



CUYO

Anuario de Filosofía
Argentina y Americana



Anuario de Filosofía
Argentina y Americana

Volumen 32
2015



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Filosofía Argentina y Americana
ISSN 1514-9935

CUYO es una publicación anual del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección “Textos” rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: *Handbook of Latin American Studies*, Library of Congress, EE.UU.; *Directory of Social Sciences*; *International Directory of Philosophy and Philosophers*; *Latindex*; *Dialnet*; *Harvard Library Bibliographic Dataset*; *Bdigital-UNCuyo*; *Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas*, CAICYT/CONICET; y en *Scientific Library On line-SciELO*.

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

CUYO is a yearly publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its “Texts” section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: *Handbook of Latin American Studies* of the Library of Congress, EE.UU.; *Directory of Social Sciences*; *International Directory of Philosophy and Philosophers*; *Latindex*; *Dialnet*; *Harvard Library Bibliographic Dataset*; *Bdigital-UNCuyo*; *Nucleo Básico de Revistas Científicas Argentinas*, CAICYT/CONICET; and *Scientific Library On line-SciELO*.

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

Traducciones al inglés: Eleonora Bertranou.

ISSN 1514-9935 (Versión impresa)

ISSN 1853-3175 (Versión On line SciELO)

Todos los derechos reservados. Prohibida su reproducción total o parcial. Pueden formularse citas con la indicación expresa de su procedencia y conservando el sentido del contexto.



Diseñado y compuesto en Editorial Qellqasqa.com.ar
Editado por María Eugenia Sicilia y Gerardo Tovar

Impreso en Edifyl, Mendoza, Argentina.

ÍNDICE

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana y sus Bodas de Oro	9
LOS EDITORES	
Sobre la revista como idea: aproximación retórica a <i>CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana</i>	
VÍCTOR GUSTAVO ZONANA	11
<i>CUYO</i> y mis agradecimientos por el título de Profesora Consulta	
CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU	29
DOSSIER. MUJERES EN LA HISTORIA FILOSÓFICA ARGENTINA SIGLO XX	35
Presentación / <i>Presentation</i>	
DANTE RAMAGLIA.....	37
Elvira López: pionera del feminismo en la Argentina / <i>Elvira López: Feminist Pioneer in Argentina</i>	
AMANDA GÓMEZ	43
Celia Ortiz de Montoya: una <i>militancia del ideal</i> / <i>Celia Ortiz de Montoya: an ideal militancy</i>	
MARÍA MARCELA ARANDA	65
Filosofía y política en Angélica Mendoza / <i>Philosophy and Politics in Angélica Mendoza</i>	
FLORENCIA FERREIRA DE CASSONE	93
Lucía Piossek Prebisch y sus lecturas filosóficas / <i>Lucía Piossek Prebisch and her philosophical Readings of the Everyday</i>	
CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU.....	131

ARTÍCULOS 165

Ernest Renan entre nosotros: de anticristo a profeta / *Ernest Renan among us: from Antichrist to Prophet*
HERNÁN G. H. TABOADA 167

Notas para una contextualización de la justicia, desde y más allá de Frankfurt / *Notes for a Context of Justice. From and beyond Frankfurt*
RICARDO SALAS ASTRAÍN 189

TEXTOS 229

La creación del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares en la Universidad Nacional de Cuyo. Su primer Reglamento (1944) Presentación
CONSEJO ASESOR 231

PRINCIPIOS, ORGANIZACIÓN Y FUNCIONES DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA Y DISCIPLINAS AUXILIARES.
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. INSTITUTO DE FILOSOFÍA 237

RESEÑAS 269

Presas, Mario A. (coord.). *En busca de la conciencia corporal*
POR FLORENCIA ZALAZAR Y JERÓNIMO ARIÑO LEYDEN 271

INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES 277

Metodología de selección de trabajos y pautas para la presentación de colaboraciones 277
Cesión de derechos 279
Normas de citación 281

BODAS DE ORO

CUYO. ANUARIO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA

Sí, Bodas de Oro. Medio siglo de vida ininterrumpida de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* que se cumplen en este 2015, es mucho tiempo. Nació a poco de cumplir las Bodas de Plata la Universidad Nacional de Cuyo, fundada en 1939. Comenzaba su derrotero programado por el Prof. Emérito Diego E. Pró bajo el nombre de *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*. Imaginamos que fue un despliegue de ilusiones para plasmar en la revista un antiguo propósito. Constituirse en un medio gráfico donde publicar trabajos sobre el pensamiento y la cultura argentinos en aquella primera etapa, para pasar luego a la apertura hemisférica. Hilos que se fueron tejiendo paso a paso, conformando un entramado en cada número, hecho con expectativas y sorteando vaivenes institucionales. Idea noble que alentaba a escribir en ella tanto a jóvenes vocaciones como a especialistas, particularmente como caja de resonancias de lo que se hacía en nuestra Universidad y en nuestro entorno, pero receptiva ante quien quisiese contribuir en ella desde cualquier punto geográfico nacional e internacional; alerta a las distintas corrientes filosóficas.

Es difícil separar al creador –todo creador– de una obra cultural. Bien se ha dicho que una página publicada es hoja en el viento que se desconoce dónde puede posarse. Ojalá muchos vientos lleven las páginas de *Cuyo* a lectores interesados, ya sea en los números publicados o en los que auguramos puedan sobrevenir.

Se incluyen aquí las palabras en el Acto Conmemorativo realizado el día 23 de octubre de 2015 en la Facultad de Filosofía y Letras, pronunciadas por el vicedecano Dr. Víctor Gustavo Zonana, “Sobre la revista como idea: aproximación retórica a *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*”, y por la directora de la revista, Dra. Clara Alicia Jalif de Bertranou,

“*Cuyo* y mis agradecimientos por el título de Profesora Consulta”. Acompañaron el panel los Dres. Marisa Alejandra Muñoz y Dante Ramaglia.

La hospitalidad de *Cuyo* está a disposición de quienes deseen publicar en ella según las pautas de evaluación que se imponen hoy en toda revista que aspira a publicar, con objetividad, artículos de calidad académica. Es un espacio libre y este es su programa. Sus líneas temáticas son claras y así están expresadas en sus objetivos. Pretende mantener sus horizontes de especialización, que la singularizan.

Contrariando a García Lorca, que estas Bodas sean, por largos años, de Oro. Su mirador es desde las rocas andinas sobre las que se recuesta, pero abierto al territorio extenso y profundo de su Continente.

Los editores

Sobre la revista como idea: aproximación retórica a *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*

Víctor Gustavo Zonana¹

Introducción

Antes de comenzar esta exposición quiero agradecer la confianza que nuestra homenajeadora, la Dra. Clara Alicia Jalif de Bertranou², ha depositado en mi persona para referirme a *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Entiendo que se trata de un gesto de aprecio. Diría también que hay algo de temeridad en él, o al menos yo lo siento así, porque, dada mi formación profesional soy un poco “sapo de otro pozo”, del pozo de las letras, puesto a hablar sobre una revista de filosofía.

Desde el horizonte que me da esta conciencia creo conveniente señalar los límites de esta aproximación, que aspira a ser, también, una celebración de los cincuenta años de la revista. Mi análisis, sin desdeñar sus contenidos, no se orienta tanto a la consideración filosófica de la revista, sino antes bien atenderá a aspectos retóricos o “socio-retóricos” vinculados a esta dimensión y más afines a mis propios hábitos investigativos. Creo que este tipo de recorte es –al menos para mí lo es– más honesto, en la medida en que el abordaje se realiza desde una mirada no experta en temas de filosofía y en particular, de filosofía argentina y americana.

Me interesa especialmente considerar cómo estos aspectos, que traducen políticas editoriales y que están por lo general presentes de manera explícita en textos con carácter de presentación o programáticos de la revista –aunque no solamente en ellos– inciden en la definición del objeto de estudio escogido.

1 UNCuyo / CONICET. <zonanag@ffyl.uncu.edu.ar>

2 Me refiero al título de Profesora Consulta de la Universidad Nacional de Cuyo otorgado el 23 de octubre de 2015.

Mi hipótesis es que la revista académica delinea su objeto, en función de su despliegue en el tiempo, hace un recorte particular de un objeto más amplio y general. Ese delineado implica tomas de decisiones del equipo editor responsable, no solo vinculadas a contenidos, sino también en interacción con las dinámicas propias de la comunidad científica en la que se inserta en cuanto a sus intereses y prácticas predominantes.

Cuando hablo de comunidad científica me refiero, en primer lugar, al espacio institucional en el que se desarrolla la publicación: el instituto, la facultad, la universidad, por ejemplo. Pero también, al ámbito más amplio que se integra una vez que la revista trasciende este espacio: ya sea porque circula en otros espacios académicos (nacionales; internacionales), ya sea porque participa de instancias institucionales de legitimación y financiamiento³.

En el marco de las relaciones con la comunidad del contexto de producción, la delimitación del objeto guarda además relación con otras publicaciones científicas que se dan en el mismo espacio, ya sea en el mismo periodo o en periodos distintos.

En este perfilarse interactivo del objeto, por último, los géneros del discurso académico empleados (Artículo, Nota, Entrevista, Reseña) desempeñan un papel fundamental y por ello a veces se definen (para los lectores pero también para los futuros colaboradores) en las secciones de presentación de la revista.

Para el desarrollo de esta exposición me baso en los siguientes marcos de referencia. Por una parte, recupero una tradición en el campo de los estudios literarios y culturales de trabajos sobre revistas entre los que puedo mencionar los de Florencia Ferreira de Cassone (1998), John King (1989), Jorge B. Rivera (1995) o Gloria Videla de Rivero (2000). Pero a estos trabajos, que están más orientados hacia el campo de las revistas culturales, sumo el aporte, desde la lingüística, de los estudios sobre el discurso de especialidad y en particular el discurso académico científico. En este sentido,

3 Por ejemplo, la obtención de subsidios de entidades de Ciencia y Técnica para el soporte económico de su publicación; la inclusión de la revista en índices nacionales o internacionales.

me han resultado de utilidad las obras de Charles Bazerman (1988), John Swales (1990), Giovanni Parodi (2005; 2008; 2010) y Liliana Cubo de Severino (2005; 2013) sobre el discurso académico científico y sus géneros.

La metodología que he empleado para realizar mi acercamiento a *CUYO* es la siguiente. He realizado primero un recorrido global de la revista a partir de su disposición en línea y también con el cotejo de los ejemplares en soporte papel⁴. Esta mirada se ha atenido a las siguientes variables: año y volumen, colaborador, filiación institucional del mismo, título de su colaboración, género de la misma, contenidos. Con posterioridad a este recorrido global, y para avanzar en la formulación y en la respuesta a la pregunta guía del estudio, me ha parecido pertinente ahondar en un examen comparativo de tres momentos capitales de la revista: el volumen 1 de la primera época (1965); el volumen 1 de la nueva época en el que la revista ajusta su denominación (1984); el volumen 12 (1995) en el que la revista cambia de dirección. He considerado estos tres momentos como instancias críticas que permiten visualizar las transformaciones en el delineado del objeto y el ajuste a los nuevos hábitos de la comunidad científica con el fin de dar a los estudios sobre el objeto, visibilidad y legitimidad en el contexto de la comunidad científica entendida en términos amplios. El análisis comparativo se ajusta a las variables de la mirada global pero avanza un poco más en el examen de los contenidos de los trabajos publicados.

El plan de mi exposición es el siguiente: un sintético repaso de algunas características de la revista científica; una caracterización general de *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*; por último, la exposición de los resultados del examen comparativo.

La revista científica en el marco del discurso académico

Desde una fenomenología un tanto rudimentaria y atendida al universo de lo impreso, podríamos definir una revista como un conjunto de textos de diversa naturaleza reunidos físicamente, por lo general, por

4 La revista es accesible desde el siguiente enlace: <http://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=185>

una hoja de papel más grueso que le sirve de tapa y que le da una cierta unidad al producto. Sin embargo, sabemos que es mucho más que eso y que la mentada unidad subyace más que en su soporte material, en otro de índole intelectual. Ante todo, y en primer lugar la revista es una idea, un proyecto. Dicho proyecto puede ser individual o colectivo, pero por lo general, el conjunto de revistas existentes exhibe que se trata de un texto básicamente polifónico: es decir, uno en el que intervienen distintas voces, por más que algunas veces digan con ligeras variantes lo mismo o que, al menos, se orienten hacia la misma dirección aunque con matices reconocibles. Incluso la revista puede llegar a constituir un espacio no solo polifónico sino plural, que exhiba el disenso o la controversia.

Esta idea o proyecto puede trascender las barreras impuestas por el tiempo. Por lo general, las revistas científicas que cuentan con algún tipo de soporte institucional logran superar, más que sus primas las revistas culturales, el síndrome del número tres que aqueja a las publicaciones periódicas.

Las revistas científicas se dan en una comunidad de discurso. De acuerdo con John Swales (1990), las características que definen a un grupo de personas como comunidad de discurso son las siguientes:

- 1) Son grupos de personas que persiguen objetivos ampliamente aceptados entre todos los miembros de dicha comunidad. Estos objetivos comunes se pueden registrar formalmente en forma de documentos (reglamentos; hojas de estilo) o pueden poseer un carácter tácito.

- 2) Poseen un mecanismo específico de interacción entre sus miembros que varían de acuerdo con la comunidad (reuniones; revistas; redes o foros *online*).

- 3) Utilizan esos mecanismos para proporcionar informaciones y obtener respuestas.

- 4) Desarrollan géneros específicos para la comunicación de las informaciones.

- 5) Desarrollan un léxico específico. Tanto este aspecto como el anterior obedecen a la necesidad de dotar de mayor eficacia y

profundidad a las interacciones comunicativas. Asimismo, estos aspectos inciden en el nivel de comprensibilidad y manejo del discurso. Un sujeto ajeno a la comunidad puede no entender de lo que se habla.

6) Mantiene un nivel mínimo de conocimientos comunes tanto en lo que se refiere a nociones disciplinares como en lo que hace a géneros discursivos y demás prácticas de interacción.

7) En la comunidad de discurso es posible identificar a sujetos menos expertos y a sujetos con mayor nivel de experticia. Por esta razón, la incorporación a una comunidad de discurso supone, por parte del miembro menos experto, el aprendizaje de las estrategias y formatos que hacen posible la comunicación en el interior de la comunidad.

La comunidad de discurso desarrolla así progresivamente un lenguaje de especialidad. Giovanni Parodi realiza una caracterización del mismo que creo conveniente recuperar:

... un conjunto de textos que se distinguen y se agrupan por una co-ocurrencia sistemática de rasgos lingüísticos particulares en torno a temáticas específicas no cotidianas en los cuales se exige experiencia previa disciplinar de sus participantes (formación especializada dentro de un dominio conceptual particular de la ciencia y de la tecnología); por otra, son textos que revelan predominantemente una función comunicativa referencial y circulan en contextos situacionales particulares; todo ello implica que sus múltiples rasgos se articulan en singulares sistemas semióticos complejos y no de manera aislada y simple (Parodi Sweis, G. 2005, 71-72).

Las revistas científicas establecen una comunicación entre pares expertos y en eso distinguen de las revistas de divulgación científica. Para dar publicidad a los resultados de la investigación, del trabajo realizado o de la circulación de conocimientos en el seno del colectivo que la manifiesta, las revistas no solo emplean un lenguaje de especialidad sino que

lo troquelan en géneros que tienen funciones específicas: el artículo, que exhibe en extensión variable los resultados de una investigación; la reseña, que presenta nuevos libros dentro de una disciplina particular y los valora con relación al desarrollo en dicha disciplina; la entrevista, que transcribe la posición u opinión de una personalidad relevante de la comunidad científica en torno a uno o varios temas, por dar solo algunos ejemplos⁵.

Para finalizar con esta caracterización muy somera es necesario repasar algunas de las funciones de la revista científica en tanto todo discursivo orgánico y colectivo. En ocasiones son órganos de difusión de entidades dedicadas a la investigación (centros, institutos, programas de doctorado, facultades o universidades); por ello se proponen dar a conocer los resultados de las investigaciones que se desarrollan en su interior a la vez que interactúan con especialistas de otras instituciones. Asimismo, las revistas sirven para legitimar un objeto de estudio, un paradigma o un modelo de trabajo emergente. Por ejemplo, en el espacio de la lingüística de mediados de los '80, revistas como *Cognitive Linguistics*, sirvieron para posicionar a la lingüística cognitiva en un contexto en el que predominaban los enfoques formalistas de Chomsky. Pero a su vez, con su acción legitimante y en función de su tradición, de su valoración en la comunidad de expertos, de los mecanismos de selección para la edición de los trabajos y del número y relevancia de las entidades que la indexan, las revistas operan como estrategias de posicionamiento y visibilización de los mismos investigadores en tanto miembros de la comunidad científica⁶.

Caracterización general de CUYO

La revista *CUYO* se proyecta desde 1965 a la actualidad. Reúne un total de 47 volúmenes si contamos hasta el 31 de 2014. Sus dimensiones han oscilado entre 19,5 cm x 25,5 cm y 16,5 x 21 en la Primera época y

5 Para la caracterización de distintos géneros del discurso académico remito a Cubo de Severino, 2005; Parodi Sweis, 2008; 2010; Navarro, 2013.

6 Para un análisis crítico de las instancias de indexación en el campo de las Ciencias Humanas ver Villalobos, 2013.

15,5 x 21,5 cm, en la segunda época. La primera época presenta un volumen doble: el número 10-11 que corresponde a los años 1974-1978. A partir del cambio de denominación, la serie presenta un volumen en dos tomos, el número 7 correspondiente al año 1990 y cinco volúmenes dobles: 8-9 (1991/1992); 10-11 (1993/1994); 18-19 (2001/2002); 21-22 (2004/ 2005); 25-26 (2008/2009).

La revista exhibe un aspecto muy característico de la Facultad de Filosofía y Letras, presente desde su misma fundación: la existencia de institutos y centros⁷ en los que se desarrolla la investigación científica y de revistas vinculadas a tales ámbitos que difunden la actividad realizada por sus miembros.

Por la definición de su objeto de estudio, *CUYO* se recorta en el campo disciplinar frente a otra publicación de la Facultad en el área: *Philosophia*⁸.

Fue fundada por Diego F. Pró, quien se mostrará no solo como su director hasta el volumen 10/11 sino como asiduo colaborador.

La revista presenta dos momentos que atañen a un cambio significativo: a partir del año 1984 y con la creación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, ajusta su denominación: de *CUYO. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, se transforma en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Se trata de un cambio muy elocuente al que me referiré más adelante. Un cambio que además se advierte gráficamente mediante la incorporación a la publicación de un logo en colores negro y rojo, diseñado por el plástico mendocino Luis Quesada, que juega con la letra C en su diseño. Asimismo, a partir de este momento la revista

7 Desde su fundación los institutos se pensaron no como prolongación de una o varias cátedras sino como fuente en donde se genera el conocimiento de las mismas. En 1940 se creó el Instituto de Etnografía Americana; en 1943, el de Filosofía; en 1956 el Instituto de Historia Americana y Argentina y el Instituto de Historia del Arte por citar solo algunos ejemplos. En la actualidad la Facultad de Filosofía y Letras cuenta con 16 Institutos, 16 Centros y 4 Laboratorios.

8 Revista del Instituto de Filosofía, fundada también por Diego F. Pró; inició sus actividades en 1944.

cuenta con un comité editorial que se transforma con el correr de los años, pero que básicamente está conformado por la Dra. Clara Alicia Jalif y la profesora Rosa Licata.

A partir del volumen 12 (1995) la dirección pasa a manos de la Dra. Clara Alicia Jalif de Bertranou, también colaboradora sistemática de la revista. Clara Alicia Jalif emprende, a mi juicio, un conjunto de acciones que representan la modernización del anuario a partir de los criterios de validación del discurso que se imponen en la comunidad científica y que atañen no solo a los contenidos sino a los aspectos formales e institucionales.

Amplía su consejo editorial con la convocatoria de personalidades en el ámbito de la filosofía del CONICET y externos⁹. Los trabajos incorporan resúmenes en español e inglés y listado de palabras clave. De acuerdo con sus informes, en agosto de 2006 se inicia el proceso de digitalización de la revista a partir del volumen 20 correspondiente al año 2003. Y a partir del año 2009, la revista fue seleccionada para integrar el Núcleo Básico de Revistas Científicas del CONICET y con ello de Latindex y Scielo-Argentina, con la visibilidad del acceso abierto. Hoy se encuentra completa la colección en la bdigital.

Está, además, indizada en el *Handbook of Latin American Studies* de la Library of Congress (EE.UU.), en el Directory in Social Sciences, en Dialnet, y en el International Directory of Philosophy and Philosophers.

Menciono estos aspectos que cualquier lector de la revista o internauta puede constatar a primera vista porque solo quien se dedica a la tarea de sostener una publicación periódica sabe el tiempo, el esfuerzo y la lucha

9 Arturo Andrés Roig †, CONICET; Hugo Biagini, CONICET; José Luis Gómez Martínez, University of Georgia; Francisco Leocata, Universidad Católica Argentina. Sede Buenos Aires; Oscar Martí, California State University; María Luisa Rubinelli, Universidad Nacional de Jujuy; Ricardo Salas Astraín, Universidad Católica Silva Henríquez (Chile); Alejandro Serrano Caldera, Universidad Americana (Nicaragua); Juan Carlos Torchia Estrada, Library of Congress, EE.UU. Lo integraron en una primera etapa los ya fallecidos Arturo Ardao, Universidad de la República (Uruguay); Diego F. Pró, Universidad Nacional de Cuyo; Leopoldo Zea, Universidad Nacional Autónoma de México; y Gregorio Weinberg, Universidad de Buenos Aires.

que el mantenimiento de estos aspectos implica, ya sea con especialistas bizarros (incluso renombrados) que desean colaborar pero no se ajustan a las normas de estilo, o con los habituales tiempos y costumbres institucionales.

Un listado de todos los colaboradores de la revista excedería el espacio de esta exposición y me sometería involuntariamente a algún error de omisión. Sin embargo, el repaso global de la publicación pone de manifiesto que hasta hoy la revista es fundamentalmente un espacio para la difusión de la investigación que se realiza en el marco del IFAA, del Departamento de Filosofía, de la Facultad, aunque a partir del volumen 14 (1997) el porcentaje de investigadores externos se amplía.

Igual variedad presenta el abanico temático en que el objeto “filosofía argentina y americana” se despliega: la cuestión de lo argentino y lo latinoamericano, historia de la filosofía, la doctrina de pensadores en su decurso histórico, modelos de periodización del pensamiento argentino y americano, la enseñanza de la filosofía, la filosofía en su relación con la universidad, historia de la ciencia, historia de la educación, problemas de estética y poética, problemas filosóficos vinculados con el derecho y con la historia de las ideas políticas, son algunos de los contenidos desarrollados en las páginas de *CUYO*.

Un último aspecto atañe a los géneros del discurso científico presentes en la revista a lo largo de su trayectoria. Realizaré ahora una enumeración general. Cabe destacar, en primer término, que tales géneros se hallan explícitamente mencionados en las “Palabras liminares” del volumen 1 (1965) y en las “Palabras explicativas” del volumen 1 (1984). *CUYO* presenta artículos, notas y comentarios, rescate de textos de pensadores y filósofos argentinos y latinoamericanos con notas introductorias explicativas, entrevistas, fichas bibliográficas de personalidades, reseñas, crónicas de reuniones científicas, notas necrológicas de personalidades del campo. En el conjunto de esta variedad el rescate de textos constituye una labor fundamental en lo que se refiere a la constitución de un corpus de filosofía argentina y americana. Se trata de una tarea afín al talante del profesor Diego Pró pero también de Arturo Andrés Roig, quien aplica esta voluntad de reconstrucción del campo no solo a los ámbitos mencionados, sino también a la cultura y la literatura de Mendoza.

Realizada esta caracterización general de la revista, me interesa ahora adentrarme en los volúmenes que he seleccionado para el estudio del desarrollo de la revista y de su delineamiento del objeto de estudio.

Las tres calas en *CUYO* y la configuración socio-retórica del objeto

El volumen fundacional (1965)

Para la comprensión del significado institucional de este primer volumen, es necesario remitirse a las “Palabras liminares”, firmadas por Diego Pró. En ellas, Pró destaca su conciencia de la novedad que conlleva la aparición de esta publicación. Al respecto señala que la Facultad de Filosofía y Letras “[...] da a conocer un nuevo género de publicación y otro aspecto de su actividad de investigación de los valores sociales y eternos de las humanidades” (Pró, D. 1965, 5). Sin negar la existencia de un interés por el pensamiento argentino como objeto de estudio, señala que su incorporación en el ámbito universitario es reciente y lo remite a “la formación de cátedras e institutos especiales a partir de 1953, siguiendo las recomendaciones que se hicieran en una reunión de decanos de Facultades de Humanidades realizada en la ciudad de Córdoba hacia el mes de octubre de aquel año” (Pró, D. 1965, 5). La afirmación pone de manifiesto que la delimitación del objeto “pensamiento argentino” responde a un programa nacional de índole político en el contexto de los últimos años del primer gobierno peronista.

La revista que se presenta se inscribe entonces como culminación de ese proceso en el que tiene que ver también la creación en 1959, en el seno del Instituto de Filosofía, de la sección de Historia del Pensamiento Argentino. La revista se presenta como consumación de estos esfuerzos relativos a la asunción universitaria del objeto de estudio y se caracteriza del siguiente modo:

Este Anuario se empeñará en difundir el conocimiento de la historia y los valores del pensamiento argentino en sus aspectos nacionales y también regionales. La presente muestra corresponde al año 1965 y

recoge parte de los trabajos cumplidos en la Sección de Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos, creada en el Instituto de Filosofía en el mes de mayo de 1959 de acuerdo a los términos de una resolución de la Facultad de Filosofía y Letras (Pró, D. 1965, 5).

A continuación, Diego Pró enumera los géneros que permitirán el despliegue de ese objeto:

CUYO conservará las características tipográficas y las cinco secciones de su primer número: a) Estudios monográficos y de investigación; b) Textos y documentos; c) Notas y comentarios de carácter diverso; d) Reseñas bibliográficas; y e) Crónica y noticias de carácter informativo” (Pró, D. 1965, 5).

La lectura del material de este primer número pone de manifiesto, en consonancia con el programa esbozado sintéticamente en las “Palabras liminares”, que el objeto configurado es el “pensamiento argentino” y esto se aprecia claramente en el material incluido en el volumen: el estudio “Periodización del pensamiento argentino” y la revisión crítica que Pró realiza en él sobre distintos modelos previos de periodización se corresponden en sus trabajos siguientes sobre Juan Agustín García, Joaquín V. González y Coriolano Alberini; en el rescate que realiza Arturo Andrés Roig de los textos antropológicos de Mons. Faustino Arredondo (puestos en relación con el pensamiento de Francisco Bilbao); y en el análisis retrospectivo que realiza Pró sobre el problema del ser argentino y su propuesta de superación de sus miradas reductivas a partir de tres coordenadas: el encuadre histórico; el aporte de una mirada sociológica, y la consideración de las diferencias regionales. La revista incluye además una nota sobre Jornadas Universitarias para el Fomento de las Humanidades, dos reseñas (una sobre la *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, de Tulio Halperín Donghi y otra sobre *Les philosophes espagnols d’hier et d’aujourd’hui*, de Alain Guy, la crónica de los actos llevados a cabo en conmemoración a los 25 años de la creación de la Facultad de Filosofía y Letras y una memoria de las actividades realizadas en la sección Historia

del Pensamiento Argentino del Instituto de Filosofía desde su creación hasta la aparición de la revista.

En términos generales podemos decir que en este primer volumen contenidos y géneros del discurso académico están puestos en función de la definición de un objeto que es básicamente el pensamiento argentino, sin caracterizarlo todavía como “filosofía argentina” y sin tanta referencia a la perspectiva americanista.

Hacia la consecución de la filosofía argentina y americana: el Volumen 1 (1984)

El volumen 1 de 1984 constituye un acto de verdadera refundación. Por una parte, este volver a empezar desde un primer volumen se halla en relación con el cambio de denominación de la revista: *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. La explicación de este cambio está dada por una constelación de textos presentes en el volumen: las “Palabras explicativas”, ya no firmadas por una persona sino por “La dirección” de la revista; el artículo de Diego Pró “El ser de lo americano” y la crónica de la “Fundación del IFAA” que reproduce la ordenanza 005/84 de la decana normalizadora Elia Bianchi de Zizzias.

En el primero de los textos mencionados se señala un propósito fundamental de la nueva publicación, que implica una actitud de mayor apertura hacia el campo intelectual del área:

Es propósito de esta publicación, mantener relación e intercambio intelectual latinoamericano y con las otras regiones en que se estudian y valoran las modalidades de los estudios filosóficos en la Argentina y América.

Dentro de la variedad de temas de esta clase de estudios, los *Anales* aspiran, sin prevención política o ideológica, a constituirse en un instrumento de trabajo, de intercambio filosófico y de coincidencias culturales fraternas (1984, 11).

De manera similar al movimiento de las “Palabras liminares” en estas “Palabras explicativas” se definen los géneros discursivos con los que contará la revista:

“Artículos: ensayos y estudios de cuestiones filosóficas del pasado y la actualidad en la Argentina y América.

Notas y comentarios: observaciones sobre temas y problemas de filosofía, meditaciones, páginas de crítica filosófica y proposiciones acerca de didáctica filosófica.

Textos: documentos inéditos o poco conocidos del pasado filosófico en Argentina y América. Páginas de significación filosófica, de interés por su valor histórico o de actualidad.

Fichas bibliográficas: información acerca de autores filosóficos, sus obras y su posición doctrinaria en el área de investigaciones del Instituto.

Reseñas de libros y revista de revistas: reseñaciones de libros recientes y otras publicaciones que se refieran al pensamiento filosófico argentino y americano.

Crónica: noticias de las actividades filosóficas de la Facultad; información acerca de congresos, jornadas, seminarios y conferencias en la especialidad, en instituciones de la Argentina y del exterior” (1984, 12).

Puede verse en este resumen que la ampliación de las categorías genéricas está en consonancia con la ampliación del objeto de estudio: ya no se habla de pensamiento sino de filosofía; no se ciñe el interés programático a la Argentina sino a América; entre los temas pasibles de abordaje no está solo el examen teórico sino además “proposiciones acerca de la didáctica filosófica”.

La comprensión de esta transformación se entiende aun más mediante la lectura del trabajo “El ser de lo americano” que corresponde a la conferencia pronunciada por Diego Pró en la inauguración del IFAA. Allí Pró realiza un deslinde fundamental acerca del crecimiento de las instituciones en el decurso histórico:

La realidad histórica, que es el sustento de las instituciones e institutos, tiene dos aspectos característicos: la continuidad y la diferenciación. La continuidad es la presencia temporal de la unidad. Podemos también llamarla tradición. Desde ese fondo histórico y social surge lo nuevo, los usos, pautas, ideas, creencias, instituciones e institutos nuevos. Se conjugan en dicho acontecer las condiciones necesarias y las de innovación, que nacen de la capacidad de iniciativa y libertad de los hombres (Pró, D. 1984, 16).

Desde esta perspectiva teórica, general, pasa al *racconto* de la dinámica propia de la sección transformada en instituto: las actividades allí realizadas; la labor investigativa desarrollada por sus miembros en el marco del Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNCuyo y del CONICET provocan un ensanche del “[...] horizonte de la investigación y la docencia del área de la filosofía latinoamericana, de los Estados Unidos, el Canadá y las Antillas” (Pró, D. 1984, 17). El trabajo de Pró culmina con el señalamiento de que América ha sido vista por lo general bajo la mediación del pensamiento utópico. Junto con pensadores citados como Alfonso Reyes y Leopoldo Zea (y también Roig, Fernando Aínsa), Pró recupera positivamente esta visión en tanto sentido de apertura y dinámica movilizadora del proceso histórico. Pasa a la consideración de los que define como signos de existencia de lo latinoamericano: la cultura artística en sus manifestaciones literarias, plásticas, musicales, teatrales, de las ciencias naturales y la filosofía y la concibe como algo no acabado sino en proceso.

La reproducción de la ordenanza correspondiente a la creación del IFAA, por último, convalida institucionalmente este proceso.

Cabe señalar que, si bien la transformación de la revista se da por un movimiento interno de expansión del objeto de estudio, este movimiento acontece en un momento singular de la historia argentina que corresponde a la recuperación de la institucionalidad democrática y la normalización de las universidades.

En cuanto a los contenidos, la revista presenta una mayor complejidad en lo que se refiere al número de colaboraciones y a los géneros en que se vierten: cinco artículos, la reproducción de un texto de Juan Ramón

Sepich Lange, y de textos axiológicos del Dr. Carlos Jesinghaus, una nota sobre el pensamiento filosófico de Alberdi, una entrevista realizada por la Dra. Clara Alicia Jalif a Jorge Eduardo Ravinovich, una nota necrológica sobre Rafael Virasoro, un comentario breve sobre un poemario de José Isaacson, fichas bibliográficas de Luis Noussan-Letry y Dalia Judith Botti de González Achával; trece reseñas y seis crónicas.

Hay colaboradores externos de la UNCuyo pero predominan los vinculados a la actividad del flamante instituto. A pesar de los propósitos, todavía la filosofía argentina ocupa un porcentaje mayoritario de trabajos con respecto a los dedicados al pensamiento americano.

La perspectiva americanista conquistada: el Volumen 12 (1995)

Tal como lo mencionamos anteriormente, con el volumen 12 de 1995 la dirección de la revista pasa a manos de Clara Alicia Jalif de Bertranou. He anticipado también el impacto de este cambio. Sin embargo, en lo que se refiere a la definición teórica del objeto de estudio no hay ya una modificación del mismo. Solo que su presencia en las páginas de la revista es más patente en función de los trabajos del volumen: de los seis artículos presentes, cinco giran en torno a temas de filosofía americana o de historia de la filosofía americana: la recepción de Fukuyama en Chile, el pensamiento de Simón Rodríguez y su postulación de una utopía socialista en América, el pensamiento universitario de Arturo Andrés Roig, los estudios sobre América Latina en Polonia, la cuestión de la identidad latinoamericana. Se incorpora también un texto inédito de Miguel Ángel Virasoro sobre la influencia de Hegel en Croce y Gentile; una nota necrológica sobre Eugenio Pucciarelli y cinco reseñas sobre temas de pensamiento latinoamericano. Hay un número equilibrado de colaboradores del Instituto, del CONICET y externos.

Ya este volumen responde cabalmente a la caracterización que figura en la presentación de la versión *online*:

CUYO es una publicación anual del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de

la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección “Textos” rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también a un público en general.

Palabras finales

Hemos realizado un recorrido en tres momentos significativos de la revista *CUYO*, para resaltar “la continuidad y la diferenciación” de una trayectoria investigativa que corresponde a la transformación de la Sección de Pensamiento Argentino del Instituto de Filosofía en Instituto de Filosofía Argentina y Americana. A la redefinición y ampliación de su objeto de estudio como resultado a la vez de un desarrollo interno y de transformaciones políticas y epistémicas en el seno de las comunidades científicas. Y hemos visto que en este rescate, contenidos y géneros del discurso científico se alían para la progresiva definición del objeto de estudio.

Si retomamos la perspectiva del repaso global de la revista, esto significa que en su primera época, si bien el pensamiento americano no está del todo ausente, lo que predomina es la concentración en el objeto pensamiento argentino. De hecho, según mi recuento, de los dieciséis volúmenes, seis están enteramente dedicados al pensamiento argentino¹⁰. El pensamiento americano despunta, a lo largo de la primera época solo en seis artículos, tres notas y nueve reseñas.

El proceso implicado en esta transformación no se da espontáneamente sino que es el resultado de decisiones de intelectuales comprometidos con la ejecución de dicho proceso. En este sentido, creo necesario subrayar que Clara Alicia Jalif, no se ha contentado solo con tomar la posta dejada por sus maestros, sino que además ha sabido enriquecer el legado de esa tradición que le fue dada, ajustándola a las demandas –a veces ra-

10 Son los volúmenes 1 (1965); 3 (1967); 8 (1972); 13 (1980); 15 (1982) y 16 (1983).

zonables, a veces no, pero siempre perentorias– de la comunidad científica en la que inserta su labor.

Si del “fondo histórico y social surge lo nuevo” es posible esperar nuevas transformaciones en la trayectoria de *CUYO*. Creo que así lo espera ella, desde el horizonte, tan mendocino, de quien contempla el valle una vez que ha llegado a la cima de la montaña.

Referencias y Bibliografía

- Bazerman, Charles. 1988. *Shaping Written Knowledge. The Genre and Activity of the Experimental Article in Science*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Cubo de Severino, Liliana (coord.). 2005. *Los textos de la ciencia. Principales clases del discurso académico-científico*. Córdoba: Comunicarte.
- Cubo de Severino, Liliana. 2013. Escritura de formación en la universidad. En *Manual de escritura para carrera de humanidades*, coordinado por F. Navarro 17-25. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras / UBA.
- Ferreira de Cassone, Florencia. 1998. *Claridad y el internacionalismo americano*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- King, John. 1989. *Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura (1931-1970)*. México: F.C.E.
- Navarro, Federico (coord.). 2013. *Manual de escritura para carrera de humanidades*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras / UBA.
- Parodi Sweis, Giovanni. 2005. Discurso especializado y lingüística de corpus: hacia el desarrollo de una competencia psicolingüística. *Boletín de Lingüística* (Caracas: Universidad Central de Venezuela), 23: 61-88.
- Parodi Sweis, Giovanni (ed.). 2008. *Géneros académicos y géneros profesionales. Accesos discursivos para saber y hacer*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Parodi Sweis, Giovanni (ed.). 2010. *Alfabetización académica y profesional en el siglo XXI. Leer y escribir desde las disciplinas*. Barcelona: Ariel.
- Pró, Diego F. 1965. Palabras liminares. En *CUYO. Anuario de Historia del*

Pensamiento Argentino (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 1: 5.

Pró, Diego F. 1984. El ser de lo americano. En *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana) 1: 15-36.

Swales, John M. 1990. *English in Academic and Research Settings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rivera, Jorge B. 1995. *El periodismo cultural*. Buenos Aires: Paidós.

Videla de Rivero, Gloria. 2000. *Revistas culturales de Mendoza (1905-1997)*. Mendoza: EDIUNC.

Villalobos, Sergio. 2013. Revistas indexadas y otros vicios académicos. En *Revista Chilena de Literatura* (Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Literatura) 84: 145-153.

CUYO y mis agradecimientos por el título de Profesora Consulta

*Clara Alicia Jalif de Bertranou*¹

Autoridades presentes de la Universidad Nacional de Cuyo, colegas y amigos.

Agradezco el título que hoy se me confiere, motivo de gran orgullo para mí, y celebro las Bodas de Oro de la revista *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, fundada por el Prof. Emérito Diego Francisco Pró (1915-2000), luego continuada durante dos décadas por quien habla.

Cincuenta años de edición ininterrumpida para una revista académica son considerables en cualquier lugar del mundo, y mucho más en nuestro país, atravesado por tantos momentos difíciles. Sin embargo, es un honor haber cumplido a lo largo de tanto tiempo con sus metas editoriales y que hoy se halle incluida en importantes índices de revistas científicas por respetar estándares de calidad con la seriedad que se impone en estos casos.

Durante los años en los que el Prof. Pró editó esta revista pudimos ser testigos de sus desvelos para ver cristalizar una de sus metas, largamente anticipada por los trabajos que venía realizando en años previos, mediante escritos acerca del pensamiento y la cultura argentinos y de los equipos de trabajo que lo rodeaban. Eso aconteció en 1965 y a partir de 1984 entendió que la revista debía tener una denominación más específica, y a la vez más abarcadora, abocada a Filosofía Argentina y Americana; americana con sentido continental. Su idea era que la revista reflejara, sin ser excluyente, los estudios realizados en Mendoza, a través de la Universidad Nacional de Cuyo, particularmente de su Facultad de Filosofía y Letras con su Instituto de Filosofía.

1 Dra. en Filosofía. UNCuyo / CONICET. <cajalif@gmail.com>

Creo que, de un modo lejano, tiene antecedentes su proyecto editorial en las cátedras de Pensamiento Nacional, ideadas a fines de los años 40. Cátedras que debían impartirse en todas las carreras universitarias para no ignorar nuestro pasado intelectual y ser conscientes de nuestro propio conjunto de bienes.

Nadie desconoce que desde la psicología social es asunto importante la autoestima de los ciudadanos si quieren servir a la nación, pues suele ser la causa de las actitudes constructivas en los individuos, y no su consecuencia, para alcanzar acciones y resultados positivos. Así, entiendo que algunas de estas ideas podrían haber sido el punto de apoyo del Prof. Pró en la creación de *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, y de las que nos hicimos cargo con entusiasmo cuando comenzamos a colaborar con él y luego al frente de la misma cuando, a sus casi 80 años, delegó la dirección en mi persona, como la del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. El cargo lo ocupé luego por sucesivas elecciones del claustro académico.

Esta transmisión de la antorcha, por usar la antigua metáfora griega, me hizo comprender que no había sido fácil su tarea ni lo fue para mí. Exige dedicación y mucho tiempo, horas de trabajo para coordinar las contribuciones recibidas hasta llegar a la revista como un hecho. Un largo proceso en el que se postergan otras actividades porque se entiende que es una misión de servicio institucional. Esta noción, como tantas otras, la aprendí de él, aunque sería presuntuoso creer que la he cumplido a cabalidad. Seguramente no.

Vaya así mi homenaje sentido en la conmemoración.

Por otro lado, no puedo separar tajantemente lo que he hecho personalmente de la propia existencia de la revista. Con todo, quisiera remontarme brevemente a mis años de estudios universitarios, dado que mi vínculo académico comenzó allí y fue un *continuum* desde entonces.

Al ingresar a la Facultad con 17 años recién cumplidos no estaba definida mi vocación. Basculaba entre Letras y Filosofía, pero como teníamos un año común para todas las carreras que se dictaban en ese momento, encontrar en el primer trimestre del año al Prof. Carlos Ludovico Ceriotta al frente de la cátedra de Introducción a la Filosofía, fue determinante para mí. A partir de sus luminosas clases supe que deseaba estudiar Filosofía. De allí en más, mi vida universitaria la gocé plenamente en calidad de alumna, siempre absorta en lo que se nos enseñaba en las clases, aunque una deba reconocer que no todo era tan gustoso. Sin menoscabo de otras materias y docentes, recuerdo con particular afecto aquellas que constituían el núcleo más importante de la carrera, lo que en inglés llaman *core* como lo básico de algo o el corazón de un fruto, por ejemplo. Hitos que vienen a mi evocación, además de Introducción, fueron las Historias de la Filosofía (Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea), Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos, Filosofía de la Historia, Ética, Antropología Filosófica y Metafísica, con los profesores Arturo Andrés Roig, Manuel Gonzalo Casas, Luis Noussan Lettry, Juan Adolfo Vázquez, Diego Pró, Nolberto Espinosa, Arturo García Astrada, además de todos aquellos que ayudaron a mi formación universitaria. La lista es extensa.

Si la decisión primera fue tomada sin vacilaciones una vez afianzada, ya graduada la especialización en Filosofía Argentina la debo a lo que para mí fue un hecho inesperado. Al regresar después de cuatro años en el extranjero, asistía a distintos cursos de extensión, entre ellos a los que dictaba el Prof. Pró sobre la temática, hasta que no mucho más tarde me ofreció el primer trabajo para integrar su equipo de investigación, mediante subsidios a los que postulaba y obtenía ante el rectorado de la UNCuyo. El estipendio era modesto, pero puedo decir (esa es mi impresión) que todos y cada uno se sentían afortunados. Los comienzos suelen ser sencillos y la continuidad en las tareas, más allá de ellos, exige tesón y perseverancia. Con humildad, creo que ambos requerimientos los he tenido. Y si el inicio en la especialización fue un tanto fortuito, pronto se convirtió en pasión.

En 1971 fui nombrada interinamente Jefa de Trabajos Prácticos en una nueva materia en la Facultad que abordaba la historia nacional y a nuestro cargo estaba desarrollar los aspectos filosóficos de los períodos tratados.

Años más tarde pasé a desempañarme, mediante concurso, como profesora en la cátedra de Historia de la Filosofía Argentina, junto a don Diego, que al retirarse quedó en mis manos. Simultáneamente fui becaria y luego miembro de la carrera del investigador científico del CONICET, hasta mi jubilación. Pero hubo otro hecho simultáneo también, apoyada en nuestra iniciativa por el mismo Prof. Pró, y fue la inauguración de la cátedra de Historia de la Filosofía Latinoamericana, que dicté siempre, desde el primer día de su creación, en 1992, como extensión de mi dedicación en la Facultad, con la inestimable colaboración desinteresada de la Prof. Rosa Licata, compañera de estas aventuras intelectuales, a quien perdimos prematuramente. Ella también colaboraba altruistamente en Argentina.

Al abrirme a la filosofía latinoamericana pude trabajar en mi doctorado con las siempre oportunas observaciones del Dr. Arturo Andrés Roig, quien igualmente me hizo parte de sus equipos de investigación. De él aprendimos nuevas categorías de análisis todos los que nos acercamos a su generosa amistad. Su importantísima biblioteca personal, donada hoy a la UNCuyo, fue también fuente para nuestros estudios. Era y es un hecho singular leer en sus libros las marcas de su propia lectura. Una suerte de alerta para nosotros, pues si había posado la mirada quiere decir que eso era o es importante y demanda volver atrás para ayudarnos a comprender porqué señaló lo que señaló. Mi admiración y reconocimiento en este momento tan particular.

He entendido la especialidad en Filosofía Argentina y Latinoamericana como un campo del conocimiento que nos exige múltiples caminos. Requiere saber lo propio, lo de las reminiscencias ancestrales y lo que se ha dado al otro lado del Atlántico, para captar la singularidad de lo elaborado por nuestros filósofos y pensadores. Además, que no es un saber

aislado de otros saberes, pues la historia, la literatura, las Humanidades en general y las Ciencias Sociales, son un apoyo de alto valor para situar las ideas en el espacio-tiempo y comprenderlas. Pero también –o quizás primero o conjuntamente– se precisa del conocimiento teórico, que implica largas lecturas y toma de posiciones. Difícil bisagra porque cada filósofo ha tenido su parte de verdad y acierto, que ha dejado su rastro. No se trata de optar por posturas eclécticas o escépticas, sino de pensar desde dónde situarnos, qué indagar y qué preguntar. Cuestión que se funde con la historia misma de la filosofía y que por cierto, dada su complejidad, suele consumir o agostar la propia existencia. Cuando la filosofía se viste de saber altivo, dudemos porque es solo un embozo. Así, entiendo que el saber, todo saber por sencillo y modesto que sea, es una herencia compartida. Somos deudores de muchos, de una constelación social que nunca llegaremos a precisar exactamente y en su totalidad, pero esa herencia compartida estamos obligados a distribuirla con sinceridad y espíritu abierto.

Agradecimientos

Mi especial reconocimiento a la ex-decana Prof. Adriana García, bajo cuya gestión se hizo posible mi nombramiento de Profesora Consulta. Al Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras, al Consejo Superior de la UNCuyo y a las autoridades del momento, como a las actuales.

Al artista plástico Prof. Luis Quesada, creador de nuestro logo editorial e institucional. Asimismo al Consejo Editorial que integra la revista; a sus asesores; a los autores que han publicado en ella; a los evaluadores, que desinteresadamente expresan su juicio sobre artículos y notas; y a todos quienes colaboran con la edición.

Quisiera agradecer también a alumnos que nos ayudaron en nuestras labores, algunos de ellos ya profesores, a quienes cito en orden alfabético: Jerónimo Ariño Leyden, Luciana Hug Sonego, Juan Manuel Ramaglia y Florencia Zalazar. A los alumnos que tuve en mi actividad docente. A los colegas del Departamento de Filosofía y de otros Departamentos de la

Facultad; a la Cátedra Virtual para la Integración, ideada por el Lic. Miguel Longo, que me permitió como profesora una experiencia inédita; a quienes me invitaron a integrar sus proyectos de investigación y a quienes participaron de los propios; al personal de apoyo académico de las distintas Secretarías. A quienes fueron mis condiscípulos universitarios. A Ozono, Estudio de Comunicación Visual. A todos los bibliotecarios, de esta Facultad y del Sistema Integrado de Documentación-SID. Dentro de este último, al meritorio y eficaz personal especializado de la bdigital de la UNCuyo, siempre dispuesto a ayudar, como al del Archivo de Documentación. Al CONICET, que me dio la oportunidad de pertenecer a él como investigadora durante 32 años, además de los de becaria. Y, especialmente a esta Facultad donde me desempeñé durante 40 años.

Hoy están al frente de las cátedras que ocupé los Dres. Marisa Muñoz y Dante Ramaglia, a quienes agradezco como amiga la tarea y deseo toda ventura personal e institucional.

Finalmente, pero no menor, llevo en mi corazón a mis cuatro hijos dispersos por el mundo –Fabio, Eleonora, Marco y Evelina–, y a mis nietos. Ni qué decir de Arman, compañero desde mi adolescencia en la hazaña de vivir.

Sea dicho esto en memoria de mis padres y abuelos. ¡Muchas gracias a todos por la compañía en este momento!

DOSSIER

Mujeres en la historia
filosófica argentina. Siglo XX



Presentación

Presentation

*Dante Ramaglia*¹

Dentro del canon que fue decantando a partir de la selección operada por la historiografía filosófica argentina sin duda que una de las ausencias más notables es la de nombres de mujeres. Casi en la totalidad de las historias que se ocupan de ofrecer un panorama de las distintas etapas relativas a las ideas filosóficas en nuestro país no aparecen figuras femeninas, o solo se mencionan de modo colateral, sin una indagación más profunda de su producción escrita. En ciertos períodos históricos esta omisión podría tratar de justificarse en el hecho de que la mujer estaba directamente excluida de los ámbitos en que se generaba el saber, pero aun así resulta preciso aclarar que siempre hubo intersticios a través de los cuales se desarrolló una vocación intelectual. Aunque esta última estuviera censurada por los mandatos derivados de una cultura patriarcal, con muchas dificultades y obstáculos que se interponían, existieron mujeres que registraron una trayectoria filosófica que merece ser reconocida.

Esta situación se observa más claramente a lo largo del siglo pasado, cuando a comienzos del mismo se produjo el acceso femenino a los estudios universitarios en un medio hegemonizado por varones. En esa circunstancia las propias mujeres fueron conquistando un nuevo lugar social, al mismo tiempo que buscaban adquirir una mayor conciencia de lo que eso significaba. Esto se evidenció, por ejemplo, en el Primer Congreso Femenino Internacional, celebrado en la Argentina durante 1910, donde tuvieron una activa participación en su organización los movimientos feministas existentes en el país, entre ellos el que nucleaba a las mujeres universitarias. La revisión de ese propio espacio de lo femenino implicó poner en cuestión todo un mundo de valores, mediante el cual se reproducían las pautas culturales dominantes de nuestra sociedad. Esta tendencia es la

1 Universidad Nacional de Cuyo / CONICET. <ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar>

que puede verificarse en sucesivas instancias del siglo XX, en el cual, junto a la denuncia de los estereotipos y los límites impuestos a la realización de las mujeres, se avanzaría en la ampliación de derechos y en un mayor protagonismo en distintos ámbitos de la vida cultural, social y política.

La selección de artículos incluidos en el presente *Dossier* viene a dar cuenta de los aportes realizados por algunas intelectuales que se destacaron en el plano filosófico. Los mismos forman parte de un proyecto de investigación de mayor alcance que se denomina: “Mujeres en la historia filosófica argentina. Siglo XX”, dirigido por Clara Alicia Jalif de Bertranou, desarrollado en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras con el aval de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo. Su objetivo principal puede entenderse como orientado a valorar el legado ofrecido por filósofas contemporáneas de nuestro país, y por lo tanto a hacer justicia, en relación a la omisión mencionada anteriormente. Cabe aclarar que estos estudios se suman a algunos trabajos dispersos ya emprendidos y a otros que seguirán seguramente en esta tarea de recuperación de otras voces, en este caso las femeninas, con el objeto de articular de modo plural los diferentes discursos que componen un entramado que no tiene necesariamente que reducirse a un único modelo de racionalidad filosófica. De hecho las voces y escrituras de mujeres en el campo filosófico revelan no solo el manejo de las pautas propias de la disciplina, sino también la reflexión asumida desde otros puntos de vista que involucran la misma condición femenina y su posición en la sociedad, desmontando prejuicios y prácticas cotidianas que las subordinan, al igual que indagan en zonas no tan frecuentadas por el *logos* filosófico, como son los sentimientos, el arte, la poesía y el mito.

