parece manejar la vida del sujeto que siempre está “más allá”, enchufado a una distancia que vacía su subjetividad del entorno. No es posible desconectarse sin correr el riesgo de que se “caiga el sistema” y con él la estructura fantasmática en la que se busca sostén, y que provoca progresivamente la pérdida de la distancia entre lo virtual y lo real, llevando paradójicamente a “desconectarse, perder el tiempo y el espacio creativo”. La distancia tranquiliza y habilita a crecer en las sombras donde no confronta con la “castración” de la realidad. “La conexión a distancia puede significar el vencimiento de un obstáculo, un juego enriquecedor o una versión de la respuesta fóbica que anuda el deseo a su prevención. De todos modos, la entrega amorosa se produce efectivamente, genera efectos y tiene el valor de experiencia en sí misma” (Sahovaler, 2009: 27). A pesar de la imposibilidad de capturar a un ser evanescente, que se desliza, que aparece y desaparece, se espera que el otro transforme la dimensión silenciosa del inconsciente y lo haga hablar. El cibernauta, considerado a sí mismo como ciudadano del mundo e instaurador de un diálogo universal, se reduce en la práctica a un ensimismamiento casi autista. Encerrado en la oscuridad de su pequeño gueto doméstico, un cibernauta puede, durante horas, envolverse en la ilusión de que su núcleo de amigos, sus preferencias, sus intereses, sus manías, sus amores y hasta sus odios viven encapsulados en esa especie de nueva bola de cristal. Esto produce, en muchos ca-

sos, un verdadero efecto hipnótico, cuando siente que es la pantalla quien le hace compañía, cuando se aísla de las personas con las que convive para conectarse con sus millones de amigos virtuales a los que siente tanto más íntimos que a los reales.

Frente a tantas posibilidades de transgresión, de subversión y de exploración de nuevas experiencias, la psicoanalista nos recuerda que “nadie debería prohibirnos el máximo de placer posible, y paradójicamente, solemos hallarlo no solo cuando nos animamos a romper con inhibiciones o moralinas, sino cuando aceptamos restricciones que tienen que ver con una protección y una aceptación de lo que para cada cual sería un exceso. Los goces imaginados como plenos muchas veces tienen más de compulsión que de placer.” (Sahovalerde Litvinoff, 2009: 179). Tomando distancia de tesis tecnofóbicas o tecnofílicas, la autora coloca al tema en su justa medida cuando reconoce que los medios tecnológicos son instrumentos de comunicación, aprendizaje o entretenimiento. El problema aparece cuando se convierten en la manera de tapar los conflictos, la computadora no es manejada por nosotros sino que ella nos maneja, cuando se convierte en una caja que “chupa” la vitalidad del adicto al punto de robarle su identidad, que lo aísla de su entorno social y diluye la frontera entre lo virtual y lo real.

- El impulso a la no libertad

Luego de convocar a la neurociencia, a la sociología y al psicoanálisis podemos, sin demasiado esfuerzo, advertir que, en muchos casos, los “usuarios” en realidad son “consumidores”. El tiempo utilizado no es un correlato digno del tiempo “ocioso”, es decir, más allá de toda utilidad social o económica, un tiempo privilegiado, liberado de las constricciones y coacciones de las normas sociales, como lo pensó Aristóteles. Por el contrario, es un tiempo mercantilizado y dominado por el sometimiento, en principio, a las condiciones de las Empresas que nos brindan los servicios que, al modo de un tirano, nos imponen las condiciones de accesibilidad a riesgo de “quedar desconectados”, lo que equivaldría a la muerte virtual.

Desde la época de Platón y Aristóteles, el discurso sobre la libertad se escribe sobre la contrafigura de la esclavitud. En la primera Modernidad, en Europa, ya no había esclavos al modo griego o romano, pero sí había siervos. En el marco de la ruptura con la concepción teocrática del poder, la servidumbre indicará una relación degradante en aquellos autores que en la primera Modernidad recuperan las ideas griegas y romanas acerca de un orden político no tiránico ni dominado por el poder religioso. Así vemos, en Francia, el fuerte impacto político que tuvo un panfleto de circulación anónima luego conocido bajo el nombre o el pseudónimo de Etienne de La Boétie: *El discurso sobre la servidumbre voluntaria*. La Boétie escribe un discurso que luego de su muerte se transformará en panfleto político inspirador del republicanismo revolucionario, *La servidumbre voluntaria*, que fue interpretado como un llamado a la rebelión de los campesinos contra la tiranía.

Jacques Derrida, en *Políticas de la amistad*, en una tarea de inspiración nietzscheana, revisa la versión canónica de la amistad. En este planteo, alude a Michel de Montaigne en la presentación que este hace de Étienne de la Boétie en LI cap. XXVII “De la amistad”. En este capítulo de los *Ensayos* Montaigne recuerda que su amigo era tres años mayor, que se conocieron cuando el primero ya era una figura exitosa en 1557 y la relación entre ambos duró unos 5 años, hasta que a los 33 años fallece por disentería. En 1571 Montaigne publica en París toda la obra de La Boétie menos el *Discurso sobre La servidumbre voluntaria*. Reserva la principal obra de su amigo para un lugar central en una obra que sería el fruto de su retiro. Para su frustración los calvinistas la publican en 1574 en una edición pirata, sin título y en 1576 la publican completa con el título *Contra uno*. La primera edición de los ensayos en 1580 no menciona esta obra. ¿Montaigne es el primer censor de la obra de su amigo o la reserva para preservarla, para sustraerla a las lecturas interesadas en enarbolar el nombre de “la libertad” e imponer una nueva opresión? Al modo de Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, Montaigne compara esta amistad perfecta que lo unió

a su amigo con otras instituciones civiles. Descarta que tal vínculo resista el matrimonio al que ve como un negocio, donde solamente es libre la entrada pero obligatoria la permanencia, lo que lo hace inepto para el sostenimiento de la amistad. Descarta la pederastía como una licencia griega ya inaceptable y al referirse a las amistades por interés o por conveniencia social recuerda la frase que adjudica a Aristóteles:

“Oh, amigos míos, no hay amigo”

Esta expresión, en el contexto del capítulo “Sobre la amistad” en los *Ensayos* parece dicha respecto a estos amigos superficiales del trato social porque sí hay un amigo, para Montaigne, una presencia internalizada luego de su desaparición física. A diferencia de las amistades blandas y superficiales, esta amistad perfecta es indivisible: cada uno se entrega tan totalmente al otro que nada le queda para repartir a otros, y a la inversa, se siente desdichado por no tener más almas, varias voluntades más para dedicarlas todas al amigo. Las amistades vulgares se pueden repartir, se pueden dividir, pero no esta otra amistad que rige con soberanía. Michel de Montaigne, íntimamente ligado a la vida y la obra de La Boétie, afirma de su amigo: “hubiera preferido nacer en Venecia que en Sarlat, y con razón”. Como señala Marilena Chaui, para todo el Renacimiento, Venecia, La Serenísima, representa la realización de la República libre, el modelo cívico envidiado por aquellos que vivían bajo la opresión de los monarcas absoluto, donde sería posible el ejercicio de la libertad.

- Para concluir, a favor de las redes sociales

Como ya nos advirtió Étienne de la Boétie en el siglo XVI, los actos de servidumbre van acompañados de un cierto “encantamiento”. En la época de La Boétie los tiranos recurrían a los burdeles, las fiestas religiosas, distintos distractivos y dormitivos, capaces de provocar efectos hipnóticos para provocar actos voluntarios de sumisión.

Hoy en día los medios son otros pero los resultados parecen ser los mismos. Su correlato actual puede ubicarse en el uso de las nuevas tecnologías de comunicación con sus promesas de hiperconexión y completitud. Reconocer la “servidumbre” como algo insuperable, como una naturaleza imposible de “desencantar” y resistir, es equivalente al abandono de la ética y la política. La servidumbre no es un destino ineludible. En consonancia con esta idea, ya presente en La Boétie, Sahoaler de Litvinoffnos recuerda que las conexiones virtuales pueden ser la oportunidad de recuperar el erotismo y vivificar el lazo social. En este sentido, internet también puede ser vista como una gran fiesta. Entre los medios que cada sociedad utiliza para reinstalar la movilidad, para suspender momentáneamente el esfuerzo constante de las instituciones para fijar nuestros modos de vida, para crear costumbres, está la fiesta. Lo festivo que irrumpe esporádicamente, reaparece cada tanto como una válvula de escape, por un rato, más que para destruir el orden imperante, para aflojar la tensión, para renovar las fuerzas de cohesión, para hacer legal el exceso, por un rato. Internet también es visto como un *Spielraum*, como un espacio de juego. La actividad de jugar, experiencia siempre creadora, convoca la presencia de un compañero de juego, de un “nosotros” y debe su precariedad a que se desarrolla en el límite entre lo interno y lo externo, entre la fantasía y la realidad. En el territorio común con los animales, los niños y los poetas, jugando, la cultura despliega sus mejores posibilidades humanas. Internet es una oportunidad más para jugar, es decir, para viajar, para dialogar, para construir nuestra morada, nuestro *êthos*.

Bibliografía

- Chau Marilena (2010), “Amistad: rehusarse a servir”, en Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Derrida, Jacques (1998), *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- Dunbar, Robin (2007), *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre*, Barcelona, Critica.

- Montaigne, Michel de (2010), *Ensayos*, Buenos Aires, Losada.
- Sahoaler de Litvinoff, Diana (2009), *El sujeto escondido en la realidad virtual. De la represión del deseo a la pornografía del goce*. Buenos Aires, Letra Viva.
- Zygmunt Bauman (2005), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Carlos E. Berbeglia (UBA)

Si bien cuantos organismos existen, desde los primitivos hasta los más complejos, nacen en el seno de una sociedad y, por lo tanto, el gregarismo pareciera la fuente indubitable de la vida, éstos, al desarrollarse, se contraen sobre sí, bien desde una conciencia rudimentaria, como la de los insectos o, por el contrario, muy desarrollada como la propia de los mamíferos sociales, al estilo de los lobos, sus sensaciones corporales y percepción/recepción del mundo circundante recae siempre sobre una individualidad *efectivamente* corporeizada que, al menos en el específico caso humano, las distintas lenguas conocidas hasta hoy denominarán “yo”.

La elocución lingüística “yo” va acompañada, siempre, salvo en casos patológicos, de una conciencia, en quien alude, de ese así expresado *yo*, en una continuidad cuerpo – mente que le permite responder a partir de una identidad que lo estatuye, en el mundo, como una figura única e irrepetible, en torno a la cual, y no por decisión propia sino por así encontrarse su constitución psicológica determinada, gira el mundo como una noria en torno a su eje. El mundo real y objetivo existe indubitablemente, pero se encarna en cada sujeto que lo asume en él, ¿cómo?, nunca lo sabremos más allá de ese *cómo* instalado en cada uno de (y en) un nosotros mismos.

Un yo denostado por las religiones hindúes y budistas, en las antípodas, exaltado en las egolatrías pueriles del consumismo contemporáneo que, sin embargo, lo reduce a las posibilidades habidas de consubstanciarse en cuanto adquiere, disminuido hasta la casi inexistencia en las sociedades esclavistas o condenado a una reproducción de infelicidad continua en las clases bajas de todos los tiempos históricos habidos, objetivado en las arengas ideológicas o militares para entregarse a una causa capaz de conducirlo a la alienación o la muerte, muy raramente convocado para crecer libre-

mente sobre sí, salvo en el intimismo de algunas filosofías morales o en la aurora de posturas como las del cristianismo, donde se lo invita a recapacitar para un posterior acceso integral a la trascendencia *post mortem* luego del sufrido periplo de la vida.

Las abundantes filosofías pergeñadas en Occidente y, luego, la totalidad de los pensamientos idos en pos de sus rastras, literarios, religiosos y políticos, no supieron resolver, aún,³ la problemática atinente a cada uno de los sujetos de la atribulada humanidad diversamente constituida por nosotros: si es substancial o accidental, responde por alguna esencia o solamente descansa sobre su propia inmanencia, si es una máscara (*prósopon*, de allí el derivado concepto “personalidad” tan al gusto de las psicologías y sociologías del siglo precedente) o desnuda al ser tal como es, si puede dominar las circunstancias que atraviesa o ser dependiente de ellas, hasta dónde imperan sobre él las costumbres atávicas que lo mantienen sometido a pasados presuntamente transcurridos o es capaz de erguirse sobre esos impedimentos y resolverse felizmente libre y unitivo.

Porque aquí descansa la *presumible* clave de la cuestión analizada de un *yo unitivo*, cuando, la triste exposición de la historia de los pueblos y de muchos de los esfuerzos teóricos, universales, por “comprenderlo” (o *aprehenderlo*) radica, precisamente, en todo lo contrario, des-unirlo, y, convertido en una pura superposición de partes, apropiarse de alguna cualquiera para, de esta manera, así fragmentado, asaltar a esa totalidad esquizofrenizada y hacer de ella cuanto sirva al antojo de los soldados de turno, al servicio de cuanta enajenación circule por los tiempos históricos.

Los “yo” carentes de unicidad exponen las *pseudos* figuras humanas constitutivas del vario, y a la vez monótono, paisaje de la historia universal donde insertan las particularidades culturales y civilizatorias, víctimas de los dominios que los aherrojan no se atreven a quitarse las vendas enceguedoras, temen el desamparo propio de la soledad autoreferenciada en la razón y el espíritu

3 Aunque, expuesto el problema en su hondura real, ¿es posible facultar una respuesta por parte de quienes, fundamentalmente, lo plantean?

crítico capaz de liberarlos; cruel paradoja, el miedo a descubrir las alimañas con las que convivieran los obliga a persistir en la ceguera, el deslumbramiento provocado por la realidad habría de ser insoportable, de allí la tozudez y el ahínco en defender los tumores crecientes en el debilitado “yo”.

“Quitarse la venda de los ojos” se convierte en un lugar común de las frecuentes voces autoritarias que pugnan por copar los “yo”, apareja no más que el cambio de tejido, suave o áspero de acuerdo la oportunidad lo exija, la petulancia implícita en el pedido resulta apabullante, un yo así “iluminado” no se desengaña, solamente transita, cambia la visión de un paisaje por otro, por lo tanto no logra emanciparse y contemplar las luces y sombras de la interioridad con solvencia y plenitud.

De estas consideraciones se desprende la pregunta acerca del por qué los argumentos que menoscaban al “yo”, y ello a partir de su constancia en el transcurso de los tiempos, pues, prácticamente no tropezamos con segmento de la historia ni espacio del Planeta donde no reine, hegemónica, la persistencia de esta, su devaluación, hasta los extremos de exigir llanamente anularlo en ocasiones variadas. ¿Dónde encontrar la raíz de este denodado afán que busca destruirlo, sino en la sobrevaloración despótica de algunas personalidades dictatoriales o en las hipóstasis de las ideas religiosas o societarias que, también, encuentran su origen en ideas emanadas de particularidades humanas concretas, ya que no nacen por sí mismas?⁴

Sin embargo, en las numerosas formas que adquiere la respuesta, apunta *a*, o se resume *en*, un solo viso: el terror de las estructuras sociales a la independencia mental que pudieran adquirir sus miembros; tal independencia, tomando la terminología de la física, *siempre* responde por una masa crítica, de soporte mayor o menor de acuerdo a los componentes de la estructura social aludida; será ma-

4 La idea de la “generación espontánea”, abolida del campo biológico tras numerosas comprobaciones experimentales, tampoco tiene cabida en el mundo humano, cuanto se proclame en él posee orígenes precisos y constatables, si no estrictamente individuales, al menos plausibles de remontar a la obra de grupos o cofradías y perseguir a lo largo de sus transformaciones temporales.

por la masa crítica de las personas pensantes en sociedades democráticas y con una distribución de los bienes materiales equitativos e irá disminuyendo, por el contrario, a medida nos vayamos aproximando a las sociedades despóticas, tanto políticas como religiosas, y de distintos niveles culturales, desde las folklóricas hasta las globalizadas.⁵ Empero, nunca superará, en ninguno de los casos, ciertos estándares capaces de hacerlos ingresar en la peligrosa pendiente de una transformación que desnaturalice el común denominador de las sociedades: la sujeción de los miembros constitutivos como requisito indispensable para su continuidad en los siglos.

Las diversas normativas articulan a las sociedades, sostienen la convivencia de quienes las integran tensando un permanente equilibrio entre la coacción extrema que impide el expresar, y la movilidad de sus miembros hasta los hitos tendientes a su disolución. Ni son abstractas ni invisibles los sujetos que las posibilitan, asentados en un “yo” que comparte, en distinto grado, cuanto co-exista en él de autonomía y de dependencia (económica, política, intelectual) vinculadas con los compromisos (laborales, afectivos, ideológicos) donde se desempeña. A estas normativas deben sumársele los prejuicios que sobrenadan, más o menos superficialmente, la vida cotidiana de tales sociedades, los gustos (estéticos, culinarios, de entretenimiento) que practican sus componentes, las tradiciones de que hace gala, la mayor o menor fortaleza de sus Instituciones, entre los fenómenos sobresalientes del elenco que las personaliza en el marco histórico donde se desenvuelven.

5 Los ejemplos ofrecidos por el mundo contemporáneo son harto elocuentes, los gobiernos democráticos occidentales admiten, desde la libertad de prensa y expresión de cuantos los integran, en sus poblaciones, así como a distintos grupos humanos que no suelen concordar, muchas veces, con los principios tradicionales en los que se fundamentaran, de allí la heterogeneidad que los caracteriza y la riqueza de su literatura y artes. Los opuestos, al estilo de las dictaduras religiosas musulmanas, los resquicios del comunismo o las proposiciones y prácticas emanadas de la neo-ideología populista en boga, se ensañan en todo lo contrario, impiden la libre expresión y reducen la vida socio-intelectual a los contenidos de sus fundamentos en las leyes compulsivas de los diversos textos, “sagrados”, que los sostienen, desde los religiosos a los ideológicos.

Si unimos la totalidad de estos factores aludidos (preeminencia de alguna categoría especial de sujetos por sobre otros, menor o mayor disposición física del cuerpo asociado a la autonomía mental en los integrantes de las distintas sociedades, “normativas que las articulan” y las figuraciones que las personalizan) tendremos una suerte de mapa, dinámico, de las relaciones establecidas entre los hombres y que el lenguaje se encarga de extender a partir del nominativo “Yo” hacia, y hasta, cuantos lo rodean, domina o lo subyugan, menosprecian o enaltecen.

Al contrario de la cuestión del hombre, que siempre fue central en el pensamiento filosófico, y de su existencia, histórica, como ser comunitario, en el seno preciso de alguna que otra sociedad, el “otro” (hombre), también como sujeto del mismo pensamiento, solamente comenzó a ser resaltado a partir del compulsivo achicamiento de la Tierra debido a la reproducción vertiginosa de la especie humana, hecho derivado de la conjunción medicina preventiva-tecnología alimentaria que aproximó las culturas y civilizaciones, antes distantes no sólo por las cifras escuetas de sus integrantes, sino también por la lejanía espacio-temporal suscitada por vallas como los océanos, cadenas montañosas, selvas y desiertos que, a la facultad, entre sí, de *distintas*, sumaban, también entre sí, la cualidad de *distantes*.

Eran discretamente *otras* a las que se experimentaba, siempre indirectamente, en la lectura o conocía a partir de los relatos, nunca totalmente creídos, de los viajeros o aventureros de toda laya, los funcionarios coloniales o personajes similares que las colocaban al alcance del gran público. Sin embargo, al recobrar la Tierra, en la práctica de los viajes, con el correr de los siglos, su redondez e interconectarse por obra y gracia de la tecnología, las conglomeraciones humanas entre sí (el “entre sí” que faltaba anteriormente) la *otra-lejanidad* de las culturas se fue transformando en una *otra-cercanidad* que, de ninguna manera, modificó los vínculos habituales de belicosidades o alianzas nacidas del contacto, sino más bien aceleró los roces derivados de su acercamiento.

La específica tecnología comunicacional añadida a la de los transportes achicó aún más la Tierra, obligando a una convivencia física inmediata de roces concretos, y a otra tele – inducida de roces indirectos. A los roces concretos debidos a individuos de la misma cultura se superpusieron los indirectos (por la simple lectura al principio, de libros y periódicos, la fotografía, el cine, la televisión los acercaron luego también en las imágenes), y, por obra y gracia de las migraciones, en distintos lugares del mundo, los roces interculturales se aceleraron, obligando a convivencias no siempre felices a los distintos integrantes de la especie humana.

En la sucesión nominativa, singular y plural, yo –tú – él / nosotros – vosotros – ellos, el “otro” ocupa, la generalidad de las veces, el tercer sitio, raramente se ubica en la proximidad del “tú” (“vos”) o del “vosotros”, y nunca en el “nosotros”, la lejanía del “ellos” es la que le corresponde social, espacial y, sobre todo, ontológicamente.

Aunque parezca una afirmación irrelevante, el “otro” carece de substrato sin un “yo” que le confirme su excentricidad; más, dado que en el “otro” también reviste un “yo”, la plenipotencia de uno cualquiera de los dos habrá de remontarse al historial que en primer lugar apuntale *como yo* a cualquiera y luego, si la fuerza de alguno de ambos, busca objetivarlo, lo defiende, nuevamente *como yo*.

El desenvolvimiento de la esclavitud y la servidumbre, del colonialismo y los genocidios ilustran este ida y vuelta, centralización–marginación, que convierten al “yo” en “otro” y viceversa, aunque, si recurrimos al registro histórico, observamos cómo los *regresos*, o el dar vuelta la moneda con el fin de que muestre la otra cara, no han sido paralelos: el “yo”–sujeto que esclavizara, colonizara y cometiera todo tipo de estropicios similares, raramente pasó del otro lado (de la ida a la vuelta, del centro al margen), sufriendo el rol protagónico del “otro”–objetivado; supo (y sabe) defender el eje que lo sostenía (y sostiene).

Desde esta perspectiva, la cuestión del “otro” resulta, si no baladí, dado la incuestionable avalancha de conformaciones revestidas por su diversidad, al menos incompleta: el “yo” sabe cómo enmarcar al

“otro” pero ignora el camino contrario, que ha de escoger el “otro” en su vivacidad, con la reversión del proceso. Ahora tropieza con un tipo distinto de vuelta; ya no la que le permitiría a ese “otro” situarse en el mismo eje central que su fuerza defensiva le permite, sino la negativa psicológica a saberse aún sito en el pedestal de su ejercicio centralizador, a su vez advertido como un “otro” por ese “yo” al que ignoró, observó de costado, o hasta corporal o espiritualmente llegara, en una de sus tantas andanzas, a desmerecer o ultrajar.

“Incompleta” dada la complejidad de la trama, aunque también baladí por causa del equívoco inicial limitado a la simple compulsión “yo”-“otro” cuando, en realidad, ese “otro” responde, al experimentarlo, por una multiplicidad de ajenidades al “yo”: sexual, familiar, generacional, idiomático, territorial, religioso, económico y demás, en permanente giro alrededor del “yo” quien, aún reducido a la mínima expresión humana, si sometido a la esclavitud, o a cualquier tipo similar de degradación, no le cabe sino sufrirlo *aunque sin dejarlo de ser*, aspirando a un cambio de estado capaz de permitirle continuar en esa mismidad pero en un “yo” emancipado, enaltecido y digno.

Advierto el pasaje de un avión a gran altura y sé que su interior transporta cientos de pasajeros; escucho el ruido de la calle y, al asomarme a la ventana, veo cantidad de autos y ómnibus que transitan hora a hora con *innumerables personas* tan ignoradas como las anteriores; leo el diario y me entero de una manifestación política en las antípodas de mi patria que junta casi un millón de adherentes. Un común denominador reúne esas experiencias, en su totalidad, lejanos o cercanos *son otros*, tan *otros* como yo y los demás transeúntes apreciados desde las ventanillas de un tren que atraviesa la ciudad. ¿Qué relación se tiende entre el migrante (*otro* pueblo, *otra* lengua, *otra* higiene alimentaria, *otra* fe religiosa), que pugna por ingresar a un nuevo espacio, donde encuentre la esquivada seguridad y el amparo negados en su propia tierra, y donde cada postura individual de *nuestra* tierra recibe con recelo, piedad y demás expectativas y los restantes “otros”?

Que, aún cuando la dicción lingüística los designe con el mismo término, el concepto que encierra es distinto, los primeros son *ocasionales*, los encerrados por la de interrogación, por lo general,⁶ *definitivos*, como son definitivos los estigmas que pesan sobre las diversas acepciones que los nombran: gitano, indio, mestizo, harapiento, latino, ... sobre quienes se cierne la magnitud del “otro” como un cepo.

Por ende, cada “yo” responde por una centralidad, si dos son las vueltas físicas de la Tierra, una sobre sí, y, la segunda, en torno al sol, registra una tercera del cual no se apercibe y es la que efectúa alrededor de cada “yo”. A este nuevo giro, desde la aparición del hombre sobre su faz, lo denominamos “Mundo” o “Historia Universal” y distingue claramente las envergaduras propias de las civilizaciones que en él, o ella, se insertan: unas que llegan hasta a enloquecerlo por su fuerza atractiva, como la grecorromana, y luego la judeocristiana en Occidente, la china, la india, o la musulmana y algunas otras confortantes de los variados Orientes, luego el diverso grado de las disminuyentes, seriación a gusto del lector. En cada civilización y momento histórico las multiplicidades del “yo”, desde su *sí mismo* individual o a partir de su *inserción en algún sistema de ideas*, cualquiera sea y, ubicado en esa plataforma, su relación con “otros yo”: cercanos o distantes, amistosos o confrontables, subjetivados u objetivados, homologables o diferenciados, valiosos o insignificantes, temibles o despreciables, laboriosos o torpes, admirados o menoscabados, y, de esta forma, el nunca completar este calidoscopio fundante del escenario que registra nuestras interminables actuaciones.

⁶ *Por lo general*, hasta tanto cambien las condiciones que los marcan, o las mismas víctimas, pasen a formar parte de los sectores excluyentes y se identifiquen con ellos, olvidando sus antiguas penurias, algo habitual en el género humano.

Heteronormatividad y subjetividades
no hegemónicas en la escuela.
El pensamiento de Emmanuel Lévinas como respuesta

Martín Ignacio Cieri (UNLa)

Haciendo hincapié en las relaciones de género en la escuela y los estereotipos sexistas que se reproducen en el ámbito escolar, Santos Guerra (2000) asegura que es efectivamente el currículum oculto⁷ el medio a través del cual se transmiten los estereotipos de género. Postula que “[...] a través de los libros de texto, de las prácticas establecidas, y de las formas de relación se perpetúan las maneras de vivirse y de actuar como mujer y como hombre” (Santos Guerra, 2000: 38). No es poco frecuente ver que los maestros varones sean llamados *profesores*, mientras que las maestras mujeres aún se las llame *señoritas*. Por su parte, los libros de texto de matemática, por ejemplo, presentan a la mujer yendo de compras, mientras que un varón hace los cálculos sobre dicha compra. Aún hoy se refuerzan actitudes masculinizantes como es el caso de sancionar a los varones más que a las mujeres, suponer que los varones son los portadores de la fuerza y la inteligencia, mientras que a las mujeres se las sigue viendo tímidas, aplicadas y generosas; los niños, por su parte, intrépidos y audaces.

Con respecto a este tema, Apple (1988) opina que algunos estereotipos sexistas en las escuelas son explícitos y groseros; pero otros son sutiles y hasta muy difíciles de reconocer. Siempre se ha tendido a relacionar a las mujeres con el trabajo docente. En este sentido, Apple (1988) dice textualmente: “Quienes abogaban por que las mujeres ejercieran la enseñanza sostenían que las mujeres no sola-

7 Philip Jackson acuña el término *currículum oculto* en 1968 y lo define como “el conjunto de influencias formativas que la escuela ejerce sistemáticamente pero que no están explicitadas ni formalmente reconocidas” (Jackson, 1968: 73). Susan Bailey (1992) define al *currículum evadido* como aquellos contenidos que son evadidos y silenciados.

mente eran profesores ideales para los jóvenes [...], sino que la enseñanza constituía la preparación ideal para la maternidad” (Apple, 1988: 65).⁸ Sabemos, además, que estas relaciones dispares de género en las escuelas producen una legitimación/justificación de las desigualdades, que son meramente arbitrarias debido a la función naturalizadora de las conductas androcéntricas. El problema radica en que esta naturalización “se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador cuando no dispone [...] de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador” (Bourdieu, 1998: 51).

Es importante aclarar que el género es una categoría que se construye socialmente, y *no* una ubicación que lleva el hombre y la mujer como tales desde su nacimiento según su sexo. Joan Scott sostiene: “El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, y es, además, una forma primaria de relaciones significantes de poder” (En Lamas, 1997: 289). Por lo tanto, se afirma que el sexo será un término relacionado con la biología; y el género, con lo social, ya que es una construcción social, histórica y cultural. En palabras de Wainerman (1999): “El género es el sexo construido socialmente, es decir el sexo domina a la materia biológica; y género, a la materia sociocultural” (Wainerman, 1999: 25). Graciela Morgade (2001) sostiene que “pensar desde el enfoque de género es intentar descubrir cuánto de arbitrario hay en la posición que mujeres y varones ocupan en la sociedad” (Morgade, 2001: 11). Por último, en palabras de De Barbieri (1992):

Los sistemas de género/sexo son el conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las socieda-

8 Bourdieu aclara con respecto a la asociación varón/productor y mujer/reproductora, y puntualmente con el tema de la división social del trabajo, que las profesiones que se feminizan “o bien ya están desvalorizadas (los operarios son mayoritariamente mujeres o inmigrantes), o bien son declinantes, con lo que su devaluación se ve redoblada, en un efecto *bola de nieve*, por la deserción de los hombres que ha contribuido a suscitar” (Bourdieu, 1998: 114).

des elaboran a partir de la diferencia sexual anatómico-fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y en general al relacionamiento entre las personas (De Barbieri, 1992: 114).

Bourdieu (1998) aclara sobre este punto que la diferencia sexual anatómica-fisiológica y la diferencia entre los órganos sexuales tienden a justificar naturalmente la diferencia que se ha establecido culturalmente. Sostiene además que “si la relación sexual aparece como una relación social de dominación, es porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino, activo, y lo femenino, pasivo” (Bourdieu, 1998: 35), creándose de esta manera el principio que ordena el deseo: el masculino de posesión y el femenino, de subordinación. En definitiva es esta lógica binaria (masculino-femenino) que a su vez es *jerárquica* porque posiciona un género dominante por encima de otros, y *atributiva* porque atribuye características a cada uno de los géneros, lo que ha hecho que las otras opciones sean las disidentes, o lo que no se asocia con los estándares de la heteronormatividad considerados negativamente, y por lo tanto estigmatizados y desnaturalizados. En este sentido, pero en relación a la problemática que sufren los y las jóvenes homosexuales en las escuelas, aún hoy es muy habitual que en la hora de educación física o en los recreos, se maltrate a un alumno varón homosexual llamándolo *maricón* por no gustarle jugar al fútbol o por llorar. Es muy común que se les hagan chistes y bromas o que se aleje de los juegos o actividades entre pares a los niños que tienen actitudes amaneradas, o a las niñas que tienen actitudes poco femeninas. Nos sentimos obligados aquí a distinguir una forma de violencia simbólica especial,⁹ ya que este tipo de violencia excede a la relación de género rígida formada por el par

⁹ Por violencia simbólica entendemos “todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, y que añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica a esas relaciones simbólicas” (Bourdieu y Passeron, 1984: 19).

dicotómico varón/mujer, debido a que este tipo de violencia simbólica, siguiendo a Bourdieu (1998), no tiene que ver con los signos sexuales sino con la práctica sexual. En palabras de Bourdieu:

La forma especial de dominación simbólica que sufren los homosexuales, afectados por un estigma que, a diferencia del color de la piel o de la feminidad, puede estar oculto (o exhibido), se impone a través de los actos colectivos de categorización que hacen que existan unas diferencias significativas, negativamente marcadas, y a partir de ahí unos grupos, unas categorías sociales estigmatizadas [...] La definición dominante de la forma legítima de esa práctica como relación de dominación del principio masculino (activo, penetrante) sobre el principio femenino (pasivo, penetrado) implica el tabú de la feminización sacrílega de lo masculino, es decir, del principio dominante que se inscribe en la relación homosexual. (Bourdieu, 1998: 143 y 144).

No obstante, en un intento de contrarrestar lo expresado por Bourdieu (1998), asumimos con Deleuze (1995), quien propone una nueva categoría: *líneas de fuga*, que permiten romper con el binarismo y que, en sus palabras, “resiste a una totalización”. Estas líneas de fuga operan de modo que hacen traspasar la lógica binaria deconstruyéndola políticamente y buscando lugares de intersección entre categorías de género, lo que permite así repensar las subjetividades. En esta dirección, el típico y siempre polarizado par dicotómico masculino/femenino ya no sería suficiente para englobar y dar marco al deseo. Es así que no habría una sola masculinidad y una sola feminidad, lo que habría es una masculinidad que dominaría a las demás,¹⁰ y lo mismo sucedería con la feminidad. Es decir que, en palabras de Morgade (2012), “la cuestión

10 Aquí es importante aclarar que el estudio de las nuevas masculinidades es relativamente nuevo. Surge en la década de 1970 como consecuencia de la denuncia de algunos hombres para equipararse con las mujeres en materia de derechos que, según ellos, aún no poseían.

que se abre, entonces, es pensar al género no tanto como dos polos sino como un conjunto de relaciones en las que hay imágenes predominantes e imágenes silenciadas” (Morgade, 2012: 31). En este sentido, conformar y conformarse con la figura de masculino y femenino se ha tornado muy difícil para todos los hombres y mujeres. No todos logran encajar en los marcos de esta exigencia, causándoles sufrimiento.¹¹ Más aún, esta masculinidad/feminidad hegemónicas no sólo se ubican en un “escalón superior”, sino que se oponen radicalmente a la de homosexualidad. Es más, Bonaparte (1997) identifica que en la Argentina se fortalecen los estereotipos masculinos a través de esos cuatro ejes:

- a) Aún muchas personas siguen pensando que ser varón es mejor y preferirían al varoncito en el nacimiento inminente.
- b) Los varones son educados para ganar; en particular, a las mujeres.
- c) Desde los primeros años de vida de los varones se combate en ellos el miedo, el llanto o la cobardía; no deben ser débiles como las mujeres.
- d) Los varones son convencidos de que deben conquistar y someter a las mujeres, orientarlas y protegerlas, mantenerlas y vigilarlas. (Bonaparte, 1997. En Morgade, 2012: 84).¹²

Volviendo al plano educativo y siguiendo a Thorne (1993), en lo que respecta a la sociabilización con sus pares en la escuela, para los jóvenes varones y las jóvenes mujeres no hegemónicos se torna importante buscar redes sociales de pares que no los rechacen, y así

11 Hasta el cine con películas como *Rambo* ha inscripto en la psiquis de los varones características del hombre audaz, fuerte y temerario (Badinter, 1992). Gilmore (1993) sostiene que la masculinidad hegemónica es la que responde a las tres *p*: *preñar*, *proveer* y *proteger*.

12 Willis (1984) en su libro *Aprendiendo a Trabajar* hace un recorrido por la educación de los chicos y chicas ingleses de clase baja y demuestra cómo los que ejercen la masculinidad hegemónica oprimen a aquellos que no lo hacen y quieren superarse en sus estudios. Esta opresión masculina luego se traslada al contexto fabril.

poder evitar la tristeza y la soledad.¹³ Es por esto que en relación al desarrollo de la subjetividad propia e individual de cada uno y, sin dejar de poner el foco de atención en la problemática que sufren los y las jóvenes homosexuales en la escuela ya que aún no logran constituirse en sujetos de derecho en la educación debido a que su identidad sigue estando marcada por estereotipos, creemos que debemos buscar herramientas para construir “referentes simbólicos comunes”, de modo que cada uno por igual “goce de los derechos humanos básicos para una vida digna” (Tedesco, 2012: 192 y 220) y autónoma. El problema radica en que la escuela como institución socializadora reproduce, y al mismo tiempo refuerza históricamente, sólo aquellas subjetividades hegemónicas y aún existe una perspectiva que predomina: la heteronormatividad; y las instituciones educativas reproducen *heteronormativamente* la masculinidad y la feminidad, en otras palabras, cómo ser varón y cómo ser mujer. Sin importar si las dominadas¹⁴ son las mujeres o las y los homosexuales que participan de una escuela que aún en pleno siglo XXI reproduce subjetividades heteronormativamente, se propone aquí el pensamiento de Emanuel Lévinas con el objetivo de resistir *con inteligencia*¹⁵ esta forma de violencia simbólica naturalizada e inconsciente. Lévinas postula que el rostro¹⁶ del otro nos interpela, y

13 Morgade (2012) también afirma que “salirse de los patrones hegemónicos suele producir dolor, desciende la autoestima y la confianza en sí mismo/a” (Morgade, 2012: 51).

14 Sobre la dominación, Lévinas postula que “el encuentro con otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, *no lo poseo*” (Lévinas, 1993: 11).

15 *Resistir con inteligencia* (2007) de Carlos Cullen parte del supuesto que “las prácticas educativas, asumidas críticamente, se constituyen en un fuerte factor de resistencia, frente a las estrategias teórico-prácticas de un pensamiento único, como el gran legitimador de una situación de exclusión y de dominio” (Cullen, 2007: 100). Según Cullen (2004), el pensamiento crítico (Filosofía de la Educación situada) posee tres momentos: dialéctico (la mediación), hermenéutico (la interpretación), y ético (la interpelación).

16 Sobre el rostro, Lévinas señala: “[...] llamo rostro (*visage*) a aquello que en otro tiene que ver con el yo-le concierne” (Lévinas, 1993: 257).

que la relación que se establece con la alteridad no es una relación meramente ontológica, sino que es una relación ética. De esta manera, el rostro del otro nos exhorta y nos dice: “*no me violentes, no me reduzcas a tu mismidad*”. El rostro del otro nos interpela y nos hace responsables. Es importante aclarar que Lévinas considera a la ética como filosofía primera, y es aquí donde la responsabilidad se coloca en primer lugar. Asegura que “la responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío, o que incluso no me concierne; o que, precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro” (Lévinas, 1991: 89).

Nada autoriza en nuestra labor educativa diaria a reducir al otro a nuestra mismidad. La educación comienza por la hospitalidad. Nuestros alumnos son rostros que nos interpelan éticamente. Lévinas sostiene que “para comprender la acción educativa es necesario abandonar la filosofía del ser Parménido, de lo Mismo, de la Totalidad: la Ontología” (Lévinas, 1977: 278). La educación es ética, afirma, y sin ésta no puede darse la acción educativa. En sus palabras: “En la educación, el Otro paraliza el poder del Mismo. Si el Mismo se apodera del Otro, lo conoce, lo conquista, lo engulle, y elimina” (Lévinas, 1977: 189). Por su parte, Lippitz (1994), haciendo una reflexión sobre la relación pedagógica y ética según Lévinas, concluye que “el otro, el extraño, el niño, son la condición de posibilidad de mi influencia pedagógica, son mis *clientes* en el marco de una relación que no puede ser calificada mediante mecanismos de autoafirmación y dominio de lo extraño” (Lippitz, 1994: 88). Por otro lado, Mèlich (1995) postula que

Lévinas sugiere dos formas que sus intérpretes no han tenido demasiado en cuenta: *la caricia y la paternidad* (o *la fecundidad*). Las dos configuran lo que Lévinas denomina *socialidad* [...] la educación es caricia porque es relación sin dominio ni posesión. Pero la educación también es fecundidad. Entre el padre y el hijo hay trascendencia (Melich, 1995: 153-154).

Para concluir, en el marco del respeto mutuo y la aceptación de las diferencias, en el futuro será primordial pensar la realidad educativa global desde una perspectiva amplia que supere la problemática de la diversidad y las relaciones estructurales de dominación en un mundo donde efectivamente existen las diferencias. Arduo será el camino por recorrer para erradicar la violencia simbólica, naturalizada e inconsciente, resultante de las relaciones de género dispares en la escuela. Como dice Morgade (2012), “ser varón o ser mujer no es lo mismo y la educación no es neutral” (Morgade, 2012: 11). Pero como afirma Lévinas: “El *esse* no es primordialmente *conatos* sino rehén, rehén de otro” (Lévinas, 1994: 33).

Bibliografía

- Apple, M. (1988), “Trabajo, enseñanza y discriminación sexual”, en: Popkewitz, Th. S., *La formación del profesorado*, Universidad de Valencia.
- Badinter, E. (1992), *La identidad masculina*, Madrid, Alianza.
- Bailey, S. (1992), *How schools shortchange girls*, Wellesley, Wellesley Press.
- Bourdieu, P. (1998), *La dominación masculina*, Buenos Aires, Anagrama.
- Bourdieu, P & Passeron, J. C. (1974), *La reproducción*, Barcelona, Laia.
- Bonaparte, H. (1997), *Unidos o dominados*, Rosario, Homosapiens.
- Butler, J. (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Cullen, Carlos (2004), *Filosofía, cultura y racionalidad crítica. Nuevos caminos para pensar la educación*, Buenos Aires, La Crujía.
- De Barbieri, T., “Sobre la categoría de género. Una introducción teórico metodológica”, en: *Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio*, Ediciones de las mujeres Nro. 17.
- Deleuze, G. (1995), *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos.
- Gilmore, D. (1993), *Hacerse hombre*, Buenos Aires, Paidós.

- Lévinas, Emmanuel (1977), *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- ----- (1974), *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.
- ----- (1991), *Ética e infinito*, Madrid, Visor.
- ----- (1993), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos.
- ----- (1994), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra.
- Lippitz, Wilfried (1994), “De rostro a rostro: Reflexiones sobre la relación entre pedagogía y ética según Lévinas”, en: *Enrahonar* 22 (75 - 89).
- Mèlich, Joan-Carles (1995), “La maldad del ser. La filosofía de la educación de Emmanuel Lévinas”, en: *Enrahonar* 24 (145-154).
- Morgade, G. (2011), “Toda educación es sexual”. En: Demarco, L. (comp.) (2011), *Equis. La igualdad y la diversidad de género desde los primeros años*, Buenos Aires, Las Juanas Editoras.
- ----- (2012), *Aprender a ser mujer, aprender a ser varón*, Buenos Aires, Novedades educativas.
- Jackson, Ph. (1996), *La vida en las aulas*, Madrid, Morata.
- Lamas, M (comp.) (1997), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM.
- Santos Guerra, M. (coord.) (2000), *El harén pedagógico. Perspectiva de género en la organización escolar*, Barcelona, Grao.
- Tedesco, J. C. (2012), *Educación y justicia social en América Latina*, Buenos Aires, FCE.
- Wainerman, C. (1999), *¿Mamá amasa la masa? Cien años de libros de lectura de la escuela primaria*, Buenos Aires, ed. Belgrano.
- Willis, P. (1984), *Aprendiendo a trabajar*, Madrid, Akal.

Patricia Pomatti (UNLa)

La irrupción del otro jaquea la ilusión unificadora de la razón y la creencia en un yo autónomo. La posibilidad de lo uno frente a lo otro. Las filosofías contemporáneas ponen en cuestión al sujeto objetivo y propietario, y conducen hacia la concepción de una subjetividad en constante devenir desde lo vincular. Ello no refiere a la relación de un yo con otro yo, sino al trabajo de una diferencia no representable, desde el medio, en el entre. Recordamos a Deleuze (1980), cuando expresa que las líneas no tienen origen, sino que crecen por el medio.

Según Mónica Cragnolini,¹⁷ hospedar al otro es arriesgarse y requiere de un pensamiento trémulo, en la incertidumbre. Desde esta perspectiva, la autora se pregunta si la causa por la cual las filosofías demasiado seguras de sí mismas terminan, en muchos casos, por anular al otro es la autoprohibición para temblar y vacilar ante la pregunta que impone el otro.

Borde que difiere, como explica Derrida. Encuentro con la alteridad. Acontecimiento que desterritorializa. Lo vincular se despliega en la incomodidad, incluye lo violento y lo ominoso. Cartografía rizomática relacionada con la posibilidad de hospedarse mutuamente. Producción desde el borde de dos caras. Deviniendo otro con (entre) otros(s). Proponemos recorrer junto a Deleuze, Derrida y Jean Luc Nancy avatares de ese mutuo acogimiento.

- *Ser-singular-plural*

Es imposible un yo solitario que enuncie “*cogito ergo sum*”. Con esta afirmación, Nancy (1996) cuestiona el solipsismo cartesiano y postula que tampoco sería posible hablar de dos “yoes” interac-

17 Cragnolini, Mónica “*Temblores del pensar*”. http://rayandolosconfines.com/pc12_cragnoli.html (10oct15).

tuando. No existiría un sólo yo, entendido como sujeto de representación y por lo tanto no podría haber filosofía del sujeto, en el sentido de un cierre infinito de un *en sí para sí*.

Queda derribado el sujeto moderno, aquella silueta dibujada en la arena aludida por Foucault en la última frase de *Las Palabras y las Cosas*. El ser no coincide con sí mismo, sino que la co-incidencia le es esencial. El planteo de Nancy es ontológico, el ser no precede a su singular plural. El *con* postulado por Nancy recuerda a Deleuze (1980) cuando afirma que “las líneas no tienen origen, crecen por el medio”, en el espacio del *entre*.

Cito a Alejandra Tortorelli (2002) cuando dice:

Desde este “entre” donde el “desde” se presenta fundamental – no hay oposición de opuestos plenos sino un borde doble – todo borde es indefectiblemente doble – capaz de abrir simultáneamente lo uno y lo otro, lo propio y lo ajeno, sin supremacía de uno sobre otro y sin resolución de uno por otro. Desde este “entre” como punto de partida partido y no desde lo propio como punto de partida pleno, lo que se manifiesta lo hace dibujando sus bordes en su mismo trazo.

El ser-singular-plural no es una predicación, pues el ser no precede a su singular-plural. Ser-singular-plural implica que la esencia del ser es una co-esencia. Una co-esencialidad. Nancy explica que no se trata de un conjunto de esencias, sino de la participación esencial de la esencialidad. Participación a la manera de conjunto, dirá. Es el *con* lo que da el ser sin añadirse. El *con* en el seno del ser.

Continuando el diálogo con Descartes, postula “*ego sum = ego cum*”; lo singular no es ni “yo” ni “tu”, es sólo lo distinto de la distinción. La verdad del *ego sum* es un *nos sumus*.

Para Nancy, no hay “antes un ente” y luego una “posición con”, sino que el ser está determinado en su ser como siendo-uno-con-otro. Singular plural. El concepto de lo singular implica su singularización. Por lo tanto, su distinción de otras singularidades. El autor recuerda que *singuli* en latín, se dice en plural porque desig-

na “el uno del uno por uno”. Lo singular es cada uno y por lo tanto, también cada *con* y *entre* todos los otros. El singular del ser es su plural pero ya no se dice de múltiples formas a partir de lo único (sustancia), como planteaba Aristóteles. Más allá del decir, está lo múltiple de lo existente en su totalidad.

El ser no tiene lugar más que poco a poco. La esencia del ser es ese poco a poco, golpe de ser (impresión, choque, palpito, topetazo, encuentro, acceso). Aquello que, como enuncia Deleuze (1980), remite “a lo que pasa entre dos bajo una diferencia de potencial y que luego se traduce en nombre propio”.

Nancy plantea a modo de síntesis que el ser no consiste en nada más que la existencia de todos los existentes. No se trata de una unidad originaria y su división, como tampoco de una multiplicidad originaria. Para el autor, hay que pensar una anterioridad, *una unidad originariamente plural y ahí pensar lo plural como tal*. Así, el ser no coincide consigo mismo, sino que la co-incidencia es esencial a sí mismo.

- *Xénos; el extranjero, lo familiar, lo siniestro*

El “con” esencial aludido por Nancy abre la puerta a los devenires vinculares que describe Derrida en su texto *La Hospitalidad*. Otro con otros. El *xénos* que extranjeriza, desterritorializa. Hospedar implica desapropiación, devenir extranjero e intruso, al decir de Nancy (2000). El otro entendido como arribante que deventrará extranjero, huésped, intruso, lo siniestro, recorriendo distintas cartografías, produciendo desterritorializaciones, agenciamientos, según la posibilidad del mutuo acogimiento.

La amplitud semántica del vocablo *xénos* adquiere particular interés. Pierre Chantraine cita la definición de ξένος que efectúa Benveniste: “*extranjero* que da lugar a las relaciones recíprocas y puede devenir huésped”. Extranjero capaz de devenir familia. Así, *xénos* menciona tanto el campo semántico de lo extranjero, extraño, otro, sorprendente, insólito, raro, ajeno, como también el de huésped, familiar, amigo. Sin embargo, cabe aclarar que, como

especifica Derrida (2006: 63), todas las acepciones se refieren al extranjero que goza del derecho a la hospitalidad; sin ese derecho, se trataría de un otro inaceptable, un “parásito”.

Resulta destacable que ochenta años antes, Freud (1919) había usado el término *xénos* para teorizar sobre lo ominoso, lo siniestro, entendiéndolo como el retorno en lo nuevo y desconocido, de lo familiar reprimido. En esa obra, el vienes había efectuado un análisis filológico sobre los vocablos alemanes *heimlich* (familiar) y *unheimlich* (desconocido). En su análisis, Freud cita la etimología griega y latina del vocablo “ominoso” en forma muy escueta pues le interesa destacar la amplitud semántica que tiene en el alemán el término *unheimlich*¹⁸ (que junto con la dualidad extraño y familiar, incluye la acepción de ominoso, espeluznante, siniestro). Se limita a referir que la voz griega es ξένος (*xénos*).

En su artículo, Freud efectúa un análisis de la literatura de terror y se detiene especialmente en la “figura espeluznante del doble”. Aludía de este modo a lo ominoso de la repetición, a *todo* aquello *familiar* que estando destinado a permanecer en el secreto en lo oculto, había salido a la luz. A diferencia de Derrida, que teoriza la hospitalidad en el plano de la imposición que representa la presencia de otro, Freud aludía a la dinámica intrapsíquica, al modo en que “retornaba lo reprimido”. Sin embargo, que hayan tomado un mismo vocablo y la misma dualidad desconocido/familiar nos invita a reflexionar.

Cabe destacar que *xénos* no es el único término que condensa esta ambivalencia de sentido. Otro término -incluso propuesto por el mismo Derrida a pesar de las complejidades que encierra- es *host*

18 Freud especifica que *heimlich* refiere a íntimo y familiar y que *unheimlich* sería su opuesto. Agrega, sin embargo, que algo debe agregarse a lo no familiar para que se vuelva ominoso. Analiza la amplitud semántica de *heimlich* y muestra que junto a lo íntimo y conocido, remite a lo oculto, secreto, clandestino. De tal suerte, afirma, *heimlich sería una palabra que ha desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al fin con su opuesto, unheimlich. De algún modo, unheimlich es una variedad de heimlich*”. (Freud S., -1919-2007: 220). En verdad, ambos términos *pertenecen a dos círculos de representaciones que, sin ser opuestos, son ajenos entre sí: el de lo familiar y agradable, por un lado y el de lo clandestino que se mantiene oculto, por otro*”.

(anfitrión, enemigo). Desde esta perspectiva, como lo destaca Derrida (1997:45), se encuentra otra línea de sentido en “*huésped*”, “*anfitrión*” y “*hostilidad*”.

El carácter dual de estas voces que oscilan entre lo familiar y lo extraño, entre la hospitalidad y la hostilidad dan cuenta de la violencia misma de lo vincular. Acompañamos a Alejandra Tortorelli (2014: 94 y ss.) cuando enuncia que lo que viene de afuera, el *xénos*, amenaza a la propiedad de sí. Inquietud que deviene de la venida de otro que amenaza “mi” ilusión de mismidad. Lo que viene a amenazar la impermeabilidad, lo que recuerda que se trata de un borde de dos caras.

Así, un encuentro no es garantía de hospitalidad. Como plantea Tortorelli (2003), lo que inquieta no es la ajenedad en sí misma, sino que “ella viene a perturbar la pretendida propiedad de lo propio, a dislocar la morada de lo propio, la ética de la propiedad”. Se requiere, como había dicho Cragnolini, la disposición a un pensamiento capaz de temblar y vacilar.

Otro borde: la piel. “Nuestra” corporalidad biológica está programada para “rechazar” lo otro. Como bien describe Nancy, pareciera que en esa *ipseidad* marcada por la biología no hubiera extranjeros con derecho a la hospitalidad, sino rechazo al intruso, artillería de guerra para defender la morada. Para aceptar el cuerpo extraño se debe estar “con las defensas bajas”, inmuno-deprimido.

En este sentido, Cragnolini¹⁹ alude a una especie de “autoinmunización respecto de lo extraño”. La autora se pregunta si quizá las sólidas estructuras de pensamiento que se autoprohíben temblar se preservan del desconcierto que provoca el otro conservándose en su identidad, “auto-representándose en una repetitiva mismidad que no admite contaminación”.

Bordes. Como dice Isidoro Berenstein (2006), lo vincular se refiere a la relación con, de y entre otros y a la producción de formas de subjetividad. Lo vincular crea y delimita un borde entre los sujetos, “allí se debe decidir lo indecible, lo que me parece y lo que

19 Cragnolini, M., *Op. Cit.*.

no. Es decir la relación interior/exterior, donde lo exterior se hace interior y lo interior se hace exterior“.

- *Lo disyunto, el doble y el vacío vincular*

Xénos; el otro. Disyunción, otredad. El encuentro en la disyunción es para Badiou el acontecimiento que posibilita el amor. Encuentro en la disyunción. Allí donde se produce la disyunción, puede haber atracción. ¿Lo ominoso podría entenderse como lo in-diferenciado, la identidad a la que alude Badiou? Allí donde se buscaba lo disyunto, se encuentra la falta de un espacio que albergue la alteridad. Lo vincular no implica la construcción de un Uno acabado y sin fisuras, similar al ser postulado por Meliso, el discípulo de Parménides, sino que alude a un espacio inestable, de tensión e imprevisibilidad, que implica un mutuo acogimiento y desterritorialización.

Para Badiou (1993: 33), “el amor habla de la disyunción, una separación que puede ser la sencilla diferencia infinita entre dos personas”. Como dice Deleuze(1980:13), “reconocer es lo contrario del encuentro”.

Hemos visto que Freud y Derrida tomaron un mismo vocablo como punto de partida para distintos derroteros, pues el vienés puso el acento en los objetos internos y aludió como siniestro al retorno de lo reprimido, mientras que el francés alude a la imposición de las presencias. Sin embargo, podríamos preguntarnos, siguiendo las conceptualizaciones de Badiou, cuánto habrá de ominoso en el momento en que esperando encontrarse con otro, el singular se tope con un doble, con el reflejo de sí mismo. Un espejo que muestre la fusión, el sofoco del Uno. Identidad, In-diferenciación, lo no disyunto. Sin disyunción, no hay invitado hospedable, ni siquiera extranjero con derecho a la hospitalidad. No habría *xénos*, sólo simbiosis, fusión.

Lo descripto podría ser asimilable a la ausencia de lo que el psicoanalista Isidoro Berenstein (1997: 283) denomina vacío vincular. Vacío que, tal como lo plantea Deleuze (1980:102), no remite a una carencia, sino a un espacio de producción. Vacío como condición de posibilidad de lo vincular.

Este concepto recuerda a Badiou, cuando afirma que lo vincular requiere de la disyunción. Ello implica que en ese “entre” haya algo del otro que no se pueda incorporar, la otredad.²⁰ Lo vincular exige la tarea de acercarnos a devenires nunca acabados, gerundios, cartografías, intensidades, encuentros, acoples, desacoples. El acogimiento mutuo que implica lo vincular no se refiere a hospedar al extranjero para “convertirlo” en un familiar, sino que indica la tarea de desterritorializarse, extranjerizarse “uno mismo” en el encuentro y hospedar la otredad del *xénos*. Alude a un hacer; a devenir otro en el encuentro.

Desde esta perspectiva, queda claro que no se hace referencia a una sumatoria, a la construcción de un Uno. Lo vincular requiere ser pensado desde el Dos. La alteridad, lo otro del otro, representa aquello que no logramos inscribir como propio (Berenstein, 2004: 35). Lo vincular discurre sobre un espacio, sobre un vacío. Desde esta perspectiva, se plantea como un hacer sin certezas y en tensión. Trémulo, diría Cragolini. El *xénos* amenaza la fantasía de mismidad y al mismo tiempo, la otredad del otro se presenta como aquello no asible, no apropiable.

Así, la idea de encontrar siniestramente en el otro lo familiar, el doble, podría implicar en la teoría vincular la ausencia de otredad, la fusión.

- El lugar del otro

¿Cuál es el lugar del otro? El otro podrá devenir –entre innumerables posibilidades- *xénos*, otro absoluto, extranjero sin derecho a la hospitalidad, huésped, familiar, parásito, intruso, exiliado, nadie, irrupción de lo siniestro. No se trata de lugares predefinidos sino de cartografías, devenires, tránsitos, acoples y desacoples que marcan la tensión de lo vincular y los avatares

20 Nombrarlo como “ajenidad” implicaría usar el lenguaje de la propiedad (lo que es “propio”, lo que “me pertenece”), cuando en realidad pensar lo vincular exige la difícil tarea de correrse de las representaciones y de las alusiones al sujeto acabado, “sí mismo”, “dueño de sí”.

del acogimiento mutuo. Hospedar al otro implica desterritorializarse, extranjerizarse, devenir otro con (entre) otro(s). Requiere aceptar la intemperie, la falta de certezas. Implica temblor pues “Lo que vincula declara la inconsistencia de lo individual, de lo identitario y da a conocer otro panorama del mundo humano.” (Berenstein, 2007:12).

Bibliografía

- Badiou, Alain (2000), “¿Es el amor el lugar de un saber sexual?” en *El Ejercicio del Saber y la Diferencia de los Sexos*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Badiou, Alain (2012), *Elogio del Amor*, Buenos Aires, Paidós.
- Berenstein, I., Puget, J. (1997), *Lo vincular*, Buenos Aires, Paidós.
- Berenstein, I. (2004), *Devenir otro con otro(s), Ajenidad, presencia e interferencia*, Buenos Aires, Paidós.
- ----- (2006), “Bordes”, AAPPG, Departamento de Familia, 30 de Marzo.
- ----- (2007), *Del ser al Hacer, curso sobre vincularidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (2013), *Diálogos*, Valencia, Pre textos.
- Derrida; Jacques y Dufourmantelle, Anne (2006), *La Hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Freud, Sigmund (2002), *Lo Ominoso*, en: Sigmund Freud, *Obras Completas*, t. 17, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Nancy, Jean-Luc (2003), *Ser Singular Plural*, Madrid, Editora Nacional.
- ----- (2007), *El Intruso*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Tortorelli, A. (2002), “Lo arribante, lo por-venir”, Ficha, Buenos Aires.
- ----- (2003), “Ethos:La Morada de lo Propio”, *Terceiras Jornadas de Adopción y fertilización Asistida*, Apdeba, 30 de mayo de 2003.

- ----- (2014), “La Violencia de lo Vincular”, en: *Entreveros y Afinidades, Clínica psicoanalítica, ética y nuevos dispositivos*, (Buenos Aires, La Hendija, 20014).
- Cragnolini, Mónica, “Temblores del pensar”, (10oct15) http://rayandolosconfines.com/pc12_cragnoli.html

Inter-rogación del otro: simbolización y mediación tecnológica

Ricardo Viscardi (Inst. de Filosofía UdelaR – Uruguay)

- La cuestión de la simbolización

La cuestión de la simbolización adquirió creciente preeminencia con la entronización del lenguaje en la interrogación acerca del conocimiento. Esa preeminencia habilitó con variantes entre las distintas escuelas e inclusive según los distintos períodos, a partir de inicios del siglo pasado, una subordinación de la interrogación dominante acerca de “qué puedo conocer”, a la consideración del otro como devenir con base en sí mismo.

El auge de la tecnología mediática parece, a su vez, haber aportado un giro suplementario y todavía relativamente tentativo, a esa crisis de la tradición del conocimiento moderno que se cierra al fin del siglo XX. Uno de los aspectos más sugestivos del planteamiento en desarrollo proviene de la incidencia creciente de la cuestión simbólica en la propia índole tecnológica de la experiencia, en particular en contextos post-industriales. Desde el punto de vista que se presenta en este trabajo, cierta vigencia de la simbolización parece conducir a un replanteamiento crítico del símbolo, a partir de la actualidad de su problemática.

La identificación creciente entre comunicación y experiencia ha sido uno de los rasgos sobresalientes que ha terminado por cundir en la interrogación, con base en el auge de la tecnología mediática. El registro conceptual de la comunicación que cristaliza en torno a la secularización del conocimiento, tanto en su versión clásica -bajo un criterio de propiedad de la razón humana-, como en su versión moderna -considerada efecto de una acción subjetiva-, se ha distendido hasta identificarse con los vínculos entre usuarios de un artefacto programado.

Cierta permisividad semántica prima sobre la acepción de “comunicación”, que no sólo manifiesta la corrosión de un significado

cristalizado en distintos contextos teóricos, sino que también pauta una crisis de identidades -intelectuales y colectivas- atadas a conceptos perforados por la actualidad. Esa distorsión de la tradición parece cundir desde la acepción intencional de la subjetividad -añejo responsable por la expresión-, hasta la acepción territorial de las colectividades -transferidas en la actualidad a redes virtuales-, por una vía que no sólo descentra y desborda la esencialidad subjetiva, sino que incluso sugiere un espectro de heterogeneidades humanas en equilibrio inestable.

Determinada significación tradicional de la comunicación parece desvanecerse, bajo los efectos de la misma actualidad que supuestamente la promueve: la mediación. La desarticulación de esa tradición parece provenir del propio núcleo de su desarrollo, en cuanto la condición mediática, en tanto avanza con el propio desarrollo de la tecnología, no puede entenderse sino en base a la responsabilidad tutelar de la mediación.

El cotejo con los antecedentes que retiene la memoria colectiva permite distinguir algunos interrogantes, que surgen en la consideración del propio proceso tecnológico:

¿Puede entenderse la incidencia que alcanza la tecnología mediática al apropiarse de un contexto, sin la intervención de cierta previsión estratégica, destinada a reunir los motivos que la propician con el desenlace que provoca? ¿Corresponde a la simbolización la índole que reúne, en un mismo caudal de vínculos mediáticos, la intervención personal con la vinculación trascendente? ¿Cómo plantear la “doble contingencia” –de dos enunciadores entre sí- por medio de un canal tecnológico, sin admitir por vía de consecuencia una condición incoercible del contexto, a través de una disyunción que propicia, paradójicamente, el mismo artefacto mediático?

- Mediatización y mediación

El vocablo “mediatización” presenta una curiosa acepción neológica. En el uso que tiende a prevalecer actualmente, particularmente para designar el diseño de una emisión, “mediatización” significa la

codificación de un mensaje, según la programación requerida por un artefacto para habilitar la transmisión de un contenido. “Mediatización” reviste, con esa significación, la connotación de un efecto propio de los medios que pautan el vínculo entre los miembros de una comunidad, incluso si se trata exclusivamente de una comunidad virtual. En su acepción primigenia el término proviene del uso en el siglo XVIII, en un contexto donde “mediatizar” adquiriría la significación de excluir a un particular del vínculo público –particularmente ante un decreto compulsivo del poder que lo privaba de libertad. Pese a la distancia que separa el sentido neológico en la actualidad (“programación de un medio”) de la acepción primera de “mediatizar” como “encarcelar”, la privación de libertad supone asimismo cierta connotación asociada a un medio vinculante, en cuanto quien se encuentra privado de interacción, también se ve forzado a abandonar toda instrumentación del vínculo con otros. La transformación semántica que induce el neologismo, en tanto incrementa su participación en nuestras costumbres lingüísticas, arroja una significativa mutación de lo que se entiende, a casi tres siglos de distancia, como “medio”.

Mientras para el siglo XVIII la condición de “medio” se encontraba supeditada a la de una comunidad territorial compartida, la misma condición se vincula en la actualidad al artefacto que interviene para relacionar a dos o más particulares entre sí, más allá de la ubicación territorial de cada uno. Inicialmente admitida en tanto comunidad territorial y geográfica, la condición de “medio social” se ha transferido con significativa celeridad, a partir del desarrollo de la sociedad de masas en el siglo pasado, a la calidad de “medio de comunicación”, entendido como artefacto que permite intercambiar mensajes entre usuarios sin óbice de distancia territorial. Cierta sinonimia entre “medio social” y “medio de comunicación” parece manifiesta, asimismo, a partir de la creciente incidencia de lo que se ha dado en denominar “comunicación social” en la condición política de las comunidades. Esta vigencia se constata por parte de los mismos políticos profesionales, en

cuanto perciben la incorporación de tecnología mediática como determinante principal de la actividad pública.

Internet ha democratizado las instituciones políticas como nunca antes. Entonces ¿cuáles van a ser las instituciones políticas que surjan así como la democracia es resultado de la imprenta? ¿Cuál va a ser la consecuencia de esta gran ola que son las redes digitales?

La diferencia de significación que se plantea entre las dos acepciones de “mediatización”, no puede llegar a ser explicada a partir de la noción de “medio”, ya que se trata de dos significados heteróclitos entre sí (“medio presencial” y “medio virtual”). Este hiato de sentido se ve refrendado asimismo por el contexto de elaboración del significado neológico que, como tal, se inscribe en la actividad tecnológica industrial, mientras que el significado primigenio suponía una habilitación política con prescindencia, ante todo, de cualquier capacitación instrumental. Las distintas genealogías que disocian entre sí esas dos condiciones de “medio”, se subordinan por igual a cierta perspectiva jerárquica que gobierna la “mediación”.

En tanto configura por igual la economía de un campo situado presencialmente (en coordenadas geográficas localizadas) y la propia a un campo de relaciones virtuales (establecidas más allá de la distancia territorial), la mediación consolida una misma función relacional del término “medio”: la condición que vincula a particulares entre sí.

Esa consistencia relacional de una comunidad requiere la actividad de un “tercero incluido”, responsable a su vez del vínculo congruente para la comunidad. La articulación propia de la imagen en nuestra tradición, habilitada históricamente por el ícono que expresaba un orden superior, no sólo autoriza y organiza a la comunidad en un sentido teológico, sino que la misma índole de trascendencia atraviesa los vínculos que comparte “el común” de la comunidad entre sí.

Como lo señalaba el expresidente chileno con relación a las ins-

tuciones de la modernidad, la imprenta consolidó determinada condición pública de la comunidad, en cuanto amplificó la difusión dentro de un mismo espacio geográfico. Tal participación en común reconoce, como antecedente, la regulación de la imagen por la perspectiva del *quattrocento* e incluso, más allá, el precedente teológico de la figuración de personas divinas con rostros humanos. Esa tradición post-cristiana de la imagen provee, desde la perspectiva de la actualidad, la conmutación de los vínculos presenciales a través de artefactos virtuales. Al igual que la imprenta en la consolidación de la política moderna, o la figuración de la divinidad en la iconofilia cristiana, tales artefactos ofician como “tercero incluido”, bajo una estructura de vinculación orientada por la mediación.

- *Hominis exmachina*

Nada lleva a pensar que la condición humana haya permanecido impertérrita e invariable, una vez introducido un medio alternativo de mediación. En cuanto la condición propia del medio se salvaguarda y afirma a través del módulo de la imagen, el acontecer humano parece someterse a una regulación variable. De tal forma el hombre no es uno, como substancia, sujeto o entidad, que pueda entenderse al margen de la transitividad conjunta de los vínculos, que se sostiene a través de un medio.