El artículo inicial de Amanda Gómez se ocupa de “Elvira López: pionera del feminismo en la Argentina”. En particular, es revalorado como trabajo precursor sobre el feminismo en nuestro país su tesis de doctorado, titulada *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina*, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1901. El estudio sitúa las ideas de López en el marco de sus disidencias con la corriente positivista de la época, que efectuó frecuentemente una reducción biológica respecto a las diferencias de género,

y también respecto a la aparición de los primeros movimientos feministas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. En tal sentido, se revela que el propósito central que animó esta tesis consistió en tratar de ofrecer una caracterización de los objetivos del feminismo, sostener la justicia de sus reclamos y despejar los preconcepciones y denuncias infundadas que pesaban sobre este tipo de asociaciones de mujeres.

Los temas que se priorizan para el análisis en esta activa feminista del ámbito universitario son los referidos a la educación, la familia y el trabajo. A través del tratamiento de los mismos se atendió a demandas femeninas en un momento que la sociedad argentina, en consonancia con lo que sucedía en Occidente, se replanteó el papel social de la mujer. De este modo, se resignificaron en su tesis aspectos específicos como la maternidad, tendiente a superar una visión que la naturalizaba y que procuró comprenderla como resultado de prácticas culturales. Esta manera, evidente en Elvira López, de abordar el rol de la mujer fuera de límites impuestos por su supuesta condición biológica, prefiguró una forma argumental que cultivó el pensamiento feminista en sus orígenes. Igualmente el acceso a la educación fue un medio de conquistar nuevas posibilidades, ante lo cual propuso la necesidad de introducir reformas en la enseñanza. El otro ámbito considerado, el del trabajo, resultó socialmente más resistido como propio para las mujeres, ante la acusación de que así se descuidaba la atención familiar. En este sentido, la tesis daba cuenta de los distintos ámbitos en que se desarrollaba la actividad laboral de la mujer y, dentro de las limitaciones que pueden reconocerse en estos primeros planteos del feminismo, se concluye que tuvieron como horizonte su emancipación.

Otro de los aspectos que sobresale en la labor intelectual desarrollada por las mujeres se refiere a la educación. Además de la presencia significativa que tuvieron en el ámbito pedagógico como docentes, habría que remarcar la capacidad de ofrecer los fundamentos de esta misma tarea. Esta actividad teórica que acompañó a la práctica educativa se refleja en el artículo “Celia Ortiz de Montoya: una *militancia del ideal*”, escrito por María Marcela Aranda. La obra de Celia Ortiz de Montoya, quien fue una pedagoga y filósofa de origen entrerriano, se rescata en este texto que recorre su biografía y trayectoria intelectual, en el marco de los procesos históricos

que coinciden con su actuación pública entre las décadas de 1930 y 1960. En primer lugar, se alude a la experiencia democratizadora de las prácticas educativas que llevó adelante en la Escuela Normal de Paraná. La misma dio lugar a la llamada *Escuela Integral Activa* o *Escuela Nueva*, experiencia que se reprodujo en otros lugares del país y consistió en tomar al alumno como centro de interés para propiciar formas creadoras de aprendizaje. Igualmente se repasan otras contribuciones que hizo en el campo pedagógico cuando desempeñó distintos cargos en institutos educativos de Paraná y en la Universidad Nacional del Litoral.

Otra faceta descripta del pensamiento de Celia Ortiz de Montoya se refiere a la concepción humanista que defendió, lo cual en el terreno pedagógico se tradujo en la centralidad que tenían los valores y la libertad para la educación. Especialmente se aclara que este humanismo adquiere sentido cuando nos enfrentamos a una realidad que se ha vuelto compleja o amenazante, tal como se dio con el impacto de las guerras mundiales y el avance de la técnica en el mundo contemporáneo. La idea de desarrollar una formación integral del ser humano, que atendiera a sus capacidades ético-estéticas, lingüísticas, históricas, políticas y sociales, es remitida a la noción de “razón viviente” –retomada de José Ortega y Gasset–, con la cual se refiere a la singular inserción ontológica y axiológica de la vida humana en el medio histórico y cultural. En tal sentido, la realización de valores, a que contribuyen la educación y la cultura, apunta a una trascendencia personal que se resumen en esta autora como la búsqueda de un idealismo de la libertad.

En el siguiente artículo, denominado “Filosofía y política en Angélica Mendoza”, Florencia Ferreira de Cassone aborda la figura de esta filósofa que tuvo una amplia y reconocida carrera profesional con una proyección americana. En la primera parte del estudio se repasan detalladamente los distintos momentos de su itinerario intelectual. En su provincia natal de Mendoza se recibió primero de maestra, actividad que acompañó con la participación gremial y la militancia en el Partido Comunista durante su juventud. Cursó las carreras de Filosofía y luego Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Posteriormente, completó su formación en los Estados Unidos de Norteamérica, principalmente

en la Universidad de Columbia, donde se describen los distintos seminarios de prestigiosos pensadores extranjeros que Angélica Mendoza cursó hacia la década de 1940. A su regreso a la provincia de Mendoza enseñó en la Universidad Nacional de Cuyo, donde dictó las Cátedras de Introducción a la Filosofía, Sociología y Antropología Filosófica, en las que incorporó novedades teóricas que había asimilado durante su estadía en el exterior.

Entre sus concepciones filosóficas principales se menciona la gnoseología racionalista, que retomaba del mundo moderno, junto con un sentido práctico y utilitario, procedente de John Dewey y de otras vertientes del pensamiento norteamericano, al que se dedicó a estudiar en sus expresiones contemporáneas. En sus reflexiones se vislumbra un claro optimismo respecto a las posibilidades de progreso individual y colectivo y una confianza en la capacidad de la inteligencia humana para conocer la realidad a través de las ciencias y la filosofía. Igualmente, comprende a la filosofía en su sentido social, con una fuerte base en la antropología, desde lo cual se despliega una vocación americanista y una inclinación a la militancia feminista. De sus ideas políticas se remarca el paso del socialismo de juventud al liberalismo democrático en su madurez, signados cada uno de estos momentos por una común preocupación por la justicia y la libertad, ideales que esperaba ver plasmados en nuestras prácticas e instituciones políticas. Esta orientación hacia un mejoramiento de la convivencia humana era la que se evidencia, asimismo, en su escritura y su pensamiento.

Por último, Clara Alicia Jalif de Bertranou se ocupa en su escrito de "Lucía Piossek Prebisch y sus lecturas filosóficas". Nacida en Tucumán, Lucía Piossek Prebisch siguió estudios de Filosofía y Pedagogía en la Universidad de esa provincia, donde, además, desarrolló su labor académica. Parte de su formación posterior fue realizada con estudios de especialización en Alemania. De sus libros dedicados a temas filosóficos se hace un minucioso repaso para dar cuenta de las trazas personales de esta autora, que ha recibido la influencia de temáticas procedentes de corrientes contemporáneas de pensamiento. Una de ellas está vinculada a la revisión de la concepción racionalista sobre el ser humano, que lleva a incorporar a la sensibilidad y la corporalidad como objetos de meditación, lo cual ya había sido anticipado por Nietzsche. Otra vía que explora es el cuestionarse por la

misma imagen del filósofo y la filosofía, en este último caso a los intereses que se juegan en su realización en el marco de la vida cotidiana.

De su misma indagación en la experiencia se desprenden reflexiones que relacionan la actividad filosófica con la condición femenina, tal como está plasmada, especialmente, en su ensayo sobre la maternidad, donde plantea qué situaciones existenciales singulares trae aparejada esta vivencia corporal propia de la mujer. Una línea de trabajo similar se vuelca en otro estudio dedicado a repensar el valor filosófico del tema del amor, que ella liga a la ternura y la justicia; esta última con su correlato en la violencia. Otro aspecto analizado son las metáforas del teatro y la máscara, que entrañan la cuestión de la representación y la autenticidad, así como sobresale el libro que Lucía Piossek Prebisch escribió sobre el problema del lenguaje en la filosofía de Nietzsche. En otro registro se mencionan las indagaciones de la autora en torno al pensamiento argentino, en que se distinguen tres núcleos temáticos: las ideas aportadas por la generación de 1837, la inmigración y el problema de la identidad cultural, y el estudio de algunas figuras del siglo XX, como Alberto Rougès. Estas diferentes facetas, que encara en su indagación la pensadora tucumana, se revelan como complementarias y no excluyentes, las cuales surgen de un acto de libertad asociado al trabajo filosófico.

Como se comentó al principio, los estudios aquí incluidos contribuyen a ofrecer una comprensión más amplia de la historia de las ideas filosóficas en nuestro país, al ocuparse de un conjunto de mujeres representativas del quehacer intelectual y universitario. Recrear sus trazos biográficos, sus aportes teóricos, el compromiso por la labor pedagógica, su militancia y reflexión acerca de los derechos de la mujer, constituye parte de una tarea que enriquece la cultura y la sociedad que compartimos.

Elvira López: pionera del feminismo en la Argentina

Elvira López: Feminist Pioneer in Argentina

Amanda Gómez¹

Resumen

Se indaga el pensamiento filosófico y las ideas feministas que Elvira López expone en su tesis de doctorado en Filosofía, titulada *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina*, en 1901. La investigación está centrada en las corrientes filosóficas positivistas que se conjugan con las perspectivas feministas de fines del siglo XIX en la Argentina. Los temas presentes en la tesis son, básicamente, la educación, la familia y el trabajo. Se entrelazan, buscando dar respuesta a los movimientos y cambios sociales que comenzaban con el siglo XX.

Palabras Clave: Feminismo; Filosofía; Elvira López, Positivismo.

Abstract

This article explores the philosophical and feminist ideas that Elvira López presented in her PhD thesis in philosophy, titled *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina*, in 1901. The research centers on how philosophical currents, such as positivism, and the feminist perspectives present in Argentina towards the end of the 19th Century, came together. The basic topics are education, family and work. They relate to each other in order to explain the social movements and changes that took place at the beginning of the 20th Century.

Keywords: Feminism; Philosophy; Elvira López; Positivism.

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

<mandy_history@hotmail.com>

*Abandonar el ámbito de las ideas
recibidas requiere un esfuerzo, y además
puede ser entendido como una provocación.*

Dolores Juliano

La producción intelectual argentina a fines del siglo XIX fue pródiga en ensayos y escrituras que muestran la constelación cultural de la época. Es el caso de Elvira López, cuyas vinculaciones con el incipiente feminismo en Buenos Aires produjeron insospechadas contribuciones en el campo de la filosofía argentina, expresadas en su tesis de doctorado, titulada *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina*, del año 1901 (López, E. 2009), además de los numerosos artículos que publicó en diversas revistas, como su actividad en organizaciones de mujeres. Por ello es considerada pionera en el abordaje de la temática y en los debates feministas en América Latina².

En momentos en que el positivismo impregnaba los conocimientos y prácticas filosóficas en la Argentina, su figura irrumpe para revelar el desencanto de su generación frente al modo cientificista de comprender las relaciones humanas y de resolver las demandas sociales en cuestiones de higiene, sanidad y salud en general. De manera particular, López introduce la discusión sobre la condición existencial de la mujer, atada históricamente a determinaciones de tipo biologicista, que habían sido acogidas favorablemente entre intelectuales, políticos, juristas y otros actores sociales, todos ellos inmersos en dicho paradigma finisecular.

Para analizar las ideas filosóficas que Elvira López plasma en su tesis doctoral es preciso rastrearlas en sus objetivos, su plan de trabajo y el texto final, así como también tener en cuenta el acompañamiento intelectual de su director de tesis, el reconocido jurista Rodolfo Rivarola³. Es posible

2 Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación: "Mujeres en la historia filosófica argentina. Siglo XX". 2013–2015. UNCuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Directora: Dra. Clara A. Jalif de Bertranou. Código 06/G674. Resolución 4540/2013–R.

3 Rodolfo Rivarola (1857–1942). Abogado, filósofo, profesor, juez y presidente de la

identificar las categorías con que ella se adentra en el naciente feminismo en el Río de la Plata a partir del conocimiento que manifiesta de las obras de referencia europeas, estadounidenses y latinoamericanas en boga. Por último, la revisión que Elvira López produce sobre estas ideas y conceptos se reflejan en afirmaciones y ciertas ambigüedades que se observan a lo largo de sus tesis, en especial en los temas referidos a educación, familia y trabajo, y cómo estos se interrelacionan para dar respuestas concretas a las demandas femeninas en una sociedad que discutía firmemente el rol y la identidad de la mujer.

De esta manera se consideran las circunstancias históricas en las que Elvira López –igual que otras intelectuales de su época– consiguió producir un cuerpo de ideas tendiente a repensar la posición de la mujer en un ambiente marcado por pautas culturales varoniles. Sus aportes fueron singulares en el campo de la filosofía, terreno tradicionalmente disponible para la innovación política, pedagógica y literaria.

Una época, una mujer, sus ideas

El contexto en el cual nos situamos es la sociedad argentina luego de las presidencias liberales; lo que el historiador Natalio Botana llama “el orden conservador”, el cual abarca el periodo de 1880 a 1912 (Botana, N. 1977, II). El Estado nacional argentino terminaba de configurarse política y territorialmente; la capital finalmente se establecía en la ciudad de Buenos Aires, cuyas políticas se conformarán en torno a la idea de república. El programa político se centraba en la fusión de ideas liberales y conservadoras (Botana, N. 1977), implementando un orden verticalista en sus direcciones, con el objetivo de mantener la unidad política lograda (Lobato, M. Z. 2000).

Universidad Nacional de La Plata entre 1918 y 1920. Entre sus obras se encuentran *Instituciones de Derecho Civil. Programa de una exposición de Derecho Civil* (1901); *La Constitución Argentina y sus principios de Ética Política* (1928); *El Presidente Sáenz Peña y la moralidad política argentina* (1914). Sobre Rivarola puede verse: Pérez Zavala, Carlos y Osvaldo Prieto, Rodolfo Rivarola ante la condición humana. En: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/rivarola.htm>

Botana y Mirta Zaida Lobato concuerdan en que los gobernantes nacionales buscaron fusionar la autoridad y el orden con la libertad y el progreso.

El pensamiento de la generación del '37 estaba todavía vigente, como también las doctrinas expuestas durante las presidencias de Mitre, Sarmiento y Avellaneda, donde la idea de progreso se basaba en que el país debía ser educado en un doble supuesto. Por un lado, el acceso a la formación intelectual era primordial para el avance social y político; por el otro lado, la incorporación de inmigrantes europeos/os, traerían la “civilización” necesaria para el crecimiento del país. Las/os inmigrantes fueron bien vistos por la elite política en un principio, pero luego las circunstancias sociales hicieron que comenzaran a ser vistas/os como una amenaza a ese orden tan deseado: “... fuerzas sociales formadas al calor de la inmigración y del desarrollo educativo acosan a una dirigencia que se percibe a sí misma ocupando una ciudadela sitiada” (Botana, N. 1977, XVII).

De esta suerte se presentaba el escenario nacional a fines del siglo XIX, donde un grupo oligárquico ocupaba los puestos más altos de poder en el gobierno, los cuales establecieron acuerdos entre ellos y crearon situaciones hegemónicas. Del mismo modo que ocurría en la política (varonil), el escenario se reproducía en el ámbito universitario. Fueron escasas las mujeres que a fines del siglo XIX podían acceder a los estudios superiores y, más acotadas aun, las que lograban graduarse y ejercer funciones según su título.

Mas dado el momento, es necesario tener en cuenta la influencia del pensamiento francés, que toma al positivismo como un “movimiento de orientación empirista” (Leocata, F. 1992, 291) proveniente de varias fuentes, pero sin lograr unificar la concepción del ser humano con el mundo: al promediar el siglo “tras la crisis de los sistemas metafísicos, se denominaba positivista toda la filosofía que profesara, sobre una base empirista y experimental, el primado de las ciencias como factor decisivo para el futuro del hombre” (*ibíd.*, 292). Francisco Leocata dice que lo original de la filosofía argentina durante estos tiempos tiene que buscarse en “las diversas corrientes que se entrecruzan” (*ibíd.*), asimilan o se inspiran entre sí. Conocido es que esta corriente de ideas estaba en contraposición con los pensadores católicos, quienes oponían el creacionismo al evolucionismo.

Por su parte, Hugo Biagini señala que la corriente positivista en sí se encuentra dentro de la dinámica de ajustarse a la experiencia, a lo que ya está dado y no tanto hacia el pensamiento racionalista, a lo abstracto. Siguiendo estas reflexiones se observa que Elvira López hace un recorrido histórico, y toma como modelo experiencias de mujeres en otras partes del mundo para justificar la situación argentina de esos años como parte de un proceso social. Por eso también adopta como guía el método científico, junto con la praxis que surgiera de este. Biagini lo llama “programa de acción”, es decir, una forma de aplicar lo expuesto por el método científico; y coincide con Francisco Leocata en la forma ecléctica en que el positivismo se expresó en nuestra región: “Se ha tomado en un sentido bastante amplio [...], incluyéndose en él a expresiones como el evolucionismo, el científicismo, el naturalismo, el energetismo o el experimentalismo, los cuales también expresan la manera imbricada como aquél se presentó habitualmente entre nosotros” (Biagini, H. 1985,14).

Sin embargo, la influencia del llamado socialismo utópico, que impulsaba las luchas sociales en la concreción de derechos, será importante para las mujeres ya que tenía como meta las reivindicaciones de los derechos de estas en los ámbitos políticos, sociales y culturales. A su vez, el pensamiento socialista y/o marxista fue una herramienta clave en el fortalecimiento del movimiento feminista a finales del siglo XIX. De allí que las raíces del feminismo en la Argentina las podamos situar en el último cuarto del siglo XIX, como resultado de la participación de las mujeres en los medios de comunicación a través de sus producciones escritas y por las tareas que otras mujeres realizaban en las industrias. Las publicaciones que vieron la luz fueron el reflejo de mujeres preparadas intelectualmente, especialmente localizadas en las zonas urbanas. En la instauración de las políticas, uno de los puntos significativos fue el rol de la mujer y su contribución a la Nación, que sirvió de base para redefinir “la maternidad como función social, [es decir] “modernizaron” su papel de acuerdo con una situación política nueva, sin alterar ciertos aspectos del fondo tradicional de la maternidad” (Lavrin, A. 2005,19). Esta idea, que era parte de la cultura católica, será vista de forma positiva por la gran mayoría de las feministas, quienes encontrarán en esta condición un

campo donde explayarse en el reclamo de sus derechos por tratarse de un servicio práctico para la Nación.

De esta forma, la búsqueda de soluciones a las dimensiones políticas, económicas y sociales de la mujer estuvo apoyada por una ideología emergente, el feminismo (Lavrin, A. 2005). Los partidos políticos de izquierda serán importantes para el avance en la conquista de derechos, a través de las reformas liberales que proponían. Dentro de este ámbito,

... las feministas procuraban convencer a los hombres de que las mujeres eran ciudadanas que con su trabajo e inteligencia colaborarían en la tarea de construir una nación mejor. No se las debía marginar de ningún plan de cambio y progreso, la dificultad estaba en cómo emular los modelos europeos (*ibíd.*, 17).

Asunción Lavrin postula que el feminismo tiene varias aristas y significados según quién lo practique y el fin que se busque, pues con el tiempo se destacarán matices distintos y reinterpretativos en el recorrido intelectual. Como primera opción se tomó al feminismo como una actitud de las mujeres para comenzar a involucrarse en asuntos políticos que afectaban las áreas donde tenían mayor participación: la familia, la escuela y el trabajo. En una segunda instancia, y, como también lo señala Raúl Fornet–Betancourt, se impuso la idea de que el feminismo era solamente la lucha por el acceso al voto, las llamadas sufragistas. Por eso no existió un feminismo único; había diversidad de respuestas ante los problemas que se presentaban. Por ejemplo, en el campo de la filosofía existieron dos perspectivas que convivieron entre sí y que, en algunos puntos, acababan por fusionarse dentro del mismo feminismo: el socialista, influenciado por los escritos del socialdemócrata alemán Augusto Bebel (1840–1913), poseía una conciencia sobre las cuestiones de clase que encontraría un lugar en los movimientos laborales; y el liberal, influenciado por el inglés John Stuart Mill (1806–1873), quien manifestaba las preocupaciones y deseos de las personas pertenecientes a la clase media con interés en la idea del derecho natural y la igualdad de varones y mujeres ante la ley (Lavrin, A. 2005).

Es en este escenario, que describimos tan sucintamente, donde Elvira López desarrolla su tesis sobre el movimiento feminista en la Argentina, en la que indaga de manera específica los alcances del término “feminismo”. Ese es su propósito desarrollado a lo largo de dieciséis capítulos acompañados de una conclusión.

En el Cono Sur americano el desarrollo del feminismo se dio en los centros urbanos, sobre todo en las capitales, como hemos adelantado. Muchos de los aportes se debieron a las extranjeras que llegaron con la inmigración a fines del siglo XIX. El concepto de feminismo se comenzó a expandir y a definir conforme se avanzaba hacia el siglo XX (1898–1905), debido al diálogo que las mujeres activistas empezaban a tener entre sí. En efecto, Asunción Lavrin declara que los pilares del feminismo inicial fueron: “el reconocimiento de la capacidad intelectual de la mujer, su derecho a ejercer toda actividad para la cual tuviese capacidad y su derecho a participar en la vida cívica y en la política” (*ibíd.*, 37). Al mismo tiempo, se conocieron organizaciones en contra de estas posturas.

La historia indica que a partir de 1905 en las universidades se formaron las bases del feminismo liberal argentino de la mano de Elvira Rawson, quien fundaría el primer centro feminista junto con María Abella de Ramírez. Muchas personas que tenían conocimientos sobre el feminismo participaron y muchas otras también, aunque no estaban seguras de lo que el feminismo significaba. De este modo, las discusiones giraron en torno a qué era el feminismo y qué era la femineidad. Por su parte, los feminismos europeo–occidentales de origen liberal y socialista coincidían en que “rechazaban el antagonismo entre hombres y mujeres, y provocaban la equivalencia y complementación de los sexos, aún cuando sus metas fueran diversas” (*ibíd.*, 53). Los aportes del polígrafo e historiador Ernesto Quesada también fueron reveladores ya que planteaban que el feminismo significaba la igualdad legal de la mujer y que por lo mismo obtendría iguales oportunidades que el varón para ejercer su profesión, acceder a la educación y así garantizar su independencia económica, al tiempo que manifestaba que el feminismo no buscaba la masculinización de la mujer (Lavrin, A. 2005). Sin embargo, existieron prejuicios que alimentaron la idea que las feministas eran mujeres deformes o incompletas, que buscaban convertirse

en varones. Uno de los descalificativos que comenzarán a utilizarse será el de “marimacho”, con el objetivo de denostar al movimiento y las luchas que se llevaban a cabo.

Ideas filosóficas y feministas en la obra de Elvira López

La obra de Elvira López, *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina*, contiene gran variedad de temas, por tal motivo nos centraremos solo en algunos, como por ejemplo, la educación, la familia y el trabajo.

A principios del siglo XX la corriente biologicista seguía pensando en las formas de conocer de los seres humanos. Este tópico fue tomado como base para los estudios y fundamentaciones de las diferencias sociales entre mujeres y varones, en desmedro de aquellas. La configuración de la mujer en el rol maternal, no solamente fue impuesta desde el ámbito socio-cultural, sino también desde la ciencia médica. Se buscaban herramientas para sostener esta idea e instaurarla como “natural”. Sobre este tema, Pablo Scharagrodsky aporta que el cuerpo de la mujer será objeto de estudio y de manifestaciones descriptivas tanto en lo muscular como en lo fisiológico, pero en constante comparación con el del varón; la mujer será “menos” que éste, y éste a su vez se convertirá en la medida justa de lo normal. El postulado servía para mostrar de forma científica la supuesta inferioridad de las mujeres. También lo fue aquel que señalaba que

... sobrecargar la “natural” debilidad de las niñas y mujeres con ciertas actividades y tareas corporales dañaría la economía física y orgánica de sus cuerpos, lo que generaría graves perjuicios en la descendencia o, lo que era peor, desdibujaría su función sexual, dado que podría virilizar a las mujeres (Scharagrodsky, P. 2014, 80).

Elvira López insiste sobre la diferencia de la fuerza física entre mujeres y varones, apoyándose en la francesa que popularizó el término a través de su revista *La Fronde*, Margarita Durand (*La société américaine*), y

se vuelve sobre el instinto maternal propio e inherente de cada mujer, como muestra del sacrificio continuo y constante. Es por eso que ella describe al movimiento feminista como un reflejo del sentimiento de compasión y protección con las/os desprotegidas/os (López, E. 2009).

Otra de las herramientas a tener en cuenta en el análisis teórico que López realiza es el concepto de “filogenia social”, cuya metodología, también utilizada por José Ingenieros, permitía estudiar “las ‘variaciones de organización y mentalidad de las sociedades humanas’ [por la cual se arribaría a] una historia de las instituciones y creencias, de las razas y de los pueblos, considerados como eslabones de una serie continua...” (Ingenieros, citado por Castellán, Á. 1985, 80). López justifica que el movimiento feminista, bastante extendido en el mundo occidental en esos años, se había convertido en una necesidad histórica y que no se detendría hasta conseguir solucionar los problemas económicos y jurídicos de los cuales nació; por ese motivo “es necesario que la sociedad, en lugar de combatirlo, trate de estudiar sus causas y de dar satisfacción a lo que se ha llamado las reivindicaciones de la mujer” (2009, 267). No considera que dicho movimiento sea revolucionario, pero sí que provocará una transformación de la situación social de la mujer. Elvira López declara que “Los programas feministas no pregonan el odio contra el hombre: en todas sus reuniones y congresos sólo piden que mejore la condición económica y moral de la mujer, la protección a la maternidad y a la infancia, la libertad del trabajo” (*ibíd.*, 33).

Algo importante a destacar es el reconocimiento de las luchas pasadas y las reivindicaciones que desde hacía tiempo se venían realizando, ya que, como López menciona, no se podía encontrar un punto preciso de partida. Para ello era necesario recurrir a los antecedentes históricos del movimiento en favor de la mujer. De todas formas afirma que “... el verdadero movimiento feminista está dentro del siglo que acaba de expirar, y sólo de treinta años a esta parte ha entrado en un período de prosperidad, cuyos últimos resultados no es posible preveer [*sic*]” (*ibíd.*, 34).

Elvira López aduce que no se debe considerar a la mujer del siglo XIX como una esclava, ya que en comparación con tiempos anteriores, tenía mucha más libertad pero condicionada por el ambiente de su época. Explica

que no se encontraba desolada, sino que poseía leyes y estatutos que la protegían, pero no gozaba plenamente de los derechos que le pertenecían. Durante el siglo XX, afirma, la mujer caminará y seguirá avanzando en aquello que le falte “porque la evolución femenina es irresistible y se manifiesta ya en todas partes” (*ibíd.*, 35). Con este ensayo buscaba “demostrar cuáles son los problemas que entraña la evolución completa del movimiento feminista” (*ibíd.*), vislumbrar las reformas que se deseaban imponer, recolectar los trabajos realizados y los resultados obtenidos hasta la fecha.

Teniendo esto presente, cabe preguntarse sobre el accionar de las mujeres en el papel que tuvieron dentro del plano teórico filosófico. Raúl Fornet-Betancourt, haciéndose cargo de la denuncia de Victoria Ocampo acerca de la ausencia de la palabra de la mujer en la sociedad, en su libro *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano* indica que desea contribuir a:

... evidenciar que lo trágico del “monólogo masculino”, mantenido en filosofía como momento específico de la colonización patriarcal de la cultura, consiste no únicamente en el hecho del silenciamiento o de la marginación de la mujer sino también en que priva a las mujeres de su propia historia y de sus experiencias de ser y hacer, ya que se habla *por* ellas (Fornet-Betancourt, R. 2009, 10).

De aquí que resulte difícil explicar la relación entre la filosofía y las mujeres, pues hubo un proceso de masculinización de la Filosofía. Esta ha postulado a las mujeres como lo ajeno, como lo otro que está fuera del mundo racional y de la formulación de lo teórico. La formación de las corrientes filosóficas tendrá, entonces, como base una estructura sexista en sus fundamentos.

Sobre este cometido, López proclama como exagerados e injustos los escritos de Proudhon y Comte, quienes mostraban prejuicios sobre la condición de la mujer en sus aspectos físicos, intelectuales y morales, vista como inferior; y, como consecuencia y derivación, también en lo artístico y filosófico.

Entre los autores favorables a su postura personal, López menciona a John Stuart Mill (esposo de la feminista Harriet Taylor, como es sabido), quien defendía a la mujer desde una mirada científica y racional, pues expresaba, según corrobora López, que “Las opiniones de los filósofos expuestas hasta aquí [...] prueban [...] que la ciencia ha comprendido al fin la necesidad de someter a una crítica profunda e imparcial el problema feminista” (López, E. 2009, 75)⁴.

Por otro lado, Fornet-Betancourt afirma que el positivismo instauró una nueva forma de cultura que se consolidó en el Estado Nacional y su organización política, administrativa y social de América. Dentro de este esquema la mujer tendría un rol determinado, como por ejemplo el acceso a la educación. Sin embargo, su papel sería complementario del varón, pues era necesario desarrollar su educación para poder servirle mejor a estos y a la Nación. De esta forma se fue acentuando la brecha entre las mujeres y su acceso a la formación superior, siendo la filosofía uno de los campos propicios para que esta emprendiera su reformulación y estructura propia. Esa será la relación difícil de la cual habla el autor, en especial respecto del positivismo iberoamericano. En esta línea López rescata la idea de Stuart Mill sobre el punto: se ignora todavía la naturaleza intelectual y moral de la mujer, y es imposible, a su vez, generalizar la idea a todas las mujeres. Subraya la contradicción que se evidencia entre los filósofos sobre este tema, presentando una actitud de ignorancia. La autora continúa con la idea de complementariedad entre varones y mujeres, dado que la mujer no es ni inferior ni superior al varón, sino que cuando se constituye en “comunidad de ideas y afectos, ambos forman un ser casi perfecto” (López, E. 2009, 83).

Fornet-Betancourt y Biagini, citan a una figura destacada de fines de siglo XIX como lo fue el ya mencionado José Ingenieros, para quien “la desigualdad entre el hombre y la mujer no tiene una explicación biológica

4 Autoras/es a los que apelaba Elvira López: la escritora española Concepción Arenal (1820–1893); la feminista rumana Dora d’Istra (1828–1888); la periodista italiana Paola Lombroso (1871–1954); el abogado argentino Juan José Díaz Arana; el inglés John Stuart Mill (1806–1873); el escritor noruego Max Nordau (1849–1923); entre otras/os.

sino que hay que verla como el resultado histórico al que han llevado la organización de la sociedad y la orientación de la educación” (Fornet-Betancourt, R. 2009, 17). En este sentido, el filósofo cubano coincide con lo que expone Ingenieros –a pesar de sus ambivalencias– y el porqué de la relación de desigualdad entre mujeres y varones en todos los ámbitos de la vida: “La constitución de la familia paternal, en reemplazo de la maternal, es la historia de la esclavitud de las mujeres; esclavitud arraigada primero en las costumbres, justificada después por las religiones y consolidada al fin por las leyes” (*ibíd.*).

Respecto del tema de la maternidad es interesante el aporte de Marcela Nari, pues permite comprender el trabajo realizado por Elvira López en su tesis. La autora opina que “las ideas, los valores y sentimientos emergentes de las percepciones en torno a la reproducción biológica y de las relaciones sociales originadas alrededor de la maternidad, operan en las prácticas que, a su vez, encuadran el espectro simbólico posible” (Nari, M. 2004, 17). De esta forma, la idea de maternidad es el resultado de las prácticas culturales, donde el comportamiento adoptado o incluso impuesto socialmente será motivo de preocupación. Así como también las actividades y valores que han sido naturalizados a lo largo de la historia, e incluso biologizados. A propósito de Concepción Arenal, López rescata la siguiente idea: “Considera que realmente la mujer necesita ser más fuerte, pues la naturaleza confió a ella la conservación de la especie y como madre debe vivir mucho tiempo para dos” (López, E. 2009, 78).

El peso simbólico que la maternidad irá adquiriendo fue importante para comprender la realidad de las mujeres a fines del siglo XIX y sus consecuentes luchas y reclamos. La influencia de la religión católica no puede dejarse de lado en este asunto. La maternalización de las mujeres no fue algo que solamente ocurrió en la región. Nari reconoce que a lo largo de América Latina, Estados Unidos e, incluso, Europa se reflejó este fenómeno. La particularidad que tuvo en la Argentina fue que estuvo fortalecida por la idea de poblar la Nación, luego de la “decepción” que resultó con la política inmigratoria impuesta desde 1890. Así es como se biologiza o naturaliza la crianza, el cuidado hacia las/os otras/os, la responsabilidad en la primera educación y el amor “incondicional” hacia las/os hijas/os (Nari,

M. 2004). De esta forma, el Estado hace responsables a las mujeres en la tarea de proveer a la Nación con las/os futuras/os ciudadanas/os para su consolidación. Precisamente, “el Estado politiza la maternidad al convertirla en un objeto de preocupación y debate público y político” (*ibíd.*, 18). Por lo tanto, la educación también será parte en la discusión sobre este aspecto vital para el país.

La educación femenina es el tema que enfatiza López en su tesis, en especial los prejuicios que se oponían a la instrucción de la mujer, la insuficiencia de la educación para prepararla en su rol de esposa y madre, y la necesidad de producir reformas en los programas de enseñanza. Recalca las diferencias entre siglos anteriores y el que a ella le tocaba transitar en cuanto a las probabilidades reales de acceso a la formación intelectual: esta es una actividad que en apariencia estaba al alcance de todas, pero que en la práctica no se cumplía, pues se hallaba extendida la idea de que la mujer no era un ser digno del ejercicio intelectual, y esto acarrearía repercusiones negativas en la familia y la sociedad.

A su vez López encuentra anacronismos en la argumentación de que la mujer solamente tiene que educarse para ocupaciones domésticas. Conviene con Concepción Arenal en que tal vez había sido el ideal en otras épocas, las medievales, pero ya era el momento en el que la sociedad debía aspirar a que vivieran en libertad como ciudadanas, pues “la mujer necesita también extender su esfera de acción” (López, E. 2009, 96). Así, proponía una reforma educativa en la formación primaria para niñas, adecuando los programas para que fueran más femeninos.

Considerando que López diagnosticaba estas falencias en el contexto más amplio, donde se había profundizado la crisis social con la decadencia física, moral e intelectual, una de las soluciones que propone es la reforma en la educación femenina. Esta forma de conocer la realidad estuvo influenciada por su director de tesis, Rodolfo Rivarola. Al respecto puede recordarse que este profesor tenía cátedras en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires desde su misma fundación, en 1896. Y si bien al inicio enseñó Psicología dentro del naturalismo positivista, al ocupar la cátedra de Ética y Metafísica (más tarde denominada Gnoseología y Metafísica) en 1904, se había convertido en uno de los difusores del

pensamiento de Kant y su ética, que debió leer desde años antes. Avizoraba la necesidad de abandonar esa corriente de ideas y se esforzaba por hallar una salida superadora. Juan Carlos Torchia Estrada transcribe un párrafo optimista sobre la condición humana, tomado de sus *Escritos filosóficos*:

La lucha, frecuente en tantos espíritus, entre los estímulos malos y los buenos, y la prevalencia de estos últimos, cuando en realidad son más fuertes que los primeros, causa la ilusión psicológica de la libertad de la razón y de la voluntad, por la cual se piensa que sería siempre posible el triunfo de estas últimas. Lo que puede admitirse es que la conducta será tanto más moral, cuanto más sea guiada por la razón aplicada a un bien posible, y más libre se encuentre la razón relativamente, de todo otro interés. Sólo de este modo la libertad tiene cabida en el ideal de la conducta moral (Torchia Estrada, J. C., 1960, 242–243)⁵.

María Cristina Spadaro señala que “Parte del curso [de Ética y Metafísica] –dictado por Rivarola– estaba dedicado a un examen de la realidad moral contemporánea, convirtiendo a los problemas relacionados con la ética en el motivo central de su curso. Esta misma problemática aparece claramente en el tratamiento del tema de la mujer por Elvira” (Spadaro, M. C. 2004, 3).

De allí que la educación debía no solamente estar enfocada en la instrucción intelectual de la mujer, sino también en la formación pedagógica, en los conocimientos de higiene y de economía doméstica; mientras que el programa de Historia debía incluir a las mujeres del pasado nacional como ejemplos para su sexo, pues habían transformado, para bien o para mal, las costumbres y hábitos políticos. Spadaro agrega que “López pensó la educación en el marco de la perspectiva reformista, que compartía con su maestro, como camino para resolver un estado de cosas que se le presentaba básicamente como conflictivo e injusto” (*ibíd.*, 4).

5 La cita está tomada de: Rivarola, Rodolfo. 1945. *Escritos filosóficos*. Edición y palabras preliminares de Luis Juan Guerrero. Buenos Aires: Instituto de Filosofía, XIII.

Sin embargo, y como se señaló anteriormente, el movimiento feminista se había inclinado hacia la maternidad como privilegio en la lucha por la obtención de derechos. El Estado quería asegurar la construcción y continuidad de una moderna ciudadanía; y las mujeres buscaban obtener mayores derechos en su desarrollo social. Como resultado, al final los “derechos de las madres” se impusieron sobre los “derechos individuales” de las demás mujeres. El movimiento no buscaba destruir el mundo, sino “introducir mayor equidad en las relaciones sociales y mejorar la suerte de la mujer y el niño. Por eso se ha dicho con razón que el feminismo envuelve un problema de justicia y de humanidad” (López, E. 2009, 32).

Esta idea de maternidad presentaba ciertas contradicciones frente a algunas realidades, por ejemplo, mujeres que trabajaban en fábricas o talleres para sustento de sí mismas y de sus familias. El hecho de que trabajaran rompía con el esquema social esperado de la madre devota que el Estado y las tradiciones señalaban. Además, se sumaba la molestia porque comenzaría a ser una “competencia” para los varones. De esta forma, “la mujer trabajadora fue considerada una amenaza social en varios sentidos: porque no cumplía adecuadamente sus papeles de esposas y madres, porque la mayor parte provenía de las “clases peligrosas”” (Nari, M. 2004, 85). Entendiendo la autora por clases peligrosas, a las mujeres obreras, muchas de ellas inmigrantes.

López indica la resistencia que generaba el ingreso de las mujeres en las profesiones de carácter “viril”, tanto en el pasado histórico como en su propio presente bajo la excusa de protegerlas y salvaguardarlas de los peligros que pudieran presentarse. Viene a su memoria sobre el particular la figura de Hanna Bieber Boehm (1851–1910), quien en el Congreso Feminista de Bruselas en 1898, había dicho: “pero lo raro es que sólo se juzgan peligrosas aquellas de las cuales el sexo masculino saca mayor provecho” (López, E. 2009, 113). No le pasa desapercibido algo que mantiene su actualidad: el trabajo pesado que las mujeres venían realizando a la par del varón en el área agrícola y en los campos productivos, aunque nadie parecía oponerse a ello. El problema se presentaba para los grupos dirigentes y sociales con las profesiones liberales, como la medicina y la abogacía, que estaban monopolizadas por varones, intentando menospreciarlas con

argumentos ridículos, en palabras de López, como objetar la indumentaria que utilizaban hasta demostraciones que exponían la necesidad de estas en la familia. López parece concordar con la idea de su rol familiar, como el lugar al cual pertenece; pero establece que no en todos los casos era así, no todas eran casadas, a veces tenían que mantener a sus padres, o eran viudas. También se daban casos muy recientes en los que la mujer trabajaba a la par del marido porque con un sueldo no alcanzaba. Otro argumento de las posturas objetoras de las funciones de las mujeres en las profesiones viriles giraba en torno al temperamento de las mismas, vistas como seres irracionales e impulsivos. López afirma que “universalmente la mujer no es más ni menos capaz que el hombre común” (*ibíd.*, 114). Y agrega: “Mujeres hay con facultades que podríamos llamar viriles; la mujer inteligente y enérgica, que no es un monstruo sino un producto natural, aunque raro aun en nuestra época, tiene derecho a que no se le impida más que al hombre, desenvolver y aplicar sus aptitudes” (*ibíd.*). Así, la ineptitud de las mujeres era consecuencia de la educación que habían recibido y no de una pretendida herencia natural.

La resistencia a la incorporación de las mujeres en trabajos públicos será una constante durante esos años. López menciona que donde más oportunidades tuvieron fue en las oficinas de Correos y Telégrafos, y puestos subalternos. Sin embargo, una de las realidades que perduraban era la menor remuneración salarial en comparación con la de los varones.

Observa Elvira López que la medicina era la carrera liberal que a principios del siglo XX podía realizarse con mayor facilidad, y si bien la sociedad la había desaprobado en cierto modo, esta intransigencia nunca había sido muy grande quizá por ser entendida como misión de servicio que prolongaba los delicados cuidados que la mujer podía prodigar, es decir dedicarse a otras/os, particularmente a las de su mismo sexo y a la infancia, en donde hallaba mejor aceptación:

Se dice que la mujer médico responde a una necesidad, pues es conocida la resistencia que oponen las mujeres para ser asistidas en ciertos casos por los médicos; entonces es justo que la sociedad tenga en cuenta sus escrúpulos y que en vez de violentarlos le

permita utilizar los servicios de las personas de su sexo ilustradas en el arte de curar (*ibíd.*, 121–122).

En el caso de la carrera de abogacía se abrían paso con más dificultades, pero igualmente las feministas luchaban por ser aceptadas en los foros judiciales en distintos países, donde ya contaban con antecedentes. Asimismo López repasa otras actividades que exigían de las mujeres conocimientos superiores, de tipo universitario.

La experiencia de la mujer obrera no puede dejarse de lado, pues era una inquietud característica de estos años. Nuestra autora tampoco la evade y le dedica palabras reiteradamente para considerar su situación laboral y los prejuicios que medraban sobre todo en materia sanitaria, pero a su vez también distingue la diferencia de la remuneración en relación a los varones. Recordemos que en la Argentina las mujeres ya venían demandando mejoras salariales en el sector obrero desde fines del siglo XIX. López remarca:

El movimiento feminista hace los mayores esfuerzos, tratando de buscar un remedio a tan grave mal; mujeres ilustradas, nobles y ricas de todos los países se han unido, con un elevado sentimiento de solidaridad que las honra, para redimir a esas infelices cuya situación implica un verdadero desequilibrio social; por eso, las exageraciones socialistas y hasta comunistas o simplemente ridículas en que algunas incurren, merecen alguna tolerancia [...] (*ibíd.*, 133–134).

Sobre la actividad laboral señala que había sido una astucia de los capitalistas reemplazar los varones por mujeres para pagar menos remuneración, al cual no era ajeno nuestro país. El punto fundamental estaba en la mejor preparación y formación de todos los ciudadanos, sin exclusiones, en esta tierra nueva. Así, en los últimos párrafos de su tesis escribe:

En conclusión diremos que el movimiento feminista no pretende apartar a la mujer de sus naturales funciones; cuando habla de

emancipación debe entenderse que lo que quiere es sacarla de la ignorancia que esclaviza, y que si la palabra reivindicación está inscrita en sus banderas, ella no es atentatoria para el hogar ni para la sociedad; pues a nadie se le oculta y menos aún a las feministas que, a menos de una transformación radical, el principio de la familia tal como hoy existe, ofrece a la mujer garantías de protección asegurándole una posición social conveniente (*ibíd.*, 272–273)

Como balance la autora encuentra que la expresión del feminismo en la Argentina que tenía mayor fuerza estaba centrada en los planteos económicos. Las mujeres estudiaban y trabajaban para no caer en la miseria. Su lenta marcha se desplegaba con considerable énfasis en los últimos años del siglo XIX como consecuencia de la situación socio-económica y política. El feminismo buscaba la emancipación a través de este ideario, que fue a la vez movimiento. Por este motivo encontraba diferencias con otros feminismos:

Las palabras *emancipación y reivindicaciones femeninas, igualdad de sexos ante la Legislación*, etc., que el feminismo europeo pronuncia a cada paso, no tienen significado para ella; los argentinos –si bien no exentos por completo de los prejuicios tradicionales que imperan en la madre patria– lo mismo que los americanos del norte –aunque con un carácter diverso como distinto es también el origen– han sabido implantar un régimen de libertad amplia; la mujer si no hace más es porque no quiere, no porque las leyes o la opinión pública se lo impidan (*ibíd.*, 225. Cursivas de la autora).

Breves conclusiones

Elvira López trató de explicar con claridad y precisión las cuestiones femeninas del complejo proceso de entresiglos en la Argentina. Su tesis fue el resultado del esfuerzo por mostrar con teorías y ejemplos palmarios los obstáculos que encontraban las mujeres y las luchas por la concreción de sus derechos. Fue optimista en interpretar y pensar que

la sola evolución social, propia del pensamiento positivista, sería un día favorable a las conquistas de las mujeres.

El recorrido histórico que realiza desde la Antigüedad Clásica hasta llegar a los albores del siglo XX tiene un gran valor, pues su argumento se sostiene en las experiencias acumuladas por mujeres anteriores a ella, que le permiten resaltar los distintos roles femeninos en cada época pasada. Sobre esta evidencia se apoya para propiciar y fortalecer el movimiento feminista que se venía dando en América Latina, tras los pasos en Estados Unidos, Inglaterra y Francia, entre otros países.

Sin dudas que su escrito refleja claramente las ideas y conceptos que en torno al tema se estaban trabajando al finalizar el siglo XIX y comenzar el siglo XX en la Argentina. Tiempos alborotados como esos dejan sus marcas y ciertas ambigüedades encontradas en la tesis son un ejemplo de ello. La creación de nuevas interpretaciones para explicar la realidad y las dudas que ello trajo simultáneamente, se pueden percibir con facilidad, sobre todo en los avances, retrocesos y hasta en las “justificaciones” que expuso, como por ejemplo que el fin de estas teorías no fomentaba la destrucción de la familia o la creación de un tercer sexo. Esto es perfectamente entendible. Su tesis para alcanzar el doctorado fue observada en varias ocasiones antes de defenderla, en medio de un ambiente masculino y un jurado integrado, precisamente, por varones.

Cabe señalar que su tesis fue producto no solamente del contexto sociocultural, sino también de sus experiencias y de las lecturas a las que pudo acceder. Todo ello le brindó una amplia gama de conocimientos y le permitió realizar comparaciones para demostrar sus resultados. Este camino la puso a la vanguardia en el cuestionamiento del feminismo y su naturaleza, no solamente en la Argentina, sino en el resto de América Latina.

Elvira López llevó adelante un notable trabajo de introspección filosófica y nóveles prácticas sociales que para su época marcaron un rumbo preciso, al mismo tiempo que fue cuestionado por otros grupos sociales. Su tenacidad le permitió finalmente conseguir el doctorado en Filosofía, lo que significaba una hazaña para las mujeres argentinas a comienzos del siglo XX, máxime con ese tema. Se puede decir que su ideario y sus propósitos estuvieron a tono con el primer feminismo activo de la

época a nivel internacional. Anacrónico sería reprocharle que no viera las limitaciones de los/las autoras a quienes acudía para apoyar su discurso. Un ejemplo de ello sería John Stuart Mill. Preocupado por el orden público y situando en la razón la garantía de las relaciones sociales de género a partir de la igualdad de derechos y de ciudadanía, guió monocausalmente sus argumentos desde la plataforma del Utilitarismo.

Este análisis ha pretendido ser un aporte a la historia del feminismo argentino y su relación con el movimiento filosófico de la época; estudios que, por otra parte, han invisibilizado las propuestas intelectuales de mujeres valiosas como Elvira López.

Bibliografía

- Barrancos, Dora. 2010. *Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Biagini, Hugo (comp.). 1985. *El movimiento positivista argentino*. Buenos Aires: Universidad de Belgrano.
- Botana, Natalio. 1994. *El orden conservador*. 4ª ed. Buenos Aires: Sudamericana.
- Castellán, Ángel. 1985. Accesos historiográficos. *El movimiento positivista argentino*, compilado por Hugo Biagini 78-88. Buenos Aires: Universidad de Belgrano.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2009. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano: Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos.
- Lavrin, Asunción. 2005. *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Leocata, Francisco. 1992. *Las ideas filosóficas en Argentina. Desde los orígenes hasta 1910*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios.
- Lobato, Mirta Zaida. 2000. Estado, gobierno y política en el régimen conservador. En *El progreso, la modernización y sus límites*, coordinado por Mirta Zaida Lobato 179-208. Nueva Historia Argentina. T. V. Buenos Aires: Sudamericana.
- López, Elvira. 2009. *El movimiento feminista: primeros trazos del feminis-*

- mo en Argentina*. Prólogo de Verónica Gago. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Nari, Marcela. 2004. *Políticas de la maternidad y maternalismo político: Buenos Aires (1890-1940)*. Buenos Aires: Biblos.
- Scharagrodsky, Pablo. 2014. Dime cómo te mueves y te diré cuál es tu “sexo”: discurso médico, educación física y diferencia sexual a finales del siglo XIX y principios del XX. En *Moralidades y comportamientos sexuales: Argentina, 1880-2011*, editado por Dora Barrancos, Donna Guy y Adriana Valobra, 73-94. Buenos Aires: Biblos.
- Spadaro, María Cristina. 2004. La ilustración: un triste canto de promesas olvidadas. V *Jornadas de Investigación en Filosofía*, La Plata, 9-11 de diciembre de 2004. En *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Anexo 2005. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.132/ev.132.pdf
- Torchia Estrada, J. C. 1960. *La filosofía en la Argentina*. Washington D. C.: Unión Panamericana.

Celia Ortiz de Montoya: una *militancia del ideal*

Celia Ortiz de Montoya: an *ideal militancy*

María Marcela Aranda¹

Resumen

Las contribuciones filosóficas de Celia Ortiz de Montoya (Paraná, Entre Ríos, Argentina, 1895–1985) a la educación pública entrerriana desde los años 30 y hasta los “largos” 60 se propusieron superar prácticas discursivas reñidas con la noción de humanismo entendido como forma de vida e ideal formativo. Su entusiasmo por el *escolanovismo* (de origen europeo) se tradujo en la efímera experiencia de la *Escuela Integral Activa* (1931–32), donde la filosofía y la pedagogía asumían la corresponsabilidad generacional de la trascendencia de la cultura. El análisis de contenido propuesto por la Historia de las Ideas y la Teoría del Contexto permite observar en las ideas filosóficas de la pedagoga, la inspiración de su lucha democrática a favor de un pragmatismo educativo reflexivamente solidario dentro del ideario educativo regional. Este fue concebido como la proyección de nuevas demandas y capacidades impuestas históricamente, a las que ella definió como ético-estéticas, lingüísticas, históricas, políticas y sociales.

Palabras clave: Celia Ortiz de Montoya; Humanismo; Idealismo de la libertad; Renovación pedagógica.

Abstract

Philosophical contributions of Celia Ortiz de Montoya (Paraná, Entre Ríos, Argentina, 1895–1985) to regional public education since the 30s and even the “long” 60s were proposed to overcome discursive practices faced the notion of humanism understood as a way of life and ideal training. Her enthusiasm for the *escolanovismo* (originally European) resulted in the ephemeral experience of the *Escuela Integral Activa* (1931–32), where philosophy and pedagogy assumed generational co-responsibility to the transcendence of culture. Content analysis proposed by the History of Ideas and Theory Context allow to observe in the philosophical ideas of the pedagogue, the inspiration for her democratic struggle in favor of a reflexively supportive educational pragmatism within the regional educational ideology. They were conceived as the projection of new demands and capabilities historically imposed, which she defined as ethical and aesthetic, linguistic, historical, political and social.

Keywords: Celia Ortiz de Montoya; Humanism; Idealism of Freedom; Pedagogical Renewal.

1 Dra. en Historia. Docente e investigadora. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras. <marcela.aranda06@gmail.com>

La *razón viviente* funciona en el ámbito de la vida cultural y la cultura vital, porque el hombre es historia, cambio y vida, realizando valores.

Celia Ortiz de Montoya, 1959, 35.

Para Celia Ortiz de Montoya (Paraná, Entre Ríos, Argentina, 1895–1985) la educación pública es el escenario donde el hombre re-crea su personalidad como sujeto histórico individual y colectivo. Pensar el conocimiento implica hacer trascender el ámbito de lo educativo desde la escuela hacia la calle, el barrio y la ciudad, puesto que la pedagogía y la didáctica son vías de realización de la libertad humana. Las dificultades político-institucionales de la década del 30 y luego hasta los “largos” años 60 en la Argentina, y en la Escuela Normal de Paraná en particular (donde se desempeñaba como docente), no le impidieron trabajar por una noción superadora del normalismo positivista tradicional, mediante la aplicación del método de la *Escuela Nueva* en la breve experiencia paranaense denominada *Educación Integral Activa* (1931–1932).

A través del análisis de contenido propuesto por la Historia de las Ideas y su vinculación metodológica con la Teoría del Contexto, es posible desentrañar el peculiar posicionamiento filosófico y pedagógico de la educadora entrerriana en un escenario histórico-ideológico atravesado por prácticas discursivas que confrontaban con su noción de humanismo entendido como forma de vida e ideal formativo. Según Celia Ortiz de Montoya, la responsabilidad generacional del futuro de la cultura es una tarea espiritual que cada encrucijada histórica plantea, y está depositada en la actitud reflexivamente solidaria que mira desde su interior y se proyecta en nuevas demandas y capacidades que ella misma definió como ético-estéticas, lingüísticas, históricas, políticas y sociales.

En el mismo sentido, esta intervención pretende realizar un aporte al proyecto “Mujeres en la historia filosófica argentina. Siglo XX”², que considera las circunstancias históricas dentro de las cuales se han inscripto las

2 Proyecto 2013–2015, 06/G674, SeCTyP, UNCuyo. Directora: Dra. Clara A. Jalif de Bertranou.

tareas de mujeres filósofas, que desde la pedagogía, la literatura y la política han contribuido mediante sus producciones discursivas a interactuar en perspectiva humanística con la sociedad circundante.

Los aportes filosófico-pedagógicos de Celia Ortiz de Montoya en la trama de la historia

Michel de Certeau (1996) afirma que al hombre le cabe intervenir, decidir y fabricar en cualquier espacio social que requiera su actuación. Esa circunstancia se aplica en la resistencia que encarna la idea de que a las estrategias de las instituciones, se oponen las tácticas de los individuos, sin importar que aquellas sean consideradas como una falla lógica de un sistema de dominación, o como un dispositivo consciente para la transformación de una forma de dominio. Este fue el modo que escogió Celia Ortiz de Montoya para transitar el campo educativo y cultural de Entre Ríos entre 1930 y 1960, abigarrado por diversos intereses políticos e ideológicos. Por eso, atender a la biografía intelectual de la pedagoga implica “leer las formas de circulación de las ideas, la transmisión y replicación de la experiencia local en otras experiencias y, por último, los efectos contaminantes, entre otros, las conexiones, los intercambios directos, la circulación de textos, las experiencias pedagógicas modélicas” (Carli, S. 2004, 369–370).

Celia Ortiz de Montoya se formó como maestra en la Escuela Normal de Paraná (1915) y luego de recibirse de profesora de Pedagogía y Filosofía en la Universidad de La Plata (1918) se convirtió en la primera mujer doctora en Ciencias de la Educación de nuestro país (1921). Su intenso derrotero profesional combinó experiencias de la docencia e investigación universitarias con el trabajo áulico en la escuela primaria (Ortiz de Montoya, C. 1967). Entre 1922 y 1930 se desempeñó, primero interinamente y luego como titular, de las cátedras de Historia de la Educación, Didáctica General y Práctica de la Enseñanza en la recientemente creada Facultad de Ciencias Económicas y Educacionales, dependiente de la Universidad Nacional del Litoral (1920). Entre 1931 y 1934 asumió las cátedras de Didáctica General, Ética, y Seminario en la Escuela Normal Superior de Paraná. Entre 1934 y 1955 fue profesora titular de Didáctica General, Historia de la Educación, Práctica de la Enseñanza e Introducción

a los Estudios Filosóficos en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario en Paraná; y fue interina entre 1938 y 1955 de Ética, Estética y Seminario. Se desempeñó en el Instituto hasta su retiro de la docencia activa, en 1971, a cargo de los espacios de Pedagogía, Didáctica, Ética y Seminario Filosófico-Pedagógico. Fue cesanteada desde marzo a septiembre de 1955; y a partir de 1956 y hasta 1962 concursó la titularidad de Pedagogía General y siguió a cargo de los Estudios Filosóficos en la Facultad de Ciencias de la Educación de Paraná. Finalmente, en 1968 un contrato de investigación sustituyó a ambas cátedras.

Un hito decisivo en su recorrido personal y profesional fue el viaje que realizó a Europa entre diciembre de 1925 y abril de 1926. Allí se interiorizó sobre las propuestas de renovación pedagógica de Édouard Claparède (1873–1940), Josefina Pizzigoni, María Montessori (1870–1952) y Adolfo Ferrière (1879–1960), entre otros. Visitó la Exposición Didáctica de Florencia, conoció las prácticas educativas de los liceos y escuelas de reforma, diferenciales industriales, al aire libre, y de artes y oficios que se desarrollaban en Barcelona, Suiza, Italia, Francia y Alemania e hizo una estancia en el Instituto Jean-Jacques Rousseau de Ginebra. En esos momentos irrumpían diferentes propuestas pedagógicas renovadoras –algunas de ellas con influencias del pensamiento libertario de origen anarquista y del pragmatismo estadounidense–, aunadas por la búsqueda de nuevos vínculos democratizadores, horizontales y creadores entre alumnos y maestros dentro del aula, reconociendo siempre el protagonismo del niño en su propio proceso educativo y en sus intereses concretos; no a través de imposiciones programáticas abstractas.

La pretensión de llevar a la práctica un modelo pedagógico centrado en la autonomía del educando y el acompañamiento generoso del maestro, le exigió profundizar teóricamente en los paradigmas y metodologías educativas vigentes. Para completar su formación filosófica se adentró en autores como Wilhelm Dilthey (1833–1911), Edmund Husserl (1859–1938) y José Ortega y Gasset (1883–1955). Mientras que entre las influencias locales ella misma reconocía las de Alejandro Korn (1860–1936), Luis María Torres (1878–1937), Ricardo Levene (1885–1969), Víctor Mercante (1870–1934), Alfredo Calcagno (1891–1950), Alejandro Carbó

(1862–1930), Ricardo Rojas (1882–1957) y Coriolano Alberini (1886–1960) (Pró, D. 1973, 286)³.

Como no le interesaban los significados únicos y lineales ni los trayectos socio-culturales cerrados, vio en la filosofía y la pedagogía herramientas para recuperar el humanismo que educa en valores para la libertad y que es capaz de confrontar y discutir los signos de la teoría y la praxis. Preguntarse por el humanismo era para ella una interpelación “cargada de sentido ontológico y axiológico” (Ortiz de Montoya, C.1965, 160), porque encerraba la totalidad de las preguntas filosóficas que se hundían en la vida individual e histórica: el arte, la religión, el lenguaje, la técnica, el Estado. El hombre, decía, es un “guión entre tiempo y eternidad, entre finito e infinito” (*ibíd.*, 162) y las circunstancias históricas hacen de él un sujeto abierto a la propia determinación⁴.

Sus reflexiones reflejaban la renovación del pensamiento europeo-occidental, que asistía a la devastación provocada por las dos Guerras Mundiales. Adhirió a las ideas del filósofo alemán Eduard Spranger (1882–1963) –bien acogidas en el ambiente filosófico argentino, gracias a las ediciones de Francisco Romero–, quien rescataba el humanismo como espíritu histórico que dignificaba a la persona en su hondura individual, pero también lo recuperaba en la convivencia cordial con sus pares. La fortaleza del hombre, insistía Ortiz de Montoya, radicaba en la posibilidad de rectificar permanentemente el propio camino tanto personal como histórico, a través del ejercicio garantizado de sus derechos íntimos e inajenables en la integración entre corazón e intelecto. El camino para reconstruir la sociedad, alicaída entre las ruinas materiales y la distorsión de las ideas, consistía en

3 Un rescate de la biografía intelectual de Celia Ortiz Arigós de Montoya en: Pró, D. 1973, 277–287 y 1987, 211–215. También, su propio *Curriculum Vitae* (Santa Fe: Colmegna, 1979).

4 Celia Ortiz de Montoya presentó su comunicación “Humanismo como forma de vida e ideal formativo” en representación del Instituto Nacional del Profesorado Secundario de Paraná. Véase: *Actas de las Segundas Jornadas Universitarias de Humanidades*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1964.

dilucidar cuánto y de qué manera cabían sus riegos y posibilidades en las planificaciones futuras.

Si humanismo y hombre conformaban un mismo núcleo problemático, la resolución de los interrogantes exigía que se vincularan con el marco histórico-cultural de referencia anterior y presente. Este aseguraba un legado que estaba disponible para ser adoptado, adaptado o trastrocado en sus fundamentos. Según Ortiz de Montoya, el ensamble de las voluntades concretas y reales hacía emerger un sentido creador y trascendente, que se plasmaba en las obras duraderas de las diferentes culturas. Reflexionar sobre el humanismo era, entonces, una tarea auténticamente filosófica pues se llevaba a cabo en cada momento histórico en que los hombres experimentaban sentimientos encontrados: desorientación, felicidad, desolación, resistencia, aceptación y amenaza vital.

Humanismo era la subjetividad real y concreta que, en actitud solidariamente responsable, admitía las consecuencias de sus actos y estaba dispuesta a transformar sus “circunstancias”, al decir de Ortega y Gasset. Cuando el pensamiento se disponía a volverse sobre sí mismo, a interrogarse por sus contenidos y sus fundamentos, llevaba a cabo el esfuerzo de quebrar la clausura en la que el hombre estaba atrapado como sujeto. Porque en la brecha que se producía entre lo hecho y lo por hacer, tanto el educando como el educador revelaban su capacidad cognoscitiva y creadora de nuevas posibilidades. Esta capacidad de acción deliberada, es decir autónoma, devendría gracias al trabajo de los seres humanos, como la educación y la política (Arpini, A. 2015).

El hombre-educador que conocía sus límites, según Ortiz de Montoya, tenía que adaptarse críticamente a las exigencias sociales, advirtiéndole que lo histórico es un proceso susceptible de ser problematizado y transformado. Sin embargo, su inspiración creativa entraba en tensión constructiva cuando decidía “acatar la normatividad social y jurídica de respeto a los demás” (Ortiz de Montoya, C. 1965, 162); sobre todo porque la cuestión de qué posibilidades son realizables efectivamente, es un problema técnico y político. En el proceso de reconocimiento de lo otro valioso se producían tensiones y luchas, pues se podían apreciar posibilidades notables pero restringidas para llevarse a cabo debido a las condiciones socio-

ambientales. Entonces, siguiendo a Jean Jacques Rousseau (1712–1778), confiaba en una educación por la libertad y en libertad, respetuosa de las normas que permitían su realización solidaria al interior de la vida colectiva. La autonomía intelectual, moral y social se alcanzaba a lo largo del trayecto educativo y era condición para llegar a ser uno mismo y no servir servidor de otros (Ortiz A. de Montoya, C. 1973); sin por ello frustrar las posibilidades de gratificación y satisfacción de numerosos grupos sociales. De allí la necesidad de problematizar los intereses y despejarlos mediante la invención, la creación, los proyectos, el examen, la observación, la crítica; sin perder de vista que la educación es guardiana y promotora del haber cultural conquistado.

Ortiz de Montoya actuó en una comunidad educativa que durante la primera década del siglo XX enfrentó las experiencias innovadoras surgidas en la vecina Santa Fe con las fronteras normalistas que persistían en Entre Ríos. En 1919 había sido creada la Facultad de Ciencias de la Educación de Paraná, que pasó a depender dos años después de la Universidad Nacional del Litoral, y a la cual se anexó la Escuela Normal de Paraná. El normalismo paranaense resistió la renovación pedagógica a través del director-interventor de la Escuela Normal, Maximio Victoria, quien concebía la nueva Facultad como un estadio de jerarquización en la evolución progresiva de las instituciones educativas locales, que no alteraba la naturaleza de la tradición pedagógica existente. La sociedad local vivió esta etapa como un signo de final de época y la política colaboró en este parte aguas porque la dirigencia entrerriana radical estaba enfrentada, en esos momentos, al gobierno yrigoyenista que auspiciaba la reforma universitaria del '18 (De Miguel, A. 1997).

No obstante estas luchas, la cultura pedagógica universitaria de esa época produjo expresiones originales durante la década siguiente; por ejemplo, la aparición del seminario: un nuevo vínculo pedagógico que priorizaba el método de la investigación científica como eje ordenador del proceso de enseñanza–aprendizaje y estimulador de hábitos de rigurosidad académica en alumnos y maestros. No obstante, la polémica mayor se refirió a la designación de profesores en la Facultad y en la Escuela Normal, pues prevalecieron extranjeros y jóvenes reformistas que no conciliaron con los

principios de ordenamiento y legitimidad tradicionalmente contruidos y aceptados por la comunidad normalista entrerriana.

En este contexto educativo fue posible la emergencia de espacios alternativos al orden establecido. Estos “modelos mentales” se construyeron a partir de la definición subjetiva realizada por los participantes de esas nuevas situaciones discursivas y prácticas y acabaron definiendo influencias mutuas entre la situación social “objetiva” y los discursos en línea (Van Dijk, T. 2000, 2001, 2012). Las experiencias singulares que pusieron en jaque al normalismo positivista manifestaron, dinámicamente, percepciones, conocimientos, perspectivas, opiniones y emociones de una comunidad que también desafiaba el ambiente cognitivo y sociocultural de la época. La demanda social impulsaba el salto hacia la jerarquización universitaria de las prácticas pedagógicas. Así, maestras como Olga y Leticia Cossetini, Clotilde Guillén de Rezzano, Celia Ortiz de Montoya y Luz Vieira Méndez, entre otras, defendían la idea de que el conocimiento compartido con otros se recuperaba con más facilidad que la mayor parte del conocimiento individual que cada persona pudiera obtener sobre su pasado.

Los sistemas de ideas, asegura Teun Van Dijk (2000), constituyen gramáticas de las prácticas sociales específicas de los grupos. Al representar sus intereses e inquietudes particulares dentro de una sociedad o cultura determinada, regulan –a través de la articulación entre el discurso, la cognición y la sociedad– el conocimiento y los sistemas de creencias evaluativas que los grupos comparten acerca de ciertas cuestiones sociales. De modo tal que en Entre Ríos el maestro normalista dio paso al pedagogo: una identidad desconocida dentro del sistema educativo que resumía el nuevo concepto integral del hombre. Ambas identidades no eran “necesariamente antagónicas pero sí constituidas en matrices culturales y políticas diferentes” (Carli, S.1995, 113). Las discusiones se dieron en relación con la competencia metodológico–didáctica como un saber específicamente pedagógico que otorgaba la habilitación necesaria para la tarea docente; pero también acerca de la definición sobre los herederos del capital cultural específico sedimentado en años de trabajo pedagógico y que había atravesado las historias familiares, las costumbres, la política y las identidades generacionales (De Miguel, A. 1997; Carli, S. 1995).

Ortiz de Montoya estaba convencida de poner en marcha la renovación pedagógica a nivel disciplinar (complementándola con los estudios filosóficos) y a nivel de las experiencias áulicas propiamente dichas. En este doble contexto, discursivo y circunstancial (Van Dijk, T. 2012), la pedagoga consiguió, primero, activar las acepciones posibles de los fragmentos del mensaje normalista positivista dispersos en el sistema educativo; y luego, observar y aprehender los elementos físicos y culturales que acompañaban la emisión y recepción del mensaje. Creó una situación comunicativa a partir de la cual pensó un discurso novedoso y realizó una serie de acciones para canalizar el momento de crisis y cambio que avizoraba en el horizonte educativo entrerriano. Por ejemplo, concursó, sin éxito, en la Facultad de Ciencias de la Educación y luego sucedió en 1929 a Hugo Calzetti en la dirección del Instituto de Pedagogía, reforzando la tendencia antipositivista de aquél. Más tarde, entre los años 1931 y 1932, produjo la mencionada experiencia democratizadora –y transgresora para su época– en la Escuela Normal de Paraná: la *Escuela Integral Activa* o *Escuela Nueva* (Román, S. 2001, 2011), que consistía en trabajar por centros de interés de los alumnos, generando espacios más distendidos y horizontales en una atmósfera alegre y creadora⁵. La importancia del método en relación con la enseñanza de la lectura y la escritura cambió la escena pedagógica, a la cual ella le imprimió un sello particular revisitando las nociones de liberación de la lectura y de revalorización de las prácticas de escritura⁶.

5 Celia Ortiz de Montoya lo precisa con estas palabras: “[buscaba] la inspiración no sólo en los libros, sino en el medio ambiente que rodea al niño, a nuestro niño particular, concreto, nuestro centro de actividades fue *El mercado central*, como pudieron ser el río, las fábricas, los almacenes, los talleres [...] lo que más me sedujo fue que él [el medio ambiente] restablecía el contacto vital del mundo de la escuela con el mundo real, no imaginario o ficticio, con el mundo que el niño vive, concreto y objetivo que lo rodea, aunque desde él podemos subir hasta el mundo irreal de la fábula y la leyenda, la poesía y el cuento” (cit. en Román, S. 2001, Online).

6 El método “global” propuesto por Ortiz de Montoya consistía en “crear necesidades de contar algo, gusto por contarnos sus deseos, sus proyectos, sus preocupaciones: acostumbrarlo a trasvasar al papel sus pensamientos en sus diarios infantiles, es la

Llevó al aula la noción de trascendencia responsable, por la cual la persona descubría y creaba sus propios saberes “que serán numéricamente menos, pero propios, autoelaborados” (Ortiz de Montoya, C. 1973, 59). Sin embargo, su experiencia fue clausurada por un conjunto de factores, entre ellos, el triunfo del normalismo manifestado en el disciplinamiento escolar y la subestimación del estudiante frente a la autoridad indiscutible del maestro; y también la intervención y supresión de la Facultad en 1932, como efecto del golpe de Estado. Un año después, la Escuela Normal Superior fue reemplazada por el Instituto Nacional del Profesorado Secundario de Paraná.

Luego de este quiebre normalista, en los años 30 y 40, irrumpieron los nacionalismos de inspiración nazi-fascista, cuya impronta pedagógica se definió en contra de la democracia, el liberalismo, el republicanismo y el laicismo. Los intelectuales del campo pedagógico se resistieron intentando acercamientos entre normalistas tradicionales y pedagogos renovadores. Ortiz de Montoya pertenecía a estos últimos, al tiempo que adhería públicamente a favor de los aliados en la Segunda Guerra Mundial, se solidarizaba con los republicanos españoles e impugnaba el nacionalismo católico que atacaba el laicismo escolar. Avanzada la década del 40 el normalismo se recuperó, pero resignificado política y pedagógicamente. Para entonces, el nacionalismo estaba aliado al Partido Demócrata Nacional en Entre Ríos, mientras la oposición radical se fragmentaba. Adriana de Miguel señala que “la asimilación de los nacionalistas en tanto propagadores de ideologías nazifascistas, hechas por el radicalismo, así como la identificación que formula el conservadurismo del radicalismo como expresión política vinculada a la izquierda, marca la polarización política y el clima de ideas de la época” (De Miguel, A. 1997, 119).

única y verdadera forma de cultivar el lenguaje, SU lenguaje, y el único camino de huir de un nuevo verbalismo [...]” (cit. en Román, S. 2011, 64–65). Siguiendo la teoría de los actos de habla (John Austin, John Searle, etc.), se comprende la reflexión de Ortiz de Montoya acerca de la unidad del pensar, el hablar y el escribir, que conforman procesos teóricos y prácticos profundamente humanizadores de la condición educativa del niño.

Entre 1935 y 1943 se sucedieron gobiernos de fusión entre las dos líneas del radicalismo que se enfrentaron a los gobiernos nacionales. Finalmente, el Gral. Pedro P. Ramírez decretó la intervención de la provincia el 11 de junio de 1943 y desde las cátedras del Profesorado Secundario de Paraná, los centros nacionalistas (entre ellos, la Comisión Pro Ateneo General Ramírez, la Alianza Juvenil Nacionalista, el Ateneo de Estudios Humanistas, la Unión Nacionalista Entrerriana) y las uniones de colectividades extranjeras se difundieron expresiones de corte totalitario, en correspondencia con las teorías nazifascistas en boga (Bosch, 1991). En efecto, se destacaron los debates político-ideológicos entre liberales, conservadores y socialistas por el posicionamiento del país ante la Segunda Guerra Mundial, pero también repercutieron las discusiones entre los intelectuales y políticos que en América Latina defendían el indoamericanismo (Víctor Raúl Haya de la Torre) y la unidad continental (Manuel Ugarte), o que apoyaban la lucha antiimperialista de Augusto Sandino (Gabriela Mistral).

Es en este contexto de desafíos ideológicos que se comprende mejor la apuesta de Ortiz de Montoya en el valor de la educación y la técnica si estas se proponían “canalizar ríos y fuerzas humanas, ordenando la sociedad, difundiendo el saber por el libro, explorando campos nuevos en el laboratorio” (Ortiz de Montoya, C. 1965, 162). Entre 1943 y 1946 las intervenciones federales en la provincia de Entre Ríos atendieron problemáticas vinculadas con la niñez y la articulación entre educación y trabajo. La necesidad de planificar políticas específicas para la infancia pauperizada y analfabeta ya había sido advertida por la pedagoga en 1943, en particular la conveniencia de vincular saberes teóricos y prácticos para un aprendizaje eficiente⁷.

7 “... según el censo escolar de 1943 en Entre Ríos, sólo asistía a la escuela el 61% de la población en edad de hacerlo. Hacia 1943, con una población escolar de 128.603, los inscriptos alcanzaban la suma de 116.642. A primer grado llegaban 65.420, y el desgarnamiento seguía así: 21.895 en 2º grado, 19.032 en 3º grado, 7.611 en 4º, 4.908 en 5º, 2.442 al llegar a 6º. Estas cifras se agudizaban más en los departamentos más atrasados de la provincia”. Datos extraídos de: Ortiz de Montoya, Celia y Mario Sena, *Estudio crítico de la educación en la provincia de Entre Ríos en su nivel primario*.

Entre 1946 y 1955 las políticas educativas provinciales siguieron fortaleciendo la vinculación entre educación y capacitación laboral, sobre todo por la peculiar realidad impuesta por las migraciones internas durante esos años. El discurso histórico y la propaganda política actuaron como dispositivos educativo-culturales específicos para la reconstitución del sujeto pedagógico. En correspondencia con los objetivos de la política nacional y provincial, la reforma educativa atendió las necesidades de infraestructura escolar, con parcelas e instalaciones adecuadas para desarrollar la enseñanza agrícola (granjas modelos, escuelas industriales, de artes y oficios). Se pretendía formar personal capacitado para atender la moderna explotación agrícola-ganadera y la industrialización de los productos primarios, al tiempo que se buscaba compensar el masivo desplazamiento de población rural hacia centros urbanos extraprovinciales. En esa atmósfera se superpusieron diferentes universos discursivos, pero el significante “armonización”, como afirma Adriana de Miguel, pareció operar como principio articulador de las diferencias culturales y educativas regionales. En otras palabras, el imperativo era conseguir una nueva Argentina, una nueva y unificada identidad cultural, como “síntesis de esencias locales, regionales” (De Miguel, A. 1997,133).

Las consecuencias fueron importantes para el campo pedagógico entrerriano porque la puja se dio entre la identidad normalista revisada (desde las vertientes socialista, radical y comunista) y su oposición a la identidad política generada por el discurso político-pedagógico peronista. La construcción y transmisión del discurso histórico sirvió, entonces, para elaborar una concepción del terruño o espacio simbólico donde surgían la identidad regional y la identidad nacional. Esto se puso de manifiesto durante la celebración del Año Sanmartiniano en 1950, en el cual emergió el concepto de *Entrerrianía* o ser de Entre Ríos cuyo correlato a nivel nacional era el ser nacional. Pero ambas realidades discursivas estaban enfrentadas para el discurso político entrerriano, porque la identidad regional presuponía la adhesión al proyecto y la acción política de Urquiza, mientras la

Paraná: Facultad de Ciencias de la Educación, 1963, 12 y ss. Citados en De Miguel, A. 1995, 122-123.

figura de Perón estaba asociada ideológica y discursivamente a la de Rosas, opositor histórico de aquél (De Miguel, A. 1997).

Por su parte, la Dirección de Cultura de la provincia generó un circuito de expresiones alternativas para romper la hegemonía del normalismo. Acogió demandas que la sociedad entrerriana venía reclamando con anterioridad pero le imprimió su sello. En los hechos fueron desplazados los maestros e intelectuales normalistas por figuras excluidas históricamente (por ejemplo, maestros sin títulos, intelectuales de origen nacionalista), se amplió la red de bibliotecas populares, se dio espacio a los artistas populares (en especial, los grupos teatrales independientes), se activó una política de publicaciones y difusión de la literatura entrerriana, se impulsó la producción cinematográfica nacional y su difusión. Estos nuevos espacios culturales y la emergencia de sujetos sociales con prácticas culturales diferentes produjeron ataques encontrados sobre la legitimidad de unos y otros y sumieron en un diálogo sordo y descalificador la discusión de ideas y tendencias.

Cuando la autodenominada Revolución Libertadora de 1955 fue receptada favorablemente en Paraná, la estrategia político-pedagógica implementada quiso desvirtuar la gestión peronista de la provincia. Aunque la restauración normalista volvió a los niveles de dirección, supervisión, asesoramiento y orientación del sistema educativo, no logró recuperar el terreno pedagógico y didáctico, donde la clausura fue definitiva. No obstante que Celia Ortiz de Montoya fue cesanteada al final del segundo gobierno peronista (de marzo a setiembre de 1955), esta circunstancia no afectó su vasta carrera docente, que se extendió entre 1922 y 1971 y por la cual fue distinguida en varias oportunidades⁸.

8 En 1965 la Asamblea Latinoamericana de Educación la distinguió con la orquídea de Homenaje a la Mujer Latinoamericana; en 1969 fue nombrada Profesora Emérita de la Universidad Nacional del Litoral y en 1977 fue homenajeadada por el Congreso Internacional de las Naciones como Ilustre Parlamentaria. Entre 1962 y 1968 realizó sus investigaciones estadísticas sobre la educación en Entre Ríos y publicó los tres tomos de su *Historia de la Educación y la Pedagogía*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Ciencias de la Educación, 1962, 1968 y 1969, respectivamente.

Se ha señalado que fue una de las impulsoras de la *Escuela Nueva*, que atacaba dos puntos centrales de las prácticas positivistas: el método y el disciplinamiento. La pedagoga insistía en la responsabilidad social de los educadores que no podían ser indiferentes al doble imperativo (orteguiano): vitalizar la cultura para dignificar la vida (Ortiz de Montoya, C. 1959). Pero el normalismo se resistió durante los años 30. La década del 60 permitió el retorno de “lo acallado, lo presupuesto, lo deseado” en nuevas formas discursivas, en prácticas institucionales y en subjetividades y generaciones atravesadas por las exigencias que habían planteado treinta años antes los pedagogos enrolados en oposición a aquél. La nueva escuela enterreriana restableció, entonces, a través de la didáctica, los vínculos en el campo profesional y una renovada cohesión discursiva que la sociedad entendió como modernizadora (De Miguel, A. 1997).

Filosofía y Pedagogía: caminos para la búsqueda de los valores

Las fuentes en que se referencia el humanismo de Ortiz de Montoya –principalmente René Descartes, José Ortega y Gasset y Julián Marías– se “leen” en su concepción de la realidad humana como radicada e intransferible, siendo la dimensión histórica el escenario para el ensayo y la certeza: “la vida le pertenece a cada cual íntegramente: no está hecha del todo y de una vez para siempre, sino que cada uno la va [...] tejiendo de su propia sustancia espiritual y amojonando el camino de su vivir con sus creaciones” (Ortiz de Montoya, C. 1973, 11). El ser del hombre mismo, afirma, es–siendo en el encuentro inevitable con los coetáneos “copartícipes de su mundo, sociedad, humanidad y por tanto tampoco desvinculado del marco histórico–cultural” (Ortiz de Montoya, C. 1965, 163). Por eso el maestro no se extraña de su tiempo y se actualiza en la encrucijada entre pasado y futuro, que sustancia la trama de la historia. Insistía en que “es una vida con destino electivo, hasta cierto punto” (*ibíd.*), que se juega en cada bifurcación de la trayectoria educativa y que esta le da sentido a su existencia.

Antes de que el ser humano desarrolle su capacidad de reflexión, este se traza una imagen de qué es el mundo, adopta una posición y toma

una actitud ante el mundo y la vida; es decir se sitúa dentro del “cuadro del mundo”; y aun cuando no lo exprese en conceptos, este sí lo acompaña en sus aspiraciones y deseos de ser y hacer. La construcción del yo afectivo y valorativo se jugaba en esos repliegues de las sociedades y las culturas, cada una con sus circunstancias histórico-culturales. Cualquier concepción del mundo, afirmaba Ortiz de Montoya, es “un todo–uno de aspiraciones, estimaciones, anhelos, ideales que señalan el *sentido* de la vida y determinan la *actitud* vital [...] en razón de la *coherencia interior de las partes con referencia al todo*” (Ortiz de Montoya, C. 1973, 17, cursivas de la autora).

La concepción del mundo posee, por lo tanto, estructura y sentido. El primero descubre que aquella es una, indivisa y dominante, que invade al ser humano en todo su ser; mientras los acontecimientos inesperados activan las preguntas por el fin o sentido que otorga a su quehacer vital y la dirección que este transita. Las respuestas, advertía la pedagoga, podían ser optimistas o pesimistas, trascendentes o inmanentes, pero los enigmas de la vida adquirían, entonces, el valor diltheyano de ser “núcleos teleológicos–metafísicos esenciales” (*ibid.*, 19). Recurriendo a la clasificación del filósofo alemán, se representó las implicancias antropológicas, gnoseológicas, históricas, éticas, filosóficas, pedagógicas y didácticas de los tres tipos de concepciones del mundo: el naturalismo determinista, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo.

No es motivo de este trabajo desarrollar los tres tipos; sí indicar la importancia que asignó a la segunda, por varios factores entre los que se destacan: a) el apego a las ciencias del espíritu (Dilthey) o culturales (Rickert); b) el respeto por la autonomía de las ciencias pedagógicas en el sentido de potenciar el devenir responsable y libre de las peculiaridades y las tendencias sociales del sujeto de la educación (paidocentrismo); c) la aspiración de que los fines y valores de la educación sean la cuestión pedagógica dominante (por ejemplo, que los niños aprecien el valor de las normas de juego y del deporte cuando tienen que ajustarse a las exigencias del grupo); d) la subjetivación de lo objetivo como signo de enriquecimiento cultural; y e) la definición de una pedagogía de la libertad como garantía filosófica y didáctica para los retos que afrontan las nuevas generaciones (Ortiz de Montoya, C. 1973).

“Hay que partir de problemas reales que embarguen de verdad al educando, para guiarlo a buscar por sí mismo soluciones positivas o probables, ejercitar su capacidad de juzgamiento a través de un proceso de auténtico descubrimiento”, insistía la autora (*ibíd.*, 78). Es decir que si la persona alcanzaba claridad reflexiva y práctica para observar la realidad desde y hacia su interior y el exterior, su yo total se comprometía en “*saber lo que las cosas son*” (Ortiz de Montoya, C. 1959, 5, cursivas de la autora). En esta tentación de recogerse, otear en las ideas, reconcentrarse y operar sobre el tesoro íntimo de cada uno, se manifiesta el aprendizaje orteguiano. Porque para explorar el universo es preciso “penetrar trasmundos ignotos, transformar la *tierra incógnita* en paisaje familiar *aprehendido*, en ese movimiento de garra mental del espíritu cazador de verdades” (*ibíd.*, cursivas de la autora).

Los problemas de la vida, la educación, la sociedad y la historia no se aislaban. Así, entendía que la relación –y no la sustancialidad– era la categoría fundamental del conocimiento (*ibíd.*). El acto del filosofar reaseguraba el dinamismo cultural, evitaba el anquilosamiento de ideas y prácticas y respaldaba la renovación pedagógica que ella se encargó de impulsar en todos los ámbitos donde actuó. De allí la importancia de producir un conocimiento situado de las diferencias y semejanzas entre distintas experiencias educativas de su región, exigiendo el respeto y sinceramiento de las políticas educativas y de las prácticas docentes e investigativas individuales. Ortiz de Montoya rescató la alternativa orteguiana acerca de la vocación y la circunstancia para sacar a España de la crisis espiritual y material del siglo XIX. Aplicada a la educación entrerriana y argentina –que, a su juicio, debían dar un salto cualitativo en las primeras décadas del siglo XX– confiaba en que si ambas se complementaban adecuadamente, se evitaría la esterilización de las prácticas áulicas y coincidía con el español en que: “Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Ésta responde poniendo condiciones a mi vocación” (*ibíd.*, 8)⁹.

9 Los trabajos pedagógicos de Ortiz de Montoya recogen la influencia del filósofo español en la Argentina a través de las conferencias que este dictó en Buenos Aires y otras ciudades de la región, y de las publicaciones en la *Revista de Occidente* y *Sur*.

Ortiz de Montoya no imaginaba la educación como una construcción monádica de intereses, sino como la convergencia continua de la acción, contemplación, técnica y cultura en el yo concreto, en la circunstancia concreta, pues “todo se explica y confluye en *mi vida*” (*ibíd.*, 10). Descubrirse a uno mismo, sumergido en un ambiente a veces favorable y otras adverso, incluía la convivencia con filosofías y “cosas” desconocidas; entendiendo que “*cosas*, en el decir más lato orteguiano, incluyen a otros hombres y todo lo que se adelanta hacia mí como avanzada, a la cual le doy toda clase de nombres redondos: mundo, orbe, universo” (*ibíd.*, 11, cursivas de la autora). El hecho de descifrar esos enigmas colocaba al ser humano en actitud pensante, porque “el hombre *necesita* pensar para vivir, como respirar o alimentarse” (*ibíd.*, cursivas de la autora).

Nuestra educadora revisó las categorías cartesianas relativas al significado del hombre en el entramado creador de la historia, no en términos revolucionarios para su época, sino desde los aportes filosófico-pedagógicos del francés. Afirmaba que dudar era preparar voluntariamente la crítica –es decir, el existir radicalizado y contextualizado, o saber íntimo– para que, desde la intuición liberadora de los prejuicios y opiniones acumulados en la propia experiencia, se acabara rebelando contra el saber exterior “realista” de fenómenos y cosas. La duda facilitaba la toma de conciencia de la íntima realidad humana o pensar. “Cada cual puede con la fuerza de su espíritu y mediante su propia fuerza *aprender*”, afirmaba en el homenaje a Descartes en 1937, pues salir de la duda era pasar “desde el desgarramiento de la revisión crítica a la primera certidumbre” (Ortiz de Montoya, C., 1937, 230, 232, cursivas de la autora).

Esta posición epistemológica encuentra su correlato en la crítica (también cartesiana) al saber “ajeno” o hecho desde afuera (es decir, desde la autoridad de maestros o de textos), como denominaba al modo de conocer los procesos históricos que no distinguen el tránsito discontinuo, enfrentado y renovador de los agentes sobre las estructuras políticas y sociales. Si dudar es existir, la función mancomunada de la Filosofía, la Pedagogía y la Antropología es desarrollar el fin superior de la educación, que es “vivir descubriendo, no cristalizarse en un saber siempre igual, [porque esa] demanda de eterna progresión hacia un mejor saber, [...] siempre

en trance de conquista, es *camino e invitación a la perfección*" (*ibíd.*, 233, cursivas de la autora).

Otro valor cartesiano que sustentó la propuesta filosófico-pedagógica de Ortiz de Montoya fue la capacidad de elección que el ser humano posee entre el mundo cuantitativo y el mundo cualitativo o espiritual. Las prácticas educativas se inscribían en la "particular disposición para *cada* acción particular, [es decir] vivir *desde* el espíritu, para no vivir *sin* espíritu" (*ibíd.*, 214, cursivas de la autora). Sostenía con Descartes que la voluntad y la libertad facilitaban la educación del "pensar", ya que "el hombre limitado e imperfecto, puede llegar, si se decide a ser el *piloto de su navío*, a elevarse sobre la naturaleza animal, ajena a razón y voluntad, *hasta el conocimiento y la conducta*"; y con ello coincidía con la idea antropológica del francés, quien no renegaba de Dios ni del mundo trascendente, "ya que es el soporte metafísico del ser y el conocer del hombre".

El maestro no podía conformarse; al contrario, su estar en perpetua disensión interior significaba que "*busca [...] su verdad*, porque *la quiere suya* y de objetiva validez, para caminar con ella y auxiliar a la humana estirpe en su paso por la vida" (*ibíd.*, 220, cursivas de la autora). El hombre no está solo, aseguraba Ortiz de Montoya, y a través del método toma conciencia de que el saber es una inmensidad que puede ser atrapada y que requiere colaboración y verificación. En la contrastación de materiales, teorías, procedimientos y subjetividades, maestros y alumnos sintetizaban una "*dirección del ingenio [...] una personal vivencia* del orden necesario para conocer" (*ibíd.*, 221, cursivas de la autora).

El proceso se iniciaba con la intuición o claridad, que eliminaba la posibilidad del error; continuaba con el análisis que reducía lo complejo a lo simple para llegar a ser intuitivo como evidente (por ejemplo, figura, extensión, movimiento, acto de querer, de dudar, de creer, de amar, etc.); en tercer lugar, la síntesis, que era un encadenamiento íntimo de intuiciones conectadas en el tiempo y, por último, la enumeración o verificación a partir de recuentos integrales para evitar omisiones. De allí que en el contexto educativo la duda sería solo el momento previo de desprejuiciamiento para preparar la llegada de la intuición, fundamento, a su vez, del "cogito" o pensar.

Los acontecimientos históricos desencadenados hacia la segunda década del siglo XX habían propiciado un profundo escepticismo, notablemente generalizado en las conciencias y culturas de las diferentes sociedades. Según Ortiz de Montoya, la duda cartesiana adquirió relevancia en esa época porque fue usada como método que permitía distinguir lo verdadero y lo falso: “la duda es propedéutica” y “la filosofía proporciona medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas” siempre que se recoja en la intimidad de la conciencia que piensa y existe. Y concluía que “Descartes ha realizado el milagro de atar los hilos de la historia, sin cortar los metafísicos que lo unen al creador. Descartes es el nuevo San Agustín, en la encrucijada cultural de los tiempos modernos” (*ibíd.*, 227, 233).

La influencia hegeliana también se advierte en la producción filosófico-pedagógica de Ortiz de Montoya al sostener que elegir y elegirse era el resultado de experiencias del pasado individual y colectivo que gravitaban sobre nuestro presente. Sin embargo, el desafío entre los años 30 y 60 tenía que ver con la recuperación del sentido humanista de coactuación cultural, en particular “cuando no colabora en la multiplicación de sus bienes útiles o los deteriora, maltratándolos, despilfarrándolos” (Ortiz de Montoya, C. 1965, 164). En efecto, en el idealismo de la libertad que ella practicaba se fundamenta la ética de la responsabilidad personal y la crítica sistemática y metódica sobre toda la realidad, tanto en extensión como en profundidad. Se trata de una *Weltanschauung* o saber peculiar que rige la vida entera del hombre y que lo atrapa y posee inconscientemente, pues “acusa nuestro *modo de sentir el universo*” (Ortiz de Montoya, C. 1973, 13, cursivas de la autora).

Aprender a leer era, en este contexto, una actividad lúdica que requería la participación e inventiva del alumno, porque este no se limitaba a reconocer una verdad enunciada en el texto, sino que construía y producía la significación a medida que interpretaba. La pedagoga insistía en que el alumno aprendía cuando todo el universo dispuesto para él estaba unido a sus afanes vitales y la interpretación dejaba de estar en manos privativas del docente. Este ya no ejercía la función de contralor sobre lo dicho y escrito, sino que acompañaba, mediaba y promovía “la estructuración del YO personal culto y social” (cit. en Román, S. 2011, 69).

El *Discurso del método* se había publicado en francés en el año 1637, mientras la política y la religión se disputaban las herencias de la ruptura moderna. Ortiz de Montoya relejó a Descartes trescientos años después, al mismo tiempo que el *escolanovismo* y el normalismo de cuño positivista disputaban por dentro y por fuera de la política local y nacional, las coordenadas del discurso pedagógico y político. En un trabajo publicado en 1938, también en homenaje al filósofo francés, la pedagoga analizó su pensamiento adentrándose en el “combate” entre las ideas diferentes de Voltaire y Pascal. Su intención era afirmar la noción antropológica de que recogerse hacia la intimidad del espíritu –sostenida por Descartes pero refutada por los otros filósofos– no significaba, inexorablemente, perder el contacto con los bienes materiales, que también “ataban” a la vida. Si para Voltaire los sentidos constituían la vía de acceso al conocimiento tangible y real, para Pascal la razón era débil para adquirir nuevos conocimientos, pues anhelaba conocer (dar sentido al mundo) pero tenía limitaciones para alcanzar el saber deseado. Lo real era tan diverso, según Pascal, que huía de la sistematización de la filosofía y la ciencia. Voltaire, a diferencia de Descartes, insistía en que las ideas eran reflejos de los objetos que el hombre percibía; por lo tanto, no había sistema, nada por conocer fuera de lo palpable y visible. A su vez, la exigencia pascaliana “delimitaba” la doble evidencia cartesiana cuando diferenciaba dos tipos de pensar: el analítico y el intuitivo. Por eso concluía diciendo: “Chocan dos estructuras, dos modos de enfocar la filosofía y, en el fondo, destácase la figura de Descartes con sus proporciones personales” (Ortiz de Montoya, C. 1938, 164).

El efecto de estas reflexiones sobre la educación entrerriana fue decisivo, pues el aula se concibió como el escenario donde se jugaban las pasiones culturales e ideológicas de educadores y alumnos: los unos, en lo referente a la definición y puesta en práctica de legislaciones, planes de estudios, saberes y haceres concretos y prioritarios de la enseñanza; los otros, demandando escucha y atención ejecutiva a necesidades y desafíos personales, familiares y colectivos. Como se ha afirmado, Ortiz de Montoya defendía al estudiante como pivote de la transformación del proceso de enseñanza y aprendizaje, así como del diseño de políticas públicas educativas de su provincia y del país. Su capacitación lo llevaba a autorrealizarse y,

sobre todo, a desarrollarse actuando a través del examen, la observación y la crítica, y “no por lecciones escuchadas y repetidas” (Ortiz de Montoya, C. 1973, 80).

De allí que el problema del ser estuviera atado al problema del conocimiento porque interpelaba sobre la pertinencia de sus vías de acceso, de su esencia, de los criterios de verdad y de su estimación axiológica. ¿Quién determinaba a quién: el sujeto o el objeto? ¿La verdad se alcanzaba por inmanencia o por trascendencia? ¿Qué valores se ponían en juego? En opinión de Ortiz de Montoya, ya en el último tercio del siglo XX el punto de inflexión educativa radicaba en el proceso de captación o reconocimiento de los valores. La complejidad del sujeto de la educación exigía “lograr una personalidad libre y capaz de autodeterminarse por sí misma”, mientras atendía “sus tendencias sociales y culturales para actuar en el mundo próximo y futuro” (*ibíd.*, 55, 57).

Sus estudios sobre los diversos modos del conocer se vinculan con los múltiples influjos que nuestra educadora recibió y con los cuales amalgamó intereses pedagógico-filosóficos y didáctico-filosóficos. Como se ha indicado, entendió que la filosofía era brújula necesaria para afrontar los problemas educativos y no la desvinculó de una concepción genetista de la historia, en la cual los lugares de enunciación de los agentes se reconocían de manera equivalente y no jerárquica. “Vivir en guardia”, “despertar a los problemas, exhibirlos en sus entrañas mismas, buscar soluciones *claras y distintas*, metódicamente, gradualmente”, insistía en 1961 (Ortiz de Montoya, C. 1961a, 140-141, cursivas de la autora).

No creía en el determinismo social; sí en las trayectorias vitales entramadas de azar y misterio, donde el pedagogo-filósofo preveía y dibujaba futuros posibles con actitud vitalista e inquisitiva. En efecto, el conocimiento filosófico avistaba nuevos horizontes al hacer histórico, la crítica literaria, el arte, la técnica, la lingüística, la estética, la psicología, la ética, la sociología, porque era un saber que nacía de la práctica y todos los agentes colaboraban en el diagrama social. Los “centros de interés” de la *Escuela Integral Activa* constituyeron ejemplos de este hacer formativo. Ortiz de Montoya los imaginó constituyendo parte del diálogo entre realidad-teoría-necesidad-internalización; es decir, un escenario donde las

experiencias vitales y los enigmas a los cuales los hombres daban solución vivida, cristalizaban en objetivaciones culturales capaces de construir mejores educadores y estudiantes para la sociedad.

Como se ha señalado, Rousseau, Dilthey, Benedetto Croce (1866–1952) y Henri Bergson (1859–1941) “hablan” también en la caracterización de la “función revisora y equilibradora” de la filosofía llevada a cabo por la pedagoga, pues planteaba la discusión sobre las posibilidades y límites de la libertad (Ortiz de Montoya, C. 1961a, 144). No habría –dice– tipos de conocimientos puros, menos en la filosofía y aun menos en la universidad, que es el lugar

[...] donde germinan y toman formas prolíferas sentimientos de solidaridad, entusiasmo por las investigaciones, y difusión de la cultura, elevando el medio social en que se desenvuelven por la colaboración que prestan en la solución de sus problemas, como que es una institución que se autoausculta y produce el propio diagnóstico de sus males [y] nos libera de detenernos en ellos (Ortiz de Montoya, C. 1961b, 48).

Una institución comprometida con el medio era el reclamo filosófico–pedagógico que Ortiz de Montoya hizo a su sociedad paranaense. En esta trama se instaló su valorización de la infancia como el intento de situar al individuo en el orden de la cultura, de incorporar en la racionalidad el problema de la vida desde la perspectiva orteguiana. En este sentido, la responsabilidad del maestro era crucial en la revisión del pasado educativo con miras a construir un futuro acorde con las transformaciones sociales; propósito que sintetizó en la expresión “militancia del ideal” (cit. en Carli, S. 1995, 120).

Ortiz de Montoya coincidía con Ortega y Gasset en que la ciencia pedagógica debía definir rigurosamente su ideal: los fines educativos. Uno de los principales era el de preparar para la vida creadora –o sea, no hecha– de constante autosuperación, porque vivir era encontrarse entre temas y asuntos que afectaban a ser humano directa o indirectamente y que le estimulaban a reconocer sus condiciones particulares como punto de partida para resolverse a ser, a determinarse en libertad. La tarea del educador era delicada, pero contundente: propiciar y guiar el reajuste íntimo entre vocación y realización de la forma de vida personal del alumno.

“Formar es perfilar un hombre auténtico, pleno, sincero consigo mismo y eficiente”, repetía en 1959 (Ortiz de Montoya, C. 1959, 22).

Sin embargo, la piedra basal de los procesos educativos eran los alumnos, cuyas diferencias y contrastes ampliaban las posibilidades de conocer la verdad. Junto al educador elegían, como parte de una negociación permanente entre el pensamiento y la acción. Luego, para alcanzar proyección y trascendencia era preciso vivir, es decir hacer esto o lo otro y ser las propias ideas (Ortiz de Montoya, C. 1959). Este compromiso educativo se practicaba en cada instante de la vida con sus propias coordenadas etarias porque se entendía como una readaptación íntima y continua, en la medida que “no hay vida auténtica sin vocación, pues no hay realmente *proyecto* propio, irrevocable sin impulsos profundos” (Ortiz de Montoya, C. 1959, 20, cursivas de la autora). Ortiz de Montoya desconfiaba de los puntos de vista absolutos, y por eso defendía el perspectivismo orteguiano, por el cual reclamaba “*respeto a la peculiaridad de cada ser*”, que no estaba dado de una vez y para siempre, sino que era dinámico porque “el pensamiento no tiene realidad fuera de la vida” (*ibíd.*, 20, 28, cursivas de la autora). Más aun, el saber filosófico implicaba adquirir la capacidad de adentrarnos en los problemas “para dar sentido y dirección a nuestra conducta” (Ortiz de Montoya, C. 1961a, 142).

Palabras finales

Este artículo propuso contextualizar a Celia Ortiz de Montoya y tratar de explicar e interpretar sus ideas en función de los momentos o circunstancias históricas que atravesó. Se movió en un campo educativo disputado entre el normalismo positivista, la prometedora *Escuela Integral Activa* y el normalismo revisitado de los años 40 y 50. Todo ello sobre un escenario cruzado por intereses ideológicos y político-partidarios que querían hacer prevalecer su discurso histórico-pedagógico para la elaboración de una identidad regional, a veces en consonancia con los dispositivos hegemónicos nacionalistas y otras veces en abierta contradicción.

Se valió de la pedagogía para transmitir una filosofía convertida en hacer formativo, centrada en las luchas concretas y reales de hombres y

mujeres que se interpelaban acerca de cómo y por qué medios era posible desenvolver el sentido humano e histórico, y de cómo organizarse para vivenciar solidaridades en la tarea cultural y creadora de nuevos bienes. No obstante, un dejo pesimista en su consideración de las crisis culturales como estados “patológicos” hizo que atribuyera a la toma de decisiones políticas individuales la mayor responsabilidad en superar la desorientación que acecha en los recodos traumáticos de la historia.

Entendía que sin observación y análisis de la materia humana en acción no era posible efectuar diagnósticos y pronósticos certeros del futuro próximo; y que su validación se certificaba en los roles escogidos por los agentes para librar esas batallas culturales. La cultura crecía cuando el humanismo y el tecnicismo se complementaban mutuamente. Ortiz de Montoya no fue ajena al vertiginoso crecimiento de las ciencias y las comunicaciones en su época y experimentó el dinamismo creador como una integración capaz de minimizar los riesgos y maximizar las posibilidades. Al fin de cuentas, la planificación también fue una bandera durante esos años.

Educación, humanización y culturalización fueron los tres peldaños escogidos por Celia Ortiz de Montoya para la construcción axiológica que enriquecería la trascendencia personal y empujaría el progreso nacional y universal. El educador, afirmaba, se volcaba al estudiante como guía comprensivo y facilitador de oportunidades, que sabía exigir lo debido a través de un diálogo crítico con el ambiente. Así, la educación aseguraba la plenitud de un proceso integral de desarrollo y cada agente educativo lograba ensayar su propio registro de autodeterminaciones conscientes y voluntarias.

Su experiencia de la *Escuela Integral Activa* no fue la traducción educativa de un ideario político particular; al contrario, su carácter ecléctico tuvo consecuencias importantes dentro del campo profesional. Así lo prueban la profesionalización del debate pedagógico y su diferenciación de la política, que Ortiz de Montoya impulsó desde la reflexión filosófica y en correspondencia con las corrientes políticas de su época. Motivada por la dinámica sociedad paranaense, heredó las críticas contra la dominación oligárquica en 1910, luego, se opuso al ascendente personalismo radical

hacia 1920 y, finalmente, en los años 30, la divisoria de aguas entre los adherentes al régimen militar nacionalista con sus discursos moralizadores de las costumbres sociales y las voces alternativas de socialistas, comunistas y liberales democráticos, la encontró defendiendo a éstas últimas. Las experiencias pedagógicas de Celia Ortiz de Montoya fueron, entonces, protagonistas activas de las discusiones sobre el cambio cultural que se vislumbraba en el país puesto que, por una parte, reaccionaban contra los rasgos conservadores (y sus resabios normalistas) de las sociedades provinciales; y, por otra, fortalecían la novedosa idea de la vinculación necesaria del quehacer educativo con el medio social y cultural al que este estaba destinado.

Como se ha señalado, Celia Ortiz de Montoya asumió en sus escritos filosófico-pedagógicos e histórico-didácticos el propósito –vanguardista para su época– de quebrar la tradicional polaridad historiográfica entre el sujeto y el objeto de estudio. Escogió comprometerse con una interpretación significativa, que atendiera también a los modos de producción, reproducción y transmisión de sentidos en diferentes períodos históricos y contextos culturales. Es decir, una interpretación creativa de la experiencia que al mismo tiempo fuera capaz de modelarla.