Desde la temática del hombre-máquina introducida por el cartesianismo hasta el planteo de “cerebros en cubetas”, que se asocia al creciente auge de la informática desde la segunda mitad del siglo pasado, la cuestión del hombre se discute en base a la estructura de la máquina, en cuanto todo artefacto cristaliza un sistema racional. El presente introduce, en torno a la tecnología mediática, una alternativa en ese cotejo al mismo tiempo dispar y simétrico, en cuanto la participación humana tiende a ser planteada, sugestivamente, *contra* la máquina (una vez que el mundo se identifica con la información desaparece, en el lenguaje-artefacto, el cuerpo de la máquina entendido como soporte de funciones).

El punto clave de esta percepción parece consistir en un replanteamiento de la identificación entre procedimiento lógico y condición humana. En cuanto la tecnología mediática se vale de la formalidad matemática para construir cálculos regulados (algoritmos) dándose como unidad el dígito binario (bit), las operaciones de índole lógica así generadas también se incorporan a la imagen y la transmisión (articulación entre sí de la informática, el audiovisual y la telemática), dando curso por esa vía a la destinación (del mensaje) y la trascendencia (de la imagen). Lejos de disolverse en la perfección formal del cálculo, la figura del hombre se vincula, por ese cauce del mensaje y la imagen, con la imperfección de un más allá azaroso (posibilitado por la conmutación formal del vínculo entre particulares que habilita el artefacto).

Tal desplazamiento de lo humano se aleja aún más del subjetivismo de la modernidad, en cuanto el advenimiento de la contingencia como efecto (paradójicamente) necesario de la artefactualidad, replantea incluso la significación de la mediación. Concebida en tanto que articulación en el interior del Orden, tanto por la teología cristiana como por la secularización deísta de la naturaleza, la noción de mediación pasa ahora a entenderse en tanto que intervención estratégica en un contexto casuístico. Gobernada por la mediatización (en el sentido contemporáneo de programación artefactual), la mediación toma distancia de la reciprocidad propia a un intercambio integrador (a través de la revelación divina, o del conocimiento de la naturaleza), para pasar a entenderse como interacción artificialmente inducida (por las campañas de publicidad, la medición de opinión pública, la agenda elaborada por los medios de comunicación).

El hombre después de la máquina (*hominis exmachina*) ha restituido la destinación y la trascendencia a un universo que las había excluido del ordenamiento natural (la representación clásica y moderna), sin dejar de habilitar en la contingencia la paradójica condición necesaria a lo humano.

- *Inter-rogación*

La centralidad de la artefactualidad en la virtualización de la realidad desequilibra todo planteo de Orden anclado en una condición previa a la decisión. Sujeto a decisiones que se sujetan, a su vez, a un conjunto de relaciones al mismo tiempo formales y vacuas (una racionalidad procedimental consignada en el artefacto), el humano deja de ser sujeto en el sentido de la substancia, en cuanto según la tradición tal substancialidad del sujeto sería efecto, a modo de necesidad, de cierta consistencia propia (la esencia).

El universo de contextos inducidos por la tecnología mediática es ante todo un mundo en desorden perenne, sujeto a avatares que anclan en inclinaciones casuísticas de protagonistas particulares (contra la máquina, es decir, contra el orden). En esa medida una mediación habilitada por la contingencia no conduce por sí misma a ningún equilibrio. La noción de un Orden propio del universo en su conjunto, en el cual se incluiría una conducción humana del progreso, no constituye sino un voto tan piadoso como ineficaz.

Por el contrario, la consideración de la mediación como inconsistencia de la alternancia posibilita la artefactualidad como un efecto de transitividad entre dos, al menos, en equilibrio provisorio. Tal equilibrio requiere, para pasar de provisorio a provisto, una inter-rogación, donde se espera de alter que concurra a sí otro.

Bibliografía

- Benasayag, M. (1994), *Penser la liberté*, La Découverte, Paris.
- Dancy, J. (1993), *Introducción a la epistemología contemporánea*, Tecnos, Madrid.
- Derrida, J. (1998), *Ecografías de la televisión*, Eudeba, Buenos Aires.
- Flusser, V. (2015), *El universo de las imágenes técnicas*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Gabilondo, A. (1990), *El discurso en acción*, Anthropos, Madrid.
- Guenancia, P. (1998), *L'intelligence du sensible*, Gallimard, Paris.
- Kant, I. (1984), *Critique de la raison pure*, PUF, Paris.

- Lagos, R. “Política, audiencias e instituciones en tiempos de la red”, en *La Tercera* (29/11/2015) Santiago.
- Mauss, M. (2009), *Ensayo sobre el don*, Katz, Buenos Aires.
- Marramao, G. (2006), *Pasaje a Occidente*, Katz, Buenos Aires.
- Meillasoux, Q. (2015), *Después de la finitud*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Mondzain, M-J. (2002), *L'image peut-elle tuer?*, Bayard, Paris.
- Ogden, C. Rdichars, I. (1960), *The Meaning of Meaning*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Peraya, D. (2010), “Médiatisations et médiations. Des médias éducatifs aux ENT”, en *Médiations*, CNRS Editions, Paris.
- Ricoeur, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid.
- Virilio, P. (1996), *El arte del motor*, Manantial, Buenos Aires.

Hugo Alazraqui (UNLa)

- Introducción

En el presente trabajo intentaré desarrollar la temática del Otro en relación al principio de individualización (en adelante PI) que propone Ricardo Maliandi en su *Ética de la Convergencia* y a la perspectiva ética en Psicoanálisis. La fundamentación de este intento de reflexión se justifica, a mi criterio, en que tanto individualidad como otredad se implican mutuamente y ambas aluden de algún modo a la diferencia.

En la ética convergente el PI entra en conflicto en el eje sincrónico (sin reducirse a ser su opuesto) con el principio de universalización (en adelante PU). Este último se refiere a un universal, es decir “un para todos”, su oponente, el PI, exige que se consideren variables contextuales, individuales, locales, transitorias, etc. Maliandi se refiere al PI como “la otredad como referencia moral”.²¹ En este sentido la reflexión acerca de este principio fundamental de la *Ética de la Convergencia*, permite pensar los principios éticos y su aplicabilidad en un marco teórico que tiene en cuenta el valor de lo particular.

En referencia al psicoanálisis me gustaría introducir algunas reflexiones acerca del Otro, desde ese enfoque, para poner en relación la *Ética de la Convergencia* y la ética psicoanalítica. En la obra lacaniana el concepto de Otro evoluciona hacia una creciente complejidad e introduce una reflexión acerca del deseo que en ese marco no resulta el opuesto del deber, sino el movimiento del sujeto, que sin renegar de la Ley explora ante ese universal, un lugar para su singularidad.

21 Maliandi, R., Lariguet G., Damiani A., *Ética y conflicto*, Remedios de Escalada Ediciones de la UNLa, 2012; p.121.

- *El principio de Individualización*

Ricardo Maliandi propuso un ética pluriprincipialista. Postuló también un a priori de la conflictividad, según el cual sus cuatro principios: universalización, individualización, conservación y superación, se enfrentan entre sí en todas las combinaciones posibles. Considera que el cumplimiento estricto y simultáneo de todos ellos es imposible y lo denomina “la imposibilidad de los óptimos”.²² Prioriza en la aplicación de su teoría ética, el no lesionar ningún principio, antes que su cumplimiento estricto. Maliandi reconoce que su propuesta ética se nutre del intento de tomar aspectos de la ética kantiana y la ética del discurso de Apel por un lado, que pueden verse reflejados en su PU y por otro rescata la propuesta de la ética material de los valores de N. Hartmann. El autor enmarca los dos principios (PU y PI) dentro de su concepción de la razón humana como bidimensional. Piensa que ésta tiene una dimensión fundamentadora, que relaciona con el PU y otra crítica representada por el PI. Ambos principios se contraponen en lo que él denomina el eje sincrónico.

La ética de la convergencia cuenta además con otros dos principios, el de la superación y conservación, que se oponen en el eje diacrónico. Tenemos entonces cuatro principios en conflicto, un a priori de la conflictividad y una metanorma o metaprincipio de la convergencia, que intenta armonizar los principios y no lesionar ninguno de ellos. Además dos ejes: el sincrónico y el diacrónico que incorporan la dimensión de la temporalidad.

El PI no se refiere al individuo, entendido éste como el elemento último cuya característica distintiva se resume en su indivisibilidad. Desde la ética convergente, esta oposición cuantitativa -elemento vs. totalidad- se sustituye por una perspectiva cualitativa que se refiere en realidad a la individualidad. Desde ese enfoque lo que se opone es la homogeneidad a la heterogeneidad. La individualidad se determina por un conjunto de características diferenciales que la definen

22 Maliandi, R., *Ética conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2009; p. 163-177.

y singularizan. Entra en juego la diversidad. Pero además el PI no funciona como los compromisos con los sistemas de autoafirmación (familiares, amigos, nación, etc) de la ética de Apel en la que estos limitan al principio del discurso. En Apel se trata de una función de excepcionalidad que implica además un compromiso a futuro para que se pueda realizar el discurso práctico (principio de complementación). En la Ética Convergente el PI tiene tanta importancia como el de universalización y no es de aplicación excepcional sino obligatoria en todos los casos, no se reduce a limitar al PU, sino que se opone y complementa con este. El PI no debe utilizarse para justificar derechos, en situaciones especiales, sino que debe ser considerado siempre y en toda situación.²³

El PI no consiste en un recurso para defender derechos individuales que deben ser fundamentados desde el PU, sino para pensar deberes especiales. El PI implica además “un falibilismo restringido”. Es decir, cierta desconfianza crítica de la razón y de lo deóntico en general. Este punto es de fundamental relevancia pues fundamenta otros aspectos esenciales del PI. Maliandi propone -como se dijo con anterioridad- la bidimensionalidad de la razón. Junto a una función fundamentadora, la razón desarrolla otra actividad complementaria a ésta que es la crítica. Esta bidimensionalidad resulta central para entender el concepto de a priori de la conflictividad. Esta doble dimensión de la razón la divide en dos funciones que se contraponen y complementan, siendo ambas de vital importancia; esta oposición se refleja en el *êthos* que de esa manera supone siempre lo conflictivo. Maliandi considera que los argumentos fundamentadores deben tomarse en cuenta pero también junto a ellos los contraargumentos que los cuestionan, para así percibir cómo los dos principios el PU y el PI se complementan mutuamente.

Además insiste en que el principio de individualización no es solamente necesario en razón de circunstancias fácticas, sino que su carácter es apriorístico como el del PU. En definitiva pretende

23 Maliandi, R., Thüer O., Teoría y Práctica de los principios bioéticos, Remedios de Escalada, Ediciones de la UNLa, 2008; p. 47-60.

de este modo contrarrestar el rigorismo kantiano y también el relativismo ético.

No admitir conjuntamente los dos principios y la confrontación que éstos entablan implica recaer en uno u otro de los reduccionismos mencionados. Estos dos principios, el PU y el PI se hallan naturalmente enfrentados. El ideal ético es justamente intentar su compatibilización, aún sabiendo que ésta nunca será óptima. Maliandi se refiere a esta limitación como la “incomposibilidad de los óptimos”. El objetivo en la ética convergente, no será entonces tanto el cumplimiento irrestricto de un principio con el consecuente incumplimiento del otro (lo que sería una disolución del conflicto), sino el cumplimiento aunque sea parcial de ambos. Por ejemplo en el conocido dilema que enfrentó a Kant con B. Constant respecto de si decir la verdad y delatar a un amigo que se halla escondido o si mentir para proteger su vida, desde la ética convergente, la mejor solución que armoniza ambos principios sería no contestar a la pregunta. De ese modo no se mentiría ni tampoco se estaría delatando al inocente.

En la ética discursiva de Apel, el mentir respetando la amistad (compromiso previo con un sistema de autoafirmación) sería posible, pero se debería asumir en adelante el compromiso de luchar por lograr las condiciones en que ese dilema no se volviera a producir (principio de complementación). Maliandi también rescata la advertencia de G. Simmel contra el prejuicio que asume que todo lo individual es subjetivo y lo supra individual objetivo. Lo individual puede ser objetivo. El conflicto entre principios deja siempre un “margen de conciability”. Ambos principios, PI y PU, funcionan como exigencias parcialmente compatibles que permiten, tomados en conjunto, una solución ética posible. Maliandi cita a Alain Touraine “Ni la unidad sin la cual la comunicación se torne imposible, ni la diversidad sin la cual la muerte se impone sobre la vida, deben ser sacrificadas una a la otra”.²⁴

El PI representa para Maliandi “el lado diferencial de lo deóntico, *la*

24 Maliandi, R., ob. cit., 2012; p. 142.

otredad como referencia moral, la singularización de lo normativo y lo valorativo, el correlato deóntico de la individuación óntica.²⁵

- *El Otro en la obra de Lacan*

El desarrollo del concepto de Otro abarca toda la obra de Lacan. Hasta el año 1955²⁶ este autor utilizaba esta palabra sin especificidad conceptual. A partir de entonces, diferencia lo que va a llamar como pequeño otro (a) del gran Otro (A). El pequeño otro se refiere al semejante, a los pares, a las personas con las que se comparte la existencia. Se entabla con ellas relaciones de rivalidad, competencia, etc. Lo que predomina es la especularidad.

Con el término de Gran Otro (A), Lacan se referirá desde ese momento a lo simbólico, al Otro del lenguaje. Lo simbólico y el lenguaje en especial, adquieren relevancia creciente a partir de ese momento, en su obra. El humano, el hablante, se halla atravesado, dividido por el lenguaje. De ese modo, el otro lacaniano en su versión de pequeño otro, se refiere al semejante y la diferencia a ese nivel actúa como factor de rechazo, rivalidad o competencia. Pero esta relación se halla mediada por el gran Otro, el Otro de la lengua. Ese Otro, resulta constitutivo del sujeto, pues a la vez que lo divide, lo funda como sujeto deseante. Pero su deseo no es el del individuo. El deseo en Lacan es el deseo del Otro. El deseo como deseo del Otro puede interpretarse de distintas maneras. Pero el acento está puesto en que se trata de un deseo de deseo.

Con posterioridad en el año 1975, en el seminario Aun,²⁷ Lacan se referirá al Otro como el Otro Sexo, en su elaboración de la sexualidad femenina como otredad insimbolizable e inefable. Ese lugar imposible adopta la característica de ser lo que por fuera permite la enunciación de una diferencia para cada sujeto. El Otro aparece así como condición de posibilidad de la diferencia. De ese modo

25 *Ibidem*; p. 121.

26 Lacan, J. *Seminario, Libro 2. El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1990; p. 353-370.

27] Lacan, J. *Seminario, Libro 20. Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1982; p. 58ss.

a lo largo de toda la obra de Lacan el concepto de Otro toma las características respectivas de cada uno de los registros que elabora en la misma: lo imaginario, lo simbólico y lo real.

Si al principio en el registro Imaginario se constituye el yo a partir de la imagen especular, en la etapa de preeminencia de lo Simbólico, es el Otro de la lengua el que diferencia el yo consciente de lo inconsciente, el pequeño otro de ese gran Otro de lo Simbólico y del Inconsciente. Avanzada su enseñanza el Otro adquiere las características del registro más complejo que propone Lacan, el registro de lo Real. Este ocupa el lugar de lo imposible, lo inefable, lo insimbolizable. El goce femenino en contraposición con el goce fálico (masculino) sería lo impensable y se ligaría con la relación con el Otro místico.

De ese modo, constatamos la creciente complejización del concepto del Otro y su relación con los registros Imaginario, Simbólico y Real.

En el año 1963, Lacan escribe su artículo “Kant con Sade”²⁸ donde trabaja especialmente la relación entre la ética kantiana y la obra de Sade. Lo que va a proponer resulta muy inquietante. Caracteriza la moral kantiana como “una práctica incondicional de la razón”.²⁹ De ese modo va a vincular el conocido imperativo categórico kantiano con una fórmula, que sería una especie de imperativo en Sade. Este sería el derecho de gozar que cualquiera tendría el derecho de enunciar.

Considera que el mandato proveniente de otro exterior se equipara al imperativo categórico de una voz interior, puesto que en ambos casos se opera una supresión del Sujeto. Se refiere, como se dijo, al Sujeto del deseo.

Si el deseo es el deseo del Otro, ni en Kant ni en Sade se advierte nada de esa dimensión. El rigorismo kantiano como ideal de universalización borra la instancia de la individualidad. En Sade, no

28 Lacan, J., *Escritos II, Kant con Sade*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014; p. 727-751.

29 *Ibidem*; p. 731.

hay indicios en ningún momento de interés por lograr el consentimiento por parte del otro al que se somete. La tortura apunta a la desaparición del Sujeto, en tanto Sujeto deseante. En lugar del Sujeto del deseo aparece un Otro que en ambos casos impone su voluntad más allá de la individualidad y del Sujeto.

Pero el Sujeto, para acceder a su deseo, precisa del Otro. El Sujeto se relaciona con su objeto, que son deseos, a través de fantasías, escenas en que participa necesariamente al otro. Lacan no ve una oposición neta entre deseo y ley: “La ley y el deseo reprimido son una sola y la misma cosa³⁰ o, en el mismo texto, un poco más adelante: “... el deseo es el revés de la ley. En el fantasma sadiano, se ve como se sostienen”.³¹

Se refiere también a la discusión ya mencionada entre Kant y Constant respecto de si decir la verdad o proteger a un inocente. “Puede convertirse en máxima la de llevar la contra al deseo del tirano, si el tirano es el que se arroga el poder de someter el deseo del Otro”. Sade no deja de someterse a la ley hasta desaparecer completamente como Sujeto. Luego de ser condenado pide expresamente que su nombre sea borrado de todo escrito. Concluye Lacan del siguiente modo: “De un tratado verdaderamente del deseo, pues poco hay aquí, y aun de hecho nada... Solo en cuanto mucho, un tono de razón”.³²

- Principio de Individualización y Sujeto

El PI propuesto por Maliandi en su *Ética Convergente* funciona en conflicto con el PU pero no se reduce a ser su opuesto. La individualidad (no el individuo) apunta a la oposición entre lo homogéneo y lo heterogéneo, es decir, a la diversidad y no a la totalidad. Considera en su aplicación la diversidad y lo único e irrepetible de cada caso. La idea del Sujeto en Psicoanálisis también apunta a promover la singularidad y la diferencia.

De todas maneras, Maliandi advierte repetidamente que no se debe

30 *Ibíd*em; p. 743.

31 *Ibíd*em; p. 748.

32 *Ibíd*em; p. 751.

abrazar solo al PI olvidándose del PU. Acepta inclusive, ser considerado un anti universalista, pero no recae en un relativismo situacionista. Como se vio, en Psicoanálisis la Ley como expresión de la universalidad, puede incidir en el Sujeto como un mandato que lo aplaste. Pero no puede pensarse al Sujeto sino en referencia a una Ley. A un Simbólico que ordene, que limite, pero no como instrumento de homogeneización sino como referencia que permita discernir la diferencia. Preservar e inclusive promover la diversidad es entonces una idea cara a estas dos perspectivas.

En la Ética Convergente Maliandi va a partir de un *a priori* que es piedra fundamental de su propuesta ética. El *a priori* de la conflictividad. Este refleja la bidimensionalidad de la razón que consta de una función fundamentadora y otra crítica. La conflictividad entonces, es ineludible.

El deseo que Lacan pone en relación al Sujeto y al Otro, remite a un objeto no empírico, a un no-objeto. Lacan propone el deseo como deseo del Otro. Se percibe así también el interjuego entre lo Universal del Otro en su dimensión simbólica y el Sujeto, no en tanto individuo, sino en tanto Sujeto del Inconsciente. En ambas perspectivas lo Universal y lo Singular, están en conflicto pero es necesario mantener ambos aspectos de la polaridad para que surja y se signifique la diferencia.

Si Maliandi resalta la advertencia de G. Simmel acerca del prejuicio de creer que todo lo individual es subjetivo y lo supraindividual objetivo, el Psicoanálisis plantea que desde Otro Simbólico (si se quiere universal) el Sujeto es hablado y su deseo es ese deseo otro. Si a nivel Imaginario o especular se puede interpretar la fórmula lacaniana del deseo, como deseo de un objeto deseado por el otro, a nivel Simbólico se relaciona con la diferencia que regula la rivalidad, el objeto del deseo es el Otro. En el nivel de lo Real, el deseo es un no-objeto. Es deseo del deseo mismo del Otro, ya no de un objeto de su deseo o del Otro mismo sino de un no-objeto: el deseo. El deseo, dice Lacan, no es articulable, no es decible, pero se halla articulado, presente en el decir.

Maliandi propone un metaprincipio de convergencia que exige armonizar los principios entre sí. Pero reconoce que el nivel máximo de convergencia es imposible. Habla entonces de la imposibilidad del cumplimiento óptimo y simultáneo de todos los principios. Propone su “regla de bronce”³³ que intenta solucionar la contradicción entre la regla de oro: “no hagas a los otros lo que no quieras que te hagan” con la regla de plata que dice “que los gustos del otro podrían ser distintos”. La Regla de bronce, busca el consenso teniendo en cuenta tanto los propios gustos como los de los otros, sin olvidar que el consenso siempre es inestable. Inclusive considera positivo mantener cierto grado de desarmonía y disenso. El falibilismo restringido, la imposibilidad de los óptimos y esta última regla de bronce, concuerdan con una cuestión que está en el núcleo de la perspectiva psicoanalítica. Esta es la crítica del ideal de completitud, de totalidad y la valoración de la falta como necesaria y estructurante de la subjetividad. La diferencia misma, así promovida puede llevar a solucionar conflictos al mostrar que intereses y deseos no son los mismos y que podrían ser conciliables, superada la rivalidad imaginaria que enfrenta los contendientes. Es decir, que la misma singularidad o individualidad como premisa alivia el enfrentamiento al mostrar a los sujetos que en verdad son diferentes y no quieren ni necesitan querer lo mismo.

La ética del Psicoanálisis es ética del deseo e implica la falta. Apunta a la construcción de un deseo decidido que supere la dimensión imaginaria de la rivalidad y la especularidad para llevar al sujeto a descubrir la verdad de su propio deseo, para él mismo desconocido.

La dimensión del inconsciente no contraría la universalidad, pero la coordina con un Sujeto deseante capaz de pensar el límite como causa. Esta lectura deseante de la falta, esta reinterpretación de la misma es marca del sujeto. Autoría que le permite la transformación de sí mismo y del entorno.

Maliandi habla de dos ejes: el sincrónico que liga el PI y el PU, y el

33 Maliandi, R., ob. cit., 2012; p. 132.

diacrónico que relaciona otros dos principios: el de conservación y el de superación. La diacronía incorpora así el factor dinámico, la dimensión de la temporalidad en la que conflictos -según Malian-di- y Sujetos -en la perspectiva psicoanalítica- se enfrentan con la complejidad de la Ética.

II. EJE POLÍTICO

¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la política?

El origen intersubjetivo de la autoconciencia
en la filosofía política del joven Fichte

Alberto Mario Damiani (CONICET-UBA-UNLa)

En su *Fundamento del derecho natural* (1796) Fichte presenta una teoría sobre la génesis de la autoconciencia a partir del reconocimiento intersubjetivo. Hay al menos dos razones que vuelven a esta teoría altamente significativa para la investigación histórico-filosófica. Por un lado, esta teoría es una novedad frente a las concepciones filosóficas anteriores de la autoconciencia. Por ejemplo, frente a la noción de apercepción que Leibniz presenta en su *Monadología*, donde cada mónada se encuentra encerrada en sí misma sin un contacto directo con las otras y, por lo tanto, donde la autoconciencia surge en ciertas mónadas sin que medie una relación intersubjetiva. Otro ejemplo que ilustra la novedad de la teoría fichteana mencionada es la noción de apercepción trascendental que Kant presenta en su *Crítica de la razón pura*, en la que no interviene ninguna relación intersubjetiva como condición de posibilidad de la autoconciencia. Por otro lado, la teoría fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia resulta significativa también como un antecedente del tratamiento que Hegel ofrece de la cuestión en su *Fenomenología del espíritu*.

En este trabajo me propongo presentar la conexión que establece Fichte entre autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo en su *Fundamento del derecho natural*. Para ello comenzaré por reconstruir dicha conexión mediante el examen de la noción de exhortación (*Aufforderung*) (1). Luego me detendré en el significado jurídico-político que Fichte le asigna a esta noción en la obra mencionada (2). Por último intentaré indicar la función que cumple la noción de exhortación en la doctrina fichteana del derecho de resistencia (3).

I. Fichte introduce la problemática de la génesis intersubjetiva de la autoconciencia humana en la demostración del segundo teorema de la *Grundlage* mediante la formulación de la pregunta por las condiciones que hacen posible que un sujeto sea consciente de sí mismo como objeto. El problema filosófico planteado por esta pregunta sólo puede comprenderse dentro del marco idealista heredado de la filosofía crítica kantiana. Dentro de este marco, la noción de sujeto debe entenderse como un ser racional, capaz de actividad causal espontánea. Una actividad es espontánea cuando no se encuentra determinada por un eslabón causal anterior en el mundo objetivo. Sólo una actividad tal es garantía suficiente del carácter incondicionado del agente que la realiza.

La posibilidad de la autoconciencia de un ser racional que, en cuanto tal, sólo actúa espontáneamente se transforma en objeto de una pregunta filosófica de difícil tratamiento. La dificultad consiste en lo siguiente. Un ser racional que sea consciente de su propia racionalidad se considera a sí mismo como su propio *objeto*. Sin embargo, los objetos en general (de la experiencia posible) se caracterizan justamente por no actuar espontáneamente porque se encuentran sometidos a la causalidad natural. Fichte plantea la cuestión en los siguientes términos. Por un lado, para que un ser racional pueda concebir un objeto debe atribuirse a sí mismo una actividad causal espontánea. Por otro, para que pueda atribuirse tal tipo de actividad, tiene que haber concebido ya un objeto, que, puesto en un momento precedente, inhibe su actividad espontánea. Ello conduciría a un regreso al infinito, que impediría “anudar el hilo de la conciencia” en un punto firme.³⁴ Por esta vía, que podríamos denominar reflexivo-solipsista, se advierte que resulta imposible explicar la autoconciencia sin presuponerla y en que tan pronto como el sujeto intenta captarse introspectivamente como

34 Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, § 3 IV, en: Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. hg. v. Lauth, R./ Gliwitzky, H., Stuttgart- Bad Canstatt: Frommann, 1966, Bd. I/3; p. 344 (en adelante: *Grundlage* § 3 IV, GA I/3 344).

objeto, se le escapa justamente lo que lo caracteriza como un sujeto: una actividad espontánea imposible de objetivar.

La dificultad mencionada consiste entonces en determinar cómo puede un ser racional saber que es libre, sin que el intento de pensarse a sí mismo lo obligue a considerarse un mero objeto determinado por la causalidad natural. Fichte presenta esta dificultad como la contradicción de los dos caracteres presentados por Kant en su resolución de la tercera antinomia: un carácter empírico y un carácter inteligible.³⁵ Fichte denomina al primero como el carácter del objeto, cuya captación constituye un límite a la actividad autodeterminante y espontánea del carácter inteligible. La solución que ofrece a esta dificultad para explicar la posibilidad de la autoconciencia se encuentra en la noción de exhortación. Un ser racional sólo puede descubrir que es libre por medio de la exhortación de otro ser racional.

Según Fichte, la exhortación de otro ser racional permite superar la contradicción entre objetividad y libertad, planteada por la vía reflexiva-solipsista mencionada. Sólo cuando un sujeto es exhortado por otro a ser libre, puede realizar simultáneamente dos acciones que por dicha vía aparecerían como incompatibles: encontrarse como objeto y saberse libre. La exhortación del co-sujeto convoca al sujeto a una acción autodeterminada, originada espontáneamente en sí mismo. En ese sentido, la exhortación de un co-sujeto puede contraponerse al choque (*Anstoß*) que experimenta un sujeto finito al encontrarse con un objeto natural. Mientras ese choque inhibe la actividad causal espontánea del ser racional, la exhortación convoca, en cambio, a dicha actividad. Mientras que los objetos naturales se presentan como una tercera persona absoluta, que se comporta determinada por la necesidad casual, los co-sujetos son siempre una segunda persona que puede exhortar o ser exhortada a la actividad libre.

En el tratamiento fichteano de la intersubjetividad humana es posible distinguir varios niveles. Para los fines de este trabajo, baste

35 Cf. *KrV*, A 539/B 567.

con señalar un nivel originario o fundamental y un nivel derivado o jurídico-político. En el nivel fundamental de la intersubjetividad, presentado en el § 3 del *Fundamento del derecho natural*, la noción de exhortación cumple una doble función. Por un lado, determina desde un comienzo el carácter intersubjetivo de la idea de libertad humana y de su autoconciencia. Por otro, inicia el desarrollo de una relación intersubjetiva que culminará en el acto de reconocimiento recíproco de dos seres libres. Si bien todo sujeto racional posee en cuanto tal la capacidad de actuar espontáneamente, sólo la exhortación de un prójimo le permite al sujeto volverse *consciente* de dicha capacidad y realizarla. La exhortación de un prójimo funciona entonces como mediación entre la libertad de un sujeto y la autoconciencia que el mismo pueda tener de su propia libertad. Sin la intervención del prójimo denominada exhortación, el sujeto no sólo no sabe que es libre, sino que su libertad se mantiene como una capacidad no realizada.

La relación intersubjetiva derivada de la exhortación puede distinguirse no sólo del choque del yo con un no yo, sino también de la relación política entre gobernante y gobernado, garantizada por el monopolio público del uso legítimo de la fuerza por parte del Estado. La exhortación es una convocatoria o una *invitación* dirigida a un sujeto racional y, por tanto, no puede confundirse con un mandato, respaldado por la amenaza del uso de la fuerza. La exhortación no coacciona a ese sujeto a actuar de una manera determinada, ni siquiera lo fuerza a actuar en general. Mientras que la coerción trata a un sujeto autodeterminable como un objeto determinado por un comando externo, al yo como un no yo, la exhortación reconoce y respeta a su destinatario como un sujeto libre, capaz de actuar y de abstenerse de actuar. La exhortación puede, por tanto, comprenderse como una pregunta. Quien la formula espera de su interlocutor una respuesta y le atribuye, consiguientemente, la capacidad de responder espontáneamente o de abstenerse de hacerlo. La exhortación abre, por tanto, el espacio de una expectativa que sólo puede llenarse con la respuesta del prójimo.

Para comprender el origen de la autoconciencia no basta, pues con un modelo diádico, en el que el yo se enfrenta con un mundo objetivo, sino que resulta imprescindible la figura de un prójimo que le da la ocasión al yo de actuar libremente. La exhortación introduce, de esta manera, una nueva relación que no puede reducirse a la mera actividad causal espontánea de un ser racional sobre el mundo objetivo. Fichte denomina a esta relación “actividad causal recíproca”. La misma sólo puede darse entre dos sujetos que se reconocen recíprocamente como seres racionales, capaces de una actividad espontánea. Esta relación intersubjetiva es, según Fichte, una condición necesaria de la posibilidad de la autoconciencia de cada uno de los seres racionales que participan en ella.

Quien exhorta a un prójimo se propone que el otro realice como ser racional y libre una actividad causal. De esta meta se sigue un presupuesto necesario de la exhortación, consistente en la atribución de entendimiento y libertad al destinatario. La necesidad de este presupuesto radica en que el mismo constituye una condición de sentido del acto de exhortar. Quien exhorta a otro a actuar libremente supone que ese otro tiene al menos tres capacidades, a saber, la capacidad de comprender la exhortación, la capacidad de evaluarla y la de determinar su voluntad de acuerdo con ella o contra ella. Sólo se dirige una exhortación a un ser que se supone libre y racional. Además, la exhortación permite al destinatario tomar conciencia de su libertad y su racionalidad. Por lo tanto, estas propiedades son, por un lado, *objeto* de la exhortación del prójimo, y, por otro, condiciones del sentido del acto de exhortar.

La noción de una causa racional que aparece en el mundo tiene una raíz en la filosofía kantiana. Según Kant, este juicio le permite al investigador de la naturaleza suponer que ella tiene un orden racional de formas y leyes empíricas jerárquicamente ordenadas y que dicho orden ha sido establecido por un ser racional.³⁶ Este supuesto del juicio reflexionante permite aspirar a avanzar indefinidamente en la marcha segura de la ciencia empírica de la naturaleza. Dicho

36 Cf. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilstkraft*, Akad. Ausg., V, 179.

juicio introduce, por tanto, la idea de una causa racional como un supuesto necesario *pero meramente subjetivo*, porque el presunto orden racional producido por dicha causa es, en realidad, introducido por el observador que aspira a encontrar unidad en la diversidad, relaciones invariables en la multiplicidad empírica. Por ello, el juicio reflexionante no nos ofrece -advierte Fichte- un verdadero fundamento de la idea de una causa racional, porque bien podría ocurrir que el orden, proyectado por el observador sobre la naturaleza, carezca de correlato objetivo. El problema del origen del orden presupuesto por la investigación empírica de la naturaleza indica, entonces, una alternativa problemática. Dicho orden puede deberse, efectivamente, a la causa racional que lo produjo, pero también puede deberse sólo a una necesidad meramente subjetiva del juicio del investigador. Por lo tanto, para encontrar el verdadero fundamento de la idea de una causa racional es necesario investigar si hay, en general, algún efecto que *sólo* pueda explicarse por una causa racional, esto es, un efecto que no nos ofrezca la alternativa mencionada. Del hecho de la exhortación Fichte extrae, por tanto, una suerte de prueba práctica de la existencia de una causa racional, que va más allá de la validez meramente subjetiva del juicio reflexionante kantiano.

La prueba práctica de la existencia efectiva de una causa racional, propuesta por Fichte, puede reconstruirse del siguiente modo. El hecho de la exhortación es un efecto que sólo puede ser producido por una causa racional, existente *efectivamente* fuera del sujeto exhortado. Si este hecho existe, razona Fichte, su causa no puede ser un fenómeno meramente natural, que lo produzca mecánicamente, porque se trata de un hecho que sólo puede ser causado por un ser racional, emisor de la exhortación. El ser racional que pronuncia la exhortación sólo se propone un objetivo mediante esta acción causal, a saber, darse a conocer como un ser racional que convoca al destinatario a la actividad espontánea de reconocerlo como tal. Ello conduce a Fichte a establecer que la exhortación y la consiguiente relación intersubjetiva son condiciones necesarias de la

autoconciencia de un ser racional, porque éste sólo puede pensarse como tal si es exhortado a actuar libremente, por otro ser libre. En este nivel fundamental del tratamiento fichteano de la intersubjetividad humana, la noción de exhortación es presentada dentro de una compleja teoría del reconocimiento intersubjetivo que ha sido ampliamente estudiada por la crítica especializada.³⁷ Un componente esencial de la exhortación consiste en lo siguiente. Quien exhorta a otro a ser libre, restringe su propia libertad a una esfera particular, a fin de permitir la actividad libre del destinatario. El concepto de la posible libertad del otro es un presupuesto necesario de la exhortación que exige restringir la libertad propia. Esta restricción ofrece al otro una esfera de actividad libre. Quien exhorta invita al destinatario a responder, esto es, a reconocer la libertad de quien lo exhorta. Este reconocimiento es un acto de reciprocidad que sólo se hace efectivo mediante la restricción que el destinatario de la exhortación puede hacer del uso de su libertad en una esfera particular, propia, distinta de la esfera en la que el emisor ha restringido el uso de su propia libertad. Por ello, la consecuencia buscada por la exhortación consiste en el establecimiento de una relación intersubjetiva, donde cada uno restringe su propia libertad con motivo de la libertad del otro. Fichte denomina “relación jurídica” a esta relación intersubjetiva sobre la que se fundamenta la deducción del concepto de derecho.

II. Habiendo presentado hasta aquí la noción fichteana de exhortación, intentaré a continuación señalar su significado jurídico po-

37 Sobre esta teoría fichteana el reconocimiento véase: L. Siep, *Anerkennung als Prinzip per praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1979; A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, 1982; R. R. Willams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, New York, 1992; Claudio Cesa, “Zur Interpretation von Fichtes Theorie der Intersubjektivität“, en: Michael Kahlo et al. (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis : die Deduktion der §§ 1 - 4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992; p. 53-70. A. Honnet, „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 4)“; en: Jean-Christophe Merle (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, cit.; p. 63-80.

lítico. Para ello es necesario examinar la conexión de la compleja concepción del contrato social, formulada por Fichte en la obra mencionada, con esta doctrina que considera a la exhortación y al reconocimiento intersubjetivo como condiciones necesarias de la posibilidad de la autoconciencia. Una manera de presentar esta conexión consiste en distinguir dos niveles de la interacción de seres racionales, libres e iguales: un nivel propiamente jurídico y un nivel intersubjetivo fundante o primordial.

En el nivel jurídico, los individuos libres e iguales entran en relaciones recíprocas voluntariamente (*willkürlich*), mediante distintos tipos de contrato, esto es, mediante los distintos aspectos del contrato de ciudadanía: contrato de propiedad, de protección y de unión. En este nivel jurídico, los individuos entablan vínculos exclusivamente por su propio consentimiento. En términos contractualistas, en este nivel sólo se tiene una obligación con el prójimo si se ha celebrado un pacto con él. Este nivel jurídico-contractual de la interacción entre sujetos libres e iguales presupone, sin embargo, un nivel más fundamental o primordial del reconocimiento intersubjetivo. En este nivel primordial, los vínculos entre los sujetos libres e iguales preceden a la celebración de todo contrato y a la formulación de cualquier promesa. Estos vínculos son, según Fichte, tan fundamentales que preceden incluso, como condición de posibilidad, toda comunicación, toda relación entre esos sujetos y todas sus acciones en cuanto seres racionales.

En este nivel primordial, la exigencia del reconocimiento del otro como un ser libre no surge de un acto voluntario que el otro pueda realizar, sino de su mera presencia en el mundo sensible. La mera existencia de un ser racional constituye ya una exhortación muda a reconocerlo como un ser libre, una invitación a limitar la libertad propia, para dejarle disponible una esfera de actividad causal espontánea. Antes de cualquier consentimiento y de cualquier acción propia o ajena, la mera presencia de otro ser racional en el mundo sensible me exige limitar mi propia libertad, a fin de tratarlo como tal. Dicha exigencia puede entenderse como la prohibición a tratar

al otro como un mero objeto o como la obligación de reconocerlo como persona. El reconocimiento de alguien como persona es una condición necesaria para celebrar con él un contrato: sólo se celebran contratos entre personas. Por ello, las relaciones contractuales que dan lugar al establecimiento del Estado dependen de la condición previa del reconocimiento primordial del otro como persona, por su sola presencia en el mundo sensible.

En estos dos niveles mencionados de la interacción recíproca rigen distintos criterios para determinar quiénes son los co-sujetos con quienes se está obligado. En el nivel jurídico-político, el propio consentimiento es el único criterio que permite determinar quiénes son los beneficiarios de mis obligaciones. Ese criterio me permite identificar, por ejemplo, a los individuos que debo respetar como propietarios, como ciudadanos, etc. En el nivel primordial, en cambio, el consentimiento no puede funcionar como criterio porque la exigencia de reconocer a otro como persona es una condición previa a todo contrato, a todo vínculo voluntariamente adquirido. En este nivel se plantea, entonces, el problema del criterio para distinguir, en el mundo sensible, entre la presencia de seres racionales y la presencia de seres meramente naturales. La solución de Fichte a este problema remite al reconocimiento intuitivo de la figura humana del cuerpo del otro y, sobre todo, del rostro humano del otro. Fichte formula, entonces una doctrina sobre la dimensión somática de la exhortación y el reconocimiento recíproco primordial. Según Fichte, la presencia de un rostro humano es un motivo suficiente para proyectar el concepto de racionalidad a quien lo porta y para quedar vinculado con la exigencia primordial de reconocerlo como persona, esto es, como alguien con quien podría establecer una relación contractual, jurídica o política. El rostro permite identificar inmediatamente a un ser como humano. Esta identificación es, según Fichte, inmediata porque es previa a todo argumento, a toda inferencia racional, a toda teoría filosófica sobre la naturaleza humana. El rostro del prójimo expresa en el mundo sensible la presencia de un ser racional, que exige reconocimiento, que *ex-*

horta a entablar una relación intersubjetiva entre seres racionales, libres e iguales. La co-presencia de estos seres, identificables por la expresividad de sus rostros, los vincula de manera primordial, en una comunidad previa a la unión contingente, arbitrariamente establecida por las voluntades contratantes. Dicha comunidad primordial es la del género humano o la humanidad. A ella pertenecen efectivamente los individuos que han sido exhortados a la actividad libre, esto es, que han sido educados para llegar a ser humanos.

III. Habiendo presentado hasta aquí el significado jurídico político de la noción de exhortación, quisiera, por último, indicar brevemente la función que cumple la noción de exhortación en la doctrina fichteana del derecho de resistencia.

Según Fichte, cuando no existen o son ineficaces los mecanismos constitucionales que garantizan la punición de los abusos del poder político, el pueblo tiene derecho de resistir la autoridad de los magistrados. Este derecho se sigue del principio de soberanía popular sobre el que se asienta la idea misma de república. La aplicación consecuente de este principio, sin embargo, exige distinguir cuidadosamente entre las nociones de resistencia y de rebelión. La primera remite al ámbito puramente físico de una confrontación entre potencias de coacción en pugna. La segunda remite al ámbito puramente jurídico de la desobediencia a una autoridad. Por ello sostiene Fichte que un pueblo entero puede levantarse en armas contra el poder político de los magistrados, puede resistir, pero no puede rebelarse porque siendo soberano no hay autoridad humana sobre él.³⁸ Una rebelión es una acción realizada por un agente jurídicamente subordinado contra su superior. No hay, sin embargo, nada humano que sea superior al pueblo, fuente de todo poder, de todo derecho y sólo responsable ante Dios. Por tanto, resulta imposible que el soberano se rebele, aunque sea posible que resista, esto es que se levante en armas contra magistrados que lo oprimen. Fichte distingue dos maneras en que puede realizarse un levanta-

38 *Grundlage* § 16 XIII, GA I/3 456-457.

miento popular. La primera es un levantamiento más o menos espontáneo. Un presupuesto del mismo es la percepción generalizada de los abusos del poder. Cuando de la mala administración del poder político se sigue la opresión intensa de todo el pueblo, éste puede levantarse “como un solo hombre” contra los magistrados. Este levantamiento, según Fichte, es siempre justo, en cuanto a su forma y a su materia, por el mencionado principio de soberanía popular. El segundo tipo de levantamiento popular es el resultado de una exhortación (*Aufforderung*), realizada por personas privadas. Estas personas instigan a los súbditos, mediante la exhortación, a constituirse en pueblo, esto es, a unirse como una comunidad que juzgue a los magistrados. Fichte denomina “éforos naturales” a estos instigadores del levantamiento popular contra el poder político. Esta denominación se justifica en que, por un lado, pretenden cumplir las funciones de los éforos: acusar a los magistrados del poder político de alta traición a la república y convocar a un tribunal popular que los juzgue. Por otro lado, los instigadores no han sido elegidos mediante comicios regulados por las leyes de la república, sino que pretenden cumplir la función de los éforos, cuando juzgan que éstos no la cumplen. Su eforato es entonces “natural”, porque no han sido elegidos por el pueblo mediante un procedimiento previsto en la constitución.

Los riesgos que corren los instigadores que exhortan al pueblo a levantarse contra el poder político son semejantes a los que corren los éforos legalmente elegidos, cuando pronuncian el interdicto. Si su exhortación no produce la sublevación popular que esperan, el poder ejecutivo tiene la potencia, el derecho y la obligación de arrestarlos como “rebeldes”, que se han alzado contra la voluntad común, jurídicamente constituida, y de aplicarles el castigo que marque la ley. La diferencia evidente entre el interdicto pronunciado por los éforos y la exhortación pronunciada por los instigadores de un levantamiento popular consiste en que sólo el primero es legal. Ello significa que mientras el interdicto suspende inmediatamente la autoridad de los magistrados, la exhortación de los instigado-

res tiene que esperar la respuesta del pueblo. Durante el lapso que dure esa espera, quienes pronuncian la exhortación son perseguidos como bandidos por el poder político constituido. El resultado de dicha persecución, sin embargo, estará condicionado, en buena medida, por la opinión que tengan los representados sobre los representantes. Cuanto más injustos, *a los ojos del pueblo*, sean los magistrados de una república, menos capaces serán para atrapar y castigar a los instigadores. Por lo tanto, la suerte corrida por estos últimos dependerá, hasta cierto punto, de su propia capacidad para diagnosticar la situación y la disposición de la comunidad.

Pero un poder injusto es siempre débil, porque es inconsecuente y tiene en su contra a la opinión general, a menudo incluso a la opinión de aquellos de que se sirve como instrumentos; y por ende es tanto más débil e impotente cuanto más injusto es. Por consiguiente, cuanto más despreciable sea el poder ejecutivo, tanto mayor es la probabilidad de que los incitadores del pueblo se sustraigan, en un primer momento, a su castigo.³⁹

Si la comunidad responde a la exhortación de los instigadores y se subleva, entonces ella se ubica como juez entre éstos y los magistrados. La sublevación por sí misma parece ser signo suficiente de que la comunidad encuentra fundada la exhortación. Como ya se indicó, un levantamiento espontáneo y unánime es siempre justo en cuanto a la forma y a la materia del derecho. En cambio, en el caso de un levantamiento convocado por instigadores, la voluntad de éstos contiene, según Fichte, sólo la materia del derecho. Sólo la aprobación popular puede confirmar esa voluntad como “verdadera voluntad común”, otorgándole la forma del derecho al levantamiento. Esta aprobación, expresada en el acto mismo de la sublevación, eleva a los instigadores al rango de “éforos naturales”

39 *Grundlage* § 16 XIII, GA I/3 457. Cf. Alberto Mario Damiani, “Soberanía y resistencia en el joven Fichte”, en *Cuadernos de filosofía*. Instituto de filosofía, Universidad de Buenos Aires, 61, 2016 (en prensa).

y “custodios de la nación”, reconocidos por su virtud y su coraje. Si la comunidad, en cambio, no se subleva, su pasividad debe interpretarse como una denuncia del carácter infundado de la exhortación, lanzada por los instigadores. Como consecuencia, estos pasan a ser considerados rebeldes, y, como tales, serán juzgados y condenados por los magistrados según las leyes de la república. Fichte identifica tres motivos que pueden impedir el levantamiento popular proyectado por la exhortación. El primer motivo es una razón de índole objetiva: la presunta opresión sufrida por el pueblo sólo existe en la imaginación de los rebeldes. El segundo motivo es de una índole más bien cognitiva: dicha opresión existe verdaderamente pero el pueblo no la percibe aún con suficiente claridad. El tercer motivo es de índole sociogenética: la opresión existe y es evidente, pero el pueblo se encuentra hundido aún en una *minoría de edad espiritual*, que le impide reconocer su derecho a la autonomía política y reconocerse como un agente portador de ese derecho. Dicho de otro modo, el pueblo no es aún lo suficientemente consciente de la injusticia que sufre como para querer emanciparse. Una de las condiciones necesarias para ejercer el derecho de resistencia consiste, entonces, en la ilustración política del pueblo, esto es, el reconocimiento racional de su derecho natural a la autolegislación.⁴⁰ Cualquiera de los motivos mencionados puede explicar que una exhortación no sea escuchada. En cualquiera de los tres casos, los instigadores sólo pueden comprender *post festum* que no se debería haber apelado al pueblo. Una exhortación fallida es prueba suficiente de que los rebeldes carecían de un conocimiento adecuado de la situación y/o de la disposición anímica de la comunidad. Por ello, serán legalmente castigados según lo indica el “derecho ex-

40. Sobre la compleja relación de Fichte con la *Spätaufklärung* véase el trabajo de Günter Zöllner, “Kant, Fichte und die Aufklärung”, en: Carla de Pascale, et. al. (Hrsg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim, Olms, 2004; p. 35-52. Sobre la noción de ilustración política en Kant, véase Alberto Mario Damiani, “El concepto de ilustración política en Kant”, en: Fernández, Graciela y Parente, Diego (eds.), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*. Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2004; p. 323-326.

terno”, aunque ante el foro interno de la conciencia moral puedan ser absueltos. En ese caso, sostiene Fichte, serán “mártires del derecho”, culpables por sus actos, pero inocentes por sus intenciones. El derecho de resistencia aparece justificado en la *Grundlage* como el *último* mecanismo disponible para garantizar o restablecer la vida republicana, dentro de una teoría que adopta como punto de partida el presupuesto jurídico del egoísmo universal, esto es, hace abstracción de la posible buena voluntad de los individuos. Fichte confía en que la eficacia de estos mecanismos tiende a volverlos superfluos. Así, por ejemplo, un Estado organizado mediante una constitución que sea acorde al concepto racional de derecho tendrá leyes que velen por la propiedad de los ciudadanos. Con una administración rigurosa, disminuirán progresivamente los crímenes originados en la codicia, porque cada uno sabrá que los transgresores serán efectivamente descubiertos y castigados. Esta certeza hará que la legislación criminal se vuelva, a la larga, prácticamente superflua.⁴¹ Una buena administración restará, por tanto, ocupaciones a los magistrados, quienes tendrán por ello cada vez menos oportunidades de actuar injustamente. Los éforos, entonces, también verán progresivamente reducida su función de inspeccionar a un poder ejecutivo mínimo y, prácticamente, no tendrán ocasión de convocar a la comunidad mediante un interdicto. La instancia del tribunal popular permanecerá, bajo esas condiciones, como una mera posibilidad legal contemplada por la constitución, que no sería necesario actualizar. Por lo tanto, la inclusión en la constitución republicana de la convocatoria al tribunal popular terminaría siendo una disposición adoptada justamente para impedir que ocurra el caso en que tendría que intervenir dicho tribunal. El tribunal popular, advierte Fichte, sería una figura jurídica superflua en los Estados que la contemplan en su constitución y una institución necesaria en los Estados que no la contienen. Ante la ausencia y la necesidad de esa institución, en cambio, el ejercicio de la soberanía popular requiere del derecho de resistencia.

41 Cf. *Grundlage* § 16 XV, GA I/3 460.

Diálogo Hermenêutico na Sociedade Biopolítica
Encontrar o outro na formação de professores

Ricardo Gacki (Universidade Federal do Pampa – Brasil)

Resumo

Este texto desenvolve uma aproximação dialógica da hermenêutica com as especulações de Agamben sobre a biopolítica e discussões sobre a instalação de um estado de exceção banalizado e permanente que experimentamos contemporaneamente em nossa sociedade. Essa experiência de controle é perpetrada eficientemente nas políticas públicas direcionadas para a educação. Nesse horizonte, a educação é capturada e transformada em zona de anomia. Nessa ordem a educação é transformada em mercadoria, submetida a um controle biopolítico do Estado⁴² num viés claramente antidemocrático, onde a negação do outro fica evidenciada.⁴³ O Estado capturado por uma lógica privatista banaliza a exceção, alavancando-a como fonte de privilégios econômicos para os interesses capitalistas que interpretam esta produção de “necessidade artificial” como oportunidade de negócios. Nesse sentido “a criação voluntária de um estado de emergência permanente tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (Agamben, 2004, p. 13)”. Neste encontro, entre filosofia e educação, pretendo privilegiar a questão do diálogo, pois o que me moveu e continua a impulsionar esta pesquisa, é acreditar nas possibilidades (positivas e promissoras) do diálogo hermenêutico na educação. Nessa perspectiva estabelecemos um debate com Agamben que nos alerta para os elementos biopolíticos que ganharam o centro dos debates e das políticas de Estado. A primeira pergunta que se impõe

42 Estado determinado e controlado por organismos econômicos multilaterais.

43 Fundamentalmente quando percebemos o aparato de repressão do Estado repele toda forma de organização dos movimentos sociais comprometidos com o povo, fundamentalmente com os setores mais vulneráveis socialmente.

é por que a exceção vira a regra? E ainda, o que ocorre quando invertemos a ordem jurídica e estabelecemos a exceção como regra? Com Agamben (2004), podemos perceber um movimento de tendência totalitária, que por meio de um estado de exceção, legaliza e normaliza a exceção, impulsionando um modo de ser socialmente banalizado que nega e exclui a alteridade e a diferença.

*Preliminares sobre as preocupações
com o tema da compreensão e o diálogo...*

Gadamer nos ensina que a compreensão não se concebe como um processo subjetivo do homem face a um objeto, mas sim como modo de ser do próprio homem. Uma educação alienada desse horizonte da compreensão vilipendia o espírito do homem. A hermenêutica nesse horizonte assume o âmbito de postura filosófica, que entre outras questões, presta-se a avaliar a compreensão, como processo ontológico do homem. Ao mencionar a analítica temporal da existência humana, que Heidegger desenvolveu, Gadamer refere que seu antigo mestre mostrou convincentemente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*).

Enfim, existe uma relação circular em que o processo da compreensão se dá. Os atributos da coisa compreendida interferem e movem os atributos daquele que compreende. Há uma dinâmica de mutações que só é possível no diálogo – já não somos mais quem éramos, mas não somos subsumidos, pois mantemos o horizonte de quem somos e é para onde voltamos. O outro é sempre algo externo e estranho – é sempre o outro. No movimento circular, sempre voltamos ao familiar – a nós mesmos. Fica a tarefa de mantermos o movimento, evitando tanto o dogmatismo, quanto a queda na diluição.

Do diálogo e a primazia da pergunta

Meu encontro com a educação está ligado intimamente com meus estudos sobre a *Primazia da Pergunta*. Os questionamentos propostos pela análise da primazia da pergunta, nos propõe dois as-

pectos iniciais. Primeiramente, em uma análise positiva, penso que a Educação, acima de tudo vem formulando autênticas e pertinentes perguntas. Sua autenticidade e pertinência, se evidencia, como já destaquei, em sua conexão com o mundo. Num segundo momento, os aportes gadamerianos sobre a primazia da pergunta, levam-nos a concluir sobre a insuficiência e inadequação das práticas pedagógicas que permanecem massificadas e banalizadas, sem um horizonte ou sentido que as oriente. Penso que Gadamer e Agamben têm muito a nos ensinar no sentido de nos proteger da ingenuidade metafísica que ainda cerca as práticas educativas.

O que de fato faz a pergunta? Desde Platão aprendemos: ela ajuda a parir ideias. A antiga arte maiêutica. Nesse sentido, a pergunta move o Diálogo e este nos transforma. Depois do Diálogo, já não seguimos sendo quem éramos: “O processo do diálogo, qualquer que seja seu desenlace, não é senão o desenvolver de uma comunidade originária, da qual os interlocutores não eram ao começo suficientemente conscientes”.⁴⁴ Este ganho, este chegar à consciência em comum só emerge a partir da pergunta colocada. A pergunta lança os interlocutores no aberto e permite a tomada de consciência não como ponto final, mas como diferença, no sentido de não sermos mais quem éramos, para além da insuficiência do que sabíamos inicialmente. Essa é a essência transformadora do diálogo, qual seja, seu caráter contingencial.

O Diálogo é fundamentalmente transformador, transformador do indivíduo, transformador da sociedade, porém, não tem receita metodológica, pois se dá num espaço de abertura. Nesse sentido, Gadamer através de seu filosofar no mundo, remete-nos a uma postura crítica diante da realidade. «

Sobre o pouco que sabemos e a crítica ao espírito instrumental

Gadamer, como Sócrates, assume a educação como missão, procla-

44 Gutiérrez Alemán, Carlos Bernardo (2002), « Temas de Filosofía Hermenéutica: conferencias y ensayos » em: *Hegel interlocutor de Gadamer*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia; p. 227.

mando a necessidade de o homem conhecer a si mesmo, de tomar consciência de seus limites e da consistência verdadeira do próprio saber. A educação nesse sentido, aparece como potencial explicitadora dos limites que a humanidade chegou em sua relação predatória com o planeta. Como a civilização técnica chegou ao ponto de colocar em risco a própria existência está na base dos estudos da Hermenêutica Filosófica, o que a coloca numa posição de diálogo privilegiado com as pesquisas que verificam a importância e perspectivas de avanços e aprimoramento da educação para o século XXI. Nesse horizonte, consolida-se a *crítica ao espírito instrumental* da modernidade proposta por Gadamer, alertando que a sabedoria não se reduz à visão técnico-calculativa. A sabedoria não está no fato de se saber mais coisas que os outros, mas no saber que não se sabe. Temos então justificado o esforço de compreendermos a profundidade das críticas de Gadamer, tanto explícitas, quanto implícitas, ao espírito instrumental reinante. Gadamer está enfrentando ao questionar o método **é a realidade que se plasma** a partir do referencial das ciências causais explicativas. Nesse sentido, o modelo do diálogo hermenêutico - que tem em si a estrutura de postura ética e, práxis como seu elemento ontológico - articula-se com a primazia da pergunta e a filosofia prática (*phronesis*), com a finalidade de criar espaço para o acontecer da compreensão. Assim, a compreensão pode surgir a partir da criação de condições de possibilidade permitindo o desenvolvimento do fenômeno humano.

Tematização da Biopolítica – considerações preliminares

Como afirmei, na hermenêutica, tema que estudo nos últimos 15 anos, a crítica ao espírito instrumental destaca-se como um fio condutor contra-hegemônico. Em meu encontro com os estudos de Agamben, percebi que o entendimento crítico sobre os limites da técnica não dão conta das tecnologias de controle que coloca o corpo no centro da política, em que os Estados contemporâneos passam a administrar com minúcias que colocam George Orwell e Aldous Huxley como verdadeiros visionários.

Para uma proposta hermenêutica de formação ter chances ao menos de ser discutida, precisamos compreender os processos de controles biopolíticos aos quais todos estamos sujeitos. Em 1979, Michel Foucault retoma a reflexão que Levinas fizera no artigo, “Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo”. Foucault retoma o tema num curso ministrado no Collège de France, intitulado “Naissance de la biopolitique”. Resumidamente, sua tese defende que o que caracteriza a modernidade é centrar-se na espécie e no indivíduo enquanto simples corpo vivente.

Nesse sentido o reconhecimento da política da modernidade seria a biopolítica. O que em Levinas de 1934 ficava reduzido ao hitlerismo e à fenomenologia heideggeriana, Foucault estende à modernidade. Em Hannah Arendt temos o desenvolvimento da tese de que o conceito de sociedade moderna veio a ocupar o conceito clássico de *oikos*. Nesse âmbito o prioritário é administração da vida biológica dos indivíduos e não a autodeterminação dos sujeitos, próprio da *pólis*. Para Arendt, a sociedade moderna se parece cada vez mais à *oikos* clássica cujo objeto é administrar eficientemente as vidas de quem nela habita. A alteridade desaparece para dar lugar a corpos dóceis. A vida se objetiva como algo a ser governado, perdendo o status de sujeito político com capacidade de autodeterminação, próprio das democracias diretas.

Agamben vê em Arendt a conexão do domínio totalitário naquela condição particular da vida que é o campo. Agamben considera os campos de concentração, mais que uma irracionalidade do nazismo, um paradigma da política moderna. Agamben observa que Foucault não analisou a relação jurídica que vincula a soberania biopolítica aos totalitarismos modernos: fascismo e nazismo, o que lhe impediu de perceber a importância política do campo que vai além do paradigma moderno da prisão por ele destacado. Por outro lado, Arendt não levou em conta a definitiva derivação da política moderna numa lógica biopolítica.

A pesquisa de Agamben se propõe transitar no vácuo que restou dos dois pensadores mostrando que o liame que vincula o campo

com a biopolítica, está no autoritarismo da soberania com suas táticas de governamentalidade dos sujeitos. O autor demonstra de forma notável que é a captura da vida humana na forma da exceção jurídica que cria o *homo sacer*. Nesse caminho percebemos um processo de simplificação das questões complexas da sociedade enveredando para típicas “soluções fascistas” aprisionadas a um conservadorismo acrítico e sem memória, que no caso do Brasil, por exemplo, pede a volta da ditadura. O autoritarismo da “soberania” que nos reduz a vida nua, em governos acéfalos que atendem as leis do mercado poderá condenar nossas sociedades ao retrocesso. Refletir para além das amarras da biopolítica, entendo ser fundamental para escaparmos da fragmentação e fratura do humano promovida pelo capitalismo, que nos lega um mundo destruído do ponto vista, social, político, espiritual e ambiental. Os movimentos migratórios comprovam a falência e fim de ciclo de uma maneira errônea de olhar o mundo: mundo

fragmentado. As pessoas são mais que corpos e estão para além do controle. Passa do tempo de nos pensarmos como companheiros na “madre tierra”, para não presenciarmos mais situações como a de Ayslan Kurdi o pequenino menino sírio que jazia afogado na praia, tentando escapar da zona de anomia (Agamben) que a sociedade de controle biopolítico lhe impôs.

A soberania que fundamenta o arbítrio legal nos joga no campo. Lembrando o exemplo das migrações, pode a soberania se justificar em práticas de eliminação da alteridade? Os muros, os arames, as armas não eram os argumentos do arbítrio? Da exceção? Afinal, quais as consequências da exceção jurídica contemporaneamente? Como ocorrem as formas banalizadas e normalizadas de exceção? Como se dá a perda de sentido do estado de Direito? Todas estas são questões que Agamben, esse notável pensador, quer responder. Para destacar a terceira pergunta, a descrição *Geltung ohne Bedeutung* (Vigência sem significado) de Scholem,⁴⁵ parece ser

45 Agamben, Giorgio (2010), *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. 2ª ed. - Belo Horizonte, UFMG; p. 57.

uma das teses em aberto e um caminho a ser desenvolvido para esclarecimento da perda de sentido do estado de direito, que permanecerá no presente texto como uma das orientações reflexivas, e como provocação para pensarmos adiante. Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sobre o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como “ponto zero” do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono.⁴⁶ A exceção jurídica encontra-se vigente mesmo no estado de direito, denuncia Agamben, ela existe como potência da vontade soberana que reduz a vida humana a pura vida nua. O estado moderno se constitui como *Geltung ohne Bedeutung*. Para efetivar a *vigência sem significado*, a biopolítica moderna apresenta-se como ferramenta instrumental e se caracteriza, para Agamben, por produzir um alargamento progressivo da soberania para além dos limites do estado de exceção. Uma linha em movimento que se desloca cada vez mais para o controle da vida humana em que vigora a vontade soberana e reduz aquela a pura vida nua.

Diálogo como enfrentamento do controle biopolítico:

Um encontro com o outro na formação de professores

Esta proposta de pesquisa pretende colaborar na perspectiva de pensar hermeneuticamente os fenômenos que interferem diretamente nos processos de formação de professores, oferecendo um fio condutor ético/dialógico, num viés em que a educação/filosofia não pode renunciar à pretensão de buscar o saber, mas também de ter influência prática.

Ao colocar o diálogo hermenêutico no centro do debate sobre a educação, estamos defendendo a compreensão como um horizonte balizador do processo educativo, questionando o sistema quantificado/mercadorizado que hegemonicamente tenta se impor como educação. Refletir sobre a compreensão na educação oportuniza a revisão das estruturas e práticas neste meio. Nesse viés podemos perguntar: Consolida-se com o horizonte da educação, a proposta

46 *Ibidem*; p. 57.

mercadorológica de venda e entrega do conhecimento como se fosse mercadoria? É possível a compreensão no processo homogêneo praticado pelas instituições educacionais? Como isso influencia as práticas educativas no espaço de formação de professores para além dos controles biopolíticos?

Os elementos até aqui apresentados, justificam preliminarmente o fio condutor desta proposta, que defende o diálogo hermenêutico como proposta ética para a educação. Diálogo e compreensão encontram-se numa circularidade⁴⁷ – onde ocorre o autêntico diálogo, ocorre a compreensão. No ocorrer da compreensão, sabemos que estamos diante do diálogo. Postos estes elementos preliminares, podemos colocar em questão se fora da compreensão pode haver educação? O que é isso que chamamos educação?

Para pensarmos os desafios da formação de professores temos que encarar o tensionamento constante da visão mercadorizada e economicista da sociedade, que nega a alteridade e a diferença. Uma educação com vistas a formação ética do sujeito é o mesmo que o *mercado* chama de “educação”? Essas perguntas ajudam a compor objeto da proposta e será tarefa da pesquisa respondê-las no desenvolver dos escritos. O conceito de educação permanece como pano de fundo, no esforço de propor um conceito que não siga a lógica instrumental.⁴⁸ É preciso ter no horizonte, que conceitos de

47 Um círculo virtuoso como proposto em *Verdade e Método*.

48 É importante salientar aqui o reconhecimento de elementos instrumentais necessários as práticas educativas. Porém, não se justifica a crença na prática instrumental como única via de atuar na educação. Vemos isso com clareza nas propostas de gestão e otimização que cada vez mais ganham espaço nas práticas educativas. Os mecanismos de controle pretendem-se “garantias” dos resultados positivos na educação. Enfim, minha crítica tem dois momentos: critico tanto a **crença no cientificismo** arraigado a mentalidade docente, quanto às **metodologias de gestão** já instauradas e consagradas (currículos lattes, pontos eletrônicos, aferição quantitativa de produção, formulários físicos e virtuais com vistas a toda espécie de controle, etc.). Tudo isso burocratiza o trabalho docente (que cada vez mais apresentam problemas de *burnout*) e, demonstra por parte dos gestores (a maioria empresários da educação) um desprezo aos aspectos éticos, estéticos, afetivos que estão também na base da educação. A tese trabalhará filosoficamente o que está na base destas práticas.

educação orientam as práticas docentes para podermos especular sobre os processos formativos.

Considerações Finais

Poderíamos propor outras muitas outras questões tais como: Seria o espaço do processo compreensivo um lugar muito distante do processo formativo? Como podemos proporcionar um ambiente⁴⁹ para o acontecer da compreensão? Vejam que não perguntei: como fazer o outro compreender? Pois seria recorrer novamente a esquemas metodológicos que pretensamente determinariam o caminho de alguém no processo educativo. A educação precisa aprender a **convidar o outro ao diálogo** e não tentar submetê-lo de forma metódica a um processo que desconhece a educação como encontro – tal postura configura-se na manutenção do caminho da tradição metafísica. Diferente disso, o modelo para esse acontecer da compreensão na hermenêutica gadameriana é o diálogo.⁵⁰ O diálogo se funda na alteridade e repele o controle (fundamentalmente em seu viés biopolítico). É preciso dizer que a hermenêutica não é a-metódica, porém está no seu cerne relativizar o método (*metódes*), ou seja, o caminho, quando este não leva ao reconhecimento da alteridade.

Enfatizo que o diálogo na hermenêutica filosófica é mais que um arcabouço para o acontecer da educação. Reitero, trata-se de uma postura ética. Assumir o diálogo é assumir uma postura ética com todas as implicações daí decorrentes. Ao nos abrirmos ao diálogo damos o exemplo, praticamos o diálogo, nos educamos e temos a possibilidade de educar o outro. Educar não é um ato aplicativo apartado do outro. Enfim, Gadamer sustenta que “só se pode aprender por meio

49 Quando falamos em ambientes educativos, em que pese a multiplicidade destes, é impossível não pensar nas escolas. Existe espaço para a compreensão na escola? Propor a hermenêutica para a educação, e fundamentalmente nas escolas por seu espaço potencializador, é propor uma acurada reflexão sobre o acontecer da compreensão, inferindo sobre as condições normativas vigentes nos espaços educativos e condições de possibilidade para o acontecer da compreensão.

50 Um diálogo que não tem nada relacionado com “diálogo” desenvolvido na filosofia da consciência.

do diálogo”.⁵¹ Adverte o pensador que esta é uma afirmação muito ampla, para cuja explicação ele deveria, de certo modo, desdobrar todos seus esforços filosóficos das últimas décadas.⁵²

É interessante ressaltar, que esse aprender no diálogo se dá em uma língua e que aprender uma língua não significa necessariamente escrevê-la sem erros, mas antes de tudo saber falar e responder.⁵³

Essa é também uma observação geral, que nos leva a compreender o quanto o *outro* está sempre incluído nesse nosso estar-no-mundo. Tal assertiva repele a forma tradicional de pensar a educação, ainda pautada num *outro* que se submete, e não num *outro* que vem ao nosso encontro.