Bibliografía

- Arpini, Adriana. 2015. Introducción. En *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, coordinado por Adriana Arpini 15-20. Mendoza: EDIUNC.
- Bosch, Beatriz. 1991. *Historia de Entre Ríos*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Carli, Sandra. 1995. *Entre Ríos, escenario educativo (1883-1930)*. Una mirada a la cultura pedagógica normalista y sus transformaciones. Paraná: Universidad Nacional de Entre Ríos, Facultad de Ciencias de la Educación.
- Carli, Sandra. 2004. Escuela nueva, cultura y política. En *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, col. dirigida por Hugo Biagini y Arturo Andrés Roig 363-372. Buenos Aires: Biblos.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano*, trad. de Alejandro Pescador. T. 1. *El arte de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

- De Miguel, Adriana 1997, La nueva configuración del campo profesional, las transformaciones en el sujeto pedagógico y el retorno de la didáctica, en la historia del discurso pedagógico en Entre Ríos (1930-1966). En *Historia de la educación en las provincias*. T. VII *La educación en las provincias (1945-1985)*, coordinado por Edgardo Ossanna. Col. dirigida por Adriana Puiggrós 97-165. Buenos Aires: Galerna.
- Ortiz de Montoya, Celia. 1937. Descartes en la historia de la educación y de la cultura. En *Descartes. Homenaje en el 3er. Centenario del Discurso del método*. T. II. (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 209-233.
- Ortiz de Montoya, Celia. 1938. Pascal y Voltaire contra Descartes. En *Escritos en honor de Descartes. En ocasión del 3er. Centenario del Discurso del método* (Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata) 145-164.
- Ortiz de Montoya, Celia. 1959. Ortega y Gasset y su pensamiento pedagógico. En *Universidad* (Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral) 41: 3-36. Separata.
- Ortiz de Montoya, Celia. 1961a. La misión de la filosofía en el mundo actual y la crisis contemporánea. En *Universidad* (Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral) 49: 137-145.
- Ortiz de Montoya, Celia. 1961b. *La educación nacional desde el ochenta hasta nuestros días*. Paraná: s/e.
- Ortiz de Montoya, Celia. 1965. Humanismo como forma de vida e ideal formativo. En *Presencia* (Paraná) 1, junio: 159-165.
- Ortiz de Montoya, Celia. 1967. *Momentos culminantes en ciento cincuenta años de educación pública en Entre Ríos (1810-1966)*. (En colaboración con Inés Montoya de Hirschson). Santa Fe: Colmegna.
- Ortiz de Montoya, Celia. 1973. *La problemática filosófica educativa del siglo XX*. Corrientes: Colmegna.
- Román, Mario Sebastián. 2001. Celia Ortiz Arigós de Montoya: influencia de su trayectoria y pensamiento pedagógico en la Historia de la Educación Argentina. En *V Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana. La Historia de la Educación Latinoamericana: perspectivas para el nuevo milenio*. San José de Costa Rica, 21 al 24 de mayo. Disponible en: historia.fcs.ucr.ac.cr/congr-ed/argentina/ponencias/sebastian_roman.rtf. Recuperado el día 20 de agosto de 2015.

- Román, Mario Sebastián. 2011. Para una historia de la cultura letrada en la Argentina. La enseñanza de la lectura y las prácticas de escritura en el ensayo de educación nueva (Paraná, Entre Ríos, 1931): un discurso alternativo al normalismo tradicional. En *Educación, Lenguaje y Sociedad* (La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto para el Estudio de la Educación, el Lenguaje y la Sociedad) VII, 8, diciembre: 55-73.
- Pró. Diego F. 1973. Ficha bibliográfica: Celia Ortiz de Montoya. En *CUYO. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 9: 277-287.
- Pró. Diego F. 1987. Dra. Celia Ortiz Arigós de Montoya, 1895-1985. En *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana) 4: 211-215.
- Van Dijk, Teun. 2000. *Ideología*. Un enfoque multidisciplinario, trad. de Lucrecia Berrone de Blanco. 1ª reimpresión. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, Teun. (comp.). 2001. *El discurso como interacción social*. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, Teun. 2012. *Discurso y contexto*. Un enfoque sociocognitivo. Trad. de Andrea Lizosain. Barcelona / Buenos Aires; Gedisa / Bibliográfica de Voros.

Filosofía y política en Angélica Mendoza

Philosophy and Politics in Angélica Mendoza

Florencia Ferreira de Cassone¹

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar las ideas filosóficas con el cruce de lo político-institucional en la obra intelectual de Angélica Mendoza (1889–1960), docente mendocina doctorada en Filosofía en la Universidad de Columbia. Tuvo una destacada actuación en la política argentina en la década de 1920, y en la defensa de la situación de la mujer en el continente americano. La hipótesis de nuestro trabajo es verificar los postulados filosóficos de la autora a la luz de las condiciones de producción del mismo y las ideas políticas que influyeron en la conducta de las mujeres en la sociedad de su tiempo.

Palabras clave: Filosofía; Política; Historia; Mujer.

Abstract

The aim of this research is to analyze the philosophical ideas crossing politics and institutions in Angelica Mendoza's intellectual work (1889–1960), she was born in Mendoza and was PhD in Philosophy by Columbia University. She had an outstanding performance in Argentine politic during 1920 and defending women situation in Latin American Continent. The hypothesis of this work is to verify her philosophical basis according to the circumstances of its production and the political ideas that influenced women conditions in the society of that time.

Keywords: Philosophy; Politics; History; Woman.

1 Investigadora. Universidad Nacional de Cuyo / CONICET.

<florenciatferreira@gmail.com>

Educación y trayectoria en la Argentina

Entre la vida y la obra de todo hombre o mujer existen eslabones indiscutibles, porque se actúa y se forja con lo que uno es, y nuestra personalidad más profunda está presente en lo que construimos a través de nuestra vida. No es una equivalencia simple y directa que explique la complejidad de cada ser, afirma Enrique Zuleta Álvarez en su estudio sobre Pedro Henríquez Ureña (Zuleta Álvarez, E. 1997a, 15). Pero la experiencia histórica proporciona una base suficiente al intento de fundar en la biografía una aproximación a la obra de un escritor. Sobre todo cuando se trata de una personalidad tan vigorosa y múltiple como la de Angélica Mendoza, que revela un proceso de madurez y enriquecimiento que va creciendo desde su juventud.

Angélica nació el 22 de noviembre de 1889 en Mendoza, donde se recibió de maestra, pero su interés por la docencia estaba cargado de preocupaciones sociales y se sumó a la incipiente acción gremial que llevaban a cabo los maestros en procura de lograr mejoras a su situación. Ante la represión del gobierno se creó el ente Maestros Unidos, cuya dirección fue asumida por Florencia Fossatti y Angélica Mendoza como Secretaria General. En 1919 viajó a Mendoza una representación de la Liga Nacional de Maestros, entre los que se encontraba Rodolfo Ghioldi, joven dirigente que formaba parte del grupo Comunista que se organizaba en Buenos Aires, y fue quien incorporó a Angélica al nuevo Partido (1920) y se consagró activamente a la política. Fue nombrada Vicepresidenta del Congreso de constitución del Partido que se fundó en Mendoza en 1921, y ya en Buenos Aires, actuó en el Congreso del Partido Comunista. En una huelga general el gobierno la detuvo; experiencia que volcó en su crónica novelada *Cárcel de mujeres*, publicada por Claridad en 1933.

En 1925 adhirió al Partido Comunista Obrero, dirigió su periódico, *La Chispa*, y en 1928 fue candidata a la presidencia de la República por ese Partido acompañada por Rafael Grecco como vicepresidente. Un año después, cuando se disolvió el PCO, decepcionada, abandonó la militancia y decidió consagrarse a otra vocación que sentía con significativa fuerza: el estudio de temas filosóficos y pedagógicos. Ingresó a la Facultad de Filosofía

y Letras de la Universidad de Buenos Aires para estudiar Filosofía y luego Pedagogía en el Instituto de Ciencias de la Educación. Viajó por varios países americanos y europeos y fue delegada al Congreso Anti-Imperialista en Ámsterdam (1932). Participó activamente en aquella convocatoria y conoció a los líderes de la izquierda internacional, tales como Vittorio Codovilla, el principal agente soviético en la Argentina, y al peruano Víctor Raúl Haya de la Torre. En París asistió a las clases de Psicología de George Dumas y de Pierre Janet y en Alemania, Suiza e Italia estudió las nuevas corrientes en la sociología y la pedagogía. También fue testigo de los movimientos revolucionarios europeos: el socialismo y el comunismo en Alemania y Francia, y el fascismo en Italia (Ferreira, F., 2003, 17).

La actividad intelectual de Angélica Mendoza era intensa. No se limitó a estudiar la filosofía académica, sino que examinó las raíces de un modo de ver el mundo. De allí que sus primeros trabajos consistieron en ensayos sobre temas filosóficos y sociales, desde una perspectiva más rica que la científica y puramente antropológica y dio a conocer muchas de sus nuevas ideas en artículos y conferencias pronunciadas en Mendoza.

En efecto, cuando terminó sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1938), Angélica viajó asiduamente a su ciudad natal con el objetivo de exponer las nuevas corrientes en filosofía y reflexiones en torno a personalidades y a la vida universitaria que consideraba oportuno recordar en la provincia que aun no contaba con una Casa de Altos Estudios.

Como novel egresada de la UBA, recuerda Arturo Roig, uno de sus discípulos, difundió durante 1939 y 1940 el conocimiento de los filósofos argentinos Alberini, Korn, Guerrero, Cassani y otros, en el Círculo de Periodistas de Mendoza, conferencias que significaron uno de los aportes más decididos para el conocimiento de las nuevas tendencias de su disciplina. Era “la primera mendocina que rompía los estrechos límites de la aldea”, poniéndose en contacto directo con los grandes centros de cultura. Roig percibe que “su interés por la antropología filosófica y por una antropología cultural de los diversos pueblos americanos, centro sin duda de su meditación y estudio, quedó ya en 1939 claramente puesto de manifiesto” (Roig, A., 1966, 47-48).

El diario *Los Andes* de Mendoza publicó varios trabajos y resúmenes de sus conferencias. En aquel año, por ejemplo, la autora expuso sobre el pensamiento cartesiano y su irrupción en el momento en que el concepto teológico medieval del hombre deja paso al aporte naturalista del renacimiento. Decía que la concepción del hombre en Descartes, dentro de los marcos de una naciente antropología filosófica, se afirma en dos evidencias racionales: la realidad natural y la existencia humana. El mundo cartesiano, afirmaba, no se cierra en las exigencias individuales o naturales; se plantea la construcción del orden social, como orden humano, dispuesto racionalmente gracias al lumen natural, ínsito en cada ser, porque la sociedad es el único ámbito racional para la existencia verdadera del hombre. Para Angélica Mendoza, Descartes dio el impulso racional predominante en su concepción; Spinoza la cálida correntada de la mismidad humana; Malebranche la deformación místico-teológica y el intento de fundamentar con una física cartesiana al pensamiento cristiano.

La autora señalaba que de ellos surgió la concepción de un hombre laico, burgués, racional y práctico, cuyo sentido de la vida ha realizado toda la civilización moderna y en las postrimerías de su grandeza, titubeante en su fe en la razón, marcha a ciegas en medio de la tormenta, pero sin perder la confianza ni la esperanza en un porvenir más claro (Mendoza, A., 1939, 6).

En otra visita a Mendoza, el mencionado diario daba cuenta del desarrollo de su exposición sobre la deshumanización del hombre que lo lleva a la pérdida de su destino individual porque la comunidad viva, histórica, ha sido reemplazada por esquemas vacíos, abstractos, subsumida en los mitos de “raza” y “estado”. Mitos, porque han perdido su verdadero valor histórico; raza por la secular dispersión humana y Estado por liquidación de su contenido progresivo, constructivo, correspondiente al proceso de formación del mundo moderno. El hombre, decía, vive fragmentado entre una vida práctica, enemiga, hostil, y un mundo de valores ideales, abstractos e irrealizables. Critica el sentido formal y decadente de la vida que ha primado esos años en el arte, la filosofía, aunque tampoco se trata de liberar al hombre solamente por el espíritu, porque se lo aleja de la existencia cotidiana y simple. La respuesta, indica, debe de ser vital.

Y prosigue: todos los pueblos habían sido bárbaros hasta el reinado luminoso de la razón en el siglo XVIII; la historia no había tenido sentido y desde entonces el hombre se redescubrió en tanto capaz de fraguarse a sí mismo y de forjarse un mundo donde había de morar. Afirmaba que el racionalismo prohijó una dualidad en el mundo moral: razón teórica y razón práctica.

Necesitamos una nueva respuesta que resuelva esas contradicciones negándolas pero tomando de ellas lo vivo para crear un sentido nuevo. Es decir, precisamos una distinta concepción del mundo, una nueva “Weltanschauung” [sic] que sea una comprensión total del hombre, abierta a una integración de “praxis” y de “teoría”, un método de acción y de conocimiento y un mundo de valores históricos, que exalten lo humano, en función del individuo y de la colectividad (Mendoza, A., 1940a, 3).

La autora plantea no proporcionar más respuestas unilaterales, porque el interrogante está hecho de esperanzas, ansiedades y angustias humanas (*ibíd.*).

Otra disertación pronunciada también en Mendoza fue sobre Raquel Camaña a quien Angélica considera que la orientó en su vocación hacia lo integralmente humano. Conmovida por la tragedia que pone en mundos distintos al hombre y a la mujer, Camaña explicaba que la vida humana es una realidad fluente y cambiante, aunque inserta en una firme estructura e identidad íntima. Especificaba que lo distinto y personal de cada existencia, se da en el tono cambiante, es decir, en el sentido de la vida y en la visión del mundo de cada ser. Pero la vida de un ser deja de ser mero existir cuando es tarea forjada desde la propia mismidad, con una tensión hacia un mundo de valores, que no deben quedar trascendentes a la condición humana. Ubicar a un ser es, entonces, descubrir la pasión que pudo animarle, el pensamiento que hubo de orientarlo y el eco que su quehacer y padecer despertó en los demás (Mendoza, A., 1940b, 13).

En su conferencia sobre la historia de la formación de las ideas argentinas, la autora se detiene en la necesidad de crear una conciencia

filosófica, siguiendo las ideas de su apreciado maestro, el Dr. Luis Juan Guerrero. Angélica Mendoza espera que pronto pueda superarse el momento de pura información y se entre de lleno en la crítica, para dar paso después a las verdaderas obras de creación.

El núcleo de acción de donde ha partido esta corriente y se ha irradiado la inquietud filosófica era, sin duda, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. A ella convergieron las influencias extranjeras por un renacimiento de la gran filosofía y las esperanzas nacionales por la formación de una auténtica conciencia filosófica, expresadas en publicaciones especializadas que han difundido obras de carácter especulativo sobre los interrogantes más urgentes del pensamiento. Pero lo más ilustrativo de este anunciar filosófico, es la vuelta a los clásicos, el regreso a las fuentes de todo real conocimiento filosófico. Desde Platón, Aristóteles, pasando por San Agustín y Santo Tomás, hasta Descartes, Spinoza, Kant y Hegel se busca el camino de la verdad y el sutil encanto de la belleza. Angélica asevera que la Argentina es el país de América hispana de mayor información filosófica y donde con más rigor se cumplen las investigaciones de ese carácter.

Pero advierte que en la Facultad de Filosofía y Letras ha preocupado más

[El problema político de nuestra formación nacional que el puramente especulativo. Así es posible conocer históricamente la obra de Alberdi o de Sarmiento, pero quedan en la penumbra las ideas fundamentales que han estructurado toda su concepción del mundo y de la vida. Desentrañar las influencias extrañas, aclarar la fuente de información y el alcance de sus creaciones en función del pensamiento de su siglo, es una inmensa tarea que aún estaba por hacerse y que, justo es reconocerlo, ha sido iniciada por el Instituto (Mendoza, A., 1940c, 6).

Como se recordará, el Instituto de Filosofía fue creado en octubre de 1927, durante el decanato de Coriolano Alberini. Señala también dos aspectos fundamentales en la vuelta a lo nacional que ha emprendido la

investigación filosófica: “aclerar el contenido nacional de la obra de los primeros profesores de filosofía y promover a un rigor científico mayor en la investigación filosófica, que supere el período que se llamó de 'cuello duro’”.

Según la autora, todo esto se debe al Dr. Guerrero, a quien le hace un sentido reconocimiento al recordar que les hizo leer, comentar y discutir la *Metafísica* de Aristóteles (en italiano) en uno de sus problemas: las categorías. “Así trabajamos conocimiento con la investigación filosófica exigente y la premisa metodológica de un profesor que nos traía la experiencia de las universidades alemanas”. Y prosigue, “el acontecimiento que ha marcado época en nuestros estudios de indagación fue el encuentro con Hegel”, cuando Guerrero inauguró el análisis y comentario de la *Filosofía del Derecho*.

También realiza una síntesis de la trayectoria de su maestro: afirma que cursó el 4º año del Colegio Nacional en Mendoza en 1913. Terminó su bachillerato en La Plata, y luego siguió estudiando en Estados Unidos. Guerrero regresó a Buenos Aires e ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras en 1919, hasta 1923. Alejandro Korn, Saúl Taborda y otros favorecían su esfuerzo por organizar círculos filosóficos de discusión y divulgación junto a la renovación artística y el teatro con obras de Goldoni y Andreiev. En 1923 estudió en Alemania y asistió al primer curso de Heidegger como profesor universitario sobre “Introducción existencialista a la Fenomenología” y al último de Pablo Natorp. Se graduó de Doctor en Filosofía en Zurich con la tesis “La formación de la teoría de los valores en la filosofía contemporánea” en 1925. Pasó un año con Unamuno en Hendaya en 1926–7. Volvió a Alemania y escuchó el último curso que dictó Heidegger en Marburgo sobre “Interpretación de la filosofía kantiana”. Regresó a la Argentina en 1928 donde enseñó Ética, Historia de la Filosofía y Filosofía Contemporánea. Angélica Mendoza destaca que Guerrero aleccionó que la filosofía requiere para conocerla que sea un auténtico saber, es decir, una verdadera ciencia (Mendoza, A., 1940c, 14).

Angélica continúa con el tema en otra conferencia, en la cual manifiesta que la actividad cultural orientada a la formación de una conciencia filosófica en el país tiene que desplegarse en dos órdenes: en el

campo de la investigación, donde el pensador llegue al descubrimiento de los problemas auténticos de la realidad argentina, y en la actividad práctica, didáctica y formativa, tienda a crear el material humano necesario para el trabajo del espíritu. Este último tipo de actividad requiere un animador dinámico y convencido de su realización.

Explicaba que en el medio cultural argentino el maestro despierta vocaciones filosóficas; pero “también ha dado el otro tipo humano que a la vez de ser conocedor de la filosofía, un maestro de ella, es también un práctico” gracias a que “la labor de la crítica filosófica se ha hecho durante los últimos treinta años. Su finalidad radicaba en abatir los reductos del Positivismo y del Pragmatismo [...] eliminando las figuras señeras identificadas a esa doctrina [...] por un pensamiento renovador, mantenido por hombres nuevos y dentro de una problemática distinta”. Afirmaba que quienes han llegado a la Facultad en aquellos años, han aprovechado esa labor de remoción y por ello su actitud ha dejado de ser crítica, para entrar en la información e indagación. Esos éxitos fueron gracias a la labor del Dr. Coriolano Alberini en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires “y a todos los que en ella nos hemos formado” (Mendoza, A., 1940d, 17).

Prosiguiendo con sus estudios pedagógicos, la autora estudió la obra de John Dewey, sobre quien escribió “Líneas fundamentales de la filosofía de John Dewey”. Pero también su interés inicial por la filosofía idealista y el marxismo, se enriqueció con otras lecturas y estudios. Se inclinó por la pedagogía y decidió especializarse en el Instituto de Ciencias de la Educación (1940). Buscaba, como ella refiere, “una guía para enfrentar los problemas de la vida y del mundo. La verdad era mi más alta ambición y la justicia, mi más profunda demanda” (Mendoza, A., 1954a, 39).

Su amistad con Victoria Ocampo, la aproximó a la revista *Sur*. En 1940 ya estaban definidas sus ideas políticas en la línea del pensamiento liberal y democrático de *Sur*, grupo con el cual compartió el tema hispanoamericano, conjuntamente con Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña. Creía que la revolución política carecía de sentido y viabilidad, del mismo modo que no armonizaba con su temperamento libre, reacio a los dogmas y a la obediencia que imponían los Partidos de izquierda y, en particular, el Comunista.

Intervino, también, en la corriente de acción en defensa de la mujer, por medio de acciones personales en la seguridad de que a través de la educación se conseguiría el reconocimiento de la capacidad intelectual de las mujeres. Movida por estas inquietudes, se acercó a la Unión Panamericana, que había iniciado una campaña continental por el mejoramiento del estado social, político y legal de la mujer. La sede central de dicha organización estaba en Washington, bajo la influencia del presidente Franklin D. Roosevelt, impulsor de la política de Buena Vecindad, con la cual procuraba captar la adhesión de Iberoamérica en función del planteo político internacional de entonces. En ese marco, Eleanor Roosevelt gozaba de un amplio espacio de poder político y cultural y estaba interesada en la promoción de la mujer, de la cual ella misma era un modelo.

En Buenos Aires funcionaba la Comisión Interamericana de Mujeres y Angélica Mendoza fue nombrada Secretaria Internacional. La actividad que desplegó viajando por varios países iberoamericanos, le valió el nombramiento de “mujer más sobresaliente de América Latina” que le concedió la General Federation of Women’s Clubs en 1941. Como escribió más tarde: “estaba interesada en el tema de la situación de la mujer, en mi país y en el continente americano, porque estaba convencida que uno de los males de nuestra sociedad latinoamericana era el de la condición subordinada de la mujer y su peso de desigualdad social” (Mendoza, A., 1954a, 42).

Formación en los Estados Unidos de Norteamérica

Con motivo de sus actividades interamericanas, se interesó vivamente por los Estados Unidos. A pesar del conocimiento de su literatura y de su historia, mucho había que le era desconocido. Para profundizar estos conocimientos, le fue otorgada una beca para estudiar en la Universidad de Columbia de Nueva York en 1940, en la cual tuvo una destacada actuación. Decidida a ahondar en el sistema de valores de la cultura norteamericana, emprendió “un examen completo del pensamiento americano y de su trasfondo social e histórico. El programa de la Universidad de Columbia armonizaba perfectamente con mis propósitos”. En Columbia, decía, “pasé uno de los [años] más felices de toda mi vida” (Mendoza, A., 1954a, 40). En 1942

con una beca de la New School for Social Research, estudió las tendencias contemporáneas en filosofía. Ese programa influyó en todos los ámbitos de su vida y de su pensamiento. Así lo confiesa en su ensayo “John Dewey. A cien años de su nacimiento (1859–1959)”

Quando en un estado de admiración y pasmo iniciaba en 1941 mis primeros cursos en Columbia University”, el campus de la universidad era el ámbito de su encuentro con la realidad viviente de los Estados Unidos. En una vez, en un corrillo de candidatos al doctorado oyó una expresión que la dejó perpleja: “¿Sabe usted que el pensamiento que aquí se imparte es operacional? Proviendo yo de un mundo cultural en el cual aún eran comunes términos universales y absolutos con valores trasminados de trascendencia, la palabra “operacional” me produjo una impresión deprimente. Corrieron los años y los afanes por aprehender el sentido y la complejidad de la cultura “americana”; se ahondó mi experiencia en la vida de una comunidad moderna, protestante y capitalista, en la cual la técnica he ejercido un impacto profundo e imborrable históricamente. Identificado mi pensamiento con la lengua inglesa-estadounidense y sus giros valorativos, ahincada en el conocer del pensamiento científico llegué al secreto que siempre ocultan las lenguas y me di cuenta que en mi labor de investigación y reconstrucción de mi experiencia yo estaba también utilizando métodos y procesos “operacionales” para la obtención de la verdad. Había ingresado pues al orbe del pragmatismo y del instrumentalismo, sin mayor esfuerzo, simplemente viviéndolo (Mendoza, A., 1962, 87).

Allí se incorporó al núcleo de los estudios hispanoamericanos, liderado por Federico de Onís, patriarca de esta actividad en el Hispanic Institute de Columbia University, y fundador en 1934 del *Boletín del Instituto de las Españas*, luego *Revista Hispánica Moderna* (publicada por University of Pennsylvania Press) y quien había convertido ese centro en el más importante de los Estados Unidos. También conoció al colombiano Germán Arciniegas,

al español Francisco García Lorca, hermano menor del poeta y miembro del Hispanic Institute, a Luis Reissig, argentino, de la Unión Panamericana, al mexicano Ermilo Abreu Gómez y al cubano Eugenio Florit.

En Columbia tuvo grandes maestros en Filosofía y Ciencias Sociales, “quienes me ayudaron de un modo notable a comprender las complejidades de la historia intelectual americana”. Y otra vez, nuevamente, “los problemas que me fascinaron fueron los relativos a la prosecución de los más altos objetivos que llenan la vida de significación” (Mendoza, A., 1954a, 40).

Continuó sus estudios en el Graduate School of Arts and Sciences de Columbia University desde septiembre de 1944 hasta mayo de 1948, donde se graduó con el título de Doctor of Philosophy in Philosophy el 5 de mayo de 1950 (Agradezco el dato a Bill W. Santin, Registrar Services Associate, Columbia University, Office of the Registrar). Su tesis doctoral, *Fuentes del pensamiento norteamericano*, fue la primera exposición escrita en español que se aceptaba en el Departamento de Filosofía de esa Universidad y fue aprobada por unanimidad.

En el *Officers Directory Number* de Columbia University figura la presencia de Angélica Mendoza en tres números. En los cursos de 1945–1946 está inscrita como Mendoza–Montero, Angélica (conservó el apellido de casada), con dos direcciones: gr 130 W 12 St. New York y Mitre 1333 Mendoza, Argentina (*Officers Directory Number*, 1944, 123). En los otros dos restantes, 1946–1947 y 1947–1948 aparece de la misma manera, pero ya sin la dirección de la Argentina: Mendoza – Montero, Angélica gr. 130 W 12 St. (*Officers Directory Number*, 1945, 175; *Columbia Directory Number*, 1946, 212) (Agradezco el dato a Jocelyn Wilk, Rare Book & Manuscript Butler Library, Columbia University).

En su “Autobiografía Intelectual”, Angélica menciona a Ernest Nagel y hace una referencia especial a dos profesores: Ernst Cassirer y Herbert Wallace Schneider.

Ernest Nagel (Associate Professor of Philosophy B. S., College of the City of New York, 1923; A. M., Columbia, 1925; Ph.D., 1931) dictó en esos años los siguientes cursos, entre otros: “Introduction to logic and scientific method. Types of logical theory. A study of major topics traditionally included in the scope of logical theory, and an examination of the

contributions by different philosophical schools to the analysis of central issues in logic” (Introducción a la lógica y al método científico. Tipos de teoría lógica. Un estudio de los tópicos principales tradicionalmente incluidos en el ámbito de la teoría lógica, y un examen de las contribuciones de diferentes escuelas filosóficas sobre el análisis de temas centrales en lógica) (*Philosophy, Psychology, Anthropology, and Religion*. 1944, 22 y 23); “Philosophy. An examination of outstanding historical and contemporary conceptions of the nature and subject matter of logic, and a comparative study of the contributions of different schools to logical theory” (Filosofía. Un examen de las concepciones contemporáneas más destacadas de los temas y de la naturaleza de la lógica, y un estudio comparativo de las contribuciones de diferentes escuelas a la teoría de la lógica); “Philosophy. Theory of knowledge” (Filosofía. Teoría del conocimiento) (*Philosophy, Psychology, Anthropology, and Religion*, 1946, 20 y 21).

Por esos años dictó también en Columbia University el Profesor Jacques Maritain el Seminario “Philosophy. Reason, Being, and God. Reason as the spiritual power of knowledge, the object of which is being. Being and metaphysics. The philosophical knowledge of God, by means of the analogical process” (Filosofía. Razón, Ser y Dios. Razón como el poder espiritual del conocimiento, el objeto del cual es el ser. Ser y metafísica. El conocimiento filosófico de Dios por medio del proceso analógico) (*Philosophy, Psychology, Anthropology, and Religion*, 1944, 26).

Por su parte, el Dr. Ernst Cassirer (Visiting Professor of Philosophy, Ph. D., nacido en Marburg, 1899; LL. D., Glasgow, 1935) dictó durante 1944–1945 los siguientes cursos: “Philosophy. The origin and nature of the political myth” (Filosofía. El origen y la naturaleza del mito político) y los Seminarios “Philosophy. Philosophical anthropology: an introduction to the philosophy of culture” (Filosofía. Antropología filosófica: una introducción a la filosofía de la cultura) y “Philosophy. Readings in German philosophy. A reading knowledge of German is desirable but not required” (Filosofía. Lecturas sobre filosofía alemana. El conocimiento de lectura en alemán es deseable pero no es un requisito), junto con el Profesor Gutmann y el Dr. Seward. También dictó Cursos de Investigación: “Philosophy. Medieval and Renaissance philosophy. Only students who can read Latin are accepted”

(Filosofía. Filosofía Medieval y Renacentista. Solo se aceptan estudiantes que puedan leer Latín), junto con los Profesores Randall, Bigongiari, Drs. Kristeller y Walsh (*Philosophy, Psychology, Anthropology, and Religion*, 1944, 25, 27 y 28).

La repentina muerte de Cassirer el 13 de abril de 1945 en la propia Universidad de Columbia, la afectó profundamente. Así lo afirma en una carta que le escribe a su amigo Francisco Romero contándole sobre la muerte de su profesor en Columbia.

La última vez que lo ví [*sic*], activo, viviente y generoso, fue el viernes de la semana pasada, cuando estuvo charlando conmigo desde las 11 de la mañana a las doce; Roosevelt había muerto el día anterior y Cassirer estaba profundamente conmovido [...] Reímos un rato y luego de conversar sobre Cambridge Platonist [*sic*] y su influencia en los “divinos” de New England, me dijo que le gustaría enormemente que yo le diera lecciones de español. Con gran alegría acepté y fue entonces que me dio a entender el gran placer que tendría en que alguna de sus otras obras apareciera en español (Mendoza, A. En Torchia Estrada, J. C., 1999, 172).

Y continúa:

... ahora yo le estoy escribiendo cumpliendo sus deseos y sus sueños de llegar a la gente de Sud América. Hubiera deseado visitar a nuestro país y hablar en francés o en italiano en nuestras universidades [...] pero, comprendía que era difícil que le llegara una invitación de un país en donde no había lugar para los ‘filósofos en exilio’. Dos horas después de nuestro encuentro cayó en la calle, frente a Columbia, muerto su gran corazón. Tenía 70 años y creía que G. Moore el filósofo inglés era algo ‘viejo con sus 76 años’ (*ibid.*).

La despedida de sus alumnos y amigos fue “una tarde gris de esta primavera de Hudson tan cambiante y tan nefasta [...] pero yo –que había

tenido el privilegio, del consejo y la enseñanza de Cassirer-, me sentía por primera vez en esta tierra perdida y agobiada”.

Recuerda también que Cassirer les decía que para hacer una buena labor filosófica había que fundamentarla bien en matemáticas y en historia, y “yo me he decidido desde tiempos por la historia. Tomé unos cursos de Logical Positivism, estudié a Carnap y a otros tíos del mismo mundo, entre ellos el excelente Kauffmann. Pero, debo confesar que a veces me dormía en las clases de Nagel sobre Teoría de la Lógica” (*ibíd.*).

Como observadora de la metodología y de la enseñanza de la filosofía, se muestra interesada en los estudios en la Argentina y propone que sería interesante estudiar e investigar “el pasado de la historia intelectual de nuestro país, escarbando corrientes e influencias en el pensamiento formativo de pensadores e ideólogos. Creo que cuando vuelva me meteré de cabeza con Sarmiento” porque no quiere trabajar en otra cosa que no sea la enseñanza o la investigación.

En pie de imprenta recalca su preocupación por la situación europea frente a la inminente caída de Alemania: “Vivimos horas de ansiosa espera por el V. day que será declarado cuando se encuentren los dos grandes ejércitos: el ruso y el de los otros aliados. Yo lo deseo con toda el alma, antes de que toda Europa sea sólo un escombros” (Mendoza, A., 1945, 176).

En tanto que su otro maestro y mentor, el Dr. Herbert Wallace Schneider, era Profesor de Filosofía y Executive Officer del Departamento de Filosofía, (obtuvo sus títulos A. B. en 1915 y Ph. D. en 1917, ambos en Columbia). Durante 1944–1945 dictó los siguientes cursos a los que Angélica concurre: “American philosophy. The intellectual traditions which have exercised enduring influence on American institutions and ideals are analyzed and interpreted, including those of Puritanism, pietism, deism, enlightenment, transcendentalism, evolution, naturalism, pragmatism, and realism. Special attention is given to the European sources, social contexts, and cultural significance of each theme” (Filosofía Americana. Se analizan e interpretan las tradiciones intelectuales que han ejercido influencia en las instituciones e ideales americanos; incluyendo aquellas del Puritanismo, Pietismo, Deísmo, Ilustración, Trascendentalismo, Evolución, Naturalismo

y Realismo. Se confiere especial atención a las fuentes europeas, contextos sociales y significación cultural de cada tema) y el Seminario “The theory of political practice. An empirical and functional approach to the problems of cooperative action and the adjustment of group demands” (Teoría de la práctica política. Un acercamiento funcional a los problemas de acción cooperativa y de adaptación a las demandas de grupo) (*Philosophy, Psychology, Anthropology, and Religion*. 1944, 25 y 27).

En 1945–1946 ofreció los Seminarios “Philosophy. Law and morals. The theory of justice constitutes the central theme of the seminar, but the discussion includes other aspects of the relation of law to morals, especially the problem of authority” (Filosofía. Ley y Moral. La teoría de Justicia constituye el tema central del Seminario, pero la discusión incluye otros aspectos de la relación entre ley y moral, especialmente el problema de la autoridad) dictado también por los Profesores Laserson y Patterson y “Pragmatic empiricism. After a brief account of the development of pragmatic philosophies in America, the course is concerned primarily, with applications of pragmatic empiricism to theology and ethics” (Empirismo Pragmático. Luego de un breve informe sobre el desarrollo de las filosofías pragmáticas en América, el curso tiene que ver ante todo con adaptaciones del Empirismo Pragmático a la Teología y a la Ética”) y “Pragmatic empiricism and its applications to law, education, and social theory; current types of Realism, Idealism, and Naturalism; the significance of recent European importations for American culture” (Empirismo Pragmático y su aplicación a la ley, educación y teoría social; tipos en uso de Realismo, Idealismo y Naturalismo; el significado de importaciones europeas recientes en la cultura americana) (*ibíd.*, 27 y 28). Asimismo, dirigió el “Colloquium on Western Classics. A two–year sequence of readings in the classics of the Western World” (Coloquio sobre los Clásicos Occidentales. Dos años de secuencias de lecturas sobre los clásicos del Mundo Occidental) (*ibíd.*, 23).

Durante el año académico 1946–1947 la autora asistió al Curso sobre “American philosophy since William James. A survey of twentieth century trends in American thought” (Filosofía americana a partir de William James. Un sondeo de las tendencias del siglo XX en el pensamiento americano) y al Seminario sobre “The theory of political practice. An

empirical and functional approach to the problems of cooperative action and the adjustment of group demands” (Teoría de la Práctica Política. Una aproximación empírica y funcional a los problemas de acción cooperativa y la adaptación a las demandas de grupos). También estuvo presente en el Curso de Investigación sobre “Problems in the history of philosophy and religion in America” (Problemas en la Historia de la Filosofía y de la Religión en América), dictados también por el Profesor Schneider (*Philosophy, Psychology, and Religion*, 1946, 24, 25 y 27).

En el año lectivo 1948–1949 Schneider dictó “History of social philosophy; lectures by Professors von Fritz, Kapp, Prezzolini, Bigogiarì, Neumann, Dorfman, MacIver, and others. A review of the history and literature of political theory and of the major systematic interpretation of man’s history, institutions, and social control” (Historia de la filosofía social; lecturas a cargo de los Profesores von Fritz, Kapp, Prezzolini, Bigogiarì, Neumann, Dorfman, MacIver y otros); y “History of social philosophy. A review of the history and literature of political theory and of the major systematic interpretation of man’s history, institutions, and social control” (Historia de la filosofía social. Un examen de la historia y de la literatura de la teoría política y de las mayores interpretaciones sistemáticas de la historia del hombre, instituciones y control social) y los Seminarios “Hobbes. Readings will be organized according to Hobbes’ scheme: *De Corpore, De Homine, De Cive*” (Hobbes. Las lecturas estarán organizadas de acuerdo al programa de Hobbes: *De Corpore, De Homine, De Cive*); “Aristotle’s *Metaphysics* The English translations are used as a basis, but students are expected to know enough Greek for elementary reference work” junto con los Profesores von Fritz, Kapp, Randall y Dr. Riezler (Las traducciones al inglés se usan como base, pero se espera que los estudiantes sepan suficiente Griego para un elemental trabajo de referencia) (*Faculty of Philosophy*, 1948, 101, 104, 105).

Paralelamente Angélica daba clases de español y de cultura hispanoamericana en Sarah Lawrence y en Brooklyn College, donde introdujo “los estudios de cultura latinoamericana, lo cual prolongué hasta 1947, año en que dejé Sarah Lawrence para trabajar en el Brooklyn College” (Mendoza, A., 1954a, 41). Colaboró en la oficina neoyorkina del Coordinador de Asuntos Interamericanos, Nelson Rockefeller, y, paralelamente, en la División de

Idiomas de la Comisión de Asuntos Sociales y Económicos de las Naciones Unidas y formó parte de un Proyecto de Educación Fundamental en beneficio de la comunidad de indios tarascos y de maestros rurales en México. Al terminarlo, volvió al país del Norte, donde prosiguió con una intensa actividad intelectual y periodística, gracias a una beca concedida por el IPGH de México (y con ayuda de la Fundación Rockefeller), para escribir sobre las ideas contemporáneas en los Estados Unidos. De esos estudios surgió su libro *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos*, publicado por el Fondo de Cultura Económica en 1950.

Encontró que el sistema de valores norteamericanos, tanto sociales, como políticos y culturales, eran beneficiosos para nuestra América, del mismo modo que el puritanismo era un valor cultural en el plano social y temporal. Confiaba, con una actitud progresista, en el perfeccionamiento social del hombre y pensaba que esa perfección llegaría a nuestros países por la incorporación de esos valores culturales.

Semejante a la labor desplegada en la Argentina en sus años juveniles, Angélica Mendoza tuvo en los Estados Unidos una intensa actividad intelectual y periodística. Publicó en la *Revista Hispánica Moderna* de Nueva York un trabajo sobre “Guillermo Enrique Hudson (1841–1922)”; varios ensayos sobre temas filosóficos; “Notas sobre la Filosofía de Francisco Romero”; “Libre pensamiento y humanitarismo en los Estados Unidos”, “¿Una crisis de la modernidad?; “Estados Unidos y su épica” y otros (ver Bibliografía de Angélica Mendoza). Sin embargo, fueron los temas educativos y sociales los que motivaron su mayor dedicación en los años de su madurez, pues como lo destaca en su “Autobiografía”,

Estoy pronta para cualquier programa a favor del buen entendimiento entre los dos mundos culturales que existen en el continente americano y de una mejor comprensión de sus instituciones y sistema de valores. Al mismo tiempo, pienso que para conservar mi enseñanza viva y con significación debo estar en estrecho contacto con cualquier nueva corriente en el pensamiento humano que pueda mejorar a la mayoría en un mundo perturbado (Mendoza, A., 1954a, 42).

Los Estados Unidos, pero muy especialmente Nueva York, tuvieron una influencia extraordinaria en la vida y en la obra de la autora. No solo enriqueció su concepción del mundo, sino que la experiencia intelectual y humana que llevó a cabo representó para ella el nuevo modelo de acuerdo con el cual debía proponerse el progreso social de Iberoamérica, la Argentina y, desde luego, Mendoza.

Nostalgia por su país

“A veces tengo unas nostalgias negras de mi tierra... pero, me las aguanto”, le decía Angélica a Francisco Romero (Mendoza, A. En Torchia Estrada, J. C., 1999, 176). Ha pasado trece años en Estados Unidos y está pronta a regresar. Problemas familiares son el motivo aparente, pero la nostalgia por el cariño de su gente es mayor.

En una carta fechada el 19 de noviembre de 1953 le comenta a su amigo sobre sus viajes a Puerto Rico para redactar algo relacionado con la Antropología filosófica. Ha escrito un estudio sobre libertad individual en la sociedad de masas a raíz de unas conferencias dictadas en un seminario de UNESCO en La Habana, publicado en la revista de la Academia Interamericana de Derecho Comparado, “lo que supone estar inédito”. Y le reitera sus deseos de volver al país y encontrarse con sus amigos: “Borges parece que viene ahora para acá. En cuanto a Mallea, dígame que –como bien sabe– es uno de mis más queridos amigos, pero que su inhibición epistolar me tiene privado de comunicación directa con él, pues no ha contestado a dos cartas más y, aunque no se lo tomo a mal, pues lo conozco, no voy a estar enviando mensajes al viento”. Siente, además, el peso de los acontecimientos de la Segunda Guerra (Mendoza, A. En Torchia Estrada, J. C., 1999, 180).

Meses después, en otra carta a Romero, le confirma su deseo de regreso, por lo menos por un tiempo:

Mi madre me reclama; todas mis tías han muerto y ella debe sentirse frágil. Yo creo además, que necesito del calor de mi gente; la soledad es destructora y yo desde hace trece años me alimento de mis propios jugos... pero ahora tengo la sensación que ya he

cumplido mi destino en el extranjero. Vine a conocer y a terminar mi formación espiritual; he vivido y vivo intensamente, he sido testigo de los más grandes acontecimientos de la época, he recibido la enseñanza de grandes maestros, he participado en empresas extraordinarias –y todavía lo haré–, he oído la mejor música del mundo, visto el más grande teatro... y padecido experiencias intensas e inolvidables las cuales me han afirmado en mi fe por el hombre y en mi piedad por su destino. Hora es que vuelva a casa... (Mendoza, A. En Torchia Estrada, J. C., 1999, 181).

En esa misiva expresa la angustia y el rechazo que los acontecimientos bélicos en Japón les provoca a todos. Su lenguaje es profundo y conmovedor y revela sus emociones más profundas, como también una sensibilidad intensa: “Hay un tremendo sentimiento de culpa por la bomba atómica; pero ocurre entre los que piensan y crean y trabajan. He llegado a convencerme Romero, que el mal existe; está en la entraña de nuestra condición. Y esta es la era demoníaca de la historia. No crea que [me] he hecho teóloga; pero la meditación no lleva a un camino iluminado” (*ibíd.*).

El cambio político que se opera en el país con la caída del gobierno de Juan D. Perón en 1955, facilita su vuelta a Mendoza, gracias a la acción de Francisco Romero y de su hermano, el historiador José Luis Romero, entonces Rector de la Universidad de Buenos Aires.

En 1956 ya está enseñando en la Facultad de Filosofía y Letras y luego en la Escuela Superior de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, donde dictó las Cátedras de Filosofía, Sociología y Antropología Filosófica.

La pedagogía de Angélica Mendoza sobre todo en sus años finales se enriqueció con sus estudios sociológicos; advirtió que la sociología estaba limitada a los enfoques teóricos y a la exposición de teorías y doctrinas más que a los estudios experimentales basados en el trabajo de campo por los cuales ella se inclinaba. Así lo reconoció uno de sus discípulos:

Llegó a Mendoza con toda esa experiencia, con ese Amazonas de ideas y aquí, la sociedad mendocina, muy pacata, muy

conservadora, recordaba a la agitadora de los maestros y la veía como a la Rosa Luxemburgo de esa época [...] aquí innovó, trajo la práctica del trabajo de campo, la apertura a una bibliografía universal y no había tema que no quisiera discutir y sobre lo que no ilustrara a sus alumnos (Zuleta Álvarez, E., 1997b, 9).

Preconizó entonces una sociología fundada en los datos empíricos de la realidad, obtenidos a través de investigaciones personales que ella misma llevó a cabo en los alrededores de la ciudad con la colaboración de estudiantes y graduados universitarios. Otro de sus discípulos recuerda que Angélica

Nos impulsó a la realización de investigaciones puramente empíricas y descriptivas (en Villas Miserias, Patronato de Menores, Cárcel Penitenciaria, etc.), casi por completo ajenas a consideraciones teóricas [...] Fue una “vacuna” contra una cierta abundancia de teorizaciones con escasa o sin clara base concreta [...] En la cátedra puso énfasis en el “relativismo cultural”, aporte valioso de la Antropología a los estudios sociológicos (Triviño, L., 1970, 13).

Sus estudios sociológicos y antropológicos aprovecharon las obras y experiencias de la sociología norteamericana, que sirvió como paradigma de los estudios que preconizó para Mendoza y la Argentina. No alcanzó a desarrollar en plenitud esta última vocación sociológica, que estaba fuertemente relacionada con aquella vocación docente, pero emprendió estudios y llevó a cabo trabajos renovadores que causaron un fuerte impacto en la nueva Universidad argentina.

Lucha por conocer siempre algo más de ese singular fenómeno conocido como hombre en sociedad, para que tal conocimiento sirviera de base positiva a las aspiraciones humanas de cambio y de perfeccionamiento. Tal como con frecuencia lo sintetizaba en la cátedra: “es inútil querer cambiar algo apasionadamente, si primero no se lo conoce desapasionadamente”. De allí su decisión

de dedicarse a las ciencias humanas y sociales [...]. No sólo enseña: entusiasma. No sólo expone magistralmente: genera debates. No sólo explica teorías: fomenta experiencias. Pone en tela de juicio ideas y conceptos. Obliga a pensar. Exige atenta observación de la realidad social. Sus (casi radicalizados) empirismo sociológico y relativismo cultural fueron blanco de serios ataque [...]. Hasta el enojo nos estaría exigiendo –como nos lo exigía entonces– ser objetivos en el análisis de los hechos (Triviño, L., 1970, 13).

Los temas de interés de Angélica Mendoza se acercaron cada vez más a la Antropología filosófica, como se lo manifiesta en carta a su maestro y amigo Francisco Romero. Su vocación docente se completó con una visión antropológica y social de la sociedad americana. Fue en el sentido más cabal una auténtica maestra de América y gustaba que se reconociera en su personalidad estos rasgos que la emparentaban con la tradición sarmientina. Este objetivo explica la riqueza de sus observaciones sobre la condición humana en América y su comprensión de los rasgos que distinguían al hombre americano para quien pedía una pedagogía práctica, basada en el conocimiento directo del campo en el cual estaba inserta la acción del hombre en toda su variedad de hábitos, rasgos, costumbres y cualidades.

Su vida peregrina terminó en Mendoza el 5 de febrero de 1960. Los últimos años en esta ciudad fueron una síntesis fructífera de su recorrido andariego. La identidad de la autora se evidenció en su trabajo de escritora, a través de la filosofía, la historia, la sociología, la crónica, la reflexión ensayística y la crítica de textos.

Sus ideas filosóficas y políticas

En la obra de Angélica Mendoza vemos las huellas de sus maestros y la recreación que ella realiza de su formación. Fue decisiva la influencia de Francisco Romero, a través de quien tomó contacto con la corriente renovadora que éste encabezaba en la Argentina siguiendo las huellas de Alejandro Korn y Coriolano Alberini. Se puede decir que en la

filosofía de Angélica está presente el concepto de “libertad creadora” que orienta la filosofía de Korn.

Durante sus primeros años y desde el punto de vista de las grandes corrientes de pensamiento, la autora estuvo inmersa en el positivismo y compartió su creencia en la capacidad de la ciencia para conocer y transformar el mundo. No fue un positivismo dogmático, sino una de las maneras y sin duda la más consolidada en ese tiempo, de aceptar la preeminencia del conocimiento científico. Su formación filosófica le permitió enriquecer su positivismo gnoseológico con un optimismo moral que rechazaba todo escepticismo e imponía el progreso basado en la capacidad perfectiva de la vida humana.

El hombre no toma las cosas como están sino que construye, domestica, planta, cruza, fertiliza, labora, cambia y cuida. Trabaja su mundo y proyecta su destino, tal como el hombre concebido en la filosofía cartesiana y cuya resonancia histórica colma todo el pensamiento moderno (Mendoza, A., 1940e, 69).

En el encuentro con el pensamiento de John Dewey, advirtió que el autor partía de un racionalismo filosófico, pero cobraba un sentido práctico y utilitario que facilitaba la apertura a la vida social que en ella predominaba con firmeza. Afirmaba que la investigación o búsqueda filosófica es una actitud vital del hombre, quien no ha tenido más remedio que adoptarla para poder subsistir a lo largo de su experiencia natural e histórica:

Esa actitud vital de investigar revela la ansiedad del hombre y el carácter problemático de su existencia. Esa situación de incertidumbre forma un basamento permanente de la investigación y no se detiene sino cuando se produce una situación unificada de pensamiento y acción. El sentido profundo de la filosofía está en que es una investigación de la investigación y sus resultados representan al mundo de lo verificable. El proceso de esa investigación se concreta en las proposiciones científicas y matemáticas (Mendoza, A., 1962, 89).

Sin abandonar su adhesión a la gnoseología racionalista, completó su formación teórica con el sentido práctico del pensamiento nor-teamericano. El fundamento en la filosofía moderna afirmó su confianza en la capacidad de la razón para el conocimiento de la realidad, pero el utilitarismo la proyectó a una afirmación filantrópica, entendida como una vocación transformadora de la vida social.

América aún puede aprender mucho [...] porque su existencia histórica se desenvuelve todavía bajo el primado de la acción y ante la perspectiva de un futuro [...]. La categoría espiritual no se da como opuesta a la vida, sino en la esfera vital ... En Dewey el hombre es unitario, carece de antítesis; y si bien el espíritu es un elemento auténticamente humano y no animal, se da en el curso de la vida, depende y se halla inserto en el proceso vital. El pensamiento sólo es una derivación de las formas del trabajo humano; es subjetivo y personal. El espíritu, entonces, no es supratemporal; reconoce una categoría temporal, casi diríamos histórica, inserta en una espacialidad (Mendoza, A., 1962, 68 y 70).

Su sentido humanístico rehusó todo determinismo en el orden de las ideas y en el desarrollo progresista de la sociedad, pues Angélica tuvo siempre confianza en la capacidad de la inteligencia humana para determinarse libremente a favor de la educación y de la transformación de la vida individual y colectiva. Encontró que la idea educativa descansaba en una sociedad democrática y en la participación responsable de todos los miembros del grupo social. La escuela debía ser un grupo social en miniatura en el cual el estudio y el crecimiento eran incidentes de una experiencia común.

Un verdadero sistema de educación, vale decir de “formación y estructuración” de un individuo debe estar basado en la conexión vida-experiencia, lo que significa una dirección consciente y querida del fin educativo dentro de una filosofía de la experiencia, cuyos criterios de valor son los dos principios: el de continuidad y el de

interacción. Tal pretensión valora el hacer educativo más allá de una mera práctica, concediéndole una tensión hacia valores supraindividuales, esto es, humanos. (Mendoza, A., 1940e, 81).

Estas circunstancias explican su vocación pedagógica que si bien se basó al principio en la filosofía de Dewey y en el pensamiento político y social norteamericano, se enriqueció con aportes de la filosofía contemporánea. Como todo pensamiento de su tiempo, el de Angélica Mendoza fue conmovido por la corriente ética de la filosofía alemana representada por Max Scheler, cuyas obras traducidas en España tuvieron una influencia importante en la Argentina, al igual que las obras de la misma corriente que se publicaron gracias a la acción de Ortega y Gasset y la editorial de la *Revista de Occidente*.

Profesó un fuerte optimismo con respecto a las posibilidades humanas de progreso individual y colectivo y a medida que incorporó nuevas relaciones y viajes, y conoció otros países, consolidó su optimismo con ejemplos históricos como el que ofrecía el crecimiento de los Estados Unidos. Recordemos que sus dos libros versan sobre ese país: *Fuentes del pensamiento de los Estados Unidos* (1950) y *Panorama de las ideas contemporáneas en Estados Unidos* (1958). En ellos son estudiados los procesos históricos y políticos, junto al impulso religioso protestante que se encuentra en la base del desarrollo norteamericano.

Ajena a todo escepticismo filosófico y aunque mantuvo una posición equidistante y agnóstica en materia de convicciones religiosas, se consolidó su fe en la capacidad de la inteligencia humana para conocer la realidad a través de las ciencias y la filosofía.

La investigación misma –insistimos– es un proceso continuo en cada uno de los campos donde se pone en marcha. En la investigación científica, el criterio de lo que se considera establecido, esto es que es conocimiento, queda asentado de tal modo que puede ser utilizado como un recurso en la investigación posterior. En ese proceso ininterrumpido las conclusiones no pueden tener el carácter de permanentes, pues la creencia final por más establecida

que esté se halla expuesta a los resultados de las investigaciones futuras (Mendoza, A., 1962, 94).

El sentido social de la filosofía de Angélica Mendoza se reforzó con Victoria Ocampo y el grupo de *Sur*. La base teórica que había forjado en la Facultad de Filosofía y Letras, se enriqueció con la visión americanista que aquel núcleo le aportó, sumada a la militancia feminista inspirada por la directora de *Sur*, quien le presentó este tema como esencial para su filosofía de la vida y la acción.

Angélica no profesó ninguna religión positiva. No hubo en ella una preocupación explícita por la existencia de Dios o por los temas específicamente religiosos. Pero cuando trabó conocimiento con las ideas norteamericanas y, sobre todo, cuando adquirió la experiencia de la historia de los Estados Unidos, donde la religión protestante había sido decisiva, se interesó vivamente por todo lo que se refería al protestantismo, a sus diversas corrientes y por la influencia de la religión en la historia, la filosofía, la política y el derecho. También valorizó la vocación utópica de construcción de un futuro siempre perfectible que estaba presente en muchos aspectos de estas convicciones religiosas. Por eso le interesó el utopismo de algunos libre pensadores norteamericanos, desde Thomas Jefferson, Benjamín Franklin, Stephen Hopkins, George Wythe, Ethan Allen a Abner Kneeland y Orestes A. Brownson, que recibía la influencia de reformadores ingleses como Robert Owen, su hijo Robert Dale Owen y Francis Wrights.