O diálogo como pressuposto ético se apresenta como moral: dever-ser. A exceção é o último recurso e não tecnologia banalizada e sempre em atividade. O direito nesse sentido deve ser desbanalizado no sentido de sua auto-criação para o que nasce da rua. Se a exceção é defendida e protegida pelo direito, notemos que todo o absurdo do nazismo se produziu dentro do Estado de Direito. Eichmann cumpriu as normas e condenou a morte 6 milhões de judeus. Esse silêncio é rompido por Agamben que nos ensina que há uma contradição que habita o próprio estado de direito que pensa ter abolido a vontade soberana quando, na verdade ela, permanece oculta para ser utilizada quando for preciso. A vontade soberana aparece na figura jurídica do estado de exceção. Decisivamente, Agamben mostra que na origem da política moderna, antes dos direitos do cidadão, está a captura política do corpo sob o manto do abandono do humano. Sem uma pretensão de aprofundar todos estes conceitos propostos por Agamben, numa perspectiva hermenêutica, o que tentei tentei pensar com o autor, para além do simulacro de Estado de controle biopolítico que engasalha a alteridade.

51 Gadamer, Hans-Georg (2001), « Educação é educar-se », em *Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNISINOS*. São Leopoldo : UNISINOS, vol. 5, jan/jun ; p. 20.

52 Gadamer faleceu em 2002.

53 *Ibidem*, p. 20.

Referências

- Agamben, Giorgio (2010), *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*, 2ª ed. - Belo Horizonte, UFMG, 2010.
- (2008), *O que resta de Auschwitz, o arquivo e a testemunha*, São Paulo, Boitempo.
- , *Estado de exceção*, São Paulo: Boitempo, 2003.
- Arendt, Hannah (2003), *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010.
- (1988), *Da revolução*, Brasília, Ática.
- Durkheim, Emile (1973), *A educação como processo socializador: função homogeneizadora e função heterogeneizadora*, em: Foracchi, Marialice e Pereira, L. (orgs), *Educação e Sociedade leituras de Sociologia da Educação*, São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- Dutt, Carsten (1998), *Em conversación con Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Tecnos.
- Gadamer, H.G. (1983), *A Razão na época da ciência*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- (1998), *Estética y hermenéutica*, Gómez Ramos, Antonio (trad.), Madrid, Tecnos.
- (1998), *O problema da consciência histórica*, Org.: Pierre Fruchon. Tradução: Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- (2001), *Educação é educar-se*, em *Revista do PPG em Educação da UNISINOS*, São Leopoldo, UNISINOS, vol. 5, jan/jun, 2001.
- (2002), *Verdade e Método II*, traduzido por Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução de Márcia Sá Cavalcante-Schuback, Petrópolis, Vozes.
- (1997), *Verdade e Método*, 4ª ed., tradução de Flávio Paulo Meurer, Petrópolis, Vozes.
- (1996), *Verdade y método II*, Salamanca, Sígueme, 2 v.
- Gramsci, Antonio (1978), *Os intelectuais e a organização da cultura*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Grondin, Jean (1999), *Introdução à Hermenêutica filosófica*, São Leopoldo, UNISINOS.

- Gutiérrez Alemán, Carlos Bernardo (2002), *Temas de Filosofía Hermenéutica: conferencias y Ensayos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Habermas, Jürgen (1989), *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Hegel, G.W.F. (1992), *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes.
- (1991), *Escritos pedagógicos*, México, Fundo de Cultura Económica.
- Hermann, Nadja (2002), *Hermenêutica e educação*, Rio de Janeiro, DP&A.
- Jaeger, Werner (1943), *Paideia*, Mexico, Fundo de Cultura Económica.
- Kowarzik, W.S. (1988), *Pedagogia dialética de Aristóteles a Paulo Freire*, São Paulo, Brasiliense.
- Oraá, José María Aguirre (1997), Hans-Georg Gadamer: “La Alternativa ‘Ontológica’ Hermenéutica”, em *Cuadernos de Investigación Histórica*, España, Universidad de La Rioja.
- Paviani, Jaime (1993), *Escrita e Linguagem em Platão*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- (2001), *Filosofia e Método em Platão*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- Rohden, Luiz (2002), *Hermenêutica Filosófica*, São Leopoldo, UNISINOS.
- Rouanet, S. Paulo (1987), *As razões do iluminismo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Santos, Boaventura de S. (1998), *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Cadernos Democráticos.
- (2000), *A Crítica da Razão Indolente*, São Paulo, Cortez.
- (1996), *Para uma Pedagogia do Conflito*, em Silva, L. H., Azevedo, J. C., Santos, E., *Novos Mapas Culturais, Novas Perspectivas Educacionais*, Porto Alegre, Sulinas.
- Weber, Max (1982), *Ensaio de Sociologia*, 5a. ed., Rio de Janeiro, Zahar.

Mónica B. Cragolini (UBA - CONICET)

Derrida decía que la ética duerme un sueño dogmático mientras considere que solo debe ocuparse de los humanos.⁵⁴ Algo similar podría indicarse para la política y en general, para todas las así llamadas humanidades, y para la filosofía en especial.

Es un lugar común señalar que la política sólo se puede ocupar de lo humano por dos razones: sólo el hombre es *zôon politikón*, y sólo los hombres pueden pactar entre sí. Estos dos conceptos remiten a una consideración humanista (y soberana) de la política, en la que se supone y acepta que ésta atañe sólo a los asuntos humanos. La consideración biopolítica de la existencia ha puesto en la agenda filosófica la problemática de la vida de las poblaciones y su administración, obligando al pensamiento filosófico a replantearse la cuestión de la vida como “objeto” de la política, cuestión que no puede restringirse al ámbito de lo humano. “Vida” (se la defina o no se la defina) es algo que nos acomuna con el resto de los vivientes, humanos o no humanos.

Por otro lado, los estudios etológicos han mostrado hace tiempo que no sólo el hombre es animal social y político, y que no sólo los hombres “pactan”. Los trabajos de Frans de Vaal y de Mark Bekoff (por mencionar sólo a dos de los más notables etólogos actuales)⁵⁵ patentizan de qué manera los animales no humanos forman parte de sociedades complejas, con pautas morales y nociones que pueden interpretarse en términos de justicia, empatía y equidad. Mark Bekoff y Jessica Pierce se han abocado a la tarea de describir

54 Jacques Derrida (2010), *Séminaire La bête et le souverain. Volume I*, Paris, Galilée; p. 154-155.

55 Trabajo que ha sido precedido por el pionero en la etología cognitiva, Niko Tinbergen, y por Konrad Lorenz (ambos recibieron en 1973 el Premio Nobel) y Karl von Frisch.

los “fundamentos científicos de la moralidad animal”⁵⁶ desde los aportes de la etología cognitiva, la neurociencia social,⁵⁷ la psicología moral y la filosofía moral,⁵⁸ teniendo en cuenta, y siendo conscientes de los constantes pero necesarios peligros del antropomorfismo⁵⁹ y de las analogías entre el hombre y el animal. Esta moralidad de los animales es pensada básicamente desde las ideas de inteligencia y sociabilidad, dos caracteres que durante mucho tiempo se consideraron propiedades estrictamente humanas. En este sentido, los estudios en torno a los animales han contribuido a infligir al humano la cuarta herida narcisista, mostrándole que aquellos caracteres que constituían al existente humano como el que tiene derecho sobre toda la naturaleza (en una lógica de sumisión de lo viviente, como la ha denominado Derrida) hoy en día están cuestionados en su carácter de “propriadamente humanos”. Las humanidades ya no pueden constituirse desde el modelo humanis-

56 Mark Bekoff-Jessica Pierce (2009), *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, Chicago, University of Chicago.

57 En este campo de estudios, son dos, como señalan Bekoff, los conceptos que permiten comprender la moralidad animal: las neuronas espejo y las neuronas fusiformes. Las primeras fueron descubiertas en los años 90, por parte de investigadores que monitoreaban la actividad cerebral de monos macacos, y observaron que ante determinadas actividades de los científicos, se activaban en el cerebro de los monos las neuronas vinculadas con ese área de actividad (es decir, sus cerebros hacían de “espejos” de las actividades de los investigadores). Giacomo Rizzolatti, experto en estas neuronas, indica que nos permiten comprender al otro no por un razonamiento de tipo conceptual, sino por simulación. Las neuronas fusiformes o neuronas Von Economo, que tienen que ver con la empatía, la intuición sobre el sentimiento de los demás y la reacción rápida, fueron descubiertas en ballenas en 2006 por parte de Patrik Hof y Estel van der Gucht.

58 En el campo de la filosofía moral, ya no se puede sostener el criterio clásico del individuo que reflexiona autónomamente sin tener en cuenta el contexto: estudios acerca de cómo se eleva la confianza en presencia de la oxitocina, cómo cambian las conductas de ayuda en presencia de ruidos fuertes, etc., muestran de qué manera el contexto interviene en las decisiones.

59 En este sentido, Bekoff y Pierce consideran que no se puede evitar el antropomorfismo: “El antropomorfismo escrupuloso está vivo y con buena salud, como debe ser”, señalan en *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, ed. cit.

ta, ni en el modo de ser de lo humano que, en la filosofía moderna, se caracterizó en términos de subjetividad: el existente humano configurado como sujeto representativo, autónomo y propietario, que “objetiva” el mundo en el espacio interior de la conciencia, ha sido puesto en crisis por la filosofía contemporánea. Los “Estudios críticos de los animales” han contribuido a ahondar las fisuras en ese modelo humanista, como lo habían hecho antes los Estudios multiculturales y los Estudios de género. Los límites entre lo humano y lo animal marcados por el modelo humanista (posibilidad de lenguaje, creación, memoria, transmisión, simulación y moralidad) hoy en día se hallan contaminados.⁶⁰

En ese sentido, los “Estudios críticos de los animales” obligan a una reestructuración de nuestros campos disciplinarios en las humanidades: esos claros límites que estaban presentes en las cinco disciplinas de los *studia humanitatis* hoy están, por lo menos, puestos en crisis, ya que se admite la posibilidad de lenguaje, creación y moralidad en los animales no humanos.

A todo esto se podría objetar que, si bien los animales pueden tener sus formas de organización social, o algo cercano a la “moralidad”, no podrían pactar con el humano, y de allí que no puedan ser pensados en términos de la política.

Sin embargo, no es necesario “pactar” con el otro para poder preocuparse por él. Los niños y aquellos que no están en condiciones de pactar, ¿no son parte también del cuidado del otro que debe gestionar la política, no existen políticas de la alteridad que se preocupan del otro que no pacta? ¿No se ocupa acaso la política

60 Indico estos caracteres porque cuando se constituyen las humanidades como *StudiaHumanitatis* con Salustati en el siglo XIV, las disciplinas que conforman dichas humanidades tienen que ver con estas capacidades: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral. Remito, para el cambio de las humanidades a partir de la cuestión de la animalidad a mi artículo “Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo” en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos de Animalidad*, Vol 2, Julio 2014; p. 6-16, IECA Latinoamérica, <https://revistaeca.files.wordpress.com/2014/10/cragnolini.pdf>

de aquellos que por estar en condiciones en que no pueden ejercer sus derechos, necesitan de otro que los represente, y que se torna la voz de la defensa y la protección de esos derechos? Se trata, entonces de ocuparse del animal en tanto otro, de las políticas de la alteridad con respecto al viviente no humano.

- *El animal como Otro*⁶¹

En este sentido, lo primero será considerar al animal como otro: desde este punto de vista, postulo que el animal es más otro que cualquier otro humano. Por eso creo que puede utilizarse la figura derridiana de la cripta para indicar el modo en que el animal es una alteridad. El concepto de “cripta” de Nicolas Abraham y Marie Torok, remite a la hipótesis de un inconsciente artificial en un yo exfoliado,⁶² y Derrida lo utiliza para indicar el carácter secreto del otro que no puede ser introyectado, sino sólo incorporado crípticamente, en una condición fantasmática inasimilable. Es esta condición la que permite que el otro sea otro, no homologable ni apropiable en los modos de ser del sujeto.⁶³

La idea de cripta en relación al animal implica que el animal es la condición incluyente-excluida de la cultura occidental: en efecto, el modo de ser humano se supone diferente de todo lo animal (por los así llamados valores de la humanidad), y necesita, por tanto, que el animal esté “naturalmente” disponible, como objeto para la satisfacción de sus necesidades. Pero el animal disponible sigue siendo “cripta” en tanto secreto no desvelable, y creo que en esta aporía de la cripta deben ubicarse las políticas de la animalidad que pongan en cuestión la erección del modo de ser humano en la figura del *ipse* soberano que se adueña de toda la realidad. El ani-

61 Remito para este tema a mi artículo “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, en *Actuel Marx/Intervenciones*, N° 12, 1er semestre de 2012, Sgo de Chile, Universidad Arcis; p. 139-145.

62 Derrida, J. (1987), “Moi- la psychanalyse”, en *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, París; p. 157-158.

63 Derrida, J., “Fors”, en Abraham, N.-Torok, M., *op.cit.*; p. 16.

mal en tanto cripta es la “resistencia”⁶⁴ al sacrificio naturalizado. Como sabemos, la política “animaliza” al otro humano que quiere exterminar o al que considera su enemigo. Isaac Bashevis Singer señaló que “Para los animales, Treblinka dura eternamente”: esta asociación entre sacrificio humano y sacrificio animal sigue escandalizando a las mentalidades humanistas, que consideran que ningún humano es comparable a un animal. La cuestión no es si es posible comparar un humano a un animal, sino reconocer una “igualdad” de respeto que no tiene que ver con los caracteres ni los atributos de especie, sino con la condición de viviente que sufre (la misma igualdad que se tiene en cuenta cuando se indica que “todos los hombres son iguales” lo que implica una condición formal que no depende de raza, credo, nacionalidad, etc.).

Cuesta aceptar esta analogía entre el dolor humano en los campos de exterminio y el dolor animal en los mataderos (en un sacrificio que se califica de “necesario”), porque, de alguna manera, el modelo humanista basa la cultura en ese sacrificio de lo así llamado natural, que incluye, por supuesto, a los animales. Sin embargo, como indiqué al comienzo, ese modelo de lo humano ya ha mostrado sus fisuras; es necesario, entonces, replantearnos qué hacemos cuando condenamos a millones de animales a una vida pautada por las necesidades exclusivamente humanas (de alimentación, vestimenta, experimentación científica, esparcimiento, ilustración, etc.).

Indico entonces dos objetivos mínimos de unas políticas de la alteridad con respecto al animal: en primer término, pensar la cuestión de “dar lugar” a ese otro que es el animal en modos más hospitalarios que las políticas del encierro que imponen formas de tratamiento al viviente no humano que suponen un continuo ejercicio del no respeto a la vida y al sufrimiento del otro, y en segundo lugar, cuestionar y revisar las políticas de tratamiento del animal no humano (con las consecuencias que dicha revisión tendrá, sin

64 “Resistencia” es el término usado por Derrida para referirse a las resistencias “que restan”, véase Jacques Derrida (1996), *Résistances – de la psychanalyse*, Galilée, Paris.

lugar a dudas, en los modos de tratamiento del existente humano). En la época de la biopolítica, ocuparse del animal implica también analizar todas las políticas que prosperan gracias al usufructo de la vida: lo que se ha llamado saqueo biótico de América Latina apunta a indicar el interés de las potencias en la biodiversidad que todavía es posible de hallar en algunos países latinoamericanos (así como en Zaire, Madagascar, China, India, Malasia, Indonesia y Australia) y el interés que esto suscita en todo lo referente al patentamiento de códigos genéticos y otros elementos que hacen a las tradiciones de pueblos indígenas. A esa ley primera del capitalismo que es la de la acumulación absoluta, según Marx,⁶⁵ John Bellamy Foster⁶⁶ le ha agregado “la ley general absoluta de la degradación ambiental”, dos leyes contradictorias porque la explotación de los recursos exige cuidar el ambiente que se desea seguir explotando. Mientras que durante mucho tiempo el reclamo ecologista se realizó en términos de “recursos disponibles”, en la dos últimas décadas la difusión de la “ecología profunda”,⁶⁷ del “ecofeminismo” y de otras corrientes que piensan al hombre como “tutor” de la naturaleza han permitido dirigir la mirada hacia las formas de vida no humanas, que deben ser respetadas en tanto “otras” (es decir, no apropiables, no disponibles).

Podríamos pensar, entonces, la idea de comunidad de lo viviente no sólo en el modo de “estar juntos en un hábitat”, sino en términos de respeto a la otredad. Las líneas de pensamiento político que se derivan de la deconstrucción plantean una idea de “política imposible” en términos de la justicia derridiana, justicia que solicita (en el sentido del *sollicitare*: hacer temblar) al derecho, que sigue

65 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1971, Band 1, K. XXIII.

66 John Bellamy Foster, “La ley general absoluta de la degradación ambiental en el capitalismo”, en *Ecología política: Cuadernos de debate internacional*, N° 4, Barcelona, Icaria, 1992; p. 167 ss.

67 Arno Naess (2005), “The Basics of Deep Ecology”, y “Culture and Environment”, *The Trumpeter, Journal of Ecosophy*, Vol. 21, n° 1; p. 61-71 y p. 53-58, respectivamente. Accesibles en <http://trumpeter.athabascau.ca/>

siendo soberano. El trabajo derridiano en el Seminario *La bestia y el soberano* muestra de qué manera la política moderna se constituye en una relación conflictiva con el animal: el soberano es el que puede generar orden en lo viviente y evitar la “animalidad” en las relaciones humanas. Pero esto implica que es el soberano el único que puede asumir la “bestialidad” del ejercicio exclusivo de la violencia. Por ello, para Derrida el animal es un virus en el seno de la soberanía:⁶⁸ la envenena pero al mismo tiempo la sostiene. La consecuencia concreta de esta adjudicación del lugar para el animal es la consideración de éste como “viviente apolítico” al que el modo de ser humano (soberano sobre todo lo viviente) le determina el lugar. Que, como sabemos, es lugar de encierro, generalmente en los márgenes de la ciudad si de animales de faenamiento se trata (animales a los que nadie quiere ver sufrir ni morir) o dentro de la ciudad, si se trata de animales de compañía (las así llamadas “mascotas”) o de “educación” (los animales que se exhiben en zoológicos).

Estamos en una época de crisis en lo que respecta al “dar lugar” al otro en el sentido humano: los refugiados que mueren en el intento de encontrar otro lugar en el mundo son un testimonio constante de eso. Sin embargo, y a pesar de la urgencia de esta tarea, también cabe pensar la cuestión del “dar lugar” al animal más allá de las arquitecturas del encierro: en ambos casos, de lo que se trata es de “dar lugar al otro” (viviente humano, viviente animal) que merece respeto en tanto otro y extraño. Tal vez, cuando podamos pensar al animal como alteridad, muchas otras cuestiones que atañen a las políticas con respecto a los humanos permitan concebir unos modos de cuidado de la fragilidad y vulnerabilidad que el otro es, lejanos de la idea de soberanía incondicional, y en el camino a la incondicionalidad sin soberanía.

68 Véase Patrick Llored (2012), *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Mons, Bruxelles, Les éditions Sils Maria; p. 60 ss.

La cuestión del Otro.
La cuestión ético-político del Otro

M. Ramiro Campos (UNLa)

- *Yo por los Otros*

Se me ocurre que, dentro de la temática planteada, debe formularse una pregunta tan vieja como la humanidad. Dado que el hombre se reconoce tal entre otros que le parecen reconocerse como tales y pretende generar un espacio desde el cual negociar con estos otros una vida común que valga la pena ser vivida, debemos preguntarnos: ¿Qué es aquello que nos hace humanos? Dado que debemos poder determinar a quienes tratar como congéneres –y quizá como aliados– en la búsqueda de aquello que consideramos necesitamos para esa ‘buena vida’⁶⁹ que pretendemos.

Pregunta que no es ingenua y está asociada a otras como: ¿Son humanos –y deben ser respetados en ello– aquellos que conciben la vida de una forma totalmente diferente a nosotros? ¿Debemos, nos es lícito, hacer lo que esté a nuestro alcance por conformar a los otros con lo que consideramos que constituye a la humanidad? ¿debemos separar del ámbito común de convivencia a aquellos que no se conforman? Y ¿si no hubiese una humanidad? ¿Qué nos obliga a respetar a otros, que son otros, en el camino que nos lleva a buscar la felicidad? ¿Quién tiene el derecho de elegir para los otros los caminos de esa búsqueda? ¿Cuáles son los criterios que estableceremos para determinar quiénes estarán incluidos –y quiénes no– entre aquellos a quienes se les respetara el derecho a realizar esta búsqueda? ¿Qué argumentos podemos esgrimir frente a los que pretenden imponer sus formas de ‘buena vida’? Y una sucesión de interrogantes por el estilo, que constituyen el objeto de las reflexiones éticas y políticas.

Pretendo pensar un poco alrededor de la idea de que ética y polí-

⁶⁹ Empleo el término en su sentido más amplio.

tica son dimensiones del hombre que, en la búsqueda personal de realización, desarrolla la vinculación con otros para la resolución de la conflictividad inherente al ser personal. Aún sin profundizar en el carácter dialógico de la propia personalidad humana, es fácil reconocer al otro en la íntima constitución del ser personal. Por ello, quizá, nuestra intimidad es conflictiva, en tanto se realiza en un diálogo entre cada uno y el nos-otros⁷⁰ en el que se inscribe. Ser humano, aún en la más íntima soledad, es ser con otros.⁷¹

Todo reconocimiento de la humanidad es una explicitación del *êthos*, en cuanto ‘reconstrucción normativa’ de aquello que nos constituye como humanos -más allá de la base biológica-, y conflicto, en tanto que pretende sumergir al otro en un nosotros construyendo así la comunidad política.⁷²

- Comunidad de autoafirmación, comunidad política

Ética y política están unidas para los antiguos por el origen mismo de cada individualidad y por su destino final.

Ya Platón, en el *Critón* muestra las leyes en condiciones de exigir a Sócrates coherencia con su aceptación de éstas a lo largo de toda su vida. El origen de la individualidad es la comunidad. Sólo seremos capaces de reconocernos nosotros en tanto somos reconocidos por los otros, y estos nos reconocerán más en la semejanza de compartir el *êthos*, que en la diferencia. Sólo podré manifestarme único y diferente en un lenguaje común.

El cristianismo hace depender la salvación individual de la pertenencia a la comunidad (*ekklesia*). De Ockam en adelante, ante la pérdida de fe en los lazos con esa comunidad eclesial, comienzan a buscarse nuevamente los lazos con la comunidad política.

70 Elijo escribirlo con el guión, en consonancia con la dimensión que he dado en otros escritos y doy en este al término.

71 Resultaría agobiante mencionar todas las referencias de investigaciones filosóficas, psicológicas, antropológicas, etc. que aportan pistas para la confirmación de esta afirmación, haciéndola superar el campo del sentido común.

72 Cfr. Maliandi, R. (2004), *Ética, conceptos y problemas*, Biblos, Bs. As.

Se va reconociendo, a lo largo de los siglos, la necesidad de que la comunidad involucre la participación efectiva de cada vez más miembros, en tanto que los representa y configura, de algún modo. No es posible que aquella comunidad que decide sobre la validez del *êthos* que regula a los individuos, no contemple de algún modo los intereses de estos; pero esta contemplación no suele ser realizada sino por quienes los representan de forma real. Así se va conformando la idea de un contrato social cada vez más inclusivo en la participación de quienes establecen los términos del mismo. Las primeras manifestaciones efectivas del contractualismo reconocen prontamente la necesidad de generar la adhesión de los involucrados en la comunidad y recurren para ello a recursos educativos.⁷³ Tarea organizativa de esos estados modernos fue determinar y construir identidades con el objeto de dar cohesión a las comunidades que no las poseían. Habría que estudiar con detenimiento los problemas que causa a la sociedad globalizada la constitución de un *êthos* común, sobre todo si se pretende que éste sea referente real de la amplia diversidad de *êthos* particulares que abarca esta sociedad. El problema a su vez se maximiza si tenemos en cuenta la necesidad de incluir a aquellos que no están incluidos en los beneficios de esta globalización, aunque sí en el esfuerzo por mantenerla. Mucho se podría decir sobre la importancia del *êthos* para el desarrollo de la persona humana. De momento analizaré en otro concepto: el de ‘sistema de autoafirmación’, pergeñado por Apel, y asociado por Maliandi al concepto de ‘paradigma de restricción compensada’⁷⁴ de aplicabilidad de principios éticos, donde se inserta lo referido al campo de la negociación política en sí. Esto, porque la comunidad de autoafirmación es el referente corporati-

73 Vale la pena referirse aquí al empleo de las comunidades eclesiales por parte de los príncipes alemanes en el establecimiento de la reforma luterana o en la obra de Juan Amos Comenio, sin proseguir por todas las referencias a la necesidad de la educación como factor de constitución de sujetos que conformen el cuerpo social, en lo que han profundizado muchos investigadores como Foucault, más allá de las valoraciones que de este proceso puedan hacerse.

74 Cfr. Maliandi, R., *Ética, conceptos y problemas*. Op. Cit.

vo de los sujetos en el campo de la negociación política con otras comunidades más amplias.

- *Del yo al nos-Otros en la constitución política del êthos*

Se me hace ineludible la referencia a los conceptos de cultura y sub-culturas: Cultura puede definirse como conjunto de ‘pautas aprendidas de acción, sentimiento y pensamiento, compartidas por la mayoría de los miembros de una sociedad’ y sub-cultura como ‘pautas de acción, sentimiento y pensamiento más o menos divergentes compartidas por un grupo o categoría social, dentro de una sociedad’.⁷⁵ Mientras *êthos* es núcleo básico de la cultura, respetado por las sub-culturas, hay elementos constitutivos de grupos y categorías sociales divergentes, que implican factor de conflicto a resolver por negociación política. Por ello me parece que existe, al menos *prima facie*, una doble dimensión en el sistema⁷⁶ de auto-afirmación:

- 1- una (descendente) que, mediante la incorporación de los sujetos en la sociedad a través de la internalización del *êthos*,⁷⁷ baja el *êthos* abstracto –confirmado por los individuos valorantes– a su concreción individual⁷⁸ y
- 2- otra (ascendente o corporativa) en tanto que, mediante una negociación permanente de carácter político –por la evidente lucha de intereses y poder, que en ella se produce–, va re-instituyendo permanentemente el *êthos* de la comunidad.

75 Cfr. Hortón y Hortón (1989), Sociología, EUDEBA, Bs. As.; cap. 2.

76 Quizá podría ser más apropiada para mi análisis llamarla comunidad de auto-afirmación, pero dejaré eso para pensarlo con más detenimiento. Aunque el sistema sería aplicable a la estructura dinámica que establece el *êthos* y el de comunidad al conjunto de individuos que comparte ese *êthos* en cuestión.

77 Sea ésta consciente o no, aunque creo que ese proceso es de carácter inconsciente y es el centro de la socialización.

78 Concreción que se hace efectiva en lo que la sociología llama la personalidad modal, en tanto compartida por los miembros de una cultura determinada.

La constitución de la cultura⁷⁹ proviene de la discursividad ética, reflejando alianzas en la negociación entre personas que necesitan conservar individualidad dentro de estructuras que permita algún margen de juego a su inalienabilidad. Así, podríamos entender a las comunidades de autoafirmación como *êthos* sub-culturales negociando el gran *êthos* o cultura que preserven la posibilidad de ser autónomos sin recurrir a la fuerza.⁸⁰ De este modo, el sistema de auto-afirmación completo es un ámbito político –con reglas dinámicas de funcionamiento– en que, discursivamente, se resuelven los conflictos propios de la sociedad. Esos todos culturales, productos de permanente lucha negociada, nos constituyen y definen desde que nacemos dentro de ellos e internalizamos sus pautas.

Deberíamos partir de que ***todos somos otros para los otros, pues cualquier otro es otro para nosotros***. El relato de las comunidad es el marco para que cada quien arme su propio relato, en común con otros junto a los que nos llamamos nos-otros. Pero los relatos únicos y originales de cada persona, que solo pueden hallarse en la realidad de historias sujetas a mucho más que una de ellas seguirán existiendo más allá de que pretendamos negarlo, consciente o inconscientemente.

En todo pensar o nombrar al otro, el único sujeto (término agente de ese pensar) ***soy yo, en cada caso***. No podemos colocarnos en el lugar del otro en tanto tal, sino que -en el ejercicio hipotético prescripto por el imperativo kantiano “experimento mental”- se lo constituye en tanto que otro para nosotros.

Esto termina implicando que nosotros, en definitiva, siempre es yo. Mi sospecha es que no se puede concebir la alteridad como tal o, más bien, que se la concibe en tanto que opuesta a la propia mismidad, haciendo del otro lo que es para mí. Allí puede, de

79 Entendiendo esta como el conjunto de pautas que determinan valoraciones en los planos del sentimiento, el pensamiento y la acción y que son compartidas –e impuestas por socialización o sanción grupal– por la mayoría de las personas que integran un colectivo social.

80 Conforme a una concepción contractualista y, por ello, discursiva del Estado.

algún modo, inscribirse el origen del sistema que genera la comunidad de auto-afirmación, en tanto que los otros que la integran son aquellos que para mí son y por ellos soy, en tanto que en ellos me reconozco y ellos me reconocen, en tanto que compartimos el *êthos* que hemos negociado o aceptado de algún modo.

Y pienso en la distinción: *somos “entre”* (existir siempre actual y dinámicamente relacional) *los otros y no “para”* (condición objetiva establecida por la asignación de roles)⁸¹ *los Otros*, como se pretende desde una conceptualización personal, siempre teñida de nuestros particulares intereses.

Todos los entes existen como ob-jetos (arrojados delante de), pero sólo el hombre, al decir de Heidegger, toma conciencia de su ser arrojado y puede comenzar el camino de su auto-sujeción. En este camino de la auto-sujeción se generan instituciones, como formalización material de un acuerdo establecido entre el/los grupo/s que la constituyen. Lo instituido es configurado y configurante. Configurante como ejercicio de un poder activo (en sentido foucaultiano) de las normas ejercidas con diverso grado de sutileza, una búsqueda de determinar y hacer comprensible lo indeterminado e incomprensible.⁸²

Está comprensión puede generarse creando espacios confiables para que todos los participantes puedan hablar; producir; generar efectos no pretendidos o conocidos a priori. Esto sería salirse de la posición de poder, dejar de tener la explicación de lo que sucede y va a suceder, comenzar a ser co-responsable de lo que vendrá en lugar de buscar culpables de lo que ya fue.

81 Me refiero explícitamente a la segunda formulación, o lo que yo llamaría formulación política, del imperativo categórico de la razón práctica kantiana, en tanto que la razón práctica no sólo es aplicable a la ética, sino también a la política.

82 Es interesante la obra de Foucault, como develadora de la instalación metafísica de los resultados parciales del permanente discurso constitutivo del *êthos* que beneficia a algunos en perjuicio de otros propiciando la confusión –señalada por Maliandi– entre los vigentes en un momento determinado y lo válido en tanto perteneciente a un *êthos* absolutamente inclusivo, de algún modo utópico por su carácter de meta de la misma discursividad ética.

Estoy hablando de tomar explícitamente a los sistemas de autoafirmación como los espacios de negociación que de hecho son ámbitos de la práctica de una ética reinsertada en la política, que acepte como condicionante de su práctica la necesidad primordial de preservar el discurso como reconocimiento pragmático de los otros para llegar a ellos por la acción, ya que se encuentran fuera de los límites de la razón.

- Política y conflicto

Sostenemos que: el origen de la comunidad política es el conflicto. Conflicto que, al no poder eternizarse, debe ser resuelto de algún modo, discursivo o no. *Pero debemos reconocer la necesidad del diálogo para su resolución, en tanto que cualquier discurso que justifique su desatención cae en una contradicción performativa.*

La base misma de los sistemas de autoafirmación como ámbitos de negociación y referentes del desarrollo personal se encuentra en la paradoja de la condición humana. Paradoja que radica en la conjunción –en nosotros– de la condición de individuo y persona. En tanto parte del universo, somos individuos. Puede dividirse sin perder su condición de un ser que nos excede y comprende al mismo tiempo (ciudadanos de una comunidad política, humanos, fieles, alumnos, peatones, obreros, profesionales, empresarios, etc. de diversas comunidades). Condición de individuo que nos convierte en instrumentos de una totalidad que, excediéndonos y comprendiéndonos, nos emplea para el logro de sus fines (producto del cálculo conjuntivo)⁸³ de los fines de cada uno de los individuos. Condición de individuos de una especie de máquina,⁸⁴ que nos hace

83 Y muy probablemente en este cálculo radique el origen del conflicto y, consecuentemente, de las conformaciones particulares del *éthos* mismo que constituye a cada cultura y, en definitiva, a la humanidad como tal.

84 En el pleno sentido que descubriera el racionalismo moderno en la ‘*rex extensa*’ cartesiana y que propició el desarrollo de cálculos demostrativos, al estilo geométrico, de la función de cada individuo y parte con respecto al funcionamiento del todo; o, quizá, en el sentido en que soñaron los románticos –entre los que podríamos incluir al positivismo– en substancialización teleológica de la historia.

reemplazables, pues en el propio hecho de llamarnos individuos, el acento está puesto en el todo al que debemos someternos.⁸⁵ Pero, al mismo tiempo, como seres auto-conscientes y fundamentalmente auto-posesivos que reconocemos nuestra originalidad inalienable y actuamos por móviles que superan los cálculos de cualquier especie, somos personas.⁸⁶ Y aquí se origina el conflicto: En tanto personas somos capaces de someternos o no a nuestra condición de individuos. Podemos obrar preservándonos a nosotros o a la especie, o atentar contra nuestra supervivencia o de la especie. Y no hay cálculo que pueda predecir cuál camino tomaremos.⁸⁷ No hay cálculo, porque en nuestro interior mismo se encuentra el conflicto como constitutivo íntimo. Conflicto entre:

- la cultura internalizada que nos constituye de algún modo y la autonomía que reconocemos o elegimos adoptar;
- nuestra individualidad que pertenece a un todo y nuestro ser personal autónomo;
- las obligaciones inherentes a nuestra adscripción a determinados sistemas de auto-afirmación, nuestra condición de instituyentes dentro de esos sistemas y nuestra inalienable condición de únicos e irremplazables.

Conflicto que se resuelve en la decisión voluntaria por la que nos determinamos a la acción y que, en cada caso, es original y constituye el carácter ético de nuestras acciones o, más bien, de nosotros mismos como seres éticos.

Pero nuevamente interviene nuestro carácter individual y relacio-

85 Creo que en esto radica el germen de la destrucción de los sistemas sociopolíticos modernos, aunque en ello también se ubica la semilla de algún tipo de sociedad donde se reconozca la inalienabilidad inherente a cada sujeto, más allá de su condición de individuo.

86 Consúltese la obra de Ismael Quiles.

87 Sin entrar en el debate sobre el concepto de libertad, aunque es evidente que tomo partido por la existencia de la misma o, al menos, del hecho de que tomamos nuestras decisiones y obramos considerándonos libres.

nal, y debemos dar cuenta⁸⁸ de nuestras decisiones ante los otros y surge el discurso que trata de conciliar nuestra particular, original e inalienable decisión con las particulares, originales e inalienables decisiones de otro número indefinido de individuos que forman parte de esos todos a los que pertenecemos constituyéndolos y siendo constituidos por ellos. Los otros como condición de acción que debe ser justificada por el discurso están siempre presentes.

Aquí entra el discurso como elemento trascendental, en pleno sentido kantiano.⁸⁹ Más acá de los límites de la razón, descubiertos por Kant, existe un componente a priori de dicha razón que la constituye: la discursividad.

Sin que esto implique afirmar o negar la posibilidad de los otros, nuestras decisiones son fundadas a través de discursos que pretenden dar razón de las mismas. En otros términos: todos estamos condicionados por la necesidad de generar discursos que vuelvan razonablemente aceptables nuestras decisiones para los otros y por la comprensión de los discursos que estos otros construyen para objetar nuestras decisiones y justificar las propias.

Así surge la reflexión pragmático-trascendental como intento de transformar la razón monológica en dialógica; lo que me parece puede ser realizado sin necesidad de pretender traspasar los límites de la razón para referirse a una naturaleza del mundo subjetivo o social, sino simplemente asumiendo la descripción de las formas fenoménicas uniformemente percibidas de actuar los seres humanos.⁹⁰

Ahora podemos decir que los otros nos constituyen y nosotros los constituimos por la sencilla razón de que como individuos somos parte de la lógica mecánica⁹¹ con que estos todos funcionan. Nuestras decisiones, en tanto se traducen en actos materiales, pasan a formar parte de esa mecánica e influyen en los procesos de la mis-

88 En tanto que individuos miembros de conjuntos que de algún modo nos constituyen.

89 Hecho sobre el que llaman la atención J. Habermas y K.O. Apel.

90 Sin pretender esencializar esta percepción fenoménica.

91 En la descripción de base newtoniana de la realidad psicológica y social.

ma. Y, como hay muchos otros individuos, debemos compatibilizar nuestras decisiones con algún tipo de recurso. Este recurso es la discursividad ética; discursividad que constituye el *éthos* al ir generando otros ‘todos’ que superan lo naturalmente dado y de los que pasamos a formar parte.

La misma aceptación del principio del discurso, admite pragmáticamente la exigencia trascendental –como condición de la necesidad, más que de la posibilidad– de la compensación exigida por la naturaleza conflictiva de la discursividad ética. Al fin y al cabo, los discursos se instalan desde la necesidad de construir un nos-otros desde nuestra inalienabilidad constitutiva, desde la búsqueda de una comprensión comunicativa del mundo que vaya tendiendo a la superación de la alteridad que respete esa misma alteridad como valor fundante de nuestra humanidad.

- Aporte para una ética aplicada a la política

Lo analizado hasta el momento, tratando de demostrar que la política exige considerar a la ética como un elemento constitutivo de su propio ser, se inserta obviamente en el debate iniciado por Maquiavelo, aunque no me he referido a él explícitamente.

Solo me detengo a exponer la razón por la que considero esto un aporte a la posibilidad de una aplicación de la ética convergente⁹² a la política. En realidad mi reflexión ha tratado de demostrar por qué yo considero que la política se constituye en la conflictividad.⁹³ Se inscribe en una conflictividad sincrónica, en tanto pretende alcanzar cierto nivel de universalidad normativa de la convivencia de los individuos a partir de compatibilizar la representación de estos individuos como personas; esta compatibilización se da a través de comunidades de auto-afirmación que, de modo corporativo, sostienen y defienden lo que consideran sus derechos, frente a otras co-

92 Propuesta por Ricardo Maliandi, en consonancia con los desarrollos realizados por Karl O. Apel en la ética del discurso.

93 Cfr. Maliandi, R., *Ética, conceptos y problemas*, Op. Cit. y “Ética discursiva y ética aplicada. Reflexiones sobre la formación de profesionales”.

munidades que comparte la comunidad política total. Y, asimismo, se inscribe en la conflictividad diacrónica, en el hecho de que se pretende permanentemente conservar los beneficios logrados por los miembros de la comunidad frente a la necesidad permanente de lograr la inclusión de más beneficios y más beneficiarios.

Esto no pretende ser más que una humilde reflexión que brinde algún aporte a una fundamentación de la posibilidad de insertar un modelo de ética aplicada a la política en un tiempo y lugar -si es que algún tiempo o lugar lo necesita más que otro-, en que esto se hace evidentemente necesario. Ciertamente es necesario mucho más trabajo, pero espero que mis reflexiones sirvan de algo.

De Ingegniers a Ingenieros. El inmigrante y el dilema del Otro en la obra *Sociología Argentina* (1910-1918) de José Ingenieros

Facundo Di Vincenzo (UNLa)

Los más instruidos, los mejor colocados, hasta pueden decirse, evocando lo que saben y comparándolo con lo que ven, que ese saber no hace más que oscurecer el problema político inmediato que consiste, después de todo, en la determinación de las relaciones de un hombre con la masa de los hombres que no conoce.

Paul Valery (1931)⁹⁴

- Introducción al tema

El psiquiatra, médico, filósofo y sociólogo José Ingenieros (Palermo, Italia 1877- Buenos Aires, 1925) propone la idea en el campo cultural y político argentino, que son los científicos los que deben hablar, indicar los problemas y plantear las estrategias para resolverlos desde ámbitos estatales. Visión que se puede observar en distintos momentos de su trayectoria en donde estudia, publica e interviene en las discusiones culturales, políticas y científicas con la finalidad de autorizar su palabra como científico y así establecer nuevos espacios para poder decidir.

La intención del presente trabajo se focalizará en estudiar el análisis que Ingenieros realiza de la noción⁹⁵ del inmigrante en la sociedad Argentina de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX en uno de sus trabajos más representativos: *Sociología Argentina*.⁹⁶

94 Paul Valery (1871-1945), *Miradas al mundo actual*, Losada, Buenos Aires, 1954; p. 19-20.

95 Consideramos el término 'noción' en este caso, teniendo en cuenta la definición que el *Diccionario de la Real Academia Española*, 22º Edición, Madrid, Espasa Calpe, 2014: "Conocimiento o idea que se tiene de algo."

96 Debemos señalar que la obra contiene una serie de trabajos realizados por Ingenieros desde 1901, año en que aparece por primera vez, no en forma de libro sino de un ensayo titulado *El determinismo económico en la evolución*

El filósofo búlgaro Tzvetan Todorov (1939), en su libro *Nosotros y los otros* (2010),⁹⁷ nos sugiere una conceptualización sobre la figura del inmigrante. Todorov lo define como un sujeto devenido en extranjero, *un otro* en la sociedad que lo recibe. Reparando en el hecho de que José Ingenieros es, él mismo, un inmigrante, nuestra mirada hace foco en un punto de vista diferente al trabajado por otros autores sobre Ingenieros y sobre su estudio de la inmigración en Argentina.

Ingenieros realiza la obra en un contexto en donde numerosos actores políticos desde el Estado Nacional (como también otros desde afuera) valorizan a los inmigrantes negativamente. ¿Cómo los valorizan? Como *los otros*: los sujetos peligrosos que vienen desde afuera y que destruyen el orden social.

En Ingenieros, tras una recuperación de las perspectivas en torno a la inmigración expresadas por Domingo Faustino Sarmiento (San Juan, 1811-1888) y Juan Bautista Alberdi (San Miguel de Tucumán, 1810-1884), los inmigrantes se convierten en *un nosotros*: En los sujetos cargados de modernidad, con los conocimientos que la sociedad argentina no tiene y que necesita para su pretensión de convertirse en una gran Nación.

americana. Recién en 1907 aparece como libro, bajo el título de *La evolución sociológica Argentina*. En la edición de 1910, que es la tercera, toma el formato que se mantendrá, aunque con modificaciones, hasta la edición definitiva de 1918. Inicialmente, la edición de 1910, fue un texto leído por Ingenieros en el congreso científico internacional de Montevideo. La base de dicho texto era la combinación de tres publicaciones previas: “*Los sistemas de producción en la evolución de las sociedades humanas*” publicado en *La Montaña*, Buenos Aires, 1897; “*La Escuela Positiva*”, en *Corrientes*, 1898; “*De la barbarie al capitalismo*”, en *L’Humanité Nouvelle*, París, 1898 y *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, 1899. Otros contenidos del libro ya se encuentran en “*Política e Socialismo nell’ Argentina*”, *¡Avanti!*, Roma, 1906; “*L’évolution politique de la république Argentine et ses causes économiques*”, *Le Mouvement Socialiste*, París, 1906 y “*La evolución política argentina y sus bases económicas*”, *La España moderna*, Madrid, 1906. En el trabajo se tomara la edición que corresponde a las obras completas de José Ingenieros, publicadas en Buenos Aires por Editorial Mar Océano en 1961 que responde a la definitiva de 1918.

97 Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI, 2010.

A continuación realizaremos un recorrido por algunos de los estudios sobre Ingenieros que consideramos de mayor relevancia hasta la fecha sobre el tema propuesto. Después, nos detendremos a revisar la cuestión del otro en relación con una serie de sucesos significativos que se producen en la vida de Ingenieros. Luego, abordaremos la explicación dada por Ingenieros en *Sociología Argentina*, subrayando las diferentes disciplinas utilizadas por el autor a la hora de justificar el lugar asignado a los inmigrantes en la Argentina futura.

- *Ingenieros como un otro. Estudios, biografías, debates*

Sobre Ingenieros, en las últimas décadas (1985-2015) se han publicado una serie de estudios que podemos dividirlos en dos grandes grupos. Por un lado, las biografías, algunas de ellas verdaderas investigaciones, como el caso de Enrique Díaz Araujo (1998)⁹⁸ o Félix Luna⁹⁹(2000), otras¹⁰⁰ más bien son compilaciones de las principales biografías de Ingenieros realizadas en el siglo pasado¹⁰¹

98 Enrique Díaz Araujo, *José Ingenieros*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998.

99 Félix Luna, *José Ingenieros*, Buenos Aires, Planeta, 2000.

100 Angel Rodríguez Kauth, *José Ingenieros*, Buenos Aires, Almagesto, 1996.

101 Inmediatamente después de su muerte en 1925, en las revistas en donde trabajaba Ingenieros: “*Revista de Filosofía. Cultura, Ciencias y Educación*” (1915-1929)” y “*Nosotros*” (1912-1930) se le rinden homenajes; describen anécdotas, se analizan aportes, discuten sus ideas e influencia: *Revista Nosotros. Número extraordinario, homenaje a José Ingenieros*, Buenos Aires, n° 199, Diciembre 1925. En el número de homenaje a Ingenieros participan con artículos relacionados a su vida y obra los autores Fernández Moreno, “*Ingenieros*”; Alfredo Bianchi, “*Recuerdos de su última estada en París*”; Ernesto Quesada, “*La vocación de Ingenieros*”; Roberto Payro, “*Recuerdos*”; Augusto Bunge, “*Ingenieros. Niño grande*”; Vicente Martínez Cuitiño, “*José Ingenieros*”; Ernesto Mario Barreda, “*José Ingenieros. Una entrevista y una carta*”; Francisco Soto y Calvo, “*A Ingenieros en su muerte*”; Roberto Giusti, “*Ingenieros poeta*”; Alfredo Colmo, “*Ingenieros ante la cultura*”; Juan P. Ramos “*Ingenieros criminalista*”; Helvio Fernández, “*Ingenieros psiquiatra*”; Enrique Mouchet – Alberto Palcos, “*Ingenieros psicólogo*”; Marcos Blanco “*El ansia de futuro*”; Homero Guglielmini, “*Ingenieros y la nueva generación*”; Trejo Lerdo de Tejada, “*Mejico e Ingenieros*”; Arturo Orzabal Quintana, “*Los ideales políticos de Ingenieros*”; Juan Antonio Villordo, “*Ingenieros Historiador*”;

por Anibal Ponce (1926),¹⁰² Sergio Bagú (1930)¹⁰³ y Héctor Agosti (1950).¹⁰⁴ En todas ellas predomina la descripción, las anécdotas. Cuentan la vida de Ingenieros como si contarán la vida de un personaje de un libro. Podemos decir que, en mayor o menor medida, según cada caso, todas ellas intentan ubicar a Ingenieros en el panteón nacional con otros hombres ilustres argentinos y ciertamente podemos afirmar hoy por hoy que lo han logrado.

Gabriel Moreau, "*La Obra histórica de Ingenieros*"; Gregorio Bermann, "*Lo que debe a Ingenieros nuestra generación*"; Luis Reissig, "*Ingenieros y Rodo*", Miguel de Unamuno, "*Ingenieros*". En la *Revista de Filosofía. Cultura, Ciencias y Educación* de Enero/Diciembre de 1926 ya con Anibal Ponce como único Director, recordemos que la revista había sido fundada y codirigida por Ingenieros, se le rinden dos números de homenaje. Participan: Anibal Ponce, "*Para una historia de Ingenieros*"; Raúl Ordaz, "*Ingenieros Sociólogo*"; Rodolfo Senet, "*La obra psicológica de Ingenieros*"; Victor Mercante, "*La obra moral de Ingenieros*", Gregorio Bermann, "*La filosofía de Ingenieros*" y Lucas Godoy, "*Ingenieros y el juicio de los contemporáneos*". En 1945 se publica el trabajo de Héctor Agosti, *José Ingenieros: Ciudadano de la juventud*. En 1949 se reedita el capítulo que Anibal Ponce le había dedicado en 1926 en la *Revista de Filosofía. Cultura, Ciencias y Educación*: Anibal Ponce, *José Ingenieros: Su vida y su obra*, Buenos Aires, Héctor Matera, 1949. En 1955, se publica en México un libro de Manuel Ugarte en donde se le dedica un capítulo; Manuel Ugarte, *Escritores Iberoamericanos del 1900*, México D.F., Vértice, 1955. Además se destaca la reedición del trabajo desarrollado en la *Revista de Filosofía* por Sergio Bagú, *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Buenos Aires, Eudeba, 1963 y el trabajo de Héctor Agosti: *Ingenieros. Ciudadano de la juventud*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1950. Hacia la década del 70', vinculando la obra de Ingenieros con cuestiones que cruzan al revisionismo histórico en sus discusiones en torno a la Revolución Rusa (1917-1991) y Cubana (1969) encontramos los trabajos de Juan Antonio Salceda, *Tres perfiles en la línea de Mayo: José Ingenieros, Anibal Ponce y Alvaro Yunque*, Tandil, s/n, 1976, de Ernesto Giudice, *José Ingenieros. Cincuenta años*, Buenos Aires, Analítica, 1976 y Alfredo Genovesi, *Revaloración de José Ingenieros*, Lanús, Zagarzazu, 1980.

102 Anibal Ponce, *José Ingenieros: Su vida y su obra*, Buenos Aires, Héctor Matera, 1949, re edición en realidad, con una serie de modificaciones mínimas del capítulo que Anibal Ponce le había dedicado en 1926 en la *Revista de Filosofía. Cultura, Ciencias y Educación*.

103 Sergio Bagú, *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

104 Héctor Agosti, *Ingenieros. Ciudadano de la juventud*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1950.

Por otro lado, están los trabajos en donde prima el análisis crítico de la obra de Ingenieros. Se revisan en profundidad aspectos antes no estudiados. Estos -como ellos mismos se caracterizan- forman parte del campo de estudios de la historia de las ideas o la historia de “los intelectuales” en Argentina. Se destacan los estudios realizados por Oscar Terán (1979, 1986, 2010),¹⁰⁵ Ricardo Falcón (1985),¹⁰⁶ Tulio Halperín Donghi (2007);¹⁰⁷ y las ponencias presentadas en las jornadas del CEDINCI¹⁰⁸ en el homenaje a José Ingenieros de 2011. ¿Qué nos interesa de estos autores? Dar cuenta de cómo estudiaron a Ingenieros en el libro en donde se abocó a tratar el tema de los inmigrantes, *Sociología Argentina*, sin por ello desatender la cuestión de su nacionalidad, del Giuseppe Ingegneri¹⁰⁹ devenido luego en José Ingenieros. Mejor dicho, él mismo como un inmigrante. Él mismo como *un otro* en la Sociedad Argentina. En las biografías, como en los análisis críticos sobre su obra, ocurre algo significativo con el tema de su nacionalidad y, directamente relacionado con ello, con las formas en que Ingenieros estudió la cuestión de la inmigración. En sus biógrafos, que en la mayoría de los casos escriben luego de su desaparición y que llegan a superar

105 Oscar Terán, *José Ingenieros: Pensar la Nación*. Buenos Aires, Alianza, 1986. El libro, tiene una primera edición en México en 1979; *José Ingenieros, antiimperialismo y Nación*, México D.F, Siglo XXI, la de 1986 es una edición mejorada y ampliada que es citada por Falcón en su trabajo.

106 Ricardo Falcón, *Los intelectuales y la política en la visión de José Ingenieros*, Anuario de la Escuela de Historia de la Universidad Nacional de Rosario, 1985; p. 177-192.

107 Tulio Halperin Dongui, *Vida y muerte de la República verdadera*, Buenos Aires, Emecé, 2007.

108 En noviembre del 2011 se realizaron las IV Jornadas de la historia de las izquierdas bajo el título de: “*José Ingenieros y sus mundos*” realizadas en el Centro de Documentación e investigación de la cultura de izquierda en Argentina CEDINCI. Si bien en estas jornadas se abordaron diferentes aspectos fundamentales para comprender los múltiples planos de la obra de José Ingenieros.

109 Más allá de los avatares que se producen en torno al nacimiento y nacionalidad de José Ingenieros,

la cifra de quince escritos hasta nuestros días, podemos observar que recién en 1963, con el libro de Arturo Ardao, aparece el primer abordaje sólido sobre la polémica en torno a su nacimiento y/o castellanización del apellido.

Ardao dice:

Palermo, en Sicilia, Italia, es también la ciudad donde nació Ingenieros. Prácticamente desconocida en esta circunstancia, el propio Ingenieros, que sepamos, no la mencionó de modo público. Cuando pudo hacerlo, en referencias autobiográficas, la omitió. Tampoco la mencionan sus dos biógrafos, Aníbal Ponce y Sergio Bagú, quienes de su nacimiento solo indican la fecha: 24 de abril de 1877. De ahí que numerosas noticias biográficas menores incluidas en sus volúmenes, aún los de ediciones más recientes, así como en historias, antologías, diccionarios, caigan en el habitual error de llenar ese vacío estableciendo, como lugar de nacimiento, Buenos Aires (...). Ya en 1927, sin embargo, dos años después de la muerte de Ingenieros, su hermano Pablo iniciaba unos apuntes biográficos suyos con la precisa afirmación de que era ‘oriundo de la ciudad de Palermo (Sicilia) donde nació el 24 de abril de 1877 en via Candelai, número 45’.¹¹⁰

Remarquemos aquí, a modo de alimentar aún más la particular controversia, que hasta hace unos años (2007) la Editorial Losada, que posee los derechos de autor sobre la totalidad de las obras, seguían cometiendo el error en la contratapa (a modo de apunte biográfico), de mencionarlo como un argentino nativo, nacido en Buenos Aires el 24 de Abril de 1877. En el caso de la Editorial Losada, podemos hablar probablemente de un error involuntario. No así ocurre con algunos de sus biógrafos que, deliberadamente castellanizan y nacionalizan a Ingenieros, esquivan el hecho del

110 Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española. Ensayos*, Montevideo, Alfa, 1963; p. 167-168.

lugar de nacimiento, como en el caso de Sergio Bagú,¹¹¹ Aníbal Ponce,¹¹² Héctor Agosti¹¹³ o Francisco de Veyga.¹¹⁴ Hay en estos casos razones para pensar que los autores buscaron librarse de los posibles debates frente a un discutido tema en la época en la que se publicaban sus libros (1930-1960). En aquel entonces, bajo el telón de fondo de una época marcada por el revisionismo histórico (1940-1960), el lugar de los inmigrantes bien podía ser entendido como el lugar de lo europeo o extranjero, ubicando a Ingenieros en la vereda de enfrente de lo nacional según el campo de la historia intelectual o de las ideas en Argentina. Bagú, Ponce, Agosti; en su objetivo de ponderar la obra de Ingenieros, podemos suponer que pensaron como imprescindible la idea de mostrarlo como un nativo, un científico argentino, nacido, educado y formado en instituciones vinculadas a sus propias historias: Universidad de Buenos Aires, Facultades de Psicología, y de Filosofía y Letras.

Por otra parte encontramos que en autores como Oscar Terán, Ricardo Falcón, Horacio Tarcus,¹¹⁵ María Pilar Parot Varela¹¹⁶ o Martín Albornoz Crespo,¹¹⁷ se intenta destacar la militancia anarquista-socialista en Italia de su padre, Salvador Ingegnieros (1848-1922), remarcando una cuestión ya instalada en la historia de las ideas argentinas desde hace unas décadas atrás.

111 Sergio Bagú, *Vida de Jose Ingenieros*, op. Cit; p. 9.

112 Aníbal Ponce, *José Ingenieros: Su vida y su obra*, op. Cit.

113 Héctor Agosti, *Ingenieros. Ciudadano de la juventud*, op. Cit.

114 Francisco de Veyga, "Noticia Biográfica", en Revista Nosotros, Buenos Aires, año XIX, N° 199, diciembre de 1925; p. 423.

115 Horacio Tarcus, *Fondo de archivo, Guía y catalogo de José Ingenieros*, Buenos Aires, UNSAM Edita de la universidad Nacional de San Martín, 2011.

116 María Pilar Parot Varela, "La Argentinidad de José Ingenieros", en las IV Jornadas de la historia de las izquierdas: José Ingenieros y sus mundos realizadas el 9, 10 y 11 de noviembre de 2011 en Buenos Aires, CEDINCI; p. 359-379.

117 Martín Albornoz Crespo, "Psicología del socialista anarquista entre los siglos XX y XIX. Imágenes de los anarquistas y socialistas en Francisco de Veyga y José Ingenieros", en las IV Jornadas de la historia de las izquierdas: José Ingenieros y sus mundos realizadas el 9, 10 y 11 de noviembre de 2011 en Buenos Aires, CEDINCI; p. 31-95.

Hablamos del tránsito de ideas del viejo al nuevo continente por parte de los anarquistas, socialistas y comunistas. Estas ideas que, desde su perspectiva, desencadenarán en una serie de acciones como publicaciones, actos, huelgas contra la situación que impera en la Argentina de la época. Desde su visión se destaca la participación que Ingenieros tiene en una huelga estudiantil en Buenos Aires durante el año 1892, su rol en la conformación del Partido Socialista Argentino (1896) y su papel como fundador del periódico “*socialista y revolucionario, La Montaña*” de 1897 entre otros sucesos.

Estos autores intentan subrayar las ideas anarquistas y socialistas en la pretensión de establecer una figuración de Ingenieros como la de un hombre de izquierdas del siglo XX, “un intelectual”, vinculado al mundo de las ideas europeas, como lector y/o difusor en la Argentina de la obra de Karl Marx (1818-1883), Joseph Proudhon (1809-1865), Enrique Malatesta (1853-1932),¹¹⁸ Emilio Zola (1840-1902)¹¹⁹ o Guillermo Liebknecht (1826-1900).¹²⁰

- *Giuseppe Ingegneros*

Antes, revisemos rápidamente cuales son los estudiosos más importantes sobre Ingenieros y su abordaje del tema de la in-

118 Enrique Malatesta es uno de los principales teóricos del pensamiento anarquista moderno. Fundador de numerosos periódicos en su país Italia también fue propagador de la ideología anarquista a través de sus viajes a la Habana, Londres, Nueva York; en parte por su ferviente actividad militante y en parte por las persecuciones.

119 Emilio Zola fue un escritor francés fundamental para la tradición socialista mundial. Más allá de su extensa obra literaria, Zola será un actor fundamental en el denominado “*affaire Dreyfus*” (1894-1906) en donde la condena de un inocente militar francés judío desencadenará el estallido de un conflicto entre el estado francés y los grupos conservadores contra los intelectuales de izquierda.

120 Guillermo Liebknecht fue uno de los fundadores de la socialdemocracia en Alemania, tuvo una participación activa en las revoluciones de 1848 en Francia y Alemania. A lo largo de su vida polemizó con Karl Marx y Frederic Engels, con quienes tuvo una estrecha relación cuando tuvo que radicarse en Londres a causa de las persecuciones.

migración. Todos ellos fundamentales para el presente trabajo, por alumbrar temas abriendo nuevos caminos de investigación. Pero discrepamos en un punto que creemos esencial. En ninguno de estos estudios se subraya que en *Sociología Argentina Ingenieros* se presenta como un sociólogo científico. Menos aún observan que la figura del científico que se expresa en la obra no es la del científico encerrado en su estudio, sino que es la de un científico que interviene en la escena pública.

Ingenieros se imagina formando parte de un espacio mundial donde en cada país los científicos son los que hablan desde el Estado. Actúa de la misma manera que las autoridades científicas de la sociología que invoca: Tarde, De Greef, Durkheim, Gumpłowicz,¹²¹ entre otros, en sus respectivos países (Francia, Bélgica, Rusia y Alemania). Ingenieros, como ellos, se cree con un saber superior a todas las autoridades argentinas que estudiaron la sociedad argentina hasta su época. Ubica a los antecesores como los precursores de la sociología¹²² en Argentina y dice que para los nuevos tiempos ya no basta con la descripción y observación de los sucesos, sino que es necesario que los tra-

121 Entre los principales que menciona y cita: de Francia Jean Gabriel de Tarde (1843-1904) o Émile Durkheim (1858-1917), de Bélgica Guillaume De Greef, (1842-1924) y de Alemania Ludwig Gumpłowicz (1838-1904). Este último en realidad nace en la antigua República de Cracovia, en Graz, Alemania (actual Austria).

122 En la primera versión de 1910 de *Sociología Argentina* José Ingenieros realiza en el segundo apartado del libro una crítica sociológica revisando los principales trabajos publicados a la fecha sobre los temas sociales Argentinos; de Alberdi si bien estudia toda su obra resalta la importancia del *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837), *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852) destacando a *Los estudios económicos* (Obra póstuma publicada en 1895); de Sarmiento examina *Facundo* o civilización y barbarie en las Pampas Argentinas (1845, en realidad la versión que analiza es la de 1874) y *Conflictos y armonías de las razas en América* (1884); de Esteban Echeverría, *El dogma socialista* (1837) y *Antecedentes y primeros pasos de la Revolución de Mayo* (Obra póstuma publicada por primera vez en 1870); además revisa *South América* (1894) de Agustín Álvarez, *Las multitudes Argentinas* (1899) de José María Ramos Mejía, *La ciudad indiana* (1900) de Juan Agustín García, *Nuestra América* (1903) de Carlos Octavio Bunge, *La anarquía Argentina y el caudillismo; Estudio psicológico de los orígenes argentinos* (1904) de Lucas Ayarragaray.

bajos contengan fundamentación científica, a su entender, única herramienta posible para responder a los problemas sociales de la época.

Desde nuestra perspectiva, con la publicación de *Sociología Argentina* Ingenieros pretende autorizar su palabra como científico y así establecer nuevos espacios para poder decidir. En definitiva, con estas acciones, como con otras antes mencionadas, Ingenieros busca obtener un lugar en las esferas del estado para trazar políticas que den respuestas a lo que él considera que son los problemas argentinos.

Ahora bien, ¿de cuáles problemas habla Ingenieros? Repasemos algunos acontecimientos destacados de la época. En 1890 en una coyuntura de crisis económica y financiera el gobierno del entonces presidente Miguel Juárez Celman (1844-1904), yerno del presidente anterior Julio Argentino Roca (1843-1914), sufre el denominado levantamiento del Parque. En el suceso hace su aparición una nueva agrupación civil, la Unión Cívica de la Juventud (1889), en donde se mezclan diferentes líderes opositores respaldados por una amplísima capa de la sociedad integrada por criollos nativos pero también por inmigrantes e hijos de inmigrantes que reclaman por muchas cosas, principalmente por elecciones libres, sin fraude. El alzamiento es derrotado, sin embargo provoca la renuncia del presidente Juárez Celman, interrumpiendo un proceso continuado de casi 30 años de sucesión en tiempo y forma de los gobiernos.¹²³ En 1893 la Unión Cívica Radical realiza un alzamiento contra el gobierno; en el mismo, participa un joven Ingenieros que intenta con otros, asaltar la municipalidad de Barracas al Sur, hoy Avellaneda: “escaramuza que la exageración contemporánea dio a llamar ‘combate’ de Ringuelet”.¹²⁴ A pesar de que repercute en varias provincias, el levantamiento es nuevamente derrotado. En 1894

123 Luis Sommi, Juan Ghiano, José Babibi y otros, *La revolución del 90*, Buenos Aires, Granica, 1974.

124 En Anibal Ponce, “Para una historia de Ingenieros”, en *Revista de Filosofía*, Año XII, n° 1, Buenos Aires, 1926; p. 56.

Julio Roca, en aquel entonces ex presidente, recibe una carta de un grupo anarquista en donde se le exige el pago de 5000 pesos bajo amenaza de volar su casa con una bomba.¹²⁵ En simultáneo con todos estos sucesos aparecen en las principales ciudades argentinas un gran número de publicaciones periódicas, la mayoría de ellas creadas por inmigrantes cercanos al socialismo y al anarquismo, que revelan una clara oposición al Estado: “*El descamisado*” (1879), “*La liberté*” (1893), “*La questione sociale*” (1885), “*El perseguido*” (1890-1897), “*La protesta humana*” (1897) o “*La voz de la mujer*” (1896) y como ya vimos, “*La Montaña*” de Ingenieros y Lugones.¹²⁶

¿Qué demuestran estos datos? Que el escenario de la sociedad argentina en el que vive y publica Ingenieros es un tanto diferente del imaginado por los pensadores de la segunda mitad del siglo XIX.¹²⁷ ¿Qué va a decir sobre estos acontecimientos Ingenieros?

125 Olga Bordu de Raguzzi, “Los primeros años anarquistas en la Argentina”, *Revista Historia*, Buenos Aires, Año XIX, nº 28.

126 Un estudio completo sobre la prensa anarquista puede encontrarse en Juan Suriano, *Anarquistas. Cultura libertaria en Buenos Aires 1890-1910*, Buenos Aires, Manatíal, 2001 y sobre la prensa obrera en general en Ricardo Falcón, *Los orígenes del movimiento obrero 1857-1899*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1984.

127 En los extremos de la república verdadera, aquella pensada por Alberdi, hacia 1933, a tres años del golpe militar de Félix Uriburu (1878-1932) al primer gobierno elegido con el voto universal, secreto y obligatorio; Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964) publica “*Radiografía de la Pampa*” y en su última página escribe lo que bien podría ser el epílogo de la etapa de la historia Argentina antes mencionada; “Lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos. Esa barbarie vencida, todos aquellos vicios y fallas de estructuración y de contenido, había tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales. Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremisible.”, en Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*, Buenos Aires, Eudeba, 2011; p. 412.

Va decir que son tiempos nuevos y que por ello demandan soluciones que también deben ser nuevas.

Por otro lado, antes de intentar dar respuestas a estos problemas: analizarlos, estudiarlos; lo encontramos a Ingenieros como parte, él mismo, de estos problemas. Un Ingenieros militante, que es delegado Universitario, propagandista, difusor de ideas socialistas; un Ingenieros que es un agitador social.

Generalmente los biógrafos, y no solo los de Ingenieros, buscan ordenar la vida del sujeto estudiado. Ordenarlo para comprenderlo. Intentan entonces hacer algo desde el relato sobre la vida del autor estudiado que, como sucede en muchos casos con nuestras propias vidas, poco tiene que ver con la vida real del sujeto estudiado. ¿Por qué? Porque la vida, muchas veces, poco tiene que ver con el orden. Menos aún, cuando el personaje en cuestión lejos se encuentra de tener una vida –digamos- asegurada (con beneficios económicos, vínculos con sectores posicionados socialmente o formar parte de una familia acomodada). En el caso de Ingenieros, podemos decir que todo le fue cuesta abajo: primero, él mismo como producto de las transformaciones impulsadas por Alberdi y Sarmiento en tanto inmigrante italiano que llega a fines del Siglo XIX a Buenos Aires, debió luchar para hacerse de un lugar. Tema complicado, por su condición de italiano e hijo de italianos, destacando las connotaciones inherentes a la figura del inmigrante italiano para la época. Ingenieros es “*un otro*”. Más aún, si se considera que el escenario sobre el cual Ingenieros se pensaba formar y hacerse de un lugar es el de los ámbitos académicos y estatales del 1900.¹²⁸ Espacios que, como tantos otros, sentían las alteraciones generadas por la inmigración.¹²⁹

128 Israel Lotersztain, “Ingenieros y la elite”, en las *IV Jornadas de la historia de las izquierdas: José Ingenieros y sus mundos*, realizadas el 9, 10 y 11 de noviembre de 2011 en Buenos Aires, CEDINCI.