Sin duda recobraba el impulso inicial que había vivido en su primera formación socialista. La religión, entonces, adquirió una perspectiva distinta y se le revelaron las posibilidades que ofrecía para una reorganización de la vida social y colectiva, es decir, más allá de una consideración personal o subjetiva.

En lo concerniente a sus ideas políticas, desde sus primeros momentos tuvo conciencia de la existencia del Estado como la forma moderna de organización social. Desde el punto de vista del Socialismo, mantuvo una posición crítica, pero no llegó a la negación anarquista ni a la propuesta de una abolición del Estado en función de una organización política que prescindiera del orden estatal.

Prueba evidente de la importancia que concedía a la organización del Estado, fue su participación en los grupos políticos que aspiraban a conquistar el gobierno y su candidatura a Presidente de la República. Creía que el Estado burgués debía ser reformado para abrirse a formas socialistas que representaran la superación del dominio que las clases dominantes ejercían sobre el resto de la sociedad. Fue revolucionaria, pero para cambiar la forma del Estado en nuestra América, todo ello de acuerdo con los principios de su socialismo juvenil reforzado más adelante por las convicciones derivadas de su lectura de la filosofía hegeliana.

La realidad de nuestras naciones americanas desde el Río Grande al Cabo de Hornos, en la circunstancia que vivimos, aparece en un ámbito caótico de dictaduras, gobiernos militares y con una masa de civiles quienes o llenan las cárceles y sufren persecución o bien permanecen estáticos y satisfechos con el nuevo orden de cosas. Esas dictaduras y apatía ciudadanas desenmascaran la existencia ficticia de las democracias y disimulan la baja condición de las masas, cuyos derechos políticos casi nunca han sido gozados en libertad. De ahí la casi completa ausencia del ejercicio de la voluntad popular y el desarrollo de la demagogia como método de gobierno para mantener a la población bajo el señuelo de mejoras económicas y sociales, que para ser realizadas exigen el control permanente y regular las opiniones y la entrega total de la masa a la voluntad del grupo que maneja el país. Dicha demagogia no configura ni permite configurar una real conciencia de pueblo, pues las masas son manejadas y mantenidas en plena minoría de edad cívica. Esa situación de incapacidad ética se agrava al elaborar y difundir desde arriba ideologías que substituyen a un verdadero pensamiento político, y cuyos materiales han sido tomados de ciertas corrientes destructivas que surgieron en Europa en vísperas de la desagregación final (Mendoza, A., 1954c, 269).

Cuando advirtió que el camino elegido en la militancia partidaria carecía de posibilidades de realización, se retiró definitivamente de la

política y se consagró a la vida intelectual, pero sin renegar de su aceptación del Estado como institución organizadora de la vida colectiva. Su inicial actitud revolucionaria fue cediendo a las circunstancias concretas de la vida argentina de su tiempo y aunque mantuvo una permanente aspiración a la justicia y a la igualdad, buscó una relación con la sociedad basada en la inteligencia y no en la práctica de la militancia partidaria.

Es verdad, sin embargo, que por entonces mi fe absoluta en la ciencia y en el poder del hombre para resolver los problemas fundamentales de la humanidad, se estaba debilitando. Como joven que ha crecido entre guerras y revoluciones y que era tan ansiosa y curiosa como para investigar, en la vida real, la naturaleza y el alcance de la infelicidad humana, yo estaba bajo la tensión y la presión de una complicada experiencia del mundo. Aún así, proseguí mi línea original de pensamiento y comencé a escribir ensayos sobre temas filosóficos y sociales (Mendoza, A., 1954a, 39).

Su humanismo integrador le permitió proyectarse sin ningún tipo de reduccionismo sectario. Para ella, la humanidad formaba un todo que iba desde la familia hasta la sociedad política universal, dentro de la cual se incluían todos los géneros y las razas, en una amplia consideración basada en el respeto irrestricto a los derechos humanos.

Angélica Mendoza siempre tuvo la percepción de la existencia de valores objetivos sobre los cuales debía organizar su vida intelectual y social. El tema de los valores, muy frecuentado en la filosofía alemana de su tiempo, adquirió un fuerte relieve a la luz de su interés en el pensamiento norteamericano, por medio del cual clarificó la afirmación de valores intelectuales y utilitarios, siempre a favor de una actitud que concedía importancia subordinante a la ética individual y social.

En su pensamiento no había afirmaciones absolutas de carácter metafísico, pero en su filosofía social había un profundo optimismo en la capacidad del hombre y la sociedad para lograr transformaciones progresistas que superaran todo quietismo pesimista. Aquí reaparece el mencionado principio filosófico de Korn de la libertad creadora al cual debemos sumar

el de una crítica de la situación del hombre y de la sociedad iberoamericana, pero imbuida de una fe en la posibilidad de construir un nuevo humanismo afirmativo.

Palabras finales

La idea de una corriente, de un hilo conductor que atraviesa toda la vida humana, está unida a la personalidad de cada uno. Angélica Mendoza dejó el ejemplo de su vida en tiempos conflictivos y dramáticos donde se impuso sin más armas que las de su inteligencia y sin otra ayuda que su saber y autenticidad. Cuando se considera su biografía, las diversas etapas de su vida y su formación intelectual y política se advierte una franqueza inflexible sobre su socialismo juvenil y el liberalismo democrático de sus últimos años. Atravesó con un fuerte protagonismo personal unos de los momentos más complejos y complicados de la cultura contemporánea y optó por una formulación clara y fundamentada de sus diversas convicciones personales, políticas y sociales.

Sus reflexiones desde los Estados Unidos muestran que se oponía a la sociedad totalitaria y era una defensora de la sociedad democrática. Presuponer un fin último, decía, es algo que trunca el debate, mientras que la democracia es en sí un debate libre. En efecto, para ella se trataba de un método que permitía discutir todas las finalidades. Por eso la fe en la democracia como método era una forma de vida en la cual las fuerzas de iniciativa y de crítica no solo eran toleradas sino también estimuladas.

Concebía el conocimiento como actividad eminentemente práctica y no como contemplación; identificaba la inteligencia como una fuerza activa destinada a transformar el mundo, por eso el valor de las ideas estaba en función de su adecuación a las situaciones problemáticas. Creía que la tarea de la filosofía y de la ética consistía en promover una continuada revisión crítica, con el objeto de conservar y enriquecer los valores de derecho, porque la ética posee un trasfondo histórico y social. Tiene plena conciencia de estar prestando un servicio con sentido social y ético.

Con respecto a los hechos, señala que no son puros datos, que no existen datos en sí, sino en relación con una idea o un plan operativo que

pueda formularse en términos simbólicos, desde los del lenguaje a aquellos más precisos y específicos, propios de la matemática, la física o la química. En definitiva, opina –muy cercana al pensamiento de Dewey y al empirismo– que tanto las ideas como los hechos son de naturaleza operacional, por eso las ideas son instrumentos que pueden ser eficaces, relevantes o no, perjudiciales o económicos, pero no verdaderos o falsos.

Vinculada con estas ideas se halla su teoría de la educación, entendida como reconstrucción renovada de los vínculos existentes entre las actividades presentes, pasadas y futuras y capaces de aumentar en los individuos su posibilidad de dirigir el curso de la experiencia ulterior. Por ese motivo, los objetivos de la educación se organizan de acuerdo a una filosofía social y política, la cual tiende a formar ciudadanos responsables que se integren a la comunidad. La sociedad no podrá cabalmente realizar esa empresa educativa si trata de desestimar los requerimientos que ésta plantea, porque todo proyecto de educación necesita en nuestros países evaluar la realidad presente y hacerse cargo de la estructuración del destino de América Latina. (Mendoza, A., 1954c, 269)

A pesar de que durante su juventud socialista se consagró a las posiciones revolucionarias, en sus textos no se encuentran declaraciones de las razones personales que la animaron en su carrera política. Algo podría traslucirse en su novela de juventud –*Cárcel de mujeres* (obra de la cual renegó en sus años posteriores)– en algunas reflexiones en razón de que en este libro relata la experiencia fuerte de su prisión en la Cárcel del Buen Pastor cuando se desempeñaba como gremialista en la huelga de maestros.

En todos sus escritos posteriores y desde luego en ninguno de los textos que corresponden a los años cuarenta cuando estaba consagrada a la pedagogía, a la filosofía y al feminismo, tampoco se encuentran confesiones personales, pues su mayor esfuerzo intelectual estaba en la exposición de las teorías que entonces defendía.

Sobre su experiencia en los Estados Unidos y su posterior relación con las culturas indígenas no existen textos autobiográficos o de justificación personal. Una excepción notable es su “Autobiografía intelectual”, escrita en ocasión de la presentación a organismos que auspiciaban becas y auxilios

profesionales, ocasiones en las cuales se suele solicitar a quien aspira a estos beneficios una exposición personal de sus antecedentes, estudios y propósitos.

En los trabajos de mayor envergadura escritos en su madurez, tales como los mencionados *Fuentes del pensamiento de los Estados Unidos* y *Panorama de las ideas contemporáneas en Estados Unidos*, la autora asume con todo rigor su función de filósofa, especialmente de historiadora de las ideas políticas y sociales, y aunque manifiesta su admiración por diversos capítulos de la historia norteamericana, tampoco deja traslucir impresiones personales o juicios que perturben la exposición de los hechos que considera.

Asimismo, en ninguno de sus artículos o ensayos escritos y publicados a partir de la experiencia norteamericana se advierte esa nota personal, a pesar de que su estilo vivaz, su agilidad literaria y sus excelentes virtudes de estilo hubieran permitido que se transparentaran juicios personales en uno u otro sentido. Sí, en cambio, está presente el reconocimiento generoso a sus maestros, a los cuales agradeció todo lo que habían hecho a favor de su formación intelectual y personal.

Angélica Mendoza fue una escritora de extraordinarias condiciones. Tenía un estilo directo en un castellano impecable de pura raigambre americana, es decir, sin recursos estilísticos ajenos a lo mejor de la prosa que se escribía entonces, con fuerza descriptiva, capacidad para captar situaciones singulares y una facilidad sorprendente para expresar sus ideas y sentimientos de una manera vívida y exacta.

Algunos de los estudios que dedicó a figuras como Enrique Hudson o a costumbres y paisajes americanos, pueden figurar entre las mejores páginas de la literatura iberoamericana de su tiempo, virtudes que sin duda apreció y valoró Victoria Ocampo cuando la incorporó al elenco de escritores de *Sur* y más tarde Enrique Anderson Imbert. Pero los méritos literarios de Angélica Mendoza adquieren su sentido más profundo cuando se los considera como el medio con que expresó su vigorosa y original personalidad, su voluntad de servir a la sociedad argentina y americana proyectadas al mejoramiento del hombre y la mujer y la humanidad.

La realización de esos ideales era difícil y por eso predicaba la

disciplina, el esfuerzo y el rigor, de los cuales comenzaba ella misma por dar el ejemplo. A esos ideales consagró su vida con inflexible honestidad, inteligencia y sacrificio y la Argentina, la América Íbera y su Mendoza natal, con justicia le debe un recuerdo.

Su actuación en la Universidad de Cuyo fue breve, pero fervorosa, intensa, polémica, renovadora, fructífera. Perteneció a esa clase de profesores que mantienen la autenticidad y espontaneidad de pensamiento del verdadero filósofo. Por eso su filosofar tiene sabor a vida plena, colmada de requerimientos éticos. Su presencia en las Facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Políticas y Sociales, significó el cierre de un ciclo vital fecundo, que dejó profundos recuerdos entre sus alumnos.

La labor de esta estudiosa está presente a lo largo de toda su vida y las nostalgias de su tierra muestran que pudo recorrer los más distintos caminos, pero siempre con su terruño a cuestas.

Referencias

- Mendoza, Angélica. 1939. Acerca del pensamiento cartesiano se pronunció una conferencia ayer en el Círculo de Periodistas. Estuvo a cargo de la Dra. Mendoza de Montero el tema. *Los Andes* (Mendoza) sábado 30 de diciembre, 6.
- Mendoza, Angélica. 1940a. La angustia del hombre y las respuestas éticas. *Los Andes* (Mendoza) martes 9 de julio, 3.
- Mendoza, Angélica. 1940b. Raquel Camaña. *Los Andes* (Mendoza) 2ª Sección. Domingo 15 de septiembre, 13-14.
- Mendoza, Angélica. 1940c. Nuestra filosofía se renueva. *Los Andes* (Mendoza) domingo 3 de noviembre, 6 y 14.
- Mendoza, Angélica. 1940d. Vida universitaria argentina. La mística de la Facultad – La obra del Dr. Coriolano Alberini. *Los Andes* (Mendoza) 2ª Sección. Domingo 22 de diciembre, 17.
- Mendoza, Angélica. 1940e. Líneas fundamentales de la filosofía de John Dewey (Buenos Aires, Instituto Cultural Argentino-Norteamericano). Y en Ferreira de Cassone, Florencia. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la*

- tormenta*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 67-82.
- Mendoza, Angélica. 1945. Carta 1 a Francisco Romero. Nueva York, 20 de abril. En Torchia Estrada, Juan Carlos. 1999. Angélica Mendoza en los Estados Unidos: Un testimonio epistolar. *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana) 16: 165-182.
- Mendoza, Angélica. 1953. Carta 3 a Francisco Romero. Nueva York, 19 de noviembre. En Torchia Estrada, Juan Carlos, ob. cit.
- Mendoza, Angélica. 1954a. "Autobiografía Intelectual". En Ferreira de Cassone, Florencia. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 39-42.
- Mendoza, Angélica. 1954b. Carta 4 a Francisco Romero. Nueva York, January 25. En Torchia Estrada, Juan Carlos, ob. cit.
- Mendoza, Angélica. 1954c. Epítome. En Ferreira de Cassone, Florencia. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 269-273.
- Mendoza, Angélica. 1962. "John Dewey a los 100 años de su nacimiento (1859-1959)". *Revista Interamericana de Bibliografía* (Washington D. C.: OEA) XII, 1-2, enero-junio 1962, 54-72. Y en Ferreira de Cassone, Florencia. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, 82-102.
- Officers Directory Number*. 1944. Columbia University, in the City of New York, for the Sessions 1945-1946. Morningside Heights, New York 27, N.Y.
- Officers Directory Number*, 1945, ob. cit., Sessions 1946-1947.
- Columbia Directory Number*, 1946 ob. cit., Sessions 1947-1948.
- Philosophy, Psychology, Anthropology, and Religion*. 1944. Columbia University. Bulletin of Information. 44 Series. N° 25, May 27, Winter and Spring Sessions 1944-1945, Morningside Heights, New York.
- Philosophy, Psychology, Anthropology, and Religion*. 1945, Columbia University. Bulletin of Information. 45 Series. N°11, February 10, Winter and Spring Sessions 1945-1946, Morningside Heights, New York.
- Philosophy, Psychology, and Religion*. 1946. Columbia University. Bulletin of Information. 46 Series. N° 24, May 11, Winter and Spring Sessions 1946-1947, Morningside Heights, New York.

- Faculty of Philosophy*. 1948. Columbia University. Winter and Spring Sessions 1948-1949, Morningside Heights, New York.
- Roig, Arturo Andrés. 1966. *Breve historia intelectual de Mendoza*. Mendoza: Ediciones del Terruño, 47-48.
- Triviño, Luis. 1970. Angélica Mendoza: A una década de su desaparición. *El Diario* (Mendoza) jueves 5 de febrero, 13.
- Zuleta Álvarez, Enrique. 1997a. *Pedro Henríquez Ureña y su tiempo*. Buenos Aires: Catálogos.
- Zuleta Álvarez, Enrique. 1997b. Angélica Mendoza era la libertad caminando. *Los Andes* (Mendoza) 16 de noviembre, Sección 4, 9.

Bibliografía

1. De Angélica Mendoza

Libros:

- Cárcel de mujeres. Impresiones recogidas en el Asilo del Buen Pastor*. [1933]. Buenos Aires: Claridad, 118 p.
- Fuentes del pensamiento de los Estados Unidos*. 1950. México: El Colegio de México, 277 p.
- Panorama de las ideas contemporáneas en Estados Unidos*. 1958. México: Fondo de Cultura Económica, 187 p.

Artículos y folletos:

- Mis alumnos: Diego. *Sarmiento* (Mendoza) n° 3, junio de 1917.
- Conversando con mis alumnos de 4° grado. *Sarmiento* (Mendoza) n° 5, junio de 1917.
- Cómo debiéramos tratar a los niños. *Sarmiento* (Mendoza) N° 7 y 8, junio de 1917.
- Una carta. *Sarmiento* (Mendoza) n° 10, julio de 1917.
- Tres valores revolucionarios. *Claridad* (Buenos Aires) XIV, n° 297 (175), Enero 1936. Y en Ferreira, Florencia. 2003. *Angélica Mendoza. Escritos Escogidos*, Buenos Aires: Catálogos-Secretaría de Cultura de la Nación, 49-54.
- Guillermo Federico Hegel. 1937. *Líneas fundamentales de la filosofía del*

- derecho*. Introducción de Carlos Marx. Traducción especial para Claridad por la doctora Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires: Editorial Claridad, 298 p. Traducción de la versión italiana de Francisco Messineo.
- Apuntes para una antropología cartesiana. La vida, el destino y la condición del hombre en Descartes. 1938. *Claridad* (Buenos Aires), XVI, n° 322 (200) febrero. Y en Ferreira de Cassone, Florencia. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 59-67.
- La Bisoja. 1938. *Claridad* (Buenos Aires), XVII, n° 326-27, Tomo II, Junio-Julio 1938. Y en Ferreira, Florencia. 2003. *Angélica Mendoza. Escritos Escogidos*, ob. cit., 133-145.
- Ensayo acerca de los valores en el cartesianismo. 1938. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. También publicado en: Antropología cartesiana. 1939. *Los Andes*, Mendoza, 30 diciembre y en 1940. *Revista Instrucción Pública* (Mendoza) n° 85-86, enero, 23-26. Y en Ferreira de Cassone, Florencia. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 48-59.
- La expresión lírica del negro en América. La poesía afro-cubana. 1940. *Los Andes* (Mendoza) 4 enero. Y en Ferreira, Florencia. 2003. *Angélica Mendoza. Escritos Escogidos*, ob. cit., 155-159.
- La angustia del hombre y las respuestas éticas. *Los Andes* (Mendoza) 9 julio 1940. Y en Ferreira, Florencia. 2003. *Angélica Mendoza. Escritos Escogidos*, ob. cit., 67-73.
- Raquel Camaña. *Los Andes* (Mendoza) 15 setiembre 1940. Y en Ferreira, Florencia. 2003. *Angélica Mendoza. Escritos Escogidos*, ob. cit., 161-168.
- Nuestra filosofía se renueva. *Los Andes* (Mendoza) 3 noviembre 1940. Y en Ferreira, Florencia. 2003. *Angélica Mendoza. Escritos Escogidos*, ob. cit., 75-82.
- Vida universitaria argentina. La mística de la Facultad. La obra del Dr. Coriolano Alberini. *Los Andes* (Mendoza) 25 diciembre 1940. Y en Ferreira, Florencia. 2003. *Angélica Mendoza. Escritos Escogidos*, ob. cit., 83-91.
- Líneas fundamentales de la filosofía de John Dewey. 1940. Buenos Aires, Instituto Cultural Argentino-Norteamericano, 3-19. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 67-82.

- La experiencia de Huarizata. 1940. *Sur* (Buenos Aires) IX, 71, agosto, 51-59. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 185-191.
- Guillermo Enrique Hudson (1841-1922). 1944. *Revista Hispánica Moderna* (New York) X, 3-4, jul-oct., 193-222. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 191-226.
- Puritanismo y romanticismo en Emerson. 1948. *Cuadernos Americanos* (México: UNAM) VI, XXXI, 1, ene-feb., 117-142. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 126-144.
- Libre pensamiento y humanitarismo en los Estados Unidos. 1949. *Cuadernos Americanos* (México: UNAM) VIII, XI, VI, 4, jul-ago., 119-148. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 144-167.
- El Oeste romántico y bárbaro. 1949. *Revista de América* (Bogotá) 322-334.
- El secreto de Puebla. 1952. *Americas* (Washington D. C.: Unión Panamericana) v. 4, 9, set., 10-15. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 249-255.
- Un experimento educativo que puede transformar nuestra América. 1954. *Cuadernos Americanos* (México: UNAM) XIII, 2, mar.-abr., 108-128. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 255-268.
- Notas sobre la filosofía de Francisco Romero. 1954. *Revista Cubana de Filosofía* (La Habana) II, 9, jul.-dic., 41-47. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 102-109.
- Eternidad de las artes Andinas. 1954. *Americas* (Washington D. C.: Unión Panamericana) vol. 6, N° 7, july, 16-20. Y en Ferreira, Florencia. 2003. *Angélica Mendoza. Escritos Escogidos*, ob. cit., 177-186.
- ¿Una crisis de la modernidad? 1957. *Cuadernos Americanos* (México: UNAM) XVI, 2, mar.-abr., 101-113. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 109-121.
- Estados Unidos y su épica. 1958. *La Prensa* (Buenos Aires) 13 de abril. Y en Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 167-172.

- América Latina en la filosofía. 1959. *La Prensa* (Buenos Aires) 1º de noviembre. Y en Ferreira de Cassone, 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 121-125.
- A América diante da filosofia. 1960. *Revista Brasileira de Filosofia* (Río de Janeiro) octubre-diciembre, X: 531-535. Traducción de Lucila Vicente Coelho del artículo "América Latina en la filosofía". 1959, ob. cit.
- John Dewey a los 100 años de su nacimiento (1859-1959). 1962. *Revista Interamericana de Bibliografía* (Washington D. C., OEA) XII, 1-2, ene.-jun., 54-72. Y en Florencia Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, op. cit., 82-102.
- New York; Variaciones sobre un tema. En Florencia Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 173-175.
- Jazz. En Florencia Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 175-178.
- Las iglesias de Quito. En Florencia Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 226-229.
- Canadá. En Florencia Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 178-181.
- Imagen de México. En Florencia Ferreira de Cassone, 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 230-240.
- México al pendiente. En Florencia Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 240-249.
- Autobiografía intelectual (1954). En Florencia Ferreira de Cassone. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 39-42.
- Curriculum Vitae (1959). En Florencia Ferreira de Cassone, 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*, ob. cit., 43-47.

2. Sobre Angélica Mendoza

- Brown, Josefina. 2003. La tensión marxismo-feminismo en un discurso de Angélica Mendoza. En *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas latinoamericanas*, compilado por Adriana Arpini 175-198. Mendoza: UNCuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales,
- Ferreira de Cassone, Florencia. 1993. Angélica Mendoza una experiencia

- femenina entre la Argentina y los Estados Unidos. *Revista Interamericana de Bibliografía* (Washington: OEA) XLIII, nº 2.
- Ferreira de Cassone, Florencia. 1996. *Angélica Mendoza. Una vida en la Tormenta*. Mendoza: UNCuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Ferreira de Cassone, Florencia. 1996. Angélica Mendoza. Inteligencia y política. *Desmemoria* (Buenos Aires), 3, junio/agosto, 11: 99-107.
- Ferreira de Cassone, Florencia. 2002. La Autobiografía Intelectual de Angélica Mendoza. *Cuadernos de Resúmenes de la "Primera Jornada del Programa Multidisciplinar Argentino-Chileno de Estudios de la Memoria"*. Mendoza: UNCuyo, Facultad Filosofía y Letras, 6.
- Ferreira de Cassone, Florencia. 2003. *Angélica Mendoza. Escritos escogidos*. Colección Letras de la Memoria. Buenos Aires: Catálogos.
- Ferreira de Cassone, Florencia. 2003. El testimonio Autobiográfico en Angélica Mendoza. En *La memoria. Conflicto y perspectiva de un objeto múltiple*. Mendoza: CILHA, 3, 4-5: 467-478.
- Ferreira de Cassone, Florencia. 2003. Angélica Mendoza ante la condición humana. En *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*, coordinador General Pablo Guadarrama González; coordinador General para Argentina, Hugo Biagini. Versión digital, iniciada en junio de 2004, a cargo de José Luis Gómez-Martínez. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/mendoza.htm>
- Ferreira de Cassone, Florencia. 2008. Angélica Mendoza (1889-1960). En *El Pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000). Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez. México: Siglo XXI.
- Muler de Fidel, Elba. 2010. Angélica Mendoza. En Foro de Mujeres del Mercosur. Academia de Ciencias Sociales de Mendoza. academiacsmdoza.org/index.php/publicaciones/articulos/138-angelica-mendoza
- Roig, Arturo. 1966. *Breve historia intelectual de Mendoza*. Mendoza: Ediciones del Terruño, 47-48; 83-85.
- Torchia Estrada, Juan Carlos. 1999. Angélica Mendoza en los Estados Unidos: Un testimonio epistolar. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza: UNCuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana) 16: 165-182.

Triviño, Luis. 1970. Angélica Mendoza a una década de su desaparición. *El Diario* (Mendoza) 5 de febrero.

Zuleta Álvarez, Enrique. 1961. Evocación de sus ex alumnos. Inédito.

Lucía Piossek Prebisch y sus lecturas filosóficas

Lucía Piossek Prebisch and her philosophical Readings of the Everyday

Clara Alicia Jalif de Bertranou¹

Resumen

El propósito de este artículo es analizar algunos escritos de Lucía Piossek Prebisch (Tucumán, Argentina, 1925). Considera los principales aspectos de sus ideas dentro de la historia de la filosofía argentina. El estudio se desarrolla en seis partes: 1. Breve biografía. 2. El saber filosófico. 3. La experiencia como suelo nutricional. 4. Nietzsche y el lenguaje. 5. En torno al pensamiento argentino. 6. Breves conclusiones.

Palabras clave: Lucía Piossek Prebisch; Filosofía; Experiencia; Nietzsche; Pensamiento argentino.

Abstract

The aim of this article is to analyze the contributions of Lucía Piossek Prebisch (Tucumán, Argentina, 1925). It considers some of her main ideas within the Argentinean philosophical history. The essay is developed in six parts: 1. Short biography. 2. Philosophical knowledge. 3. The experience as soil nutrient. 4. Nietzsche and language's problem. 5. Argentinean thought. 6. Brief conclusions.

Keywords: Lucía Piossek Prebisch; Philosophy; Experience; Nietzsche; Argentinean Thought.

1 Doctora en Filosofía. Profesora Consulta de la UNCuyo, Mendoza, Argentina.

<cajalif@gmail.com>

Agradecemos a la Prof. Emérita Lucía Piossek Prebisch el obsequio de sus principales trabajos y de su currículum vitae.

1. Breve biografía

Lucía Piossek Prebisch nació en Tucumán, Argentina, en 1925. Sus padres fueron Adolfo Piossek, abogado, profesor universitario y político, que llegó a ser rector de la Universidad Nacional de Tucumán, y Amalia Prebisch, poeta y docente por vocación, con inquietudes intelectuales ambos (Godoy, M. E. 2006). El de Lucía fue un hogar culto, con sensibilidad para expresiones artísticas de distinta naturaleza, pero destacable en lo que concierne a las tradiciones populares de la región del Noroeste argentino, verbigracia, su cancionero.

Realizó estudios superiores en la Universidad Nacional de Tucumán entre 1942 y 1946, graduándose de profesora en Filosofía y Pedagogía. Ambos campos profesionales se han visto reflejados ampliamente en su labor docente posterior: en sus libros, en sus cursos, conferencias y ponencias, y en la formación de estudiantes de grado y posgrado. También en la fundación y dirección del Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos–IHPA (1975–1999) y demás actividades vinculadas a la vida universitaria, como también por su vocación de coreuta.

Si hemos indicado en tan breves frases el ambiente familiar en el que creció es porque entendemos que en la vida profesional y social de Piossek Prebisch se han manifestado muchas de las incitaciones de dicho ambiente. Y la cuestión no es menor porque se refleja en la forma como ha entendido la filosofía y el modo de abordarla, como también las proyecciones pluridimensionales que la caracterizan en cuanto filósofa y pensadora. Algo de ello puede leerse en su participación dentro del Ciclo “La Argentina actual, por sí misma” (Piossek Prebisch, 2002a), pero excede ampliamente lo que en su oportunidad pudo referir en un tiempo acotado.

Fue alumna de Eugenio Pucciarelli, Emilio Estiú, Silvio Frondizi y Enrique Anderson Imbert, entre otros (*ibíd.*, 11–12). Ya graduada, comenzó su carrera docente desde los niveles iniciales como profesora adscripta a la cátedra de Estética –desempeñada por Estiú– entre los años 1947–1950 y, más tarde, Profesora Instructora (equivalente a una Jefa de Trabajos Prácticos, aclara ella) hasta alcanzar la titularidad de la materia Filosofía Contemporánea, mediante concurso, con un jurado integrado por Francisco

Romero, Adolfo P. Carpio y Jacobo Kogan, en 1960; cargo que desempeñó hasta 1999, año de su jubilación. Pero su radio de especialización ha sido historia de la filosofía, filosofía contemporánea, e historia del pensamiento en la Argentina, realizado en la misma Universidad y, en parte, mediante beca de la Alexander von Humboldt-Stiftung, en la Universidad de Colonia, en donde trabajó en el Husserl-Archiv y en el Philosophisches Seminar (1968-1969). Dentro de su especialización dictó numerosos cursos de grado y posgrado como extensión de sus cátedras, particularmente la asignatura optativa Filosofía en la Argentina, entre los años 1974-1999.

Lucía Piossek Prebisch es autora de varios libros en los que reunió artículos, entre los que destacan: *Pensamiento argentino. Creencias e ideas* (1988); *De la trama de la experiencia. Ensayos* (1994); *El "filósofo topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje* (2005; 1ª reimpresión 2008) y *Argentina: identidad y utopía* (2008), edición que incluye algunos escritos de los libros de 1988 y 1994. Asimismo ha compilado varios volúmenes, fruto de proyectos de investigación, como los dedicados al tema de la inmigración en la Argentina, a las transformaciones en el mundo actual y al pensamiento argentino. La cantidad de artículos en revistas y periódicos sobrepasan el centenar. Además, los ciclos de sus reflexiones han estado acompañados de las numerosas traducciones de filósofos como Werner Jaeger, Emile Bréhier, Karl Jaspers, Hans Urs von Balthasar, Gabriel Marcel y Friedrich Nietzsche, entre otros.

Merededora de premios y distinciones, es integrante de diversas academias. Por su trayectoria le fue conferido en el año 2000 el grado de Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Tucumán.

2. El saber filosófico

Una pregunta que está a la base de las meditaciones de Lucía Piossek Prebisch es aquella que alude a qué es la filosofía. Entendemos que la cuestión le ha resultado imprescindible para los temas que ha encarado a lo largo de su vida. Si la respuesta ha sido difícil desde tiempos muy remotos, hallamos en ella un planteo que no le ha impedido abrirse a lecturas de carácter filosófico en temas tan diversos como el teatro, la maternidad o la poesía. Creemos que el *quid* lo halla en la forma del preguntar, que

en este caso lo utilizamos no solamente para aludir al tradicional “qué” referido a la esencia o cuestión clave, sino también recogiendo sus otros registros: las razones y las causas desde la interrogación.

Lucía Piossek Prebisch entiende la filosofía como un acto de libertad, una de cuyas fuentes es la experiencia vivida, trasfondo necesario para el pensar, que, a su vez, nutre a la experiencia en cualquiera de sus manifestaciones, no necesariamente excepcionales (Piossek Prebisch, L. 1994, 9). Es así como la filosofía para ella, durante largos siglos adherida a una concepción excesivamente racionalista del ser humano, ha recuperado en el siglo XX la sensibilidad y el acontecer de lo cotidiano como una de las fuentes para la meditación, si bien ya venía anticipado en filósofos como Nietzsche, dado el caso. Perspectiva desde la cual el cuerpo ha cobrado una importancia negada desde los filósofos de la antigua Grecia en adelante, que ha permitido romper con una concepción dualista del ser humano, para manifestar “el valor del cuerpo y la dignidad de su parte afectiva, sentimental y pasional” (*ibíd.*, 17). De esta suerte, no se trata de un conocimiento vacío de un sujeto teórico, si es que pudiera haberlo, sino de una previa interacción con lo que la vida nos ofrece, aunque pensada y ampliada por la reflexión.

Dice en uno de sus textos:

Una cuestión que siempre ha inquietado a la filosofía ha sido la de la *libertad*, debatiéndose con las diferentes formas de la *necesidad* y del *determinismo*. El filósofo no puede cerrar los ojos ante el hecho de que nos encontramos viviendo en un tiempo y lugar determinados, que no hemos podido ni querido; que nos la tenemos que ver con un cuerpo como tampoco hemos querido ni pedido. Que vemos el mundo a través de un carácter o temperamento como tampoco hemos querido ni pedido. Y hasta llegamos al uso de la razón con un nombre que no hemos elegido. Que todo nuestro contorno –naturaleza y cultura– parecen indicarnos de antemano lo que debemos hacer dentro de él... Y que, sin embargo, sentimos arder en nosotros un misterioso fuego de libertad (Piossek Prebisch, 1994, 19–20. *Cursivas y puntos suspensivos de la autora*).

Se aprecia entonces la tensión entre necesidad, contingencia y libertad. En esos márgenes se da el ejercicio filosófico. Mas profundizando en la labor del filósofo, cuando aborda a Nietzsche en *El “filósofo topo”* (2008) –al que tuvo en cuenta muy tempranamente– toma la idea de tres tipos de actitudes, con las cuales acuerda:

- 1) la filosofía como ejercicio de una visión suprahistórica, concepto al que corresponde la imagen del filósofo–pájaro;
- 2) la filosofía como desmitificación, como arte de desconfiar, concepto al que corresponde la imagen del filósofo–topo;
- 3) la filosofía como preparación para la vida y como tentativa de recuperación del mundo sensible, concepto al que corresponde la imagen del filósofo–artista (Piossek Prebisch, 2008, 18).

Aunque volveremos sobre la obra mencionada, es preciso aclarar brevemente cada una de esas actitudes, según las interpreta a partir de la exégesis de Nietzsche.

El “filósofo–pájaro” es aquel que aguza la vista hacia el pasado y avista el futuro. No llega tarde a la historia, como el búho de Hegel, pero en el comprender es un “inactual” en la medida en que se anticipa a los tiempos de una manera que su clarividencia lo vuelve un ser en soledad. Sin embargo, este modo de comprensión aparece en el siglo XX tal como sucede con el personaje central de *El extranjero* de Camus o en los personajes de Kafka, con lo cual se ha tornado “actual” (*ibíd.*, 25).

El “filósofo–topo” es, por su parte, el que horada la tradición y la vuelve problemática, poniendo en cuestión la cosmovisión imperante desde el acervo platónico–cristiano en adelante. Además, y en no menor medida, indaga el lenguaje como la estructura desde la que se articula el pensamiento y, a su vez, lo condiciona.

El “filósofo–artista” es el que recupera el valor del cuerpo y los sentidos, negados en aquel acervo, haciendo de la vida como tal, en su base sensible, el punto de inicio para sus especulaciones, con lo que la estética cobra una nueva dimensión, más rica y plena, según se da en el artista, aquel que para Nietzsche acrecienta la vida (*ibíd.*, 33). El que supera

la dualidad sujeto–objeto por el arte, pues efectúa una valoración positiva de la vida y del mundo, de modo que transforma lo trágico en una ilusión embellecedora.

Por otro lado, o ahondando en lo mismo, para Piossek Prebisch puesto que nadie es ajeno al pensar como acto, es dable suponer que todos los seres humanos estarían en condiciones de situarse filosóficamente, sin embargo entiende que además de las cualidades para ese saber reflexivo hacen falta situaciones sociales que permitan su desenvolvimiento. Algo que ha analizado bajo la categoría de “tipos humanos”, preguntándose si existe el “tipo humano filósofo” (Piossek Prebisch, 1988, 9 y ss.).

Respecto del punto de vista personal, afirma que sería condición de posibilidad la capacidad de asombro e interrogación y, en segundo lugar, la aptitud y la voluntad de “traducir esas experiencias en el discurso sobrio y riguroso de los conceptos, de una manera tenazmente veraz y prolijamente fundada” (*ibid.*, 10). En cuanto al punto de vista social o colectivo, que exista un medio capaz de recoger y discutir las ideas, un espacio de acogimiento en el que se permitan las “pausas” para la reflexión en medio de la acción, no necesariamente con un fin “inmediato” de aplicación práctica.

Asimismo, en *De la trama de la experiencia* ha discutido el planteo clásico de la filosofía como saber desinteresado, revirtiendo el mismo. No duda de la complejidad del concepto de “interés” –aludido en filósofos como Marx, Nietzsche, Gadamer y Habermas– pero lo sitúa como categoría gnoseológica específica en el conocimiento filosófico y lo piensa desde el ángulo del sujeto de conocimiento. Distingue en este sentido dos formas de entender el “interés”: en cuanto “actitud” y en cuanto “objeto”. Si la primera acepción remite a su origen etimológico como “ser entre”, mezclarse y participar, la segunda mienta la actitud del filósofo en el plano comunitario dado que su propósito es “referir las actividades aisladas a un totalidad presentida como necesaria y significativa”, que debería ser atendida por la filosofía académica (*ibid.*, 146). De este modo sostiene la saludable actitud del filósofo que no teme mezclarse con las inclinaciones, predilecciones o disposiciones del “común de las gentes” para contribuir a comprender que lo que cada uno hace es digno de ser meditado, y esa meditación tiene o puede tener un efecto liberador, según sus palabras.

No se trata de un preguntar solamente por lo que desde el gabinete ha podido dar sustancia filosófica a las ideas, sino de abrirse a inquietudes que desbordan esos márgenes que, como en *Los grandes filósofos* de Jaspers, han dejado una importante herencia de la dimensión filosófica que alberga toda comunidad humana, ya fueran poetas, escritores, políticos, humanistas, científicos o pensadores de su tiempo (Piossek Prebisch, 1988, 12–13).

3. La experiencia como suelo nutricio

3. 1. Mujer, filosofía, amor

En su libro *De la trama de la experiencia* Lucía Piossek Prebisch reunió una serie de ensayos en los que el hilo de su trato con el mundo y su propio cuerpo los engarza. Diríamos, sus aprendizajes llevados al plano de la meditación como “fuentes del pensar filosófico” (*ibíd.*, 9). Ciertamente que aquí la palabra experiencia tiene la amplitud de aquello que hace al mundo de nuestros sentidos, como el de lo que nos toca en nuestra cotidianidad, hasta el de la misma meditación. Si se quiere, grados que se unifican hasta alcanzar la forma de ideas y pensamientos, incorporando el suelo nutricio de las vivencias sensibles del que nos habla Nietzsche en la lectura que ella misma realizó en la obra mencionada, pero sin descartar todas las veces que el filósofo alemán asoma en sus escritos y de quienes han recuperado en el siglo XX el sentido de la corporalidad. Esa significación es precisa: una de las experiencias fundamentales en el ser humano es la de sí mismo a partir de su corporalidad, que lo induce a la distinción implícita entre un yo y un no-yo. Núcleo o base de la apertura hacia lo que nos rodea y motor del pensamiento y de las acciones. El desdoblamiento gnoseológico tendría esta base que podríamos describir como origen “espontáneo” y a la vez raíz y rizoma de sucesivos despliegues.

Un momento singular lo hallamos en su estudio acerca de la mujer y la filosofía en 1971, escrito incluido en la citada obra *De la trama de la experiencia*, titulado precisamente “La mujer y la filosofía” (Piossek Prebisch, 1994, 95–105), que la lleva asimismo a tratar el tema de

la maternidad. Si la filosofía parece haber estado sujeta a una actividad masculina, entiende que la cuestión no se circunscribe a la emancipación femenina. Puede abordarse desde la noción de receptividad, que ya había adquirido en el momento en el que ella escribe una dimensión creadora, no de mera pasividad o inercia. Nos dice: “Considero que de este modo, si se sigue manteniendo la idea de lo femenino–receptivo, puede dignificarse también desde el punto de vista de la creación y el pensar el modo de ser de la mujer”, a lo que agrega: “... no es ocioso replantear la cuestión especial: ¿qué pasa con la mujer y la filosofía?” (*ibíd.*, 96–97). La respuesta más contundente que brinda es que hasta el momento (tengamos en cuenta el año en el que formula la pregunta) ha carecido de las condiciones indispensables para ejercitar el pensamiento a partir de sus “intuiciones fundamentales”, desde el tiempo o espacio de oportunidad hasta la confianza en sí misma (*ibíd.*, 99). Reafirmando una vez más su idea de la filosofía como acto de libertad, nos dice:

... la filosofía es precisamente el ejercicio sostenido, concentrado para esclarecer, examinar, profundizar y ponderar el contenido de tales experiencias e intuiciones, y esto en forma además, de un diálogo creador con lo pensado por la tradición (*ibíd.*, 99).

De allí que asume el desafío de contrariar la “opinión ancestral” acerca de sus capacidades. (Recuérdese el *Banquete* de Platón cuando Sócrates pide alejar a la llorosa Xantipa antes de su muerte). Uno de esos desafíos es el de pensar el cuerpo, con su contingencia, pero al mismo tiempo como el punto de “referencia con relación al cual se nos da el mundo”, según lo hicieron en su tiempo Nietzsche, Gabriel Marcel, Jean–Paul Sartre y Merleau–Ponty, entre otros (*ibíd.*, 100). Este es el caso de la “*experiencia de la maternidad*” en la gestación y la lactancia, ante lo cual indica algunas de las maneras de vivir dicha experiencia en lo que caracteriza como “yo soy mi cuerpo, efectivamente; pero mi cuerpo no es mío” (*ibíd.*, 100). *Mi* cuerpo como una situación de hecho y *mío* como una situación de derecho, que también puedo “utilizarlo libremente”. Menciona al respecto algunos de los modos en que se puede decir que es mi cuerpo, pero no es mío.

A riesgo de recortar demasiado sus ideas, señala lo siguiente: 1) el albergar a “otro” y vivir en su beneficio, “implica una experiencia de humildad ontológica” por cuanto queda ligado a los ritmos de la naturaleza y de la especie, a la cual acompaña –no en actitud de dominio– sino de un modo que ella llama “el dejarse estar en el reposo y la espera” (*ibíd.*, 102); 2) el cuerpo en gestación en otro cuerpo se sirve de este “como medio para entrar en el mundo”, de allí que para ese otro cuerpo sea menester el cuidado de lo que gesta (*ibíd.*); 3) el cuerpo que gesta a otro “padece, como algo que le es propio, una de las llamadas formas del mal: el dolor físico”, ante lo cual caben distintas actitudes: resignación, rebelión o admisión (*ibíd.*, 103); 4) en el acontecimiento de la maternidad “mi” cuerpo agudiza la sensibilidad en beneficio del “otro”, que todavía no puede servirse de sus propios sentidos y, en la medida en que no sea solo para los fines de la especie, es “como una donación de sí” (*ibíd.*, 103–104).

La intención de Lucía Piossek Prebisch sobre el tema aludido –sin descontar que cala hondo en su personalidad– es mostrar uno de los muchos tópicos que pueden ser abordados por mujeres como contribuciones filosóficas a partir de experiencias específicas, como nos dice, pero también alertar cuánto se puede meditar desde planos como la corporalidad, la violencia, la ternura, la mencionada donación de sí o entrega al otro, la intersubjetividad, y tantos más que rompen con la visión masculinizante del quehacer disciplinar.

En esta línea se le debe un trabajo que tituló “Amor y violencia”, incluido en el libro mencionado (*ibíd.*, 107–130)². Si bien retoma el pensamiento de Max Scheler sobre el amor, discrepa con él en ciertos aspectos y realiza una ampliación que colabora a enriquecer el enfoque. No es del caso reiterar lo que Scheler escribió pero sí recordar el valor central que tiene en él lo que llamó *ordo amoris* como instancia fundante de la persona y previa a cualquier acto racional de conocimiento, sin mediaciones

2 El trabajo fue publicado por primera vez en *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), año V, n° 9, enero–junio 1982, 39–51. Dicho número y el siguiente estuvieron dedicados al tema de la violencia. Estos volúmenes merecerían un análisis detallado en sí mismo dado el momento de la publicación en la Argentina.

o actos volitivos que lo originen. Más aun, su interés por situar el amor como un modo de conocimiento de los valores –un modo intuitivo–, que trascienden la mera objetividad y la subjetividad, otorgándoles la condición de intemporales. Y precisamente Piossek Prebisch se pregunta si, tal como lo hiciera Maurice Nédoncelle (1905–1976)³, el amor no es acaso una “voluntad de promoción” (*ibíd.*, 112). Podríamos recordar aquí los escritos personalistas del filósofo francés, en los que nos habla del vínculo entre el yo–tú, como aspecto fundamental que requiere la reciprocidad en el amor o encuentro, constituyente de la intersubjetividad. Es decir, que para Lucía Piossek Prebisch en el amor intervendría como núcleo esencial, no contingente o aleatorio, la fuerza o energía volitiva para su existencia, con lo cual podría permitirse plantear la relación amor–violencia, no contemplada por Scheler al no distinguir entre “lo *ya dado* y lo todavía *no dado*” en aquello que se ama. En otras palabras, una situación de expectativas posibles sobre el existente amado.

Dos son las vías en las que trata esa relación afirmativa de aspirar a que lo amado “exista plenamente”: lo que llama “amor ternura” y “amor justicia” (*ibíd.*, 112). El primero lo analiza sobre dos etapas extremas y “vulnerables” de la vida de los seres humanos: la niñez (desde el ángulo del amor maternal) y la ancianidad.

Define a la ternura como el trato que otorga cuidado afectuoso –incluso desde una pre–comprensión de las dificultades y peligros del mundo– hacia quien considera “tierno e inexperto” –, mitigando esos peligros, aun cuando sean inevitables, lo cual supone postergar el propio beneficio en pos del ser amado. En este sentido, es “una fuerza vital, activa y creadora, y hasta desafiante y combativa, siempre en defensa de la realidad y los intereses de un «otro»” (*ibíd.*, 130).

En el primer caso del amor ternura, por tratarse de un ser pequeño no hay todavía valores personales ya constituidos, de manera que la relación amorosa se da sobre un horizonte de posibilidades en el que en lo amado se cumple una función de mediación para el despliegue de sus

3 Cf. Nédoncelle, M. 1946. *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Paris: Aubier.

posibilidades ante un mundo que presenta sus hostilidades, acompasando su todavía frágil naturaleza. Así, al reconocimiento de un “objeto” amado –que llama “momento creador”–, le sucede un “momento activo” de promoción de sus virtualidades (*ibíd.*, 113–114).

En el segundo caso, el “amor ternura” hacia el ser anciano se despliega de otro modo. Hay, como en la situación anterior, un “momento creador” pero sobre la base del reconocimiento de lo *ya sido* en el “objeto” amado. Dice: “El amor ternura al anciano es un ver «recuperador» que se abre paso a través de los desmentidos empíricos hacia una realidad valiosa *ya sida* y «ya no dada»” (*ibíd.*, 116). El momento activo consiste en la protección, amparo o abrigo que se le dispensa ante su vulnerabilidad en medio de la rudeza del mundo. Y agrega: “Lo rigen la obstinación y la paciencia. El amor se obstina en que, a pesar de las apariencias negadoras y del «horizonte cerrado» de posibilidades, el ser valioso *ya sido* de lo amado *siga siendo*” (*ibíd.*, 117). En otras palabras, entendemos que el cuidado de lo amado esté orientado a que pueda persistir en su ser a pesar de las condiciones naturales adversas.

Vemos que en ambos casos la palabra “ternura” juega importante función conceptual. La misma como actitud y práctica implica preservar y cuidar al otro en su existencia física y mental que se puede dar desde una pre-comprensión del mundo y sus riesgos. Tiene, como señalábamos, una función mediadora, que no es de debilidad, “blandura” o “sensiblería”, sino activa como cuidado y acompañamiento vueltos hacia el objeto amado (*ibíd.*, 130).

Otra de las formas del amor que trata es lo que llama “amor justicia” (*ibíd.*, 118 y ss.), que, si bien tiene las mismas notas del “amor ternura”, se caracteriza por desear la promoción o realización del “objeto” ante obstáculos para el desenvolvimiento más pleno mediante la eliminación de esas vallas o impedimentos. La mediación o intercesión es lo que acercaría la relación “amor–violencia” (*ibíd.*, 119).

Sobre este punto también se aleja de Scheler, para quien solamente es posible amar algo en particular y coincide con lo que en Albert Camus es el amor que se rebela ante las injusticias, tal como lo plantea

en *L'homme révolté*⁴, aunque no se trate de él mismo –ese ser humano– como aquel que las padece. Media un “no” o rechazo ante la arbitrariedad, para afirmar un “sí” como vía de ecuanimidad o rectitud ante la dignidad humana. Sería este el “momento de afirmación de la existencia de los amado y el «descubrimiento» de su valor más alto” (*ibíd.*, 120), que conduce a una segunda instancia, activa en cuanto propósito de cancelar aquello que impide la realización de esa dignidad humana. Mas sobre esto medran riesgos y peligros que el mismo Camus señaló como contradicciones y es la cuestión de la violencia y la justicia. Nos viene a la memoria, además, su obra teatral *Los justos*, estrenada en París en 1949, dentro de su filosofía de la tragicidad que asume las polaridades en el transcurso de la vida y sus enigmas, en donde se debaten los personajes ante dudas y cuestionamientos por el complot que han planificado para asesinar al gran duque Sergio Alexandrovich, gobernante de Moscú, en una escena ubicada en 1905, donde la violencia se extendería a otros, probablemente o, precisamente, inocentes. Pero retomando a Piossek Prebisch, se trataría de que “en su afán de eliminar el obstáculo, está en riesgo permanente de olvidar ese ingrediente esencial del amor que es la afirmación espontánea de lo amado real, y de que la larga reivindicación de la justicia agote el amor, ese amor que, sin embargo, le había dado nacimiento”. A lo que agrega: “Lo amado *real*, la humanidad presente, concebida como obstáculo para sí misma, pierde prestigio y realidad en vistas a su imagen valiosa ideal, situada abstractamente en una historia venidera” (*ibíd.*, 122). Concretamente se trataría de la justificación, mediante argumentos lógicos, de la violencia como medio para eliminar los impedimentos de la plenitud de lo amado, como para ella –nuestra filósofa– es el camino de las ideologías, presente igualmente en Camus. La alternativa sería, desde el punto de vista filosófico, renunciar a ese camino y desde la misma razón estar alerta y consciente de dichas acechanzas en “esta noble forma de amor” (*ibíd.*, 124). Un tema que había abordado en un artículo que publicó en el diario *La Gaceta* de Tucumán, en 1970, con el título “El filósofo ante el crimen”, incluido en *De la trama de la*

4 La autora utiliza la siguiente edición: Camus, Albert. 1965. *L'homme révolté*. En *Essais*. París: Gallimard.

experiencia, en el que anticipaba, bajo pregunta, si tenía alguna legitimidad el crimen en pos de una idea de justicia mediante argumentos lógicos; una respuesta que hallaba en el mismo Camus y su mencionada obra *L'homme révolté*. La pregunta era a propósito del terrorismo en la Argentina y en la región; al de origen y ejecución interna dentro de un Estado, al cual se enfrentaba. De este modo vuelve al primer momento o instancia afirmativa de la rebeldía en medio del vacío de valores y de la vigencia del nihilismo, ese “no” ante una comunidad de seres humanos que padecen la injusticia. Sin embargo, como en Camus, considera que las respuestas violentas –los crímenes– niegan el valor inicial del que se había partido. Los medios no justifican los fines. Parafraseando al pensador francés, con la perplejidad que imponían aquellos años 70 en nuestro país, nos dice:

Cuando la rebeldía (*révolté*) se organiza en revolución, casi sin excepción se es infiel a esa primera evidencia existencial contenida en el *no*. Comienza entonces el desconocimiento del ámbito de dignidad que tiene que preservarse en los otros, y comienza la utilización y hasta el crimen del hombre real en nombre de una idea abstracta sobre la justicia futura (*ibíd.*, 181).

Es así como se interroga al finalizar el tratamiento del tema si se puede leer a Camus en los mismos términos en los que se lo leía por lo menos una década antes de lo que ella está escribiendo. De allí que cuestione si hay derecho al crimen, directo o indirecto, sin saber antes de actuar, esto es, sin conocer las causas para actos de tan grave naturaleza, pero evidentemente los medios no pueden estar por encima de preceptos morales.