129 Se hace mención aquí a las alteraciones que sufren los campos intelectuales frente a la falta de soluciones sociales eficaces para la denominada “*cuestión social*”. Eduardo Zimmermann en su ya clásico trabajo “Los liberales reformistas” señala que el término “*cuestión social* describe- y describía durante el periodo- el conjunto de consecuencias sociales del proceso de inmigración

Sitios que tiempo atrás fueron exclusivamente manejados por los sectores conservadores, en algunos casos ellos mismos eran parte del poder estatal y económico, en otros, estaban vinculados por vías de parentesco con los grupos criollos más encumbrados en el escalafón social: Miguel Cané (1855-1905), José María Ramos Mejía, Ricardo Rojas (1882-1957) o Joaquín Víctor González (1863-1923). ¿Cuál es la elección que toma Ingenieros frente a esta coyuntura? La de muchos inmigrantes y nativos excluidos, formando filas en las agrupaciones de izquierda, donde los inmigrantes generalmente eran mayoría.

- *Del militante al científico*

Ingenieros entre los años 1895 y 1914 desempeña distintos cargos en agrupaciones políticas y en el Estado. En 1895, con 18 años, es delegado y luego, secretario del Partido Socialista Argentino. Según lo expresan sus biógrafos, pero también las fuentes,¹³⁰ la cantidad de mítines, conferencias y discursos, demuestran que su militancia ocupa buena parte de sus días, al menos hasta fines de 1897. En 1897, por urgencias económicas, rinde una serie de materias para obtener el título de Farmacéutico. En el mismo año, impulsa y dirige las publicaciones de periódicos, uno de título anunciador: *La reforma*,¹³¹ otro de tinte más radical: el periódico “*socialista y*

masiva, urbanización e industrialización que transformo al país, entre las que contaron problemas en áreas de vivienda, sanidad y salud pública, el aumento de la criminalidad urbana, la protesta obrera y el surgimiento de nuevas corrientes ideológicas que desafiaban la validez de las instituciones políticas y económicas vigentes”, en Eduardo Zimmermann, *Los liberales reformistas*, Buenos Aires, Sudamericana-Universidad de San Andrés, 1994; p. 11-12.

130 Algunos datos fueron extraídos del archivo personal de José Ingenieros, que fue cedido por su hijo Cecilia Ingenieros al Centro de Estudios de Cultura de Izquierdas, CEDINCI situado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fray Luis Beltrán 125.

131 Natalia Bustelo, “Ingenieros en la reacción antipositivista durante los primeros años de la reforma universitaria”, en las *IV Jornadas de la historia de las izquierdas*: José Ingenieros y sus mundos realizadas el 9, 10 y 11 de noviembre de 2011 en Buenos Aires, publicaciones del CEDINCI.

revolucionario, La Montaña” de 1897 que dirigió junto a Leopoldo Lugones; ya sea por heredar la actividad militante que tenía su padre,¹³² ya por estar en constante contacto con un ambiente de pensamiento y de lecturas filosóficas, sociales y políticas¹³³ pertenecientes al gran mundo de las izquierdas europeas de plena ebullición en aquel entonces. La virulencia queda manifestada, por ejemplo, en el primer número de *La Montaña* publicado el primero de abril de 1897.

Somos Socialistas.

Porque luchamos por la implantación de un sistema social en que todos los medios de producción estén socializados; en que la producción y el consumo se organicen libremente de acuerdo con las necesidades colectivas por los productores mismos para asegurar a cada individuo la mayor suma de bienestar, adecuado en cada época al desenvolvimiento progresivo de la humanidad.¹³⁴

132 Su padre el periodista y publicista de izquierda italiano Salvador Ingegneros (1848-1922) llegó al país en 1888 con su esposa y sus dos hijos, Pablo y José. Como otros inmigrantes que llegaban desde viejo continente, era un militante de organizaciones obreras en su ciudad; Sicilia, Italia. De hecho fue quien editó el primer periódico socialista de Sicilia, además desarrolló una extensa actividad política a lo largo de su vida vinculándose con los principales pensadores revolucionarios de la época como lo eran Enrique Malatesta (1853-1932), Emilio Zola (1840-1902) o Guillermo Liebknecht (1826-1900).

133 Ricardo Falcón, “Los intelectuales y la política en la visión de José Ingenieros”, Rosario, *Anuario de la escuela de historia*, n° 11, 1985.

134 A modo de manifiesto en la primera página figuraba una explicación de porque sus integrantes se consideraban socialistas, además de lo señalado los otros postulados eran: “b) Porque consideramos que la autoridad política representada por el Estado, es un fenómeno resultante de la apropiación privada de los medios de producción, cuya transformación en propiedad social implica, necesariamente, la supresión del Estado y la negación de todo principio de autoridad. c) Porque creemos que a la supresión de todo yugo económico y político seguirá necesariamente la opresión moral, caracterizada por la religión, la caridad, la prostitución, la ignorancia, la delincuencia, etc.; d) porque en resumen, queremos al individuo libre de toda imposición o restricción económica, política y moral, sin más límite a su libertad que la libertad igual de los demás. Así –solamente así– concebimos la misión que el Socialismo ha de realizar para la libertad por la

En 1898, sin embargo, todo comienza a cambiar. Ingenieros reprueba los exámenes de la materia Patología Interna, que había preparado en forma deficiente por no haberle dedicado el tiempo necesario. En mayo de 1899 se encuentra con el Médico y Profesor (su Profesor en la materia de Medicina Legal), Francisco de Veyga. El encuentro iniciará una amistad que durará por años. Con De Veyga como mentor y tutor iniciará la carrera en el campo académico de Buenos Aires; primero como discípulo, luego como docente, investigador y médico psiquiatra en diferentes instituciones del Estado.

Probablemente su percepción sobre el lugar de los científicos en el Estado, como sus profundas diferencias expresadas en distintas polémicas que mantuvo con figuras del Partido Socialista Argentino como Juan B. Justo, lo llevarán a la desafiliación del PSA en 1904. En el mismo año, lo designan Jefe de Clínica del Hospital de Alienados de la Policía de Buenos Aires (cargo que desempeñará hasta 1909), además de ocupar diversos cargos en la cátedra de medicina legal de la Facultad de Medicina en la Universidad de Buenos Aires (UBA). En 1904 también interviene, con otros académicos de la UBA, en el frustrado proyecto de Código de Trabajo promovido por el ministro Joaquín V. González. En Abril, el gobierno de Julio A. Roca (1898-1904) lo designa como representante Argentino en el V Congreso Internacional de Psicología celebrado en Francia. En 1907 funda con De Veyga el Instituto de Criminología de Buenos Aires y en 1908 crea la cátedra de Psicología experimental en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. En 1911 se postuló para la cátedra que dejaba su tutor De Veyga; a pesar que figuraba con amplio margen como primero en la terna de seleccionados, no es elegido por el Presidente de la Nación, Roque Sáenz Peña. En respuesta, Ingenieros renuncia a todos los cargos y viaja a Europa, en donde permanecerá hasta 1914.

Revolución social”, en *La Montaña, periódico socialista revolucionario* dirigido por José Ingenieros y Leopoldo Lugones, Volumen I, 1 de Abril de 1897, Bernal – Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; p. 10-11.

- *Racismo y el lugar de los otros (inmigrantes)
en la sociedad argentina futura*

En cierta forma, el trabajo desarrollado en *Sociología Argentina* puede ser comprendido como la justificación científica del lugar que merecen los inmigrantes europeos (él mismo) en la Sociedad Argentina de la época. Repasemos: Ingenieros en los primeras páginas parte de los análisis desplegados por la Biología Social y sostiene que los movimientos de población en los humanos son una consecuencia natural de su desarrollo como especie animal. Dice, los humanos como otras especies buscan a lo largo de sus vidas las mejores condiciones para vivir;

Cada sociedad es un cuerpo organizado de individuos de esa especie (la humanidad), que en determinadas circunstancias de tiempo, modo y lugar, lucha por la vida con otros grupos sociales, y se caracteriza por cierta homogeneidad de interés creencias y aspiraciones.¹³⁵

Por tanto, las inmigraciones de población responden a situaciones de crisis o búsqueda de mejores condiciones para vivir de los diferentes grupos sociales en constante movimiento. Además advierte que, en un territorio limitado como el planeta Tierra, es inevitable que dos o más grupos sociales suelen disputarse un mismo territorio.

En este punto es que considera, bajo la matriz del Darwinismo Social, que las especies o razas se disputarán esos espacios limitados con resultados favorables para el más fuerte y/o más apto. Ingenieros, como otros tantos pensadores argentinos de la época, defiende la eugenesia; que es una Filosofía Social que asegura que el aumento de personas más fuertes, sanas, inteligentes -es decir determinadas etnias o grupos sociales que son superiores a otros- genera directa o indirectamente la no procreación de aquellos que no poseen las cualidades necesarias para la evolución de la sociedad. La eugenesia (en griego significa buen origen o parentesco)

135 José Ingenieros, *Sociología Argentina*, op. cit.; p.15. La aclaración es nuestra.

llega a considerar que su aplicación es en realidad una ventaja para el ahorro de recursos económicos para el país;

Hay un hecho uniformemente admitido por la Etnografía: las razas blancas han demostrado en los últimos veinte o treinta siglos una superioridad para la organización social del trabajo y de la cultura; sus núcleos especiales son llamados naciones civilizadas. Los dioses y los héroes de la Iliada pertenecían a la raza blanca, lo mismo que los estadistas, los filósofos y los poetas de Grecia y Roma; blancos eran los llamados bárbaros que reprobaban al mundo romano; blancos los pueblos cristianos y heréticos del Medioevo europeo: blancos los que promovieron el renacimiento de las ciencias, las letras y las artes, que inició una era nueva en la historia de la humanidad.¹³⁶

En estas nociones se apoya para trazar una línea cronológica de los progresos y su relación con los cambios étnicos en América, principalmente en Argentina.

Para comenzar su estudio, antes bien, revisemos qué es lo que entiende por raza. Ingenieros se distingue de las perspectivas sobre el concepto de raza que expresaba el Psicólogo y Sociólogo francés Gustave Le Bon (1841-1931) en su libro *Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* (1894), de gran recepción en el campo académico; de hecho sus nociones se manifiestan en varios ensayos sobre temas sociales argentinos -como nos señala el mismo Ingenieros-: en *Conflictos y armonías de las razas en América* (1884) de Sarmiento, en el *Estudio psicológico de los orígenes argentinos* (1904) de Lucas Ayarragaray y fundamentalmente en *Las multitudes Argentinas* (1899) de José María Ramos Mejía.

Para Ingenieros, estas perspectivas no se detienen en las complejidades propias de entramado social de las ciudades modernas y suponen una mirada por demás general y superficial de un fenómeno más profundo;

¹³⁶ *Ibidem*, p. 248.

La raza, aparte de las diferencias del medio, determinó una disparidad inicial en las dos colonizaciones. Le Bon explica de esa manera que Estados Unidos y Sud América, no obstante haberse copiado en la segunda las instituciones de los primeros, den el espectáculo respectivo de la fuerza triunfante y de la decadencia miserable. Opinión que pesa de excesiva y demasiado general. Pero la raza no es un factor abstracto: cada una, en función de su medio, se traduce por costumbres e instituciones determinadas, cuyo exponente más inequívoco es su organización económica.¹³⁷

En un mismo sentido critica a Herbert Spencer (1820-1903) que, como Le Bon, consideraba a las razas como una totalidad homogénea.¹³⁸ Para Ingenieros, en una misma raza existen diferencias, que son internas; por ejemplo, en la raza indígena sudamericana se pueden encontrar la raza Calchaquí o la Araucana. Mejor dicho,

137 *Ibíd*em; p. 27

138 Herbert Spencer plantea en su libro, *Principios de Sociología* (1877-1896) que la homogeneidad de las razas se debe a elementos que son propios de la materia, de los organismos mismos. Su visión sobre los diferentes grupos étnicos esta enmarcada desde la biología molecular en el sentido de relacionar a las razas como organismos con composiciones diferentes, es decir, características físicas, culturales, mentales y psíquicas diferentes. Spencer sostiene que ello se debe al carácter indestructible e invariable del cuerpo humano. Para Spencer, contrario a lo que sostiene Ingenieros en *Sociología Argentina*, si dos razas se mezclan su resultado no será una variación de estas, sino otra raza, menos pura y nunca será la continuidad de las primeras. “Manifieste o no la historia biológica terrestre un proceso de lo homogéneo a lo heterogéneo, el progreso de la última criatura, la más heterogénea de todas, el Hombre es un ejemplo sorprendente de dicho proceso. Es igualmente cierto que en el periodo, durante el cual se ha poblado la Tierra, el organismo humano se ha hecho más heterogéneo, en las subdivisiones civilizadas de la especie; y ésta, considerada en conjunto, se ha hecho más heterogénea por la multiplicación y la diversificación de razas. En pro de la primera proposición, podemos citar un hecho, y es que en el desarrollo relativo de sus extremidades, el hombre civilizado se aparta más del tipo general de los mamíferos monodelfos, que las razas inferiores. El Papua tiene el cuerpo y los brazos bien desarrollados, pero sus piernas son muy cortas, asemejándose, en eso, a los cuadrumanos, cuyas extremidades anteriores y posteriores son próximamente del mismo tamaño”, en Herbert Spencer, *Principios de Sociología*, Buenos Aires, Editorial Revista de Occidente, 1947; p. 279-280.

Ingenieros critica los enfoques “individualistas” de Spencer y Le Bon, en donde las razas no son analizadas como conjuntos de individuos, con sus formas colectivas de organizaciones particulares, sino que se observa únicamente la raza desde un individuo de esa raza. Son enfoques fragmentados, atomizados, individuales. Desde esta perspectiva realiza su crítica a Spencer, apoyándose en el concepto de representación colectiva expresado por Levy Bruhl, en donde las diferentes razas deben resolver sus asuntos internamente, actuando las diferentes capacidades políticas de cada grupo social para resolver sus problemas sin entrar en el juego de la superioridad/inferioridad individual;

La sociología biológica, ciencia natural de mayor amplitud que el organicismo spenceriano, afirma que las necesidades comunes a todas las especies se transforman progresivamente en la humana, por el incremento de la asociación en la lucha por la vida; desarrollan su organización económica y crean nuevas relaciones entre las razas que componen la especie, entre los grupos que componen la raza, entre las clases que componen el grupo y entre los individuos que componen la clase.” [...] “La formación natural de las sociedades humanas se comprende mejor reemplazando el clásico “organicismo” spenceriano por una interpretación biológica de la evolución social; las sociedades son simples colonias organizadas por la división de las funciones sociales” y no “superorganismos”, palabra exenta de sentido como el ‘epifenómeno’ con que algunos psicólogos evitan explicar la conciencia cuya realidad afirman.¹³⁹

Esta distinción posibilita un basamento fundamental para su análisis ya que da lugar a la variación o modificación posible de los colectivos, los grupos humanos que integran una raza. La raza Argentina, por ejemplo, la entiende justamente como una variación de la europea; probablemente aquí encontremos una explicación

139 José Ingenieros, *Sociología Argentina*, en José Ingenieros, Obras Completas, Tomo VII; p.19.

“científica” de la polémica sobre la castellanización de su apellido. Es decir, el antes italiano, antes inmigrante, es ya parte de la raza argentina en tanto variación, tras aclimatación, de la raza europea.

Estas premisas, cuya novedad nos interesa menos que su claridad, son necesarias para comprender el problema que examinamos: la formación de una raza argentina, entendida como una variedad nueva de las razas europeas inmigradas a un territorio propicio para su aclimatación.¹⁴⁰

- *El concepto de Nación en Ingenieros*

Oscar Terán, en sus diferentes trabajos sobre Ingenieros: *Pensar la nación* (1979, 1986); *Positivismo y Nación en Argentina; da intelectual en el Buenos Aires de fin de siglo (1880-1910)* e *Historia de las ideas en la Argentina* (2010), focalizó entre otras cuestiones, en una figuración en donde aparece como un “intelectual” con una superposición de periodos ideológicos que van desde el socialismo anarquizante hasta el antiimperialismo latinoamericanista, pasando por el positivismo spenceriano y por las crecientes tendencias moralistas expresadas en *El hombre mediocre* (1913). Estas ideas de Terán, aún tienen una significativa vigencia; recordemos la jornada de investigadores en el CEDIN-CI sobre “Ingenieros y sus mundos” del 2011. ¿Qué nos interesa aquí de lo que estudio Terán sobre Ingenieros? Nos interesa su búsqueda de lo nacional en Ingenieros, de cómo Terán trabajó el tema de la Nación en Ingenieros.

Terán combate la versión canónica de sus años de estudio, en donde se observaba a Ingenieros como un Positivista sin fisuras. Como alguien que, por su concepción de la ciencia y su internacionalismo, estaba imposibilitado para dar con un pensamiento nacional. Señala que a partir de 1899 Ingenieros comienza a preocuparse por el problema de la Nación. Sin embargo, no traza una relación entre sus cargos académicos y como participante

140 *Ibidem*; p. 247.

y funcionarios de Estado, y los diferentes trabajos realizados y publicados durante aquellos años. Dice Terán:

Porque si otrora dicha reflexión se constituía alrededor de la cuestión social – entendida como interrogante cuya resolución legitimaba la ruptura revolucionaria–, en este nuevo momento la problemática se desplaza y pasa a interrogarse por el problema de la Nación. Se pretende con ello pensar un país moderno, o sea, integrado al mercado capitalista y a la cultura occidental secularizada, en tanto garantes de una evolución pacífica hacia formas superiores de progreso y según modelos ofrecidos por algunos países europeos. Obviamente, en el interior de esta reestructuración ideológica, y en el camino de revisión de tesis anteriores, Ingenieros debía reencontrarse, ahora sí, con determinadas categorizaciones de la generación del 80'.¹⁴¹

¿Qué es lo que Terán no observa en su estudio sobre Ingenieros? Primero, que el cambio, más que desde sus posibles lecturas o re lecturas de Sarmiento y/o Alberdi, evidentemente proviene de los autores que cita en *Sociología Argentina*: Tarde, De Greef, Durkheim, Gumpłowicz, todos autores que destacan en sus libros el rol de los científicos en el Estado para responder a las distintas cuestiones sociales desatadas por el sistema capitalista en la mayoría de las naciones del planeta.

Segundo, que las ideas sobre temas nacionales florecen cuando Ingenieros renuncia a la militancia y filiación en el Partido Socialista Argentino.

Tercero, que las transformaciones se producen a partir de la ocupación, participación y ejercicio como funcionario del Estado.

Ocupar cargos, ser llamado por el Presidente o sus Ministros, es lo que convierte a Ingenieros en *un nosotros*. Demos un ejemplo: En 1901, durante la segunda presidencia de Julio Roca, bajo un

141 Oscar Terán, *José Ingenieros: Pensar la Nación*. Buenos Aires, Alianza, 1986; p. 37.

contexto atravesado por las manifestaciones y amenazas de huelga de los socialistas y anarquistas, se manifiesta desde el Estado un interés por responder a la *cuestión social*. Fundamentalmente, en relación a los sectores obreros. El mismo Roca recibe en 1901 en la casa de gobierno a tres representantes de estos sectores: Adrian Padroni, Carlos Arraga y al estudiante Enrique Dickmann. Con ellos se asoma al balcón de la casa rosada y saluda a los manifestantes. Tras el encuentro Roca convoca a los sectores reformistas del Estado, encabezados por Indalecio Gómez (que años después será uno de los impulsores de la ley de voto secreto y obligatorio) y a Joaquín V González, su ministro del interior. Ambos ya se habían declarado partidarios de la intermediación del Estado en los conflictos entre los sectores patronales o de capital y los del trabajo. Gómez y González, a la vez, se encargan de conformar un grupo de especialistas académico-científicos para el desarrollo de un proyecto que responda a los problemas sociales imperantes. Es por ello que se le encarga al Ingeniero Biale Massé la redacción de un informe sobre las condiciones obreras argentinas, que luego permitirá dar cuenta a la dirigencia política de las miserias en las que se encontraban los sectores trabajadores del país. En la elaboración, confección y redacción del proyecto participan el abogado y periodista socialista Enrique Del Valle Iberlucea y José Ingenieros. El proyecto constituye para Ingenieros un ensayo serio y amplio del Socialismo de Estado, superior a cuantos le han precedido:

Con amplitud de miras y con criterios puramente sociológico, libres de perniciosas influencias propias del medio político y de los intereses del momento, abordaremos la exposición y crítica de este proyecto de Ley Nacional del trabajo. Digamos, desde luego, que su presentación al Congreso por el poder ejecutivo es un exponente de cultura y civilización que honra al país, lo enaltece en el concepto de los sociólogos y lo presenta como ejemplo a las demás naciones civilizadas.¹⁴²

142 Ingenieros, José, *Sociología Argentina*, Obras Completas, op. Cit; p. 116-117.

La adhesión al llamado proyecto González fue fundamentada por Ingenieros en un largo ensayo publicado en París, que luego incluyó en *Sociología Argentina*.¹⁴³ Este ejemplo, entre otros, demuestra de qué manera interviene Ingenieros: es un sociólogo que estudia los problemas de su presente, y actúa, o trata de actuar mientras pueda acceder a espacios de decisión, con programas para dar soluciones a lo que considera los problemas de la sociedad argentina. Ocupar cargos, ser llamado por el Presidente o sus Ministros, es lo que convierte a Ingenieros en *un nosotros*. Participar en proyectos que presenten beneficios para la Sociedad o asistan a la misma, es ser parte de una “acción positiva para la Nación”. Dice Ingenieros:

Solo es patriota el que ama a sus conciudadanos, los educa, los alienta, los dignifica, los honra: el que lucha por el bienestar de su pueblo, sacrificándose por emanciparlo de todos los yugos: el que cree que la patria no es la celda del esclavo, sino el solar del hombre libre. Nadie tiene derecho de invocar la patria mientras no pruebe que ha contribuido con obras a honrada y engrandecerla. Convertirla en instrumento de facción, de clase o de partido, es empequeñecerla.

- *Conclusión*

En el trabajo se intentó realizar un cruce entre algunos aspectos de la vida de Ingenieros y la obra en donde desarrollo un estudio científico de la cuestión inmigratoria, intentando demostrar que el tema del “otro” atravesó la vida y la obra de Ingenieros en un momento particular de la sociedad Argentina. El aquel contexto, demostramos que Ingenieros debió adaptarse a los condicionamientos sociales y políticos para posicionarse en los cerrados ámbitos académicos. Su condición de no-nativo y el lugar político y social asignados a los no nativos, marcaron negativamente el camino a recorrer para su formación y su ubicación en los diferentes ámbitos profesionales posibles.

143 Ingenieros, José, “L'évolution politique de la république Argentine et ses causes économiques”, *Le Mouvement Socialiste*, París, 1906.

¿Cómo logró posicionarse? Evidentemente con el uso de saberes y conocimientos no desarrollados en la Argentina de la época. Negados los espacios para establecerse él mismo, debió crear otros nuevos espacios. La Sociología, la Psicología, fueron sus salidas, sus respuestas. En la ciencia Ingenieros podía disputar con iguales armas en aquellos lugares vedados para los no-criollos, para los vinculados con sectores políticos subalternos; socialistas, anarquistas, trabajadores, científicos, docentes: inmigrantes. Claro está, para ese Ingenieros, digamos, el científico, los nuevos tiempos estaban bien claros. La inmigración había traído a las tierras argentina la civilización tan esperada por Sarmiento y Alberdi. El proceso presagiado ya era una realidad y nadie podía detenerlo. La era social, la era en de los “*otros*” ya se había iniciado, dice:

Para los creyentes que se han detenido en el primer periodo –siguen siendo el mayor número entre los sectarios ignorantes-, el programa mínimo es una concesión hecha a la realidad presente, de importancia secundaria: el socialismo “es lo otro”: la fraternidad universal, la igualdad, la supresión de la propiedad privada, la de la nacionalidad, de la familia, etc.¹⁴⁴

Una nueva era para Ingenieros estaba en marcha, pese a que aún los sectores vinculados al poder económico y político del país no estaban preparados para dar respuesta a estos cambios. No sin la incorporación de los únicos capaces de responder a estas cuestiones: los sectores científicos, en los diferentes ministerios, instituciones, universidades.

Bibliografía

- Albornoz Crespo, Martín (2011), “*Psicología del socialista anarquista entre los siglos XX y XIX. Imágenes de los anarquistas y socialistas en Francisco de Veyga y José Ingenieros*”, en las IV Jornadas de la historia de las izquierdas: José Ingenieros y sus

144 José Ingenieros en *Sociología Argentina*, op. cit., p. 127.

mundos realizadas el 9, 10 y 11 de noviembre de 2011, Buenos Aires, CEDINCI.

- Ardao, Arturo (1963), *Filosofía de lengua española. Ensayos*, Montevideo, Alfa.

- Bailly, Antoine y Beguin, Hubert (1992), *Introducción a la Geografía Humana*, Madrid, Masson.

- Celton, Dora (2001), “La población. Desarrollo y características demográficas” en *Nueva Historia de La Nación Argentina*, Tomo 4, Buenos Aires, Planeta.

- De Veyga, Francisco (1925), “Noticia Biográfica”, en *Revista Nosotros*, Buenos Aires, año XIX, N° 199.

- Devoto, Fernando y Pagano, Nora (2009), *Historia de la Historiografía en Argentina*, Sudamericana, Buenos Aires.

- Devoto, Fernando (1992), *Movimientos migratorios. Historiografía y problemas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- Díaz Araujo, Enrique (1998), *José Ingenieros*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.

- Echeverría, Esteban (1981), *Discurso de introducción a una serie de lecturas en el salón literario en septiembre de 1837*, en Antología de prosa y verso, Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

- Gellner, Ernest (1991), *Naciones y nacionalismo*, Buenos Aires, Alianza.

- Germani, Gino (1963), “La movilidad social en la Argentina”, en S. Lipset y R. Bendix, *Movilidad Social en la Sociedad industrial*, Buenos Aires, Eudeba.

- ----- (1962), *Política y Sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós.

- ----- (1951), *Una década de discusiones metodológicas*, Washington, Unión Panamericana.

- Hobsbawm, Eric (2012), *Naciones y Nacionalismo desde 1780* (1990), Buenos Aires, Crítica.

- Ingenieros, José (1978), *La evolución de las ideas Argentinas*, Buenos Aires, La Pléyade.

- ----- (1961), *Sociología Argentina*, en Obras Com-

- pletas, Tomo VII, Buenos Aires, Mar Océano.
- Kolakowski, Leszek (1981), *La filosofía positivista. Ciencia y filosofía*, Madrid, Editorial Cátedra.
 - Levy Bruhl, Lucien (1947), *Las funciones mentales inferiores*, Buenos Aires, Lautario.
 - ----- (1984), *El alma primitiva*, Madrid, Sarpe.
 - Luis Sommi, Juan Ghiano, José Babibi y otros (1974), *La revolución del 90'*, Buenos Aires, Granica.
 - Luna, Félix (2000), *José Ingenieros*, Buenos Aires, Planeta.
 - Másse, Gladys (2001), “La población”, en *Nueva Historia de La Nación Argentina*”, Tomo 7, Buenos Aires, Planeta.
 - Otero, Hernán (dir.) (2004), *El mosaico argentino. Modelos y representaciones del espacio y la población, siglos XIX y XX*, Buenos Aires, Siglo XXI.
 - ----- (2006), *Estadística y Nación. Una historia conceptual del pensamiento censal de la Argentina moderna (1869-1914)*, Buenos Aires, Prometeo; pág. 31.
 - Parot Varela, María Pilar (2011), “La Argentinidad de José Ingenieros”, en las *IV Jornadas de la historia de las izquierdas: José Ingenieros y sus mundos* realizadas el 9, 10 y 11 de noviembre de 2011 en Buenos Aires, CEDINCI.
 - *Primer Censo de la República Argentina (1869) bajo la dirección de Diego G. De la Fuente*, Buenos Aires, Imprenta del Porvenir, 1872.
 - Rodríguez Kauth, Angel (1996), *José Ingenieros*, Buenos Aires, Almagesto.
 - Salas, Adela (2008), *Fuentes para la reconstrucción de la población temprano-colonial*, en Academia Nacional de Historia, *Cuadernos de trabajo*, Historia de la Población 5 - 6, Buenos Aires.
 - Schmitt, Carl (1990), *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Editorial Tecnos.
 - *Segundo Censo de República Argentina (1895), Comisión Directiva Diego G. De la Fuente, vocales; Gabriel Carrasco, Alberto B. Martínez*, Taller tipográfico de la Penitenciaría Nacional, 1898.

- Spencer, Herbert (1947), *Principios de Sociología*, Buenos Aires, Editorial Revista de Occidente.
- Tarcus, Horacio (2011), *Fondo de archivo, Guía y catalogo de José Ingenieros*, Buenos Aires, UNSAM EDITA.
- *Tercer Censo de la República Argentina* (1914), *Comisión Nacional Presidente Alberto B. Martínez, vocales; Francisco Latzina, Emilio Lanitte*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de L.J. Rosso y Cia, 1916.
- Todorov, Tzvetan (2010), *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI.
- Valery, Paul (1871-1945; 1954), *Miradas al mundo actual*, Buenos Aires, Losada.
- Williams, Raymond (2012), *Cultura y materialismo*, Buenos Aires, La Marca.
- Zimmermman, Eduardo (1994), *Los liberales reformistas*, Buenos Aires, Sudamericana-Universidad de San Andrés.

Adriana Fernández Vecchi (UNLa)

Entendemos la política como dimensión pública donde se vincula la Ética y el Estado, disposición para la organización del Bien Común. Según distintas perspectivas sobre los vínculos, la vida comunitaria es fruto de la decisión de ciudadanos tomados en su individualidad cívica (modelo iusnaturalista), o Pueblo como la Voluntad de un individuo espiritual que constituye un todo orgánico, como la vida colectiva (modelo hegeliano). Desarrollamos el tema bajo tres ejes: a) La sociedad civil: reino de lo individual: el otro es competencia; b) El Estado: comunidad ética de reconocimiento mutuo; c) La disposición ética en un Nosotros político.

- *Consideraciones preliminares*

La tarea de la Filosofía y en consecuencia de la Ética, consiste en “aprehender lo que es, pues lo que es es la razón”¹⁴⁵ (F.D. Pról.p.54) Aquello que se presenta como “debe ser, [éste existirá en efecto,] pero sólo en su opinión, cual elemento dúctil con el que se puede plasmar lo que se quiera” (F.D. Pról.p.55) De modo que, lo verdaderamente real, no es la *Realität*, en tanto “mera realidad”, sino la “efectiva” *Wirklichkeit*. Esta última es el concepto o la Necesidad inmanente (*Notwendigkeit*). El deber ser es sólo mera realidad y

145 Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner. 1955. De la que no existe aún la edición crítica. Hemos utilizado traducciones castellanas: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción A. Llanos, Buenos Aires. Siglo Veinte, 1987. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción J.L. Vermal, Buenos Aires., Ed. Sudamericana, 1975 (esta traducción es más literal y contiene los “Agregados” de E. Gans). *Filosofía del Derecho*, no indica traducción, México 1975. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993. Cito traducción Vermal PFD y nro. de párrafo y Traducción Llanos FD y nro. de párrafo. Versión alemana cito PhR

es propio del entendimiento, “Corresponde al entendimiento vacío que toma su abstracción y deber según lo real y racional” (F: Obs. § 200). En cambio, el pensamiento racional toma lo ético desde el punto de la Necesidad inmanente y se determina como concepto de la eticidad. “Considerar algo racionalmente no significa acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es para sí mismo racional; aquí se muestra el Espíritu de su libertad [...] la tarea de la ciencia es conducir a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa” (F.D. Obs. § 31).

Una ética formal alcanza un rango ontológico; si bien valora la autonomía humana, por otro lado, devalúa la fundamentación de la comunidad en la construcción ética y con ello el derecho es sólo una formulación y el Estado un convenio. En cambio en Hegel el Espíritu del Pueblo como síntesis anterior al despliegue y con ello al Estado ético, es resultado fundante de la convivencia. En la *Antropodicea* de D. Dei (2008) hay una democratización ontológica al situar la posibilidad de interrogar por el sentido para hacer frente a la existencia (metafísica auténtica) y en ese ámbito, desde donde brota el preguntar, se reconoce el Nosotros como experiencia sustantiva para articular el orden social.

El concepto en Hegel supone el despliegue de la idea. Es proceso, de unidad, oposición y síntesis, donde el desarrollo lógico interno toma lo universal y lo particular. Estas consideraciones corresponden a la dialéctica cuyos momentos son: primero la *inmediatez*: unidad indiferenciada; segundo, *la reflexión*, que es el momento de la negación, diferenciación de la unidad; y tercero, como resultado, *la superación* o *vuelta hacia sí* (*Aufhebung*) del concepto reconciliando la escisión universalidad –particularidad (ver *Enciclopedia* § 83). Este es el despliegue dialéctico que va de lo abstracto a lo concreto movido por la Necesidad inmanente de recuperar la unidad sin perder las diferencias internas de su evolución. De este modo, el concepto se vuelve cada vez más concreto, “deviene cada vez más rico” (F.D. Agr § 32). Así gana realidad efectiva y en ello consiste la naturaleza racional de la historia y del Espíritu. Es de-

cir, pasa de la mera existencia o consistencia intelectual (*Realität*), a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Por tanto, la realidad efectiva, concreta, es el proceso de lo universal abstracto como de la particularidad. Estos momentos se dan en el despliegue conceptual de la *Filosofía del derecho*. Para Hegel "...el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada" (F.D. § 4). La libertad se concreta en a) deberes y derechos jurídicos (Derecho Abstracto), b) intenciones y propósitos morales (Moralidad) y c) las instituciones y leyes éticas de un pueblo "...cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la libertad" (F.D. Obs. 30).

La segunda parte, la Moralidad, de la *Filosofía del Derecho* de Hegel presenta el derecho de la *voluntad subjetiva*. La libertad se concreta en el "derecho de apreciación de la acción" (derecho del saber y el de la intención), el derecho del bienestar, como objetivo de la acción del sujeto particular y que se une con el bien en general. La moralidad es la afirmación de la voluntad libre y autónoma (en sentido kantiano) pero también es el lugar de la crítica a su formalismo. Al ser formal sólo puede fundamentar el deber abstracto, por ello su determinación concreta se encuentra en la eticidad, en las instituciones éticas que son representaciones que legitiman el poder público. En la Moralidad al cometer la falta y sufrir el castigo de la pena toma conciencia del marco subjetivo de su libertad, la *voluntad subjetiva* constituye lo formal y descubre la particularidad subjetiva de las intenciones (F.D. § 105 y ss.). Es el momento de reflexión de la escisión. En el momento anterior se da la exterioridad y la universalidad abstracta en el primer momento como derecho. La moral es el ámbito interior de la subjetividad, se despliega la particularidad de la conciencia moral. Juzga la realidad inadecuada y al hacerlo emerge el bien como algo inmanente y universal a ella, pero subjetiva. Es decir vale como deber ser. Este es el momento que alude al formalismo kantiano. Pero debe superar su centro subjetivo para poder alcanzar una ética basada en el hacer comunitario.

En el tercer momento de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, la

Eticidad, el particular descubre en las instituciones éticas, costumbres y leyes su fundamento en cuanto su *saber y su querer*.¹⁴⁶ Es la identidad de la voluntad universal y particular (Ver F.D. § 155). Lo ético que aparece aquí es el Todo, cuya forma es tanto lo objetivo como lo subjetivo, tiene un contenido fijo que se eleva sobre el capricho y la opinión, que es por sí necesario: “las instituciones y leyes existentes en y para sí” (cfr. PFD. § 144). Su despliegue comprende la familia, la Sociedad Civil y el Estado.

La esencia del Estado es lo social. De tal manera, el hombre en él es sólo en cuanto comunidad. Por ello, el Estado tiene valor de fin, así el individuo adquiere real significación

El Estado no sólo comprende la sociedad bajo relaciones jurídicas, sino que mediatiza, como esencia comunitaria moral y suprema que es, la unidad de las costumbres, la cultura, y el modo de pensar y de actuar universales (ya que cada uno intuye espiritualmente y reconoce en el otro su universalidad).¹⁴⁷

Hegel cuando se refiere al Estado lo hace como “medio elemental de vida”,¹⁴⁸ o como “segunda naturaleza humana” (cfr. F.D. § 257, § 260). Es el horizonte primero. Es el lugar donde se realiza la libertad concreta, donde el hacer el sujeto se hace efectivo en una comunidad orgánica. Pero alcanzarlo implica transformaciones: la relación entre lo finito y lo infinito, la particularidad con la

146 “La eticidad es la idea de libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y a través de su realidad (*Wirklichkeit*), así como esta acción tiene en el ser ético su fundamento existente en y para sí y su fin moviente, es decir, la eticidad es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia” (FD. □142); la voluntad subjetiva se sintetiza con el orden objetivo.

147 Hegel, G.W.F., *Propedéutica Filosófica*; traducción de Laura Mues de Schrenk, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984; p. 70.

148 Hegel, G.W.F., *Filosofía real*; traducción de José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1984; p. 211.

sustancia, es decir el juego que sufre el interior de un Estado para constituirse en el Espíritu del pueblo. Lejos del mero consenso que se atribuye en Kant a la construcción de la vida social, lo comunitario es real naturaleza de lo humano.

En resumen: a) lo ético en Hegel es una aprehensión desde lo abstracto a lo efectivo hasta alcanzar la libertad. b) las diversas transformaciones del Espíritu son el camino de la unidad de la identidad y de la diferencia. c) El individuo, en ese camino, no se extravía en la sustancia, se reconoce en el poder público y el Espíritu realiza su identidad.

Este reconocimiento de lo particular en el orden de la cosa pública se funda en la convicción como categoría co-fundante del hacer público y del ejercicio del derecho. La *disposición como un estado de ánimo* eleva lo meramente subjetivo, a lo público de las instituciones estatales. La seguridad del derecho se satisface en la confianza (cfr. GPR. § 228). La confianza resulta de una disposición (*Gesinnung*) que media lo Universal con lo contingente, y da fuerza y validez a la convicción de lo subjetivo. Lo que da sentido al interés individual en el interés general -en lo público-, en la vida del Estado, es una *disposición de ánimo*, la *Gesinnung*, por la cual el individuo tiene su libertad sustancial: “el individuo tiene su libertad sustancial en el sentimiento de que él [el Estado] es su propia esencia, el fin, y el producto de su actividad” (PFD. § 257).¹⁴⁹ Encuentra que su interés es incluido en lo social y con ello la *Gesellschaft* es llamada *Staat*. (no en cuanto *wirkliche Staat*). La realidad efectiva de la idea ética tiene su existencia inmediata en las costumbres, que es el lado de la esfera pública, y su existencia mediata en la autoconciencia individual, que encuentra sentido en el todo orgánico. Por lo tanto, la confianza como disposición o *sentimiento* (*Gesinnung*) es el modo de ser de la conciencia objetiva. Los procesos universales en el camino de la formación del Estado y la construcción del poder, son dialécticamente acompañados por el individuo mediados por este *sentimiento*, que hace al reconocimiento de su propio interés

149 El subrayado es nuestro.

en el interés público, y que el Poder del Estado no le sea ajeno. Lo público es mantenido racionalmente desde el Todo como despliegue de la *Notwendigkeit*, en su dialéctica con lo contingente y particular. Pero este mantener lo público desde el individuo, tiene que ver con la *Gesinnung*, que da la confianza y la fe en el poder público.

Claramente queda al descubierto que la formalidad de la ética kantiana fundada en una razón práctica que valida la legitimidad de una praxis individual, se aleja de una *confianza* en las instituciones públicas como constitutiva del hacer humano. Pero esta situación se valida en todo tipo de iusnaturalismo. Por eso, en este paradigma, la diversidad y el encuentro con el otro, sólo es posible en un contractualismo. La comunidad bajo este respecto es producto de un contrato necesario pero no constitutivo.

Sin vínculo es imposible reflexionar sobre lo ético. En la razón kantiana, si bien el sujeto es activo en las condiciones de posibilidad del acto moral, lo vincular no alcanza la dimensión preeminente como definición de lo humano. Tampoco las éticas hedonistas, puesto que la diversidad es una amenaza cuya competencia se determina bajo las fuerza del estado de naturaleza y se relaja sólo en una construcción artificial para satisfacer necesidades. Sostenemos que esta dimensión se forja dialécticamente atravesando lo racional y se determina como una *disposición*.

Pero también esta *disposición* adquiere una dimensión situada en tanto *nos hemos descubierto situados en un ámbito*.¹⁵⁰

Este encuentro, que aún no estoy en condiciones de tematizar adecuadamente, (...) permite, sin embargo, reconocermé como un “nosotros”. Este nosotros es la insinuación del encuentro con una vaga pero situada identidad personal.¹⁵¹

En términos hegelianos, la libertad se alcanza en el despliegue donde una voluntad particular tiene la disposición de convenir con el Todo

150 Dei, D. (2008), *La cuestión del hombre*, Buenos Aires, Prometeo; p. 59.

151 *Ibid.*; p. 60.

en el Espíritu del Pueblo. En términos de una antropodicea, es la revelación de la vida como posibilidad de encuentro en la *comunión*. Por otro lado, si nos referimos a Kant en su *Proyecto de paz perpetua* y en la *Metafísica de las costumbres*, ve a la humanidad progresando hacia la libertad y la igualdad. El orden de lo moral, como el político social se encuentra orientado, hacia el reino de los fines. Fundamentalmente, su posición se puede sintetizar como la separación del derecho de la moral, que mira la rectitud de las acciones internas, y el derecho de la convivencia interna, que establece las condiciones necesarias para la libertad. Por lo tanto, el orden de la legalidad está constituido por la conformidad de la acción del hombre con la ley externa. El orden moral depende de una voluntad autónoma. Pero lo que queremos puntualizar es que el vínculo social manifiesta poder, necesariamente como coacción, ya que el orden jurídico para el cumplimiento de las normas no se puede dejar al libre arbitrio de los ciudadanos, sino que emplea la fuerza para exigir el cumplimiento.

Por otro lado, la noción de libertad kantiana, si bien coloca al hombre como sujeto activo, resulta un epifenómeno en la construcción del orden social. Además en la subjetividad moral la libertad tiene la función de refrenar las inclinaciones a favor del deber ser. Entendemos que la libertad juega como liberación en el plano de desplegar el sentido. Dei afirma: “...estamos diciendo que la libertad no es sólo una facultad propia del hombre, entre otras, sino también la posibilidad de unidad significativa en que consiste la concreción de todo mundo humano imaginable...”¹⁵²

De este modo, considera el derecho de dos formas: el primero se fundamenta en la naturaleza del hombre; el segundo procede por actos legislativos del poder gubernamental. Del Derecho natural se desprende la igualdad y la capacidad de opinión. Del segundo, el derecho privado o público, regula la posesión de bienes externos o comunitarios, dentro de un poder con un orden jurídico sistematizado. De tal modo que, el derecho mira hacia

152 Dei D. (1995), *Poder y libertad en la sociedad posmoderna*, Op. Cit.; p. 63.

las posesiones y obliga a los individuos a abandonar su propio estado de naturaleza para convivir con los demás de acuerdo con las imposiciones del estado gubernamental.

En realidad el mismo Kant fijaba como ideal político el de un 'autómata' a imagen y semejanza del sistema económico armonioso, natural, con que funcionaba la sociedad burguesa según los economistas ilustrados; mientras que la subjetividad autónoma, propugnada también por Kant, en vez de admitir los nuevos límites 'automáticos' tiene que someterlos al ímpetu de una actividad consciente, indolegable a estructuras externas, aunque sean 'naturales'.¹⁵³

La subjetividad, la conciencia moral, se vuelca sobre sí misma y en esta soledad consigo, las determinaciones exteriores desaparecen. Así el individuo llega a su completa independencia, se despliega y afirma el concepto de libertad, determinando el centro característico de la modernidad. Este es el punto clave de la moralidad kantiana para Hegel, "el derecho de la particularidad del sujeto a sentirse satisfecho, o lo que es lo mismo, el derecho de libertad subjetiva forma el punto central y el viraje en la diferencia entre antigüedad y la época moderna" (FFD. § 124 nota).

Pero, por otro lado, estas consideraciones nos conducen a pensar que la posición kantiana respecto a la moralidad aleja y sustrae a toda intervención que "invada" la esfera de la subjetividad, pues sus determinaciones son sólo internas en la construcción de su completa independencia, libertad. Esto precisamente hace que Hegel avance hacia otro contexto, pues la posición kantiana de separación entre legalidad y moralidad, limita el derecho frente a las acciones externas y además la única realidad se representa en la interioridad de tal modo que termina siendo unilateral. La moralidad no se desarrolla quedándose con el deber-ser, en el *Sollen*. Observación similar encontramos en Ritter:

153 J. M. Ripalda, *La Nación dividida, Raíces de un pensador burgués*: G. W. F. Hegel, Madrid, 1978; p. 218.

Kant no podía ir más allá de un dualismo de la moralidad interna y la realidad externa enfrentada a ella. Por eso la moralidad está en él “sin desarrollo”, se queda en el deber-ser, la fijación kantiana de la distinción de interioridad exterioridad de un dualismo de separación ha conducido a la desvinculación de la ética filosófica respecto del contexto de la teoría del derecho y del Estado que, a consecuencia de la distinción kantiana entre legalidad y moralidad, ha emigrado de la filosofía.¹⁵⁴

Este es el riesgo de la desvinculación entre la Ética y el Estado, pues toda acción que no se base en la legislación interior queda referida al derecho en tanto que acción externa. En el mismo sentido, no hay despliegue de reconocimiento de integración social, porque se limita a los deberes de la libertad interna y así la filosofía práctica, como ética, se da como “solamente relaciones morales del hombre para con los hombres”.¹⁵⁵ “La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí propia, y por eso mismo, y sólo por ese, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora)”.¹⁵⁶ A partir de la posición kantiana la ética es doctrina de virtudes. En consecuencia, el poder es coacción porque pertenece al ámbito de las instituciones y de lo público, o sea de la exterioridad. La vida comunitaria es ajena, y ésta es más bien fruto de la decisión de súbditos tomados en su individualidad cívica. Mientras que la *disposición ética* supera las diferencias, la apropiación arbitraria y los antagonismos propios de la sociedad civil y el ciudadano alcanzan la certidumbre y el orgullo de pertenecer a la esfera de la cosa pública. De este modo, el Estado existe como fin último universal organizándose como derecho político interno o cons-

154 *Ibíd.*; p. 150, 151.

155 M. Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. 6; p. 218 ss.

156 - M. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Madrid, 1980; p. 88.

titudin. Este sentimiento *Gesinnung*, como sentimiento ético, sostiene la subjetividad en el espíritu objetivo.

Bibliografía

- Dei, D. (2002), *Lógica de la distopía*, Buenos Aires, Docencia.
- ----- (2008), *La cuestión del hombre*, Buenos Aires, Prometeo.
- ----- (1995), *Poder y Libertad en la posmodernidad*, Buenos Aires, Almagesto.
- Hegel, W. (1966), *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México FCE,
- ----- (1988), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona Ed. Sudamericana, Buenos Aires; reed. Edhasa, (1999, 2ª ed.) (no contiene las adiciones de Gans y sí añadidos no pertenecientes a Hegel mismo).
- ----- (1975), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Meiner, Hamburg, traducciones: Fundamentos de la Filosofía del Derecho, trad. A. LLanos, Bs. As., (1987). *Principios de la Filosofía del Derecho* o *Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. J. L. Vermal, Bs. As., 1975, *Filosofía del Derecho*, no indica trad., México.
- ----- (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp,. Versión castellana Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, trad. Ovejero, Bs. As.
- Kusch R., (1975) *América profunda*, Buenos Aires, Bonum. 2º edición.
- ----- (1975), *La Negación en el Pensamiento Popular*, Buenos Aires, Cimarron.
- ----- (1977), *El pensamiento indígena y Popular en América*, Buenos Aires, Hachete.
- ----- (1976), *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, F. García Cambeiro.
- ----- (1980), “El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico”, publicación realizada en la *Revista Megafón*, Año VI, Nro.11/12.

Laura S. Guic (UNLa)

- Introducción

Desde una perspectiva histórica exploraremos el cómo y el porqué de la existencia del otro en la política, ese otro opuesto y necesario, para intentar desentrañar las relaciones que se establecen entre los unos y los otros siguiendo de cerca el problema de la gobernabilidad. En el marco de una debida reflexión situada, intentaremos hacer visible esa dicotomía entre quién gobierna y ese otro llamado: pueblo, masa, población o habitantes de la nación, a quienes gobernar. En este caso, Ramos Mejía y las multitudes.

La obra estudiada cobra particular relevancia porque en ella un político, un hombre de estado, sitúa y caracteriza a ese otro que ha de gobernar, al inmigrante en multitud que debe transformarse en el pueblo de la nación argentina. *Las multitudes argentinas*, ensayo que José María Ramos Mejía escribe en Buenos Aires (1899), describe e instala la historia de la multitud, esa masa ingobernable que se torna en el principal problema de la agenda política argentina, una masa que es percibida como un otro negativo y amenazante; y a la vez como el pueblo heroico que da origen a la nación.

Desde su publicación hasta el presente, este texto ha sido ampliamente citado y reconocido como una obra sociológica y / o científica. Si bien es evidente que en la trama y en la función del discurso se detectan elementos que sostienen tal calificación, como las metáforas vinculadas a la física o a la biología, proponemos una lectura política en términos de legitimación de su autor al interior del círculo dirigente del país.

157 La presente comunicación junto a otros escritos, es fruto del trabajo desarrollado en el Instituto de Cultura y del Grupo de Investigación en Historia, dependientes de la Universidad, del que formo parte; de allí el uso del plural que es evidencia de la construcción colectiva de conocimiento.

La primera lectura de sus contemporáneos puede ser ejemplificada a través de su notorio discípulo José Ingenieros,¹⁵⁸ quien en el mismo año de su publicación escribe una reseña crítica científica del libro, y lo califica como el primer estudio sociológico científico del país. Esta interpretación perduró en los investigadores del siglo XX y XXI.¹⁵⁹ Nuestro aporte a partir del estudio del libro, y en el marco de la obra de su autor, es encuadrarlo como un texto eminentemente político. Afirmamos que este documento es una intervención en el campo político y cultural de fin de siglo, vale decir, que su intención es destituir el discurso dominante a través de una crítica “del gran hombre” como categoría de análisis, instaurada por el mismísimo Sarmiento, e imponer otro concepto: el de multitud, dándole entidad, ubicándola en el centro del discurso político del período. Para Ramos Mejía las multitudes representan el encadenamiento político de la genealogía nacional argentina.

Gobernar las masas entonces implica entender su configuración y desentrañar el misterio de su poder desbordante. La multitud es ese otro ingobernable, y esta es la cuestión a analizar.

- El gobierno y la masa

El problema de la gobernabilidad en la sociedad de masas en Argentina es descrito en 1899 por José María Ramos Mejía; en un momento preciso del ciclo llamado Orden Conservador (N. Botana, 1977). Hacia fines del s. XIX, en los tiempos de la llamada “Era del Imperio”,¹⁶⁰ donde un puñado de estados -entre ellos Ita-

158Ingenieros publica una crítica científica del libro, primero en una revista y luego en su libro de *Sociología Argentina*.

159Estudiosos como Oscar Terán, Hebe Clementi, Hugo Biagini y Hugo Vezzetti entre otros sostienen esta lectura.

160 “(...) paradójicamente al período transcurrido entre 1875 y 1914 se lo puede calificar no sólo porque en él se desarrolló un nuevo tipo de imperialismo, sino también por otro motivo ciertamente anacrónico. Probablemente, fue el período de la historia moderna en que hubo mayor número de gobernantes que se autotitulaban oficialmente «emperadores» o que eran considerados por los diplomáticos occidentales como merecedores de ese título.” (Hobsbawm, E., 1998: 65).

lia- se reparte el mundo, la Argentina tiene apenas unas décadas de república federal, desde la Constitución del '53 reformada en el '60 y una gran masa inmigratoria de preeminente origen italiano, entre otras procedencias. Es también “la era de las masas” originada en el crecimiento demográfico derivado entre otras cuestiones de la Segunda Revolución Industrial.

El círculo dirigente argentino aglutinado en el Partido Autonomista Nacional (PAN), se encuentra en pleno proceso de construcción del Estado Nación y debe generar las condiciones para que éste cumpla con sus atributos. Finalizando el s. XIX y hacia el XX, existe un consenso en la elite gobernante de ir hacia una república verdadera (Herrero, 2010); el problema emergente es el resultado “no deseado” de la república posible de Alberdi, que se resume en el lema “gobernar es poblar”.

Expliquemos con más detalle el párrafo anterior: si bien los inmigrantes son la respuesta al problema del llamado “desierto argentino”, se transforman luego en otro problema. El programa alberdiano suscribía al anhelo liberal y establecía el principio teórico que por su propio egoísmo estos habitantes, al enriquecerse a través del trabajo, impulsarían el crecimiento de la nación, dejando de lado participar de “la cosa pública”. Se garantizaría así el orden de una gran población trabajadora y una elite gobernante; un mínimo de política y un máximo de trabajo.

Siguiendo la hipótesis de Hilda Sabato y Ema Cibotti, de 1990, se advierte que en la práctica los inmigrantes hacen política de un modo indirecto, a través de la creación de sociedades de socorros mutuos, escuelas, periódicos, etc. Esta conformación de un “estado dentro de otro estado” es advertida por Sarmiento en la década del '50, exhibiendo que tales acciones políticas ponen en riesgo al incipiente y frágil Estado argentino. Esta preocupación fue expuesta ampliamente por el sanjuanino en un tomo de sus obras completas, titulado *la Condición del extranjero en América*, donde explica el problema del inmigrante y discute especialmente con la comunidad italiana. El temor no era infundado; sabemos, a través

de las investigaciones de Ezequiel Gallo, que son capaces de tomar las armas para pelear por sus derechos.

Este es el contexto de descripción de ese otro ingobernable: las multitudes. En síntesis, José María Ramos Mejía como miembro del círculo inteligente estudia la multitud, ante el temor a la pérdida del gobierno propio, vale decir la conducción de la Argentina en manos de intereses extranjeros y no patricios, a quienes categoriza como “burgués aureus”.

En su descripción, Ramos Mejía expone en qué clave lee los problemas de la Nación y cómo estos se acercan o distancian de los proyectos fundacionales de Alberdi y de Sarmiento; *dice* a través de su discurso o construye un nuevo diccionario para nombrar a ese otro que hay que gobernar.

Los procedimientos empleados en el análisis de los registros argumentativos de José María Ramos Mejía permiten distinguir diferentes objetivos. Uno de ellos es establecer la historia de una multitud desarrollando un estudio que no ha sido realizado en América hasta ese momento, según refiere el autor. En su relato, la multitud es partícipe de la revolución y del proceso independentista, en ciclos que desencadenan la formación de la república argentina. Un indicio de tal afirmación se resume en la siguiente cita:

Los colores del pabellón que ondeó después en la batalla y como un buen hijo de los cielos no degeneró jamás, no fueron impulso de un hombre, porque nacieron del blanco y celeste del firmamento, como dice el poeta. Paréceme que ese símbolo viene por natural evolución, formándose en el corto periodo que media entre la revolución de Chuquisaca y la mañana crítica del 25 de mayo (Ramos Mejía J. M., 1977: 109)

La bandera nacional ya no es creación de Manuel Belgrano, como instituyera Mitre, sino que se le atribuye a la multitud devenida en ejército.

Éstos son solo indicios que muestran en su relato la relación entre

los hombres de gobierno y la multitud de cada periodo que estudia, en una periodización que se inicia en la colonia y finaliza en el presente del autor. En este ensayo eminentemente político los hechos sociales o políticos, son estudiados y recuperados de los escritos de historiadores como López y Mitre, en clave biologicista y vinculados a la multitud, construyendo un nuevo saber, para legitimar su lugar como hombre de estado.

Esta multitud, ese otro, puede ser “buena” o “mala”; puede realizar hechos condenables pero puede ser agente de beneficios: ella va a ser la ejecutora de la revolución, la independencia, la creadora de la bandera y el germen de la raza argentina.

Comprender y conocer a ese otro que se debe gobernar legitima su espacio de poder en el campo político. Esto puede advertirse en el análisis, la estructura y contenido del aparato crítico de la obra, identificando concepciones teóricas y saberes que fortalecen su trama argumentativa. Es un hombre de estado que construye saberes propios del estado. Para gobernar a ese otro estructura un argumento de clara ruptura con el discurso de Sarmiento, dando entidad a la multitud, esa masa temible y heroica.

Otro de los objetivos que se evidencian en el ensayo es dar respuesta a este problema de la multitud, haciendo foco en la instrucción pública, hacia el final del libro. Es posible visualizar el aporte de R Mejía y la relevancia de estudiar las multitudes con el objetivo claro de gobernarlas.

En el avance de la investigación, las hipótesis teóricas se despliegan en todas direcciones; ellas se hacen visibles en diversos registros argumentativos que explican la instrucción pública, ya que éste será su espacio de gobierno; entonces puede estudiarse este texto como antecedente de la educación patriótica llevada a la práctica hacia 1908. La definición y visión del otro para Ramos Mejía, que -según afirma- cumple una función democrática.

El estudio de las masas no es pura originalidad del médico bonaerense. La obra de Le Bon *La psicología de las masas*, de 1895, es citada por Ramos Mejía. Aunque expresamente difiere del francés,

es posible establecer entre el texto y las multitudes analogías interesantes. La estructura de su análisis sigue el texto de Le Bon, quien describe el problema de las masas en Francia; la recepción de su obra es crítica, tomando distancia en su argumentación de algunas categorías que propone el francés.

Ramos Mejía centra su disputa política en dos direcciones: al interior del campo normalista, la mirada médica lo distanciará de los pensadores de la nación a través de una racionalidad positivista. Donde la biología, es la ciencia que da las respuestas a los problemas de gobernabilidad. Pero hacia el interior de la esfera profesional médica, su lugar es compartido con los hijos de inmigrantes que, habiendo accedido especialmente a la Facultad de Medicina, le disputan su espacio de poder. Refleja en esta cita su intranquilidad refiriéndose a los inmigrantes.

Por eso, aun cuando le veáis médico, abogado, ingeniero o periodista, le sentiréis a la legua ese olorillo picante al establo y al asilo del guarango cuadrado de los pies a la cabeza (Ramos Mejía J. M., 1977: 215).

Este médico doctorado en 1879 es ante todo un político, un hombre de estado; apuntamos aquí algunos datos biográficos que sostienen tal afirmación: es diputado nacional entre 1880, y 1892 en la Facultad de Medicina asume la cátedra de Higiene; además crea la cátedra de Neuropatología y enseña en ella hasta su muerte. Desde 1908 y hasta 1912 es presidente del Consejo de Educación y jefe del Departamento Nacional de Higiene. Ocupa y crea instituciones para el Estado antes de doctorarse.

Este político es portavoz de la inquietud de la clase dirigente de perder el gobierno propio, en manos de los otros, los inmigrantes y así lo afirma:

Este *burgués aureus* en multitud, será temible si la educación nacional no lo modifica con el cepillo de la cultura y la infiltración

de otros ideales que lo contengan en su ascensión precipitada al Capitolio (Ramos Mejía, J.M., 1977: 218).

En cuanto a la fuente, *Las multitudes*, funciona como unidad discursiva, diluyéndose la finalidad explícita de su autor en la introducción, de constituir “un prólogo” de la obra *Rosas y su tiempo*, publicada recién en 1907. Repasando las páginas de los tres tomos, describe a Rosas su genealogía, un retrato de su persona, y muy especialmente, sus atributos y mecanismos para gobernar.

El libro de Ramos Mejía se presenta como una introducción a *Rosas y su tiempo*; según el prefacio:

para conocer a fondo la Tiranía, es menester estudiar las muchedumbres de donde salió; como para comprender a éstas, preciso también es tomarlas de cuerpo entero, estudiarlas desde que se delinean en la colonia y el virreinato hasta nuestros días, que cobran un nuevo aspecto (Ramos Mejía J.M., 1977: 27).

Al final del tercer tomo, este médico devenido en historiador, alude brevemente al concepto de multitudes y de ninguna manera se puede tomar este concepto como la clave de lectura del ensayo. Esta dimensión necesita ser profundizada, en sus sucesivos trabajos. Siguiendo lo que dice expresamente Ramos Mejía, afirma que *Multitudes* introduce un nuevo concepto para leer la historia argentina diferente al de “Gran Hombre” empleado por el sanjuanino. De la lectura de *Multitudes* se advierte que hay un diálogo positivo con Sarmiento y que dicho diálogo se establece con *Condición del extranjero en América*. Sarmiento plantea, en la década del '50 y luego en la del '80, que el gran peligro de la república es perder el gobierno propio en manos de los extranjeros (en los años 50 alude a las comunidades británica y francesa, y en la década del '80 se refiere a la comunidad italiana). Ramos Mejía sigue esta interpretación de Sarmiento, pero no ve el problema de la pérdida del gobierno propio en las primeras inmi-

graciones extranjeras, sino en los hijos de inmigrantes. De hecho refiere a los recién arribados en forma positiva.

Para explicar la multitud, Ramos Mejía utiliza un discurso médico, desde una perspectiva -a decir del autor- fisiológica; por medio de analogías con el comportamiento de virus, compuestos químicos, comportamientos del mundo vegetal y animal, pero el objeto de estudio tiene una razón de ser y entidad política, sociológica, antes que médica.

El estudio de eso otro, de la multitud, según el autor “aún está por realizarse”; lo interesante es que pretende comprender cuál ha sido el papel de esta multitud en el organismo político.

Siguiendo su discurso darwinista explica que, en la fusión de los sectores del interior y el litoral, puede surgir una nueva raza, y así explicar el origen de la raza argentina.

En la parte analítica se estudia *Las multitudes* como texto, en el contexto de la obra de su autor, su relación con la obra de Le Bon y, por último, con Sarmiento, para conocer las continuidades y rupturas en la trama discursiva.

Los saberes que se construyen acerca del otro -en este caso, Ramos Mejía- estructura un discurso que dice quién es ese otro. Este médico fortalece su trama argumentativa acerca de los inmigrantes, definiendo conceptualmente y dando entidad en el campo político a esta multitud compuesta necesaria y amenazante. La paradoja se establece, porque la vinculación que se establece es positiva y negativa. En la fuente puede recuperarse qué dice y de qué modo argumenta acerca de la masa inmigrante, y cuáles serían los indicios que pueden evidenciar que este texto constituye una legitimación de un saber; un conocimiento superador de la política decimonónica vinculada al cambio, que radica en que el universo privilegiado de los abogados es disputado por los médicos; son ellos ahora quienes justifican y defienden un lugar en el estado.

La descripción de la multitud está dirigida al círculo inteligente, y es reivindicada por el mismísimo Sarmiento en una publicación de la época.

Estudiar *Las multitudes argentinas* permite ingresar a la perspectiva de este círculo inteligente, para intentar elucidar a través de sus diagnósticos cuáles fueron los problemas que llevaban a la “agenda” y sus respuestas expresadas como políticas; específicamente, a través de la educación y los programas por esta vía. *Las multitudes argentinas* instaaura un diagnóstico claro acerca del peligro de perder el gobierno propio, en manos de los otros -amenazantes y heroicos- en Buenos Aires hacia fines del s. XIX. Entonces éste es un ensayo eminentemente político, antes que científico o sociológico. La cuestión de estos otros, abordada desde una perspectiva histórica, crea condiciones de posibilidad para estudiar las relaciones del pasado, entre quienes gobiernan y quienes son gobernados, opuestos necesarios, otros negativos, revelando esos vínculos tan difíciles de desentrañar.

Bibliografía

- Biagini, Hugo E. (compilador) (1985), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, editorial de Belgrano.
- Gallo, Ezequiel (1983), *La Pampa Gringa* Buenos Aires, editorial Sudamericana.
- Herrero, Alejandro (2010), “Una aproximación a la Historia de la Educación Argentina entre 1862 y 1930, en los niveles primario y secundario, en Toribio Daniel (compilador) *La universidad en la Argentina. Miradas sobre su evolución y perspectivas*. Remedios de Escalada, Ediciones de la UNLa.
- Ingenieros, José (1899), *Las multitudes argentinas* en *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires.
- Le Bon, Gustave (1895), *La psicología de las masas*, París.
- ----- (1845), *Psychologie des foules*, Paris, disponible en Gallica.
- Ramos Mejía, José María (1952), *Las multitudes argentinas*, ed. Guillermo Kraft limitada.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Obras Completas, Facundo, Educación Común, La condición del extranjero*, disponible en <http://>

- bibliotecadigital.educ.ar/uploads/contents/DomingoF.Sarmiento
- Foucault, Michel (1996), *El orden del discurso*. Las ediciones de la piqueta, Madrid.
 - Plotkin, Mariano y Zimmermann, Eduardo (compiladores) (2012), *Los saberes del Estado*, Edhasa, Buenos Aires.
 - Terán, Oscar (1987), *Positivismo y nación en la Argentina*, Puntosur Editores, Buenos Aires.
 - Vezzetti, Hugo (1983), *La locura en la Argentina*, Paidós, Buenos Aires.

Alejandro Herrero (CONICET – UNLa – USal)

- *Introducción*

El vínculo entre Juan Bautista Alberdi y Julio Argentino Roca fue señalado muy tempranamente. Santiago Bacqué sostiene, en 1915, que “El general Roca fue el más grande de los admiradores de Alberdi, y el que realizó en el gobierno la doctrina de *Bases*” (Bacqué, 1915: 182-183). Se trata, en realidad, de una afirmación al final de su tesis doctoral presentada en la Universidad de Buenos Aires. Su relevancia reside en que tuvo una gran fortuna; dicha aseveración se puede encontrar, siempre como una afirmación y no como un estudio de largo aliento, en ensayos de políticos y estudiosos muy disímiles hasta nuestros días. Hay que resaltar el estudio minucioso y extenso de Natalio Botana, publicado en 1977, donde se sostiene que *Bases* de Alberdi fue “la fórmula prescriptiva” de los distintos gobiernos liberales conservadores desde 1880 hasta 1910 (Botana, 1977). Tesis que también se advierte en un libro que Botana escribe dos décadas después con Ezequiel Gallo (Botana y Gallo, 1997: 15-41). En la misma línea de investigación, pero analizando otras fuentes, la investigadora Paula Alonso indagó de qué manera la publicación *La Tribuna Nacional*, de clara orientación roquista, defendía la política del primer gobierno de Julio Argentino Roca con argumentos alberdianos (Alonso, 1997: 35-70 y Alonso, 2010).

Estos investigadores centran su atención en temas constitucionales, institucionales y políticos, sin duda claves en la obra de Alberdi, y no examinan, prácticamente, el aspecto educativo. Por su parte, los historiadores de la educación, abocados a estudiar la relación entre educación y sistema productivo, educación y sistema político, entre otras cuestiones, no tienen por qué indagar el vínculo entre Alberdi y Roca.

La presente investigación, que parte del objetivo de estudiar la recepción alberdiana en la política nacional de fines del siglo XIX y, a su vez, se cruza con el interés particular del autor por el campo de la educación, ha permitido visualizar un aspecto casi inadvertido: la voluntad de Roca por producir un drástico cambio en el sistema de instrucción pública con el fin de implantar el ideario educativo de *Bases*, y de presentar a su autor, asociado a este objetivo, como “el pensador de la educación argentina”.