3. 2. Filosofía, teatro, máscara

En lo que podríamos llamar una cultura de los sentidos, Lucía Piossek Prebisch ha encontrado un modo fértil de reflexionar, una manera de reencontrarse con temas postergados por la escisión centrada en el hombre teórico, a pesar de la antigua metáfora de la vida como teatro, de

la vida–drama y del teatro de la vida. Metáfora que para ella no ha sido casual, inoportuna ni arbitraria.

En el teatro observa la diferencia que media entre lo pautado por el autor y la interpretación del actor, lo que pone de sí, al margen de lo previsto. Esto es, el aspecto creativo y donde se aprecia la interpretación del personaje. Por otro lado, también considera que entre los filósofos ha sido frecuente imaginar el largo viaje de la humanidad como una línea a cumplirse en la “historia” de acuerdo con un plan prefijado “por Dios o una potencia trascendente” (Piossek Prebisch, 1994, 24). Junto a Schopenhauer, inquiere si hay “derecho” a escenificar o aventurar la historia como una representación teatral que se ignora para quién, ante una posible falacia.

Igualmente se pregunta si no será el aspecto del orden y la coherencia lo que habría conducido a la metáfora del teatro, en el que pudo haber distintas vías de identificación: el haberse sentido como “espectador” en los sucesos del mundo; o como “actor del drama” con el limitado margen de su propia libertad. Sin embargo considera que en ambos casos “la metáfora de la vida como teatro, o del teatro del mundo, ha traducido la experiencia de un *orden real* en el universo, sobre todo en lo concerniente a la vida humana” (*ibíd.*, 25). Mas sucede que desde fines del siglo XIX comenzó a advertirse que ese orden no era tal y a pesar de eso la metáfora se mantuvo en el siglo XX, si bien desde un punto de vista diferente, que ha sido el del desorden y lo absurdo del mundo. El nombre de Camus le resulta paradigmático en este caso, incluso como nihilismo, con el precedente de Nietzsche, para quien cabían dos actitudes: la aceptación y “con lucidez trágica llevarlo hasta sus últimas consecuencias”, o “encubrirlo... «como si» los valores tradicionales se mantuvieran intactos” (*ibíd.*, 27–28).

En esta segunda actitud, que implica un modo de representación teatral, se inserta el tema de la máscara tanto en la literatura como en la filosofía, según la cual Lucía Piossek Prebisch dice que podría llamarse “*problema ético–metafísico de la autenticidad personal*”, en el que se asume un modo de experiencia acerca de lo “*ficticio e inauténtico de la vida en cuanto representación*” (*ibíd.*, 28. Cursivas de la autora), inducidos por la

sociedad. Casos en los que la palabra máscara tiene un sentido peyorativo: el de la simulación de lo que se intenta ser, sin serlo⁵. Sin embargo, puede hallarse un sentido positivo tal como lo formula Nédoncelle, para quien puede ser útil en la comunicación social donde se expresa un estado anímico o las intenciones con el otro: lo que quiero ser y todavía no soy; ocultar lo que soy; incapacidad para presentarme tal como soy; defensa de lo que soy; y así distintos casos en los que “me experimento en *el modo de ser lo que no soy*” (*ibíd.*, 39. Cursivas de la autora). Este sentido positivo sería la conciencia de poseer una apariencia para otros y servirse de ella de una forma no maliciosa. Y desde el punto de vista del otro, desde el “espectador”, va implícita la mayoría de las veces su aceptación social, como sucede cuando esperamos de ciertos comportamientos, roles con una conducta prefijada, por ejemplo de una azafata, según uno de los casos que Piossek Prebisch menciona (*ibíd.*, 41). También es dable considerar que el “uso” de máscaras suele ser parte de nuestros automatismos adquiridos socialmente sin mucho o ningún discernimiento. La excepción a la aceptación del uso de la máscara serían los vínculos de amor y de odio, en los que perdería su eficacia y se presentaría la exigencia de transparencia, sin embargo, tal como lo vio Nietzsche, podría ser también “el respeto a la máscara” un acto de amor y de moralidad. Sin embargo, para Piossek Prebisch, aun después del mismo Nietzsche y de Marx, queda en pie la cuestión de la autenticidad, “de la unidad de la persona y de la relación apariencia–realidad, ser–aparecer”, que remite a la cuestión del “desenmascaramiento” (*ibíd.*, 42), lo impropio del fingir o

5 La autora analiza en el escrito “Máscara y realidad en la Argentina de los años 30”, incluido en *De la trama de la experiencia*, 43–65, los casos de José Ortega y Gasset y Eduardo Mallea sobre el tema de la máscara y lo teatral. En el primer caso desde el punto de vista del “espectador” a propósito del “hombre a la defensiva”. En el segundo, desde el punto de vista del “actor”, tomado de la obra de Mallea, *Historia de una pasión argentina*. Dice: “Ortega, el «espectador», Mallea, el «actor» en la tragicomedia, estarían, pues, en la línea de una ética cuyo pivote es la noción ontológico–antropológica de autenticidad, y cuyo vehículo para la reflexión es la misma metáfora escénica: la de la representación de un papel, una máscara” (64. Cursivas de la autora).

pretender ser lo que no se es y la crisis que generaron con su crítica a la modernidad⁶.

4. Nietzsche y la cuestión del lenguaje

Hemos indicado previamente que Lucía Piossek Prebisch fue lectora temprana y frecuente de Nietzsche. Esos antecedentes cuajaron en su libro *El "filósofo topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje* con dos ediciones, en el que reunió escritos desde 1975 en adelante, varios de ellos reelaborados después de las fechas en que se publicaron fragmentariamente en revistas o actas. Añade como apéndice su propia traducción del póstumo "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral"⁷.

Pese a haber sido redactados en distintas circunstancias, los trabajos tienen su hilo conductor y abordan un tema sobre el filósofo que consideró menos divulgado en la Argentina. Se trata de Nietzsche y sus ideas acerca del vínculo entre el lenguaje y el pensamiento, a quien sugestivamente denomina en su primer capítulo "Actualidad de un inactual". Dos serían las razones para la indagación: 1. El filósofo alemán rompe con la metafísica históricamente dada desde el platonismo / cristianismo en dos niveles al verla como cosmovisión o concepción del mundo y como saber de la academia. 2. El rechazo de Nietzsche a todo sistema y su resistencia a ser encuadrado él mismo en un sistema al preferir expresarse bajo la forma de aforismos, aunque incursionó en otras variantes.

Que Nietzsche se declarara a sí mismo un "inactual" tiene la significación de quien pone en tela de juicio su tiempo, adelantándose a él en las tres formas de concebir la labor del filósofo: "filósofo-pájaro", "filósofo-topo" y "filósofo-artista". Inactual es aquel que en el desmontaje del suelo

6 A estos dos nombres habría que agregar el de Freud como "filósofos de la sospecha", según los llamó Paul Ricoeur.

7 Traducción directa de *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 1971. Editores Giorgio Colli y Mazzino Montinari, III, 2, *Nachgelassene Schriften (1870-1873)*. Berlin / New York, De Gruyter, 369-384. La traducción fue publicada antes en *Discurso y Realidad*, v. II, n° 2, Tucumán, 1987.

de creencias y supuestos o prevenciones de una época, sabe que llegará un momento en el que su obra devendrá “actual”, como un póstumo porque se ha adelantado a su época, ha realizado una actividad desmitificadora de lo que ha adquirido fijeza como verdades establecidas, y ha justipreciado el cuerpo y la sensibilidad (Piossek Prebisch, 2008, 16–17). El nihilismo como fondo por el cual los valores han perdido su vigencia al faltar la respuesta al “por qué” es el que ha hecho posible la salida del mismo al poner en cuestión todo lo establecido y resurgir desde las cenizas del total desmoronamiento de la filosofía. Con estos planteos, la vigencia de Nietzsche es para la autora un hecho porque el tiempo del siglo XX se ha tornado nietzscheano, lleno de contradicciones, promisorio, nihilista,...

Si Nietzsche llegó a ocuparse en el devenir filosófico de la cuestión de la intensa trabazón entre lenguaje y pensamiento, no es de extrañar dados sus antecedentes como filólogo, aspecto que retoma Lucía Piossek Prebisch por haber sido menos estudiado hasta el momento de su abordaje, como señalamos. Lo que indaga sobre el filósofo es “¿de qué manera el lenguaje condiciona e invalida las pretensiones de verdad absoluta de la metafísica?” (*ibíd.*, 42). Pero no se trata solamente de verlo desde el punto de vista semántico como relación entre la palabra y la cosa mentada, sino gramatical, como “coacción estructural” que condiciona nuestro modo de ver y representar el mundo (*ibíd.*, 58), de la cual no podríamos prescindir porque sencillamente dejaríamos de pensar. El análisis está destinado a mostrar que en Nietzsche, “Nuestro mundo, en total, dicho gadamerianamente, está «lingüísticamente» interpretado” (*ibíd.*, 63–64). Cuestión a su juicio insoslayable después del “giro lingüístico” de la filosofía tal como fue encarada por el filósofo topo en su crítica radical a la misma. Pero si en Gadamer el lenguaje es “condición de posibilidad”, aquí nos encontramos con una postura más extrema en tanto condición: es un límite insalvable, de allí que lo conciba como coacción. Y continuando con la comparación, respecto de “*la multiplicidad de las lenguas*”, halla que en “Nietzsche es una prueba fehaciente de la inadecuación básica e insalvable entre la designación y lo designado; entre la estructura gramatical y el mundo en devenir. Para Gadamer la torre de Babel es, al contrario, una muestra de la libertad de designación frente al entorno” (*ibíd.*, 79–80). Pero si en Nietzsche no

hay tal libertad, sin embargo, nada impide el ejercicio de pensar los modos en que esa coacción puede ser superada mediante la crítica de lo que ha resultado. Prueba de ello es la demolición de la metafísica tradicional que él mismo realizó y las vías alternativas que surgen desde el lenguaje en sus niveles básicos hasta las conceptualizaciones. Desde las imágenes, el pasaje a recursos metafóricos, que muestra la inadecuación al dato originario, y las mayores abstracciones que se logran hasta la expresión coherente y lógica del pensamiento. Justamente, el “yo” mismo es también una construcción y ha sido una falacia de la modernidad creerlo estable, según el estilo cartesiano. Se trata, en verdad, de una ficción para poner un cierto orden en medio del devenir: “Ese orden ficticio es la condición de posibilidad de la cognoscibilidad. Sólo así se puede dar lo que se llama conocimiento, dentro de los lineamientos de una «teoría del conocimiento» meramente empírica” (*ibíd.*, 55). Pero nuestra autora agrega palabras más explicativas:

Nietzsche define la creencia como el tener algo por verdadero sin fundamentación. ¿En qué consiste esta creencia en la gramática a la que sería preciso renunciar? Consiste en proyectar –de un modo inconsciente e inadvertido– a la realidad misma las estructuras lingüísticas. Entiendo que Nietzsche no pretende que renunciemos a la estructura gramatical del lenguaje (sin la cual ya no es posible pensar...) sino que renunciemos a creer que esa estructura corresponde tal cual a la estructura de la realidad. Entiéndase, de una realidad concebida –en lenguaje de la hermenéutica gadameriana– como *Umwelt* (entorno) y no como *Welt* (mundo), es decir realidad ya lingüísticamente articulada. A lo que nos incita Nietzsche es a tomarla como lo que es: como una estructura reguladora (*ibíd.*, 59. Puntos suspensivos de la autora).

Como tal, Piossek Prebisch dice que, en la relación entre lenguaje y realidad, para Nietzsche el lenguaje cumple varias funciones: ordena el devenir de las experiencias; desde el punto de vista del arte, al elevarse a la conceptualización, posee efecto liberador; y en cuanto a la cultura, edifica “un nuevo mundo al lado del mundo” primigenio que proporciona la

capacidad de dominarlo (*ibíd.*, 70). Pero nuestra filósofa se pregunta dónde queda el tema de la libertad en esta relación lenguaje / pensamiento, que explora, una vez más, apelando comparativamente a Gadamer. De los paralelos y diferencias tomamos una que nos parece la más sugerente. Es la referida a la “razón”, que en Nietzsche, según la interpretación que ella efectúa, no parece tener diferencias con las nociones de pensamiento y conocimiento como modos estabilizadores, si bien ficticios, de esquemas para la vida. Por su parte, en Gadamer también resulta difícil reconocer si hay una distinción, pero, a juicio de Piossek Prebisch, intenta una respuesta singular en cuanto acude a la hermenéutica como comprensión y al ejercicio de la traducción en la elevación de la palabra al texto escrito, que requiere asimismo de la interpretación para que ocurra la intercomunicación (*ibíd.*, 82–83).

Pero, ¿qué es la interpretación según Nietzsche, tal como es tomada por nuestra filósofa? Si el lenguaje es la llave maestra para el pensamiento, su acceso se realiza mediante la interpretación, de la cual tampoco se puede escapar. ¿Supone esto que la interpretación comporta arbitrariedad en cuanto perspectiva meramente subjetiva? Si para el filósofo topo no hay yo ni sujeto, ¿quién es el interpretante? El viviente, y dentro de él y por lo que nos concierne, el viviente humano que de acuerdo con sus necesidades vitales (conservarse e incrementarse) accede al plano de la interpretación, incluso en el nivel orgánico, pre-consciente, y pre-lingüístico. Extensión que no aparece en Gadamer, por ejemplo, pero remite, a juzgar por nuestra autora, a la noción de texto o libro-mundo. Es decir que todo lo dado se ofrece como un texto al que es preciso darle sentido, pero aunque Nietzsche no lo aclare, ese sentido no es antojadizo, sino de la misma sustancia, por lo menos para el ser humano, que la interpretación. Dice Piossek Prebisch a propósito de la idea del mundo como texto según el §109 de la *Gaya ciencia*:

Entre el conocer–interpretar y el mundo como orden y cosmos legal, entre el conocer–interpretar al [el] mundo como organismo; entre el conocer–interpretar el mundo como mecanismo, se produce un salto entre la interpretación y su “objeto”, se produce “un saltar

de una esfera a otra". El mundo como texto, en cambio resulta ser de la misma sustancia que lo interpretante. Su sustancia misma, para el hombre al menos, es interpretación.

Quiero decir que el concebir el mundo como texto nos permita quizá recuperar una condición de la racionalidad, y rescatar una diferencia entre interpretación y arbitrariedad: tal condición de la racionalidad es la naturaleza similar entre lo interpretante y lo interpretado, o, para usar expresiones más convencionales e inadecuadas, entre lo "cognoscente" y lo "conocido" (*ibíd.*, 103–104).

Tal maridaje importaría para Piossek Prebisch la inescindible relación entre ambas instancias en la cual una es posible por la otra. Dicho de otra forma: hay intérprete porque hay algo a interpretar y lo interpretado es tal por un intérprete.

Pero ¿qué sucede cuando se tiene en cuenta la diversidad de lenguas? ¿Puede darse la comprensión y la necesaria interpretación? La cuestión implica el problema de la traducción ya no solamente por tratarse de diferentes lenguas, sino también por las dificultades que existen para verter el pensamiento en una lengua diferente a la original de un texto escrito de carácter filosófico. Antiguo problema retomado en el siglo XX que es en sí mismo una cuestión filosófica, pues no se trata de atender linealmente a un texto –algo ya sabido desde tiempos remotos–, sino de captar su espíritu dentro del espacio y el tiempo de su producción. ¿Cómo internarse en los meandros del pensamiento de un autor cuyas palabras resultan inexistentes en la lengua del traductor? ¿Cómo sortear las dificultades o barreras de la lengua del traductor?

Los interrogantes de Piossek Prebisch son genuinos y rozan muy de cerca a su propia labor de traductora de textos filosóficos, de modo que su respuesta arranca de su experiencia –literalmente dicha– frente a un escrito ajeno que se trata de aprehender en su real dimensión apuntando a un horizonte de comprensión, cuya base es la interpretación. Así, más allá de las posiciones dadas desde Schleiermacher, por mencionar un caso, pasando por Heidegger, Ortega y Gasset, Gadamer y Jorge Rivera con su traducción de *Ser y tiempo*, entre otros, adhiere a la idea de que traducir

es “el comprender a otros *para* comprendernos a nosotros mismos” (*ibíd.*, 125); a lo que agrega a pesar de dos riesgos –el de nulificar las diferencias lingüísticas (lo que describe como arrebatarle al texto su extrañeza) y el acecho del monolingüismo en el proceso globalizador– palabras que dignifican el hecho de la traducción:

El texto original [Urtext] *necesita* de las traducciones a fin de desplegar nuevas posibilidades. Las traducciones a otro idioma son la dimensión universal de un texto. Pero sobre todo se trata de una experiencia con el propio idioma, y de un despliegue enriquecedor de sus posibilidades de nombrar el mundo (*ibíd.*, 125. *Cursivas de la autora*).

Por otro lado, Nietzsche es para Piossek Prebisch un actual en el campo filosófico argentino desde la década de los 90 por las posibilidades que se abren como “filósofo artista”; aquel que asume la terrenalidad de la vida y al mismo tiempo cuestiona a la razón en el uso que se le viene haciendo desde la modernidad. Esto es, la afirmación de los sentidos elevándolos a sus máximas expresiones, es decir, “espiritualizándolos”, en un mundo plural en el que sea posible el ejercicio libre y responsable de lo que humanamente somos.

5. En torno al pensamiento argentino

El libro de Piossek Prebisch *Pensamiento argentino. Ideas y creencias*, reúne sus escritos más importantes sobre el tema⁸. El subtítulo remite a la conocida diferencia orteguiana sugerida por los textos mismos que estudia, y que adopta con sentido metodológico. Mientras las ideas tienen su función y consistencia en ser pensadas, las creencias –personales o colectivas– exceden en cambio a las ideas en cuanto son convicciones orientadoras de las acciones, sin llegar a constituir un sis-

8 Ha reelaborado y ampliado la temática en: Piossek Prebisch, Lucía. 2008. *Argentina: identidad y utopía*. Tucumán: EDUNT.

tema conscientemente asumido de manera plena pero con fuerza como para revestir el carácter de lo obvio y ser movilizador de la voluntad.

La autora nos previene que no aborda este campo buscando la trillada vertiente de las influencias, aunque las hay, sino efectuar una lectura interna para desentrañar la trabazón de las ideas y creencias con el fin de pulsar lo que llama más específicamente “pensamiento filosófico”. Además es de tenerse en cuenta lo que hemos destacado respecto de su convicción sobre el problema de la traducción: toda lectura es una interpretación y puede dar lugar a sucesivas reinterpretaciones que acogen un texto de forma renovada.

A nuestro entender, sobre el pensamiento argentino destacan tres núcleos temáticos: la generación de 1837, la inmigración, y el estudio de algunas figuras del siglo XX.

5. 1. Una nueva alborada

¿Por qué se interesa por la generación del 37 y qué halla para subrayar? En primer lugar digamos que si bien la aborda en bloque, como grupo, sobresalen algunas figuras incuestionables en toda indagación historiográfica del siglo XIX, donde prepondera el aspecto filosófico. Alberdi se le aparece en ese sentido como el más descollante no por una vertiente académica respecto de su formación, sino como el que entrevió la necesidad de pensar la nación en términos práctico-emancipadores desde bases filosóficas. Más concretamente, desde una filosofía de la historia que vio regular la vida de los pueblos mediante una ley u orden de los acontecimientos, cada uno a su tiempo, según una lógica intrínseca. Sobre este punto Piossek Prebisch acuña dos categorías sugerentes. Son las de “optimismo teórico” y “optimismo histórico”. La primera alude a la confianza en el saber, en las ideas que deberían encarnarse en los actores del momento para convertirse en creencias orientadoras de la acción, encaminadas a un fin (Piossek Prebisch, 1988, 24). La segunda porque la historia tiene un sentido que se devela mediante el ejercicio del trabajo inteligente de reflexión, dado que lo que sucede posee orden, congruencia y organización. No es para Alberdi como el “idiota de *Macbeth*”, nos dice la autora (*ibíd.*, 27). Y si recordamos

bien la alusión, Shakespeare, en la tragedia escrita en 1606 aproximadamente, coloca en su quinto acto las siguientes palabras: “La vida no es más que una sombra en marcha; un mal actor que se pavonea y se agita una hora en el escenario y después no vuelve a saberse de él: es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que no significa nada”. No se trata pues de verla desde la nula inteligencia, incapaz de hallarle sentido. Alberdi estaría en las antípodas, como los otros miembros generacionales, dentro de los cuales cita a Echeverría, Juan María Gutiérrez y Sarmiento, dado el caso. Un sentido a la vez universal y particular que sirviera al destino patrio. Se trata del enigma y desciframiento del “ser nacional”, que inauguran las figuras del 37 con las preguntas del “por qué” y “para qué” en su sustento filosófico, no como simple medio instrumental para un fin. Lo que más contemporáneamente se ha llamado “función de la filosofía” (A. Salazar Bondy, A. Ardao, A. A. Roig, *inter alia*), en el sentido de un saber vinculado a la praxis y que remite al tema del “interés”, expuesto anteriormente según lo tratado por Piossek Prebisch. La filosofía, la filosofía americana, florece por lo tanto como mediadora entre un saber de valor universal y el conocimiento de las particularidades nacionales.

5. 2. Aquellos de ultramar

Dejando de lado un tratamiento más específico de lo que la autora nos entrega, pasemos a la cuestión de la inmigración, vinculada estrechamente con el de la identidad cultural, que anida también el de la diferencia. Surgía la problematización interdisciplinariamente en el ámbito del Centro de Historia y Pensamiento Argentinos (1975), luego Instituto, ante el acontecimiento de la “gran inmigración de fines y comienzos de siglo. Porque, en efecto ¿qué sector de la vida y la cultura del país no había sido conmovido por ese enorme fenómeno histórico?” (Piossek Prebisch, 1998, 14). Un fenómeno solicitado expresamente por aquellos que, como Alberdi o Sarmiento, vieron en la inmigración (recordemos, específicamente europea del Norte) un elemento para cubrir dos vacíos de la Argentina: el espacial y el socio-cultural, que ellos creían la solución para los males que diagnosticaban.

En el escrito “Apuntes sobre Sarmiento y la inmigración” (Piossek Prebisch, 1988, 75–83), tema incluido con variantes en otros libros, la autora planteó el problema a partir del *Facundo* como obra emblemática dentro de los escritos del sanjuanino. Si bien fruto de juventud, entiende que fijó las líneas fundamentales de un pensamiento sostenido en el tiempo, además de interpretarla toda ella (*todo el Facundo*) como una exhortación perentoria destinada a una política inmigratoria (*ibíd.*, 75). “Un alegato”, nos dice, sustentado en dos pilares: el historicismo romántico propio de su época, con la idea de la “individualidad única e irrepetible de cada pueblo”, que debía develarse, y la filosofía de la historia guiada por la idea de progreso. Así, Sarmiento es para Piossek Prebisch, quien se propone despejar el enigma del ser argentino y de su historia mediante lo que ella denomina “diagnóstico–axioma” (o reducción a una sola causa) el origen de nuestros males: la extensión desierta que provocaba el aislamiento de sus habitantes, con sus desdichadas consecuencias sociales, políticas, educativas, religiosas, y de hábitos laboriosos (*ibíd.*, 77–78). Los admirables tipos humanos como el baquiano o el rastreador no llegarían a constituirse en “individualidades” capaces de dar forma a una nación civilizada y moderna, de buenas costumbres para la formación de una *res publica*. Dolencia solo conjurable por la inmigración que su “optimismo histórico” ve necesaria e imprescindible. Y si cuatro décadas después Sarmiento asiste y piensa en la Babel que se ha generado, para Piossek Prebisch mantiene su coherencia aun en la ancianidad: “No, Sarmiento no se desdice. Ya no sólo clama por la venida de inmigrantes, sino se trata de buscar los modos de su integración real a todo el país” (*ibíd.*, 81). En efecto, la cuestión de la consolidación de una nación pasaba por las formas de integración del considerado históricamente “aluvión inmigratorio” ante los riesgos de disgregación, tal como lo recupera nuestra filósofa, es decir, resolver la tensión entre tradición y cosmopolitismo, tan vigente en el momento entrevisto por Sarmiento, como lo ha seguido siendo. Pero hay un aspecto más que estima de actualidad desde las páginas del *Facundo*, si bien requeriría un *aggiornamento* de toda política inmigratoria dejado atrás el “optimismo histórico” de aquel momento con su idea de progreso ineluctable: la Argentina continúa siendo un país poco poblado si se considera su extensión. Piossek Prebisch nos dice:

No cree [el hombre actual] en un movimiento real de la historia que impele a que los pueblos y los hombres se sumen en su marcha a la civilización, ni que el incremento de la civilización sea también un incremento de la moralidad y de la felicidad. Pero el hombre de hoy sabe, por experiencia, que el país que no ajusta su vida al ritmo de las grandes potencias del globo queda irremisiblemente al margen de la historia (*ibíd.*, 83).

Por otro lado, si Sarmiento ya estaba preocupado por la cohesión de nuestra sociedad, Piossek Prebisch trató el tema en el trabajo “Filosofía e identidad cultural en la Argentina” en 1988, dentro de los proyectos de investigación interdisciplinarios llevados a cabo en la Universidad Nacional de Tucumán, para explicar la modalidad de trabajo en la que conflúan diversas especialidades y temas. Así, entendió al menos de dos maneras el vínculo entre filosofía e identidad cultural, que encierra también el de la unión estrecha en un conglomerado humano, la cual le confiere consistencia. Por una parte el de quienes asumen conscientemente el problema en tanto objeto de estudio (ya sea laxamente, ya sea académicamente) y, por otra, el de aquellos que sin planteárselo expresamente, contribuyen “como por añadidura” a una “cierta unidad [de] nuestra cultura” que “la caracterice ante otras” (*ibíd.*, 19).

Claramente ninguna de las dos le parece desdeñable. Nos dice que la primera forma atraviesa los años de nuestro asomo patrio con la mentada generación del 37 y reaparece con fuerza ante la cuestión inmigratoria, pero ha estado presente en todos los momentos en que “se ha padecido más intensamente una amenaza interna o externa a un modo de vida relativamente consolidado; en el que se debilitan o rompen estructuras de vida” (*ibíd.*). Serían aquellas circunstancias de crisis en las que se ha experimentado “un desajuste” entre el ser que se cree ser o se presiente y las distintas formas de su cultura (*ibíd.*, 20), tal como halla nuestra filósofa en los discursos del Salón Literario, o, también, hacia los años del Centenario. Si en un caso se trataba de cortar el peso de la herencia española, en el otro era el excesivo cosmopolitismo. Pero ese *otro* no solamente fue lo “externo”, sino también el *otro* o *los otros internos*, tal como aparece en

Mallea y en diferentes escritores. Formas todas de una busca identitaria en ensayos despojados de academicismo. Sin embargo, para la autora, en los claustros no ha estado ausente la pregunta por la identidad y la personalidad propias, como resulta del pensamiento de Alejandro Korn y Francisco Romero, ya en este con sentido latinoamericano, sin que se agote la mención, lo cual suscita la necesidad de una “*nueva lectura*” de filósofos en quienes podría indagarse el tema. Cuestión que surge desde otras vertientes del trabajo interdisciplinario al analizar el papel de los medios de comunicación, el lenguaje –que es el más importante factor de identidad cultural–, como los problemas de la traducción antes aludidos, entre ellos. Y es en esta misma dirección que Piossek Prebisch encuentra que la filosofía, sin actitudes dogmáticas, puede cumplir papel unificador y aclarador de conceptos, si no con totales certezas, al menos como horizonte regulador de un espacio de entendimiento: “favorecer así «la unidad de estilo» que nos caracterizaría”, en el sentido de Hanna Arendt, mediante la palabra “*aparecer ante otros*” (*ibíd.*, 31). Esto es, nacer, hacerse visible en una pluralidad de semejantes.

¿Es esto posible en un mundo globalizado como el actual? La pregunta se la formula frente a las evidencias de nuestro tiempo y la respuesta que encuentra es aquella que, parafraseando a Unamuno, sobre el trasfondo kantiano del que hace uso el pensador español, dice: “Haz aquello en lo que te hallas comprometido –en este caso la filosofía–, hazlo de modo tal, que por la intensidad de tu entrega y por la calidad de lo producido, te vuelvas insustituible ante los otros”. De esta forma la identidad cultural vendría de suyo, “como por añadidura” de una singularidad (*ibíd.*, 31)⁹.

9 Unamuno, en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. 11, titulado “El problema práctico”, expresa: “Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teórico –si es que esto de hecho teórico no envuelve una contradicción *in adiecto*– de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que no pueda llenar otro el hueco que dejamos al morirnos”. Y más adelante agrega: “Todos, es decir, cada uno puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, más aun de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse de ellos”. El capítulo completo gira en torno a estas ideas.

5. 3. El Noroeste argentino y la tradición: Alberto Rougès

En el pensamiento argentino el filósofo tucumano Alberto Rougès tiene un lugar relevante por derecho propio. Sin embargo, y como bien se ha estudiado, no fue solamente por ese aspecto. Rougès se prodigó en distintas actividades, dentro de las cuales se halla el trabajo en el ingenio azucarero perteneciente a su familia, lo cual le debe de haber permitido un trato con gentes humildes, portadoras de una cultura popular que en las grandes ciudades ya estaba ausente. También conocer de cerca las carencias materiales y de formación escolar. Es dable recordar sus informes sobre el analfabetismo, la desnutrición, el mejoramiento cualitativo de la enseñanza, el desarrollo industrial y el crecimiento de la región, entre otros. Personalidad fina y sensible que conoció Lucía Piossek Prebisch aunque no fue alumna de él en la Universidad de Tucumán, de la que Rougès llegó a ser malogrado rector porque falleció a los pocos días de asumir el cargo. Lo cierto es que se ocupó de él en algunas oportunidades. Destacamos en este momento su escrito “Rougès y la tradición”, publicado en el diario *La Gaceta* en 1982 e incluido en su libro *Pensamiento argentino*, basado en el epistolario del filósofo, inédito en aquel momento¹⁰.

Rougès es ubicado dentro de la generación del Centenario, formado durante sus estudios de abogado en el positivismo finisecular, pero que no tardó en abandonar. Igualmente como uno de los que se integra en el momento de la “normalidad filosófica”, según la “feliz noción elaborada por Francisco Romero” (Piossek Prebisch, 1988, 165), en quien cabría lo que llama “tipo humano filósofo” por poseer las condiciones intelectuales para el estudio y la reflexión, hechas en soledad, a pesar de la efervescencia “casi auroral por la cultura” en el Tucumán de aquel tiempo (*ibid.*, 166).

Divididas las cartas en dos partes –las de índole filosófica y las que tratan el tema de la tradición–, indaga la preocupación rougesiana por rescatar el pasado cultural del Noroeste argentino. En efecto, la generación

10 Rougès, Alberto. 1999. *Correspondencia (1905–1945)*. Comp. Celia Aiziczon de Franco, Estela Romero de Espinosa y Elena Perilli de Colombres Garmendia. Tucumán: Fundación Miguel Lillo / Centro Cultural Alberto Rougès.

del Centenario buscó algo que se asemejara a un “alma nacional” dentro del acervo nativo (*ibíd.*, 168), sin renunciar al ritmo del progreso o mejoramiento de las condiciones de vida.

“Tradición –dice la autora– es la noción que lleva a distinguir entre civilización y cultura, la primera de las ciudades, la segunda reclusa por entonces en el campo” (*ibíd.*). A propósito de lo cual distingue en Rougès tres modos de entender esa tradición: la española, la indígena y la colonial, sin que cayera en regionalismos o nacionalismos perjudiciales, pues como lo expresara el mismo filósofo, “Nuestro nacionalismo no es otra cosa que el sano afán de tener una personalidad verdadera” (carta a Julio V. González, mayo 1926) (*ibíd.*, 169). Así, en los trozos de las cartas escogidas, Piossek Prebisch toma de las enviadas al ilustre historiador de la cultura popular Juan Alfonso Carrizo (Catamarca, 1895–Buenos Aires, 1957) las que destacan la evidencia de los lazos con la tradición española, particularmente con la poesía del Siglo de Oro, de la que el mismo historiador se estaba ocupando. Esa que con “ceguera” no había sido vista antes por “doctos”, “sabios” o “escribas”, y que venía a negar nuestro origen “bastardo”. Había habido también otra España que la codiciosa: “¡Pensar que aquí han vivido Groussac y Cosson y que no las han visto [las poesías]!” (carta del 25 de mayo de 1936) (*ibíd.*, 170).

Muestra del interés rougesiano por la tradición indígena es otra carta, esta vez dirigida al reconocido musicólogo y poeta Carlos Vega (Cañuelas, Pcia. de Buenos Aires, 1898–Buenos Aires, 1966) en la que le habla de los menhires de Taffí y la necesidad de que permanecieran en su lugar de emplazamiento, pertenecientes a la cultura de la zona, hoy agrupadas en el Parque Provincial Los Menhires, El Mollar (carta del 24 de octubre de 1938).

Por lo que hace a la tradición colonial, surgida de la fusión de las dos anteriores, Piossek Prebisch escoge una carta dirigida al historiador Manuel Lizondo Borda (Tucumán, 1889–1966) a propósito de su *Historia de la gobernación del Tucumán*. Obra que le había mostrado los vestigios de la convivencia entre indígenas y españoles: “Concluido el drama que representaron un metro más arriba, reposan allí juntos. [...]. Vencedores y vencidos escriben la misma historia, crean el último acontecimiento y

duermen luego juntos el último sueño” (carta del 1 de octubre de 1928) (*ibíd.*, 172–173).

Para nuestra autora esta faceta de Rougès ante la tradición es perfectamente compatible y coherente con la filosófica mostrada en su obra mayor, *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Su explicación es ciertamente esclarecedora porque considera que se articula con la noción de temporalidad asignada al espíritu por el pensador tucumano, hecho de tres presentes: “el presente del pasado, el presente fugaz y huidizo actual y el presente del futuro. El primero, con la memoria; el tercero, con la anticipación, el programa, la esperanza. Un hombre en quien no esté viva una de esas dimensiones del tiempo, en que no esté, por ejemplo, presente su pasado, tiene una personalidad defectuosa; carece de personalidad” (*ibíd.*, 173). Otro tanto puede decirse de las sociedades y los pueblos, verdaderas realidades espirituales con su pasado histórico-cultural, que no pueden desconocer para afirmarse en el presente y proyectarse conscientemente en el futuro.

Algunas conclusiones

Filósofos, artistas y escritores han sido puntos de apoyo para forjar la porosidad del pensamiento de Lucía Piossek Prebisch, que gira, a nuestro entender, básicamente en torno a la condición humana. Ha roto las fronteras que la misma actitud filosófica suele imponerse, interpretando, en una suerte de decodificación, temas que ha asumido como propios desde una óptica legítimamente filosófica. Podríamos decir que tomó la pulsión reflexiva afuera y dentro de la academia con lo que podríamos considerar una sensibilidad femenina que no oculta, sino que, por el contrario, le sirve de estímulo. La herencia nietzscheana se deja sentir en su obra, sin clausurarla, pues son muchos los pensadores que ha tenido en cuenta como palancas, tal como decimos, motivadora de sus ideas y juicios de valor. Siente la necesidad de apartarse de los cánones establecidos para resignificarlos, transitando caminos alternativos con el fin de darles su legitimidad. Es decir, que realiza una operación interpretativa para mostrar que también se puede y es lícito formular preguntas que rediseñan el canon. En muchos casos ensaya sus interpretaciones, pero nos deja a nosotros

también la interpretación de lo abordado sin una palabra cerrada u oclusiva, que vuelve a ser una pregunta. Entendemos que en estos términos se puede enmarcar lo que varias veces dice de la actividad filosófica como acto emancipatorio.

La filosofía no es un campo monolítico de temas excluyentes, sino un modo de preguntar o cuestionar todas las aristas de la vida, que genera, como reiteradamente lo expresa Piossek Prebisch en diversos textos, un efecto liberador, que podríamos interpretar también como un cierto efecto redentor. Además advertimos una política de la igualdad en el sentido de que todo ser humano puede preguntar y preguntarse y en el preguntar está la clave del hallazgo. Sin embargo, no siempre las condiciones sociales pueden favorecer esa circunstancia dentro de “el tipo humano filósofo”.

Respecto del cuerpo humano se colige de sus planteos que obra como sustrato de las experiencias cotidianas y de las más altas, aquellas que configuran el pensamiento, sin cuyo concurso no sería posible. Se ve aquí su doble faz: el mundo interior es tal porque hay algo que consideramos exterior, pero sin este tampoco existiría el otro. De la misma manera, la vivencia del tiempo es indisoluble con la del espacio. Y si es dable pensar en una relación armoniosa, también es digno de tenerse en cuenta que existen tensiones, propias de lo humano como tal.

La máscara opera una suerte de metamorfosis del portante en la que hay una dualidad de la que se es consciente y que puede darse, incluso, pre-conscientemente. Asistiríamos allí a una suerte de lógica que implicaría un juego aceptado por ambas partes: yo y el otro. Entendemos que se trataría de dos (o más) sujetos en los que cada uno interviene con su rol: uno oficiaría de actor y el otro de “espectador”. Pero un juego en el que el otro no esperaría su ruptura. Personalmente recordamos la obra teatral de Ricardo Talesnik, *La fiaca*, en la que se fractura la trama representacional para desconcierto de los que rodean al que ha decidido *ser fiaca* o perezoso y dejar de trabajar disciplinadamente, provocando tal alteración *con los otros* y *en los otros*, que el ser que se rebela debe volver a usar su “máscara” de trabajador-proveedor¹¹.

11 Cf. Sobre la obra puede consultarse: Pellettieri, Osvaldo (director). 2003. *Historia del*

Por otro lado, respecto de la máscara en sentido negativo y a propósito de la Argentina, se pregunta si no sería el momento de volver a la sencillez, especialmente en los intelectuales, para “ir a las cosas mismas”, de veracidad pero con ilusión, lo que hay en ella, la “Argentina profunda”, con que soñaban algunos pensadores y escritores.

De alguna forma las figuras de la Argentina que estudia, habrían sido “inactuales”, como Alberdi y la generación del 37. Habrían puesto en cuestión las ideas establecidas, horadando en la situación de su tiempo y adelantándose a lo que debía darse.

También creemos que las lecturas de Lucía Piossek Prebisch, en particular de Nietzsche, se han proyectado en su actividad docente y en la organización del conocimiento para sus alumnos: el ejercicio de la libertad y del pensar, para hacerlos seres más libres. En este sentido es como se ha alejado de lo que hoy llamaríamos pensamiento único o unilineal, adquiriendo una forma poliédrica. Su acercamiento a los llamados “filósofos de la sospecha”, a Schopenhauer, a la hermenéutica, a la filosofía de la vida de Jaspers, a los aportes de Dilthey, a los pensadores de la existencia y tantos más reafirmaría nuestra consideración de esa forma poliédrica, dentro de las líneas contemporáneas que no han desdeñado el saber de experiencia. Muy por el contrario.

Desde un punto de vista generacional, Lucía Piossek Prebisch no estuvo sola desde sus inicios como estudiosa, pues si se revisa la historia de la filosofía argentina, fueron varios los que se animaron a esas “heterodoxias”, como el propio Rougès. Apunta a la totalidad de lo humano, sin reduccionismos tanto de tipo espiritualistas como naturalistas. En un intento de caracterizarla, entendemos que la palabra “comprender” es la que la ha conducido como brújula durante todos sus años de vida, esto es, hallarle el sentido al mundo, hecho de cosas pequeñas y grandes, las mismas que nos desvelan cada día.

Referencias y bibliografía

- Garrido-Biazzo, Hilda Beatriz. 2000. La Universidad de Tucumán y el proceso de inclusión/exclusión de las mujeres. En *La "Generación del Centenario" y su proyección en el Noroeste Argentino*, Actas de las III Jornadas. Tucumán: Fundación Miguel Lillo / Centro Cultural Alberto Rougés, II: 273-306.
- Godoy, María Eugenia. 2006. Una mujer de la Generación del Centenario: Amalia Prebisch de Piossek. En *La "Generación del Centenario" y su proyección en el Noroeste Argentino (1900-1950)*. Actas de las VI Jornadas 247-259. Tucumán: Fundación Miguel Lillo / Centro Cultural Alberto Rougés.
- Kretschel, Verónica y Facundo López. 2010. Nietzsche en Tucumán, seguido de una entrevista a Lucía Piossek Prebisch. *Instantes y Azares*. Escrituras Nietzscheanas (Buenos Aires: Ediciones La Cebra) 215-233. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3699324.pdf>.
- Naessens, Hilda y Atilio O. Santillán (compiladores y editores). 1999. *Testimonios de la vida universitaria. En el 60 aniversario de la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.T.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Programa CIUNT, Serie 2.
- Pellettieri, Osvaldo (director). 2003. *Historia del teatro argentino en Buenos Aires: la segunda modernidad (1949-1976)*. Buenos Aires: Galerna.
- Perilli de Colombres Garmendia, Elena. Adolfo Piossek: un hombre con vocación universitaria. http://www.archivo.unt.edu.ar/attachments/054_perilli2.pdf.
- Piossek de Zucchi, Lucía (ed.). [1986]. Alberdi*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos.
- Piossek Prebisch, Lucía. 1988. *Pensamiento argentino*. Creencias e ideas. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos.
- Piossek Prebisch, Lucía. 1994. *De la trama de la experiencia*. Ensayos. Tucumán: Edición de la autora.
- Piossek Prebisch, Lucía. 1998. Filosofía e identidad cultural en la Argentina. En *Transformaciones e identidad cultural II*, compilado por Alicia Ugarte e Irene García 11-33. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad

- de Filosofía y Letras, Programa del CIUNT “La Argentina ante transformaciones del mundo contemporáneo. Desde la perspectiva del NOA”.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2002a. *Autopresentación*. Col. Ciclo “La Argentina actual por sí misma”. Tucumán. Folleto.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2002b. Ideas que preparan la gran inmigración en el *Facundo* de Sarmiento. En VVAA., *La inmigración en la Argentina*. Prólogo a la 2ª edición por Lucía Piossek Prebisch e Irene García de Saltor 49-62. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2005. *El filósofo topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras. 2ª ed. 2008. Manejamos esta edición.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2008. *Argentina: identidad y utopía*. Tucumán: EDUNT.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2013. Currículum vitae. Versión mecanografiada.
- Smaldone, Mariana. 2013. Entrevista. Una tesis innovadora en la Argentina de los sesenta: fenomenología de la maternidad. Diálogo con Lucía Piossek Prebisch. En *Mora* (Buenos Aires) v. 19, n° 1, junio. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2013000100003.
- Talesnik, Ricardo. 1969. *La fiaca*. Film basado en la obra homónima, estrenada en Santiago de Chile en 1967.

ARTÍCULOS



Ernest Renan entre nosotros: de anticristo a profeta

Ernest Renan among us: from Antichrist to Prophet

Hernán G. H. Taboada¹

Resumen

El historiador francés Ernest Renan (1823-1892) publicó en 1863 una *Vida de Jesús* que cuestionaba la divinidad del mismo. Causó escándalo e intentos de refutación. Se estudian algunas reacciones en América Latina y se describe el proceso por el cual Renan llegó posteriormente a ser aceptado por círculos conservadores.

Palabras clave: Ernest Renan (1823-1892); Catolicismo; Liberalismo; Anticlericalismo; Biblia; América Latina.

Abstract

The French historian Ernest Renan (1823-1892) published in 1863 a *Life of Jesus* that questioned his divinity. The book aroused scandal and attempts of rebuttal. This analysis examines some of the reactions in Latin America, as well as the process by which Renan came later to be accepted in conservative circles.

Keywords: Ernest Renan (1823-1892); Catholicism; Liberalism; Anticlericalism; Bible; Latin America.

¹ Profesor e investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México, CIALC.
<haroldo@unam.mx>

Hoy conocen a Ernest Renan (1823-1892)² quienes se acercan a las teorías del nacionalismo y leen ciertas consideraciones suyas sobre el tema, pero no se menciona gran cosa del resto de su obra. Fue sin embargo durante décadas, y hasta no hace mucho, una referencia obligada en el pensamiento latinoamericano. Seguir el rastro de esta influencia es por ello tarea de largo aliento, que sólo ha sido realizada parcialmente –para algunas épocas, países o personajes– pero ir más lejos espanta: cuando me propuse dibujar un panorama mejor delineado, pronto mis referencias alcanzaron un tamaño inmanejable para la extensión de un artículo. La solución escogida fue la de limitarme por ahora a la primera parte de la aventura de Renan en nuestras tierras, aquella en que apareció ante el público latinoamericano como el impío autor de un estudio sobre los orígenes del cristianismo, cuyo primer volumen, la *Vida de Jesús* (1863) negaba la divinidad del mismo y produjo indignada reacción; ésta fue posteriormente amansada y la bibliografía que las pasiones habían producido quedó lentamente sepultada en las bibliotecas. Recuperarla gracias a Internet y alguna pesquisa en los acervos bibliotecológicos contribuye a una útil anotación para la historia de la inteligencia criolla.

1. Los inicios

La mención más antigua que he encontrado proviene de un extraño personaje que había sido justamente olvidado: Enrique Disdier y Vázquez (1816-1864), de vieja familia cubana pero que residió en Ginebra largos años, riquísimo y autor de un grueso libro, considerado un mamotreto por quien pudo leerlo, y de varios opúsculos de tema filosófico y religioso, firmados como Henri Disdier. Fue él quien en 1858 criticó ciertas propuestas de Renan sobre los orígenes del monoteísmo, tema que le interesaba. Al parecer eran sus escritos sumamente abstrusos, cosa que se puede ver en el opúsculo de 35 páginas que publicó en Ginebra años después, a propósito de la *Vida de Jesús*, cuyo estilo dice admirar aunque sin concordar con sus ideas: sólo

2 Adoptado por la escritura criolla, Ernest Renan era con frecuencia citado como Ernesto Renán; conservo esta grafía cuando la fidelidad a la fuente lo requiera.

aduce vaguedades y si no nos advirtieran nadie se enteraría que el autor es cubano³.

Me adelanté un poco, retrocedo para seguir hablando de las reacciones iniciales. Las mismas no traducen mucho alboroto. Por una parte en México, invadido por las fuerzas francesas, un diario liberal, *El Siglo XIX*, criticaba que el gobierno de Napoleón III hubiera separado a Renan de su cátedra de hebreo, caldeo y siriaco “porque en su discurso inaugural vertió expresiones que hieren las creencias cristianas”, hecho “muy censurado por la prensa liberal” como “una cobarde concesión al partido clerical”. No aclaraba qué creencias cristianas resultaban heridas, simplemente informaba que Renan había publicado un libro llamado *De la parte que tuvieron los pueblos semíticos en la civilización*. Unos meses después, el mismo diario presentaba bajo dicho título lo que en realidad era el discurso de ingreso de Renan al Colegio de Francia y que había llevado a su separación: vemos en él un examen de las diferencias entre indoeuropeos y semitas en el arte, las ciencias, la literatura, junto con alusiones a Jesucristo “divinizado por la muerte” y al cristianismo primitivo, creencia apocalíptica, que “era muy diferente de nuestro cristianismo”⁴.

En el México de la Guerra de Intervención esas dos o tres frases perdidas en medio de la propaganda antifrancesa no parecen haber causado mayor ruido. Como en otras regiones de Nuestra América, el nombre de Renan venía asociado a temas muy misteriosos para entonces –el origen del lenguaje, las lenguas semíticas, Averroes– o a la retraducción al portugués del *Cantar de los cantares* (Pernambuco, 1865), a partir de la traducción de Renan al francés, la cual supongo que también aprovecharía sus notas críticas (Martins 1996, vol. 3, 243). Empezaba sin embargo a ser señalado por sus opiniones antirreligiosas en la prensa, que fueron traídas por obra de algunos franceses, entre ellos Amadeo Jacques (1813-1865), de vida muy aventurera, quien había sido condiscípulo de Renan y recaló en el Río de la Plata.

3 Sobre el personaje, véase Fernández de Castro, J. A. 1938, y sobre esta obra, Disdier, H. 1863.

4 *El Siglo XIX* (México), 14-V-1862, 3 y 18-I-1863, 1-2. Una guía para el tema lo constituye Ortiz Monasterio, J. 2009.

Aquí un episodio bien estudiado es el del Uruguay, donde también vemos al consabido francés, en este caso Adolfo Vaillant, incorporado al país desde 1840, quien dedicó en 1863 unos artículos a dos obras de Renan: *Del origen del lenguaje* (1848) e *Historia y sistema comparado de las lenguas semíticas* (1855); también mencionaba *Averroes y el averroísmo* (1852). Utilizaba Vaillant esta bibliografía en una polémica contra la Iglesia y los jesuitas, argumentando que el espíritu de las razas semitas, de índole teológica, estaba cediendo en el mundo ante el espíritu de las razas indoeuropeas, científico y filosófico. Dicho espíritu semita se mantenía en Asia, dominio del islam, pero en Uruguay, donde estaba representado por la Iglesia, el aire de los nuevos tiempos barrería con él. Era más o menos lo expresado en el discurso que el diario mexicano había publicado, pero también en Uruguay estaban con otros problemas encima, en medio de una guerra civil, probablemente la mayoría poco y nada entendía de esas abstracciones, ni le interesaba o no creería que el científico y filosófico espíritu indoeuropeo descendiera sobre las masas de negros, mestizos y mulatos que poblaban las calles de Montevideo. Escándalo mayor no se suscitó, pero a continuación anunciaba Vaillant la próxima aparición de la *Vida de Jesús* (1863) y reproducía las noticias de una revista belga que señalaba el temor de las autoridades eclesiásticas, elogiaba el tono del libro, “escrito en Oriente”, y su sabiduría, previendo que sería bien acogido por las gentes de ideas cristianas e ilustradas pero también pronosticaba polémicas y hasta intentos de prohibición (Ardao, A. 1955). En París el libro salió en junio y ahí sí que se armó, efectivamente.

Un testigo inicial de ello fue un tercer francés, Martin de Mousy –quien había estado en el Río de la Plata y mantenía correspondencia con personajes de la región–, el cual escribía a Bartolomé Mitre a Buenos Aires y mencionaba la bulla que había originado “un tal Renan” (24 de septiembre de 1863). Algo estaría en antecedentes el prócer porque un mes antes Héctor Varela le había enviado la *Vida de Jesús* informando que “es libro que ha producido una gran revolución” (González Arrili, B. 1984, 173-174). Recordemos que la empresa de Renan, no muy novedosa en la crítica neotestamentaria, consistió en utilizar los métodos modernos de exégesis para analizar las fuentes bíblicas, pero al hacerlo traducía la

indigesta literatura eclesiástica y la erudición germánica sobre el asunto a un lenguaje accesible para el lector de cultura media y lo volcaba al gran relato de la modernidad ya triunfante, aderezándolo de consideraciones generalmente aceptadas por el público bienpensante. Todo en un estilo melodramático del gusto de la época.

“Puro mercantilismo”, denunciaba un diario católico uruguayo, pero más bien era “el talento de la oportunidad”, como expresó un sanjuanino de valía que también lo tuvo (Sarmiento, D. F. 2001a, 191). Por ello conoció la *Vida* gran cantidad de ediciones sucesivas, reimpressiones de una versión popular sin notas y más sencilla, traducciones, reseñas y comentarios. Marcó una época, condicionó lo que el lector medio iba a pensar sobre Jesucristo, por lo menos en los países de tradición latina, durante un siglo, y tuvo defensores y críticos acérrimos. Ello sucedió en Francia y en la Europa católica, un poco menos en la protestante, y de todo se hizo oír poderoso eco en nuestros países. El libro llegó justo cuando los criollos que fungían como socios menores de aquella burguesía metropolitana victoriosa estaban reforzando su tácito pacto con ella y aspiraban a igualarla adoptando ávidamente sus modas y luchando contra los sectores tradicionales que se les oponían localmente.

Como del otro lado del Atlántico, aquí se entabló la contienda tan temida por la revista belga que Vaillant había esgrimido y hubo intentos de impedir la difusión del libro. “Apenas aparece una obra a luz, llena del más puro amor de la humanidad, como las de Quinet, Proudhon, Michelet, Renan, etc., cuando los frailes de todos los pueblos se agitan como unos furiosos en sus recintos de superstición, y con energúmenas contorsiones, fulminan a todos los vientos sus imprecaciones sacrosantas, sus anatemas, excomuniones, maldiciones celestes, sobre esos hombres benéficos que destruyen con la ciencia todos los desatinos de la Iglesia”, escribía al calor de la polémica el uruguayo Amadeo Errecart (1866) (citado en Ardao, A. 2013, 148). Por su parte los diarios católicos reimprimieron sueltos de los de allá, repitieron que era obra impía, reprodujeron documentos, pastorales, noticias de la quema de ejemplares, del destierro oficial del libro en toda Europa. En esto último mentían, siendo a esa altura ya imposible en la Europa occidental una prohibición por motivos religiosos, pero en nuestra

Bolivia por lo menos se intentó y se vetaron dos libros de Renan, no la *Vida*, si bien parece que sin efecto, porque uno de ellos siguió figurando en el catálogo de una librería⁵. En Chile hay noticia de una pastoral del arzobispo de Santiago y del obispo de Concepción sobre la prohibición de la *Vida*⁶, aunque supongo que se trataría sólo de una admonición para los fieles. Nos dice José Manuel Groot, del que enseguida hablaremos, que le costó trabajo conseguir un ejemplar de la *Vida* en Bogotá.