Para entender mejor el objeto de estudio es necesario examinar algunas cuestiones previas que den cuenta del problema que se pretende indagar. Primero se examina qué rasgos definen al programa de la república posible de Alberdi. Posteriormente, se indaga cómo este programa alberdiano se intentó llevar a cabo, con tensiones, en los gobiernos de la Confederación Argentina en la década del 50, y de qué modo los gobiernos posteriores en las décadas de 1860 y 1870 tuvieron una dura querrela con el propio Alberdi (al que definían como traidor a la patria, entre otras cuestiones, por su apoyo al Paraguay en la llamada Guerra de la Triple Alianza), y fueron los que crearon un sistema de instrucción pública que tuvo por finalidad formar ciudadanos y una “clase dirigente” opuesta claramente al programa de la república posible. Finalmente, se indican las operaciones de Roca para convertir a Juan Bautista Alberdi en el pensador de las instituciones de la república, y el pensador de la educación argentina, con el fin de justificar sus políticas de gobiernos. Esta investigación quiere señalar dos operaciones de Roca, la primera imagen tuvo fortuna hasta nuestros días (el vínculo Constitución de 1853, *Bases* y Alberdi), la segunda permanece en el olvido. Sobre esta segunda operación (que no tiene actividad en el presente argentino) versa esta comunicación.

- La república posible de Alberdi

¿Cómo escapar del despotismo y de una economía arcaica, y establecer un orden para el progreso sin reabrir el círculo de la guerra civil? Ese era el gran interrogante en la etapa post-independiente.

Alberdi creyó encontrar la respuesta en un programa que expuso en su libro *Bases* (1852), y que denominó la república posible. A sus ojos, este es el problema: sin orden no hay progreso económico, y el ciudadano, participando de la cosa pública en un escenario donde la política está unida a las armas, activa aún más el círculo de la guerra. ¿Qué advierte? Que en la esencia misma de la república reside la principal dificultad: la participación política de los ciudadanos, esto es, las discusiones interminables en la prensa periódica, en los cafés y en las sedes educativas, producen actores negativos, revolucionarios, demagogos, e individuos dependientes del empleo estatal, opuestos al verdadero héroe moderno obsesionado por crear riqueza. En su opinión, para acceder a la república de ciudadanos hay que atravesar antes una etapa previa, denominada república posible, que establece una nítida división entre libertad política y libertad civil: una minoría de ciudadanos que se ocupan de la cosa pública y una inmensa mayoría de habitantes preocupados por enriquecerse y enriquecer a la nación, siempre alejados de las pasiones políticas. Un mínimo de política y un máximo de trabajo implican, además, que ese mínimo de política nunca debe ser ampliado porque conspira contra el orden y el progreso económico. ¿Por qué se denomina, entonces, república posible? Porque es una república escasamente republicana: un extranjero que produce riqueza es, en la república posible alberdiana, más patriota que un nacional que no la produce; la patria, la república, depende del incremento del número de productores y de capitalistas más que de ciudadanos argentinos. “Gobernar es poblar”, consigna reiterada en los escritos de Alberdi, es la síntesis de este programa: sólo es posible el gobierno (hoy diríamos la gobernabilidad), si se aumenta el número de inmigrantes que producen riqueza, alejados de las rencillas de la arena política que supone (en una sociedad armada desde las guerras de Independencias) reabrir el círculo vicioso de la guerra civil o de las tiranías. El sistema educativo pensado en este programa debe ponerse al servicio del orden para el progreso; más que formar ciudadanos, debe formar sujetos preparados para

incorporarse al sistema productivo, la lucha política lleva a la guerra y la lucha en el sistema productivo lleva al orden y al progreso. La relevancia de este programa es que tuvo fortuna: Justo José de Urquiza, que lidera la coalición armada que derrota a Juan Manuel de Rosas en febrero de 1852, adopta como propio (aunque con algunas tensiones) el proyecto expuesto en Bases.

-De Urquiza a Roca. La república posible y sus problemas

Es un dato conocido que los redactores de la Constitución de 1853 tuvieron a *Bases* como fuente inspiradora; además, las medidas y las leyes que dicta la Confederación siguen, en gran medida, la propuesta alberdiana nítidamente: el llamado de una inmigración masiva de europeos, la colonización agrícola, el trazado de las primeras líneas de ferrocarriles, la ley de la libre navegación de los ríos, entre otras cuestiones. A esto se suma la operación simbólica producida desde los aparatos del estado a través del decreto de 1855 que plantea editar *Bases* y otras obras de Alberdi presentadas como las fuentes ideológicas de la Confederación Argentina. La operación simbólica es bien precisa: define al pensador de las instituciones del país (Alberdi), y al ejecutor político (Urquiza), hecho que trajo aparejado una enorme resistencia por parte del gobierno de la provincia de Buenos Aires, ya que desde 1854 se han separado de la Confederación y, como estado soberano e independiente, no acepta ni al pensador ni al ejecutor.

La experiencia urquicista concluye luego de un pacto con las autoridades de Buenos Aires, y de este modo se inician las llamadas presidencias nacionales de Bartolomé Mitre (1862-1868) y de Domingo Faustino Sarmiento (1868-1874). Se trata de dos figuras que estaban del lado del gobierno de Buenos Aires; por lo tanto, Alberdi se encuentra desde entonces en el peor de los mundos. Alberdi, desde Europa, es un feroz opositor de estos gobiernos, y les señala una tensión a sus ojos insalvable: mientras se promueve el progreso económico llamando una inmigración masiva de europeos, trazando vías férreas, promoviendo las colonizaciones

agrícolas en el Litoral, se lleva a cabo una guerra con la república del Paraguay (recordemos que Alberdi adhiere en esta guerra a la política paraguaya). A sus ojos, el problema que intenta solucionar la república posible, pasar del héroe guerrero (de la independencia y de las guerras civiles) al héroe industrial (los productores de riqueza) es negado en las gestiones presidenciales de Mitre y de Sarmiento. Se pasó, en su opinión, de la república posible de la Confederación liderada por Urquiza en los años 50 a una “república militar” bajo los gobiernos de Mitre y de Sarmiento, y desde entonces el país es conducido de manera ciega por “la barbarie letrada” de Buenos Aires.

Si se mira la economía y la sociedad por un lado, y el sistema educativo por el otro, se advierte que el estado argentino tiene dos políticas republicanas diferentes y hasta enfrentadas. En la zona llamada del Litoral se visualiza una numerosa población extranjera, sea en las colonias agrícolas o en la ciudad de Rosario; y lo mismo se advierte en Buenos Aires, cuya producción es ganadera. El desarrollo económico es importante, y las distintas comunidades extranjeras han empezado a crear instituciones propias, publicaciones periódicas, sociedades de socorros mutuos, escuelas, etc., que se proponen defender los intereses de la propia comunidad y, al mismo tiempo, definen la separación entre criollos e inmigrantes. La república posible es nítidamente visible en esta zona del país: el productor de riqueza extranjero construye la sociedad civil y el Estado moderno (Gerchunoff, 2008 y García Basalo, 2009).

En sede educativa se advierte otra política republicana. Si el requisito de la república posible alberdiana es un mínimo de política y un máximo de trabajo, se puede apreciar, fácilmente, que las medidas tomadas durante las gestiones de los gobierno de Mitre y de Sarmiento se oponen a esto en la esfera educativa y, por el contrario, llevan ese mínimo de política al máximo de sus posibilidades, ya que construyen un sistema de instrucción pública para formar al sujeto de una república de ciudadanos ilustrados. Y, de este modo, en sede educativa del estado se instruye un individuo que pone

en peligro la existencia misma de la república posible. Primero se fundan los colegios nacionales, bajo la presidencia de Bartolomé Mitre (1862-1868), cuyo principal objetivo es constituir una elite política ilustrada en cada ciudad de provincia. Posteriormente nacen las escuelas normales, durante la presidencia de Domingo F. Sarmiento (1868-1874), con la finalidad de preparar maestros que formen a los futuros ciudadanos, pero además a profesionales que se desempeñen en el área educativa del estado: directores de escuelas, inspectores, etc.; y de esta manera se genera a fin de siglo la corporación denominada normalista. En las décadas del 60 y del 70 se construye un sistema de instrucción pública para crear al ciudadano de la república. Los resultados positivos son visibles a fines del siglo XIX: el sistema vigente contaba en 1899, durante la segunda gestión de Roca, con 18 colegios nacionales, 38 escuelas normales y sólo una escuela industrial y una escuela de comercio, creados justamente, éstos últimos, al terminar el siglo XIX, bajo las presidencias de Uriburu (1895-1898) y de Roca.

Conviven, como política de estado, al menos dos programas de república. Por un lado se visualiza, en el nivel social y económico en la zona del litoral y en Buenos Aires, la república del habitante: impera el productor de riqueza extranjero y el desarrollo económico contrasta con otras partes del país. Y por otra parte, en sede educativa, en todos los niveles, se imparte una educación para formar ciudadanos argentinos: impera, como señala Juan Carlos Tedesco, de manera exclusiva, la función política de la educación. De este modo se advierte al mismo tiempo, como política de estado, según la esfera de la realidad que se mire, un programa de república de ciudadanos y un programa de república del habitante productor.

Sin embargo, este cuadro es más complejo. Los criollos tienen una gran apatía pública, y el fraude y la violencia en las elecciones son una de las grandes razones, aunque no la única, que explican esto. Este hecho no entra en tensión con la república posible, ya que un requisito básico es que la política se reduzca al mínimo. La tensión se advierte en las comunidades extranjeras. Contraria-

mente a lo que plantea Alberdi, los inmigrantes crean instituciones y hacen política de manera activa para defender los intereses de su comunidad. No sólo son actores muy visibles y eficaces en su participación pública, sino que hasta participan en diversas revoluciones, por ejemplo, en las colonias de Santa Fe, en la revolución de 1874 en la ciudad de Buenos Aires, o en las distintas jornadas revolucionarias en 1890 (Gallo, 1983 y Gallo, 2007). La política cobra otra dimensión en la última década del siglo XIX: marca el inicio de nuevos partidos, la Unión Cívica Radical (1891) y el Partido Socialista (1896), y se advierten, a su vez, continuas manifestaciones políticas en sede educativa, sea en colegios nacionales o en escuelas normales. En esta década la política empieza a tener más visibilidad, y Roca manifiesta aún más sus temores ante esta amenaza para la república posible.

Roca, en sus dos gestiones presidenciales (1880-1886 y 1898-1904), se propone defender el programa de la república posible, enunciado por Juan Bautista Alberdi en *Bases* (1852), cuyo sujeto es el habitante productor de riqueza alejado de la política, mientras el sistema de instrucción pública, con sus pilares más notorios, colegios nacionales, escuelas normales y universidades, por el contrario, forma un sujeto para incorporarse a la arena política, a la ciudadanía, y no al mundo del trabajo. Si se recorta la mirada a la esfera educativa, que es el aspecto que más interesa en esta investigación, se advierte que Roca intenta, en su segundo gobierno, un cambio drástico en el sistema de instrucción pública vigente, con el objeto de quebrar la función exclusivamente política de la educación y crear otro sistema siguiendo los postulados alberdianos. En función de este objetivo Roca y su ministro Osvaldo Magnasco (aunque también pueden sumarse otros nombres del normalismo como Zubiaur, Coracoche, entre otros) inventan una nueva imagen del pensador de las instituciones de la república: “Alberdi pensador de la educación argentina”. Dicha imagen es invocada para legitimar el proyecto alberdiano diseñado por el ministro de instrucción pública Magnasco. La discusión se produce en setiembre

de 1900 en la Cámara de Diputados, y el ministros defiende con argumento alberdianos su proyecto educativo, que tuvo adhesión pero que no logró imponerse. Tampoco logró imponerse la imagen de Alberdi como el pensador de la educación argentina.

Bibliografía

- Alonso, P. (1997), “En la primavera de la historia. El discurso político del roquismo de la década del ochenta a través de su prensa”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr Emilio Ravignani”*.15. 35-70.
- ----- (2010), *Los jardines secretos, legitimaciones públicas. El Partido Autonomista Nacional y la política argentina de fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Edhasa.
- Bacqué, S. (1916), *Influencia de Alberdi en la Organización Política del Estado Argentino*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales: Universidad de Buenos Aires.
- Botana, N. (1984), *La tradición republicana. Alberdi y Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ----- (1977), *El orden conservador. La política Argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Botana, N. y Gallo, E. (1997), *De la república posible a la república verdadera (1880-1910)*, Buenos Aires: Ariel.
- Gallo, E. (1984), *La Pampa Gringa*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ----- (2007), *Colonos en armas. Las revoluciones radicales en la provincia de Santa Fe, 1893* (Primera edición: 1977). Buenos Aires: siglo veintiuno editores.
- García Basalo, J. (2009), *Agonías del federalismo. El sometimiento de la provincia de Buenos Aires al poder central (ca. 1881-1886)*. Buenos Aires: Edición de Universidad del Salvador.
- Gerchunoff, P., Rocci, F., Rossi, G. (2008), *Desorden y Progreso. Las crisis económicas argentinas, 1870-1905*. Buenos Aires: Edhasa.
- Mayer, J. (1965), *Alberdi y su tiempo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Tedesco, J. (1986), *Educación y sociedad en la argentina, 1880-1945* (1era edición: 1970), Buenos Aires: Hachette.

Alberdi y su *otro* Sarmiento.
Usos políticos en torno al *Facundo* (1874)

Marcos Mele (UNLa-USAL)

Este estudio indaga los usos que Juan Bautista Alberdi realiza de la obra *Facundo o Civilización y Barbarie* durante la década de 1870 con el objetivo de derribar la legitimidad política del presidente Domingo Faustino Sarmiento y, de esa manera, justificar su lugar en la *élite letrada* que gobierna el país. Distintas investigaciones abordaron la recepción alberdiana del *Facundo*. A modo de ejemplo, se pueden mencionar los trabajos de Patricio Fontana (2012) y Nicolás Lucero (2013). La disciplina de la que parten estos valiosos estudios es la literatura y, por lo tanto, no centran su atención primordialmente en el plano político.

En esta investigación se abordan las lecturas que Alberdi elabora en torno al *Facundo*, concibiéndolas como intervenciones en el campo político en tanto respuesta a los problemas que se le presentan en este momento particular de su trayectoria.

A partir de la Batalla de Pavón de 1861 y de la disolución de la Confederación Argentina, Alberdi es desplazado de la dirigencia política ya que asume el poder uno de sus principales detractores, Bartolomé Mitre, sucedido luego por Domingo Sarmiento, con quien Alberdi se halla enemistado desde su polémica en la prensa chilena del año 1853 (Mayer, 1973: 749-840).

Durante las décadas del 1860 y del 1870 Alberdi carece de la legitimidad política que le había asignado el gobierno de Urquiza. En consecuencia, se encuentra en Europa, empobrecido, ya que fue desplazado de sus funciones diplomáticas, pues el mitrismo le negó el pago de los honorarios adeudados por la Confederación.

En este escenario hostil, Alberdi es vetado por la dirigencia política debido a su apoyo al Paraguay durante la Guerra de la Triple Alianza y, por ello, es calificado como un traidor a la patria, impu-

tación que obtura su regreso al país cada vez que es promovido por sus partidarios en el Río de la Plata para ocupar cargos públicos (Mayer, 1973: 908-909).

¿Qué estrategias utiliza Alberdi para intervenir políticamente ante una realidad política adversa? Para reafirmar su lugar en la clase dirigente, Alberdi apela a la destrucción del discurso que lo difama y, simultáneamente, busca posicionarse como un patriota. Para ello, se presenta como el fundador de las instituciones republicanas, construyendo una identidad entre las *Bases* y la Constitución Nacional de 1853. De esta manera, Alberdi no puede ser un traidor a la patria, ya que su obra es el fundamento de la organización. Para decirlo de otra manera, Alberdi es la nación, Alberdi es la patria.

En la medida en que Alberdi genera consenso en torno a su figura, se dedica a la destrucción de su *otro negativo*, el presidente Sarmiento. Así como Alberdi contribuyó con su labor a fundar la institucionalidad del país, su contendiente consagró la suya a minar la autoridad constituida.

Ahora bien, ¿por qué Alberdi se detiene en la lectura del *Facundo*? Para el autor de *Bases*, el *Facundo* es la mejor obra de Sarmiento y la que con mayor fidelidad condensa sus ideas; de ahí su relevancia para polemizar en el marco del *círculo dirigente* (Alberdi, 1991: 218).

Derribando los argumentos del *Facundo*, Alberdi intenta erosionar el prestigio político de su contendiente. La lectura negativa del *Facundo*, la subversión de sus ejes temáticos, la asociación de Sarmiento con la esfera de la *barbarie* son algunos de los tópicos que estructuran su discurso.

En 1874 Sarmiento impulsa la cuarta edición del *Facundo* con la que busca demostrar que durante su presidencia, próxima a culminar, finalizó una de las problemáticas principales para la dirigencia política: el caudillismo (Alberdi, 2012: 243-245).

Alberdi, sirviéndose de ese uso político que el propio Sarmiento le asigna a su obra, erige una nueva imagen de Sarmiento, en la que este no sólo fue incapaz de acabar con las disensiones internas sino

que, por el contrario, gobernó como un bárbaro. En primer lugar, Sarmiento avasalló las libertades individuales de sus opositores, al impedir el retorno de Alberdi al país o, siendo gobernador de San Juan, celebró el asesinato del Chacho Peñaloza. En segundo término, Sarmiento demolió la organización estatal que erigió Alberdi al promover la reforma constitucional de 1860, realizada en favor de la supremacía rentística de la ciudad-puerto Buenos Aires, en detrimento de la autoridad nacional (Alberdi, 1991: 242-249).

Alberdi da forma a su figura que, necesariamente, se contrapone a la de Sarmiento. Estas tensiones pueden ser rastreadas en distintos planos. En la dimensión jurídico-política, Alberdi es el teórico de las instituciones, es el pensador de la república y sus intervenciones han sido benéficas para fortalecer un orden político al servicio del progreso económico. Por todo esto, Alberdi es el representante de la *civilización*. Por el contrario, Sarmiento es el mejor exponente de la *barbarie letrada* o el *caudillaje de las ciudades* que, bajo un discurso en apariencia civilizado, mina el principio de autoridad reabriendo una y otra vez el ciclo de las guerras civiles (Alberdi, 1991: 250-251).

En el plano de la formación, Alberdi legitima sus intervenciones en las múltiples instituciones académicas de las que participa. Alberdi es el redactor de la ley, ya que su palabra es el reflejo de la ciencia. En oposición a ello, Sarmiento, carente de toda instrucción formal, es incompetente para ocupar el sitio de pensador de la nación.

También el antagonismo se refleja en lo que respecta a la producción escrita. Mientras Sarmiento escribe las biografías de Facundo Quiroga, el Fray Aldao y el Chacho Peñaloza, todos hombres de armas, Alberdi redacta la vida del industrial William Wheelwright. De ese modo, Sarmiento es encasillado en el pasado heroico de la tradición hispánica ya que elabora biografías propias del mundo de la guerra, de las que se nutre para sus prácticas políticas ulteriores (Alberdi, 1991: 228-229). La biografía que escribe Alberdi es la antítesis del *Facundo* ya que recupera la vida de un productor de riquezas, un “hombre moderno” que, a partir de su ejemplo, ins-

taura nuevos principios: el comercio, la paz, el orden político, el progreso económico.

Por último, y como síntesis del objetivo principal de Alberdi que es derribar las acusaciones de venalidad y traición que anulan su regreso a la *élite letrada*, el juego de oposiciones se puede rastrear en el tópico del patriotismo.

Alberdi, difamado como un apátrida, busca demostrar que su trayectoria se corresponde con la vida de la patria, y que las bases sobre las que se sostiene la nación han sido diagramadas gracias a sus aportes teóricos, producidos por patriotismo y no por afán de ocupar cargos públicos. Sarmiento es para Alberdi el verdadero traidor al arrasar el progreso económico con incesantes guerras, al disolver la organización nacional manteniendo inconclusa la cuestión capital, y al poner en riesgo la vida de los ciudadanos que ejercen libremente su derecho a la oposición política (Alberdi, 1991: 275-283).

En este clima desfavorable para Alberdi, su figura pública corre un destino similar al de su personaje *Luz del Día*. La *Verdad* es encarcelada por mentirosa y un patriota es marginado por traidor (Alberdi, 1947: 31). Destruir y construir es la operación dual que emprende Alberdi para legitimar su retorno a la Argentina y, para ello, resulta imprescindible presentar a Sarmiento como su *otro negativo*, un oponente cuya sola existencia permite reafirmar el lugar propio.

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista (1900-1901), *Escritos Póstumos*. 16 tomos. T° I-V, Buenos Aires, Imprenta Europea, 1895-1897; T° VI-XI, Buenos Aires, Imprenta Alberto Monkes, 1898-1900; T° XII-XVI, Buenos Aires, Imprenta Juan Bautista Alberdi.
- -----, *Obras completas* (1886-1887), 8 tomos, Buenos Aires, Imp. Lit y Enc. De “La Tribuna Nacional”.
- ----- (1991), *Grandes y pequeños hombres del plata*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- ----- (1947), *Peregrinación de Luz del Día o*

Viaje y Aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo. Con prólogo del Dr. José María Rosa (H.), Buenos Aires, Choele Choel.

- Fontana, Patricio (2012), “Sarmiento y su biógrafo” en: Alberdi, Juan Bautista, *El Faustino. Facundo y su biógrafo y otros escritos*, Buenos Aires, Corregidor; p. 287-3313.

- Herrero, Alejandro (2012), *Un pensador para la República Argentina. La recepción de Juan Bautista Alberdi en las dos presidencias nacionales de Julio Argentino Roca (1880-1904)*, Madrid, Editorial Académica Española.

- Lucero, Nicolás (2012), “El sentido de la injuria” en: Alberdi, Juan Bautista, *El Faustino. Facundo y su biógrafo y otros escritos*, Buenos Aires, Corregidor; p. 315-337.

- Mayer, Jorge (1973), *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Distribuidor Abeledo-Perrot.

- Mele, Marcos (2013), *Alberdi lector del Facundo de Sarmiento: su estrategia discursiva para legitimar su lugar en el círculo inteligente del país (1870)*, Remedios de Escalada, Cuadernos de trabajo del Centro de Investigaciones Históricas de la UNLa.

La religión y el pensamiento científico
en la *Evolución de las ideas* de José Ingenieros (1918)

Mauro Scivoli (UNLa)

- *La relevancia del Otro y su vinculación con el Yo*

En primer lugar debemos preguntarnos, ¿por qué resulta relevante emprender un estudio sobre el Otro en la obra *Evolución* de José Ingenieros? La otredad pensada como una instancia negativa nos permite pensar un cuadro de polos opuestos donde los extremos están representados por ese Otro negativo y por el Yo positivo. Los valores se invierten y las normas que rigen a un extremo no solo son inválidas para el opuesto sino que también son ilegítimas. Esto nos permitirá develar algunas cuestiones. ¿Qué es el Otro y el Yo en *Evolución*? ¿Cuáles son esas normas válidas para uno e inválidas para el opuesto?

No solo nos importa preguntarnos por el Otro, sino que también pretendemos dar cuenta del Yo; es decir que, en una primera instancia buscaremos observar cuáles son aquellas ideas que se encuentran en el extremo negativo del pensamiento de Ingenieros para luego pasar a aquellas que se encuentran en su anverso. Las ideas esbozadas y encuadradas dentro de un plano negativo nos permitirán conocer cuáles son las representaciones válidas y legítimas que Ingenieros expone en *Evolución*.

- *La cuestión del Otro. La religión*

En su libro *Evolución*, Ingenieros propone una periodización histórica del pensamiento argentino. El esquema de esta separación temporal no es aplicable solo al marco local, sino que las leyes que lo determinan son universales, por esto es que Ingenieros tomará como ejemplo el caso de Francia para mostrar que la normativa que impregnó al país europeo es válida para la Argentina. Dicho esquema puede ser comprendido a partir de tres instan-

cias: la revolución, donde se trata de plasmar aquello que es imposible; la restauración, donde se elimina lo imposible y también lo posible, y la organización, donde se renuncia a lo imposible y se practica lo posible.¹⁶¹

El período de la Restauración es el que nos interesa y en el cuál vamos a centrarnos para observar el concepto del Otro,¹⁶² mien-

161 Ingenieros expresa este esquema de la siguiente manera: “Toda transmutación histórica tiene tres fases: I- Los ideales revolucionarios se postulan como doctrinas universales y obran con ese carácter, mezclando lo posible con lo imposible.

II-Fracasan parcialmente por la resistencia que le oponen los intereses creados de las diversas realidades sociales, demostrando y eliminando lo imposible, aunque transitoriamente también se elimina lo posible: restauración.

III-Se establece el equilibrio, renunciando a lo imposible y realizando lo posible: organización”, Ingenieros, José, *La evolución de las ideas argentinas*, tomo V, Ediciones Mar Océano, Buenos Aires, 1961; p. 313.

162 La cuestión de la otredad ha sido extensamente abordada y estudiada en el campo de la filosofía contemporánea. Una de las obras de más referencia sobre este ámbito es el libro de Todorov Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro*. Este libro ofrece un análisis sobre el encuentro de los denominados dos mundos a partir de la preocupación sobre la cuestión del Otro. Los apartados que lo componen son, el descubrimiento de América, en donde el autor expone sobre la relación de los europeos con el Otro; la conquista, donde se esbozan las posibles causas de la victoria de los hombres del viejo continente sobre los nativos, y finalmente el epílogo, en donde se ofrecen las conclusiones de todo este proceso. En este trabajo en particular, vamos a centrarnos en el primer apartado, el descubrimiento de América, para hacer una caracterización de los conceptos del Yo y del Otro, y luego, ofrecer un análisis sobre la aparición de estas ideas en una obra específica de José Ingenieros, como lo es *Evolución de las ideas*. En primera instancia, ¿Qué entiende Todorov Tzvetan por el Otro? la existencia del Otro está dada por una instancia fundante que es la del descubrimiento que hace el Yo de ese Otro, es decir, para que el Otro exista y tenga entidad, el Yo debe descubrirlo. Ese descubrimiento parte de la premisa de que aquello que se ha de descubrir es ajeno y extraño al sujeto. Esa entidad ajena es, también, un sujeto que desde el punto de vista del Yo es percibido como una sustancia extraña. Tenemos aquí una primera observación: el Otro para ser considerado como tal debe ser externo al Yo, es decir es el sujeto quien a partir de una instancia de diferenciación va a concebir al Otro. Aquello a lo que no pertenecemos, señala Todorov, es el Otro. Ahora bien, ese espacio de distinción que configura al Otro es, y esto es lo más relevante, un ámbito negativo con respecto al Yo. El Yo, además de ser sujeto, también puede ser un determinado grupo social. Entonces, el Otro va a estar definido por la contrariedad a ese grupo: los hombres para las mujeres, los

tras que la Revolución y la Organización nos serán útiles para visualizar la idea del Yo.

El período que respecta al advenimiento de Juan Manuel de Rosas al poder es caracterizado por Ingenieros como la Restauración de los valores feudales. Los ideales surgidos de la revolución francesa, la enciclopedia y el fisiocratismo, esto es, los ideales de la modernidad sufrieron una interrupción producto de la reacción de la Santa Alianza. En nuestro país se produjo un movimiento similar: la irrupción de una mentalidad moderna, principalmente en el sesgo fisiócrata de Moreno y que luego alcanzará su clímax con el impulso de la instrucción dictaminada por Rivadavia, se verá interrumpido por el advenimiento de Rosas al poder. El restaurador es el encargado de imponer el retorno del feudalismo y opacar las luces de la modernidad. Ese retorno a lo antiguo va a estar marcado por un elemento típico de la condición hispánica que es la religión. Ingenieros lo explica de la siguiente manera:

Lo viejo era lo más; la cantidad abrumó la calidad. Las ideas y los ideales argentinos cedieron su primacía a los del coloniaje español; las embrionarias instituciones organizadas para crear el espíritu nuevo, fueron agostándose, mutiladas sin discreción, hasta desvincularse sus resortes más vitales.¹⁶³

ricos para los pobres, etc. Para decirlo de una vez: el Otro es concebido como tal, tiene entidad, a partir del reconocimiento que hace el Yo hace de este. El Otro, por lo tanto, se encuentra por fuera del Yo, es externo y su reconocimiento parte de la idea fundamental de la contrariedad: para que el yo reconozca al Otro externo este último debe ser percibido como un elemento contrario e inverso, es decir el otro representa el elemento negativo del Yo. De igual manera, podemos revertir el axioma: si la configuración de identidad del Otro está dada a partir de las pautas fijadas por el Yo, este último también estará definido por un sesgo de diferenciación hacia el Otro, es decir nosotros somos esto porque no somos aquello. Todorov nos permite ilustrar esta percepción; el Otro está definido por una diferenciación hacia el Yo, y el propio Yo es definido por esta operación. Finalmente, las diferencias entre el Yo y Otro sentarán las bases de sus respectivas identidades.

163Ibíd.; p. 230.

La religión católica expresa las tendencias más atrasadas, identificadas con el espíritu español y colonial y, principalmente, con el fanatismo. El fanatismo religioso sirvió como cimiento de la Restauración rosista. Los ideales de la modernidad que habían impregnado a la Revolución de Mayo cayeron en el ostracismo. Lo viejo se impuso sobre lo nuevo y con ello la elaboración del porvenir sufrió un paréntesis temporal.¹⁶⁴

Este fanatismo no se desarrolla solo; es también acompañado por el absolutismo político, la persecución y el terror. Son estos elementos los que definen a la Restauración. Ahora bien, ¿Cuál es el fin último de este período? Ingenieros afirma que una sociedad que tiembla no puede pensar, que el absolutismo cercena las libertades cívicas y que, por consiguiente, la tiranía concluye arrastrando a la masa inculta hacia el pasado.

El orden y la religión serán las dos caras de una misma moneda. Bajo la acusación de ser enemigos de Dios, el rosismo se encargó de proscribir a aquellos hombres que profesaban los ideales de la modernidad y de la libertad, y de esta manera vetará el espíritu de la Revolución de la Mayo. El período de la Restauración, entonces, representará una vuelta al pasado colonial donde el sesgo eclesiástico se impondrá en todos los ámbitos.

La religión, finalmente, es para Ingenieros el rasgo distintivo de una época de oscuridad y de persecución. La misma encarna y representa los valores opuestos a los que el autor quiere ensalzar; es decir que la

164 “La antorcha encendida en 1821 dejó de iluminar abandonada por sus profesores, desertada por sus alumnos. De vergüenza en vergüenza fue derrumbándose la Universidad de Buenos Aires, herida por el doble fanatismo político y religioso de la Restauración. Fuera de ella la vida intelectual fue pudorosa y raquítica. El nivel de la cultura descendió (...) el lenguaje corriente vulgarizó ciertos vocablos que habían adquirido un doble valor ante la sociedad: ‘impíos’, ‘locos’, ‘herejes’, ‘salvajes’, ‘logistas’, cada uno de ellos implicaba a la vez delito contra la autoridad y contra la religión, conceptos que se procuraban confundir con admirable perspicacia psicológica. De esa manera todo el que aspiraba al orden se sentía partidario de la religión y de la federación- Dios y Rey, conforme a la mentalidad española-, confundiendo en un mismo el culto de los dos fanatismos”, *ibid.*; p. 226.

Restauración se encontrará, dentro de la caracterización que buscamos para este trabajo, en el lugar de la negatividad, del Otro negativo. Mencionamos que la etapa rosista era un paréntesis entre el proceso de la Revolución y el de la Organización. En estos dos vamos a ver el lado opuesto de la religión, esto es, el plano de la positividad, del Yo positivo que, desprendemos, se encuentra en el pensamiento científico.

- La cuestión del Yo. El pensamiento científico

La revolución de mayo significó el intento de llevar adelante la supresión del régimen existente, aunque con el interrogante de cuál sería el que surja de esa eliminación. Se sabía lo que no se quería ser, pero aún estaba por definirse aquello que se quería ser. De allí que Ingenieros alude que “(...) la minoría pensante de Mayo había elaborado un nuevo sistema de creencias, específico de la nacionalidad en formación, segando resueltamente las viejas raigambres y poniendo anhelos más firmes en la elaboración del porvenir.”¹⁶⁵

Es esa minoría culta la que tendrá en sus manos la elaboración de la nacionalidad argentina. La irrupción del feudalismo rosista cortará de llano esa labor que solo será retomada en el período de la Organización.

El desarrollo de este pensamiento revolucionario encontrará en las figuras de Moreno y Rivadavia sus exponentes más prominentes. El primero por el carácter fisiócrata de sus ideas, y el segundo por su labor en la aplicación de la instrucción. La Revolución de Mayo se había inspirado en los ideales de la modernidad, del liberalismo político y del método científico. La Restauración, como dijimos, fue una interrupción de estas ideas pero no implicó su desaparición puesto que, según Ingenieros, “había demasiado amor al porvenir en la obra revolucionaria de Moreno y Rivadavia para que la Restauración aprisionara en el cauce colonial a la nueva conciencia que comenzaba a formarse por la copiosa convergencia de ideas renovadoras”.¹⁶⁶

165 *Ibid.*; p. 229.

166 *Ibid.*: p. 235.

Será nuevamente de Francia de donde provengan las ideas que encauzarán la bandera de la nueva generación argentina posterior a Caseros; como otrora lo había sido el enciclopedismo, y principalmente el fisiocratismo, el dador de sentido para los hombres de mayo, ahora sería el sansimonismo el que contribuiría al movimiento cultural argentino. Ingenieros sostiene:

en el Plata, tras el reaccionario paréntesis de Rosas, se renuevan las orientaciones filosóficas y se produce el renacimiento del espíritu de mayo, siguiendo la evolución de las ideas modernas. La sangre, las ideas y el trabajo europeos vienen a corregir los vicios hispano-coloniales; en la nueva cultura se afirman el espíritu liberal y los métodos científicos, de que no la veremos apartarse en lo restante del siglo XX.¹⁶⁷

¿Cuál es la relevancia de las ideas de la Revolución y luego de la Organización? Los ideales de ambos períodos estuvieron anclados en el liberalismo político, en la conformación de una nación argentina, y principalmente en el método científico, es decir en la experiencia. Lo que coloca a estos dos procesos en el plano contrario al de la Restauración; mientras este se regía por el fanatismo religioso, los otros lo hacían por el rigor de la experiencia. Con todo esto podemos, inferir, por último, cómo estas últimas ideas son las que se encuentran en el plano opuesto de la otredad negativa y que constituyen ese polo de positividad que conocemos como el Yo positivo.

Bibliografía

- Todorov, Tzvetan (1998), *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, Editorial Siglo Veintiuno.
- Ingenieros, José (1917), *La filosofía científica en la organización de las universidades*, Madrid, Imp. de M. García y G. Sáez.

167 *Ibíd.*; p. 357.

- ----- (1921), *Ideales nuevos e ideales viejos en Los tiempos nuevos*, Madrid, Editorial América.
- ----- (1961), *La evolución de las ideas argentinas*, tomo V, Buenos Aires, Ediciones Mar Océano.
- -----, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, http://www.cecies.org/imagenes/edicion_177.pdf.

III. EJE SOCIAL

¿Cómo y por qué es necesaria una reflexión situada en torno a la presencia del otro en la sociedad?

Algunos elementos de reflexión sobre el concepto de Otredad cultural y su rol en el tango: ¿Cómo, de ajeno y Otro, el tango se va transformando en patrimonio de la humanidad?

Françoise Prioul (Université de Paris, 13)

Las concatenaciones que presentamos a continuación se inscriben dentro de un cuestionamiento que surgió, hace ya algún tiempo, al constatar que el tango, producto cultural intrincadamente asociado al Río de la Plata, ha venido teniendo en poco más de un siglo, una recepción cuya extensión geográfica y cuya duración invitan a pensar que no se limita a un simple fenómeno de moda. Si bien el baile –tal vez por razones lingüísticas– más que la poética, es lo que une al japonés, al europeo, o al nórdico etc. en esta pasión, tal éxito incita a cuestionar la noción de “modelo”, así como las causas de la adopción de elementos culturales ajenos y el estatus de éstos en el desarrollo del ser individual y colectivo: ¿será fruto de una enajenación, un límite de la libertad humana, o una apertura cultural libremente deseada y asumida? A no ser que las diferencias culturales –inherentes a la misma existencia humana, forzosamente contingente y concreta– encubran y desvelen al mismo tiempo invariantes humanas. Si los conceptos de otredad y cultura se caracterizan por una polisemia que ha dado pie a múltiples y polémicas definiciones, nosotros entenderemos la noción de cultura como “modalidad de situación del hombre en el mundo”, lo cual conjuga toma de conciencia, representación y acción subsecuente. Por otra parte, más allá de las dificultades metodológicas que plantean el abordaje hermenéutico del tango, por ser éste un género heterogéneo –música, poética y danza–, una visión panorámica y diacrónica del tango destaca el rol fundamental de la “otredad” en varios niveles. Esto nos ha llevado a preguntarnos si esta noción de otredad en el tango, y su evolución, no tiene alguna

relación con el hecho de que pasara de objeto de rechazo rotundo a “Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

Cabe notar primero que el tango nace de una relación antagónica o dialéctica entre identidad y otredad: nuestra hipótesis de trabajo será que la evolución del tango va convirtiendo este antagonismo en dialéctica. En efecto, el tango puede considerarse como fenómeno urbano que nace en el Río de la Plata, pero igualmente como fruto de las oleadas de inmigración masiva que marcaron la historia de la zona a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Este contexto particular ya evidencia la presencia de la otredad y con creces, pues no sólo se plantea —de hecho por la presencia física ajena— el problema del estatus de la cultura del otro en la sociedad preexistente, sino que, al tratarse de una inmigración social y étnicamente heterogénea acarrea una fructífera y conflictiva serie de choques y contactos propiciados por la convivencia en los conventillos. Si aceptamos la idea de que todo fenómeno cultural se inserta semióticamente en la época en que nace —como producción y recepción—, antes de ser objeto de estudio, el tango da pie a un discurso externo pero dominante, que acuña cierta estratificación o discriminación socio-étnica. Por una parte, el tango aparecería como expresión de un margen silenciado (por razones lingüísticas e históricas evidentes, ya que llega a una sociedad ya estratificada); por otra, el primer discurso sobre el tango, propio del grupo detentor del poder —los criollos— es de rechazo rotundo a lo que considera totalmente otro. Ciertamente es que la mirada de los grupos dominantes hacia “el otro” o “lo otro” suelen convertir la diferencia en jerarquía, apareciendo como superior la cultura propia —en base a lo cual en muchas sociedades, los gobernantes o, en el área cultural, la Academia justifican su mantenimiento en el poder, y su rechazo tautológico y contundente a las vanguardias. No obstante, en el caso que nos ocupa, el juicio no coloca al tango en el escalón inferior de una jerarquía —lo cual equivaldría a otorgarle un estatus en la sociedad— sino que se inscribe directamente en la dicotomía sarmientina imperante, entre civilización y barbarie. Es más, el

tango ni siquiera llega al rango de barbarie –pues esta nueva forma de barbarie *urbana* escapa de la clasificación sarmientina, para la cual el medio urbano generaba civilización, a contramano del campo. Tal vez la “juventud” de la Nación y su fragilidad subsecuente expliquen la contundencia del rechazo a lo ajeno, el relego a lo animal, y el uso del campo léxico del salvajismo, particularmente visible en lo que al baile de tango atañe.¹⁶⁸ Este rechazo se plasma simbólicamente en el corte y la quebrada, acusados de semejar los movimientos de los negros, y abolir la discontinuidad e individualidad del ser en la fusión tanático-sexual de la pareja.

Destaquemos el papel de la otredad y la mirada ajena en la aceptación del fenómeno del tango mediante una corriente apologética representada en Uruguay por Vicente Rossi y en Francia por Jean Richepin. Es más, la vuelta por la otredad geográfica –Europa y París en particular, que para las élites latinoamericanas representaba el modelo cultural por antonomasia– ha sido el catalizador de la aceptación del tango en la Argentina, o sea de la incorporación de ese otro cultural rechazado en la cultura nacional. Ahora bien, lo que está verdaderamente en juego en los argumentos esgrimidos en contra del tango, amén del carácter “lascivo” del baile y otras acotaciones asentadas en prejuicios raciales, es una consciencia algo difusa de la aparición de nuevos espacios de índole “borrosa”, que se disfraza de argumento prostibulario. El rechazo al tango por prostibulario mal explica la violencia y contundencia de la condena. Más solvente parece deducir de ésta, primero la importancia del espacio como afinamiento de la cultura, pues el discurso condenatorio asocia el fenómeno a un tipo de espacio; y luego, que a diferencia del prostíbulo cuya función está perfectamente definida, esta borrosidad o ambigüedad puede constituir una amenaza a la imagen de sociedad “estable” que estriba en la correspondencia

168 “El raso nivelador de estos tiempos ha igualado el baile de salón con el baile de candil, creando un espíritu de hostilidad contra él en las familias muy delicadas, que acabará por desacreditarlo a los ojos de todo el mundo” (*La Pampa*, n° 440). Véase todos los juicios que aparecen en este periódico y en otros más, citados por Vicente Rossi (*Cosa de Negros*).

clara entre espacios y funciones. Lo que está en tela de juicio aquí es la existencia de espacios como el piringundín, la academia o inclusive la vereda, etc., que ya no sólo sirven para moverse, unir lugares de función definida o cumplir con roles precisos, sino que atestiguan de unos cambios profundos en la sociedad, que avalan la lectura en clave defensiva –por parte de las clases criollas dominantes– de la expresión tanguera. Pues la rapidez extrema de la inmigración así como los trastornos y transformaciones subsecuentes dificultan la absorción de lo ajeno por lo “autóctono”.

El rol imprescindible y contundente del espacio como cimiento cultural y lugar desde donde el hombre se desempeña como animal racional se patentiza en el enfoque interno del tango: primero, y a diferencia de la teoría husserliana de la preeminencia de la “conciencia íntima del tiempo”, de percepción más inmediata que el espacio, el tango de la Vieja Guardia –emblematizado por la letrística de Villoldo– atribuye a esta misma noción de espacio una función protagónica, ya que si el sujeto individual –para existir y “ser en el mundo”–¹⁶⁹ necesita un arraigo metafísico u ontológico, el espacio es el que le proporciona un origen, una raíz: al declarar la voz poética del *Porteño* “Soy hijo de Buenos Aires”, suplanta la cadena cronológica de la vida por un afincamiento y una transmisión espacial. Buenos Aires aparece como la justificación de la existencia y la esencia de un “yo” y, por tanto, de su incorporación en una cultura proveedora de identidad; asimismo, permite la construcción o reconstrucción de entidades que dejen de ser ajenas y superen la soledad que Levinas define como lacra inherente al ser humano. El trastrueque de marcos “espacio/tiempo” posiblemente encuentra su lógica en la migración referencial que se expresa cultural y estéticamente en el tango, ya que la migración inscribe al inmigrante en una ruptura temporal, cultural, histórica y ontológica. Cabe advertir que el protagonismo del espacio sobrevivirá a la extinción del tango épico con el nacimiento del “tango-canción”, pues la reiteración temática de la memoria y los recuerdos des-

169 Según la expresión de Daniel Dei, en *La cuestión del hombre*, *op. cit.*

embocará de forma diacrónica en imágenes sumamente visuales gracias a las cuales la voz poética, de Pascual Contursi a Homero Manzi, intenta trascender las otredades del yo, los “yo” pasados, en busca de una línea ontológica que supere las aporías de Zenón de Elea y reconstruya la identidad de su ser.

Por otra parte, el tango de la Vieja Guardia reduce el espacio a un escenario donde una voz poética en primera persona se proyecta en forma superlativa, esgrimiendo y contemplando su dimensión ejemplar. *El Porteñito* y su contracara femenina *La Morocha*, así como otras muchas letras de la misma autoría, presuponen un desdoblamiento del “yo” entre su rol de actor y el de espectador-comentarista de su propia actuación, y, por el mismo mecanismo de distanciamiento, asimilan parte del “yo” a un “otro”. En otro rubro, los valores enarbolados –destreza en el baile, aptitud para enamorar a mujeres, defensa del honor–, si bien acuñan al Compadre “de ley”, poco tienen que ver con el público al que se dirigen y posiblemente poco caracterizan a la mayoría de los autores y compositores de la Vieja Guardia –a algunos a lo sumo, como el Pibe Ernesto–. Pues si se toma en cuenta la cantidad de partituras que se publicaron en la década del 10, las estadísticas que tenemos en cuanto a la actividad teatral –centrada en el género sainetero–, la tasa de alfabetización –un censo escolar de la ciudad, fechado en 1909, muestra que menos del 4% de los niños de 13 años son analfabetos–, o las actividades organizadas por las asociaciones de ayuda mutua –Patria e Lavoro, Unione e Benevolenza, etc.–, en cuyos bailes está reseñada por la revista *Caras y Caretas* la inclusión de algunos tangos, de todo esto destaca que ya en las primeras dos décadas del s. XX, el tango es expresión de clases populares y medias, con un mínimo de cultura, a contramano de lo que pudieron difundir los hermanos Bates¹⁷⁰ o Lamas y Binda¹⁷¹ –y a nuestro

170 Héctor y Luis Bates, *La Historia del tango*, Buenos Aires, Cía. Gral. Fabril Financiera, 1936.

171 Hugo Lamas y Enrique Binda, *El tango en la sociedad porteña 1880-1920*, Buenos Aires, Abrazos, 2008.

humilde modo de ver, sólo refleja la prehistoria del tango. La proyección que se plasma en las exhibiciones del sujeto tanguístico es la de un Yo ideal, cuya realidad no es la de la cotidianidad, sino la del mito en su dimensión de nexo y modalidad de coherencia entre identidad individual y ser social. Allende la contingencia histórica y la necesidad de construir una sociedad a partir de elementos o individuos desvinculados de sus raíces culturales, o de reconstruirse como individuos dentro de un proyecto colectivo, el tango de la Vieja Guardia abisma primero que el sujeto humano no puede realizar su esencia fuera de lo que llama D. Dei “un mundo”, en este caso, una sociedad, una cultura como mediación entre conciencia y capacidad de actuación del individuo por una parte, y conjuntos de elementos exteriores a dicho individuo. Segundo, tal letrística manifiesta la solvencia del modelo en la construcción y la realización del ser, así como la función de la caricatura o la exageración, en este deslinde borroso y complejo entre identificación y rechazo; en otra clave se semiotiza el mismo mecanismo en el sainete –que por algo tiene mucho que ver con el tango– donde la figura del Coliche, mezcla de gaucho y de gringo, desenfrena en el público, por sus modales y su jerga caricaturesca, una risa que sólo puede afincarse en un mínimo de adhesión emocional y de aceptación del o de lo otro. La distancia del escenario refleja la dialéctica del yo y lo otro, o del individuo –en su singularidad– y la comunidad –como conjunto unido de individualidades–; en este mismo mecanismo de representación del otro, en este distanciamiento generador de autoconocimiento se fraguan la eficacia de la catarsis, el modelo como proyecto de vida y superación del ser, y se patentiza el papel de la emoción colectiva en este paso del inconsciente a la conciencia de la verdad y al ejercicio de la libertad (adhesión libre a códigos y categorías morales y culturales).

El tango-canción –que nace a raíz de *Mi noche triste*– desplaza la representación del “yo” como sujeto idealizado y soñado, identidad de lo que no es y meta de un proceso de superación o trascendencia personal, hacia una forma particular de intersubjetividad.

El narcisismo que fundamenta el “estallido” del sujeto entre voz poética y ser observado, enfoque y enfocado –con sintetizarse ambos en la unidad de una persona gramatical “soy”– deja sitio al diálogo o a un conato de diálogo, ya que la realidad del otro –la mujer– estriba poéticamente en su ausencia, reflejando o desviando hacia el propio sujeto todo movimiento hacia el otro, toda relación constructiva o expresión significativa del vínculo entre dos seres libres. La reflexividad condena al sujeto poético al encierro espacial y psicológico –semiotizado por el campo léxico del “amuro” o “amurado”–. Ahora bien, allende la dimensión iconoclasta que pueda representar en una sociedad regida por códigos varoniles el atreverse a llorar por la mujer que se fue, lo que interesa en este procedimiento es el doble movimiento de espacialización de los sentimientos y personificación de los espacios, gracias al cual la manifestación contundente del dolor del sujeto vincula indisolublemente el espacio con su propia “captación” o conciencia del mundo: el espacio –materializado por el “bulín” o “el cotorro”– constituye el lugar desde el cual el sujeto fragua su conciencia del mundo, percibe a este “yo” y su relación anímica y efectiva con el otro ser, el ser amado. Asimismo, el espacio constituye la modalidad esencial de aprensión de su propia identidad dentro de una situación de ausencia o vacío que podría representar una especie de grado cero del “ser en el mundo”.¹⁷² Sin arriesgarnos a otorgar a este aserto un valor universal, cabe destacar la reincidencia de tal situación en varios textos que convergen hacia la abismación del vínculo estrecho entre espacio y cultura. Sea físico, sea mental, el espacio constituye el punto de encuentro entre el yo y lo otro, el lugar desde donde se construye el deslinde entre este yo y esta otredad, y desde el cual el sujeto poético va tomando conciencia, *in absentia*, del otro (o la otra) –el ser amado– en su dimensión cultural y social, ya que su conducción refleja un modelo de sociedad que la propicia –la moda de los cabarets, donde los “niños bien” gastaban ostentosamente su fortuna, engañando a mujeres humil-

172 Daniel Dei, *La cuestión del hombre*, *op.cit.*

des que preferían el lujo vistoso a la sinceridad del amor humilde de barrio. En efecto, un sinnúmero de letras de tango de los años 20 y 30 muestran esta dicotomía relacionándola con un contexto moral y luego, económico (véase la letrística de C. Flores, M. Romero, Discépolo, etc.). De allí se deduce que esta forma particular de otredad es la que permite una apertura y una toma de conciencia, una lectura particular del mundo (un mundo contextualizado); al mismo tiempo, replantea el problema de la relación entre destino y libertad a través de la pregunta siguiente: ¿hasta qué punto el ser humano está obligado a enajenarse y abandonar su libertad en provecho de bienes materiales?

La respuesta que brindan Celedonio Flores y Discépolo presupone y afirma la definición del ser humano como sujeto pensante y activo, a la par que reivindica la libertad como principio esencial de todo ser humano. El “Rodaste por tu culpa y no fue inocentemente” con que la voz poética de *Margot* increpa a la mujer que abandonó esta “*aura mediocritas*”, vincula estrechamente la noción de libertad con la responsabilidad y las categorías morales con un libre albedrío constitutivo del ser humano. En *Margot*, la otredad emblemática por la mujer, sirve de anti-ejemplo que le propicia al yo una reflexión y una puesta en tela de juicio de su propia conducción y de los valores humanos. Discépolo retoma el mismo tipo de planteo enfatizando la estrecha relación entre individuo y ser social, entre identidad individual e identidad social. En efecto, letras como *¡Qué Vachaché!* o *Cambalache*, inscriben la libertad y la acción humanas en un proyecto colectivo, o mejor dicho, establecen entre individuo y modelo de sociedad, una relación dialéctica, en la que el sujeto es libre de elegir un modelo cultural que se le ofrezca, y al que, a su vez, va a fortalecer o ayudar a construir: en este caso preciso, la voz poética discepoliana condena, gracias a la ironía, el grito y el grotesco, la servidumbre en la que ha caído el ser humano, por privilegiar el *homo economicus*, dimensión que lo aniquila en tanto ser racional y espiritual, negándole todo acceso a la trascendencia.

Ahora bien, el alcance “colectivo” de la letra de tango replantea

el tradicional interrogante acerca de la misión del arte, el rol del artista y la validez de su mensaje. ¿Qué o a quién representa el artista? ¿Nace el arte de un desvío de una singularidad –una otredad– con respecto a una colectividad? O, ¿es el producto –trascendente o no– de una cultura? ¿De qué o de quién recibe el artista esta capacitación para hablar en nombre de otros? La originalidad del tango es que este consabido e irresuelto debate lo abordan en clave metalingüística algunos poetas como Celedonio Flores o el mismo Cadícamo.¹⁷³ En efecto, muchos textos como *Por qué canto así*, o *Versos*,¹⁷⁴ ponen de manifiesto una índole particular del poeta: singular y colectiva, genética y cultural, concreta y abstracta:

Y yo me hice en tangos
me fui modelando en odio, en tristeza...
En las amarguras que da la pobreza...
En llantos de madres;
En las rebeldías del que es fuerte y tiene
que cruzar los brazos cuando el hambre viene...
Y yo me hice en tangos
porque es bravo, fuerte, tiene algo de vida,
tiene algo de muerte.¹⁷⁵

Esta esencia peculiar heredada de una relación dialéctica con la praxis poética también fundamenta su rol de vocero de los olvidados:

Por eso yo les canto a los caídos,
Los que nunca se habrán de levantar,
Los que viven vencidos y vencidos
A la meta final han de llegar....¹⁷⁶

173 Pero no son los únicos.

174 Celedonio Flores, “Por qué canto así”, “La musa mistonga”, in *Chapaleando barro*, Claypole, Ediciones Silverio Manco, 2001 [1929]; p. 21.

175 “Por qué canto así”, *Chapaleando barro*, *op.cit.*; p. 21.

176 “Versos”, *ibid.*; p. 46.

Si bien la empatía con los ninguneados corrobora el carácter “popular” generalmente atribuido al tango, limitando su alcance, la ubicuidad sensible y estética reivindicada por el letrista fundamenta cierta dialéctica de lo singular y lo universal: siendo él mismo, también es el otro y desde ahí puede hablar de cualquier ser humano. Es más, la misma escritura sincrética y la incorporación en el entramado poético de estéticas populares y cultas (Modernismo de Rubén Darío, estética de Amado Nervo, etc.) fundamentan el alcance universal del lenguaje floreano. La misma acotación valdría también para letristas como Homero Manzi o Cadícamo (con referencias a Baudelaire), entre otros.

He aquí cómo, fundamentada la validez del mensaje del tango –por la reivindicación de una dialéctica interna de la otredad estética–, éste puede desentrañar, allende las contingencias culturales, invariantes humanos, elementos que quizás atañan a la esencia del hombre. Hay que distinguir varios niveles; por una parte, la lectura superficial de una antología de tangos permite destacar la reiteración de conceptos que una lectura más atenta impide interpretar como aburrida repetición (“sombras”, “farol”, “amurado”, “bandoneón”, “farra”, etc.). Nuestra hipótesis es que estos conceptos vienen configurando con la experiencia letrística un léxico derivado, cuyas connotaciones, al lexicalizarse, conforman instrumentos lingüísticos de esta dialéctica de lo singular y lo universal, o modalidades poéticas de esta doble índole que parece tan específica del tango: rioplatense y universal. Así, tras la situación sentimental contingente evocada por el tango-canción aparece el tópico de la poesía universal, al que cada poeta ha dado un abordaje particular según su cultura, época y personalidad: el tironero del enamorado resuelto a olvidar u odiar al ser amado e incapaz de hacerlo;¹⁷⁷ asimismo, tras la “Tinta roja”¹⁷⁸ o

177 “¡Te quiero y te maldigo...”, C.E. Flores, “Maldita”, tango de 1931 con música de A. Rodio.

178 “...tinta roja en el gris del ayer/borbotón de mi sangre infeliz/que vertí en el malvón...”, C. Castillo, “Tinta roja”, tango de 1941 con música de Sebastián Piana.

“el licor que aturde”¹⁷⁹ –tópicos del tango– asoma la universalidad del martirio del enamorado que añora un pasado a la vez feliz e infausto –convirtiéndose la gota de vino en sangre crística–; lo mismo, el afincamiento anamnésico del individuo, que se semiotiza tanguísticamente mediante la evocación particular del café, o las sombras o, de forma general, mediante metáforas visuales, configura una versión porteña de la dimensión esencial pero conflictiva de la memoria humana: necesario y peligroso arraigue del ser que, no obstante, corre el riesgo de una pérdida de control y una invasión del inconsciente. Este deslinde entre memoria consciente e inconsciente constituye uno de los ejes del universo tanguístico de Homero Manzi, en donde el sujeto poético se convierte en espectador impotente de la película de su inconsciente. Sólo daremos aquí un atisbo de un proceso reincidente:

Desfilan los recuerdos, los triunfos y las penas,
Las luces y las sombras del tiempo que se fue... (“Mi taza de café”)¹⁸⁰
Pasan en desfile alucinado
Los errores despiadados
Los errores imborrables del ayer.
Pasan y se alejan de mis ojos
Como trágicos despojos
De tu amor que se fue (“Eras el amor”)¹⁸¹

Por otra parte, la especificidad del espacio ya aludida y su relación con el tiempo (cuestionamiento recurrente en muchas filosofías) encuentran una expresión particularmente solvente en los juegos de correspondencias entre niebla –o garúa– y memoria, y las expresiones pictóricas del tiempo que fundamentan parte de la poesía de Cadícamo:

179 M. Cafré, F. Frontera, R.C. Olivieri, “El tabernero”, tango de 1941.

180 Homero Manzi, *Sur; Barrio de tango*, ed. De Acho Manzi, Buenos Aires, Corregidor, 2003; p. 310.

181 *Ibid.* P. 358-359.

Garúa (...)
Perdido /como un duende que en la sombra
Más la busca y más la nombra...
Garúa...tristeza...
Hasta el cielo se ha puesto a llorar.¹⁸²

Niebla del Riachuelo,
Amarrado al recuerdo
Yo sigo esperando;
niebla del Riachuelo,
de ese amor para siempre
me vas alejando...¹⁸³

Asimismo, la inscripción cósmica de estados anímicos, la reivindicación discepoliana de la justicia y la moral, su cuestionamiento ontológico, o la búsqueda de Dios (temario cada vez más punzante a lo largo de la trayectoria poética discepoliana),¹⁸⁴ aparecen como otras tantas manifestaciones –de alcance universal– de la naturaleza del Hombre, entre finitud e infinitud.

Y quedaría mucho para decir acerca del abordaje del mundo en el tango, o sea no solamente a través de una poética sino también de un arte total, compuesto también de música y baile, lo cual configura un enfoque físico, racional, emocional y espiritual en que el hombre reconcilia los distintos componentes, y las características y dimensiones de su ser.

A modo de “telón final” o de apertura hacia otra investigación, sugeriremos que no hay cultura sin espacio, y que esta representación del espacio propicia la inclusión del otro en una dialéctica identitaria. Luego, el tango se construye en base al otro en distintos niveles y según modalidades que han venido evolucionando con el

182 E. Cadícamo y A. Troilo, “Garúa”, 1943.

183 Cadícamo y J.C. Cobián, “Niebla del Riachuelo”, 1937.

184 Véase “¡Dios!/, busco tu nombre...”, E.S. Discépolo, “Tormenta”, 1939, con música de E.S. Discépolo.

tiempo. Pero es más, la otredad en el tango configura y abisma un discurso sobre los grandes cuestionamientos humanos, poniendo al descubierto invariantes humanos esenciales. De allí el que, lejos de obedecer una simple moda, lograra un alcance universal en el espacio y en el tiempo, y ganara su estatus de Patrimonio Universal de la Humanidad en 2009.

Marcelo Norman Weissel Álvarez (UNLa - UBA)

I. Hablaré desde una perspectiva de pensamiento y reducción antropológica de la experiencia del vivir con otros en la teoría y en la praxis (Pugliese, 2001). En este sentido es de destacar que el pensamiento filosófico, además de ser producto en sí de procesos históricos, física y culturalmente situados, es además un pensamiento que se ve afectado por la experiencia de la subjetividad, propia de la complejidad donde vivimos y donde escogemos, lo que podríamos llamar, compromisos de subsistencia e identidad. En mi caso, revisando la trayectoria de mi subjetividad, observo que los compromisos emprendidos se relacionan con el “trabajo patrimonial”. Mi subjetividad laboral se inicia hace unos 20 años con la afirmación del yo desde la institución académica formal de científico profesionales. Subjetividad que fue transformándose, a través de los años y de la interacción social, con el trabajo con los otros, hacia la reflexión del ser y del estar en una comunidad-sociedad considerada como lugar de vivienda y acción ideológico-política. En la trayectoria de mi subjetividad se sumaron contextos de aprendizaje y comunicación. Contextos que reducimos filosóficamente en una ética y estética de una carrera “profesional” desarrollada dentro de lo que uno entiende por las “reglas del juego”, allí dónde la persona busca vivir de lo que estudió. Así trabajamos con una visión del *êthos* del ser antropólogo, en el lugar de las hegemonías institucionales heredadas del liberalismo y dedicadas por tanto a concepciones culturalmente marcadas, buscando desarrollar articulaciones como cientista social, patrimonialista, trabajador estatal y/o profesional liberal.

Es así que en esta presentación destacaré algunos aspectos de la complejidad de trabajar con los derechos públicos como patrimonio histórico. No discutiremos aquí el término historia, sino

como un término situado y ligado a la historia que llamaremos antropológica. Propondré, en cambio, algunos pensamientos, quizás discordantes y advirtiendo al lector de la proximidad de un vocabulario complejo.

La relación socio-profesional del patrimonio histórico en la Argentina situada en el mundo contemporáneo, presenta un carácter principal de propiedad del dominio físico y simbólico. En términos prácticos, la propiedad de un patrimonio implica la posesión de un bien, público o privado, que asimismo puede ser individual o colectivo. En este contexto, los permisos de investigación en arqueología, emitidos por organismos de control estatal, incluyen un marco ético que destaca que el objeto de la profesión es reflexionar sobre los alcances del patrimonio público, explicando el pasado en su función presente, desarrollando alcances dirigidos a lo social y al reconocimiento de los derechos ciudadanos históricamente producidos como patrimonio de un país democrático y consciente de su pensamiento nacional. Sin embargo, la experiencia social como arqueólogo público y gestor museólogo de bienes del dominio público, ha llevado a recolectar otras muchas voces. Por ejemplo la recolección de diferentes “apodos” que me dio la gente, no exentos de circunstancias. Desde “Indiana Jones” a “Desenterrador”, pasando por “El arqueólogo”, “Pepe Baldosa”, “Juan Barco” o “Don Museo”. Ante la enumeración de apodos, existe una referencia sarcástica somera. Predomina lo que hace el arqueólogo: excavar y explicar lo que encuentra del “pasado” humano. Una cosmovisión popular situada del arqueólogo trae voces de reconocimiento, voces que por la licencia del “sentido común” otorga prestigio a las *fazendas* que el arqueólogo representa. Muchas veces el prestigio del arqueólogo se basa subliminalmente en la visión moderna de la salvación terrenal por hallazgo de “tesoros”, o todo lo contrario, en la reflexión sobre los “espantos” exhumados en el encuentro con los muertos (Haber, 2010).

Lo cierto es que aunque al final nos vayamos de gira con los bolsillos vacíos para no regresar, el patrimonio histórico puede ser

usado de diferentes maneras culturales; incluso puede convertirse en dinero y puede ser cambiado por otro bien en una relación contractual. En suma, podemos decir que la noción de patrimonio histórico se sitúa en un tiempo y en un espacio, y organiza el control de las posesiones de los seres humanos contemporáneos, llegando a alcances más amplios que pueden proponer la búsqueda del arqueo de existencias de posibilidades racionales, disciplinarias y multi-epistémicas de lo manejable por la identidad colectiva y el sujeto de derecho, como sucede ante los reclamos de los pueblos originarios americanos por sus tierras. El ejercicio profesional del arqueólogo se maneja dentro de este marco de teoría y praxis, revisando los alcances de las normas y políticas sobre el patrimonio histórico, que con algunas diferencias organizan a los estados nación americanos. Lo importante a considerar en esta escala de análisis es el rol que juega la posesión de patrimonio sobre las prácticas sociales que comparten y protagonizan diferentes historias selectivas de marcación ideológica de los pueblos (Briones, 1998). La cuestión a tratar debate por ende una visión del lugar que otorgamos al patrimonio histórico, considerando su característica socio-constructiva en comunidad, como conjunto de derechos y deberes colectivos (Espósito, 2003). Debate que toma aquél patrimonio histórico nuestro, tuyo y mío, argentino y americano, que sirve de referencia terrenal, y de relevancia para discutir los alcances sociales desde aquellos sentidos filosóficos “barriales” (Cordero, 2011). Así, de manera casi íntima y emotiva, nos abocamos a las razones del ser parte del patrimonio humano. Más allá del deber ser, la perspectiva esbozada aparenta que las razones del ser patrimonio se materializan en la relación con otros. Otros trabajadores formales e informales, ligados y no ligados al conocimiento del trabajo con el patrimonio, pero que también buscan manejar lo cultural del patrimonio histórico como derecho igualitario a la identidad, siendo conscientes de las tristes historias de uso político del pasado por parte de regímenes sociales autoritarios. Tomamos ahora un poco de distancia respecto de la cuestión del

lugar de la reflexión subjetiva del otro, para dirigirnos a pensar cómo se pueden objetivar las experiencias del patrimonio histórico colectivo en la complejidad socio-cultural. Para ello, si revisamos directamente la definición patrimonializada del hombre vemos que es eurocéntrica: *Anthrópos* en su etimología, proviene del griego *ánthropos* que significa hombre. Definición que debemos re-preguntar, para rever el lugar de la ciencia antropológica frente a un mundo de categorías que refieren a las propiedades, propietarios y patrimonios de objetos epistémicos.¹⁸⁵ Allí se destaca el rol de los patrimonios y propiedades públicas y/o privadas que se integran a grupos sociales contemporáneos que pugnan por visibilidad. Pensemos la visibilidad que propone el ejercicio de los derechos de la naturaleza (por ejemplo los derechos de la Pacha Mama como se impulsan en Ecuador y Bolivia), o el proceso de institucionalización global de un concepto de la Geología, como el Antropoceno. Es decir, que el patrimonio histórico se observa también en la construcción, transformación y reconstrucción artificial de ambientes otrora “naturales”. Planteos que liberan las preguntas, buscando reconocer el patrimonio cultural históricamente construido. ¿Cuál es el camino? ¿Explicar? ¿Comprender? ¿Interpretar? ¿Colaborar? ¿Cómo compartir socialmente el patrimonio histórico? ¿Cómo hacer para distribuir más igualitariamente el patrimonio? En este mundo estamos como seres terrestres y las palabras humano y *ánthropo*, nos acompañan, no ingenuamente, desde el humus tierra del latín *humanus*. El título de la exposición, “Reflejo del Humano ante el Patrimonio Histórico”, estructura las líneas de pensamiento situacionales¹⁸⁶ que se presentan a continuación.

185 Propietarios multi-variados con hegemonía interna privada como herederos de bienes materiales. Se destacan los propietarios antropológicamente e históricamente instituidos, de estados nación con historia globalizada, propietarios individuales y propietarios colectivos, ricos y pobres, clases sociales expresados en perfiles impositivos, y propietarios científicos, como grandes categorías de agrupación social.

186 Situacionales respecto del rol político de la subjetividad.

II. Reflejo (sólo Drácula no se ve en el espejo...)

Para un arqueólogo el patrimonio arqueológico histórico-urbano es un bien del dominio público, aunque se encuentre debajo de un gran edificio privado. Podría decirse que es el reflejo de las modernidades pasadas que tienen continuidad en muchos aspectos. Mas lo que buscamos pensar es cuál es nuestro reflejo como humanos. Nos reflejamos en múltiples formas verbales y no verbales de comunicación. Nos encontramos ante compendios de imágenes mentales cual fragmentos de espejos de historias de las ideologías. El conocimiento puede estar allí, en un libro, cosificado y objetivado en producto cultural. Sin embargo para tomar ese objeto precisamos una pregunta, y lo tomamos con el reflejo en sentido antropológico de identidad, desnaturalizando ciencias y patrimonio, buscando sorprendernos de lo evidente. Patrimonio que es y está, estoy y estamos primariamente marcados, al decir filosófico de Rodolfo Kusch (2000), en la relación con el humus, la tierra no ingenua, la marca de gravidez del suelo, la forma del ser-estar.

A fin de cuentas, ¿una identidad humana es reflejo del ser y del estar? (Kusch, 2000). La identidad humana, el derecho a ser y tener identidad, adquiere significaciones concretas en las historias de la alteridad de las personas de nuestro país. Por ejemplo, allí dónde la aboriginalidad tiene inercia histórica y visibilización, la misma sirve para visualizar la combinación de marcas selectivas y complejamente biologizadas y/o culturizadas de ciertos colectivos sociales (Briones, 1998). En este marco el sujeto de derecho busca el derecho a ser, tener y estar activo en el encuentro de objetos y sujetos, en la producción de territorios de reflexión, discordia, inclusión/exclusión.

¿Es éste el espejo cotidiano, aquel que se encuentra en los espacios sanitarios domésticos y es utilizado para corroborar el cumplimiento estético disciplinado de la limpieza y la vestimenta? Desde el advenimiento de la medición del tiempo, usando la vista y el oído para responder al silbido de la fábrica, el uno y el otro ocupan lugar en las ciudades, cumpliendo las rutinas, pasando el

tiempo del sentido común, o bien transgrediendo la reflexividad de las instituciones culturales. Los humanos como trabajadores de la semiotización ideológica reflejamos las representaciones de la cultura, del ambiente, la liminalidad, la alteridad y el conflicto. Las filosofías liberales del economicismo proponen ocultar las historias de la resistencia cultural, aquellas que reconocieron la naturaleza práctica y la conciencia decolonial del ser como patrimonio histórico del pensamiento. Ante esta reflexividad, precisamos una revisión del lugar humano urbano y latinoamericano.

III. ¿Qué o cuál es el Lugar Humano?

Ser-Estar Humano es, tal como vimos, condición culturalmente situada del humano en la tierra. La presencia humana tensiona Teoría y Práctica en los tópicos de partida de una reflexión: desde la *Befindlichkeit*, la situación, la geocultura y/o la constitución del lugar, hasta el *Ubi sunt* –las preguntas quizás no alcanzan. Están los lugares de otras filosofías, como las cosmovisiones llamadas “indígenas” y los riesgos de no respetarlas. Allí nos situamos, ante los reflejos compartidos de la convivencia en las ciudades. Reflejos de reconocimientos mutuos emotivos y/o de ignorancias cognitivas, que implican efectos intersubjetivos y colectivos, y hacen a la fragmentación y la anomia social contemporánea.

Ante no poder dominar otros idiomas, otros pensamientos milenarios de los seres terrestres, el problema no es, a ojos vista, usar *google* o *wikipedia*, sino reconocer las actitudes culturales. Las ciencias sociales, con su historia de pensamientos y práctica de sus personas, cumplen la función social de re-preguntar por el sentido de las categorías, re-planteo de alcances, re-pregunta de certezas, para re-construir teóricamente la condición misma de la interrogación y de la relacionalidad del lugar humano, allende las categorías parciales del sujeto, del ambiente y de la sociedad, para buscar ser y estar en y con el lugar humano.

- *Un cable a ser tierra-estar tierra*

A través de Rodolfo Kusch (2000) aprendemos a incluir la tierra, el suelo y su energía telúrica en el lugar humano americano. La tierra que se incluye en el dominio de los mitos relaciona críticamente los pensamientos sobre los lugares agrestes o urbanizados.

Kusch destaca que el pensamiento, compartido en y por las personas, está pegado al suelo de la cultura popular como un fundamento compartido. Y al reconocerlos encontraríamos saberes ancestrales de diferentes características, manifestándose y transmitiéndose vivamente. Kusch describe esta topografía geológica cultural como un domicilio existencial sin presión de las reglas, una realidad informe y potenciada por sus propios mitos, que avasalla al sujeto y sus códigos. Un lugar donde se da la “floración de un sujeto en sintonía con su propio horizonte simbólico” (Kusch, 2000: Tomo III).

Según Kusch, los humanos desarrollamos un juego entre el suelo y lo viviente humano, entre lo indeterminado y lo determinado, donde el ser puede abandonarse al mero estar. El suelo, o el barrio generalizado al medio urbano, impregna (contamina) la intuición de lo absoluto. Las personas juegan, se mueven y migran entre el ser y el estar. Allí estamos reflejados los humanos en cuestiones del vivir los espacios sociales, de la enunciación del orden de los lugares y de las reglas “mezcladas” en, por y desde las instituciones de la cultura.

En su revisión de la obra de Rodolfo Kusch, Dina Picotti (2008) ofrece sumar la filosofía antropológica al proyecto colectivo de re-situar el pensamiento argentino del siglo XX ante la condición humana: “En la dialéctica americana se logra superar la instancia relacional del investigador sujeto y del otro objeto entrevistado, a través de la convivencia sujeto–sujeto”.¹⁸⁷ La convivencia define la dialéctica americana del ser en el estar. Los sujetos se encuentran en la comunicación de la palabra como entendimiento recíproco de la mano mutua tendida. ¿Podemos entendernos como sujetos

187 Picotti, Dina, 2008.

que excavamos la reflexión estética consciente del ser en el suelo cultural? ¿Es la forma para reflejar el pasaje del lugar humano a la palabra en la experiencia social? (Presas, 2009).

Ante el patrimonio histórico, la ciencia social debe tender la mano al otro frente a varias cuestiones del sujeto de derecho y la tensión de la propiedad del patrimonio. Como lo apuntan los tangos, ¿de qué vale llevarse la herencia al cajón? Los objetos del patrimonio son el lugar humano de encuentro con las palabras del otro. Lugar de las miradas, de los gestos en las palabras y de los cuerpos de la llamada “*dóxa* popular”. Aprender del discurso popular, es hacer-ser-estar patrimonio histórico junto al saber tradicional acumulado en las generaciones de personas presentes.

IV. Objetos del Patrimonio Histórico: sobre la propiedad y el saber “Quienes pueden hablar del patrimonio en primer lugar son aquellos que lo viven indudablemente”.¹⁸⁸ Alicia Martín antepone a esta valoración del patrimonio histórico, el carácter dominante y monumentalista previamente reinante. Antes, el patrimonio histórico se refería casi únicamente a los monumentos de expresión y uso político estatal sobre el colectivo humano. El manejo exclusivo de esos patrimonios perdió sentido con la incorporación del patrimonio vivo: los saberes históricos ancestrales que todo ser humano tiene. De esta manera se incorporan a los objetos del patrimonio histórico representaciones y expresiones conocidas como patrimonio vivo, inmaterial o intangible, cuyos sujetos cultores conviven con los administradores del patrimonio en permanente construcción, negociación y diálogo, a veces conflictivo.

Desde las ciencias “patrimoniales” revisitamos la situación de la propiedad y el saber de los Objetos del Patrimonio Histórico como bienes del dominio público y privado, y bienes del derecho colectivo. Desde un pasado quizás remoto para nosotros, y asimismo geográficamente lejano, el origen de la palabra patrimonio se deriva del latín *patrimonium*, término utilizado por los romanos

188 Alicia Martín (2015), Foro Patrimonio Vivo. Ministerio de Cultura Nación.

para los bienes que heredaron los hijos por derecho paterno. Sin embargo, la objetividad cultural de esta norma es base del derecho a la propiedad privada que rige la heterogeneidad de la sociedad contemporánea. Es por tanto un término histórico e ideológico que afecta la identidad del humano en tanto ser-estar, ya que lo que prima es tener posesiones de identidad.

Así, en muchas leyes en que se define al patrimonio histórico se busca establecer un contrato entre las personas, respecto a las certezas del dominio del patrimonio. Para este fin por 'Patrimonio Histórico' se entiende al conjunto de bienes, tanto materiales como inmateriales, acumulados a lo largo del tiempo. Estos bienes son registrados en las actuaciones oficiales según su tipo: artístico, histórico, paleontológico, arqueológico, documental, bibliográfico, científico o técnico. Esta diversidad del tipo de bienes ha motivado la paulatina sustitución del término 'Patrimonio' por el de "bienes culturales". Sin embargo, de la organización de los estados nacionales y de los criterios que se acuerdan y en gran medida se aplican entre y dentro de los mismos, se destaca el carácter primariamente estatal del dominio del derecho colectivo, caracterizado además por su carácter difuso y público. El estado tiene la figura del regente y árbitro de las voluntades de los sujetos sobre el patrimonio histórico. No obstante, la nueva situación de los Objetos del Patrimonio Histórico, como bienes inmateriales o intangibles, resitúan su condición de *objetos subjetivos*. Esta situación produce una reflexión que lleva a preguntarnos sobre la posesión de los patrimonios centrales y periféricos, la representación de los unos y de los otros, presentes o ausentes, y nuevamente sobre el Ser y el Estar como patrimonio histórico. El término 'Patrimonio' hace a la cuestión del tener identidad como sentido de organización en una escala social más inclusiva, el estado, que protege al sujeto de derecho. El patrimonio tiene por tanto un aspecto individual, privado, que se relaciona con el "haber" de un sujeto en el plano económico. Mientras que el patrimonio histórico es predominantemente público, tampoco es el patrimonio producido de todos

los habitantes de un país, sino que es el referente de historias de marcajes diferenciales, de personas y de obras, realizados desde diferentes espacios respecto de los poderes centralizados de una sociedad. Los patrimonios históricos son motivo de discusiones y selecciones técnico-políticas dentro y entre instituciones que tradicionalmente se erigieron para “conservar” el patrimonio histórico. Como contraste es interesante reflejar la perspectiva esbozada con la de la urbanización. La urbanización como lugar humano promueve la expansión de los derechos ciudadanos, buscando llegar a todos con el desarrollo de la tecnificación del ambiente y el ideal del vivir la ciudad. Sin embargo, muchas ciudades están con problemas de contaminación. La contaminación ambiental representa el concepto máximo de muerte biológica por la cultura. El peor lugar de representación de los seres humanos es la contaminación y la destrucción de los objetos del patrimonio histórico. En este sentido las referencias a los objetos del patrimonio histórico han tratado de separar las cuestiones del patrimonio natural, de las cuestiones del patrimonio cultural. Sin embargo, las representaciones de la naturaleza y la cultura se encuentran cada vez más unidas. Un ejemplo de ello es el caso de la contaminación biológica que puede ser considerada como integrante de un bien del patrimonio histórico. Por ejemplo, existen sitios de patrimonio histórico que también son sitios demarcados dentro de políticas de emergencia ambiental; otros sitios patrimoniales se destacan por ser grandes obras de infraestructura y al mismo tiempo ser sitios de la memoria del terror y de la represión. Memorias, verdades y justicias se presentan como marcas multi-vocales de un mismo bien, entramado en la difícil complejidad de visualizar la integralidad del conjunto. Y esto no es casual; durante mucho tiempo la producción social de la incertidumbre (Auyero y Swistun, 2007) fue protagónica en las políticas de administración del ambiente. A nuestro favor vale la visión de que los ambientes antropizados constituyen hoy un mundo repleto de cargas simbólicas, donde parece inevitable imaginar la convivencia de realidades ideológicas. Es posible reconocer una

noción de ideología en cada aptitud y en cada acción del hombre, como aquel espectro que explica lo que tal vez no tiene una visibilidad real (Zizek, 2010) y que sin embargo representa el/los uso/s ideológico/s en las construcciones de la realidad.

Allí situamos los objetos del patrimonio histórico, en la tecnicidad semiótica del lenguaje y en la economía politizada de la producción cultural. Lo cierto es que la urbanización del planeta crece construyendo ambientes antropizados, que bien podrían ser caracterizados como patrimonios históricos colectivos, siguiendo los fundamentos previos, sean ellos bienes culturales positivos (activos patrimoniales materiales e inmateriales) o negativos (pasivos patrimoniales asociados a tecnósferas¹⁸⁹ en situaciones de contaminación y saneamiento urbano ambiental).

Desde hace unos años, se discute sobre el protagonismo de los ambientes antrópicos como productores de una nueva era geológica centrada en el ser humano. Esta era marcaría una nueva patrimonialización del planeta. Los círculos científicos esperan el dictamen hegemónico de la Stratigraphy Commission de la Geological Society de Londres, para saber si se legitima el llamado “Antropoceno”, siguiendo la idea de Paul Crutzen, químico atmosférico y premio Nobel del año 1995. Es claro que no hay acuerdo sobre la fecha precisa del inicio del Antropoceno. Algunos estudiosos lo ven relacionado al inicio de la revolución industrial, mientras otros ubican su comienzo en la domesticación de la naturaleza, la forma de vida sedentaria, la agricultura, o el comienzo de la aceleración poblacional, llegando a considerar el inicio de la nueva era geológica con el comienzo de la escalada nuclear.

El término ‘Antropoceno’ es también un término de marcaje cul-

189 “...fragmentos de ecosistemas terrestres (...) transformados que no pueden ser entendidos a la luz de los procesos ecosistémicos sino en relación a dispositivos y procesos tecnológicos que la cultura humana ha creado para producir materiales y energía”, en Carlos Arseli y Pablo Paleka, *Geoargentina. Perspectivas del Medio Ambiente de la Argentina*, Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable, Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación, Buenos Aires, 2004; p. 195 (Cap. 2).

tural, esbozado en los lugares dónde se debate el lugar para el conocimiento, la ciencia y el gobierno de la cultura. Estaríamos frente a una categoría ampliada de patrimonio histórico humano. Crutzen reflexiona:

(...) nuestros impactos negativos podrían ayudar a entender el mundo. Mi investigación sobre nuestra atmósfera vulnerable me ha aterrorizado. Pero eventualmente pensé: ¿Qué habríamos sabido sobre nuestra atmósfera si no hubiera sido contaminada? Porque la contaminación nos dio el ímpetu y disparó la financiación para estudiar los trabajos del ambiente.

La visión de Crutzen no contempla la perspectiva de la filosofía antropológica americana. Tal como elaboramos con María Descote de la ciudad de Avellaneda, “El Patrimonio (...) es el conjunto de expresiones vivas e instalaciones heredadas del quehacer del trabajo que están en la memoria de los habitantes y que se reconocen como propias.”¹⁹⁰ Los saberes ancestrales son generalmente los saberes que más explican la práctica como parte de la memoria y de la identidad de las personas en sus lugares de vida. Saberes prácticos de patrimonio vivo y memoria viva del qué hacer, ser y estar siendo, por momentos en la forma de vida moderna de los trabajos, las migraciones, etc., y por momentos formas que son usadas y descartadas como valoración patrimonial, desde aquellos mismos saberes o desde la negación de los saberes de la población. Allí está el lugar humano del patrimonio histórico como construcción de integralidad. Lo uno es igual a lo otro y son partes del mismo ser en el estar. Tal como imágenes en el espejo de la historia de la ideología, el otro no sólo se observa como excluido de las formalidades, sino que también ocupa el lugar del patrimonio histórico en su ser-estar. Para este reflejo del lugar humano ante los objetos del patrimonio histórico, proponemos una pregunta y varios verbos:

190 *Glosario Educativo de la Cuenca Matanza Riachuelo*, publicado en Autoridad de Cuenca Matanza Riachuelo, 2014.

¿cuáles son las características de las experiencias del ser y del estar como objetos del patrimonio histórico urbano industrial?

- Reconocer la profundidad del ambiente histórico y de las biografías del ser-estar habitantes-migrantes de las ciudades.
- Reconocer la pertenencia y propiedad multi-vocal y colectiva como patrimonio histórico.
- Replantear los espacios de herencia como superación de los nihilismos, escape colectivo a la discordia de escala barrial formadora del sujeto de grupo.

Sí para la ciudad lo esencial es también la gravidez del suelo (Kusch), debemos pensar el lugar de los objetos del “patrimonio histórico”. Saber tradicional acumulado en las generaciones anteriores como historias situadas en la experiencia social multi-vocal y cultural.

- Pregunta del público: Solicita aclaración sobre la relación entre propiedad privada y patrimonio.

La propiedad, como posesión humana, es una cuestión cultural intrínseca del basamento del sistema económico del capitalismo. Las ciudades dónde vivimos se basan también en historias del dominio privado de la tierra, como la que podemos encontrar en las escritura de compra-venta, por ejemplo: como que lo que pertenece a una persona es “...todo lo edificado en ella, plantado y adherido al suelo”. Las ciudades concentran patrimonio histórico, propiedad privada y propiedad pública. En este sentido, la posesión diferencial del patrimonio es a la diferencia social, lo que la cultura constituye y representa al acto político.

La ciudad de Buenos Aires dispone de oficina de administración pública del patrimonio edificado, sea éste de dominio público como privado. Estas oficinas administran el patrimonio histórico seleccionando protecciones e inhibiciones al dominio privado, y también desestimando el valor de patrimonio histórico de un bien. Por tanto, se observa un doble juego de protección y desprotección, mediado políticamente por las instituciones públicas. En este campo de la administración del patrimonio, los bienes históricos

urbanos son evaluados por las oficinas de planeamiento e intervienen las Direcciones de Patrimonio, los Museos y las áreas de protección histórica (APH), que rigen el código de edificación y el mercado inmobiliario.

En las ciudades que habitamos, el patrimonio histórico es más un bien de capital económico, y por tanto más próximo a los valores de la propiedad privada, que del dominio de los bienes culturales públicos de derecho colectivo y difuso. De esta manera, el patrimonio y la propiedad son un principio de poder, que cuenta con un lugar y discurso propio e instituciones que imponen reglas. Siguiendo a De Certau (2000), la táctica en la cual se encuentra la mayoría no propietaria, deja ver la ausencia de un lugar propio: el arte del débil es encontrar los modos de hacer y deshacer el espacio instituido por otros.

Bibliografía

- Auyero, Javier y Swistun, Débora (2007), *The Social Production of Toxic Uncertainty. Ethnografeast. Ethnography and the Public Sphere*, Lisboa. Disponible en Internet. Consulta 30-07-2014. http://ceas.iscte.pt/ethnografeast/papers/javier_auyero.pdf
- Briones, Claudia (1998), *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires. Ediciones del Sol.
- Cordero, Néstor Luis (2008), *La invención de la filosofía: una introducción a la filosofía antigua*, Biblos, Buenos Aires.
- De Certau, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana, México.
- Espósito, Roberto (2003), *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Haber, Alejandro (2010), *El patrimonio arqueológico ha muerto. Un epílogo y un epitafio*, en: Ivana Carina Jofré (Coord.) "El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio Arqueológico en Conflicto". Facultad de Humanidades Universidad Nacional de Catamarca. Pp. 255-263.

- Mc Guire, R (2008), *Archaeology as Political Action*. University of California Press, Berkeley.
- Kusch, Rodolfo (2000), *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Bs. As., Castañeda.
- Picotti, Dina V (2008), *Rodolfo Kusch, aportes de una antropología americana. El Pensamiento Argentino del siglo XX ante la Condición Humana*, CECIES Pensamiento Latinoamericano y Alternativo. <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=84>
- Presas, Mario A. (2009), *Del Ser a la Palabra, ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Pugliese, Abel Orlando (2001), Curso “Teoría y praxis, praxis y teoría”, Postgrado FF y L UBA.
- Žizek, Slavoj (2010), *El espectro de la Ideología*. Revista *Observaciones Filosóficas* Nro. 11, año 2010. <http://www.observacionesfilosoficas.net/elspectrode-la-ideologia.html>. Tomado de internet Septiembre del 2014.

Ricardo Alvarez (UMorón)

En rigor, cuando la discriminación se articula en el amplio y rico medio de la sexualidad, establece la oposición de homosexualidad y heterosexualidad como mera caricatura. Y es que esta caricatura es el producto de específicas prácticas de poder. Pero, ¿qué sexualidad es la que se reduce a una tal producción discursiva? Al deconstruir la oposición hombre/mujer que esa ideología establece podemos preguntar, por ejemplo, si hay algo menos masculino que la figura grotesca y exasperada (y, en el fondo, sospechosa) del “macho dominador”, del “macho alfa”. De modo que no sólo la mujer es víctima del discurso machista. Análogamente, al considerar la oposición heterosexual/homosexual, podemos preguntar: ¿hay algo más desvalorizador del propio cuerpo que un discurso cerradamente normativo-valorativo a la vez que esquemático, como es el de la ideología heterosexista? La única función de este discurso es la autoafirmación de aquellos cuya identidad se construye sólo a partir de la afirmación “no soy homosexual”. El compartir esta afirmación autoriza a un gran grupo de individuos a decir “nosotros”. Y esto exige que haya un “ellos”. En este caso, “ellos” son los raros, los anómalos, los anormales; en suma, los enfermos. Aquellos que resultan agrupados bajo la denominación inglesa “queer” (o sea, los “raritos”).¹⁹¹

191 “Queer” es una palabra inglesa que significa “singular, raro, extraño”; como además tiene una connotación peyorativa, admite también traducciones tales como “marica, puto, puta, tortillera, etc.” En la actualidad la palabra designa asimismo un movimiento iniciado en Estados Unidos en el contexto de la revolución neoconservadora de Reagan y en el seno de los reclamos por los derechos de gays, travestis y lesbianas (en particular, frente a la crisis del sida). Este movimiento, según algunos de sus más destacados representantes (como David Halperin y Leo Bersani), se propuso radicalizar la resistencia contra la discriminación.

Por eso, el discurso discriminador heterosexista recurre a menudo, previsiblemente, a argumentaciones clínicas y presuntamente científicas para fundamentar sus pretensiones. Por supuesto, las descripciones y estadísticas que pudiera aducirse para “explicar” la homosexualidad –genética, neurológica, psicoanalítica o endocrinológicamente– no son discriminadoras en sí, pero sí lo es su interpretación, sin la cual carecen de valor explicativo. Y esta interpretación suele dar por sobreentendidos los sentidos de salud y normalidad. El eventual descubrimiento de alguna característica genética, por ejemplo, que esté virtualmente asociada a determinada conducta o tendencia sexual no constituye a ésta en “enferma” sin más. Si así fuese, también habría que calificar de ese modo (es decir, como enfermedad) a la circunstancia de tener un particular color de ojos o de cabello. Y establecer algo (no importa qué) bajo la categoría de “enfermedad” es la coartada para empezar a buscar los modos de lograr una presunta “curación”. También es discriminador el uso y difusión que se da a estas supuestas “explicaciones”. Recordemos al respecto las muy objetivas investigaciones de la capacidad craneana comparada de individuos de diferentes etnias, utilizadas para justificar ciertos discursos racistas. Es lícito, por lo tanto, sospechar de toda argumentación científica cuando ésta juega algún rol en discursos no científicos. En tal caso, estamos en presencia, casi con seguridad, de juegos estratégicos, de prácticas de poder o, simplemente, de manipulación de la información.

La medicalización de la homosexualidad no es, en este sentido, un tema científico, sino una estrategia discriminadora. Esta estrategia supone que los homosexuales no son más que el objeto (y no el sujeto) de un discurso sobre la sexualidad, que los determina como anormales y enfermos, lo cual pasa a funcionar como un presupuesto, como un dogma, como una evidencia. También los heterosexuales son aquí objeto (y no sujeto) de ese discurso; sólo que a ellos se los califica de normales y sanos, aunque exclusivamente en la medida en que se adapten a los estrechos cánones

establecidos por los especialistas respecto de la normalidad y la salud. De modo que el sujeto perceptible de ese discurso es el grupo de los especialistas que, clínica o jurídicamente, ponen en acto el discurso mismo. Ellos son los que acumulan poder. Ellos son los que evalúan y califican. Ellos son los que juzgan. Pero se trata de un juicio que vuelve sobre sus propias cabezas, en tanto un especialista es también alguien que ejerce de algún modo su sexualidad. Y ésta es la paradoja del discurso discriminador en general: que atrapa también a quien lo ejerce.

En particular, puesto que el argumento de quienes pretenden conducir y juzgar a los individuos según sus prácticas sexuales, presupone –según dije– las nociones de salud y normalidad, quisiera referirme brevemente a ellas. Y lo primero que cabe observar es que para hablar de salud debe comenzarse por definir la enfermedad. De modo que la noción de salud no es obvia ni originaria, sino derivada. Dicho de otro modo: es a partir de lo que entendemos por “enfermo” que podemos calificar cierto estado como “sano”. Para Hipócrates, la enfermedad era simplemente una perturbación del equilibrio natural; pero a la vez la búsqueda de un nuevo equilibrio. Luego, en la Edad Media, la enfermedad fue considerada una manifestación del mal y, a menudo, un castigo divino. Algo similar hemos escuchado hasta hace pocos años respecto de las víctimas del sida. A partir del siglo XVIII, la medicina rechazará ese maniqueísmo implícito en el que la Salud y la Enfermedad se disputaban (como el Bien y el Mal) al hombre. La concepción que está a la base de la anatomía patológica, creada por Morgagni a principios del siglo XVIII, interpreta la enfermedad como una variación cuantitativa de los fenómenos fisiológicos más allá de ciertos parámetros considerados “normales”. También según Bernard, creador de la fisiología moderna a mediados del siglo XIX, la salud no existe. Es sólo un concepto normativo, aunque no vacío. Entre lo que llamamos “salud” y lo que llamamos “enfermedad” sólo hay diferencias de grado, dice Bernard. Esto supone un criterio cuantitativo (y no ya cualitativo) de la salud, que remite a lo estadísticamente habitual.

La reacción contra este criterio puramente cuantitativo llevó a la medicina posterior a pensar la enfermedad en términos de lesiones o disfunciones de los tejidos. Actualmente, se acepta en general que lo enfermo o lo sano no es determinado tejido lesionado o cierto proceso disfuncional, sino el individuo que lo padece. Si yo sufro alguna disfunción de mis procesos gástricos, ello no afectará sólo a mi sistema digestivo, sino que me producirá malestar general y, eventualmente, afectará mi desempeño laboral y mi interacción social. Por lo tanto, si queremos caracterizar la enfermedad, podemos apuntar, en primer lugar, que ella actúa respecto de todo el individuo. Pero, claro, hay muchos procesos que afectan al individuo en general y a los que no llamamos patológicos. Por eso, agregaremos inmediatamente dos observaciones más. Diremos, pues, que la enfermedad supone una irregularidad estadística en el conjunto de la sociedad, o sea que corresponde a lo que descriptivamente denominamos una anomalía, puesto que anómalo es lo desacostumbrado. Y añadiremos que ella obstaculiza las posibilidades de realización del individuo y, por lo tanto, le causan algún tipo de sufrimiento. Puesto que una irregularidad que no causa sufrimiento o impedimento a la realización de alguien no parece poder calificarse de patológica. Sería el caso, por ejemplo, de una persona con un altísimo coeficiente intelectual o con una extraordinaria capacidad para la música, o los deportes, o cualquier otra actividad. Queda así definida, pues, la enfermedad: es un proceso o situación poco habitual que afecta al individuo como una totalidad, obstaculizando o impidiendo la realización de sus virtualidades y causándole sufrimiento. La medicina, al intentar restaurar la salud, pretende eliminar o corregir los respectivos obstáculos, o al menos paliar el sufrimiento correspondiente. Al hacerlo, encuentra que siempre la salud restaurada es otra salud. Pero es el propio enfermo quien determina su salud y su enfermedad. Y es justo que así sea, puesto que hay medicina porque hay enfermos y no al revés. Pero, ¿cuáles son esas virtualidades que el individuo encuentra impedidas? Es aquí que entra a jugar la noción de “normalidad”, puesto

que parece que lo que se trata de posibilitar es el “normal” ejercicio de la vida y de las ocupaciones del individuo. Pero, nuevamente, ¿qué normalidad es ésta?

El término “normal” pasó al habla popular a partir de la terminología de la institución pedagógica y de la sanitaria, en el marco de la reforma racionalista de los siglos XVIII y XIX. Normalizar no significa otra cosa que extender y exhibir la norma, el modelo. Es decir, significa imponer una exigencia de unificación a alguna diversidad. En este sentido, las normas refieren lo real a ciertos valores, expresando discriminaciones de cualidades y ejerciendo funciones de corrección. Así, dicho sea de paso, la institución de lo normal requiere de las infracciones a la norma para revelarse. Sin tales infracciones, no podríamos establecer la normalidad que ellas presuntamente transgreden. Ahora bien, aunque la “normalidad” implica una referencia a ciertos valores producidos socialmente (o, si se quiere, históricoculturalmente) en el seno de determinadas prácticas de poder, como diría Foucault, y es, de tal modo, un término axiológico, se lo usa frecuentemente como si fuese descriptivo. Es propio del uso del término “normalidad” el que se confunda sistemáticamente en su empleo un sentido estadístico (según el cual designa una colección de caracteres promedio en casos prácticamente observables) con otro sentido decididamente normativo (a saber, entendiéndola como una colección canónica de caracteres ideales). Pero este último sentido es decididamente producido a partir de ciertas prácticas de poder históricamente determinables. La normalidad no es un concepto estático, sino dinámico y polémico. En última instancia, si quisiéramos considerar la normalidad como una pauta fija y cierta, determinable independientemente de su producción social, sólo cabría decir de ella que no existe. Las normas no son algo que haya que observar o describir, sino algo que cada vez hay que inventar. Las virtualidades cuya realización el individuo encuentra impedidas u obstaculizadas en la enfermedad no suponen, en rigor, un estado normal objetivamente determinable. Son sólo aquéllas que el individuo establece exclusivamente mediante su sufrimiento. Es cada individuo quien

manifiesta una normalidad como propia. Acaso pueda decirse en medicina que es posible establecer cuantitativamente ciertas condiciones del estado de un organismo para considerarlo normal, en cuanto nos atengamos estrictamente al sentido estadístico-descriptivo; pero en los discursos sociales no es posible identificar a qué nos referimos al mencionar un “estado normal” de las sociedades o de los individuos que las componen.

Parece, pues, poco adecuado remitir la definición general de la salud a la normalidad y la de la enfermedad a la anormalidad. En primer lugar, porque ésta pretende construirse como distorsión de la norma, a pesar de que la norma sólo se entiende a partir de la supuesta distorsión y es creada a partir de ella. En segundo lugar, porque el discurso que pretende identificar lo patológico con lo anormal ignora que la anormalidad no supone ausencia de norma sino “otra” norma. Lo anormal no se reduce a lo normal deficiente sino que exhibe otra normalidad. En cambio, lo patológico significa más bien cierta pérdida de normatividad, o sea cierta pérdida de la capacidad de instituir nuevas normas. En la enfermedad, el individuo, precisamente, pierde tal capacidad normativa. Es por eso que se lo llama “paciente”: porque se limita a padecer. En tercer lugar y finalmente, porque, si definimos lo normal por la frecuencia estadística relativa, la salud (o, al menos, la salud perfecta) es perfectamente anormal.

Por su parte, la concepción de “enfermedad” tampoco puede usarse para discriminar al excluido en virtud de su orientación sexual, porque el origen de esa noción tiene que ser buscado en las experiencias que los hombres tienen de sus relaciones con el medio ambiente (y en especial, con el medio social). Experiencias en las que ellos se sienten impedidos y sufrientes. Sin impedimento y sufrimiento no hay tarea para el médico. Y esto quiere decir que no existe una patología objetiva. Se pueden describir objetivamente estructuras o comportamientos, pero no puede decirse de ellos que sean patológicos, refiriéndose a un criterio puramente objetivo. De hecho, objetivamente sólo se pueden definir variedades o diferencias, sin valor positivo o negativo. Además, finalmente, toda tras-

posición de categorías clínicas o patológicas al ámbito de los procesos sociales es, como ya dijimos, sospechosa y no se basa más que en paralelismos abstractos. Su instrumentación y articulación no podrán reclamar, por lo tanto, “neutralidad” científica. Cada vez que esos discursos se manifiesten, lo harán como estrategias de poder, esto es, como prácticas de exclusión o de justificación de la imposición de jerarquías de privilegio.

La medicalización de la homosexualidad, pretendida por algunos, habla de “enfermedad” y de “anormalidad” impropia, según vimos. Sólo aspira a excluir a quienes discrimina. Pero, considerada históricamente, la lucha de los individuos por el recíproco reconocimiento de sus identidades supone una tensión social que siempre sobrepasa la medida institucionalizada, en conflictos que impulsan precisamente el progreso social. Las diversas formas de resistencia que se apoyan en los sentimientos de injusticia experimentados por quienes sufren las múltiples políticas de exclusión ejercidas por una sociedad determinada, abren la posibilidad de una ampliación y menor distorsión de las relaciones de reconocimiento y solidaridad. Esta posibilidad – claro– supondrá, antes o después, diversas transformaciones en las realidades económico-sociales, sin las que las jerarquías de privilegio volverán a constituirse una y otra vez, con su secuela de menosprecio, prejuicio y miseria.

Lo que en el fondo debe resultar cuestionado en cualquier lucha contra la discriminación de las identidades (ya sea respecto de la sexualidad, como de la clase, el género, la etnia, la edad, etc.) es el mecanismo mismo de la exclusión y, por lo tanto, la estructura íntima de la sociedad que lo requiere. Se comienza a entender que lo que constituye a un grupo de individuos como “otros” no es, por ejemplo, una orientación sexual, sino la misma exclusión. El “otro” es producido directamente por las prácticas de exclusión. Y tanto si se somete dócilmente a esas prácticas como si adopta frente a ellas una conducta meramente reactiva, las refuerza. Lo que indica que la tarea actualmente a realizar ha de ser la de construir

un esquema de politización que ponga en crisis al propio proceso de exclusión y no que se limite a solicitar una integración que en última instancia el sistema pueda conceder de modo paternalista, ni asumir prácticas de pura autoafirmación que no hacen más que comprender la propia identidad a partir de la mirada discriminadora que ejerce la exclusión. No se trata de tolerancia, sino de reconocimiento. No se trata, meramente, de requerir la admisión de los homosexuales en las fuerzas armadas, la legitimación de sus parejas mediante la institución matrimonial, o la posibilidad de ejercer derechos de adopción o cualesquiera otros. Aunque esas reivindicaciones sean valiosas. No se trata, en fin, de que la sociedad perdone o mire hacia otro lado y que, por ejemplo, en el momento de dar empleo a alguien se prescindiera de tomar en cuenta sus orientaciones sexuales, siempre y cuando, por supuesto, ellas no se noten demasiado. El hecho es que una sociedad que afirma la identidad de sus miembros sólo a partir de la exclusión de “otros” debería ser ya inadmisibles. El hecho es que cada individuo tiene la obligación de exigir que se lo respete (no que se lo tolere) tal como es, así como la obligación de exigir que se respete a los demás tal como son. El hecho es que cada uno de nosotros, independientemente de nuestras preferencias sexuales, debe reaccionar contra aquellas prácticas sociales que nos encierran en discursos descalificadores. Porque esos discursos que instrumentan la discriminación (de homosexuales, de judíos, de musulmanes, de gitanos, de mujeres, de pobres, de negros, de provincianos o “cabecitas negras” y, por qué no, de sudacas) atentan contra los discriminados pero, paradójicamente, también contra los discriminadores, en la medida en que constituyen la identidad de éstos sólo a partir de estereotipos forzados y manifiestamente reactivos. Y, al fin y al cabo, de un modo o de otro, todos somos esencialmente extraños, raros y singulares. Todos somos “otros”, pero “otros” incluidos. Y a la vez somos inclusos “como otros”, esto es como distintos, como únicos. Porque la humanidad se constituye como posible sólo en la multiplicidad y la diferencia.

El Otro como antagonista en la construcción
de las identidades socio-políticas

Nicolás Alonso (UNLa)

- *Introducción. El antagonismo como constitutivo*

El pasaje que se opera desde un enfoque *esencialista* de las identidades sociales, hacia un enfoque netamente *relacional* será sin dudas uno de los aportes más significativos de la obra que nos legó Ernesto Laclau. Precisamente en ese pasaje el concepto de *antagonismo social* obtendrá todo su poder explicativo, así como también su capacidad para restituir al Otro en un lugar de privilegio a la hora de concebir el modo de constitución de las identidades socio-políticas en las democracias contemporáneas.

Entender el conflicto social como una realidad constitutiva del orden democrático implica, en un segundo momento, reconocer el delicado entramado por el cual el Otro, lejos de ser una entidad radicalmente opuesta, es aquello que en un mismo movimiento permite la constitución de la propia identidad, y tal vez conforme el límite de esa identidad, si se la piensa desde el punto de vista de la objetividad. La clave de la teorización en torno al *antagonismo* está en abandonar la perspectiva que lo concibe ya sea como una contradicción en términos reales, o bien como una oposición, debido a que ambos son producto de relaciones objetivas, positivas, entre identidades plenas, suturadas, esféricas, sin bordes irregulares, cuidadosamente replegadas sobre sí.¹⁹² En ese sentido el *antagonismo* viene a dar cuenta de esa presencia del Otro que impide a la propia identidad ser “ella misma”. Esto equivale a decir que es condición de posibilidad para que emerja la propia identidad. La moneda, una vez más, tiene dos caras.

192 Como bien señalan Martín Retamozo y Soledad Stoessel (2014), la teoría de Laclau al tiempo que da por tierra toda posibilidad de pensar identidades en tanto que esencias, no por ello obtura la posibilidad histórica de hallar identidades pasibles de ser negadas antagonicamente.

- *De la positividad de lo social a la identidad relacional*

La teoría del *antagonismo social* tal como ésta es delineada en la obra de Ernesto Laclau puede diferenciarse, analíticamente, a partir de tres dimensiones (Retamozo M. y Stoessel S., 2014). El primer lugar, el *antagonismo social* puede entenderse desde el punto de vista ontológico como elemento necesario para pensar la estructuración misma del orden social y sus límites. El Otro aparece aquí como negación de la propia identidad, como la cuña atravesada que impide la sutura definitiva del orden social.¹⁹³ En segundo lugar, es posible interpretarlo como un concepto capaz de explicar los conflictos que tensionan el tejido social. Y por último, puede abordarse el concepto desde el punto de vista de la conformación de las identidades socio-políticas. En este sentido el momento de la Otredad sería partícipe necesario de la lógica según la cual las identidades sociales emergen de las relaciones que se entablan en el entramado político y social, producto de una fractura que impacta en los modos de subjetivación.

Estas diferentes formas de aproximarse al concepto por supuesto que operan de manera articulada en la realidad social, se requieren mutuamente; pero la utilidad de su diferenciación está en que nos permite especificar el plano a desarrollar y evita la dispersión analítica del término. De modo que, en lo sucesivo el objetivo estará puesto en profundizar sobre la dimensión del *antagonismo social* entendida como condición para analizar la lógica de construcción de las identidades socio-políticas, y a partir de allí el rol que asume el Otro en tanto que instancia catalizadora de la propia identidad. No obstante, para tal fin será indispensable volver sobre los tres aspectos, en tanto que conforman una realidad indisoluble.

Si bien el tratamiento del concepto de *hegemonía* no es el tema central de este trabajo, es inevitable señalar que es solo a su inte-

193 Aquí Laclau explicita su deuda teórica con Jaques Lacan. El concepto de antagonismo ofrece sólidas consonancia con el orden de lo real en la estructura propuesta por Lacan junto a lo simbólico y lo imaginario. El antagonismo sería así ese elemento que se resiste a ser simbolizado y que tensiona, una y otra vez, la posibilidad de cierre en la propia identidad.

rior donde el *antagonismo social* adquiere sentido. La *hegemonía* sería, entonces, la categoría central del análisis político, en tanto dicha categoría permite explicar cómo es que una fuerza social *particular* puede arrogarse la representación de una *totalidad* que resulta inconmensurable. En este sentido Laclau desarrolla una serie de conceptos que le permiten redefinir la idea propia de la obra gramsciana. Apuntará a propósito de la construcción del vínculo hegemónico: “(...) al afirmar el carácter relacional de toda identidad social, se disuelve la diferenciación de planos, el desnivel entre articulante y articulado en que el vínculo hegemónico se funda” (Laclau E. y Mouffe Ch., 2004: 129).

Entender la construcción de las identidades socio-políticas como producto de “entidades constituidas fuera del campo de lo político” (Laclau E. y Mouffe Ch., 2004: 12) implica repensar no sólo cuestiones de índole teórica, sino más bien problemáticas que hacen a la práctica política misma, así como también los efectos sociales que esa práctica genera. La crítica de Laclau tiene como ámbito natural de debate la Teoría Marxista y las revisiones que a la misma efectuó Antonio Gramsci. El debate se entabla con la perspectiva según la cual existen “intereses de clase”, una determinación (ya sea una determinación “en última instancia” o una determinación categórica, según la línea de investigación que se desee seguir) que fluye desde la posición de una clase en la estructura económica hacia la conciencia político-social, definiendo así las identidades propias de cada particularidad que constituye una sociedad. En este sentido, las identidades socio-políticas serían pensadas como un epifenómeno de una realidad que se juega en otro plano distinto del político-social.

Así como ese fenómeno que determina las identidades socio-políticas se presenta como una “externalidad” en términos de clase/intereses de clase, podemos pensar otro tipo de discursos que reivindican un determinante externo para dichas identidades, respecto del ámbito social y político en el cual se *expresan*. ¿Qué es lo que *expresan* estas identidades? Pues bien, en la retórica propia de

los diferentes nacionalismos (Smith, 1997) encontramos la idea de “unidad primigenia” (esto es: unidad positiva, unidad objetiva) entre los rasgos ónticos específicos, como podrían ser la raza, la religión, las prácticas culturales, la lengua común, la ideología política, una posición de clase, y las identidades socio-políticas. Tanto en la retórica de los nacionalismos como en la Teoría Marxista Clásica, las identidades son presentadas como expresiones epifenoménicas de realidades que se constituyen por fuera de la práctica política y que la determinan de forma categórica. Dirá Laclau al respecto:

Debemos pues considerar la apertura de lo social como constitutiva, como “esencia negativa” de lo existente, y a los diversos “órdenes sociales” como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso, la multiformidad de lo social no puede ser aprehendida por un sistema de mediaciones, ni puede el “orden social” ser concebido como un principio subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una “sociedad” ya que lo social carecería de esencia (Laclau E. y Mouffe, Ch., 1985: 132).

Nos encontramos ante una identidad de carácter hegemónico. Para que exista este tipo de identidad debemos devolver la centralidad a la noción de discurso, “terreno primario de constitución de la objetividad en cuanto tal”. El discurso, allí, se entiende como una totalidad estructurada: “práctica articuladora que constituye y organiza las relaciones sociales” (Laclau E. y Mouffe Ch., 2004: 133). Es decir que la identidad se da, tal como sucede con el signo lingüístico, en el plano del discurso, de la significación, a través de relaciones de sustitución y combinación (en términos saussureanos) entre aquellos elementos significativos que entran en la relación. La identidad hegemónica se da en ese plano, se crea en el orden de la relación articuladora misma, en la tensión que emerge de la proliferación de sentidos y el intento por fijarlos en una “literalidad última”. Esta

aseveración pone distancia de las teorías que encuentran en un “más allá de la relación” la causa última de la identidad.¹⁹⁴

- *El Otro como antagonista. De la fractura a la construcción*

La presencia del Otro constituye el límite mismo de lo social. La frontera más allá de la cual no es posible siquiera la simbolización, ya que el lenguaje no es más que ese gesto que busca estabilizar la fractura, aquello que el *antagonismo* viene a subvertir. El *antagonismo* es, para Laclau, la experiencia misma del límite de lo social. De ahí las reminiscencias al *real* lacaniano.

... la presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. La presencia del Otro no es una imposibilidad lógica, ya que existe –es decir, no es una contradicción; pero tampoco es subsumible como momento diferencial positivo en una cadena causal, ya que en ese caso la relación estaría dada por lo que cada fuerza es y no habría negación de ese ser– [...] el antagonismo constituye los límites de toda objetividad –que se revela como *objetivación*, parcial y precaria– (Laclau, E y Mouffe, Ch., 2004: 168).

Ahora bien, si admitimos que el Otro es efectivamente Otro porque constituye un límite de la expresión de mi propia identidad, si concebimos al *antagonismo social* como la simple expresión de una contradicción insalvable producto del choque entre dos identidades plenamente suturadas, constituidas y replegadas sobre sí mismas, estaríamos dejando de lado otro aspecto que hace al conflicto y al *antagonismo* en sí, y es la cuestión de la propia identidad como relacional, como identidad constituida, permeada al fragor del conflicto, de la irrupción de dicho antagonismo.

194 En el plano lingüístico, podemos pensar en las teorías basadas en la idea de signo como correlato de un referente empírico determinado, en una noción aproximada a la idea de concepto.

Si efectivamente pensamos que la identidad-de-sí halla sus causas en la práctica articuladora, es decir que se produce *en* la arena política y no sólo *a través* de ella, tendremos que responder a la pregunta que interroga por el rol que ese límite de lo social juega a la hora de configurar la lógica de construcción de las identidades socio-políticas. De allí que se torne indispensable pensar el rol del *antagonismo social* como fuerza constitutiva de dichas identidades.

Esta cuestión tiene un tratamiento específico en la obra de Laclau y lo encontramos en *La razón populista* (2005). Allí el autor analiza el modo de subjetivación política que se opera en la construcción del significante “pueblo” y el rol que en ello le asigna al momento de la Otredad radical que escinde el tejido social en dos campos antagónicos, permitiendo así la constitución de la propia identidad. Identidad que, por otra parte, emerge en un contexto de fuerte *heterogeneidad social*, lo cual complejiza aun más el hipotético escenario de constituir un *nosotros* en base rasgos ónticos definidos. De hecho, esa *heterogeneidad social* es, precisamente, lo que hace posible la existencia de un *antagonismo* (Laclau E., 2005).

En el esquema que nos propone Laclau a propósito del proceso de subjetivación que culmina en la conformación del pueblo, el *antagonismo* asume un rol central. Veamos rápidamente en qué consiste ese proceso. El autor encuentra en las demandas sociales la unidad de análisis crítica, dejando al grupo como noción secundaria y derivada, fruto de la experiencia articuladora. Una demanda es siempre dirigida hacia alguien, a un actor concreto, a un poder que por lo general asume una forma institucional. Cuando este reclamo es satisfecho, el problema acaba ahí mismo, es resuelto según una lógica diferencial/institucional: la demanda es absorbida, es metabolizada como parte de una totalidad discursiva que la re-inscribe como diferencia, haciendo eje en su carácter particular. En el otro extremo encontramos aquellas demandas que permanecen insatisfechas y pasan a ser una suerte de *caldo de cultivo* para la emergencia del pueblo. Estas demandas insatisfechas, en determinadas circunstancias, pueden entrar en un proceso articulador con otras

demandas insatisfechas que, mediante la primacía y expansión de una lógica equivalencial, hacen resaltar precisamente sus equivalencias, sus similitudes, aquello que todas esas demandas tienen en común a expensas de sus particularidades.

Este movimiento no se opera de forma aislada, sino que implica un segundo desplazamiento que lo completa y a la vez lo hace posible: este es el momento del *antagonismo*, de la fractura discursiva de la sociedad en dos campos irreductibles. La posibilidad de emergencia de un grupo, de una identidad colectiva estable, requiere, como condición necesaria aunque no suficiente, de la dicotomización del espectro social en torno a dos cadenas equivalenciales antagónicas, mutuamente excluyentes, que fracturan el tejido social. La articulación de demandas insatisfechas y su estructuración en la cadena equivalencial implica un Otro excluido que torna posible esa configuración. De la misma manera que el signo lingüístico se constituye en torno a relaciones sintagmáticas de combinación y relaciones paradigmáticas de sustitución, la lógica social que permite la formación de identidades colectivas implica relaciones que puedan privilegiar el momento equivalencial, y para ello operar una exclusión radical y constitutiva de un Otro. Lo que se produce, en definitiva, es la relocalización de una frontera interna.

- *Conclusión*

Encontramos en la categoría de *antagonismo social* un concepto polifacético que, al tiempo que enseña la experiencia del límite de toda objetividad, se muestra también como la posibilidad de estructurar una identidad colectiva. En ella, el momento *relacional* constituye el eje sobre el cual las demandas pueden iniciar procesos de vinculación equivalencial. La construcción del Otro representa el límite, al tiempo que la condición de posibilidad para que la identidad pueda emerger. Como vimos, ambos aspectos conviven sin contradicción, ya que sólo la existencia de ese *real* irrepresentable en los pliegues del tejido social hace posible la constitución del *nosotros* propio de toda identidad.

En el contexto de las democracias contemporáneas, en el que las experiencias de vida tienden a presentarse como experiencias fragmentarias, frente a modelos económicos, políticos, culturales, morales y sociales producidos en los centros de poder cada vez más extendidos y homogeneizantes, urge pensar la cuestión del *antagonismo* como llave para interpretar los procesos de subjetivación. Restituir el valor del estudio de las prácticas hegemónicas en la política se torna central a la hora de poner en evidencia los límites que la lógica puramente *diferencial* (propia del liberalismo político clásico) les impone a las luchas y reivindicaciones populares, más allá del signo ideológico que éstas tengan.

El *antagonismo social* no deja de existir por el mero hecho de ser negado en pos de sociedades en las que convivan “diferencias sin conflicto”, como pretendería, por ejemplo, Jean-François Lyotard (1988). En todo caso permanece oculto tras el velo institucional. Pero en tanto existan demandas que no pueden ser metabolizadas por el sistema institucional, existirá la posibilidad de dicotomización del espectro social en polos antagónicos, la construcción de una Otridad radical que en su emerger hace posible la unificación y el empoderamiento de sectores e intereses sociales que sin ella no podrían ni unificarse, ni darse una identidad.

Bibliografía

- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Lyotard, Jean-François (1988), *La diferencia*, Barcelona, Gedisea.
- Retamazo, Martín y Stoessel, Soledad (2014), “El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea”, en *Estudios políticos*, 44. Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia, p. 13-34.
- Smith, Anthony (1971), *Theories of Nationalism*, London, Duckworth.

El rol de la confianza y la desconfianza en la posibilidad de inclusión del Otro

Rosa María Longo Berdaguer (UNLa)

La alteridad en el siglo XXI puede resumirse en el viejo dicho español: “desconfía y acertarás“. La amistad ha sido desplazada por la competencia y la valoración de las personas se mide por el éxito y poder económico; y esta triada: rivalidad, poder y dinero, son valores que llevan a la desconfianza porque al ‘otro’ lo convierten en peligroso, despreciable o enemigo o, por lo menos, dificultan considerarlo y sentirlo como ‘otro’ semejante o compañero en el que se puede confiar.

Si bien toda relación está matizada y mediatizada por valores y sentimientos, la confianza y la desconfianza son nodales para acceder a una buena o mala alteridad. Por tal razón, el propósito de este trabajo fue analizar la relación entre estos sentimientos con la posibilidad de respetar al ‘otro’, e indagar si la disposición a confiar es indispensable para la sociabilidad. Con este propósito primeramente explicamos el significado, alcance y valor moral de estos sentimientos. Luego investigamos las raíces de la desconfianza de nuestra época, analizando los principios y valores de la concepción de la realidad de la cultura Occidental. Finalmente mostraremos que el acento y amplitud de la confianza y la desconfianza están estrechamente relacionados con la cosmovisión y mundo moral imperante, que estos sentimientos inciden en todas las vinculaciones humanas, y que la desconfianza no sólo impide la posibilidad de inclusión de los demás, sino que es generadora de agresión y soporte del racismo, el más profundo menosprecio al ‘otro’ que impera en nuestra época.

I. ¿Qué entendemos por confianza y desconfianza? Confiar y desconfiar significan creer o sospechar sobre una posibilidad futura

vinculada con un ‘otro’; no son afirmaciones cognitivas sino sentimientos de expectativas subjetivas. Confiar implica creer o tener fe en que algo o alguien será o actuará conforme a lo que se espera o desea, mientras que la desconfianza cree lo opuesto, es decir que se desconfía de algo o alguien porque se sospecha que será o actuará en contra de lo que se espera o desea. En todos los casos son hipótesis sobre la conducta futura de un ‘otro’ en la medida en que este futuro lo comprende, pero como expectativa y no como certeza.

Lo que los caracteriza y les da valor moral es que van a determinar si alguien o algo son dignos de confianza o no, es decir, van a establecer un juicio de valor. Confianza y desconfianza siempre conllevan un juicio de valor positivo o negativo: el que desconfía califica al objeto como peligroso, incapaz o impotente, mientras que el que confía lo cree solidario, valioso y apto. Nunca son a-valorativos (la carencia de evaluación corresponde a la indiferencia) y esta característica es la que les da valor moral y los especifica como sentimientos humanos, porque si bien los animales poseen un instinto muy desarrollado para el peligro, a percibir si pueden acercarse o no a algo o a alguien, no cabe denominarlo confianza o desconfianza natural, pues no responde a una valoración moral sino a un mecanismo de auto conservación aprendido a lo largo de la evolución y transmitido genéticamente.¹⁹⁵ Confianza y desconfianza son sentimientos propios del ser humano, pues si bien el temor frente a lo desconocido es natural, no lo es la valoración positiva o negativa que sólo es posible como resultado de un proceso reflexivo.¹⁹⁶

La confianza permite respetar y creer en los demás y en uno mis-

195 Desde la biología se sostiene que todos los seres vivos comparten una ‘disposición innata al aprendizaje’ y la posibilidad de transmitir genéticamente las experiencias que pusieron en peligro su supervivencia. Para ampliar este tema consultar Eil-eibesfeld, Irenäus, *La sociedad de la desconfianza*, (1994), Barcelona, Herder, 1996.

196 “El temor al extraño sirve para la delimitación, pero no se puede equiparar al odio al extraño. Mientras estamos programados genéticamente al primero el último es producto del adoctrinamiento”, Eil-eibesfeld, Irenäus, Op cit.; p. 109.

mo.¹⁹⁷ Pero no hay que confundir confianza con credulidad. Se confía cuando la creencia tiene algún sostén reflexivo acerca de ciertas experiencias, informaciones, valores y emociones, junto con la ausencia de razones fuertes para no hacerlo; en cambio, el crédulo acepta cualquier información sólo movido por las emociones y prescindiendo del análisis de los argumentos. La confianza de los crédulos generalmente se sostiene en consignas y preconceptos de fuerte contenido emocional y oscila en función de la magnitud y/o repetición –no de la veracidad o verificabilidad– de la información, lo que los convierte en manipulables y conlleva el peligro moral de contribuir a la generación de prejuicios, infamias, marginación e incluso racismo hacia determinados grupos. Por su carencia de evaluación reflexiva, la credulidad tanto puede facilitar el acercamiento al otro como el rechazo y, acorde a influencias ajenas, modificar indistintamente ambas opiniones; esto convierte a la desconfianza en uno de sus mejores antídotos.

La desconfianza como forma de preservar el instinto de conservación o de defendernos de las circunstancias imprevistas es valiosa, porque provoca una conducta prudencial ante los peligros; también es necesaria como duda generadora de análisis y exigencia de ampliar el campo cognitivo. Pero como forma de dirigirse a la vida es conflictiva. Desconfiamos cuando sospechamos que algo malo puede suceder, cuando presumimos que el otro es incapaz o malévolo, es decir cuando se teme obtener sólo resultados y conductas dañinas. En consecuencia, amplía la sensación de vulnerabilidad y lleva a vivir con miedo, pero también a tomar decisiones apresuradas sin evaluar la veracidad o la magnitud de lo que se teme, e incluso a la inactividad, porque confía en que el otro lo traicionará.

197 “La confianza hace respetarme, cuidarme y confiar en mí mismo, Sin alguien que me reconozca y me valore, es decir que confíe en mí, es difícil que yo mismo llegue a respetarme, cuidarme y valorarme, Y si no me valoro, me cuido y me respeto no tendré problemas en faltar al respeto a los demás Cuando se pierde la confianza en uno mismo se empieza a ser dependiente de la autoconfianza de los demás”. (Murillo, 2011) <http://www.paralaconfianza.org/confianza-y-resiliencia/>

A mayor desconfianza, mayor miedo e inseguridad, y ante esto se incrementa el aislamiento y la necesidad de establecer mayores controles; esta secuela, que significa una importante restricción a la libertad, puede devenir en paranoia, pero también canalizarse en demandas y/o apoyo a regímenes dictatoriales. Pero, sobre todo, es una barrera que impide el estar abierto a la posibilidad del encuentro, al acercamiento dialógico constructivo por el que se pueda establecer un orden significativo que convierta al entorno en un mundo con sentido y valores, y nos permita cobrar una identidad.¹⁹⁸ La desconfianza, como debilita la comunicación y la cooperación, dificulta la posibilidad de integrarse; produce una ajenidad frente al mundo que genera una progresiva reclusión en mundos más pequeños y locales y que, en su maximización, puede conducir al fundamentalismo o incluso a la locura.¹⁹⁹

La falta o escasa reflexión permite que la confianza o la desconfianza se apoyen muchas veces en preconceitos y prejuicios que pueden tener su arraigo en valores de la sociedad, ser generados por la opinión pública o responder a intereses particulares. Si sobre estos criterios no se aplica el razonamiento y la comprobación para evaluar su consistencia, la creencia o la sospecha resultan infundadas y, por lo tanto, moralmente peligrosas. El predominio en la evaluación de prejuicios, preconceitos y emociones por sobre la reflexión puede ser causal de sentimientos de confianza o desconfianza que dificulten la convivencia y generen marginación y violencia.

198 “Somos humanamente siempre que ejercitamos nuestra libertad de nombrar, de dar forma al paisaje en el que queremos vivir, y que aun en la esclavitud física o en la locura, necesitamos crear un mundo, un orden que sea lo suficientemente significativo para nosotros, como para sostenernos con una identidad”, en Dei, D., *Antropodicea*, en *La cuestión del hombre*, Buenos Aires, Prometeo, 2008; p. 64.

199 “Ningún proyecto, empresa ni país, ninguna familia o relación de amor o de amistad, pueden sobrevivir en la desconfianza. Incluso la identidad de una persona se desintegra en la locura si no es capaz de reconstruir su confianza en sí mismo”, en Murillo, José Andrés, *Confianza lúcida*, Chile, Uqbar, 2012; p. 49.

II. En la calificación de confiable o no confiable también inciden los principios y valores del contexto, porque la evaluación siempre se realiza en un escenario determinado. A través del intercambio significativo se han conformado a lo largo de la historia distintas cosmovisiones y constelaciones morales que sostienen las culturas, esto es, el entorno identitario desde donde se despliega en su particularidad la vida humana. Por lo tanto, para entender la creencia o la sospecha es necesario analizar la concepción simbólica de la realidad y del mundo moral del contexto, teniendo presente que, a su vez, la preeminencia de la confianza o la desconfianza van a incidir en la consolidación o modificación de la cosmovisión, la concepción del hombre y la axiología. Este doble juego se puede analizar a lo largo de la historia, pero en este trabajo me limitaré a examinarlo para comprender cuales son los principios y valores que sostienen la configuración y alcance de estos sentimientos en la actualidad.

La desconfianza como forma natural de vinculación humana aparece justificada teóricamente en el siglo XVI, pero sus raíces, y las de la desconfianza generalizada actual, pueden encontrarse en una concepción de la realidad y del hombre iniciada en el Renacimiento que, impregnada de los valores cuantitativos/economicistas posibilitados por la expansión marítima europea y el posterior descubrimiento de otros continentes con la consecuente ampliación del comercio, sostuvo el individualismo, el deseo de poder y riqueza como objetivo moral y subrayó la otredad como competidor o enemigo. El análisis de estas nociones permitirá comprender por qué la concepción de la realidad actual rechaza la confianza y prohíja la desconfianza.

El individualismo, que concibe al ser humano como un sujeto que depende de sus propias acciones y autodetermina sus fines, y que se siente libre si con su pensamiento y su obrar se independiza de cualquier traba, no lleva al acercamiento, sino que impulsa a buscar los medios de dominar a los *otros*, de apropiárselos ya sea por el conocimiento, el comercio o la política. La identidad no se busca

en el encuentro con el ‘otro’ para conformar una cultura donde se reconozcan en su significado personal y compartido, sino que se configura como eficiencia productiva y dominación.²⁰⁰ La concepción antropológica individualista niega la necesidad del contacto con el otro más allá del hacer competitivo, es decir desliga la comunidad²⁰¹ y, si bien libera al individuo de las ataduras sociales, lo despoja de la protección que le daba la red de vínculos humanos y lo deja solo frente a un mundo a conquistar. En suma, rompe la confianza basada en el orden comunitario y habilita el espacio para la desconfianza.

La concepción del ser humano determinado por el egoísmo radical (como postuló Hobbes) que sostiene que la finalidad de sus actos gira en torno a sus propios intereses y deseos, que lo que le da valor y significado a la vida es actuar para obtener la posesión y acumulación de bienes materiales y que el dominio es el camino del honor, impregna la sociedad.²⁰² Sin embargo, esta caracterización no puede generalizarse, sino que se refiere al *Homo economicus*, concepción que se impuso a partir del Renacimiento en la cultura Occidental, donde se instauró un mundo moral que priorizó los beneficios económicos sobre cualquier otro valor y concibió el nexo con los otros, las relaciones humanas, como competencia y lucha por la posesión de objetos. Pero competencia y lucha implican dos únicas posibilidades: ganar o perder, dominar o ser dominado, lo que significa que no hay cabida para la confianza, sino exacerbación de la desconfianza en el ‘otro’. Y dominar para ganar, guiado

200 En los primeros siglos la dominación se legitimaba con valores: civilización o barbarie; pero en la actualidad es la eficiencia la que la legitima.

201 “Es el ejercicio agónico de la libertad del hacer, es decir, el camino del acrecentamiento en el reino de lo útil (hegemonía de la pura exterioridad en la carrera armamentista y en el poder de la expansión económica, tecnológica y político-ideológica)”, en Dei, D., Op. cit.; p. 75.

202 “El gran relato de la Posmodernidad gira en torno del principio de performatividad, del ser de la eficiencia, ... Este principio tiene su fundamentación en la libertad de tener y el poder de dominio como modos de ser de la existencia”, en Dei, D., *Lógica de la distopia*, Buenos Aires, Prometeo, 2008; p. 95.

sólo por los valores cuantitativos/ economicistas, se ha globalizado como un objetivo de vida sintetizado en la expresión ‘the winner’. La alteridad entendida como competencia conlleva a sentir al otro como enemigo y consecuentemente a desconfiar de él. Y como en la gran arena de la lucha por el mundo de los objetos (sean bienes o poder) no cabe la confianza, cualquier acercamiento produce temor; y el temor y la desconfianza se autogeneran e intensifican conformando una rueda donde a mayor desconfianza, mayor temor y a mayor temor mayor desconfianza. La exclusividad de la competencia frente a la cooperación, fundamentalmente a partir de mediados del siglo XX, ha aniquilado la solidaridad tanto en las relaciones sociales como internacionales: desde la política global se la ha denostado como una interferencia en la autorrealización individual, calificando a los gobiernos que llevan a cabo acciones de asistencia social como corruptores y generadores de vagancia. La disolución de la solidaridad constriñó a las personas a sus propios recursos y este confinamiento se manifestó en la mayoría, que está carente de medios suficientes para competir exitosamente, como impotencia y miedo, sentimientos que provocan y avalan la desconfianza.

Desde la perspectiva fáctica la viabilidad de diálogo para el reconocimiento del otro que evitaría la desconfianza generalizada está dificultada fundamentalmente por dos factores: a) la concentración de la sociedad en grandes ciudades y b) la incentivación del temor y de la inseguridad generada a través de los medios por la constante repetición de hechos de violencia:

- En comunidades pequeñas es factible la posibilidad de conocimiento personal, intercambio, participación y control entre los habitantes, a lo que se suma que los lazos de parentesco y vecindad permiten confiar en la colectividad y limitan los riesgos a peligros plausibles.²⁰³ En cambio, la conformación

203 Ulrich Beck, en *La sociedad del riesgo, Hacia una nueva modernidad* (Barcelona, Paidós, 1985), diferencia los ‘peligros’ que son objetivos, visibles y externos, de los ‘riesgos’ que son efectos no previstos y que dependen de las decisiones humanas.

de la sociedad en grandes núcleos ciudadanos contribuye a entorpecer la comunicación y el confiado acercamiento. El crecimiento actual de las ciudades, que por su magnitud pueden ser consideradas conglomerados de extraños que viven juntos, obstaculiza la densidad y profundidad en las interacciones sociales. La complejidad provoca la multiplicación de lazos fragmentados y despersonalizados que, en lugar de encontrar su vinculación en procesos simbólicos y comunicativos, los sustituyen por relaciones de poder y dinero que consecuentemente incentivan la competencia y la desconfianza.²⁰⁴

- La constante información de situaciones de violencia, tanto interpersonal como entre los Estados, permite afirmar que nuestro siglo está caracterizado por una creciente sensación de temor plasmada en el convencimiento de vivir en un contexto de inseguridad, donde la posibilidad de acciones delictivas y crímenes es permanente. Al incentivar el temor y la inseguridad, no sólo se debilita la racionalidad, sino que la sociedad se fragmenta, se duda de la amistad y la solidaridad y se desconfía de las intenciones de los otros.²⁰⁵ Y como en un contexto paranoico todos son sospechosos, la desconfianza generalizada se impone como valor.

III. En base a lo expuesto se puede sostener que los principios de la cosmovisión iniciada en la modernidad, aceptados y justificados por la filosofía y promovidos políticamente, sustentan la desconfianza e inciden negativamente en la posibilidad de relaciones solidarias e inclusivas. La primacía de la triada rivalidad, poder y dinero consolidada en la concepción de la realidad imperante son

204 Para ampliar este tema consultar Habermas, Jurgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus, 1981.

205 “Podemos afirmar que el tipo de inseguridad actual se distingue claramente por el temor al crimen y a los malhechores. Predomina la desconfianza en los demás y en sus intenciones, así como también una actitud que niega o considera imposible tener fe en la constancia y en la fiabilidad del compañerismo humano.” Bauman, Zigmunt, *Confianza y temor en la ciudad*, Barcelona, Arcadia, 2006; p. 9

valores que conllevan la desconfianza y dificultan el acercamiento, porque el 'otro' no es considerado un amigo ni un compañero en el que se pueda confiar, sino un competidor en la lucha por el poder y los bienes, que apelará, como él mismo, a cualquier artimaña para ganar. El individualismo, el deseo de poder y riqueza como objetivo moral y la otredad como competidor o enemigo prohicieron la conformación de una sociedad inmersa en el miedo y la inseguridad, donde la sensación de desprotección aumenta la incertidumbre y temor al prójimo, todos factores que obstruyen la razón práctica y generan desconfianza de los otros, la cual no sólo facilita la manipulación social,²⁰⁶ sino que también abre el camino para justificar la marginación, la violencia y el racismo, como ocurre con los emigrantes.

Confianza y desconfianza no son un sentimiento más. Juegan, como se expuso, un rol importante en la propia vida, modulan las relaciones humanas y dan cabida o cierran la disponibilidad al diálogo y al acercamiento al otro. Pero en la actualidad pareciera que estuviesen limitados a sus polos: o confianza ciega o desconfianza absoluta. Ninguna de las dos responde a la reflexión y ambas son inmorales.

Bibliografía

- Aristóteles (1986), *Política*, Traductor C. Garcia Gual, Buenos Aires, Alianza.
- Bauman, Zigmunt (2006), *Confianza y temor en la ciudad*, Barcelona, Arcadia.
- Beck, Ulrich (1985), *La sociedad del riesgo, Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- Dei, Daniel (2008), "Antropodicea", en *La cuestión del hombre*, Buenos Aires, Prometeo.
- ----- (2008), *Lógica de la distopía*, Buenos Aires, Prometeo.