Vanos intentos; en Montevideo ofreció Vaillant su biblioteca a quien quisiera leer éste y otros libros de Renan, después publicó una traducción, obra de “tres jóvenes orientales”, que posiblemente sea la primera en castellano (Ardao, A. 1955, 20-21). En Buenos Aires hubo otra de Francisco Bilbao, radical chileno, que le agregaba notas y una introducción de su cosecha (Renan, E. 1863). Una tercera de A. Núñez se imprimió en Valparaíso. La más difundida parece haber sido la del español Federico de la Vega (1834-1888), quien posteriormente se trasladó a México, donde murió (Pérez Gutiérrez, F. 1988, 121n). Fue la que apareció en Bogotá en 1865). En Brasil, se difundió la traducción portuguesa de 1864. Además del formato en volumen, se ofreció el de entregas: así la montevideana, que se pudo vender en dos patacones, y la porteña de Bilbao, aunque tal sistema hizo que ejemplares de dichas ediciones no perduraran. También retomaron la obra algunos periódicos liberales, como unos artículos de *La Opinión* en Bogotá, y llegaban las ediciones en francés: en Montevideo el primer embarque (en medio de una guerra civil) se agotó en un día y muchos quedaron sin su ejemplar, “más vale así, porque de no vendríamos a quedar todos excomulgados”, decía con sorna un periódico moderadamente renaniano (Ardao, A. 1955, 27). Después de la *Vida* circularon los sucesivos volúmenes de Renan sobre los orígenes del cristianismo: *Los apóstoles*, *San Pablo*, *Marco Aurelio*. Las editoriales populares españolas como Sempere y Maucci comenzaron a publicar a Renan y a venderlo en América, y a su lado hubo ediciones en castellano hechas en Francia.

5 Argueta Villamar, A. 2006, 194. La prohibición, de 1869, se refería a *Las cuestiones contemporáneas* y a *San Pablo*.

6 *Anales de la Universidad de Chile*, 1864, 286.

2. Las refutaciones

Ante el alud, que en la Cuba aún española no se pudo detener, el arzobispado se limitó a publicar el Discurso sinodal del obispo de Poitiers sobre la *Vida*, para conocimiento de los sacerdotes pero aclarando que no se daría lectura pública del mismo porque “nuestras poblaciones son por lo general extrañas a los errores que en él se exponen y condenan. Por otra parte, para todo hombre dotado de razón y buena fe, el libro de Renan ha sido superabundantemente refutado por infinitos escritos que han quedado sin réplica”⁷. A un pataleo se tuvo que limitar el doctor Joaquín Requena, ilustre jurisconsulto uruguayo, que se conformaba con los documentos de la prensa católica y pidió inútilmente la prohibición del libro que decía no haber leído (Ardao, A. 1955, 30-31). Los más vieron la necesidad de combatirlo con la pluma: “Puesto que se hacen valer las doctrinas de E. Quinet, de Bilbao, de Renan, etc., nosotros procuraremos rebatirlas y pulverizarlas con los escritos luminosos de hombres de otra talla, de otros antecedentes y de otra reputación más bien sentada y más bien merecida entre la parte verdaderamente culta del mundo ilustrado”, proclamaba un diario católico uruguayo (Ardao, A. 2013, 159).

Ya en Europa, era lo que decía el arzobispo cubano, habían aparecido con ese intento “un tonnerre de refutations” (St. Beuve) y “los buenos y los malos discípulos del Nazareno tomaron a punto de honra esgrimir la pluma contra Renan” (González Prada, M. 1976, 121). Entre los más citados figuran Auguste Nicolas, Auguste Gratry y Charles-Émile Freppel; en España fueron Miguel Sánchez López o Juan Juseu y Castanera. Aparecieron biografías de Jesús sobre un plano tradicional, que implícita o explícitamente se dirigían contra la novedad renaniana (Joseph Épiphane Darras, Henri Alexandre Wallon). Un historiador de la Iglesia nota la flojedad de estos intentos, prueba de la debilidad del pensamiento católico en Francia durante el Segundo Imperio (Aubert, R. 1978, 870). El estudioso Francisco Pérez Gutiérrez ha seguido el recorrido de la prensa periódica eclesíastica en España sobre el tema, de tenebrosa cerrazón (Pérez Gutiérrez, F. 1988), y

7 *La Verdad Católica* (La Habana), tomo 12 (1863-1864), 160-175.

podemos suponer que millares de sermones le harían eco desde el púlpito, el club o la mesa familiar.

Asentado en Suiza escribió el citado Disdier, al parecer sin ecos ni acá ni allá. De este lado del Atlántico hubo apoyo entre los liberales y librepensadores pero también prudencia. En Buenos Aires, el mismo Domingo Faustino Sarmiento, que tendré ocasión de mencionar como favorable a Renan y que entonces como inspector de escuelas dejaba a los docentes elegir sus propios textos, para las clases de religión obligaba a usar la *Vida de Jesús* de Henri Alexandre Wallon (“Hallan 41 cartas inéditas escritas por Sarmiento”), una de las biografías tradicionales escritas como repuesta a Renan; supongo que con ello buscaba evitar conflictos, de los que ya había muchos en la Buenos Aires de entonces. En México, se vio que la prensa liberal opuesta a la invasión francesa había condenado la expulsión de Renan de su cátedra por obra de Napoleón III, un acto de oscurantismo clerical, sin embargo, durante muchos años estos liberales y librepensadores combatieron sí la Iglesia, “pero se cuidaron mucho de no ser asociados a Renan, que resultaba demasiado heterodoxo, demasiado extremista, demasiado explosivo” (Ortiz Monasterio, J. 2009, 408).

Por su parte los diarios católicos reproducían notas de la prensa europea, verosímilmente a través de lo que copiaban diarios madrileños: así hicieron en México *La Sociedad*, de la capital, y *La Religión y la Sociedad*, de Guadalajara (Ortiz Monasterio, J. 2009). En Brasil circularon refutaciones en portugués. El católico liberal José Manuel Estrada acusaba a Renan de falsa ciencia, de no saber hebreo; como él tampoco sabía, en vez de lanzarse a discutir personalmente sus ideas mandó traducir y publicar la refutación hecha por Freppel (Buenos Aires, 1863) (Freppel, Ch-É. 1863; cf. Estrada, J. M. 1864). Se agregaron intentos caseros: Lucio V. Mansilla menciona a uno de ellos en sus memorias (Mansilla, L. V. 2006, 101). En Venezuela, ante el anuncio, el arzobispado se preocupó por aquel “dulce veneno que ha venido de Francia” y el versátil estudioso Juan Vicente González, de amplia obra, escribió una serie de artículos contra “ese hombre desgraciado”, “orgullosa heresiarca”, del que enumeraba las obras y esbozaba la biografía, arremetiendo “la refutación del libro impío que acaba de escandalizar al mundo”. Esta frase entre comillas era sin embargo la que

terminaba la serie de artículos. Poco después González moría (González, J. V. 1865; cf. Raynero, L. 2002).

Continuaron en la empresa otros personajes, de los que conozco tres eclesiásticos. Declamatorio se explayaba el venezolano Amenodoro Urdaneta, desde las páginas de dos diarios católicos y en un libro posterior (1866), con una argumentación de tipo teológico y filosófico, donde desplegaba nombres de autores que habían atentado contra la fe, de los cuales Renan es el último, el heresiarca del siglo XIX: “Preciso es hacerle justicia de su vasta erudición, aunque falsa y superficial a veces, y contestada por profesores de nota, sobre todo en Alemania, donde un congreso de sabios ha declarado el libro ‘indigno de pertenecer a la ciencia’”. Señalaba contradicciones en su discurso y algunos hechos que considera expuestos equivocadamente. Me parece bastante moderado (Urdaneta, A. 1866).

En Lima, la tarea fue acometida por Pedro Gual y Pujadas (1813-1890), franciscano barcelonés que había llegado a Perú en 1845, a los 32 años, y considerado muy activo y capaz existe bibliografía acerca de su obra. Fueron dos los libros contra Renan que publicó en Lima, en 1866 y 1867, y reelaboró para una edición barcelonesa en 1869-1870. Da por sentado que su contenido ha sido ampliamente refutado, por lo que entiende su labor como la de sencillamente “perseguir su sombra y memoria en la América, y pulverizar hasta la semilla de los principios de la escuela incrédulo-racionalista de Tubinga y Heidelberg, que de contrabando se ha pretendido introducir en nuestro suelo”, porque hasta ahora ha hallado sólo algunos libros sobre el tema en Perú y Chile. Por ello procede con plétora de citas, latinajos y argumentaciones contra Renan y su “tecnicismo oriental ininteligible para los lectores de raza latina” (Gual y Pujadas, P. 1866).

En la provincia argentina de Salta salió un folleto contra *Los apóstoles*, escrito por el presbítero Juan Francisco Castro: nada nuevo, dice el santo varón, que se preguntaba si era una historia de los orígenes del cristianismo o “una novela de libre imaginación sobre hechos históricos” (en lo cual coincidía con el estado actual de la cuestión). “Dejemos a esos pretendidos filósofos e historiadores con sus hipótesis, delirios y aberraciones”, aconsejaba, para finalizar: “Quiera Dios que doctrinas tan siniestras no encuentren eco en mi país y que esas máximas disolventes no marchiten

la vida moral de esta sociedad que marcha feliz a su destino a la sombra fecunda de la Cruz” (Castro, J. F. 1867).

El contraataque más macizo parece sin embargo haberlo emprendido el cruzado José Manuel Groot. También el más conocido: el arzobispo bogotano aseguró que en Europa no se había escrito ninguno mejor. Hubo plan de traducirlo al francés y si no se lo hizo; por lo menos recibió su autor el respaldo del papa Pío IX en una carta satisfecha de ver en derrota “nefaria Renan i commentas”. Derivaba de unos artículos en *El Catolicismo* y otros diarios, los cuales, con la ayuda del arzobispado, publicó en forma de libro, en París, en 1869. Consideraba haber escrito libro un poco desordenado, pero en esto se excusaba diciendo seguir el desorden de la *Vida*. Aunque la intención que expresa era la de poner en manos de la grey devota un libro corto, se extiende por más de 300 páginas (Pujadas había llegado a las 630). Por otras obras es más conocido José Manuel Groot, sobre todo una investigación historiográfica pionera sobre la época colonial en Nueva Granada, en la cual manifiesta los sentimientos más conservadores. Ni decir hace falta que con mayor contundencia aparecen éstos en la refutación. Su fuerte parece haber sido la invectiva, de la cual recojo al voleo adjetivos, sustantivos y juicios: “impudente”, “trapacero y malvado”, “Anticristo”, consulta textos “de filósofos impíos, de rabinos y de protestantes”, sospechoso de que “ha escrito su libro para hacer su estrago en el vulgo”, “imbécil”, “no tiene sentido común”, “resucitador de viejas herejías”, “desfachatez”, “chicana”, “mentira, mentira infame”, “aberraciones”, “incoherencia”, “moral peligrosa”, “embustes, tergiversaciones y sofisterías”, “imaginación, malicia y mala fe”, “más de aparato y malas intenciones que de fondo”, se basa en fuentes judías, por lo que “en mucha parte es obra de un judío”, por lo que sería como una vida de Garibaldi escrita por un jesuita, y ni siquiera “porque ninguno de éstos escribiría mentiras como los talmudistas” (Groot, J. M. 1869).

Seguramente la búsqueda arrojará más resultados de la prensa católica. La tónica que he visto oscila entre el berrinche y el sereno sermón que pretende una autoridad científica mayor a la de Renan, desde “el tribunal de la razón” o de la “ciencia”, que expone una “sana crítica histórica”, da por supuesto que las fantasías de Renan habían

sido ampliamente refutadas y alude a “impugnadores”, “sabios”, “ciencia”, “congresos”. Sospecho que comparando con cuidado las producciones criollas se encontraría que simplemente recogían lo que los círculos católicos europeos habían argumentado contra Renan y tomarían tal cual las citas de textos orientalistas (el diccionario de D’Herbelot, estudios de Anquetil-Duperron, *Anécdota Syriaca* de M. Laud, “manuscritos hebreos”, revistas) que ni por asomo estarían en nuestras bibliotecas.

Apenas hay alguna concesión al estilo literario de Renan. Si algunos mostraban comprensión, partían de posiciones católicas liberales como José Manuel Estrada, Juan Vicente González o Amenodoro, quien elogiaba la “revolución cristiana”, pero para Groot esta palabra era anatema, se escandalizaba en ver que se atribuían a Jesús ideas contra la propiedad y se lo calumniaba como “reformador socialista que estableció el comunismo contra el principio de la propiedad que sostiene la Iglesia”, “¿no se ve aquí la obra de los demonios?”. Por su parte Pujadas agradecía irónicamente “al Sr. Ernesto” por haber revelado que “en su escuela *demócrata y pobre* significa *comunista*, contrario a la propiedad”.

Se echa de ver entonces que el primer desembarco de Renan en nuestras tierras fue poco prometedor. Cuidado y no fueran a quemar sus libros, y él con ellos, si se le hubiera ocurrido alguna vez viajar hasta aquí. Acertaron sus impugnadores (aunque no creo que por sereno análisis) en señalar el Jesucristo de Renan como fantasioso y novelesco, y la crítica posterior estuvo de acuerdo en ello, al equiparlo con ciertos autores clericales. Sin embargo, una respuesta realmente convincente para el nuevo público no apareció; en la misma Europa, donde la ciencia eclesiástica era más amplia, la Iglesia tardaría muchos años en asimilar e incorporar la exégesis bíblica moderna. Nuestros lectores quedaron divididos en bandos que despotricaban entre sí.

3. La aceptación

Siguió siendo anatema por mucho tiempo Renan para importantes sectores de la Iglesia católica. Entró en el Índice de libros prohibidos, en su natal Bretaña amenazaban a los niños malportados con su nombre, se

le lanzaban las peores acusaciones y éstas cruzaron el océano: “El mismo grito de airado escándalo repercute en las vírgenes tierras de América y las cofradías y pastores espirituales aseguran a las almas crédulas –con la convicción con que, en tiempos de la conquista, se adiestraban a los míseros indígenas, fulminando cualquier resistencia con la maldición eterna –que es el mayor enemigo de Dios” (Pérez Petit, V. 1944, 85). “Todavía a mí de niño me tocó oírle decir a los curas salesianos que Renan era el Diablo”, recordaba José Asunción Silva en 1892 (Carta a Rafael Uribe Uribe, Bogotá, 3-01-92, en Silva, J. A. 1996, 677-678). Y evocaba Sarmiento el miedo que en la ciudad de Córdoba se manifestaba por “algún alacrán que se ha introducido de Buenos Aires, tales como Darwin, Renan” (Sarmiento, D. F. 2001c, 155). En otra ciudad provinciana, la neogranadina Medellín, y décadas después, se lo incluía entre los pecaminosos ejemplos de la modernidad: “¡Jesús! ¡Una niña que, en vez de coser y arreglar la casa, agarraba el libro prohibido y el papelón inmoral...! [...] ¿Niñas cristianas leyendo a Schopenhauer y a Renán, a Darwin y a Zarathustra? ¿Hijas de María con Valle-Inclán y con Trigo sobre sus mesas de noche? ¿A qué abismo iríamos a dar?”⁸. Concurrente a una vieja librería de Bogotá, cierto individuo a quien se preguntó si conocía una biografía de San Francisco escrita por Renan contestó acremente: “¿Cómo puede suponer usted que yo me haya ensuciado el alma leyendo una página de ese hombre?” (García Ortiz, L. 1932). No sólo eran sus ideas sobre religión, podía también aludirse al “maestro Renan, bisabuelo espiritual de muchos de nuestros decaídos y a quien, especialmente en los últimos años señoreó la manía sistemática de exhibirse saboreando las dulzuras de la existencia y paladeando las mieles de este valle de risas y contento” (Suárez, M. F. 1912, 1391).

Extremistas, que de todos modos fueron bajando el tono. En Inglaterra fue Renan invitado a dar conferencias a una institución religiosa, en Francia los católicos ilustrados lo fueron de a poco aceptando, para disgusto de las autoridades eclesiales: “Nombre de chrétiens frivoles à qui les grâces du style, le charme des peintures, la molle séduction d’une pensée flottante,

8 Tomás Carrasquilla en su novela *Grandeza* (1910), citado en Gómez García, J. G. 2005, 364.

frent illusion sur le caractère du livre”, tronaba un monseñor⁹. Otros en la cúpula sin embargo fueron paulatinamente asimilando algunas de sus exégesis, se vieron sacerdotes que asistían a las clases de Renan y pasajes de éste eran incorporados en las antologías de escuelas religiosas.

También aquí, igual que en Europa, los sectores conservadores fueron cediendo. En la prensa mexicana se ha notado a partir de 1880 menos apasionamiento y por primera vez se habló de él extensamente, por obra de Vicente Riva Palacio (1832-1896) (Ortiz Monasterio, J. 2009). El mismo Sarmiento, que hablaba del temor cordobés a los alacranes, advertía: “¿debemos aborrecerlo? Trabajo inútil, porque toda la generación presente lo ama” (Sarmiento, D. F. 2001e, 256). Por doquier las elites, que estaban instalándose cómodamente en el nuevo pacto colonial con las potencias y que se europeizaban a ritmo acelerado, gustaron crecientemente de Renan, que dentro de todo expresaba la mayor admiración por Jesucristo como un incomparable ser humano. Después llegaron otras mucho menos aceptables. Tuvo que empuñar nuevamente la pluma Juan Manuel Groot (1874) cuando Louis Jacolliot aseguraba, y un colombiano retomaba, que los Evangelios no eran sino adaptación de los Vedas: “a nosotros, que no nos asustamos con Renán, que logró llamar tanto la atención con su boato de ciencia orientalista, no nos puede asustar Jacolliot”¹⁰. Más tarde fue muy traducida (y citada por Rodó) la obra del suizo Emilio Bossi *Gesù Cristo non è mai esistito* (1900)¹¹. También se podía leer en *Jesus e os Evangelhos* (1887), traducción portuguesa de Jules Soury hecha por Clóvis Beviláqua y Martins Júnior, una interpretación materialista en que aparecía ya no el Jesús soñador de Renan sino un judío frenético y violento a consecuencia de un mal terrible que había reducido su masa encefálica, todo ello científicamente probado (Martins, W. 1996, vol. 4, 238).

9 Era monseñor D’Hulst en 1892, citado en Mourret, F. 1928, 488.

10 Fue en una polémica en torno al fantasioso *La Bible dans l’Inde, Vie de Iezeus Christna* (1869), de Jacolliot, véase la cita en Cuervo, A. y R.1990, 18-21.

11 En un escrito mío anterior cometí un error diciendo que Bossi era italiano; me acabo de enterar que no, era un suizo anticlerical muy retomado por las imprentas radicales, socialistas y anarquistas, de ahí su fama en el Plata.

Estaba pasando a convertirse Renan en el autor más citado, glorificado, imitado y hasta visitado en su casa y su cátedra por los latinoamericanos, pero esta parte de su carrera demanda capítulo aparte: sigamos en lo que estábamos, viendo cómo los círculos católicos asimilaron su exégesis de Jesucristo, posiblemente porque estuviera en consonancia con ciertas modalidades del pensamiento criollo decimonónico y con el catolicismo barroco de nuestros países¹². Entre los latinoamericanos que peregrinaban a Tierra Santa hubo varios que escribieron relatos de tal viaje, siendo entonces una de las guías indispensables precisamente Renan, y, cuando no lo copiaban lisa y llanamente, adaptaban, a sabiendas o no, su estilo, calificativos y juicios en las descripciones de Jerusalén, Galilea, muchachas en la fuente, Magdalena acicalándose o beduinos en caravana. Ahí están los relatos del mexicano Luis Malanco por esas tierras.

Volvemos a mencionar, creo que en pocos temas se lo pueda evitar, a Domingo Faustino Sarmiento. Éste había entre traducido y compuesto en 1844 una *Vida de Jesús* para uso escolar durante su exilio chileno. La veo enteramente tradicional, faltando incluso las anotaciones eruditas de otro tipo de obras piadosas: habla del ángel, de la tentación de Satanás, de milagros, de la transfiguración y la resurrección¹³. Recientemente fue publicada por una editorial católica. Ya dije que Sarmiento tácitamente prohibió el libro de Renan en las escuelas, imponiendo la ortodoxa biografía de Wallon. A pesar de todo ello, pretendió que había coincidido con Renan (y hay panegiristas suyos que siguen insistiendo en que “anticipó” al vate bretón), aunque concedía que “ni Renan plagió a Sarmiento ni éste a Renan”. También mencionaba que ambos habían tenido un antecesor en Julián Segundo de Agüero, en cuyos escritos de la vejez “sin los profundos estudios de M. Renan, llegó a las mismas conclusiones” (Sarmiento, D. F. 2001d, 181). Fue precisamente Sarmiento el que alentó a Luis María Gonnet a que tradujera los *Recuerdos*

12 Se refiere Vamireh Chacon a un catolicismo brasileño más estéticamente barroco que apostólicamente tridentino (Chacon, V. 1970, 147).

13 Sarmiento, D. F. 1877; la primera edición es de 1844 (previa, por ende, a la *Vida de Renan*) y se nos dice que deriva de una serie de historias sacadas de la Biblia compuesta por el alemán Schmid, de cuya traducción al francés abrevó Sarmiento.

de infancia y juventud de Renan, y él los comentó en la prensa, ofreciendo ahí interesantes notas, muy a su estilo, sobre la recepción americana de sus libros (Sarmiento, D. F. 2001e; cf. González Arrili, B. 1984, 212).

Ahí es donde decía Sarmiento que era inútil odiarlo y en otra parte lo llamaba “el último padre de la Iglesia católica” (Sarmiento, D. F. 2001b, 230-231). Por ese entonces un autor penetrante y devoto escribía:

Renan, Peyrat y todos los que se han levantado en nuestro tiempo a negarle su parte divina a Jesucristo no le habrían hecho buena obra a la especie humana aun cuando hubieran demostrado sus proposiciones. En todo caso, una gran alegoría levantada en el Oriente y crecida hasta llenar el mundo; alegoría sublime que simboliza la sabiduría, la virtud y felicidad, respeto y veneración infundiera, y no deseo de arruinarla, por flujo de erudición y soberbia [...]. Si es error mío, no me lo arranquéis: ese error me consuela, me salva (Montalvo, J. 1977, 164).

Así se apartaba Juan Montalvo de la polémica hasta entonces acostumbrada y volcaba su inimitable estilo y su inteligencia hacia otros rumbos de interpretación. Fue la línea que siguieron más tarde los comentaristas católicos, como vemos en dos mexicanos conservadores en el siglo xx, que ya carecen de todo filo: son graves y comprensivos (Caso, A. 1943; Chávez, E. 1940). El presidente colombiano Miguel Antonio Caro, al frente de un régimen reaccionario y clerical, decretó una conmemoración al saber la muerte de Renan, aunque le costara la crítica de los sectores más intransigentes, supongo que entre ellos aquel concurrente a la librería que no quería ni por asomo leer la biografía de San Francisco. El peruano Víctor Andrés Belaunde quedó muy impresionado por la lectura de la *Vida* pero ésta no le hizo perder la fe, como en otros casos, sino que reforzó sus creencias religiosas, y pensaba que “Renan tenía en el fondo la convicción de la divinidad de Cristo” (Benavides Torres, E. 1987, 408).

Sobre esta transformación influyeron los cambios que habían experimentado el pensamiento católico y la erudición en general. El primero fue aceptando la crítica bíblica que al principio había rechazado, aunque

inicialmente fue por obra de personalidades aisladas, y todavía hubo lugar al escándalo protagonizado por Alfred Loisy al inaugurarse el siglo xx. En cuanto a la erudición, sus avances fueron dejando a la *Vida* como una obra de fantasía al mismo nivel que las producidas por círculos eclesiásticos.

Hubo algunos autores latinoamericanos que algo conocían de la producción europea y repetían sus aserciones. Ya el peruano González Prada, que había asistido al curso de Renan, manifestaba sus reservas desde un ángulo librepensador¹⁴. Unas conferencias de Clemente Ricci juzgaban a Renan un divulgador, “como escritor es un funámbulo desconcertante”, cuyos libros habían sido superados y que “no estuvo a la altura, ni mucho menos, de un Ewald, de un Eichhorn, de un Baur, de un Reuss, de un Strauss” (Ricci, C. 1923, 7, 16, 18). El chileno Armando Donoso, conservador, asentaba que sus doctrinas “han sido muchas veces rehechas y de sus libros se recordará con preferencia la elegancia de un estilo incomparable y la magia de evocaciones”; son, y aquí citaba a Guignebert, “más una curiosidad interesante para la literatura que una fuente de afirmaciones para la ciencia”. Había aceptado la existencia de Jesucristo cuando aún no había aparecido “la exégesis demoledora de Diewes, Bultmann, Bacón, Loisy, Kalthoff, que va a descomponer en sus elementos iniciales la epopeya ingenua de los cuatro libros fundamentales del cristianismo” (Donoso, A. 1925, 132, 166).

Fue ahí que lo retomaron círculos católicos conservadores. El Renan que ya no asustaba como Anticristo, que había perdido su autoridad como orientalista y que pasaba lentamente de moda como prosista recuperaba un lugar debido a ciertas concepciones generales suyas sobre la sociedad y la política. Es sabido el eco que tuvieron éstas en el *Ariel* de Rodó (1900), con su enorme prestigio. Si dicha obra todavía rescataba la democracia como sistema político, sucedió cada vez menos con muchos de los renanianos posteriores. La utilización, para variar, ya había sido ensayada en Francia, y lo notaba Francisco García Calderón: “Cuando los teóricos del «nacionalismo integral» buscan antecedentes a su doctrina política, no sólo acuden a De Maistre, o a de Bonald, o a Taine, sino a Renán, aristócrata, partidario de la tradición y del orden cristalizado”. Tras lo cual parece

14 Para las fuentes y puntos de vista de González Prada, véase Delhom, J. 2006.

expresar cierta aprobación al aristocratismo e ideal de raza: “corregidos y renovados en sus formas, tales principios son del presente y quizás del porvenir [...] bello y generoso idealismo” (García Calderón, F. 1907, 66-67).

No se oponía tampoco el peruano a la democracia política, pero no sucedió lo mismo con la mayoría de quienes en nuestros países se convirtieron en seguidores de Maurras, que fue aquí una influencia profunda antes de que lo sustituyeran Mussolini o Hitler y después Francisco Franco. Un grupo maurrasiano surgió entre los allegados a García Calderón entre París y Perú, que retomaba la visión idealista de la nación de Renan, el único europeo por ellos citado, mientras que las opiniones contemporáneas de los autores norteamericanos brillaban por su ausencia (Nalewajko, M. 1985-1986). La crítica antirreligiosa había pasado a segundo lugar y de Renan recordaba Ventura García Calderón, hermano de Francisco, aquello que “Dios apoya siempre al pueblo que tiene mejor artillería”,¹⁵ mientras escribía en una carta: “Jesucristo sigue pareciéndome como a Renan [...]. Yo consiento en arrodillarme ante el sublime Perdonador siempre y cuando no me quiten el revólver del cinto”¹⁶. Otro representante del grupo lamentaba que no habíamos sabido sacar “enseñanzas favorables a la autoridad y la represión social [...] pues Augusto Comte y Le Bon, Renan y Taine serán irreligiosos y agnósticos, pero su filosofía política, fruto al cabo de tan nutridos y eximios intelectuales, es la antítesis más completa y la más cruel sátira de la oclocracia y la callejera demagogia” (Riva Agüero, J. 1963, 296-297).

No todas las variaciones del arielismo tuvieron esta carga pero sí las de muchos sectores criollos que sirvieron a los regímenes más represivos y antipopulares. La crítica a Rodó y a los suyos, que recogió José Luis Sánchez y continuaron los ensalzadores de Calibán en contra de Ariel, en

15 No recordaron los castizos versos: “Vinieron los sarracenos / y nos molieron a pa- los / que Dios ayuda a los malos / cuando son más que los buenos”. Modalidad del grupo que criticaba Víctor Andrés Belaunde al recordar que uno de ellos citaba a Nietzsche para expresar lo que hacía más sencillamente el popular refrán “lo que no mata engorda”.

16 Véanse las citas en Rivera Calderón, V. S. 2012.

una comentada línea que inició Aníbal Ponce (1935) y que es más conocida por los escritos de Roberto Fernández Retamar, comprendía también una crítica a su inspirador Renan, que de Anticristo había pasado a profeta del conservadurismo¹⁷.

Referencias y bibliografía

- Ardao, Arturo. 1955. *Orígenes de la influencia de Renan en el Uruguay*. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social. Publicado también en Ardao, Arturo. 1968. *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Montevideo: Universidad de la República.
- Ardao, Arturo. 2013. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (1963). Montevideo: Ediciones Universitarias.
- Argueta Villamar, Arturo. 2006. *El darwinismo en Iberoamérica: Bolivia y México*. Madrid: CSIC-Los libros de la Catarata.
- Aubert, Roger. 1978. Luz y sombras de la vitalidad católica. En Hubert Jedin, *Manual de historia de la Iglesia* tomo 7, 838-892. Barcelona: Herder.
- Benavides Torres, Eduardo. 1987. Algunos apuntes sobre la religiosidad de Víctor Andrés Belaunde. En Víctor Andrés Belaunde. *Obras completas* tomo 4, 413-428. Lima: Comisión Nacional del Centenario.
- Caso, Antonio. 1943. Renan, el aristócrata intelectualista. En *Filósofos y moralistas franceses* 97-112. México: Stylo.
- Castro, Juan Francisco. 1867. *Los apóstoles por Ernesto Renan*. Refutación por Juan Francisco Castro. Salta: Imprenta del Comercio.
- Chacon, Vamireh. 1970. Machado de Assis e Renan. *Revista Brasileira de Filosofia* 20: 78, 147-156.
- Chávez, Ezequiel A. 1940. *Los conceptos de don Justo Sierra, de Ernesto Renán y de Antonio Caso en materia de religión, de historia y de filosofía*. México: Asociación Civil Ezequiel A. Chávez.
- Cuervo, Ángel y José Rufino. 1990. *Epistolario de Ángel y Rufino José Cuervo con colombianos*. Ed., presentación y notas de Angelina Araújo Vélez. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

17 Sobre esta crítica véase, Sánchez 1968; Jáuregui.

- Delhom, Joël. 2006. Aproximación a las fuentes de Prada sobre la cuestión religiosa. En *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Actas del Coloquio Internacional, Isabelle Tausin, ed. 57-68. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos-Presses Universitaires de Bordeaux-Biblioteca Nacional del Perú (Col. *Actes et Mémoires del IFEA* 8).
- Disdier, Henri. 1863. *Lettre adressée a M. E. Renan à propos de sa Vie de Jésus*. Genève: Chez les principaux librairies.
- Donoso, Armando. 1925. *Dostoievski, Renán, Pérez Galdós* 131-189. Madrid: Saturnino Calleja.
- Estrada, José Manuel. 1903. La vida de Jesús (1864). En *Miscelánea: estudios y artículos varios* tomo 1, 13-28. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco (*Obras completas*, tomo 9).
- Fernández de Castro, José Antonio. 1938. *Un impugnador cubano de Ernesto Renan: Henri Disdier, su vida, su obra, su testamento*. La Habana: Secretaría de Educación.
- Freppel [Charles-Émile]. 1863. *Refutación a la Vida de Jesús de Ernesto Renan*. Por el sr. Abate Freppel, profesor de elocuencia sagrada en la Sorbona. Traducida al español por D. José Manuel Estrada. Buenos Aires: Imprenta de Mayo.
- García Calderón, Francisco. 1907. Renán juzgado por Brunetière. En *Hombres e ideas de nuestro tiempo*. Prólogo de Émile Boutroux 76-77. Valencia: F. Sempere y Cia.
- García Ortiz, Laureano. 1932. Las viejas librerías de Bogotá en 1883. En *Discursos académicos* 21-39. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.
- Gómez García, Juan Guillermo. 2005. Literatura y sociedad: otro juicio sobre Tomás Carrasquilla, Fernando González y Sanín Echeverri. Ensayo sobre el proceso de masificación de Medellín. *Boletín de Antropología* (Universidad de Antioquia, Medellín) 19, 36: 358-383.
- González, Juan Vicente. 1956. Ernesto Renan. En *Revista Literaria* por JVG 132-135, 150-152, 213-215, 231. Caracas: Imprenta de los Estados Unidos de Venezuela, 1865. Ed. facs., pról. de Pedro Grases. Caracas: Tipografía Vargas.
- González Arrili, Bernardo. 1984. *Renan*. Buenos Aires: De Palma.

- González Prada, Manuel. 1976. Renan (1893). En *Páginas libres. Horas de lucha*. Pról. y notas de Luis Alberto Sánchez 121-134. Caracas: Biblioteca Ayacucho (= *Obras*. Prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez. Lima: Copé, 1985, tomo 1, vol. 1, 191-208).
- Groot, José Manuel. 1869. *Refutación analítica del libro de Mr. Ernesto Renan titulado Vida de Jesús*. París: Librería Europea de Dramard-Baudry.
- Gual y Pujadas, Pedro. 1866. *La vida de Jesús, por Ernesto Renan, ante el tribunal de la filosofía y la historia*, Lima: en las principales librerías. "Hallan 41 cartas inéditas escritas por Sarmiento". *Clarín*, 16-02-2011.
- Jáuregui, Carlos Alberto. Los monstruos del latinoamericanismo arielista: variaciones del apetito en la periferia (neo)colonial, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-monstruos-del-latinoamericanismo-arielista-variaciones-del-apetito-en-la-periferia-neocolonial/html/1cbb2714-8b3b-407a-adb0-42b16db79e0a_13.html.
- Malanco, Luis. 1882-1883. *Viaje a Oriente*. Prólogo de J. Cuevas. Introducción de Ignacio Altamirano. México: Imprenta Agrícola-Comercial.
- Mansilla, Lucio Victorio. 2006. *Mis memorias: infancia, adolescencia* (1904). Buenos Aires: CM.
- Martins, Wilson. 1996. *História da inteligência brasileira*. 2ª ed. São Paulo: T. A. Queiroz.
- Montalvo, Juan. 1977. El cura de Santa Engracia. En *Siete tratados: réplica a un sofista pseudo católico* (1882-1883). Ed. preparada por José L. Abellán 97-169. Madrid: Editora Nacional.
- Mourret, Fernand. 1928. *Histoire générale de l'Église*. Paris: Librairie Bloud et Gay, vol. 8, Première partie.
- Nalewajko, Małgorzata. 1985-1986. La imagen de la nación, nacionalismo, peruianidad en el Perú a cien años de su independencia. *Estudios Latinoamericanos* (Polonia) 10, 95-134.
- Ortiz Monasterio, José. 2009. Ernest Renan y su recepción en México en el siglo XIX. En Lise Andries & Laura Suárez de la Torre, coords., *Impressions du Mexique et de France. Impresiones de México y de Francia* 393-414. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

- Pérez Gutiérrez, Francisco. 1988. *Renan en España: religión, ética y política*. Madrid: Taurus.
- Pérez Petit, Víctor. 1944. Ernesto Renan. En *Los evocadores* 73-133. Montevideo: Tipografía Atlántida (*Obras completas, Crítica*, 10).
- Rayera, Lucía. 2002. El providencialismo en la historiografía venezolana del siglo XIX. En *Fe y cultura en Venezuela: Memorias de las II Jornadas de Historia y Religión* 115-131. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Renan, Ernest. 1863. *La Vida de Jesús*, por Ernesto Renán. Traducida por Francisco Bilbao de la segunda edición francesa de 1863. Buenos Aires: Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense.
- Renan, Ernest. 1865. *Vida de Jesús* por Ernesto Renan. Traducción de Federico de la Vega. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.
- Ricci, Clemente. 1923. *Renan*, conferencia pronunciada en la inauguración del año académico 1923 en la Facultad de Filosofía y Letras (*La Reforma*, junio 1923). Buenos Aires: Juan H. Kidd.
- Riva Agüero, José de la. 1963. *Estudios de literatura universal*. Prólogo de Aurelio Miró-Quesada Sosa, recopilación y notas de César Pacheco Vélez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (*Obras completas*, vol. 3).
- Rivera Calderón, Víctor Samuel. 2012. *Tradicionalistas y maurrasianos: José de la Riva-Agüero (1904-1919)*. Tesis de doctorado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sánchez, Luis Alberto. 1968. *Balance y liquidación del Novecientos: ¿tuvimos maestros en Nuestra América?* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 1877. *Vida de N. S. Jesucristo, con una relación sucinta de la Palestina*. Traducida por Domingo F. Sarmiento, adoptada por la Universidad de Chile para uso de las escuelas primarias, nueva edición, notablemente corregida. Valparaíso i Santiago: Librerías del Mercurio de Orestes L. Tornero.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 2001a. *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883). En *Obras completas* 37. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 2001b. *Disparos al aire* (1883). En *Obras completas* 48: 225-234. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza.

- Sarmiento, Domingo Faustino. 2001c. Penuria intelectual de Córdoba (1883). En *Obras completas* 48: 154-158. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 2001d. La Pompeya americana (1883). En *Obras completas* 48: 177-202. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 2001e. *Recuerdos de infancia y de juventud*, traducido expresamente para *El Censor* por Luis María Gonnet (1886). En *Obras completas* 46: 255-260. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza.
- Silva, José Asunción. 1996. *Obra completa*. Ed. crítica de Héctor H. Orjuela, coord. 677-678. Madrid etc: ALLCA xx.
- Suárez, Marco Fidel. 1958. Pedagogía republicana (1912). En *Obras*. Edición preparada por Jorge Ortega Torres, prólogo de Fernando Antonio Martínez 1: 1389-1396. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Urdaneta, Amenodoro. 1866. *Jesucristo y la incredulidad, obra escrita para responder a la Vida de Jesús, de Ernesto Renan y otras opiniones heréticas, y dedicada al clero católico*. Caracas: Imprenta de Melquiades Soriano.

Notas para una contextualización de la justicia, desde y más allá de Frankfurt

Notes for a Context of Justice. From and beyond Frankfurt

Ricardo Salas Astraín¹

Resumen

En la filosofía política contemporánea se observa una discusión, sostenida y sistemática, acerca de las posibilidades de refundar una teoría normativa de la justicia a partir de los recursos y límites teóricos definidos por la ética discursiva (*Diskursethik*). En este artículo se buscan delinear aspectos principales de la *quaestio disputata* sobre la justicia, a partir de los insumos de la teoría crítica. Estas cuestiones han sido propuestas por varios autores de la filosofía latinoamericana y se inspira en algunos de esos desarrollos para avanzar algunas ideas acerca de la contextualización de la justicia que permita un diálogo meta-crítico entre tradiciones filosóficas, y con lo que algunos denominan justicia “anamnética” e “intercultural”. Ello ayudaría a repensar el espacio ético-político de la justicia en un mundo global.

Palabras clave: Teoría de la justicia; Escuela de Frankfurt; Justificación; Crítica; Justicia intercultural.

Abstract

In contemporary political philosophy a sustained and systematic discussion has been observed about the possibilities of re-establishing a normative theory of justice from theoretical resources and limits defined by the *Diskursethik*. This article seeks to outline some key aspects of the *disputata quaestio* about justice, based on the inputs of critical theory. These issues have already been proposed by several authors of Latin American philosophy and it is inspired on some of these developments to advance various ideas about the contextualization of justice that allows progress in a meta-critical dialogue between philosophical traditions, and which some would name “anamnestic” and “intercultural” justice. This would help the way to rethink the ethical-political space of justice in a global world.

Keywords: Theory of Justice; Frankfurt School; Justification; Criticism; Intercultural Justice.

1 Dr. en Filosofía. Profesor en la Universidad Católica de Temuco, Chile.

<rsalas@uct.cl>

1. Introducción

La filosofía política contemporánea en los últimos cincuenta años ha puesto como una cuestión central de su quehacer la elaboración de una “teoría de la justicia”. Esta problemática teórica empero no es solo parte del quehacer filosófico, *v.g.* las propuestas teóricas paradigmáticamente defendidas por Rawls y Habermas, sino que está asociada ciertamente a un controversial diagnóstico acerca de la estructuras económicas y políticas, amén de un aumento de reflexividad social sobre la desigual situación de los seres humanos a escala mundial. Aunque este diagnóstico podría tener disímiles observaciones, matices y objeciones entre distintos pensadores e instituciones, parece que ya existe un cierto consenso de que el proceso de globalización que viven la economía y la política contemporáneas genera mundos sociales dislocados, atravesados por crecientes oportunidades a la par de un aumento de las desigualdades e injusticias hacia personas y comunidades. En este sentido, diversas investigaciones, tanto en el plano ético-político como en el jurídico, relevan nuevamente la cuestión de la justicia social –olvidada después de décadas en el discurso teórico y práctico– volviendo a ser un punto crucial en la discusión filosófica y de las Ciencias Sociales de hoy (Pereira, 2013). Esta preocupación ciertamente no nos llega a América Latina producto del pensamiento europeo, sino que es parte de una larga tradición de luchas socio-culturales y políticas de nuestros pueblos por lograr justicia en sus estructuras económico-políticas, y resentir permanentemente las dificultades que tales búsquedas poseen. Tiene su sinergia asimismo con el pensar latinoamericano de las tres últimas décadas, donde el planteo filosófico acerca de la liberación, de la interculturalidad y del pensamiento crítico comporta una sintonía con las preguntas sobre las enormes desigualdades e injusticias que afectan a nuestros países. Sabemos por un lado que ellas son propias desde la fundación violenta de nuestros orígenes –destacadas por el pensamiento latinoamericano–, y, por otra, siguen siendo ideas utópicas que desafían el presente y el futuro de los procesos histórico-culturales; que son la base de otras formas de convivencia ligadas a modos peculiares de prácticas políticas y reflexivas.

Dialogar con la perspectiva frankfurtiana de la justicia, *v.g.* conocer los aportes específicos de Habermas, Honneth y Forst, pareciera ir en contra de estas referencias generales del diálogo de tradiciones, pero este no es un asunto baladí ni menos de moda filosófica de enfrascarse en un dicotómico debate entre el pensar latinoamericanista y el pensar europeísta, ya que en la discusión actual se comprende que existen encuentros y desencuentros de planteos acerca de un conjunto de cuestiones teórico-prácticas que son relevantes, filosófica y políticamente, en ambos lados del Atlántico. A nuestro entender, existen suficientes sinergias contemporáneas para que nuestro pensar ya no sea considerado simplemente como “imitación”, sino que pueda ser entendido como fecundante para las otras tradiciones filosóficas, y eso es lo que intentamos destacar aludiendo a algunas temáticas que aparecen en los libros de estos filósofos germanos, que se podría ampliar a muchos otros pensadores que han hecho aportes decisivos. Se trata, por consiguiente, en este trabajo de reflexionar en el marco de un diálogo de tradiciones acerca de la justicia, y destacar al mismo tiempo las ideas correspondientes a su recontextualización en y para América Latina. Como alguna vez se indicó, se trata no solo de hacer filosofía académica, *i.e.*, sostener que se hace filosofía al escrutar los sentidos de los enunciados, referir a las traducciones de los textos, o de pensar como tal o cual filósofo, sino de repensar nuestro entorno político-cultural a partir de los textos y metatextos que tienen significado en nuestra práctica social y política. Para darle contenido concreto a ese *más allá* de Frankfurt, que aparece en el título, requerimos meditar desde esta rica tradición latinoamericana, y a eso refiere la segunda parte del trabajo.

Esta búsqueda de pensar *más allá* de Europa no es un ejercicio provinciano, sino precisamente legado de la tradición del pensamiento latinoamericano, ya que es asimismo parte de un reclamo universal de justicia ligado a una compleja y heterogénea situación en la que viven muchos pueblos periféricos dentro del llamado “orden económico internacional”. Pensar las injusticias de nuestro tiempo no es solo proponer categorías ni quedarse en meros debates teóricos; no se trata de reflexionar a partir de las experiencias de los movimientos sociales alternativos al orden

global, a veces un tanto heterogéneos –ya que están ligados en ocasiones a minorías étnicas, religiosas y culturales–, sino de avanzar en un ejercicio metadiscursivo sobre la elaboración de discursos y de prácticas ligadas a nuestras propias experiencias socio-políticas, que exigen reconceptualización. Se trata, también, de un acto segundo, donde la filosofía asume su trabajo pero admitiendo el clamor de muchos que exigen el pleno cumplimiento de sus derechos propios como seres humanos, tal como lo hiciera patente la reflexión del filósofo Arturo Andrés Roig acerca del valor de “nuestra dignidad”. Roig marcó la teoría y la crítica del pensamiento latinoamericano a partir de sus tesis a propósito de lo que denominaba un *a priori* antropológico: *querernos a nosotros mismos como valiosos, y como consecuencia, tener como valiosos el conocernos a nosotros mismos*, donde consideraba que el tener como valioso el conocernos a nosotros mismos exige una forma de reconocimiento. A la pregunta qué hemos de hacer los americanos, responde: “Pues volvernos hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento, de lo que nos negamos a reconocer” (Roig, A. A. 1981, 11 y ss.). Este planteo crítico de Roig tiene consecuencias relevantes para la elaboración de una moralidad y una política de la protesta.

Volvernos a nosotros implica profundizar reflexivamente estos contextos históricos de vida; cuestionarnos no solamente por los atropellos reiterados de los derechos de las minorías, sino por el escándalo de mantener vigente injusticias sociales que pueden ser aminoradas y que a la vez mantienen a las mayorías populares en la indefensión. Se trata de criticar, además, los pulcros discursos de las organizaciones políticas y de los organismos internacionales que “invisibilizan” tales demandas populares; y asimismo precisar argumentos propios de una “democracia plena” donde se luche contra los equívocos definidos por actores e instituciones que monopolizan los espacios de discusión al pretenderse portavoces de otros, esos otros a los que se les mantiene en el silencio y en la pasividad. Atender a las situaciones vividas y a los dramas experimentados demuestra que el problema filosófico no es únicamente una búsqueda de principios teóricos de justicia –como se hace con frecuencia en las filosofías del Norte–, sino también la incorporación reflexiva de los contextos histórico-culturales en que viven los seres humanos concretos, que

son los que inyectan cultural y semánticamente esas búsquedas teórico-prácticas. Esto permite entender porqué la justicia no es reductivamente un asunto especulativo, sino un problema práctico de los imaginarios sociales. Se podría referir a lo que Horacio Cerutti Guldberg ha indicado señalando que: “Son los sueños de justicia social, igualdad, libertad, satisfacción de las necesidades de las mayorías, acumulados y pendientes” (Cerutti Guldberg, H. 2007, 48). De aquí la idea de introducir también un “desde” histórico-imaginario que apunta a las demandas específicas de las luchas de liberación y de reconocimiento que son propias de una compleja historia plagada de a-simetrías, y que refieren al problema de proponer categorías que respondan a la contextualización de las demandas de justicia en relación a los principios de justicia.

Quizás la más importante pregunta que podemos hacer hoy es aquella que interrogaba *¿qué es una sociedad justa?* Tal cuestión, formulada en el título del texto del filósofo belga *Philippe Van Parijs* (1991), continúa siendo apremiante teórica y prácticamente para los pensadores latinoamericanos en pos de bosquejar un futuro justo para nuestras sociedades, y donde se juega realmente la posibilidad de un “vivir juntos”, más allá de la corrupción, de la discriminación, de la pobreza y de las desigualdades entre clases y grupos sociales que caracterizan a la mayoría de nuestros países. En consecuencia, lo que acontece en las últimas décadas acerca de este tema relevante a nivel mundial explicita la gran magnitud y complejidad de la injusticia en las estructuras socioeconómicas y políticas ligadas al desenvolvimiento del capitalismo global, que rige prácticamente la vida de todos los seres humanos y que asimismo desencadena implacables consecuencias sobre la sociedad, la cultura y la naturaleza. Esto tiene dos aspectos. El primero se lo quiere reducir a relaciones entre sistemas y subsistemas que son cooptados por el mercado y que ya no tienen como eje central la vida humana; el segundo, considera un sector relevante de la población solo para incorporarlo al mercado y donde las resistencias aparecen como resabios de tradiciones premodernas y profitadas por las “religiones fundamentalistas”. En este planteo la naturaleza queda reducida simplemente a ser proveedora de recursos cada vez más escasos y donde se desconocen las exigencias propias de su textura como un sistema viviente (Leff, E. 2015).

2. Un acercamiento al problema de la justicia en la filosofía actual

Desde un punto de vista técnico, la cuestión de la justicia refiere en la filosofía política normativa actual a una pluralidad teórica y cultural expresada en proyectos disímiles de gran densidad y precisión conceptual, y lo ilustra el impacto de dos importantes propuestas de justificación elaboradas por J. Rawls y J. Habermas. Desde la publicación en 1971 de *Una teoría de la justicia* de J. Rawls hasta la publicación de *Facticidad y validez* de Habermas en 1992, el campo filosófico contemporáneo en que se ubican las teorías de la justicia se ha renovado singularmente (Vallespín, en Habermas, J. 1998; 2008, 8-9). En 2011, cuando se publican los libros de dos pensadores que prosiguen en cierto sentido la senda habermasiana, a saber: *El derecho de la libertad* de Honneth y *Justificación y crítica* de Forst, al estudioso de la filosofía alemana y de las ciencias políticas se le muestra una panorámica de la elaboración frankfurtiana de la teoría de la justicia, que es un programa vigente de investigación filosófica y fecundo asimismo para ofrecer diálogos con otros contextos y tradiciones. En estas cuatro décadas la cuestión de la justicia y de lo justo se ha transformado en una de las vetas de discusión más fértiles, lo que le ha permitido a la filosofía crítica reconsiderar cuestiones teóricas fundamentales, transformándose en un marco indispensable para la comprensión social y política de las sociedades occidentales democráticas. Sin lugar a dudas en el contexto germano estas dos últimas obras de Honneth y Forst son de algún modo producto de la reelaboración de los temas principales defendidos en *Facticidad y validez*. Desde su publicación este libro ha generado un debate multidisciplinario que sobrepasa las fronteras de la filosofía social y política y ha trascendido hacia las Ciencias Sociales, Políticas y Jurídicas.

En este artículo proponemos algunas notas de lectura que buscan apropiarse del aporte singular de las categorías teóricas utilizadas allí en función de una concepción *crítica* de la justicia. Dicho de otra manera, tratamos de mostrar los avances logrados hasta ahora en las formulaciones teóricas de la justicia en la tradición crítica. Este es el punto de mira escogido para profundizar la noción de justicia y de lo justo, y por qué han devenido en un tema principal del pensamiento político actual. Aunque

Honneth y Forst asumen la común inspiración en los presupuestos del proyecto político-jurídico de Habermas, es claro que en una lectura o análisis de sus textos tal cercanía se ha ido matizando en ambos y diferenciando gradualmente en el tiempo. La postura de Honneth asume de un modo explícito la tradición hegeliana de una ética del reconocimiento (Magnet, 2012). La de Forst es diferente. Inicialmente más cercana al proyecto del maestro, dialoga críticamente con Honneth (Forst, R. 2015, 129 y ss.). De este modo, el “titánico” proyecto habermasiano se ha visto enriquecido por las aportaciones de ambos filósofos. En suma, al tratar con las teorías normativas de la justicia, elaboradas bajo tal inspiración frankfurtiana, implica quizá asumir algunas convergencias compartidas, así como tomar recaudos y precisiones básicas de lo que se entiende, en dicha tradición, con el nombre de justicia y de lo justo.