206 "Se podría explicar todo el terror del siglo XX, con sus más de cien millones de muertes violentas, como un siglo en el que el miedo impuso su manera de relacionarse." Murillo. Ob Cit.; p. 29

- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1993), *¿Qué es la Filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Eil-eibesfeld, Irenäus (1996), *La sociedad de la desconfianza*, (1994), Barcelona, Herder.
- Habermas, Jurgen (1981), *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus.
- Luhmann, Niklas (2005), *Confianza* (1968), Barcelona, Anthropos.
- Murillo, José Andrés (2012), *Confianza lúcida*, Chile, Uqbar.
- ----- (2011), <http://www.paralaconfianza.org/confianza-y-resiliencia/>
- Pérez Amuchástegui, Antonio Jorge (1968), “La clase culta”, en *Crónica histórica Argentina*, Tomo IV, Buenos Aires, Codex.
- Simmel, Georg (1917; 2004), *Intuición de la vida*, La Plata, Caronte.
- Tawney, Richard Henry, en Touchard, Jean, (1961; 2000) *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos.
- Trajtenbeg, Nicolás (2006), *Confianza*, Documento de trabajo 77 del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Uruguay.
- Wicks, Aandrew C., Berman, Shawn L., y Jones, Thomas M. (1999), *The structure of optimal trust: moraland strategic implications*, en *Academy of Management Review* N° 24, p. 99-116.

Alteridad y relación médico-paciente:
el consentimiento informado

Jorge M. Reboredo (UCES – SLASS)

En este trabajo se desarrollará la problematización acerca de la autonomía en relación con la alteridad y la conflictividad individual- semejanza. La descripción de la relación médico-enfermo de Lain Entralgo corresponde a la concepción clásica de la medicina que sobresa a otras perspectivas de tendencia particularistas por su perspectiva holística.²⁰⁷ Presenta una relación basada en el enfermo, entendido como persona que sufre una situación vivencial en contraposición a la idea generalizada posteriormente de paciente entendido como el que sufre calladamente con paciencia. De este modo, la persona enferma pasa de una situación de estado a una situación de pasividad. Si bien es la denominación más utilizada en la actualidad, no representa al colectivo que se atiende en un hospital o en cualquier otra institución de salud. Con nuevos paradigmas en las ciencias de la administración a partir de cambios a nivel de política económica se reemplazará parcialmente por usuario o por cliente.

Retomando a concepción humanista, Lain Entralgo²⁰⁸ propone momentos de esa relación: el momento cognoscitivo en el que se efectúa los diferentes pasos para llegar a un diagnóstico; el momento operativo relacionado con el tratamiento; el momento afectivo, en donde se produce la transferencia y la contratransferencia y la amistad médica en sentido estricto y el momento ético-religioso.

207 La concepción antropológica de hombre de Lain Entralgo comprende diversos niveles epistémicos que articulan la idea de hombre, se manifiesta como un idea integral en la cual razón y cuerpo son una unidad intrínsecamente moral. Cf. Cerezo C., “La idea del hombre en Pedro Lain”, en *La empresa de vivir*, Galaxia Gutemberg, Círculo de lectores, Barcelona, 2003.

208 Lain Entralgo, Pedro, “La relación médico-enfermo”, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1964.

so como aspectos inherentes al hombre. Estos momentos no deben ser concebidos como secuencia temporal, sino como un conjunto de actos dialécticos.

Se desarrolla a partir de una relación dialógica a la que Lain Entralgo denomina *quasi-diádica*, dado que médico y enfermo comparten algunas características de la diada. Forma parte de la diada el interés de ambos, que los une en esta relación, pero este interés común tiene vertientes diferentes en cada uno de ellos: que está representado por el deseo de recuperación en el enfermo y por el deseo de curar al paciente en el médico. Esta característica le otorga la denominación de *quasi-diádica*.

En los últimos años, la relación médico-paciente experimenta un cambio de paradigma, cediendo lugar el modelo paternalista al modelo autonomista. En el modelo paternalista, el paciente fue considerado un objeto padeciente de enfermedad a merced del “criterio médico” cuya obligación era obedecer sus órdenes.

Este modelo presupone la existencia de un criterio objetivo que sirve para determinar qué es lo mejor. De ahí que el médico pueda discernir qué es lo mejor para el paciente sin que sea necesaria su participación... En el modelo paternalista el médico actúa como el tutor del paciente, determinando y poniendo en práctica aquello que sea lo mejor para él.²⁰⁹

En el nuevo paradigma, el paciente se constituye en sujeto de derecho capaz de llevar a cabo procesos de decisión racional a partir su autonomía. El médico, por otra parte, se enfrenta ante nuevos desafíos como la autonomía del paciente, su propia autonomía y el lugar del principio de beneficencia en la relación médico paciente.²¹⁰ La introducción de la autonomía provoca una crisis que, con

209 Emanuel E y Emanuel L., “Cuatro modelos de la relación médico-paciente”, en Couceiro, A. (ed.), *Bioética para clínicos*, Madrid, Triacastela, 1999.

210 Maliandi, Ricardo, *Ética, dilemas y convergencias: cuestiones de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos-UNLa, 2006. Reboledo J.

sustento en el derecho, impone la figura de relación contractual con la consecuente modificación en el paciente, de *obediente, receptivo y acrítico*, a sujeto agente, *activo, experto e inteligente*. Este cambio radical y profundo desplaza un aspecto fundamental de la relación como lo es la confianza mutua.²¹¹ Este desplazamiento genera una relación en donde el vínculo aparece fisurado.

En ocasiones, la confianza en la relación médico-paciente desaparece, dejando paso a una relación de sospecha... En este caso, la relación de confianza es sustituida por una relación estrictamente profesional, en la que, si el resultado del tratamiento no es el deseado, aparecen la reivindicación y el conflicto.²¹²

Múltiples factores contribuyen a estos cambios, como por ejemplo la introducción de los aspectos legales y los juicios de mala praxis, que dieron lugar a la medicina defensiva²¹³ que transforma este encuentro de confianza mutua en una relación de sospecha mutua, generadora de conflicto y reivindicación. Por otra parte, la medicina defensiva realiza una serie de prácticas respaldatorias de la acción del profesional que no siempre coinciden con lo que se debería hacer, especialmente en casos de urgencia, para mejorar la vida del paciente.

Tanto los criterios jurídicos como los éticos avalan la noción de

M., "Conflictos en el consentimiento informado", en *Jornadas Nacionales de Ética 2009. Conflictividad*; p. 385.

211 Goic, A., *El fin de la medicina*, editorial Mediterráneo, Santiago de Chile, 2000.

212 Martínez Oter J. M., "A la pérdida de confianza. Reflexiones con motivo de la aparición de nuevas normas sobre los derechos de los pacientes al final de la vida", en *Cuad. Bioét.* XXIII, 2012/1º; p. 153.

213 Se entiende medicina defensiva como la aplicación de tratamientos, pruebas y procedimientos con el propósito explícito y principal, de defender al médico de la crítica, contar con evidencias documentales ante una demanda y evitar controversias, todo ello, por encima del diagnóstico o el tratamiento del paciente. Cf. Ortega, M., Méndez, J. y López, F., "Medicina defensiva, su impacto en las instituciones de salud", en *Revista CONAMED*, n. 14, 2009; p. 5.

autonomía que reestructura la relación aumentando la conflictividad y colocando al profesional en situación de evitar denuncias y juicios; en caso de ser infundados, de todos modos menoscaban la reputación del profesional, la cual, por otra parte, no puede recuperarse con el cobro de indemnización por daño moral.

La relación médico-enfermo se transforma entonces en una relación médico, médico-usuario, médico-cliente y en las últimas épocas con los cambios producidos en las modalidades de atención se inserta un nuevo actor, que es la institución que tiene relación con el médico y con el paciente en modalidades discordantes entre sí. La institución hospital, el prestador de prepago o de obra social se inserta en un juego perverso desde la economía de mercado en las decisiones médicas y de los pacientes, no siempre respetando la autonomía mencionada.

La evolución de la relación médico-paciente está mediada por la *rebelión del sujeto* –con mayor precisión, en la *rebelión de los pacientes*–, transformando al médico en la actualidad en un asesor técnico.²¹⁴ Sin embargo, en los últimos tiempos se agregó a la condición de asesor algunos aspectos de anonimato. Éste se manifiesta en las cartillas de los prepagos y de las obras sociales, que en muchas oportunidades presentan equipos de trabajo a cargo de un profesional prestigioso.

Sin embargo, cuando el paciente pide un turno no elige al profesional para ser atendido. Otro ejemplo que comienza a mostrarse con más frecuencia se observa en clínicas odontológicas, en las cuales el tratamiento de un paciente no tiene un odontólogo único tratante; cada sesión para llevar a cabo el tratamiento está determinada por un odontólogo diferente que el paciente no conoce.

En el ámbito médico, la legitimación de saberes se traduce en la medicina basada en la evidencia²¹⁵ –mal denominada así en caste-

214 Lázaro J. Gracia D., “La relación médico-enfermo a través de la historia”, en *Anales Sis. San. Navarra*, v. 29, supl. 3, Pamplona, 2006.

215 Bravo Toledo R, Campos Asensio C. Medicina basada en prueba. *Jano* (EMC) 1997; LIII (1218); p. 71-72. La medicina basada en la evidencia es

llano, ya que debería llamarse ‘medicina basada en las pruebas’—, a partir de sociedades científicas, congresos médicos, la propaganda interesada y dádivas de los laboratorios.

Finalmente, un último actor personificado por el entorno atraviesa mediáticamente tanto a médicos como a pacientes. En el ámbito de los pacientes, la información de los medios, que tienen como protagonistas a médicos periodistas y periodistas científicos, instaura una necesidad de consultas y prácticas que en la mayoría de los casos no tiene fundamentos científicos. El complejo grupo de actores que forman parte de este entorno, agrupados estructuralmente, se relacionan con la irrupción sostenida e invasiva de la concepción de salud entendida como *mercado de la salud*, de franco corte economicista como consecuencia de una hegemonía biomédica que produce como consecuencia una negligencia en la atención de la salud de la población.²¹⁶

Al respecto, Ivan Illich²¹⁷ propone un análisis social de la medicalización de la vida cotidiana en una sociedad en donde la tecnología se utiliza para cambiar la condición humana en un modelo socialmente autorizado mediante una demanda inducida por el proveedor. El diccionario de salud pública de Kishore²¹⁸ conceptualiza la medicalización como “la forma en que el ámbito de la medicina moderna se ha expandido en los años recientes y ahora abarca muchos problemas que antes no estaban considerados en el ámbito de las entidades médicas”. Foucault²¹⁹ presenta el concep-

desarrollada tiempo después como consecuencia del informe Flexner auspiciado por la fundación Rockefeller y ahora continuado por la fundación Cochrane. Uno de sus planteos básicos es la eficiencia de la atención médica, entendida como eficiencia de unidad temporal, semejante a la eficiencia industrial.

216 Reboredo J., “Conflictividad entre los servicios de salud y los pacientes: Cuidar descuidando”, en *Meditaciones críticas sobre salud: auditoría, administración ciencias sociales*, ed. Slass, 2015.

217 Illich I., *Némesis Médica*, ed. Joaquín Mortiz, S.A. México D.F., 1978.

218 Kishore J., *A dictionary of Public Health*, New Delhi: Century Publications, 2002.

219 Foucault, M., “La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina”, en *Educación médica y salud*, 1976. 10 (2); p. 152-170.

to de medicalización indefinida en un contexto político, que bien puede compararse con el progreso indefinido del sistema económico capitalista. En 1986, Beck²²⁰ publica *La sociedad del riesgo*, cuya tesis básica consiste en señalar la incertidumbre provocada por el sometimiento constante a peligros y amenazas producidos por el desarrollo científico y sus aplicaciones en el campo médico y farmacéutico, en las sociedades tecnológicamente avanzadas.

El consentimiento informado se encuentra de manera diacrónica y sincrónica inserto en la historia clínica, la cual constituye la patobiografía de paciente. Se ha hablado, según los países, acerca del consentimiento informado, consentimiento válido, auténtico y esclarecido, lo cual denota la dificultad de su denominación, y por ende de su legitimación. Sin embargo, en todos ellos permanece la idea de la aceptación preformativa, lo que lleva a que la negación, más allá de su autonomía, estaría mediada por una violencia simbólica formalizada.²²¹

Más allá del problema de legitimación de la terminología, se encuentra la situación del recipiendario, es decir del paciente, quien debe llevar a cabo, haciendo uso de su autonomía, una elección racional, tomando en consideración posibles opciones en este contexto de asumir su propia responsabilidad por la decisión elegida.

El Informe Belmont afirma específicamente al respecto: “una persona autónoma es un individuo capaz de deliberar sobre sus objetivos personales y actuar bajo la dirección de esta deliberación”.²²² La teoría principalista de Beauchamps y Childress²²³ se extendió como modelo a nivel mundial,²²⁴ erigiéndose en *una especie*

220 Beck U., *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Paidós Ibérica, 2006.

221 Reboredo J., *Proceso de decisión, autonomía y conflictividad en el consentimiento informado*, X Corredor de las Ideas, Maldonado, Uruguay, 2009.

222 *The Belmont Report: Ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research*. Washington DC: Government Printing Office, DHEW Publication, 1978.

223 Beauchamp T. Childress, *Principio de ética biomédica*, Masson, 1999.

224 El desarrollo de la bioética fue en sus primeros años un fenómeno casi

*de catecismo bioético*²²⁵ a por los centros de investigación y de atención de la salud.

El proceso de globalización ha ido parejo al del desarrollo de la bioética como disciplina. No sólo hay coincidencia de fechas sino también de lugares, ya que ambos movimientos han sido típicos productos de la cultura norteamericana. No puede extrañar, por ello, que entre ambos se hayan dado amplias sinergias. Estas explican el talante marcadamente neoliberal de la mayor parte de la bioética norteamericana, así como su focalización en los temas y conflictos derivados del espectacular desarrollo tecnológico acaecido en la medicina de los últimos cuarenta años.²²⁶

Desde el punto de vista de cómo se llegó a estos principios es interesante la breve descripción de Figueroa:

...no provino de la medicina o filosofía sino del Congreso de los Estados Unidos, que eligió un comité de expertos de diferentes disciplinas y orientaciones morales para que trabajaran en colaboración. En tercer lugar, los principios adoptados por consenso unánime fueron consecuencia de una negociación de cuatro años de trabajo intenso.²²⁷

Maliandi y Thuer hacen referencia a los problemas de fundamentación, resaltando el escaso tratamiento de la conflictividad.

exclusivamente norteamericano. Su aceptación se debió a los desarrollos realizados por el Hastings Center fundado bajo la iniciativa de Daniel Callahan en 1993. Posteriormente, en el año 2003, se crea la Red de Bioética Latinoamericana y Caribeña bajo la égida de la Unesco y se incorpora la OMS aportando directivas sobre los comités de ética hospitalarios.

225 Pfeiffer M.L., “¿Bioética Para qué? De la utilidad de la bioética”, en *Rev. Redbioética UNESCO*, Año 5, 1 (9): enero –junio 2014; p. 56.

226 Gracia D., en *Eidon*, N° 41 Junio 2014, 41; p. 147.

227 Gustavo Figueroa C., “Bioética ¿la Circe de la Medicina?”, *Rev. Méd. Chile* v.129 n.2, Santiago, feb. 2001; p. 212.

Hemos visto que, tanto las teorías de Beauchamp y Childress como las demás propuestas derivadas de ellas, hacen hincapié en el problema de la fundamentación, descuidando, a nuestro entender excesivamente, el aspecto conflictivo que invariable y permanentemente acompaña a todo problema ético general y, en nuestro caso, bioético en particular.²²⁸

De modo complementario lo plantean los autores del libro *Principio de Bioética Médica*

Beauchamp y Childress en su libro no muestran el origen de los principios, no realizan su fundamentación, ni el modo que interactúan entre sí; dado que no existe un reconocimiento de jerarquías, la solución depende de cada caso particular.²²⁹

En cuanto a cómo determinaron cuáles eran los principios, se limitaron a afirmar el hecho de haber interpretado los que la sociedad supuestamente acepta como tales. Tampoco se explicitan los criterios metodológicos para la resolución de conflictos. Se prioriza indirectamente al principio de autonomía²³⁰ del paciente, siendo utilizada en la mayoría de los países del mundo con una modalidad hegemónica.

228 Maliandi, R., Thuer, O. (2008), *Teoría y Praxis de los Principios Bioéticos*, Serie Filosofía. Ediciones de las UNLa; p. 129.

229 Reboredo J., “El principio de autonomía y su relación con los principios cardinales de la ética convergente de R. Maliandi”, en *XV Jornadas Nacionales Agora Philosophica. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Mar del Plata, 19 y 20 de noviembre de 2015.

230 Se define como la obligación de respetar los valores y opciones personales de cada individuo en aquellas decisiones básicas que le atañen. Presupone incluso el derecho a equivocarse al hacer una elección. Constituye el fundamento para la regla del consentimiento libre e informado en que se asume al paciente como una persona libre de decidir sobre su propio bien y que no le puede ser impuesta en contra de su voluntad por medio de la fuerza o aprovechándose de su ignorancia. Cf. Gómez Sánchez, P.I., “Principios básicos de bioética”, en *Revista Peruana de Ginecología y Obstetricia* 2009, LV; p. 230-3.

Desde la legislación, la Ley Nacional Argentina n° 26.529 denominada “de los derechos del paciente en su relación con los profesionales e instituciones de la salud”, menciona en su artículo 2° inciso “e”, el derecho de aceptar o rechazar terapias o procedimientos por parte del paciente; sin embargo, la estructura formal es de consentimiento que determina una supuesta aceptación *de facto*. A su vez, el Código Civil y Comercial mantiene la obligatoriedad de la información a los pacientes, aunque no cumple con el principio de autonomía en cuanto que prioriza un tratamiento propuesto en relación a otros posibles.

De todas maneras, el criterio es que la elección final llevada a cabo por el paciente, se realice a partir de una pluralidad de métodos diagnósticos y de tratamientos en base a la información brindada. Criterio a partir del cual se transfiere la responsabilidad del acto médico a la decisión del paciente, deviniendo a su vez responsable de las consecuencias del tratamiento elegido.

El paradigma básico de la autonomía es el consentimiento informado, en el cual se transfiere la culpa y la responsabilidad de las decisiones a los pacientes. El paciente ejerce su autonomía en la elección del modo de diagnóstico y tratamiento, pero a su vez da lugar a que el paciente se pueda equivocar en su decisión de salud. El bien individual que quiere proteger el principio de autonomía a veces sólo se puede obtener a través de la protección de un bien público o colectivo que pone en jaque a la propia autonomía individual.²³¹

Los actuales sistemas de gestión de salud tienden a un modelo corporativista con un trato impersonal de la atención, la cual se trata de contrarrestar con mayor producción legislativa.

231 Reboredo J., “El principio de autonomía y su relación con los principios cardinales de la ética convergente de R. Maliandi”, en *XV Jornadas Nacionales Agora Philosophica. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Mar del Plata, 19 y 20 de noviembre de 2015.

La nueva relación médico-paciente se instaura desde una supuesta estructura comunicacional entendida como una relación de igualdad entre las partes. En el ámbito jurídico esto se vincula con la relación contractual planteada por Vélez Sarsfield en su código civil.²³² Sin embargo, la autonomía del paciente en su concepción oculta una relación desigual, en donde el médico es poseedor del saber-poder y el paciente se encuentra en un estado vulnerable de necesidad. Posteriormente, la ley Borda comprende esta desigualdad y la modifica en favor de la parte más débil en los denominados contratos de adhesión, que luego se transformarían en contratos de adhesión individual científico.²³³

Sin embargo, la ética biomédica imperante no da cuenta de estos aspectos cualitativos comunicacionales, produciendo conflictos en lugar de resolverlos. No menos trascendente es la problematización del acto: ¿el paciente debe recibir una explicación o debe comprender? Es manifiesta la diferencia entre explicar y comprender, y no necesariamente lo uno conduce a lo otro. Explicar es percibir el significado de algo, aunque no se comprenda. Comprender en cambio es tomar consciencia de algo, integrarlo, descubrirlo en sentido profundo.

La autonomía del paciente para la toma de decisiones presupone la idea de alteridad en la construcción de esta relación a partir del médico.

La condición del paciente de sujeto autónomo para la toma de decisiones presupone la idea de alteridad en la construcción de esta relación a partir del médico, que se manifiesta a expensas de un espacio dialógico que se distancia. La idea de alteridad presupone otro diferente e igual al mismo tiempo, necesario para nuestra identidad en tanto nos reflejamos y nos reconocemos.

El Otro representa *la presencia de un ser que no entra en la es-*

232 Desde el punto de vista jurídico se considera a la relación médico-paciente como una relación contractual.

233 Lovece G., *Información y Publicidad del Servicio Médico*. Editorial. Astra, 2004¹.

fera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su «jerarquía» de infinito. Es decir, el Otro responde a aquello que no soy yo, a aquello que es anterior a mí y, gracias a lo cual yo soy quien soy. Pero la relación que se establece entre el Yo y el Otro, no se da en términos de reciprocidad como el Yo-Tú de Buber, donde ambos están en posición de igualdad. La autonomía del yo, su principio de individualidad es de algún modo consecuente y también posterior a la configuración del otro. Sin embargo, la relación con el otro se hace más evidente a través de elementos como la proximidad, la responsabilidad y la sustitución.²³⁴ Habermas²³⁵ habla de una responsabilidad solidaria para con los demás en forma libre y desinteresada mediante un diálogo abierto, sin que nadie puede sentirse poseedor de ninguna verdad moral.

La problematización del tema radica en la pregunta acerca de si el reconocimiento de la autonomía del paciente es condición necesaria y suficiente para el presupuesto del paciente como un otro.

En el nuevo paradigma de atención el sujeto se presenta como agente y el médico como asesor, quien presta un servicio que no tiene –como antes– la valoración de honorario, sino de salario o bien de retribución económico ligada a un precio. El paciente como sujeto de derecho se convierte en objeto, dada una intencionalidad de medios y no de fines. A esto hay que hacer una aclaración: dicha relación no se refiere a los aspectos jurídicos, ya que la medicina no puede asegurar resultados, sino a un concepto kantiano, de manera que dicha autonomía se transforma en un modo utilitario, con pretensión de eximente de responsabilidad legal, en donde el sujeto es manipulado mediante un dialogo informativo.

Se plantea una paradoja en este modelo interaccional. Se supone que el profesional está obligado a informar de todos los procedimientos o tratamientos posibles para una dolencia determinada. Ahora bien, si el profesional no está de acuerdo con un tratamien-

234 Lévinas E., *Totalidad e infinito*. Salamanca, Ed. Sígueme, 197; p. 209.

235 Habermas, J., *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós, 1995.

to, porque considera que no está en igualdad de condiciones con los otros, ¿debe informarlo como posible? De no hacerlo, está faltando a un principio ético e incumpliendo una ley; si lo hace, no respeta el principio de beneficencia que tiene primacía en esta relación. De modo semejante se da la situación contraria.

Si bien se ha hablado mucho de la conflictividad de algunos principios en particular, como el principio de beneficencia del médico y el principio de autonomía del paciente, se puede decir que dicha conflictividad es de índole teórica más que práctica, dado que el principio de beneficencia se impone ante el principio de autonomía. Un paciente que decide una intervención – por ejemplo, de implante dentario– puede que no cumpla con las condiciones de admisión para su realización, debido a patologías previas, condiciones anatómicas, etc.; el profesional no tiene deber de respetar la autonomía del paciente y por lo tanto puede negarse, de lo contrario incurriría en mala praxis.

De manera que es posible observar que en los aspectos prácticos el principio de autonomía encuentra algunas limitaciones para su realización, como bien lo señaló Atienza,²³⁶ en un principio de paternalismo justificado; o bien de un utilitarismo restringido, como afirma Miroli²³⁷ por su parte, apunta a la fragmentación del paciente a partir de la dimensión performativa que involucra *el conjunto de convenciones que tiene un hablante y las condiciones que configura y sesgan los intercambios conversacional y las interacción entre la producción lingüística efectiva y las creencias deónticas y epistémicas que tiene los hablantes*. Delgado Rodríguez²³⁸ exige un nuevo modelo para la toma de decisiones con el paciente, basándose en una relación médico-paciente que es entendida como un acto deliberativo de colaboración mutua. Desde otro punto de vista, Simón

236 Atienza M, “Juridificar la bioética”, en *Isonomia*. nº 9 (abril 1998); p. 75-99.

237 Miroli A, “Una crítica a la doctrina estándar del consentimiento informado”, en *Nómada* n 9, Universidad Complutense de Madrid, enero–junio 2005.

238 Delgado Rodríguez J., *Autonomía relacional: un nuevo enfoque par la bioética*, UNED, 2012.

Lorda propone que la autonomía se debe entender como un cambio histórico de la perspectiva de las relaciones humanas y no como principio.²³⁹ La postura de Lain Entralgo, como relación cuasi diádica o bien desde el derecho en la cual el paciente se encuentra en una posición de indefensión y vulnerabilidad, modifica profundamente la posibilidad de decisión a partir de la autonomía.

Investigando el contexto es posible observar en el momento actual una tendencia a la globalización; hay enfermedades globalizadas, tratamientos globalizados, y por lo tanto pacientes globalizados, que de algún modo tienen un substrato de persona en una definición ambivalente: o bien es individuo o bien es colectivo. Es dable plantear la pregunta ¿Es posible pensar en la alteridad en la relación médico-paciente en un mundo globalizado?

Se observa que el concepto de autonomía es problematizado en su dimensión de aplicación, en tanto que se manifiesta de modo diferente a la propuesta de la ética biomédica. De igual manera, no puede tomarse como principio absoluto fundante de esta nueva relación en tanto que no siempre beneficia al paciente.

En el modelo actual de la relación médico-paciente la autonomía no se manifiesta como condición de posibilidad de la alteridad en tanto que ésta no es accesible cognoscitivamente mediante el cumplimiento de pautas formales. La alteridad y la relación del otro presentan un aspecto a investigar. ¿Es posible dialogar y comprender al paciente sin un aspecto de comprensión empática? La alteridad no es sólo respeto por el otro; es también un grado de comprensión en el cual el paciente tiene que sentirse apoyado a través de todo su proceso de sanación.

¿Cuáles podría ser algunas condiciones de la alteridad? El otro es otro en tanto sea considerado como diferente a mí y de este lugar se pone una distancia entre mi ser y pensar el ser del otro, y por otro lado la condición de igual en la cual necesariamente comprende y brinda el espacio dialógico necesario.

239 Gómez Córdoba, Maldonado Castañeda compiladores. *Colección textos ciencias de la salud*. Facultad de medicina. Universidad del rosario, 2005.

Problematizando la relación médico-paciente es necesario apartarse del tratamiento unilateral del tema. Se acostumbra a pensar en un sujeto y su relación con el otro: por ejemplo, desde el paciente, su autonomía y desde el médico, el principio de beneficencia, temas que por otra parte dieron mucha literatura, dado que presentan una situación de conflicto.²⁴⁰ Es necesario considerar además la relación de ambas autonomías en un mismo momento, es decir la autonomía del médico en relación con el paciente, y la del paciente con relación al médico. De manera que la decisión de uno de ellos es independiente de la decisión del otro. En esta situación se evidencia la no interacción comunicativa, y se manifiesta la autonomía como representación del individualismo.²⁴¹ Esto se manifiesta de modo contradictorio a los fundamentos desde la ética del discurso y desde la ética convergente de Maliandi,²⁴² en donde la bidimensionalidad de la razón²⁴³ brinda las posibilidades para lograr un consenso. Esta no interacción lleva a la consideración de la existencia de una situación objetual de la relación. El profesional considera al paciente como un medio, y en el paciente se desvirtúa su situación vulnerable para convertirse en sujeto activo, responsable de su decisión.

Desde este lugar no es posible hablar de alteridad en tanto que ambos se convierten en extraños a la relación, pero no exactamente en *alter*. La alteridad en la relación médico-paciente no está desvinculada de la relación con el otro, sino que es parte constitutiva de dicha relación; de igual manera, la constitución del yo es posible a partir del otro constituyendo como una relación necesaria.

240 Pommier, Armando. “Gestión Clínica y Conflicto de Intereses”, en *Acta Bioethica* 2009; 15 (2); p. 157-164. Ventura Patricio, “La relación médico-paciente: ¿autonomía o beneficencia?”, en *Bol. Cient. Asoc. Chil. Segur.*; 3(5/6), dic. 2001; p. 62-67.

241 Lorda, Simón, “El concepto de autonomía en la medicina occidental”, en *Bioética&debat*. Vol 17, núm. 62, enero-abril 2011.

242 Maliandi, Ricardo. *Fundamentación y aplicación en ética convergente*. Conferencia pronunciada en oportunidad de su incorporación a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. 8 de abril 2010.

243 Maliandi, Ricardo. *Ética Convergente*, vol I, Edición Las Cuarenta, 2010.

De manera que se puede entender la alteridad en la relación médico-paciente como un yo, el sujeto pensante, que se relaciona con el otro en tanto que se cumplan condiciones como pensar al otro semejante y con características diferentes, que conforman un todo en el otro y que sólo así nos lleva a la comprensión del otro. La profundización de la alteridad es posible en tanto que se libere la relación médico-paciente de la autonomía entendida como absoluta.

A modo de conclusión, considero que el replanteo de la autonomía, ampliamente elaborado en este trabajo, es necesario para poder repensar la alteridad desde una perspectiva de la salud, comprendiendo la autonomía desde una contextualización diferente para poder fundamentar la alteridad –en este caso, la particular de la relación médico-paciente–, diferente al modo en cómo se manifiesta en contextos políticos y antropológicos. Permanece sin embargo la tensión entre individualidad y semejanza como el principal eje de problematización de este tema.

IV. EJE CULTURAL

¿Cómo y por qué es necesaria una *reflexión situada* en torno a la presencia del *otro* en la cultura?

Gheorghe Petraru
 (Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”,
 Iasi, Romania)

Modernity ideologically excluded the idea of transcendence or its philosophical or religious, metaphysical sense. The being, the sacred or God, as crystallized in the philosophical, metaphysical or religious conscience, the notion and content of the absolute concept of transcendence as foundation of the order of existence was theoretically abolished so as to arbitrarily transferred to man as individual or the world –a community in the collective sense.

I. The idea of transcendence

In the philosophical acception, transcendence is represented by the concept of being to which all finite existences participate or as foundation for it, infinite absolute principle, primal and final cause, ultimate reality in itself that comprises and includes the sensible world without being encompassed by it; it also remains inaccessible to man in its essence, yet perceivable to his transcendental intelligibility. The great philosophical tradition of the Western World, originating in the perennial character of the Greek philosophy of Plato and Aristotle, is one of thinking the being as absolute spirit, transcendence; this is a foundation of the entire being, beyond the *ego*, the human person and its own thinking to which it relates in a real, apriorical and apotodical manner. The being as alterity beyond itself immediately and intuitively occurs in the field of consciousness, it imposes to it for any individual existence springs from the register of being. Therefore, the being imposes itself minimally through the syntagm assumed by philosophical thought which encompasses it, concluding that in the context of absolutisation of the individual *ego*, there is rather something that exists that something that there does not.

Assuming Greek philosophy, the use of some of the terms, its categories in Christian theology, in the horizon of thought and ecclesial experience, of the identification of transcendence with the divine being revealed in the history of man and of his personal relation with the divine according to the biblical model, *I-you*, the Christianisation of society led to its religious dimension. Mainly by means of Medieval scholastics, the thought of being is the thought of God, the unique that ontologically opens to man and the religious community. The being of Greek philosophy that is absolute, infinite, immutable, eternal was somehow identified with God the living and dynamic of the Judeo-Christian *Bible*, of the faith of the Church. In the academic theological reflection, it partially had some of the attributes of metaphysics of ancient philosophical classicism. The negative and positive theology during the time of the Church Fathers also illustrates this process, and this theological, philosophical and cultural synthesis lies at the foundation of Christian thought until the present time; this is despite the fact that the Reform pretends to cast away philosophy from theology, lying emphasis on the *Bible* which has an incontestable philosophical dimension that present philosophy recovers and proposes, along its perpetual theological, religious and spiritual dimension. Absolute alterity becomes the biblical revealed God as *Logos* in Jesus from Nazareth that encapsulates the inaccessible divine Absolute “I am who I am” (*Exodus* 3, 14). The universal, the infinite, the transcendental, metaphysical absolute, in patristic hermeneutics and Christian theology is the God of revelation and by incarnation of the Son of God, the transcendence and immanence communicate, overlap without mingling and creating a new identity in a communion that preserves the distinction within the being and engages the human in the deifying, cognitive and experiential illumination. This paradigm shift is actually the Christian synthesis of the conversion of philosophical categories to the divine attributes of biblical God. The transcendence of what is good in the truth and the beautiful focuses on God the living and the revealed in the history and life

of people; and Jesus Christ is the Good, the Truth and the transcending Beautiful which also became immanent. From the invisible to the visible and sensible, the Absolute acquires form that is accessible to man who encounters God in his life. In Christ there lies a paradoxical intertwining of the *Universalis concretum* with *Concretum universalis*, and the goal of justice and sanctity in the Scripture is fully met in the person of the Son of God incarnated; this is then achievable in the historical man of human community recreated as Church, the community of Christians according to the limited human measure and fallen into sin with the intellectual, moral and affectively diminished consequences.

Irenaeus of Lyon and Clement of Alexandria associate sanctity with transcendence.²⁴⁴ The immediate consequence of this conception is that man can communicate with transcendent order which is a spiritual one of the being, a real personal one in all theologically approached registers, i.e. *analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia relationis*, a reality of the Christian world from the beginning to present day. This shows in the local Christian community which is the permanent expression of this truth of life that, by means of its witnesses, confirms this vision by the religious conscience of participation to the community with the divine. The divine is foundational alterity, sacral transcendence perceived by the religious conscience of man that, due to the appurtenance to spirit, can only conceive that the profound order of reality is a perfect, eternal, unconditioned one which is non-caused, unlimited and omnipotent. Therefore, the spirit is related to transcendence and this relation is not only one that naturally comes to human thought, but it is also accomplished in the dimension of love and action; in other words, man can become an interlocutor, a partner of the divine that saves and eternalizes beyond the human precariousness specific to corruptible and dying corporeality.

244 G.-L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Traduit de l'anglais par D.M. O.S.B., Aubier, Paris, 1955; p. 44-45; David Bently Hart, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, Traducere de Vlad (Nectarie) Dărăban, Editura Polirom, Iași, 201; p. 249.

The coexistence of the transcendental Absolute with the historical immanent in the Son of God incarnated is a theological truth repulsive to the philosophical spirit scandalised by this insurmountable logical possibility to “hypostasiate the ideal-idea of historical person”,²⁴⁵ scandal and absurdity, *sacrificium intellectus*, with the possibility for the ones that follow and fulfil the commands of Christ by divine donation, to sanctify and pre-taste the order of transcendence. This can only be the “meta-world of the kingdom of God” which cannot be philosophically and logically conceptualised, but only via metacognitive theological and experiential concepts that include the vision of the divine witnessed by the *Bible*, Christian hagiography until present day or the confessions of the mystics.²⁴⁶ These pertain to the field of the meta-logical and meta-discourse for they are truly the openness of real transcendence to human conscience ready for such an adventure and sacrifice, spiritual crucifixion. The vision occurs in the supra-logic of the divine, not of man, in the sense that it suddenly occurs, it is not provoked or expected, it is against human and historical logic for it is related to meta-history as game of creating and redeeming divine transcendence. But the vision imposes itself to the conscience of the one in cause directly interpellated by the divine person via signs. This person appears as totality to the one interpellated and is in a state of perplexity and disorientation. Subsequently, the interpellated one enters the specific logic of the human, its holistic vision is subjected to discursivity only secondarily; it pertains to its logical succession to narrate the event.²⁴⁷ This is actually the reason of hu-

245 Xavier Tillet, *Le Christ de la philosophie*, Cerf, Paris, 1990; p. 96.

246 Alain Houziaux, *Dieu à la limite de l'infini. Une légitimation du discours théologique*, Préface par Jean Ladrière, Cerf, Paris, 2002; p. 40-41.

247 Charles André Bernard, *Le Dieu des mystiques*, Cerf, Paris, 1994; p. 496; William P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University press, Ithaca and London, 1991; p. 130. Religious experience “is a *phenomenon bene bene fundatum*”; Eugene d’Aquili and Andrew B. Newberg, *Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress Press, Minneapolis, 1999; p. 143. In their research in neurosciences they write

man religiosity, intrinsic to the structure of man as immanent being ontologically opened to intelligible transcendence that gives sense to the human being in the horizon of the world. The concretisation of the communal relation with real and revealed transcendence has been the Christian world, the Church of Christ, extended to the world of men by means of a Christian mondialisation to which the Latin world truly contributed to – mondolatinsation²⁴⁸ especially after the great geographic discoveries.

Beyond the ideological, philosophical, political, humanist, secularist and scientist contestations since forever, but particularly from the Enlightenment on with the programme formulated by Hegel to atomise the Church and absolutise the state,²⁴⁹ the transfer of religious faith from the public order to the private one of human existence, not to mention Feuerbach's programme to replace religion with the policy, the Church does its mission. This particular mission consists in its act to evangelise, to confess Christ by the biblical message as "divine discourse",²⁵⁰ the text being revealed as integrating, total, by its lecture and its theological hermeneutics and unites in grace and sacraments the faithful people with Him. In this sense, P. Ricoeur invites us to accept and make his own "hermeneutics of recovery and renewal", that means the recovery of the traditional *ethos* of Christianity, the Christian consciousness, the experiences of the Christian sacred transcendence in the Church and the world, overcoming "the hermeneutics of suspicion",²⁵¹

about the "hyperlucid consciousness of the mystical visions" an idea closed to the vision opened to the mystic horizon in Wittgenstein in Pr. Gheorghe. Petraru *Misiologie Ortodoxă, vol. I*, Editura Panfilus, Iasi, 2002; p. 128.

248 Pr. Gheorghe Petraru, "Mergeți în toata lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura..." *O istorie a misiunilor creștine*, Editura Sf. Mina, Iași 2013; p. 6, 174-175.

249 *Idem*, *Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, Iași, 2000; p. 209.

250 Nicholas Wolterstoff, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God speaks*, Cambridge University Press, 1995; p. 62.

251 Martin J. De Nys, *Considering Transcendence. Elements of a Philosophical Theology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2009; p. 40.

which led to political and state totalitarianisms. This particularly holds true for the latter, since the condition of humanity nowadays also aims at a globalisation of justice, peace, solidarity, love and freedom. It could not be truer for the order of the political, which is part of the traditional *êthos* that it represents or it should represent at the level of national and communitarian state decisions.

Cultural, spiritual, religious realities in this area create proximal unity given by a certain language community, by Christianity that may be better perceived, understood and experienced through the dialogue that subscribes to what P. Ricoeur called current paradigm, obviously inspired by the *Bible* and Judeo-Christianity, as can be seen from the syntagm “Oneself as Another”. This refers to a better understanding of the self through the objective eyes of the other with personal self-understanding. The community needs this relation expressed in language, conduct, involvement. The language with an original lexis in Latin and linguistic variants characteristic to each neo-Latin culture make us live in “the house of being”, as M. Heidegger put it; our Latin language is a genuine “treasure” according to the Romanian poet A. Mateevici. The neo-latin languages extended from Eastern Europe to all Latin America may put the peoples in this area, Christian Orthodox and Roman-Catholics in a new cultural, spiritual unity.

II. Divine Transcendence and Politics

In our history, the relations between State and Church followed the Byzantine pattern, *i.e.* the so-called ‘symphony’, that more or less harmonious co-existence between spiritual Christian order and the state-political one based on one’s relation with the divine transcendent Truth. However, the modern state aimed at eliminating religion by the self-disappearance or programmed one of *homo religiosus*, of the perennality of spiritual world order. In the modern sense, by state we understand political authority: “the state is governed by the government and all structures that show

authority”²⁵² at local and central level. The existence of the state in human history is, thus, ontologically based and expression of inter-human relations. These relations were ordered according to the moral order of justice since the co-habitation of many individuals in the same community has implied mutual respect. The order of human existence needs to be understood from the perspective of relational ontology, that is, an interpersonal structure in which the individual-community equation is made based on moral principles that give rise to legal order. Therefore, the structure of legal order draws on moral order,²⁵³ an exigency that the state should consider in any socio-historical context. Moreover, man’s relational structure, a pattern that is reproducible from a personal and communitarian perspective by means of every human being, recalls the otherness and also an absolute, divine pattern that built and shaped human order which needs reflecting in its relational structure; yet, this reflection is pale and weak subscribing to an infinite transcendent Trinitarian relationality in the logic of Christian doctrine. Living in the moral and legal order is to live in the world created by God which reveals itself to man in history, saving him from the precariousness and ephemerality of his fallen condition due to His love. God’s love in the perspective of Christian theology is the foundation of human order that includes the moral and legal, political and social dimensions. Thus, from a theological perspective, legal order needs to be penetrated by religious, theological value, by the positive moral Law of the *Old* and *New Testament* for inter-human relations originate in the absolute relationality between divine persons, in God-love (I *John* 4, 8); this inspires and completes the acts and laws of people organized based on language and traditions in state communities.

252 9. Andre Vergez - Denis Huisman, *Curs de filosofie*, translated by Alexandru Vasile Drăgan, Humanitas, București, 1995, p. 280. Cf. *Teologie și politică de la Sfinții Părinți la Europa unită*, Editura Anastasia, București, 2004.

253 Joseph Duponcheele, *L'Être de l'Alliance*, Les Editions du Cerf, Paris, 1992 ; p. 443.

Christian history has some models of the Church-State relation, the situation nowadays being the one of a separation between the institution of redemption –the Church– and secularized state. Certainly, the competence spheres of the Church and politics are different, but we should consider that the subjects of Church, body of Christ constituted by men that received the Holy Sacraments, the redeeming grace of God; they are, at the same time, citizens of the state. So, they have “multiple appurtenances”, extended to family, friends, institutions where they work. All people are socially active, on the one hand and as *homo festvus* they adore God, invoking His transfiguring and redeeming presence in society, on the other hand. In the human subject there is a complex of relations with God and neighbours and a concentric vision of man interpellated from several directions and summoned to account for them which reveals his dignity and responsibilities in the context of his personal and communitarian existence. Simultaneously a member of the community and of the Kingdom of God through the grace of the Holy Spirit in Christ, two essential horizons fuse in man; he assumes their calling and senses, understands and transposes them in his work in the world, in history in an openness to otherness and to eschatological perspective. These pertain to society, generally organised as State with its globalising tendencies nowadays and to the Church, respectively; the latter eternalizes mundane approaches which are beneficial from a material and spiritual manner in the horizon of redemption.

The Holy Scripture itself offers us models of the Church-State relation which are interpreted differently later on in Christian history based on the confessional landmark assumed by Christians. The Holy Scripture is for us, Christians, God’s words for His subjects from the human community called to know God and make His will. Therefore, man originally and ontologically exists in a “horizon of divine interpellation”,²⁵⁴ irrespective of his options in the

254 Hans Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale*, traduit d’allemand par Olivier Depré, Cerf, Paris ; p. 666.

plan of human community or in state organization. As a matter of fact, God's revelation in the history of humanity takes place in complex socio-political contexts and His message is a universalist one, the message of love, redemption and spiritual freedom. The prophets of the *Old Testament* sometimes gave the message in a hostile socio-political context as Jesus Christ. Our Saviour, Himself the Revelation and Revealer, said, "when the fullness of the time was come" (*Galatians* 4,4; *Hebrew* 1,1-2). Thus, the socio-political *status quo* of the time was not contested, the Kingdom of God was announced and His central notion in the world which needn't be understood from an exclusive perspective of the future and the eschatological only, but simultaneously in the present and future based on the syntagm "already but not yet".²⁵⁵ The kingdom proclaimed by the Saviour Jesus Christ implies a paradigmatic change in mundane structures, the political ones included; in their turn, they are relativized. Any attempt at absolutising a mundane structure thus becomes an illusion and the only reality which is worthy being unconditionally served via an integral commitment is the Church, the true soul of the world. Consequently, the world is called to convert the mystery of the presence and redeeming work of God in Christ. The message of the Holy *Bible* is a revolutionary one in its essence, in the sense that it changes inter-human relations in community, in social structures. These can only be founded on love that springs from the essence of love itself, God-the Trinity. Christ's Gospel shook the social history of the world starting with primary Christianity due to the fact that Jews and Romans, Greeks and barbarians, free men and slaves, rich and poor, women and men were brothers and sisters for each other.²⁵⁶ Certainly, contrary reactions only started to appear to what was happening in the world thanks to the Church: persecution and severe criticism from

255 David I. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Haho, Karthala, Labor et Fides, Lomé, Paris, Genève, 1995 ; p. 47.

256 *Ibidem*; p. 66.

the part of partisans of consecrated soteriological patterns were attracted. However, a new vision rose and the hope of establishment in the world of tensions and inter-human conflicts of God's righteousness, peace and joy (*Romans* 14, 17). The *New Testament* and the literature of the first Christian centuries do not systematically deal with the problem of the State-Church relation. However, several visions can be identified in the non-*Testament* writings, out of which three are the most relevant, Byzantine symphony, the Latin with the pope of Rome as emperor and bishop in the same time, the protestant *cuius regio eius religio*. Of course, we have to add the new form of free churches "a free church in a free state" and de secular model of separation between Church and state.

III. Transcendence in the local community?

The people ontologically, politically and ecclesiastically interfere in a dynamic way and both structures, Church and State, the Spirit and the Body of the world in the traditional Christian thinking, have the aim of propelling up a step of organization and running of the society of people created and redeemed by God, irrespective of the colour of political power that guides them in the world and the organizational form of the state. Therefore, they are faithful to God and the social organism they are rooted in, updating and stimulating the language, culture and customs of previous generations, elaborating new syntheses that include old and new in the context of cultural, religious and ecclesial traditions. Therefore, they have the conscience that they are created in the image of God based on the confession of Christ and the articulation to the spiritual tradition of the Church Fathers; according to Saint Maximus the Confessor, man was also naturally created "in the image of the Church as the Church, in the image of man".²⁵⁷ We can say that state cultural, national appurtenance on the one hand and the eccle-

257 Maxim the Confessor, *Mistagogia*, P.G. 91, IV,1, col 668. Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1986; p. 143.

sial one of the same subject, on the other hand are a solution of the equation Church-State that needs extending to the entire community; it manifests itself in an overwhelming complexity both in the material, civilizational, cultural sense in the spiritual, mystical and liturgical one. We can say that the Orthodox Church subscribes to a realist trajectory, which is righteous with respect to its relation with secular power, with all flaws and drawbacks in history. Thus, they avoid a theocratic socialisation of social reality in which the ecclesial is substituted to the state, political power or laicization, a desacralisation, a secularization of the ecclesial structure.

The same individuals of society, logically members of the Church and sons of God, irrespective of their role in society, in the name of morality and Christian belonging, are demanded to behave and act in the spirit of *êthos* in which the community was structured in a certain space in time and history. The Church, proclaiming and announcing the Kingdom of God, does not actually aim at changing mundane structures by faith, by the right and deep confession of Christ; the loving and overwhelming presence of God needs to penetrate the human ambient as thoroughly as possible. God, transcendent Otherness is always in communion with us by the openness and our honest sacrifice to Him through “love, joy, peace, forbearance, kindness, goodness, faithfulness” (*Galatians* 5, 22), fruits of the work of the Holy Spirit in which we perceive and acknowledge God’s work.²⁵⁸

In fact, this was our Western *êthos*. Before the present economic, financial and political globalization there was the Eastern Christianity and in the second millennium the Latinisation of a large part of the world through the missionary work of the Roman-Catholic Church, especially in the new world in Africa and Asia. Modernity and Post-modernity, with its liberalism and totalitarianism, respectively with ultra-liberalism and super-individualism deviations is now at work. Also Romania, subjected to Marxism imposed from the outside and by foreign political powers, knew the communist

258 B. Häring, *Force et faiblesse de la religion*, Déschée, Paris, 1964; p. 39.

totalitarianism, totally contrary to Romanian spirit, regime extended to other areas of the world. The suffering united us through common sacrifice; similarly, but today, after 25 years we benefit from liberties specific to the system, in a democratic climate.²⁵⁹

Democracy, “as installation of a subjective form of social order” for the purpose of individuals’ autonomy is, as Marcel Gauchet claims, “the passage from a religion-based society, *i.e.* the submissive society, to the society subjected to itself beyond religion”.²⁶⁰

The political substitutes religion and is absolutised in a reductionist manner, certainly; thus, all other values are relativized and turned upside down. An unnatural dynamism is instituted between persons, with an inherited religious memory in a structured ecclesial tradition from generation to generation and founded on the truth of Christ’s Holy Scripture, and the emergence of a society that does no longer relate to religious value. Man is religious in its own structure itself, by the fact that he is the image of God and is characterized by a permanent self-transcendence to the One that truly exists. This is God in his moments of sublime spiritual ascension and loving meeting with the divine; this state does not remain a strictly individual one and is a feature of other members of the same community of faithful that love each other, need and should transgress social order. Modernity introduced an unnatural divorce between religion and society, which is more or less obvious in our societies, shown in the relation between thought and Christian life, civilization and contemporary culture. In this sense, the sociologist P. Berger shows that this process only occurs in Western culture who is lacking “its verisimilitude structure”.²⁶¹ In Romanian

259 **Iulia Conovici**, *Ortodoxia în România postcomunistă.Reconstrucția unei identități*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009.

260 **Marcel Gauchet**, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, traducere și postfață de Vasile Tonoiu, Editura Științifică, București, 1995 ; p. 252; cf. François Châtelet - Évelýne Pisier, *Conceptii politice ale secolului XX*, traducere de Mircea Boare și Cristian Preda, Humanitas, București, 1994; H. Olivier-Nay, *Istoria ideilor politice*, traducere de Vasile Savin, Editura Polirom, Iași, 2008.

261 **Leslie Newbegin**, “L’Occident peut-il se convertir?”, in *Perspectives*

society confused by post-totalitarian convulsions and a transition period, we have the chance for most of the members of social body to be at the same time members of the Church. The people have received Christ in the Sacraments of the Church which unite spiritually with God even with lacks in Christian education. Religious conscience was not eradicated in the sense given by totalitarian atheist ideology, yet this is traumatizing. It requires healing. But on the other hand, as intellectuals, theologians, we needn't forget that in the world Christian condition is a crucified one of sacrifice. In a spiritual sense, the Church is the Body of Christ in His ascension to Golgotha and Resurrection. However, this similitude needn't retain a unique dimension of pain and despair, and should feel the hope of resurrection, joy and light. Differently put, according to recent surveys, out of 20.000.000 inhabitants in Romania, 87% are declared Orthodox Christians and 63% of them declared that the politicians that represent them should be Christians. To consolidate a theological approach for finding a Christian identity related to the same divine eternal and personal Transcendence in the present society, we believe that a series of missionary exigencies should be imposed as following:

1. A first exigency, the *theological* one, which is also intellectual, for healing the traumatisms of our world nowadays is rediscovering God thoroughly and in the living confessing ecclesial tradition which is a peremptory interpretative grid of Christian truth. Christianity is the truth of God in the world that He discovers in a wide process of knowledge that combines what is rational to what is suprarational in faith, in the confessing ecclesial communion of redeeming truths. In this sense, the prayer in Orthodox Liturgy is fully illustrative when we invoke God to offer ourselves in the present century to the knowledge of His truth and the one that will come in eternal life²⁶² as the Saviour Himself Jesus Christ prayed

missionnaires, 29/1995 ; p. 9.

262 *Liturgier, Rugăciunea anti fonului trei*, Bucuresti, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995; p. 122.

for. *A Theological Vision* established on the Revelation, integrating what is positive and creative in all what human community achieves from the perspective of culture and civilization and is an epistemological demand for humanity nowadays.

2. Second, *the rediscovery of love is a spiritual and moral demand* in the human community restored as Church, horizon of truth in which Christ's love erases all human suffering. At the anguishing shout of some people that lose, the spiritual and moral landmarks being dangerously posited to nothingness, the image of the Good Samaritan (*Luke* 10, 25-37), that interferes and takes over what we cannot in assuming our own destiny to fulfilment is salutary. Moreover, the words "Come to me, all you who are weary and burdened, and I will give you rest" (*Matthew* 11: 28-30) are an invite to genuine Christian confession, to life in Christ (*Gal.* 3: 27). The Church, as institution of redemption and anticipation of God's Kingdom with its own law, does not eliminate the law of society. However, it is the one that in its prophetic work, sanctifying and guiding to God, raises by the will of its Head, Jesus Christ in a critical forum; this happens in situations of moral and spiritual crisis, thus inviting to permanent conversion to Christ all Christians with main responsibilities in our society and all the other Christians that, in their spiritual dimension of their existence, are sons of God in His grace.

The political man is necessarily a man of faith in God the Trinity, faith being the main guide of the relation of the ruler to his subjects. Therefore, he publicly has a spiritual function, putting himself in need to bring "all to fear God".²⁶³ Even if the modern legislation of the state—Providence that replaces old laws inspired by the Holy Scripture and church canons is apparently neutrally positioned in relation with moral and spiritual codes which are perennially consecrated and viable for the faithful man, the real foundation of the entire order is given by God. It is thus neces-

263 David Bently Hart, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, op. cit.; p. 506.

sary for the divine law to breathe in any human law, given the dignity of man as image of God restored in Christ and sacramentally integrated in the Church of divine truth.

I believe that a really necessary first step is our re-evangelisation; in other words, we need to reconnect, theoretically at first with the tradition of the Church Fathers in the Christian community, get acquainted with it once again. If we do not acquire a Christian conscious unity inside us, *i.e.* the patristic way of thought and living and *Christ's mind*, any endeavour is completely impossible, irrespective of the amount of goodwill. The apostolic Parish-Church, basic human community in Christian spiritual order, remains an actual pattern not just for spiritual incorporation, but also for the socio-political one. A current and decisive priority is the reintegration of our entire life in the genuine living parish, not just reduced to a simple social organism or, in most cases not even representing it at church which is seen as a mere place for the religious sermon, but felt as the manifestation of Church and his redeeming presence with us in Christ.

Horacio Correa (UAI - UCES)

Pensar la cultura árabe-islámica desde su identidad ontológica en la coyuntura histórica actual es una necesidad apremiante. La presencia de ese Otro en la interacción cultural resulta tan evidente y relevante, no solamente por su protagonismo en acciones políticas, económicas, militares y estratégicas; sino también por sus rastros históricos, legendarios, exóticos, esotéricos; como un sueño “oscuro” que posee la memoria en la cultura “cristiana de occidente”. Este Otro arrojado como “sombra” en nuestro inconsciente colectivo, por circunstancias históricas tales como la configuración de comunidades estatales de España y Austria vuelve a aparecer en nuestra conciencia, por la emergencia económica de los Emiratos y de una ciudad fantástica como Dubai, por la guerra de terror que ejecuta el ISIS o por el éxito televisivo de *Las Mil y una Noches*. Las relaciones entre la mismidad y la alteridad son harto complejas. Desde la perspectiva junguiana, donde la identidad es extrapsíquica e intrapsíquica simultáneamente, el concepto de “sombra” arroja una explicación sobre este “sueño de Occidente”. La “sombra” es un arquetipo que está configurado a partir de todo lo que la voluntad consciente racional descarta, como consecuencia de valorar situaciones, objetos y personas. En la encrucijada de decidimos por algo, todo aquello que nuestro sistema de valores considere perjudicial o no conveniente, es arrojado a nuestro inconsciente, es desechado, desdeñado y frecuentemente, al no haberlo elegido, es considerado nocivo. Jung señala que uno de los pasos fundamentales para la salud mental es hacer consciente este arquetipo de la sombra. Esto implica una superación de la idea absoluta polar bien-mal. Hay que “entenderse” con la sombra, por más que represente todo lo que no consideremos conveniente para nosotros. Pactar con ella, hacer

treguas, darle su espacio, e incluso, muchas veces, compartirlo. Ella está alojada en nosotros y si no es atendida, invitada, por nuestra conciencia; origina una multitud de proyecciones que se manifiestan en la aceleración de vivencias, actitudes compulsivas, impulsos destructivos y apetitos voraces en relación al otro. El fenómeno de proyección (*Übertragung*) tiene el agravante de que nuestros contenidos psíquicos negados son vistos en el otro con un lente que aumenta sus características, distorsionando el foco en la alteridad y estereotipándola. Acusaremos al otro de una infinidad de defectos agrandándolos y deformándolos, los cuales, en realidad, anidan en nuestro interior. El personaje de Maléfica en los cuentos de hadas es una expresión de la sombra. Este arquetipo siempre se personifica como un Mr. Hyde del Dr. Jekyll. La sombra no es hostil a nosotros. Ocurre que por la gran tradición de la filosofía racional en Occidente, la cual muchas veces ha pecado de Racionalista, al ser la sombra un contenido inconsciente, aparece como algo peligroso, como una amenaza a nuestro pensar racional. Al igual que Maléfica, ella debe vivir recluida en un tenebroso castillo, defendida de espinosos carrizos, cohabitando con una multitud de criaturas de la noche. Se la debe comprender, acompañar con paciencia, amor, inteligencia ética, fe y tolerancia, virtud que por esta misma razón Jung señalaba que debía ser practicada primero con uno mismo antes que con los otros. Ella es una parte muy importante de nuestra identidad. Existen muchos trabajos²⁶⁴ donde se evidencia que el mundo árabe-islámico es la sombra de Occidente. Podrían servir como ejemplos las expresiones en lengua castellana como “no hay moros en la costa” o “moros van, moros vienen”, “como moros sin señor”, los cuentos sobre el origen de las medias lunas, el exotismo de cuentos árabes, la asociación de esta cultura con lo mágico

264 Ver Correa, Horacio Esteban, “El moro en las memorias de los generales unitarios José María Paz y Gregorio Aráoz de Lamadrid”, en *Diversidad*, Junio 2011, N°2, Año 2. Disponible en www.diversidad.net/articulos/nro002/o2-05-correa_horacio.pdf

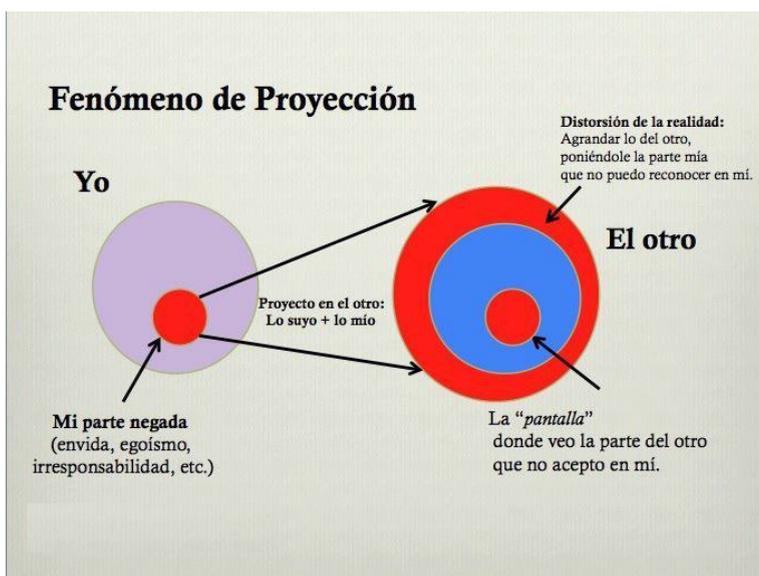
e ilusorio. Además, enemigo histórico, milenario, anti-tipo que arrastra historias desde las Cruzadas.

En la proyección psicológica que ha hecho el inconsciente colectivo de nuestra cultura, nuestra parte negada, nuestras frustraciones, insatisfacciones, miserias, etc. terminan siendo arrojadas hacia ese otro cultural. Se produce entonces una distorsión de la realidad ontológica del otro, de su arquetipo y su *Weltanschauung*, agregando la parte nuestra que no podemos reconocer en nosotros, agrandando y distorsionando la ontología del otro. Una vez comenzada la proyección, es muy difícil detenerla; se nutre de una verdadera tradición, fuente de estereotipos que la van haciendo más fuerte, acelerando el divorcio con el otro y ampliando la distancia para un diálogo intercultural que pueda aceptar la diversidad.

La proyección se nutre de elementos que nuestra cultura ha considerado anti-valiosos y que se han configurado históricamente como distopías y dismitos conducentes a despropósitos, afectando la estrategia para alcanzar la trascendencia de los logros propios. La fuerza de la proyección radica en que se alimenta de milenarios dismitos, resucitando arquetipos en los personajes nefastos de los cuentos y leyendas. En las *Bodas Alquímicas* de Christian Rosencratz, un texto alquímico del siglo XV, un moro representa la faz del *Nigredo*, que hay que transformar en algo más acabado y “puro”.

La proyección de nuestra cultura hacia el mundo árabe-islámico se nutre también de elementos filológicos. Lo moro, lo oscuro, siempre ha representado la ignorancia opuesta a la sabiduría que parece connotar el color blanco. Incluso existe una sinonimia en las raíces de los vocablos sajones para blanco y sabiduría. El blanco es símbolo de sabiduría incluso en tradiciones tan alejadas a la nuestra como la cultura china. Durante la Edad Media, se identificaba al moro con aquél que provenía de Mauritania. Muchas de las tropas que llegaron a la Península Ibérica eran de esta región, junto con los bereberes del norte de África, todos islamizados. Muy pocos árabes se encontraban entre dichas tropas. Con el tiempo, el vocablo significó sinónimo de árabe, tal como señala el *Diccionario de la Real Academia Española*.

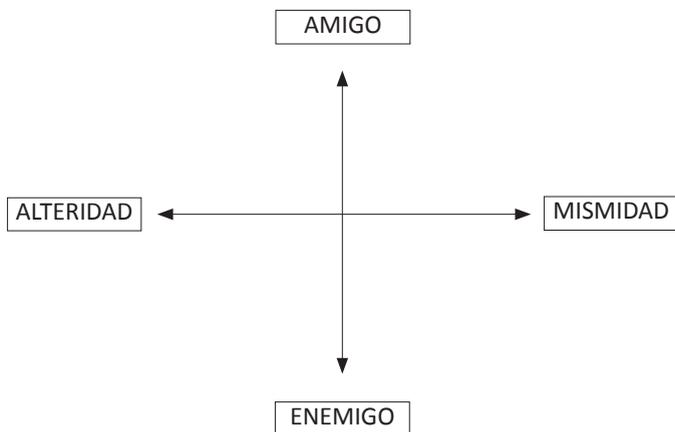
En la coyuntura actual, la guerra desarrollada en la región de Siria e Iraq aumenta la cantidad de estereotipos y distorsión del otro. Como señalaba Sun Tzu, el arte de la guerra es el arte de la imposura. La expresión de Karl von Clausewitz, “la niebla de la guerra” –retomada por Robert Strange Mc Namara como “The fog of war”– nos da una idea de que el velo y el engaño es uno de los elementos fundamentales de toda estrategia. En las guerras, los estereotipos proliferan al igual que en situaciones de conflictos irresolutos y frustraciones históricas que hacen descender la autoestima de una mismidad frente a la alteridad.



Todo lo que el ser humano rechaza pasa a su sombra que es la suma de todo lo que él no quiere. [...] el ser humano tiene que ocuparse muy especialmente de los aspectos de la realidad que ha rechazado. Esto suele suceder a través de la proyección, ya que cuando uno rechaza en su interior un principio determinado, cada vez que lo encuentre en el mundo exterior desencadenará en él una reacción de angustia y repudio. [...] Proyección signi-

fica, pues, que con la mitad de todos los principios fabricamos un exterior, puesto que no lo queremos en nuestro interior.²⁶⁵

La consecuencia fundamental de la proyección psicológica, ya en la guerra, es que la antítesis entre el yo y el otro se hace absoluta. La posibilidad de diálogo desaparece, porque la proyección necesita eliminar completamente la sombra en el otro, ahora encarnada en el enemigo concreto. Existe una polarización absoluta en el campo ontológico de la realidad operativa en la que coexisten la mismidad y la alteridad. El divorcio es total, y retomar el diálogo solo es posible estableciendo puentes a partir del respeto identitario, lo que implica conocer el arquetipo cultural.



En la guerra, la polarización mismidad-alteridad deviene en una relación que se degrada. El “otro” se convierte en “otredad negativa”, anti-tipo y, finalmente, enemigo objetivo al cual se le endosan todos los motes de ajenidad posibles. Incluso se lo trata de representar como por fuera de los parámetros de humanidad, una ajenidad total y absoluta, antitética a los valores universales.

265 Dethlessen, Thorwald-Dahlke, Rüdiger (1995), *La enfermedad como camino*, Barcelona, Plaza y Janés; p. 47.

Sin embargo, si pudiéramos descubrir el arquetipo debajo de los múltiples estereotipos, podríamos encontrar los puentes para fomentar el diálogo. El arquetipo es la estructura conceptual que subyace al comportamiento colectivo profundo de una sociedad, mientras que el estereotipo es su segmentación, su sesgo parcial, su reducción, su caricaturización, su división, su visión estática y su determinismo. En definitiva, es la distorsión a veces sutil –la más de las veces grosera– del arquetipo. Como dijimos antes, todo ello es producto de la “sombra” junguiana que hace proyecciones de transferencia (*Übertragung*):

La sombra es la suma de todo lo que estamos firmemente convencidos que tendría que desterrarse del mundo –en nuestro mundo– para que sea santo y bueno. Pero lo que ocurre es todo lo contrario: la sombra contiene todo aquello que falta en el mundo –en nuestro mundo– para que sea santo y bueno. La sombra nos hace enfermar [...] nos hace incompletos.²⁶⁶

Los estereotipos no ayudan al diálogo intercultural; sirven solamente en una dimensión táctica. Todo estereotipo remite al arquetipo. Se pueden utilizar como una primera aproximación a ese otro. Dada la característica de fijación que tienen los estereotipos en las mentes de las personas, la importancia del concepto de arquetipo es una herramienta fundamental para superar los estereotipos y poder ver al otro desde el otro, sin perder la mismidad.

El mundo árabe-islámico, por razones político-estratégico y económicas, se ha venido constituyendo progresivamente por acontecimientos históricos y geopolíticos indiscutibles en esa alteridad negativa mundial frente al proceso globalizador.

Daniel Deï señala que la cultura ordena el caos y es expresión del sentido de trascendencia y legitimación de nuestra existencia. Proyecto que tiene sentido y consistencia en cuanto es compartido con otro: “Libertad es primariamente poder [...], y todo poder en sí

266 Dethlessen, Thorwald-Dahlke, Rüdiger, (1995), *Op. cit.*; p. 51.

es un haz de posibilidades”.²⁶⁷ Como el poder y la libertad se nos presentan en la responsabilidad de significar un mundo, que es un mundo cultural, entonces la libertad se nos presenta como el mismo origen de la identidad cultural y del despliegue del arquetipo. Si estereotipamos y proyectamos (*Übertragung*) al otro, es que hemos elegido

un estado del alma, desrealizando la posibilidad exigida de situar su libertad en el orden del ser, al aceptar como ultimidad de lo humano la voluntad de dominio en el orden de poseer. En este punto el hombre es sustraído enteramente por la naturaleza de lo útil y el mundo por el significado lo acosa, en la mejor de las situaciones, con la irresistible seducción de los bienes materiales. Entonces la cultura deja de ser mediación para un encuentro con el fundamento, ámbito de arraigo y vincularidad para la realización personal.²⁶⁸

Si “Occidente” no puede ver su “sombra”, sanear sus transferencias psicológicas colectivas con sus compulsiones de invasiones y que buscan poseer al otro justificándose en la razón instrumental, el futuro para el diálogo con el otro y el objetivo de alcanzar una comunidad global “con el otro” serán imposibles.

No obstante, el mundo árabe-islámico también deberá asumir su responsabilidad, en cuanto a sus propias “proyecciones” y estereotipos, que también realiza sobre nuestra cultura. Para gran parte del mundo islámico, “Occidente” también es su “sombra”. El diálogo intercultural tiene que superar los estereotipos y tender a los arquetipos. Esto implica encontrarnos con nuestra “sombra” cultural y minimizar las proyecciones.

267 Dei, H. Daniel (1997), *Antropodicea*, Buenos Aires, Almagesto; p. 64.

268 Dei, H. Daniel (1997), *Op. cit.*; p. 65.

La necesidad de emprender la formación del docente de educación física centrada en las necesidades del alumno y su entorno

Roberto Glina (UNLa)

- Introducción

“Tan sólo por la educación puede el hombre llegar a ser hombre. El hombre no es más que lo que la educación hace de él” (Kant Immanuel). Esta cita atribuida al célebre filósofo de Königsberg me ayuda a dar un marco introductorio para desarrollar algunas ideas surgidas a lo largo de mis veinte años de experiencia docente en instituciones formadoras de profesores de educación física. La formación de docentes en ese campo disciplinar plantea la necesidad de congregar en el diseño curricular de la carrera los conocimientos específicos correspondientes a las áreas pedagógica, biológica y de las técnicas deportivas.

A la hora de diseñar una currícula que abarque los campos referidos, diversos son los interrogantes que se pueden plantear. Desde la confección de una currícula basada en la representación de la calidad del docente, ciertamente se centrará en una formación profesional fundada en la adquisición de los conocimientos técnicos profesionales de las áreas mencionadas anteriormente.

Si nos emplazamos en el plano más institucional o de conjunto, la búsqueda de esa aptitud nos conducirá a resaltar en el diseño curricular todos aquellos aspectos más interconectados con la gestión de la docencia y los planes institucionales para lograrla. Ahora bien, en cualquiera o en ambos aspectos considerados, ¿cómo y por qué es necesaria una formación de un docente en educación física que incluya la *reflexión* situada en la presencia del *otro* y del *entorno*?

Plantear este interrogante no es un aspecto menor, dado que es materia constante de discusión si en la formación impartida deben predominar los aspectos biológicos, que consideran que la meta de la educación física es el aprendizaje de prácticas que priorizan los aspectos corporales mecánicos tendientes a lograr la perfección

del movimiento, por sobre los aspectos psicológicos. Pensar incluir en la formación profesional docente, independientemente al nivel educativo en el que ejercerá, las competencias afectivas y emocionales, permitiría responder al interrogante esbozado.

Educación la inteligencia emocional es una tarea ineludible que el futuro docente deberá plantearse en el ejercicio de su profesión, siendo primordial el dominio de estas habilidades para el acompañamiento del desarrollo evolutivo y socio-emocional de sus alumnos. Según (Goleman, D., 1995: 43-47), la Inteligencia emocional es la capacidad para reconocer sentimientos propios y ajenos, y el conocimiento para manejarlos. El reto de la nueva era de la enseñanza es educar nuestros sentimientos, controlar nuestras emociones y gestionarlas de forma correcta para poder hacer frente a la adversidad y a los fracasos, y saber relacionarnos con los demás, considerando a estas como herramientas indispensables para llevar una vida más plena. Sin embargo, no nacemos sabiéndolas, sino que tenemos que aprenderlas y es aquí donde la educación adquiere un papel protagonista dentro del proceso de enseñanza-aprendizaje. Se puede además, de acuerdo con E. Punset (2008), considerar que educar reflexionando sobre la inteligencia emocional como una herramienta para trabajar la enseñanza de la educación física, con una visión *holística e incluyente* a toda la población, facilitará al docente de educación física evitar condicionamientos de géneros, de edad y de situación de salud, a la hora de trabajar con sus alumnos.

- *Desarrollo*

El concepto de ‘Educación Física’ es *polisémico*; la identidad de la disciplina requiere de la construcción de un fundamento epistemológico que oriente tanto su cuerpo doctrinal como su aparato metodológico; para esta construcción es necesario adquirir –de acuerdo con A. Aisenstein (1996: 34-37)– un compromiso conceptual desde el cual tendremos que otorgar una significación concreta a los referentes que se consideran básicos de la misma para conseguir este propósito: el *cuerpo y el movimiento*. Según la autora mencio-

nada, para arribar a una conceptualización de la Educación Física, se debe empezar por entender que el movimiento surge como una necesidad para la subsistencia propia del género humano, en la que, por muchísimos años, la Humanidad actuó en forma empírica basada en la experiencia y la práctica. Se puede observar que, históricamente, el trabajo y el lenguaje permitieron el desarrollo específicamente humano del movimiento, y experiencias tempranas como la imitación concatenada entre adultos y niños por las labores cotidianas y los juegos permitieron sentar las bases del mismo. La Educación Física, como campo de intervención que utiliza prácticas corporales y motrices sistemáticas e intencionales con un *propósito educativo*, se ha ido constituyendo históricamente, atravesada por distintas perspectivas filosóficas, psicológicas, sociológicas, pedagógicas y políticas. Entre ellas, la concepción dualista y el movimiento positivista marcaron una gran influencia en el pensamiento de esta disciplina, especialmente en el momento de su inserción en la escuela.

A lo largo de su evolución como disciplina pedagógica, el pensamiento positivista y simplificador generó en la Educación Física limitaciones para comprender la *singularidad* de sus destinatarios, la heterogeneidad e incertidumbre propia de sus prácticas pedagógicas, y las formas de intervenir adecuadamente en contextos sociales siempre cambiantes y con distintos niveles de conflictividad. La influencia del pensamiento complejo (Morin, E., 2009: 85-87) le ha posibilitado a la Educación Física ocuparse de sujetos *íntegros y situados* desde un enfoque multirreferenciado.

En este breve recorrido histórico trazado acerca de la manera en que se construyó la disciplina, se destaca la hegemonía de algunos campos disciplinares (Bordieu, P., 2001: 12-15) e instituciones que influyeron sobre las prácticas corporales y motrices que se desarrollaron en su seno, buscando su reproducción. Estas concepciones generaron como *modelo de enseñanza* de la disciplina, el deporte, el cual se *hegemonizó* y se injertó con fuerza en la formación de los docentes del área.

Este modelo empírico y tecnológico primó en la constitución de la Educación Física durante los dos siglos anteriores; desde las estructuras establecidas por la influencia de la Escuela de Frankfurt a través de su modelo *sociocrítico* y de las concepciones *holísticas*, junto con el paradigma de la *complejidad* antes señalado, en la actualidad comenzó a sustentarse, no sin resistencias, un nuevo enfoque disciplinar.

La incorporación de los contenidos de esta ideología a los actuales diseños curriculares de las instituciones formadoras de docentes de Educación Física, permitió incorporar al deporte como un contenido mediador para la formación corporal y motriz de los ciudadanos, con un sentido recreador de valores y autonomía personal durante la utilización activa del tiempo libre, *distanciándose* del modelo de la práctica del alto rendimiento. En este sentido, las necesidades y requerimientos sociales de prácticas deportivas acordes con las distintas posibilidades de las personas y los grupos que constituyen en contextos donde prima la diversidad, no admiten un modelo pensado desde la idealización del deporte como máxima expresión del potencial humano o de distinción social, excluyente y elitista; esto no permite el acceso a prácticas corporales y motrices que deben ser garantizadas para todos los ciudadanos, adecuadas a sus realidades. De modo que, para facilitar una mejor comprensión de los fundamentos epistemológicos de la disciplina –de acuerdo con R. Glina y D. Silva D (2014: 12-14)–, se describirán conceptos referidos a la corporeidad y la motricidad humanas, los cuales requieren, al menos a los fines de la presente comunicación, un análisis básico.

El ser humano es un cuerpo biológico, pero al mismo tiempo un cuerpo sensible, inteligente, social y que, de acuerdo con D. Dei (2008: 35-36), “nace en un tiempo y lugar y que indefectiblemente va morir”; hablar del cuerpo en toda su amplitud es trascender el sistema orgánico, para entender y comprender al propio “*humanes*”. El ser se constituye con un cuerpo, pero no es un cuerpo exclusivamente objetual, es un cuerpo que *vive*, que es acción y expresión.

En relación al Ser Humano, definimos la corporeidad como la “vi-

venciación del hacer, sentir, pensar y querer” (Zubiri, B., 1986). De esta manera, podemos identificar el término ‘corporeidad’ con el *ser humano*, ya que solamente la vivencia de *ser humano* se constituye a través de su corporeidad.

Según P. Parlebás (2001), la motricidad posee dos objetos de estudio que dan origen a dos líneas de abordaje estrictamente diferenciadas: la conducta motora, cuyo estudio da lugar a la Pedagogía de la conducta motriz, sustentada en la psicología de la conducta; y la acción motora que da origen a la *praxeología motriz*. El mencionado autor sostiene que, subyacente a toda acción motriz, existe un comportamiento motor; teniendo en cuenta y uniendo estos dos elementos, crea un concepto de gran importancia: el de *sociomotricidad*. A partir del mismo, se diferencia la acción *psicomotriz*, que genera la imagen de sujeto individual considerado aisladamente de su contexto, de la acción *sociomotriz*, donde los *otros* son considerados como factor preponderante en la génesis y desarrollo de las acciones motrices, *necesariamente interactivas*.

En la actualidad, pensar en políticas para la formación del docente implica ineludiblemente cavilar en su relación con los proyectos sociales, con los políticos, con la historia de la comunidad en donde va a interactuar; esto lleva a interrogarnos sobre el *sentido* de dicha formación. ¿Cuál es el sentido de formar docentes hoy? Más allá de la enorme complejidad que implica responder esta pregunta, se abre un lugar de posibilidad en la construcción federal de políticas de formación docente. La enseñanza es una práctica *intencional*, orientada hacia valores y finalidades sociales. Es *histórica y situada*; y también *normativa*: tiene que ver con la ética, la política y la acción práctica.

Un sentido irrenunciable de la formación docente hoy es contribuir a hacer realidad una sociedad más justa, una sociedad inclusiva, con equidad y respeto a la diversidad. La justicia, se convierte de esta manera en el concepto clave que define el sentido de la acción educativa.

Para llevar adelante este desafío, es prioritario responder tanto des-

de lo político, como con prácticas concretas. Es decir, generar acciones que permitan y aporten a una educación que vuelva a ocupar un lugar estratégico en relación con la distribución de conocimientos. Es decir, se necesita de definiciones amplias, globales, complejas y sistemáticas para la formación docente, que acompañen la convicción política con instrumentos técnicos para la distribución justa del conocimiento. La formación de los futuros docentes tiene esta importante finalidad: *apoyar la construcción del juicio para la acción*, que no se agota en la enseñanza específica de contenidos curriculares. Porque entre el pensamiento (representación) y la acción práctica interviene el juicio (criterios, normas y valores generales para la acción) como base para las decisiones. En otros términos, los marcos conceptuales generales deberán ser *problematizados* a la luz de situaciones sociales, culturales y educativas específicas, y de los desafíos prácticos.

De acuerdo a P. Bourdieu (2001: 11-12), el planteo de las finalidades y propósitos de la formación en el área debe partir desde una mirada sobre los sujetos en los contextos socio-históricos y culturales en que se desarrollan y –considerando específicamente a O. Groupe (1976: 9)– debe partir del análisis de la relación de esos sujetos con los saberes corporales y ludomotrices disponibles en la cultura de lo corporal, tal como se manifiesta en dichos contextos. ¿Qué sucede en nuestra sociedad, en relación con estos saberes? ¿Cómo aparecen hoy en la sociedad las prácticas gimnásticas, deportivas, relacionadas con la salud, la calidad de vida y el ambiente? ¿Quiénes acceden a estos saberes? ¿Se encuentran los mismos al alcance de toda la población? ¿En qué condiciones la población se apropia de estos saberes? ¿Qué lograrían, si se apropiaran de ellos? ¿Cuál es el lugar del profesor de Educación Física en estas prácticas?²⁶⁹

269 El autor del presente trabajo tiene como ámbito laboral el Partido de La Matanza (Pcia de Bs As-Rep-Argentina). En esta última década se instalaron en algunas de las localidades que conforman el Partido comunidades provenientes de distintos países sudamericanos y de oriente con sus respectivas pautas culturales que hacen necesaria una *correcta lectura* de la pautas culturales de las mismas para permitir una integración equitativa dentro de nuestra sociedad.

Dentro de estos instrumentos técnicos, la utilización del desarrollo de la inteligencia emocional como estrategia didáctica permite esbozar un horizonte más nítido para facilitar la génesis de un modelo de enseñanza que incluya la diversidad socio-cultural, el trabajo colectivo; se hace necesario un desarrollo y una evaluación de los proyectos *desde las diferencias sociales de los sujetos* y desde la *singularidad* de los problemas y situaciones, que permita reconocerlas, y beneficie su comprensión y análisis.

De acuerdo con D. Goleman (Op. cit.), a través de los componentes de la “inteligencia emocional” se destaca la posibilidad de que el sujeto despliegue cualidades tales como el autocontrol, el entusiasmo, la empatía, la perseverancia y la capacidad para motivarse a sí mismo. Si bien una parte de estas habilidades pueden venir configuradas en nuestro equipaje genético, y otras tantas se moldean durante los primeros años de vida, la evidencia respaldada por abundantes investigaciones demuestra que las habilidades emocionales son susceptibles de aprenderse y perfeccionarse a lo largo de la vida en la interacción de los sujetos en la sociedad.

Para su implementación los futuros docentes deberán aprender estrategias que incluyan conocer las características *sociales* y *psicológicas* de su comunidad, adquirir una formación adecuada acerca de la manera de transmitir la empatía hacia el otro, comprender que el ser humano está situado en un mundo, en el que debe ser reconocido como integrante de su propio proyecto y como componente de su comunidad.

Además por medio de la adquisición de herramientas provenientes del campo de la comunicación asertiva (Roca, E., 2003: 74-76) logrará adquirir una forma de expresión honesta, directa y equilibrada, que intente comunicar pensamientos e ideas, o defender intereses o derechos, sin la intención de perjudicar a nadie, es decir de acuerdo con el principio que debe regir nuestros actos: el principio de no dañar a otro (*naeminen ladere*).

- *Conclusión*

El reto de la nueva era de la enseñanza es educar nuestros sentimientos, controlar nuestras emociones y gestionarlas de forma correcta. Esto implica propiciar aprendizajes reflexivos en el futuro docente lo cual supone, no sólo aprender a hacer motrizmente, a apropiarse de las mejores estrategias para la enseñanza, sino también a revisar sus procesos de formación, reflexionar sobre lo que se aprende y cómo se aprende, imaginar posibles campos de aplicación de sus saberes a nivel de lo disciplinar y específicamente didáctico.

Favorecer una tarea pedagógica en las instituciones formadoras de docentes de Educación Física con un enfoque centrado en los aspectos psico-sociológicos del sujeto, basados en el desarrollo de una inteligencia emocional juntamente con los saberes biológicos y técnicos de los que debe apropiarse para el ejercicio de su profesión, permitirá habilitar espacios para el aprendizaje motor significativo y estratégico. Esto será superador respecto de aquellas formaciones que se reducían a transmitir procedimientos mecánicos y repetitivos, culminando con el *logocentrismo* y el *magistrocentrismo*; facilitará adicionalmente, en el futuro docente, la incorporación de saberes que le permitirán ensanchar su mirada hacia una enseñanza que incluya la *reflexión* situada en la presencia del *otro* y del *entorno*.

Bibliografía

- Aisenstein, Ángela (1996), *El modelo didáctico de la Educación Física: entre la escuela y la formación docente*. Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila, Flacso.
- Bourdieu, Pierre (1990), «¿Cómo se puede ser deportista?», en *Sociología y Cultura*, Editorial Grijalbo, México.
- Dei, Daniel (2008), *La cuestión del hombre*, Editorial Prometeo, Buenos Aires.
- Glina, R. y Silva D. (compiladores) (2014), *En torno a la Educación Física*, Editorial Unlam, Buenos Aires.

- Goleman, D. (1999), *La práctica de la inteligencia emocional*, editorial Kairós, Barcelona.
- Grunpe, O. (1976), *Teoría Pedagógica de la Educación Física*, editorial INEF, Madrid.
- Morin, E. (2009), *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Buenos Aires.
- Parlebas, P. (2001), *Juegos, Deporte y Sociedad. Léxico de Praxiología Motriz*, editorial Paidotribo, Barcelona.
- Roca, E. (2003), *Cómo mejorar tus habilidades sociales. Programa de asertividad, autoestima e inteligencia emocional*, Valencia, ACDE ediciones, p.12. 6

Karina González (UNLa)

En este artículo abordaremos parte del pasamiento del filósofo argentino Rodolfo Kusch, y trabajaremos con las ideas de los pensadores y artistas del ámbito latinoamericano. Veremos la noción de ‘hedor’, considerando que *el otro* es observado como aquel que difiere del *ser* europeo.

Por otro lado el arte latinoamericano no escapa a la idea de hedor, ya que es visto como un arte amorfo; dadas sus características se le teme, porque no responde a las bellas formas europeas; por ello decimos que es un arte que difiere del pensamiento racional europeo. Así entonces, nos centraremos en las manifestaciones artísticas propias de nuestro suelo, de nuestros artistas que logran desprenderse de la obra como creación para dejar que esta pueda manifestarse.

Abordaremos la comprensión de una cultura como estrategia para vivir, existir y *estar*, para darle paso a la apertura, al germen y desligarse finalmente del *ser*.

I. El hedor

El hedor es el otro; asquea, perturba, es el nativo y el gaucho, es el que se diferencia del hombre de las luces, el pulcro. Para comprender al otro hay que desenmascararse, quitarse el disfraz de esos ropajes europeos y comenzar a comprometerse con este suelo, habitarlo, darle inicio al caos creativo; ese caos que surge, que se desborda inconteniblemente y que no puede ser escondido.

Kusch planteaba en *La conclusión herética* incluido en *La seducción de la barbarie*:

El drama de América está en la participación simultánea del ser europeo y del presentimiento de una onticidad americana. Esta situación hace que la consecuencia consigo mismo, la participa-

ción del ente del ser, por la que el ente toma conciencia de su onticidad, no pueda lograrse. La existencia, en definitiva no logra ser auténtica, es falsa, adquirida, propiamente existente porque se bifurca y flota entre verdades parciales y solo se completa por exceso adoptando un extremo por vez (Kusch, 2007, vol. 1: 103).

Es necesario habitar este suelo de forma comprometida con ese paisaje natural que nos rodea. Si no nos comprometemos y continuamos desviando nuestras miradas, nos someteremos a la intranquilidad, al no habitar y a la muerte; una muerte que no será comprendida como una partida tal como lo ven los nativos, sino como un suicidio. Debemos reinterpretar nuestro mundo, pensar la naturaleza como anterior al hombre, dándonos de esta forma un futuro posible. Al ubicarnos desde el punto de vista del *acá* podemos pensar el mundo americano, ya que cada cultura se configura desde su suelo, desde su lugar. Diría Kusch, contemplemos ese rostro que se presenta con la mirada fija, ese rostro inmóvil ante nuestros ojos, sumerjámonos así en nuestras costumbres, en el *estar* y no en el *ser*.

II. El arte amorfo

Cuando hablamos de arte y cultura latinoamericanas surge la cuestión del pueblo y de la obra de arte que no se agota en el artista. Kusch ha sido uno de los mayores referentes en lo que respecta al análisis del arte latinoamericano. El filósofo planteará que ciertas veces este arte es visto como feo, desagradable y tenebroso, debido a que escapa de la comprensión de muchos –aquellos que solo contemplan las bellas formas–. En él indefectiblemente habita lo tenebroso; al ser desconocido, amorfo y diferente se le teme, y al temerle indudablemente se lo rechaza por sus características, porque no se mantiene dentro de los cánones de la forma preestablecida. Pero, ¿quiénes han preestablecido dichos cánones? Los claustros académicos que solo conservan –y que durante muchos años permanecieron cerrados a– una sola visión que contempla, estudia y se maravilla con el arte de las bellas formas; ese arte que

se presenta como equilibrado y armonioso es el arte europeo. Esta academia tan cerrada no posibilita lugar alguno a nuestro propio arte, sino que más de una vez lo mira con altivez y desprecio, sin considerar a todos los que habitamos en este suelo y que somos conscientes de ello, y que por lo tanto formamos parte de él.

El arte latinoamericano tiene la característica de ser un arte sombrío, lúgubre y por ello indudablemente se convierte en un arte sublime que representará la profundidad, lo oscuro, la noche y el misterio.

Este arte debe ser comprendido como un arte de carácter dual, donde cada uno de sus lados son polos opuestos, pero que en cierta manera se necesitan el uno al otro, ya que juntos logran ese *entre*, tal como es el caso Dionisos y Apolo, Dios y el diablo. Según Kusch el tango logra el concilio de los opuestos, pero aclara que los opuestos no pueden conciliarse en el pensamiento, sino que van desde la tierra hacia lo alto, emergiendo desde el suelo para llegar hasta los cielos.

Como mencionamos antes, el temor surge ante aquello que rompe con las estructuras a las cuales ciertos grupos sociales estaban acostumbrados, provocando así un rechazo, por el simple hecho de ser diferente. No solamente lo ven como desagradable sino que también le temen; ese es el temor ante lo desconocido, a lo marginado, es el mismo temor a vivir en este suelo. Ante sus ojos la obra de arte se vuelve amorfa, se convierte en todo lo que se arrastra por ese suelo, ese suelo que deciden ignorar, virando sus miradas hacia los costados cuando este emerge, no observando al *gestor cultural* —es decir al artista, al creador de la obra que logra desprenderse de ella para que esta pueda manifestarse—.

Ese miedo que los paraliza ante lo desconocido es el temor de vivir lo americano, tal como diría Kusch. En el arte latinoamericano no encontramos el equilibrio de las formas como lo podemos observar en una escultura griega; aquí estas desaparecen dándole lugar a la obra que representará parte de aquello que los habitantes de ese suelo vivenciaron y manifestaron en ella.

Desde Kusch podemos decir que este suelo en el que habitamos

tiene un arte con características de producción y no de creación por sus particularidades.

El nuestro ante todo es un arte de producción y no de creación. De ahí que sea una estética del placer y de la forma. Pero como lo americano excluye forma y placer, y supone así lo amorfo y lo tenebroso, una estética como es aquella es una estética fallida (Kusch, 2007, vol. 4: 782).

Podemos observar en ciertas pinturas que la historia de nuestro suelo es narrada a través del arte, tal como observa Santoro, cuando hace referencia a la unidad histórica y a la impronta de las raíces, en la serie de cuadros *La leyenda del descamisado gigante*. Este artista argentino ha marcado la diferencia estableciendo escritos con secuencias pictóricas, que van relatando la historia de nuestro país. Uno de los cuadros de la serie, titulado *civilización y barbarie*, muestra un bosque que representa lo bárbaro, en el cual se vislumbra una joven con un vestido blanco amamantando a un niño, en la que se muestra la pureza, la pulcritud. Pero por otro lado vemos un puma que representa el lado salvaje; entre ellos un río que los divide. Establecemos aquí pues una dualidad: por un lado, lo que sería considerado como bárbaro, representado por la impronta de lo natural y, por otro lado, la pureza de la joven que expresa lo civilizado. Ambos conviven en la pintura de Santoro. El pintor planteó en su artículo publicado en el diario *Página 12* sobre la pintura Argentina:

Cualquier acercamiento al oscuro y sucio mundo latinoamericano es un destino que cree no merecer. Siempre antepone la mirada erudita tributaria de una homologación externa, que es garante de su ya legendaria elegancia. La mirada erudita sanciona los excesos en los que la mirada ingenua y apropiadora suele incurrir, la mirada erudita desagrega y purifica, es difícil establecer un balance entre ambas formas de ver (Santoro, 2010: 1).

Pero a su vez se encuentra el temor a este tipo de arte. ¿Por qué? Porque caería en la fealdad para la concepción del pueblo, para los parámetros preestablecidos por un sector, y por la impronta cultural de este. Kusch diría:

Con un pueblo así, el arte, el gran arte ha de ser feo y caótico, porque repta a ras de la tierra como las lagartijas y las serpientes. Y es el arte que debemos realizar sin mezclas tímidas. Es el arte de la inocencia y la fealdad. Y solo poniendo la voluntad en esa fealdad tendremos un arte grande (Kusch, 1959: 2).

Para Kusch nuestro arte es un arte que no tiene pueblo, dado que no logramos expresarnos en él, y eso se debe a que no hemos comprendido que nuestro pueblo no se termina solo en una clase media reducida, sino que también se encuentra en esa región donde viven el mestizo, el nativo, el gaucho y el tanguero.

Por otro lado, en ciertos ámbitos los compositores han tenido una tendencia a mirar hacia Europa para la realización de sus composiciones, pero otros han buscado la fusión de las diversas formas compositivas. Muchas de las composiciones argentinas y latinoamericanas se han perdido. Hoy en día se conserva la partitura de la obra *Hanac Pachap*, ese mundo de arriba donde encontramos el orden a diferencia del mundo de abajo, *Hurin Pacha*, que es parte de la tierra tal como podemos ver en la introducción al documental *Hombre bebiendo luz*. Esta obra anónima fue compuesta basándose en la técnica tradicional armónica de la polifonía Renacentista europea del coral a cuatro voces, pero cuenta con la característica de llevar su texto en idioma quechua; el ritmo se acerca a la cachua generando así la sensación de ser una obra para la procesión. Esta se sitúa dentro del estilo Barroco latinoamericano, donde no solo se trabaja con los opuestos, sino que uno de los ejes principales es que el cuerpo sirve de nexo entre el cielo y la tierra.

Claro es el ejemplo cuando una cultura avasalla a la otra dejando marcas en ella, como es el caso de los ángeles arcabuceros, que

muestran la figura tradicional del ángel, pero vestidos con ropajes ostentosos y armados por completo. Estos son provenientes de Perú, de la zona de Cuzco, y su principal característica es aquella fusión. Representan a un ángel que porta los ropajes del español armado que llegó, y que despojo al nativo de todo lo que le pertenecía, instaurando así por la fuerza una cultura sobre otra.

Remontándonos a los orígenes del arte latinoamericano, encontraremos un arte nativo previo. Según planteará Reyes, el arte plástico era religioso y se encontraba comprometido con los dioses; este arte tenía una concepción opuesta al resto de las tradiciones, que remontará la libertad y la vuelta al mundo lúdico. Esto será desarrollado por Oswald de Andrade en *Escritos Antropófagos*, donde propone el resurgimiento del arte libre y el juego, porque para él esto será la parte primordial del alma lúdica. Muestra entonces que hay una constante lúdica que acompaña al hombre y que a su vez este “vive entre dos grandes juegos: el amor donde gana y la muerte donde pierde” (Andrade: 152).

III. La cultura

En su texto *Geocultura del hombre americano: La cultura como entidad*, Kusch partirá de la idea de que la cultura necesita ante todo un suelo para habitar; ese habitar no puede ser indiferente ante lo que ocurre allí, sino que implica comprometerse con lo que allí sucede. La cultura es parte de las costumbres y tiene su modo de ser, porque precisamente es costumbre. Allí donde habitamos hay *gestores de cultura*, que se desprenden de la bibliografía para mostrar la obra que dará sentido a un horizonte, a un símbolo que indefectiblemente va a afectar a los habitantes de ese suelo. Ese gestor cultural da paso a la obra para que esta sea fundadora de mundo. Debemos comprender que la obra nunca queda agotada en el autor, sino *en el pueblo que la absorbe*. Kusch lo expresará de la siguiente manera:

La cultura no vale porque la crean los individuos, o porque haya obras, sino porque la absorbe la comunidad, en tanto esta ve en

ella una especial significación (...). La cultura surge de una indigencia del existir mismo en tanto requiere una forma de encontrar sentido en el existir (Kusch, 1976: 116-117).

El arte latinoamericano debe despertar, pero para ello será necesario pasar “del terreno del ser al no ser” (Kusch, 2007, vol. 1: 105), para que de esta forma se pueda comenzar a *estar*.

El problema de nuestro arte es anterior a la estética, porque es un problema de actitud y de verdad interior. Se dirá que en materia de arte nos han engañado, diciéndonos que éramos lindos, pero hemos descubierto, al cabo de dos o tres décadas de miserias, mentiras e histerismos políticos, que somos feos: y el problema de la autenticidad y el sentido de nuestro arte consiste en reconocer esa fealdad. (Kusch, 1959: 2).

El arte de nuestro pueblo muestra nuestra identidad, por eso “para un gran arte se necesita de un gran pueblo” (Kusch, 1959: 2); se debe volver al *germen*, aunque eso implique un suicidio de la inteligencia –como dice Kusch–, porque sólo de esa forma podremos sumergirnos nuevamente en la vida, en el camino de la naturaleza, sabiendo que la obra y su sentido no queda agotada con el artista, “sino con el pueblo que la absorbe”.

*

Siguiendo los gestos presentados por Kusch, podemos decir que tanto nuestro pensamiento como nuestra cultura se encuentran en gestación. Que las diversas obras realizadas por los gestores culturales no se agotarán en aquel que las produce, sino que este estará desplazado, dándole paso a la manifestación de la obra para que el pueblo pueda absorberla. Ahora, esto solo es posible estando en apertura hacia ese otro, si respondemos y comenzamos a dejar de lado ese *ser* para comenzar a *estar* en este suelo.

Aquel que está dominado y violentado por el *ser* debe darle paso al *habitar* para poder *estar* y librarse así del miedo a lo otro, y finalmente comenzar una vez más por el germen de nuestro suelo.

Bibliografía

- Andrade, O. (2001), *Escritos Antropófagos*, Buenos Aires, editorial Corregidor.
- Bollioni, H. (2013), *El barroco Jesuítico – Guaraní, estética y atavismo*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Kusch, R. (1959), *Credo Rante (prefacio)*, Buenos Aires, editorial Talía.
- ----- (1959), *Prologo a la muerte de chacho y la leyenda de Juan Moreira*, Buenos Aires, editorial Talía.
- ----- (1959), *Tango (prefacio)*, Buenos Aires, editorial Talía.
- ----- (2007), *Obras completas*, (vol. I), Santa Fe, editorial fundación Ross.
- ----- (2007), *Obras completas*, (vol. IV), Santa Fe, editorial fundación Ross.
- ----- (2008) *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Santoro, D. (19 de diciembre de 2010), *Otra vuelta del malón*, página 12, Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-6696-2010-12-19.html>
- Santoro, D. (2006), *La leyenda del descamisado gigante, civilización y barbarie*, Buenos Aires, Galería palatina.
- Valencia, M. (Productor), Falcone J. (Dirección) (2012), *Hombre bebiendo luz* [Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=gdK1N-lqfMQ>] Argentina.

The Quest for Identity and the Recognition of Otherness:
The *Person* Notion as Radical Approach to Human

Dan Chitțoiu
(Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”,
Iasi, Romania)

The today stringent need for a positive discourse and an analytical perspective has led the Humanities to a certain instrumentalization that has lost holistic perspectives and the original meaning of the notion of *person*. In fact, no discipline from the field of Humanities offers a description of man starting precisely from the understanding of man as a person. This is so because the notion appears to be too vague, too much deprived of the positive dimension required by a specialized discourse. The more restrictively the concept of person was used, the more difficult it was to preserve an acceptance that would cover the entire understanding of the human dimension. In the modern attitude of the knowledge a crucial predisposition was implicitly present: the need for rigor and exactitude. Experiments were required in order to know the features of nature. The validity of any experiment depends on certain reference points that would ground the expression of any conclusion regarding the objectivity of a process, a state, or a certain aspect of reality. These reference points were expressed in measurement scales and any estimation implied metrical descriptions in almost all cases. Difference in degree or number has become for us the privileged mode to describe the characteristic features of the real. This way of understanding reality has inevitably extended to the description of humans. Since, as biological beings, humans are part of nature, it was considered that they too can be described by various ways of quantification. The enthusiasm that marked the end of Renaissance and the beginning of Modernity in the project to quantify the human data reached its peak in the nineteenth century, but it

started declining in mid of twentieth century. This decline did not affect the progress in refining instruments for the positive study of human (on the contrary, this progress followed an exponential development trend); but it affected the faith that humans can be totally described in such a way. Our age is dominated by the need to measure, as an element that grants the sufficiency of any investigation. This imperative, which ceaselessly governs science, has been enforcing a circumspect attitude towards religious discourse, which was deemed ineffective because it does not quantify. The recent rectification of the vision on human by accepting the validity of religious experience and of the value of the discourse of spiritual tradition has made it possible, for the first time, to acknowledge other ways to estimate and evaluate in science. The crucial question is if these alternative ways to evaluate man can somehow meet the current need for rigor, and preciseness. Although it has not implied quantification, spiritual experience, especially the experience that we call mystical, has implied discursive needs that could separate what is genuine from what is false, the true path from paths towards deception. This is why this kind of search for precision has mainly had a practical character. This is also the site where the discourses of spirituality and of science meet on a common ground: that of the concrete, of the phenomenon.

In establishing the original reference points that marked the constitution of the term of *person*, we have to start from how they were shaped, and especially from the path that originated the terms that will play a key role in fine-tuning the notion of person. The history of the constitution and fine-tunings of the term *hypostasis* is complex and there are various modern interpretations of the reasons that determined its use, for the first time, with reference to another understanding of man by the Cappadocian Fathers in the fourth century after Christ.²⁷⁰ This indicates a different understanding of the notion of man from the perspective of Christian revelation. The notion of *hypostasis* was used at the time of classical Greek

270 St. Gregory of Nyssa, St. Gregory of Nazianz and St. Basil the Great.

philosophy and during Hellenism as the equivalent for *ousia*, but subsequently it acquired various shades of meaning that enforced a certain understanding of the essence of reality. Beyond this, the Cappadocians will achieve a genuine and significant change of meaning in the use of the term. On the other way, the term *prosopon* was part of the vocabulary of old Greek, and it signified the part of the head right under the forehead –what we call today ‘face’. Yet it was especially used to mean *mask*, as part of the props that actors in the ancient Greek theater used. It is known that from the perspective of Greek philosophy one cannot find the grounds to argue for the real essence of free human act, because what obsessed the mentality of Greek antiquity was the order and harmony of a world that was, essentially, *kosmos*. For the Greeks who lived during that age, the order of the world necessarily stood under the power of an order that was conceived rather from a logical perspective, which allowed no deviance from the laws of the harmony of the whole. Greek tragedy exploited the conflict between man’s attempts to act according to his own will, to avoid his destiny and disregard the will of Gods, although this attitude is necessarily doomed to failure; the closing scene of ancient tragedy always recorded the fulfillment of necessity. We are concerned here with what could be termed *limited freedom*, a phrase that represents, in fact, a logical contradiction. What matters is that the actor of tragedy feels the significations of the state of freedom, and steers –though in a limited and unsuccessful way– towards assuming the state of a *person*, characterized by freedom, uniqueness, and non-repeatability. The mask, in the acceptance of ancient tragedy, proves to be a superimposed element and not something that pertains to his true being. However, this dimension of *prosopon* was exploited by the Fathers of Cappadocia in order to confer the desired dimension to the understanding of the personal modality of existence of God in Trinity and of people. The spectacular leap was that of identifying *hypostasis* with *prosopon*. This is how the “face” acquired an ontological dimension –whereas previously it had been simply a mask.

Thus, a double and mutual clarification of the meanings that the two terms needed to have in the new Christian spiritual horizon is performed. What is more, the semantic enrichment almost totally transforms the functions of *hypostasis* and *prosopon*.

The Patristic thought will deepen and re-signify the understandings of *prosopon* by highlighting the etymological implications of the term. This is so because in Greek, *person* is made up of *pros*, which means *towards, to, in the direction of*, and *ops* which means *glance, eyes, appearance, looks, face*. Here is implied the dimension of direct, immediate report: relation. In this reinterpretation, *prosopon* excludes the possibility to understand the person as an individual as such beyond and outside of what we call relation. The depth of the personal mode of existence is indicated precisely by relation as specific difference, and it excludes any attempt at statistical understanding of individuality. The hypostatical dimension of the human individual and of God can only be understood as *hypo-stance* that is always becoming an exit and a relation towards the other. What is proper to the person is to be always outside itself, to be constantly steering towards something else. According to Yannaras, the Patristic ontological content of the person is represented by absolute alterity as existential difference from essence. The person is characterized by absolute alterity, by uniqueness and non-repeatability, yet this alterity cannot be conceptually expressed and framed; alterity must be lived as a concrete act, as non-repeatable relation.²⁷¹ The experience of the *other* in a face-to-face relationship is the only and exclusive way to know him in that which is proper to him. What we encounter here is more than simple transmutation of meaning in the terms that begin to designate the *person*: words are used on another level. Yet the way to operate the distinction is not conceptual, because with the Trinitarian way of understanding divinity, it became clear that concepts have a limit in designating what lies beyond Creation, and this is when

271 Christos Yannaras, *Person and Eros*, Trans. Norman Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2007; p. 20.

words started to have the role of *sign*, of a symbol of a reality.²⁷² The person must be understood especially as *report* and as *relation* and it defines a *report* and a *relation*. The semantics of the word excludes the possibility to interpret the person as individuality *per se*, outside the space of the relationship. The perspective opened by this type of thinking, which will mark the discursive grounds of Eastern Christian spirituality, is one that resorts to other symbolic codes, and the dominant aspect is that of the *apophatism of the person*. One can argue that we find here a central articulation of the thesis of spirituality, as well as the basic content of the difference from the Western cultural model. The later focused, with the development of scholastics, on the *apophatism of nature*. The distinction between free will and freedom had a massive influence on many elements of philosophical thought, such as ethics and theological discourse, as well as on the whole European cultural model. When man is understood as a modality of personal existence, he is not just a simple piece in a universal aggregate that is guided by immutable laws. The positivism that dominated the way to do science over the last three centuries, and whose influence is strong to this day, could not lend man anything more than the role of a ring in a chain of determination that is under the strict command of the causal laws of nature. This vision could hardly find a meaning to the notion of human freedom, and it has inevitably abandoned it to an approach that is ontic weak, namely the approach of ethics and, potentially, of psychology. So the notion of person could not be considered under any aspect of scientific research. As far as classical science is concerned, guided as it is by the rules of positive experiment and of its verifiability, *personal reality* as a mode of interaction with the world cannot even be considered. Yet, contemporary border science is in the situation to resort to what lies beyond the visible, when it must offer the description of a certain reality that

272 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1976; p. 75.

eludes conventional scientific explanation. It increasingly takes into account the elements pertaining to the “data” of the personal mode of existence and influence. To a certain extent, medical, psychological, or advanced research in neurosciences, could describe the influence that man can have on the world or on himself by spiritual practices. The contemporary recuperation of the Patristic perspective on the person can have significant consequences on sciences, especially in their border zones, because this vision presents an understanding of the person which supports explicitly a totally different dimension of the personal mode of existence. In this space the person is described as “active” on the ontic level, as having a radical influence on the created reality. This understanding can also offer a different answer to the question about human freedom, to the question of how this freedom can be described and understood. If the signification of freedom were to go beyond the borders of moral and moralizing discourse, then a consistent description of the effectiveness of the person’s influence must be offered, from the perspective of the relationship between freedom and determinism. One question should be answered first: how can the status of a person, and the framework of the personal mode of existence, be described. We have already pointed out that the static description of a person, or the description in terms of an essence, is excluded. The person is not a static reality; it is something that can be intuited. However, what we might call *dynamism* in this case is not exactly simply to describe or framed. This dynamism is not similar to flux or flow; it is something more radical, an ontic dynamism. The person is a reality that “does not stand put” in its very fundamental grounds. It “moves”, *i.e.* it “is in the making”; it becomes that which it was not. Man is not; he *becomes*, for he is called to go beyond himself, to be united with a nature beyond himself and all creation: to be united with God and, to a certain extent and with a certain meaning, to become God. The apophatism of the person is a phrase that must be interpreted in the light of this latter statement. The language of ne-

gation is more appropriate when one aims to talk about something that ceaselessly makes oneself and is beyond oneself in union with something above the self. Yet one must add that this calling and this proper feature of the person does not point to a single path, because everything is discussed within the limits of identity, of the unrepeatability, of unity. Nothing else exists but concrete persons and the concrete, unique and unrepeatable experience of each of them. Yet the communion between man and his Creator implies the paradoxical union of different natures. Man cannot remain man anymore. This situation invites a lot of things to say and to think of; at least as much as such a paradoxical situation can be put into words. This deification of man means that what we call freedom is not something that has been simply given to man; it has degrees, and levels, that correspond to this human-divine communion that is dynamic and existential. Although man, as personal reality, has freedom by his very constitution, the manifestation of this freedom supposes something more or something less; it supposes a certain way of becoming actual that cannot be presupposed beforehand. Or, when human powers are degraded, when the effects of the Fall become manifest, the actualization of freedom is limited; it is marked by the limit of the inauthentic, of the improper. The specific notion of *betterment* (understood as a process), typical for Orthodox spirituality, implies this way of increasing freedom. This is why the path towards perfection is a central topic in the texts of Orthodox spirituality. Yet this progress, or *betterment*, as it is termed, as gradual acquisition of a deeper freedom, implicitly supposes an increasing unfettering from limits and determination. The concept of *determinism* is usually connected, in today use, with the manifestation of the natural laws. But, when this is used in connection with the understanding of *person* discussed here, it cannot have the same meaning. As we have already stated, the notion of perfection implicitly contains the idea of progress in freedom and therefore, of a passage from *less* to *more*. Certainly, this understanding of freedom means more than the capability of ma-

king choices (although the latter is implied); it implies a mode of being that is corrupt in its possibility, a situation of being.

Let us not forget that the notion of person must not be associated, in any way, to the soul or the spirit, because it is a reality that equally comprises the body. There are numerous examples of how the Fathers of the Church saw and described the person as complex and full reality, from which corporeality cannot be excluded. Thus, Gregory of Nyssa envisioned human freedom in interaction with different parts of the human person and he explained how the body is connected to the mind and to free choice. Gregory envisioned the human person as a compound of various parts, each with its own dynamism. Among them, the highest is the intellect, whose main activity is the contemplation of various objects and their discrimination, especially the discernment between good and evil. Yet since the intellect is simple, the *aria* that includes the irrational soul is quite complex.²⁷³ This irrational soul is linked to the body; it is a manifestation of the impulses of the body. According to Gregory of Nyssa, the human person is thus created so as to take part in all levels of material, immaterial and divine reality.²⁷⁴ The change of Adam's state after the Fall took place in the body; the body underwent change and addition, which equally implied the presence of a limit that had not been experienced before. This limit means, on the one hand, to live the duration that means inevitable flow towards death; on the other hand, it is a limit to man's possibilities of interior and exterior manifestation. This exterior limitation, which is translated in all human needs for survival—for this is the condition of the thickened body, of the *garment of skin* as a state of perpetual dying, means subjection to the laws of nature. *Genesis* indicates that this was not man's original state; it therefore falls under the province of the improper and the inauthentic. According to exegesis in Patristic literature, the Fall of man, who had been nominated to rule over all Creation, brought

273 Verna E.F. Harisson, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, The Edwin Mellen Press, New York, 1992; p. 172.

274 Harisson, *Grace and Human Freedom*; p. 177.

about another state of the world, of the cosmos, affecting its each and every last stone. This conditioning that man, via his thickened body, starts to receive from nature is, after all, an effect of his own deeds. The fallen man's actual life on the earth means suffering and the pursuit of deliverance. This state has concrete consequences in man's complex relationship with what is called nature, and which includes his own corporeality. Christ's embodiment means the possibility to restore man's humanity, but only as something potential. This restoration becomes real in the concrete case of each man not identically, but in agreement with the characteristic features of the uniqueness of each personal exercise of the freedom *to be*. The restoration must not be understood as man's return to that which was his original mode of existence, to his lost existential state; this change leads to another relationship and another way to exercise his influence on nature and on creation. This change of relationship must be understood as *real* and not symbolic, as one that produces real and concrete effects in nature. The Patristic texts highlight the fact that this is how man opens endless possibilities to bring about change and novelty in nature. This does not imply the flouting of nature's laws and rationality, but contributing to actualize the potencies that it contains and that otherwise would have never become manifest. The patristic vision on the world is that it was created as *a setting*, as the *site* of encounter between persons. The world does not have a meaning and a purpose in itself; it exists with a view to creating deeper and more effective possibilities for encounter between persons. This is so because the person is the reality of the highest degree of existence, because she is aware of her existence and of the existence of persons and things. Thus, the determinism of nature, the existence of some laws of physical reality, is not an eternal given; it was modified when Adam fell and it encounters continuous changes by the exercise of man's act of freedom, especially of the man who is on the path of restoration.

Man's aim is definitely to overcome conditionings; this fact is apparent in the whole historical behavior of humanity. Throughout

his whole history on the Earth, man has attempted, by all means, to go beyond his conditionings, dependences and limitations. According to Maximus the Confessor, man has a high calling: to mediate and to unite. The byzantine author sees that man is called to consistently integrate the macrocosm with the microcosm, the objective perspective with the subjective one, in a common vision of spiritual *transitus*. The natural tension in the macrocosm between sensitive and intelligible reality must be mediated in the human microcosm via the spiritual vocation that is proper to the man of ascetic practice and contemplation.²⁷⁵ This mediation and unification asks for an *actual* change in reality, at all levels, for a subtle modification of a constitutive element in each of the terms of mediation. But there is yet another dimension: *theosis*, the Greek name for deification. The man is being deified, meaning that in some way he overcomes the limits of creation, and thus he has access to a knowledge that is beyond the world frames. But the consequences of this experience are much ampler, they imply the whole human being even the body. There are changes also in the references to the world, in the way we interact with it, so that we could talk about a *real* influence of man upon the world through his inner changes and not through the external direct actions or things.

When man is understood as a modality of personal existence, he is not just a simple piece in a universal aggregate that is guided by immutable laws. The positivism that dominated the way to do science over the last three centuries (whose influence is strong to this day) could not lend man anything more than the role of a ring in a chain of determination that is under the strict command of the causal laws of nature. This vision could hardly find a meaning to the notion of human freedom. So the notion of person could not be understood under a scientific research. As far as classical science is concerned, guided as it is by the rules of positive experiment and

275 Paul M. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1991; p. 131.

of its verifiability, *personal reality* as a mode of interaction with the world cannot even be considered. Yet, contemporary border science is in the situation to resort to what lies beyond the visible, when it must offer the description of a certain reality that eludes conventional scientific explanation. It increasingly takes into account the elements pertaining to the “data” of the personal mode of existence and influence. To a certain extent advanced research in neurosciences could describe the influence that man can have on the world or on himself by spiritual practices. So, the contemporary recuperation of the Eastern Christian perspective on person can have significant consequences.

This understanding can offer a different answer to the question about human freedom, to the question of how this freedom can be described and understood. If the signification of freedom were to go beyond the borders of moral and moralizing discourse, then a consistent description of the effectiveness of the person’s influence must be offered, from the perspective of the relationship between freedom and determinism. The person is not a static reality; it is something that can be rather intuited. However, what we might call *dynamism* in this case is not exactly simply to describe or framed. The person is a reality that “does not stand” in its very fundamental grounds. It “moves”, *i.e.* “it is in the making”, it becomes that which it was not. Wo/man is not; he/she *becomes*, for he is called to go beyond himself, to be united with a nature beyond himself and all creation. The apophatism of the person is a phrase that must be interpreted in the light of this latter statement. The language of negation is more appropriate when one aims to talk about something that ceaselessly makes oneself and is beyond oneself in union with something above the self. Yet one must add that this calling and this proper feature of the person does not point to a single path, because everything is discussed within the limits of identity, of the unrepeatability, of unity. Nothing else exists but concrete persons and the concrete, unique and unrepeatable experience of each of them. Although wo/man, as personal reality, has freedom

by his very constitution, the manifestation of this freedom supposes something more or something less; it supposes a certain way of becoming actual that cannot be presupposed beforehand. Typical for the Eastern Christian spirituality is the notion of *betterment*, understood as a process of enhancing human's humanity. This progress, or *betterment*, as it is termed, can be described as attaining of somebody's "measure". So, somebody's identity is not a fixed configuration of psychological characteristics, but a kind of virtual tendency that can be more or less actualized.

On this way, we can understand how it can be described the *other*: the otherness (the person) is in fact your neighbor and at the same time it is a radical different kind of reality, unique and non-repeatable. So, very close and very different at the same time, and this in a dynamic and continuous changing due to person's liberty at the ontological level. The relationship with the other as *person* is a very complex one and always brings changings and novelty.

References

- Blowers, Paul M. (1991), *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- d'Espagnat, Bernard (2006), *On Physics and Philosophy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Harisson, Verna E.F., *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, The Edwin Mellen Press.
- Ierodiakonou, Katerina (ed.) (2002), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, Oxford University Press.
- Jaki, Stanley (1978), *The Road of Science and the Ways of God*, Gifford Lectures at Edinburgh, 1974/76. Chicago: University of Chicago Press.
- Lossky, Vladimir (1976), *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood.
- Lemerle, Paul (1971), *Le Premier Humanisme Bizantin*. Paris, Presses Universitaires de France.

- Niarchos, Constantine (1981), *Byzantium and Classical Tradition*, Birmingham, Center for Byzantine Studies.
- Pelikan, Jaroslav (1993), *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in Christian encounter with Hellenism*, Yale, Yale University Press.
- Runciman, Steven (1970), *The Last Bizantine Renaissance*, Cambridge University Press.
- Stăniloae, Dumitru (1994), *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. I, Holy Cross Orthodox Press, Brookline.
- Tatakis, Basile (1949), “La philosophie byzantine”, in Emile Brehier (ed.), *Histoire de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Yannaras, Christos (2007), *Person and Eros*, Trans. Norman Russell, Holy Cross Orthodox Press, Brookline.
- Zizioulas, Ioannis (1985), *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, New York, St. Vladimir’s Seminary Press.

Marisa Divenosa (UBA – UNLa)

La constitución de las particularidades identitarias muestra un recorrido complejo y rico a lo largo de la historia de las ideas. Es probablemente por esta razón que el tema nos resulta hoy tan complejo y difícil de pensar de manera unívoca. Sin duda, la matriz de la construcción identitaria de Occidente hunde sus raíces en los primeros que filosofaron. Por esta razón proponemos revisar, aunque sucintamente, las formulaciones más antiguas del problema, porque ellas son fundantes de la manera en que hoy pensamos y reflexionamos sobre el otro.

En esta perspectiva, nuestro trabajo tiene su eje en el ámbito particular de la filosofía misma, en su propia conformación como disciplina, donde encontraremos una noción de otro, el no-filósofo, que resalta las virtudes de la vida del primero. Como veremos sin gran esfuerzo, los filósofos han tendido a colocarse en un lugar de privilegio, de hombres especiales y sustancialmente diferentes de los demás. La filosofía ha sido una actividad para iniciados que deja a quien no se dedica a ella en un ámbito gnoseológica y éticamente inferior, pobre e infeliz. Curiosamente, esta modalidad de construir la propia imagen a partir de las falencias del otro está muy presente hoy en la consideración del hombre común, en el ámbito político y el social, y se traduce en gestos de xenofobia y discriminación. El límite es el otro, pero es a la vez la posibilidad de ser y de pensarse a sí mismo. La necesidad es encontrar un otro a la medida de sí mismo, y es preciso fabricar una distancia suficiente como para poder hacer pie en una identidad incuestionable. Este proceso con frecuencia ha dejado al otro en la imperfección y la carencia.

Centraremos aquí la atención en el ámbito filosófico griego, espacio privilegiado de formación del ámbito disciplinar especulativo, debido a que en él se ha dado su génesis. La construcción

de la filosofía griega se empeñó en encontrar las debilidades de quienes no filosofaron, las insuficiencias en ese extranjero a partir de las cuales poder afianzar su propia existencia, al mismo tiempo que afianza su mayúscula superioridad en el reconocimiento de su particularidad filosófica. La prueba de fuego de esta idea estará dada por los llamados sofistas, frecuentemente asociados a concepciones igualitarias del hombre. Si encontramos en ellos un modelo que no progrese a partir de la inferioridad del otro para fundar una identidad, podremos afirmar que la mirada hegemónica nace también a partir de la desvaloración de lo diferente. Efectivamente, los sofistas, intelectuales de los márgenes en el siglo V a.C., constituyen un otro productivo respecto de la voz que debe escucharse, la del filósofo.

Estructuraremos entonces este trabajo en dos secciones principales, la primera dedicada a la figura del filósofo como un otro privilegiado, según es posible reconstruir el pensamiento de Heráclito y de Parménides, y en la cristalización de esta idea en el pensamiento de Platón maduro. Veremos luego el lugar que en un intelectual como Protágoras ha tenido el otro, lo cual nos permitirá comprender tal vez un poco mejor las resistencias de los filósofos a su posición: es la igualdad respecto del otro, y ya no su diferencia, lo que la hegemonía filosófica no perdonó a este pensador.

I. En la cristalización del pensamiento heraclíteo, la estructura de opuestos en tenso equilibrio constituye la imagen conocida.²⁷⁶ Si los hombres se quejan de la guerra es sólo por su incapacidad de percibir su bondad respecto de la paz, con quien conforma un movimiento dialéctico perfecto y armónico que el dios sabe apreciar.²⁷⁷ Nada se escapa a esta organización regida por la Ley, in-

276 22B53: “La guerra (*pólemos*) es padre y rey de todo, y a unas cosas las muestra como dioses, a otras como hombres, a unas las hace esclavas, a otras libres”; 22B67: “Dios, día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre (...)”; 22B80: “Hay que saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todas las cosas suceden según discordia y necesidad”.

277 22B102: “ara el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras los hombres

visible y trascendente, el *Lógos*,²⁷⁸ que —este es el punto que nos interesa— no todo hombre es capaz de ver.²⁷⁹ Esto es justamente lo primero que el pensador ha querido dejar claro —si creemos lo que los críticos han establecido como el comienzo de su obra perdida—:

Aunque esta Razón existe siempre, los hombres se toman incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.²⁸⁰

Lo primero que Heráclito explicita es la incompreensión (*axýnetoi*), por parte de la mayoría de los hombres, del *lógos*, que evidentemente representa la verdad última y oculta del orden ontológico. La realidad se les muestra, y en esto todos los hombres son iguales, pero hay una incapacidad de percibir, de captar lo esencial, por parte de algunos. La explicitación de que parezcan inexpertos (*apeíroisin*) incluso al experimentar (*peiroménoi*) refuerza la imagen de la incapacidad particular de algunos en su percepción. Por si esto no quedara suficientemente claro para algunos, la parte

han supuesto que unas son injustas y otras justas”.

278 22B33: “Es ley también obedecer la voluntad de lo uno”; 22B50: “Cuando se escucha, no a mí, sino al *lógos*, es sabio convenir que todas las cosas son una”.

279 22B2: “Por lo cual es necesario seguir a lo común (*tò koinón*); pero aunque la razón es común (*xynós*), la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular (*idia phrónesis*)”; 22B17: “La mayoría no comprende (*ou phronéousi*) cosas tales como

aquellas con que se encuentran, ni las conocen (*gignóskousin*) aunque se las hayan enseñado (*mathónes*), sino que creen haberlas entendido por sí mismo”; 22B89: “Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular” (ver *infra*).

280 22B1 S.E. A.M. VII 132. Las versiones propuestas serán las de C.E.Lan y V. Juliá (eds.), *Los filósofos presocráticos*, Vol. I, Madrid, Gredos, 1981.

final del fragmento confirma que es “para los demás (*álloi*) hombres”, a quienes la verdad se les escapa. La adjetivación apunta no sólo a la incapacidad de percibir, sino que el *axýnetoi* con que son calificados los mortales apunta a una torpeza, una ineptitud, a la carencia de posibilidades de comprensión que les es propia. Esos hombres otros son, en el marco del discurso heraclíteo, los que no han percibido lo real, como él mismo hace, es decir el hombre que no participa de una visión filosófica. Al no participar de ella, su mirada se revela como fragmentaria y evalúa en términos binarios de bueno-malo lo que se le presenta. La mirada de la realidad, la comprensión de la verdad, resignifica cada una de las cosas, situándola en un equilibrio con su contrario, y revelando que ese aparente bueno-malo se equilibra en una instancia superadora. La tensión no desaparecerá nunca de este planteo, sino que es la clave para dimensionar correctamente el lugar que cabe a cada cosa en la configuración total del mundo. Pero ésta es una percepción habilitada sólo a quienes, como Heráclito –“las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es”–, tienen una perspectiva reflexiva. Si bien el pensador no lo dice abiertamente, la división entre hombres que conocen la verdad y quienes no la perciben deja al Otro, tal como incluso se menciona en el fragmento citado, en una condición inferior respecto de su cualidad gnoseológica y, consecuentemente, antropológica. El simil del despierto y del dormido clarifica estos diferentes escalones entre dos tipos de hombre.

Numerosos son los *loci* en que Heráclito repite esta idea, que relaciona explícitamente con lo Uno y con lo verdadero. El fragmento 89 lo ejemplifica:

Heráclito dice que para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular.²⁸¹

281 22 B 89, cf. *supra*.

La percepción de la comunidad y de la unidad de la realidad es privilegio sólo de algunos hombres. Quienes están dormidos, creyéndose siempre despiertos, desconocen tal unidad y la confunden con su particularidad.

“No se debe hacer ni decir como los que duermen”. En efecto, también cuando dormimos nos parece que hacemos y decimos.²⁸²

El consejo de no seguir la acción de los dormidos, la de quienes no perciben sino uno de los polos en tensión y, por lo tanto, viven en el engaño, es que el sueño es una especie de muerte.²⁸³ Contrariamente, el filósofo sabe. Vive en una vigilia que lo hace superior al Otro. La verdadera comprensión²⁸⁴ proporciona la diferencia.

En el pensamiento de Parménides puede verse otro tanto respecto de la naturaleza del filósofo. Sin que aparezcan tampoco juicios explícitos sobre la superioridad de quien dedica su vida a la reflexión filosófica, en el *eléata* la figura de tal hombre aparece ya desde el comienzo de su poema ligada a la divinidad, a las instancias ontológicas que se prefiguran como superiores. Es una diosa misma quien introduce al hombre que emprende su viaje a este nuevo mundo. Ya desde antiguo, las interpretaciones alegóricas del poema de Parménides han circulado, confirmando esta lectura que deja al hombre común y no iniciado en una condición inferior.²⁸⁵

Si bien existen, también desde antiguo, variadas discusiones acerca de cuántos y cuáles son los caminos que se determinan en el poema por los que la inteligencia puede avanzar,²⁸⁶ es incuestiona-

282 22 B 73.

283 22 B 26.

284 22B40: “Mucha erudición no enseña comprensión; si no, la hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su turno tanto a Jenófanes como a Hecateo”.

285 28B1. Temprano en el poema, desde su Promenio queda claro que la filosofía no es una actividad para todos los hombres: el filósofo es un ser especial, especialmente convocado por ella e instruido de lo que los hombres, ignorantes, creen sobre la realidad.

286 Sirvan como ejemplos los desarrollos de N. Cordero (*La tesis de Parménides*).

ble que las referencias a la opinión de los mortales que aparece en el fragmento 6 implican una posición de desvalorización respecto del otro no-filósofo.²⁸⁷ Los mortales son caracterizados como bicéfalos, bestias que no pueden entender la unidad del camino real, y se pierden entonces entre ser y no ser, entre lo que tiene existencia verdadera y es sólo apariencia. Estos dos representantes de “los primeros que filosofaron” representan también a otros pensadores que, por cuestiones de espacio, no traeremos a este desarrollo, pero que comparten la misma consideración acerca de lo que podríamos llamar el privilegio de ser filósofo.

Los desarrollos de estos pensadores pre-platónicos construyen la fase pre-filosófica de la disciplina; no será antes de los diálogos de Platón que encontremos formulaciones definicionales de ‘filosofía’, y los primeros usos específicos de ciertos términos que serán el léxico técnico filosófico en la época clásica. Sin solución de continuidad, encontramos en la época clásica un Platón que armoniza con estas concepciones del filósofo y de la actividad filosófica como diferenciales y superiores del otro-ciudadano común. Sólo hace falta seguir a la línea pasajes de la obra platónica como el que sigue, para verificar el privilegiado lugar que el filósofo sigue teniendo:

Sócr.: Dado que son filósofos los que pueden captar lo que existe siempre del mismo modo, mientras que los que se la pasan vagando confusamente en la multiplicidad no son filósofos.
(...) [485a] - Quede acordado, entonces, respecto de la naturaleza de los filósofos que siempre aman el estudio [b] que podría mostrarles aquella realidad que existe siempre y no está deformada

Siendo se es, Bs. As, Biblos, 2005), quien argumenta en favor de la existencia de dos caminos, y la oposición de B. Cassin (“EL número de las vías”), quien propone que Parménides enumera tres vías.

287 28B6: “Pero tú aparta el pensamiento de este camino de investigación [...] en el cual los mortales que nada saben deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía en sus pechos a la turbada inteligencia. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar, para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo”.

por la generación y la corrupción. (...) Y también –dije yo– que lo quieren enteramente y no renuncian voluntariamente a ninguna de sus partes, pequeña o grande, importante o desdeñable, como explicamos antes con el ejemplo de los amantes de los honores y los enamorados. [Han de ser en su naturaleza amantes de] [I] a sinceridad y a la inclinación a no admitir jamás lo falso, sino a odiarlo, y a amar entrañablemente la verdad.²⁸⁸

El verdadero filósofo está naturalmente vinculado a la verdad y –lo que en este marco es su equivalente– a lo que es ontológicamente más y mejor. Es por esta razón que para Platón, en el marco de los planteos políticos de su madurez, quien tiene naturaleza filosófica, y sólo él, puede guiar al resto; el ciudadano común, aquel que no participa de los atributos naturales de la sabiduría, no merece ser escuchado en sus confusas e inestables opiniones.²⁸⁹

El caso de Parménides, como el de Heráclito, no menos que el de Platón, puede verse como momentos fundacionales de la filosofía, tal como Grecia va a forjarla para el resto de Occidente. Y allí ya encontramos precisamente una mirada del otro que lo posiciona en una zona de inferioridad. No es raro entonces que la marca que los filósofos imprimirán a su propio valor y actividad, y la construcción del otro no-filósofo que ellos harán durante toda la historia de las ideas, no es raro –decimos– que tenga este signo negativo. Incluso cuando el otro se vuelva un punto ponderado en la construcción de la propia identidad, los ecos de esta construcción de lo propio a partir de la desvalorización del otro permanecen presentes. En cierta forma, esta relación originaria será una constante en las maneras de construcción identitaria, una marca que la filosofía occidental siempre tuvo dificultades en revertir. Este procedimiento que se opera en el interior mismo de la disciplina filosófica,

288 Pl., *Rep.* 484e-485c.

289 Otro tanto vale para la concepción aristotélica, quien al ubicar la filosofía como la ciencia de todas las ciencias, ubica también a quien se dedica a ella por encima de todo científico.

que constituye una dinámica dialéctica primaria de la construcción conceptual, aparece como una marca de origen que difícilmente Occidente pueda abandonar.

II. Pero, ¿podemos identificar este ‘filocentrismo’ en todos los pensadores pre-clásicos y clásicos? Es posible señalar al menos un ejemplo que no se perfila en esta misma dirección, el del pensamiento de Protágoras de Abdera, que precisamente por esta perspectiva diferente en la valoración de la filosofía, ha sido un intelectual marginal del pensamiento clásico. Si bien es difícil proponer interpretaciones definitivas acerca de su pensamiento debido al estado fragmentario de las fuentes, contamos con indicios suficientes como para confiar en que sostuvo ciertas líneas democráticas de pensamiento, donde la igualdad entre los hombres formó una base ética y política.²⁹⁰ Fruto de su posición relativista –nos dicen las fuentes–,²⁹¹ el sofista habría considerado que la opinión de cada uno es igualmente valiosa y necesaria para la construcción social. El problema largamente debatido acerca de si sostuvo un relativismo gnoseológico u ontológico no obsta para comprender que, dentro de una posición que sostiene que cada hombre es *métron* –medida, patrón, criterio–, el *cada* implica la igualdad de valor de la construcción resultante.²⁹² Protágoras está poniendo a todo hombre en plano de igualdad, incluso quien se dedica a la actividad especulativa, como los consagrados filósofos tanto como los llamados sofistas. Lo que el personaje platónico dice en el *Protágoras* da sustento a nuestra idea: al intentar caracterizar su propia profesión, el sofista dice que si él aventaja a alguno de los hombres en ayudar

290 Guthrie, W.K.G, *The sophists*, Cambridge, CUP, 1969.

291 80B1. Sobre una interpretación del fragmento puede verse E. Schiappa, *Protagoras and logos*, South Carolina, University of North Carolina Pr., 1991.

292 La principal dificultad que Aristóteles denuncia respecto de la aplicación de este relativismo al discurso es que anularía el principio de no contradicción. Cf. especialmente *Metafísica* IV 8 1012b13-17.

a los demás a ser mejores, eso ya lo constituye en maestro.²⁹³ La diferencia entre Protágoras y los demás hombres no es cualitativa, sino –eventualmente– cuantitativa. Vale decir, si puede ayudar a los hombres a ser mejores, no es porque posee un conocimiento diferente –mejor, más valioso, etc.–, sino porque ha encontrado circunstancias respecto de las que, al menos en un momento, puede ayudar a pensar al otro de cierta manera más útil. Parece que encontramos aquí un modelo diferente de plantear la presencia de la otredad, un modelo que parte de la igualdad y de la comunidad de valores, que redundará evidentemente en un modo diferente de construir la propia identidad.²⁹⁴

- A modo de conclusión

Resulta frecuente ver análisis filosóficos sobre la identidad y la otredad que denuncian una profunda sobrevaloración de la propia condición y una correlativa subestimación del otro. Parecería inevitable considerar la construcción de la identidad propia como demarcación del otro, como un proceso de valoración de lo propio que necesitara señalar una inferioridad de lo que no-propio, lo cual implicaría siempre un disvalor, más o menos explícito, en el otro. Nos ha interesado detenernos un momento en revisar los orígenes de esta idea, y hemos podido observar que la modalidad propio-centrista que ha teñido los abordajes antropológicos a lo largo de la historia de las ideas responde a una matriz originaria fundada en el comienzo mismo de la disciplina filosófica. Tal posición, que

293 Pl., *Prot.* 328a-b: (Prot.:) “Creo que no es fácil, Sócrates, que aparezca un maestro de esas técnicas, pero de los inexpertos sin duda con facilidad aparecerían. Es el caso respecto de la virtud y de todo el resto. Pues si alguno [b] de nosotros se diferencia en hacernos avanzar hacia la virtud, aunque sea un poco, debemos contentarnos. Pues yo creo ser uno de esos hombres, y diferenciarme de los demás en volverlos hombres de bien, y creo ser digno del salario que pido, y todavía más, como también le parece al discípulo mismo”.

294 Los testimonios acerca de los intereses democráticos de Protágoras, su estrecha relación con Pericles y la atribución de haber creado las leyes de Turios van en este mismo sentido.

ha obturado la valoración del otro en términos de igualdad o de superioridad respecto de lo propio, aparece instalada firmemente hasta nuestros días.

¿Debemos pensar que la filosofía occidental está condenada, por esta marca originaria, a construir la otredad como una periferia? La observación del pensamiento representado por Protágoras abre una perspectiva que, también desde el origen –en su lugar marginal, pero desde el origen al fin–, posibilitaría una construcción varolizadora del otro. En este sentido, invita a repensar y formular nuevamente la identidad, proponiéndonos elementos teóricos para que la construcción de lo propio se erija sobre la altura de lo otro, y no necesite mostrar su inferioridad para volverse visible.

Bibliografía

- Cordero, N. (2005), *La tesis de Parménides. Siendo se es*, Buenos Aires, Biblos.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. (eds.) (1981), *Los filósofos presocráticos*, Vol. I, Madrid, Gredos.
- Guthrie, W.K.G. (1969), *The sophists*, Cambridge, CUP.
- Platón, *República* (2005), trad. C. Mársico/M. Divenosa, Buenos Aires, Losada.
- -----, *Protágoras* (2007), trad. M. Divenosa, Buenos Aires, Losada.
- E. Schiappa (1991), *Protagoras and logos*, South Carolina, University of North Carolina Pr.