Uno de las primeras cuestiones que se enfrentan al abordar la noción de justicia es que en su uso semántico –particularmente como justicia “social” o “igualitaria”–, puede estar referida a distintos ámbitos de acción y de la realidad social, como lo señalan las Ciencias Sociales críticas. Lo singular de tal término tiene que ver con que se usa no solamente para describir una cierta realidad o situación, sino también para señalar una norma a esa realidad y, por tanto, apuntar a una praxis de transformación social, estructural y personal. Segundo, lo polémico de esta noción es que ella puede remitir tanto a las miradas que dan origen a su uso, como al debate entre quienes, estando de acuerdo en cierto diagnóstico sobre el estado de cosas en la sociedad, sin embargo pueden diferir en los caminos propuestos para enmendar la situación concreta, es decir, para restituir una situación de justicia. Un tercer aspecto es que nos interesa la perspectiva de una teoría normativa de la justicia, es decir, una en la cual, además del diagnóstico previo de la situación (real, histórica, o interpretativo-reflexiva), el énfasis esté puesto en la búsqueda y en la elaboración conceptual de una norma para la realidad, evaluada como insuficiente, deficiente o injusta. Una norma o conjunto de normas que intentan poner sobre la mesa conceptual-reflexiva una oferta interpretativa en el plano del deber-ser. En este caso, sobre los principios normativos que deberían regular la vida en sociedad y su justificación argumentada,

en función de una mayor igualdad y libertad. Obviamente, no hay en plaza una sola teoría normativa de la justicia. Y ello está ligado en buena medida a los diagnósticos, puntos de partida, principios normativos realzados y al modo de justificación que es posible encontrar en cada una de ellas. En suma, consideramos que hay que distinguir entre una teoría empírica o general de la justicia, con sus variantes, y un enfoque normativo de ella. Por “normativo” estaremos entendiendo aquí la dimensión ético-social y ético-política de la justicia, o también el rasgo filosófico-normativo de ella. Se diferencia tanto de una teoría instrumentalista –ocupada como medio en función de acortar distancias sociales o disminuir brechas en el acceso a bienes sociales fundamentales–, como de una neoliberal, para la cual no es factible hablar de justicia en sentido societal, sino solo de lo justo en el orden legal de las cosas dadas.

Destacan –entre otras propuestas– por su aporte a la filosofía política, los planteos críticos de Habermas, Honneth y Forst en cuanto permiten tematizar la justificación de las normas y la crítica de las injusticias del orden socio-político. Nos parece que estudiar las eventuales sinergias, convergencias y diferencias entre dichos planteamientos críticos es significativo. Primero, en la medida que profundiza diálogos y disensos al interior de una misma familia filosófica; segundo, que permite desde ella ahondar la problemática en la filosofía política alemana; y tercero, ayuda a revisar otros enfoques y tradiciones que se han desplegado en debate con la teoría crítica y comprender otra noción de crítica que aparece en otros contextos filosófico-culturales. En suma, en este trabajo interesan estos últimos cuarenta años de la tradición crítica en los que se releva la cuestión de la justicia como parte de la discusión alemana contemporánea –lo que permitiría aclarar la cuestión central ligada al principio de justificación que proviene del kantismo (Jiménez, en Habermas, J. 2001, 47)– y las tensiones derivadas de las categorías hegelianas puestas en discusión por Honneth y otros autores.

Por otra parte, como es conocido, este debate de los filósofos frankfurtianos no agota de ningún modo la tradición política germana. Bastaría referir a la obra de O. Höffe, que tiene un conjunto de ensayos acerca de la “rehabilitación de la filosofía práctica” como teoría ético-

política y jurídica. Un libro dedicado a la Justicia Política muestra la compleja problemática de la justicia en dicha tradición (Höffe, 2003). Esta obra contribuye a entender el vínculo con las tradiciones precedentes, a no avanzar tan rápidamente en síntesis precipitadas, y ayuda a prevenir acerca de convergencias nominales. No se ignora que parte de las ásperas diferencias entre Höffe y Habermas no solo remiten a la interpretación del kantismo, sino a diferencias ostensibles acerca del valor del discurso, la argumentación y la intersubjetividad; lo que ha quedado de manifiesto en varios trabajos. Un estudio particular de estos complejos debates internos en la filosofía germana, así como también su conexión con otras discusiones críticas cercanas, permite entender sinergias como las elaboradas por los estudios del pensamiento iberoamericano actual, en particular sobre la cuestión intercultural.

Se sabe que estudiar las teorías contemporáneas de la justicia implica prevenir acerca de una formulación basada en una común noción filosófica de justicia que podría ser reconocible en diferentes tradiciones. Los estudios preliminares que ya hemos avanzado permiten avizorar un campo de disputas mucho más complejo de lo que se piensa al inicio². Un buen encaminamiento teórico requiere prevenirse de estos obstáculos y trampas categoriales. Ante la complejidad de tales empeños, se parte de la idea inicial que la justicia no solamente es una noción polisémica –como todas las nociones filosóficas y científicas–, sino que, sobre todo, refiere a un campo de interpretaciones ligado a veces a determinadas tradiciones filosóficas y políticas, y que otras veces dependen frecuentemente de tradiciones políticas nacionales y constitucionales de sociedades específicas (Squella, A.2010, 184; Miller, J. 2011, 125). En este sentido, en el contexto filosófico alemán, como lo recuerda Louis Carré, es preciso partir de ciertas indicaciones propias de la idiosincrasia de la lengua germana ya que “En alemán (*Recht*) como asimismo en latín (*Jus*), el derecho implica las

2 Cf. Squella, Agustin. 2010. Algunas concepciones de la justicia. En *Anales de la Cátedra Francisco Suarez* 44, 175-216, que refiere tanto al legado griego (Forst, R. 2014, 33 y ss.), como al escolástico (Corti, E., 2013) y el moderno ilustrado (Höffe, O. 2008, 157 y ss., Honneth, A. 2014, sobre todo Parte A: El derecho a la libertad).

nociones de «justicia» (*Gerechtigkeit*) y de «justificación» (*Rechtfertigung*)” (Carré, L. 2013, 117-8)³.

La relevancia de este proyecto de investigación en relación al desarrollo científico alcanzado por la filosofía política en el ámbito del tema propuesto se puede resumir del modo siguiente: dentro del campo europeo se constata que en la tradición anglosajona, francesa y española no han cesado de plantearse observaciones y cuestionamientos de diferente tipo al aporte frankfurtiano. Tal reconocimiento aparece en forma explícita en Ricoeur (1995), Ferry (2000), Maesschalck (2006) y Reyes Mate (2011a y b), lo que ha ido generando un *status quaestionis* en la filosofía europea continental. En este trabajo, haremos unas breves notas de lectura de estas producciones frankfurtianas en vistas a relevar sus semejanzas y diferencias con la filosofía latinoamericana acerca de la teoría política de la justicia. Es clave reconocer también que en estas tres últimas décadas este legado crítico de la justicia no deja de crecer, y que en dicho diálogo de tradiciones filosóficas se encuentran varios otros pensadores europeos y no europeos que no consideramos en esta primera sistematización (Demmenchonok, 2014).

3. Alcances de la teoría de la justicia en el marco del *Diskursethik*

En un reciente libro editado por Nicolás Del Valle (2015) aparecen dos artículos que se refieren explícitamente a la temática de la justicia en la Escuela de Frankfurt: en uno se indica que en el contexto de dicha Escuela la cuestión de la justicia se plantea desde el inicio en relación a una teoría del derecho (*cf.* Sembler, en Del Valle, 2015), y en el otro, se sintetiza la teoría social de Habermas en la línea de proponer una teoría de la justicia como horizonte programático (Pereira, en *idem.*) Ambos trabajos son claves para mostrar las deudas que tiene la primera generación de la Escuela de Frankfurt acerca de la teoría del derecho, y por ello mediante un proceso de reconstrucción se podrían vislumbrar algunos elementos para una teoría

3 Todas las citas de los autores alemanes se han hecho a partir de las traducciones castellanas disponibles; en los otros casos la traducción es de mi responsabilidad.

de la justicia. En el artículo de Pereira se aborda la obra de Habermas en el sentido que propone un concepto de justicia que puede servir como programa para transformar las sociedades existentes en sociedades justas. En dicho artículo se encuentran los elementos esenciales para la elaboración de la ética del discurso que permite comprender cómo, desde *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas ha logrado avanzar hasta *Facticidad y validez* donde articula justicia, democracia y derecho en el Estado moderno, en el que ofrece un tratamiento específico en el capítulo 2 (Habermas, J. 2001). Velasco, al introducir la versión castellana de *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (1999) –texto en el que Habermas retoma y aclara las críticas suscitadas por *Facticidad y validez*– indica que la teoría democrática de este filósofo,

...pretende garantizar la necesaria cohesión social la que debe presentarse de tal modo que pueda ser compartida por todos los ciudadanos, cualesquiera que sean sus creencias que profesen y los modos de vida que sigan. Eso no significa, empero, que los asuntos éticos –las cuestiones referentes a la identidad personal y las concepciones del bien– y, sobre todo, los morales –relativos a la cuestión de la justicia social– no deban ser objeto de discusión pública, sino tan solo que las condiciones y presupuestos de los procedimientos de deliberación y toma de decisión sobre tales cuestiones deben ser estrictamente neutrales con respecto a las visiones particulares del mundo (Velasco, en Habermas, J. 1999, 21).

El aporte de *Facticidad y validez* y de las aclaraciones en *Inclusión del Otro* ayuda a precisar los principales tópicos políticos de la justicia en una sociedad pluralista contemporánea. En este artículo intentamos justipreciar el esfuerzo habermasiano en vistas a esclarecer las polémicas relativas a los sentidos de la Justicia y la Democracia en un Estado democrático de derecho en las sociedades modernas. Habermas propone una teoría de la democracia basada en su concepción de la acción comunicativa, lo que le ha valido cuestionamientos en cuanto su preocupación está en la línea de elaborar elementos que permitan profundizar el ejercicio

liberal democrático actual, hacia una “democracia radical”. Una democracia radical contempla también el ideario de una sociedad justa. Estos aspectos acerca de la teoría de la justicia llevaron a Habermas –así como antes a Höffe–, a centrarse en un debate específico con aspectos de la teoría de la justicia de Rawls (cf. *Debate sobre el liberalismo político*). En *Facticidad y validez* se hace en el marco de una filosofía política normativa desde una lectura sobre los rasgos del proceso de modernidad. Para Habermas este proceso tiene una doble cara mediante la cual se desacralizan las visiones de mundo dogmatizantes y, por la otra, se genera una tendencia histórica hacia la colonización generalizada del mundo de la vida por la extensión de la racionalidad estratégico-instrumental. Por cierto, en esta argumentación la influencia de M. Weber ha sido muy importante. La particularidad es que se acompaña al mismo tiempo con una cierta renuencia a valorar la actualidad que posee el legado crítico de Marx (Salvat, 2014).

Habermas considera que entre el ejercicio de la ciudadanía y el espacio privado se da una dialéctica permanente en que a través del uso público de la razón y la praxis argumentativa se pueden construir consensos de manera pública y colectiva por parte de todos los participantes, tal como lo señala en *Aclaraciones a la ética del discurso*. En orden a establecer una sociedad justa, Habermas piensa que es el consenso argumentativo, abierto y participado, en el cual no solo hay principios en juego, sino también una coparticipación en la génesis de una juridicidad de la cual los ciudadanos pueden entenderse como autores (Habermas, J. 2001, 66 y ss.). Los principios de justicia se logran a través de una racionalidad deliberativa y, mediante ella, la “fuerza del mejor argumento”. Otro aspecto importante a considerar es que para Habermas determinados principios de justicia suponen una noción implícita de la misma. Tal óptica presupone el logro de ciertas condiciones de justicia entendida como libertad activa, y como capacidad de ejercicio de derechos en igualdad de condiciones y con respeto a la condición humana. En Habermas, por tanto, el mayor peso de su concepción está puesto en el ejercicio de una racionalidad comunicativa y en los procedimientos a través de los cuales se legitiman normas, leyes, instituciones, a partir de la opinión y voluntad política de los ciudadanos.

En síntesis, la teoría de la justicia de Habermas hace referencias específicas acerca del sentido de la reconstrucción crítica del modelo de contrato de sociedad y desarrolla un constructivismo de la generación de principios de justicia. Para el filósofo alemán estos principios más bien se construyen: “En suma: el problema teórico de la fundamentación se desplaza, pasando de las propiedades del procedimiento a las características de las personas” (Habermas, 2000, 137). En el acápite 11 de ese mismo texto Habermas insiste en la cuestión de si los principios de justicia fundamentados reconstructivamente valen para las sociedades por sus tradiciones político-culturales o bien para las situaciones y condiciones de la vida moderna en general, y, en consecuencia, discute si se puede defender la tesis de la primacía de lo justo sobre lo bueno a partir de las distinciones entre las interpretaciones del mundo moderno o las imágenes del mundo fundamentalista. Pero en *Facticidad y validez* Habermas reprocha las limitaciones que conlleva tomar un contexto político específico, y formula una crítica a la tradición norteamericana: “Rawls tendría que admitir entonces que ambos principios de justicia no pueden pretender validez alguna para los alemanes porque en la cultura e historia alemanas no pueden encontrarse equivalentes de la tradición constitucional americana, que deban considerarse efectivos en lo que a formación y a educación políticas se refiere” (Habermas, J. 1998, 127).

Antes de cerrar este brevísimo acápite acerca del legado kantiano en el marco de la *ética discursiva* indiquemos algunas referencias generales. Las críticas a la continuidad del legado kantiano en una ética discursiva tiene que ver en primer lugar con el quiebre que se establece en una *philosophia prima*, por la cual un proyecto kantiano se ubica aun en el terreno de la crítica de la razón entendida como filosofía de la conciencia y donde no se asume todavía el desafío de una filosofía del lenguaje, que valoriza la acción comunicativa por sobre la acción utilitaria. Por otra parte, refiere a un cuestionamiento del modo en que la razón pura práctica se ensambla con la razón pura teórica, donde la simetría que se propone entre una y otra es discutible; y, por último refiere a una concepción cada vez más diferenciada del ámbito de lo político, ético y jurídico en la sociedad moderna. Dicho de otro modo, se asume el legado de una

tradición hegeliano-marxista donde se quiere explicar la desconfiguración estructural de una nascente sociedad capitalista europea. La crítica a Kant se hace a partir de una reactualización de algunos de sus nudos teóricos. En este sentido, el neokantismo habermasiano permite tener una noción de racionalidad comunicativa en el marco de una filosofía del lenguaje, en el que la razón práctica refiere a las articulaciones institucionales propias de la sociedad moderna.

Entre Habermas y Rawls existen también aspectos comunes, como sostiene el mismo Habermas, y son aquellas que se dan entre miembros que pueden diferir en una serie de aspectos, pero pertenecen a una misma familia teórica (Forst, 2015). Ambos son poskantianos y posmetafísicos. Ambos, críticos del utilitarismo; uno y otro rechazan el irracionalismo ético, sea que provenga del decisionismo o del emotivismo. Por lo mismo entonces hay entre ellos puntos de convergencia importantes. El primer punto de distancia entre ambos concierne al método para obtener acuerdos normativos inclusivos y participados. Aquí el punto de fricción para Habermas es que Rawls permanece anclado aun en el paradigma de la conciencia, ligado a un sujeto solitario y solipsista (velo de ignorancia y posición original), es decir, que no ha hecho aun el tránsito a un paradigma de la intersubjetividad en la fundamentación de principios o normas. Un segundo punto es la crítica que dirige Habermas al modo rawlsiano de plantear las conexiones entre autonomía privada y autonomía pública en el campo del ejercicio de la ciudadanía. Una forma demasiado esquemática y poco dinámica en cuanto al lugar que tiene el diálogo entre participantes y la mediación del derecho en el logro de instituciones justas. Un tercer punto refiere a que Habermas trata más bien de dibujar el ideario de una democracia radical en el cual juegue un rol central una idea de justicia democrática, y no la precisión de principios que se limiten a regular el terreno de la igualdad-desigualdad. Consideremos algunas de las objeciones que provienen de los sucesores y que son parte de los pensadores germanos que interesan a este proyecto.

Axel Honneth

Honneth, conforme a las ideas desarrolladas previamente en su *Lucha de reconocimiento*, postula que la idea moderna de justicia está asociada a una específica idea de libertad: la libertad entendida como la autonomía del individuo (Honneth, A. 2014, 29). Indiquemos algunas de sus ideas principales en *El derecho de la libertad*. Esta fusión conlleva la situación teórica actual, a saber: “el principio de la autonomía individual no puede ya ser separado de la idea de justicia social, de las reflexiones de cómo se ha de instituir una sociedad para dar cabida a los intereses y las necesidades de sus miembros” (*ibid.*, 30).

Sin embargo, la idea de autonomía es demasiado heterogénea y múltiple para poder establecer la medida de la justicia, por lo que es preciso reconstruir las diferentes nociones de libertad que han estado en juego en la modernidad: la negativa, la reflexiva y la social, que implican tres formas diferentes de entender la justicia. Es la última la que refiere al proyecto de la ética discursiva (*Diskursethik*), pero que, a juicio de Honneth, adolece de varias limitaciones: “en la teoría del discurso este giro hacia lo social queda pendiendo entre el trascendentalismo y el institucionalismo, entre el idealismo de la validez y la teoría social” (*ibid.*, 65).

En consecuencia, lo que el proyecto de la ética discursiva no logra es hacer la transición hacia un concepto social de la libertad, por lo que solo un modelo teórico que retome la cuestión del reconocimiento puede avanzar en la noción de libertad, y para ello es necesario volver “la mirada a Hegel”, en el que es “posible concebir ciertas instituciones como medios de la libertad reflexiva” (*ibid.*, 65). En este sentido, las limitaciones del proyecto habermasiano se pueden superar, según Honneth, a partir de “una concepción de la justicia directamente por la senda de una reconstrucción del desarrollo social guiado por lo normativo” (*ibid.*, 92). En la nota 111 se encarga de explicitar que la diferencia del procedimiento metódico radica en que Habermas toma en cuenta el desarrollo histórico del Estado de derecho moderno, mientras que él busca una reconstrucción normativa de todas las esferas de valor o complejos de acción institucional actual. Este procedimiento le permite considerar la justicia en función de los valores

específicos para cada área y no solo en un concepto metateórico sin contenido ni sustancia. Agrega explícitamente: “El contenido de la «justicia» aquí se puede medir por el significado que ha adquirido en cada caso el valor de la libertad individual bajo aspectos de funciones en las esferas diferenciadas de acción; no existe una exigencia de la justicia sino que hay tantas como usos específicos de áreas de valor general de la libertad” (*ibid.*, 93).

Estas ideas descritas, sistematizadas en forma extensa en *El derecho de la libertad*, muestran la relevancia de este planteo de la “eticidad democrática” porque ayudan a la elaboración de una mirada crítica de sus antecesores. Estos han bosquejado teorías normativas de la justicia, sobre todo de aquellas que se basan en principios racionales puramente formales, y no hacen referencia a un análisis crítico de las esferas de la sociedad contemporánea. Especialmente es importante volver a lo indicado en la introducción por Honneth acerca del esbozo de las cuatro premisas metodológicas que comandan la investigación de una eticidad democrática en el proyecto de una teoría de la justicia, ya que ahí encontraremos las claves de las diferencias con la teoría del derecho basada en la ética del discurso. Recordémoslas sucintamente: 1) la forma de reproducción social de una sociedad dada está determinada por valores e ideas generales y compartidos; 2) el concepto de justicia no puede ser entendido independientemente de estos valores que abarcan todo el ámbito de lo social; 3) reconstruye normativamente, a partir de la multiplicidad de la realidad social, aquellas instituciones o prácticas que realmente pueden contarse como apropiadas para asegurar los valores generales; 4) se debe garantizar que el procedimiento metódico no lleve a que únicamente se afirmen las instituciones existentes de la eticidad. En este sentido, nos interesa indagar acerca de este decisivo aporte teórico de Honneth en vistas a reconstruir –en diálogo y polémica con Habermas– una noción de la justicia derivada de la tradición frankfurtiana actual. Para Honneth estas consideraciones metodológicas “no hacen más que delinear un marco teórico en el cual tiene sentido esbozar una teoría de la justicia como análisis de la sociedad” (*ibid.*, 25), y esto solo puede realizarse cuando se emprende con seriedad “la cuestión de la reconstrucción normativa de nuestra eticidad postradicional” (*ibid.*). Al final del libro recapitula el largo desarrollo de las tres secciones

del mismo, haciendo una crítica a las teorías de la justicia que se basan en el paradigma del derecho, dejando de lado las luchas sociales que involucran las teorías de la sociedad y de la historia. Desde aquí Honneth deja en claro que el núcleo ético de la idea moderna de justicia se basa en una “eticidad democrática”. De este modo, una teoría de la justicia no se puede llevar con éxito sin considerar una teoría del reconocimiento que destaque el valor de la autonomía del individuo.

La médula crítica a la ética del discurso de Habermas y Apel le posibilita asimismo cuestionar cualquier proyecto contractualista. Desde esta inspiración hegeliana se pueden reconocer tres limitaciones de la concepción rawlsiana de la justicia: 1) subsume el reconocimiento bajo la categoría de la redistribución en dependencia de principios jurídicos; 2) redistribuye derechos subjetivos optando por una concepción individualista de la justicia; 3) descuida comprender que el reconocimiento releva de otras esferas sociales.

En este cuadro teórico, la justicia, sobre la base de una primacía acordada a las relaciones intersubjetivas, consiste en primer lugar en reconocer que la diferenciación social se acompaña de una integración social mucho más rica que maximiza las posibilidades de una autonomía individual. Ella consiste por tanto en proteger esta multiplicidad de relaciones de reconocimiento haciéndolas estables y creando expectativas normativas que se derivan de esos principios para aplicarlos a situaciones sociales que violan tales expectativas [...] (Honneth, A., en Caillé y Lazzeri, 2009, 61).

En este sentido, cabe destacar que desde muy temprano Honneth no comparte el giro que asume la ética discursiva elaborada por Apel y Habermas en cuanto considera que esta preocupación formal por el principio de universalidad impide mantener una relación estrecha con la eticidad de la vida buena y con las propuestas materiales de justicia. Esto implica que en su enfoque se requiere un concepto de justicia material intersubjetivo donde el sujeto alcanza la autonomía por vía comunicativa (J. Magnet, 2012, 78). Por ello, un enfoque procedimental no permite incorporar las

exigencias de los sujetos. Más que una ética discursiva se requiere una teoría intersubjetiva fundada en la teoría del reconocimiento.

Consideremos ahora al tercer autor que articula el proyecto frankfurtiano elaborado por Habermas y Honneth acerca de la justicia, que entrega otras modalidades del nexo entre justificación y crítica.

Rainer Forst

Forst es el más joven de los tres filósofos escogidos y su trabajo se ha beneficiado por haber sido asistente de Habermas y de Honneth. Ya desde su primer libro, *Contexto de justicia*, replantea una tesis donde liga la cuestión de la justicia con los contextos, en el que asume la propuesta de Habermas y la elaborada por Honneth. Aquí emprende una reconstrucción relativa al sujeto o a la persona, lo que le exige entrar en el seno del debate teórico entre los contextos y los procedimientos que aparece en los autores angloamericanos –denominados sin más “comunitaristas y liberales”–, y sus conceptos de justicia. Es en su último libro, *Justificación y crítica*, dedicado a Habermas, donde Forst postula un ideal discursivo de la justicia que vincula con la cuestión central de la filosofía política, y este no puede ser otro que el de la justificación: “La primera pregunta de la justicia es la que inquiriere acerca de la distribución del «poder de justificación» en una sociedad, sabiendo que éste no es un «bien» de fácil distribución” (Forst, R. 2015, 26). En este sentido, “La filosofía política comienza con la pregunta misma de la justificación, pero una filosofía política reflexiva y crítica la dirige hacia sí misma: ¿qué quiere decir plantear y contestar la pregunta acerca de la justificación, que es lo que se requiere para tal fin y qué condiciones hay implícitas en las tesis de que una justificación tal tiene que ser «razonable», «aceptable», «justa»” (*ibid.*, 16).

En otras palabras, el problema filosófico radica en determinar adecuadamente la práctica de la justificación. En este sentido, su enfoque de la política intenta supera la dicotomía instalada entre el procedimentalismo y el sustancialismo. Se trata, así como lo dice, de: “reconstruir recursivamente las normas, algunas de naturaleza procedimental, otras de naturaleza sustantiva, que posibilitaron tal justificación” (*ibid.*, 19), pero no hay un lugar

central –como piensa Honneth– para el reconocimiento “ya que el lenguaje primordial de la crítica era y es el lenguaje del poder y del pedido de razones de justificación para las normas y las instituciones a las que están sometidos todos” (*ibid.*, 170). Las derivaciones para una teoría de la justicia son claras: “la justicia no es sólo lo que vale como justo en una sociedad sino lo que debería valer como recíproco y general si los sometidos a las normas fueran autores de las mismas, libres e iguales. Que se conviertan en esto es la primera exigencia de la justicia” (*ibid.*, 170).

En este sentido el reconocimiento es el verdadero punto álgido para hacer frente a la construcción de una teoría normativa de la justicia en acuerdo y disputa con Habermas y con Honneth. Frente al primero, Forst se desliga de un eventual énfasis idealista de la justificación, y frente al segundo se opone a la centralidad de la idea del reconocimiento social de una identidad valiosa. Por ello se propone más bien una vía media como lo hace explícitamente, es decir, *la justificación de las normas puede convertirse en una práctica discursiva, y por qué ella está ausente en muchos ámbitos sociales.*

Así, el enfoque de Forst, aunque prosigue muchos de los presupuestos y consignas de la ética del discurso, lo conduce a discrepar principalmente con Honneth –y con Fraser–, de modo que su propuesta acerca de la justicia, inspirada fuertemente en el principio de justificación, elabora un diagnóstico plural y evaluativo que evita los escollos de la fundamentación normativa y la perspectiva que tiene la teoría crítica sobre las sociedades de nuestro tipo (y más allá de ella). La reconstrucción de las Ciencias Sociales y Políticas elaborada por Honneth se reduce en Forst a una teoría crítica de la política y no en una teoría de la justicia como análisis de la sociedad. En otras palabras, Forst admite el valor de la justificación universal que exige una ética discursiva, pero intenta conectarla con las diversas pretensiones de justicia que se dan en la lucha socio-política.

En suma, en Forst una concepción crítica de la justificación tiene cinco tareas fundamentales como teoría crítica de la política: 1. Propone un análisis crítico de la sociedad que indique las relaciones sociales y políticas que no son justificables. 2. Hace una crítica genealógica de las justificaciones falsas de las relaciones asimétricas. 3. Exige, como primer imperativo

de la justicia, relaciones sociales y políticas justificadas. 4. Propone una explicación del fracaso de las estructuras sociales y políticas para desenmascarar relaciones injustificadas. 5. Identifica patrones de su actividad crítica por la que vincula toda pretensión de validez con la posibilidad de que los sometidos a las normas las aprueben.

Con lo ya indicado queda claro que al menos en estos tres autores alemanes se parte inicialmente de algunos supuestos comunes de la Filosofía Política y de las Ciencias Sociales ligados a las raíces de la teoría crítica y a la evolución que ha tenido en estas últimas décadas. En los presupuestos relativos a la justicia se notan diferencias y matices apreciables en el modo de concebir dichas categorías, como algunos interrogantes en el modo *crítico* de reconstruir una teoría de la justicia apropiada para entender las sociedades contemporáneas. Estas dificultades no se reducen únicamente a la re-interpretación del legado kantiano y hegeliano, sino a diferencias ostensibles y a focos específicos en el modo de entender la teoría crítica en el campo de la política, y en el modo de repensar el proyecto de las Ciencias Sociales y Políticas actuales para reflexionar sobre la vigencia problemática de los derechos humanos y el predominio, sin contrapeso, del capitalismo global.

En suma, postulamos que la cuestión política de la justicia tiene avances importantes entre los frankfurtianos, y se requiere dar cuenta de esta cuestión disputada que atraviesa el vasto marco de las teorías contemporáneas de la misma justicia, que cruza muchos debates con filósofos tal diversos como Rawls (1993), Ricoeur (2000) y Van Parijs (1991). Nuestra lectura indaga en esta perspectiva crítica, proponiendo un análisis de las teorías contemporáneas de la justicia en el marco de la filosofía y de la teoría política críticas para dar cuenta del campo de discusión teórico en que se plantean los nuevos problemas y las perspectivas abiertas por las teorías ya analizadas, que aluden a la justificación de las pretensiones de justicia en medio de los contextos de vida. Tal propuesta la ubicamos críticamente dentro del legado filosófico contemporáneo ya que tiene por propósito principal no solamente leer reflexiva y sistemáticamente las tesis presentes en los últimos textos de los filósofos y sociólogos frankfurtianos, tales como Habermas, Honneth y Forst, sino de otros autores. En este

sentido, si la tesis es correcta, se puede apuntar a demostrar que la construcción de una teoría contextual de la justicia tiene aportes y limitaciones para pensar el problema filosófico que presupone porque plantea la tensión entre una filosofía de la eticidad (*Sittlichkeit*), que hunde sus raíces en el pensamiento hegeliano, y la herencia kantiana, que presupone la primacía de lo justo sobre el bien.

4. Notas sobre las perspectivas latinoamericanas acerca de la justicia, “más allá de Frankfurt”

El primer apartado nos aportó algunas notas generales de lectura de las obras de tres pensadores frankfurtianos donde se despliega una importante reelaboración teórica de la justicia con sus respectivas consecuencias políticas y jurídicas. Tal como lo indicamos, dichas posturas teóricas dialogan de algún modo entre sí, pero al mismo tiempo poseen ciertos flancos y matices que debiera llevarnos a comprender las razones de las discrepancias. Plantearnos si en medio de esas fracturas no es posible incorporar temáticas que el pensar germano no plantea suficientemente, y que pudiera aclarar el debate que se ha dado en la tradición reflexiva latinoamericana. En este sentido, estas notas generales de lectura pueden ayudar a hacerse una primera idea de cómo al interior de una misma familia filosófica existen diferencias no menores, pero no solamente porque los supuestos no son del todo asimilables, sino también porque trasuntan la cuestión de que la misma idea de justicia puede volverse en cierto modo “aporética”. Al insinuar las diferencias teóricas que son en parte irreductibles, no solo aludimos a la problematicidad de la categoría de justicia, sino también de la noción de crítica empleada. Este trabajo inicial, que por cierto requiere de mayores análisis y afinamientos detallados de los cuestionamientos sociológicos, políticos y filosóficos acerca de la construcción de una teoría política de la justicia en la filosofía crítica germana, podría admitir, además, una comprensión diferente al situarla en el marco de un “diálogo de tradiciones filosóficas” que vale la pena estudiar, no para quedarse en posiciones basadas en la recepción o en la imitación o que sean puramente antagónicas, *v.g.* lo europeo o lo latinoamericano, sino, sobre todo, en vistas

a encontrar puntos de discusión que sean productivos filosóficamente para diferentes formas de pensar la justicia. Esto es, hallar un pensamiento filosófico verdaderamente universal y en el que puedan dialogar experiencias de injusticia y principios de justicia sin que se acepte desde el inicio el proyecto filosófico de una racionalidad de tipo eurocéntrico.

Señalemos algunos puntos que nos parecen relevantes en el inicio de este eventual diálogo al que queremos contribuir. No se puede entender la cuestión de la justicia en América Latina en estas cuatro últimas décadas si no se considera el aporte realizado por la Teología de la Liberación y la recuperación del profetismo que se instala con el cristianismo desde los inicios de la Conquista. Con toda la ambivalencia de una Conquista realizada a “sangre y fuego”, se puede afirmar que en la tradición de Fray Bartolomé de las Casas y de la Escuela de Salamanca existe un trasfondo bíblico y teológico que propone la justicia como un ideal moral superior a la mera dominación y que responde a los sufrimientos y humillaciones de los esclavizados. En dicha tradición se trasparenta de algún modo la idea judeocristiana profética que proviene de una noción judaica de justicia, entendida como *Tzedék*, es decir como amor a la justicia (Dussel, E. 2009, 517), que le va permitir a la gruesa corriente de los pensadores liberacionistas latinoamericanos levantar el paradigma de la otredad, en sentido bíblico como “amor a la viuda, al huérfano o al extranjero”, y que sobre todo llevará a estudios históricos acerca del papel de algunos obispos y clérigos defensores de los indígenas en el inicio de la modernidad. Al asumir tal pensar, en las “experiencias” vividas y sufridas por personas y comunidades de vida –así como por las trágicas situaciones que afectan hoy a los sistemas ecológicos–, la tradición cristiana con su planteamiento utópico ayuda a repensar otras cuestiones ligadas a las antiguas y nuevas formas de justicia. Lo que nos interesaría aquí de la idea judaica y del profetismo cristiano latinoamericano entonces es ver que son sobre todo las experiencias de injusticias las que han marcado la historia de los indígenas y de los pobres y que hoy por hoy se mantienen particularmente en casi todas las sociedades del Sur. La precariedad y la vulnerabilidad de las mayorías se entiende, por cierto, que no están solo ligadas a cuestiones económicas, sino que refieren a todas sus dimensiones sociales y culturales

para el conjunto de los seres humanos que no encuentran satisfechas sus necesidades, pero donde también debemos incorporar los ecosistemas naturales que colapsan, producto de una racionalidad tecnológica refractaria al respeto medioambiental y al cuidado de la naturaleza enraizado en los respectivos contextos socio-históricos.

En este sentido hay que situar el pensar germano que se ubica en un terreno filosófico basado en un “ateísmo metodológico”, pero donde Eduardo Mendieta ha hecho aclaraciones sugerentes en el libro *Israel o Atenas* consagradas a la religión en Habermas. Aquí cabría establecer un nexo entre esta noción del cristianismo profético con el “utopismo mesiánico judío” (Mendieta, en Habermas, J. 2001, 14). Si se mantiene un trasfondo positivo de la religión, la cuestión es saber hasta dónde entrega los aspectos simbólicos y prácticos para responder activamente a dichas experiencias de injusticias. Por cierto, se trata de comprender asimismo una crítica de la religión en el pensamiento alemán donde se enjuician sus formas institucionalizadas, su impronta excesivamente emotiva y su configuración paradigmática de tipo ideológica.

En un segundo momento, la cuestión de la justicia abre a la noción de otredad que posibilita otro encuentro con esta tradición judaica. Se sabe que Habermas tuvo una preocupación por el discurso de la *Kabbala*, que se despliega en su concepción de la modernidad respecto de la religión (Habermas, 2001). Por su parte, los diálogos referidos por Honneth al pensamiento de Levinas y otras consideraciones que se encuentran en Forst, dejan una cierta duda respecto de las posibilidades de un diálogo filosófico con las tradiciones judeo-cristianas. Queda la impresión que para el filósofo profesional la forma religiosa ya estaría superada por la modernidad y que requeriría considerarla en el marco de la “mera razón”. La religión determinada por sí sola no puede dar cuenta del complejo de la sociedad actual, ya que las consecuencias del capitalismo no solamente son para los seres humanos excluidos, sino para todos los seres vivos. Por ello, en el esfuerzo por esclarecer los supuestos racionales de la acción cabe definir un planteo conceptual de tipo universalista acerca de la “justicia”, que asuma que ella necesita ser válida no solamente para sujetos y comunidades humanas, sino para todos los seres vivos de los que depende en buena parte la posibilidad

de proyectar la vida humana en el planeta (Michellini, D., 2002, 214). Esta perspectiva requiere repensar de otro modo el vínculo entre vida humana, otredad y totalidad, que conlleva una reflexión acerca de injusticias contextualizadas en estructuras de dominación, la que implica que las religiones –incluida la cristiana– tienen los dispositivos semánticos, prácticos e imaginarios para ofrecer una comprensión de las experiencias injustas, y por ello no es únicamente la razón inmanente la que ofrece una comprensión del sufrimiento y del mal. El imaginario religioso continúa siendo aun atractivo en las culturas humanas porque ofrece una comprensión de la experiencia del sufrimiento y sobre todo una propuesta escatológica referida al mal personal e histórico. Las tradiciones religiosas siguen siendo parte de los recursos semántico e imaginarios para pensar la justicia y sobre todo dar cuenta de las experiencias de injusticia.

Dicho de esta manera, se puede considerar que la cuestión disputada con la polémica filosófica del Norte es que ella se ha concentrado en una sistemática discusión acerca de los principios teóricos de justicia que provea una concepción universal y por tanto de los modos de justificación en relación al modo de alcanzar dichos principios. En la tradición latinoamericana se postula que la cuestión de los principios se plantea de otra manera. Lo esencial tiene que ver con una discusión entre diferentes puntos de vista, a saber: la teoría procedimental de la justicia, al no partir de principios materiales (lo que es un problema inevitable del formalismo) solo puede aspirar a construir “escenas hipotéticas irresolubles, que deberán corregirse siempre para intentar recuperar paso a paso, pero nunca adecuadamente, la materialidad negada en el origen” (Dussel, E. 1998, 174-175). En este sentido, la interpretación es que dicha elaboración puede ser cuestionada porque aparece traspasada no solo por una racionalidad formalista, sino por los intereses implícitos de una opulenta sociedad del Norte, multicultural y liberal, que no cuestiona suficientemente los presupuestos sobre los que se fundan las asimetrías que afectan a los sujetos y comunidades de otras latitudes y de otros contextos: personas, grupos, sociedades del Sur, cuyas condiciones básicas son asumir los requerimientos de la vida. La dificultad de esta tesis procedimental de la justicia es que es formalista y no logra articular las dimensiones de la vida real, que está asociada a la

economía. A este respecto conviene referir las ideas de Dussel: “se trata de un estudio de la justicia formal, ya que «nuestro tema es el de la teoría de la justicia, no el de la economía». Por nuestra parte opinamos que la ética, en su sentido integral exige un concepto fuerte de justicia –no meramente formal– y por ende incluye igualmente una filosofía de la economía, en su sentido fundamental (como filosofía práctico-tecnológica)” (*ibid.*, 180).

Dicho esto, cabe señalar que las teorías formales y procedimentales son derivadas de una determinada comprensión filosófica tal como se ha dado en los países donde el modelo científico-tecnológico se viene consolidando desde los orígenes mismos de la filosofía de la conciencia. Para que las teorías científicas existentes rompan el círculo formalista que se encuentra a la base necesitan romper con esa figura de la razón que inaugura el pensamiento de Descartes y que incluye la matematización del mundo. Este cuestionamiento ya se inició en la filosofía europea a finales del siglo XIX y se fue concretizando en diversos cuestionamientos que se han expandido en el desarrollo fructífero, interno y externo, de diversas escuelas, como la fenomenología, la filosofía de la existencia, el historicismo hermenéutico y el postmodernismo. Las categorías de la eticidad cultural, del mundo de la vida y de los pequeños relatos, entre otras temáticas teóricas, integran los avances más interesantes de la crítica del racionalismo por parte del pensamiento europeo contemporáneo. Todos esos avances críticos y categoriales han marcado ciertamente al pensamiento nuestroamericano. Empero, este se ha ido articulando un lugar histórico-cultural de enunciación que no asume del mismo modo lo que el pensar europea enfatiza, y es probable que los diferentes hitos de este decurso provengan de otra interpretación de la racionalización social que no se define solamente en relación a las ciencias, sino al decurso evolutivo de las mismas sociedades. La complejidad socio-política se abre a procesos históricos vividos por seres humanos y sociedades en busca de exigir sus propias formas de valer, como indicaba Roig. Constituir otras formas de racionalización implica cuestionar pretensiones justificativas rápidamente universalistas en el terreno social, económico y político, por ejemplo, ¿qué forma de racionalidad puede enfrentar las exigencias de respuesta de las injusticias y atrocidades definidas por el genocidio indígena y africano

en América? No es lo mismo el lugar de enunciación del universalismo republicano llevado adelante por Napoleón que hablar del colonialismo y el racismo en la primera revolución libertaria de América, hecha en Haití. Estos lugares históricos de enunciación son parte de la tradición reflexiva y crítica de nuestros “males” históricos y prosiguen constituyendo los debates de sociedades en que, como latinoamericanos, no somos aun capaces de asumir el aporte indígena y africano.

En el planteo teórico es preciso ir más allá de la mera oposición conceptual que se podría derivar del contraste de los principios racionales y de los contextos históricos en que se ubican las experiencias humanas (Maesschalck, M. 2006). Tal cuestión, sin embargo, no va de suyo, ya que presupone una discusión que está lejos de ser zanjada en este diálogo de tradiciones filosóficas. Aquí se podría traer a colación el aporte de una sociología crítica al modo de Boaventura de Sousa Santos, quien da efectivamente cuenta de la enorme complejidad de los procesos económicos inherentes a la globalización hegemónica y, al mismo tiempo, difunde la rica dinámica de experiencias alternativas y plurales presentes en los movimientos socioeconómicos y culturales anti-hegemónicos en los países periféricos de América Latina, África y Asia. Esto es de aquello que en uno de sus libros denomina, sin más, el *Sur*. Empero, si esto acontece en esas diversas periferias de Occidente, podría formularse la cuestión de qué entenderíamos aquí por lo nuestroamericano. Siguiendo la idea de este autor –o sea del *Sur* como aquella singular metáfora que identifica al sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado (De Sousa, B. 2009)–, y si asumiéramos que el sufrimiento de la injusticia es la experiencia social previa que se da en todos los contextos, no se ganaría mucho con apelar a la reformulación del principio filosófico de la justicia a partir de contextos socio-históricos similares, como tampoco que al considerar el deterioro y daño estructural de la naturaleza se requeriría de un análisis de las obligaciones y deberes que en general tenemos todos los seres humanos frente a ella.

La hipótesis de trabajo que hemos esbozado se entiende en este movimiento de “injusticia-justicia” donde las tradiciones filosóficas que analizamos no dialogan entonces en el mismo plano, pues en general las

formas de conquista, colonialismo y dependencia no son nunca asimilables, y mantienen aun asimetrías en los mismos centros de elaboración del conocimiento. En el contexto latinoamericano, el sufrimiento de los indígenas, de los pobres y de los excluidos es parte de una larga historia de más de 500 años de atropellos a los derechos de los seres humanos entendidos como personas dignas y de comunidades de vida que poseían también formas de vida buena y criterios de justicia, pero ellas se constituyeron en medio de una historia de desigualdades y humillaciones posibilitadas por un sistema político donde se atravesaban la Cruz y la Espada. En este sentido, lo propio de esta saber doloroso de América que hoy denominamos como el conocimiento desde el Sur, releva justamente de experiencias socioculturales definidas por inequidades, desigualdades y discriminaciones que pueden ser parte de lo que todos los pueblos pueden vivir, y que puede, incluso, traspasar el actual “orden mundial”, pero lo particular es que dichas experiencias de injusticia siguen siendo parte de tradiciones socioculturales y religiosas que impelen a nuevas búsquedas de otros imaginarios.

El problema es discutir con precisión cuáles son las limitaciones de las teorías políticas elaboradas en dichos países europeos, expresadas hoy en sus ideologías: la visión neoliberal y la visión cosmopolita. La primera cuestiona la idea de comunidad afirmando que lo relevante hasta el día de hoy es el individuo entendido como pura libertad; la segunda se relaciona con una política que hace prevalecer el momento estructural de las sociedades poderosas por sobre los derechos de las comunidades históricas. Sostenemos que la forma correcta de conceptualizar el par “justicia e injusticia” relativa a los cambios y a las desregulaciones normativas de la globalización (que actúa hasta hoy eminentemente con reglas fácticas definidas por los intereses de los grandes conglomerados mundiales), nos obliga a redefinir de otro modo una universalidad “crítica”, que supere dicha ideologización que opera siempre a favor de los poderosos (Michellini, en Salas, R. 2005).

Responder a esta problemática se puede sostener a partir de la tensión y eventuales convergencias existentes entre las ideas generales de la primera parte y las que acabamos de desarrollar acerca de una justicia contextualizada que enfrenta la problemática de la justicia social en

contextos asimétricos. Aquí partiremos desde una óptica de la experiencia socio-cultural en la que quisiera encontrar un camino para avanzar en la formulación filosófica del “principio de justicia” ligada con mi experiencia reflexiva de los contextos interétnicos. En nuestros itinerarios reflexivos de estos años en el país mapuche, nos encontramos, en primer lugar, con situaciones socio-económicas y cultural-ambientales donde los sujetos y las comunidades de vida hacen la experiencia de lo injusto, de ser injustamente tratados, de enfrentarse a una asimetría en las relaciones de reconocimiento. Desde estas “convicciones íntimas” se abren a un proceso de reflexión (Tealdi, J. C. 2008, 372 y ss.) sobre la defensa de su medio ambiente y de las condiciones de vida sustentable. Si esto se puede ampliar a otros contextos latinoamericanos de vida, ¿no sería preciso reformular la problemática y pensar la articulación del principio racional a través de una comprensión alterativa de las experiencias socio-culturales, de modo que justicia e injusticia aparezcan siendo siempre parte de un tenso conjunto de experiencias y realidades sociales y de conflictivas interrelaciones personales, sociales e internacionales? Se trata entonces de buscar una interpretación que se ajuste en estos procesos históricos de reconocimiento, y que prosigan las dinámicas de los contextos socioculturales. Lo que se critica de las teorías europeas y norteamericanas no es que no tengan referencias generales a los contextos, sino desconocer los referentes reflexivos propios de estas experiencias nuestras que responden a otros lugares de enunciación, por ejemplo cómo se piensa la óptica de los casi 50 millones de miembros de pueblos indígenas que viven procesos etnocidarios en este nuevo marco económico global.

Como ya lo señalamos, se trata de partir de este diálogo para avanzar en una fórmula compleja: el orden teórico-práctico de la justicia en nuestros países. Este se relaciona estrechamente con una discusión dada en los últimos años, especialmente en el marco de una tradición latinoamericanista, marcada –por ejemplo– por el debate entre la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural acerca del diálogo de tradiciones. La transformación en que se ha desenvuelto el pensamiento latinoamericano acerca de la justicia nos permite tematizarlas en conjunto. En forma muy resumida, las posiciones podrían sintetizarse del modo siguiente: E.

Dussel argumenta que el diálogo intercultural debe tener como fundamento epistemológico y ontológico un diálogo inter-filosófico global, ya que habría que inaugurar un diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. Plantea el problema de la “colonialidad filosófica” y la necesidad de desarrollar un diálogo entre los filósofos de los países del Sur global, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes en África, Asia y América Latina. Como una alternativa a la universalidad posmoderna hegemónica prevé un mundo trans-moderno emergente de un modo pluriverso de culturas diferentes en un proceso del diálogo creativo (Demenchonok, 2014, 36). Por su parte, R. Fornet-Betancourt aporta a la fundamentación filosófica la necesidad del diálogo intercultural en un mundo conflictivo. La filosofía intercultural contribuye a la crítica de los obstáculos para un diálogo, los cuales resultan de la instrumentalización objetivante del mundo por la razón calculadora, la “reducción” del otro, las asimetrías del poder, las pretensiones hegemónicas, la marginalización de las culturas tradicionales y la exclusión social de gran parte de la población mundial. El autor señala como momentos claves para la auto-transformación intercultural de la filosofía, la reestructuración de la “cultura de la razón” a la luz del diálogo de la diversidad, entre otros (*ibíd.*, 50-51).

Tal discusión acerca del diálogo de tradiciones permite proseguir una cuestión formulada desde los años 80 del siglo pasado, que llega hasta nuestros días. La cuestión de la justicia en la filosofía de E. Dussel es interesante ya que ha ido evolucionando en la respuesta a estos desafíos y lo patentiza en el giro que ella experimenta, desde los años 90, con su obra *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*, a la elaboración en cuatro volúmenes de una *Política de la liberación*. Este planteo de Dussel puede concentrarse en una somera indicación que encontramos en el §430 en el que señala: “Cuando en el campo político se subsume la pretensión de bondad universal, abstracta, ética, dentro del horizonte del campo político, donde se despliega el poder político, la mera pretensión de bondad se transforma analógicamente en una pretensión política de justicia” (Dussel, E. 2009).

La pretensión política de justicia propondría como hipótesis la idea de una ontología de lo político que rearma de otro modo la cuestión

de una filosofía política crítica, tal como se la fue elaborando, y le lleva a distanciarse de los presupuestos de las teorías europeas y norteamericanas. La importancia de este proyecto de una Política de la Liberación, y en particular lo que refiere en la parte conclusiva de su Arquitectónica, es que ambos textos permiten reformular nociones ligadas a la totalidad y alteridad pensadas inicialmente en su matriz levinasiana, y relevan como una cuestión fundamental la justicia como parte de un proceso global. Trata, por tanto, de demostrar que la importancia de un “orden ontológico-político” estriba, desde su raíz, en la necesidad de reconstruir diferentes “órdenes de la justicia”.

Estas ideas esbozadas responden hoy en día a nuevos problemas teóricos y prácticos de la justicia en sociedades multiculturales. La discusión es plenamente convergente con la tesis central planteada en el libro de Salas Astraín, *Ética Intercultural* (2005). Sin embargo esta discusión encierra unas dificultades expuestas en un diferendo amical, donde Micheliní arguye que se puede plantear y defender a partir de la ética del discurso y que ella puede aportar ideas para entregar una solución a la problematización de la justicia y a su articulación entre la dimensión contextual y la universal. Se ha sostenido en este mismo libro que la ética del discurso es un aporte insustituible para entender el modo necesario de la argumentación, pero donde el modo de articulación, al menos en el modo como lo piensa Apel, no responde del todo a las enormes dificultades para dar cuenta de cómo las experiencias humanas basadas en relaciones asimétricas pueden introducirnos en el proceso de racionalización, tal como lo indica el proyecto de una filosofía intercultural.

... la filosofía intercultural propone rehacer la historia de la razón (filosófica) desde la relectura de esos procesos y de esas prácticas contextuales porque entiende que son el lugar donde se van cristalizando los modos en que el género humano aprende a dar razón de su situación en un universo concreto (dimensión contextual) y a razonar, con las razones de los otros, sobre lo que mejor conviene a todos para realizar en todos los contextos la humanidad de todos (dimensión universalizante) (Fornet-Betancourt, R. 2003, 16).

En este sentido la justificación de la subjetividad del individuo no se puede hacer desde sí mismo, sino desde una práctica relacional. Este es un principio práctico relacional “donde cada uno se hace sujeto mediante, y sólo mediante, la práctica de la justicia. *Sujeto no es el autojustificado sino el justo*” (Fornet-Betancourt, R. 2001, 316).

La nueva perspectiva de una justicia intercultural que proponemos es claramente exigente ya que requiere dar cuenta de esta doble perspectiva. En su formulación explícita se puede afirmar:

En síntesis, una reflexión filosófica latinoamericana auténticamente liberadora no tiene que pensar la articulación entre universalidad y particularidad (singularidad, contextualidad, etc.) como una alternativa. Sin universalidad no hay posibilidad de elaborar un pensamiento auténticamente liberador; la universalidad tiene que ser comprendida, sin embargo, como una instancia que, lejos de ser elaborada a espaldas de la realidad histórico-social, permite y facilita una reconfiguración contextualizada y no excluyente de las diferencias (Michellini, en Salas, R. 2005, 1029).

Pero tal plataforma analítica emancipadora necesita dar cuenta de la historia de la conflictividad de cinco siglos, que permanece hasta hoy entre nosotros. Esta es una conflictividad propia de nuestros contextos históricos que presupone una noción de justicia que no es solamente un litigio de bienes, sino de modos de establecer lo mínimo que requiere cualquier persona, y, por ello, la elaboración de criterios y principios de todas las personas.

En otras palabras, si la cuestión de la justicia y los contextos culturales exige ser replanteada es porque es preciso entender (de algún modo como lo insinúan los referencias indicadas de Habermas, Honneth y Forst) lo contextual no como una mera oposición concretista de lo universal, sino como un camino intermedio que acoge tanto la eticidad (*Sittlichkeit*) como las aspiraciones a una validación universalizable desde distintos contextos de lectura y apropiación del ideario normativo de justicia. Más allá de esas dicotomías categoriales presentes en el pensar germano, se necesita

avanzar en una idea contextualizadora por la que no estamos renunciando a la fuerza normativizante que tiene toda teoría crítica de la justicia. Como lo indicamos desde el inicio, la justicia se pronuncia sobre el deber ser de lo que existe, de la realidad, pero no habla con los hechos solamente ni para refrendar los hechos, sino para proyectar desde su concienciación un nuevo horizonte que, por arrancar de la propia realidad o de ciertos hechos, no es un mero ideal fuera del mundo, sino uno que arranca de la propia experiencia y de la concienciación reflexiva de las injusticias que se sufren a nivel local, nacional o global (Reyes Mate, M. 2011a y 2011b). En este sentido, el esbozo de una teoría contextual de la justicia es un aporte a la discusión filosófica internacional, donde sigue siendo vigente y apasionante indagar este lado de la pregunta: ¿qué es una sociedad justa en contextos socioculturales y políticos como los inherentes a nuestra América?

Conclusiones

En suma, el aporte específico desarrollado en este trabajo exploratorio ha sido únicamente realizar una síntesis de unas primeras lecturas de los pensadores germanos y una breve exégesis de algunos tópicos reiterados en los planteos de una tradición política latinoamericana. Lo que nos ha interesado es desplegar un esfuerzo filosófico *à nos propes frais et périls* para esbozar un diálogo de tradiciones críticas en el sentido propio de “ir más allá” de la propuesta de una justicia en el marco de la ética discursiva, de una justicia entendida en una teoría del reconocimiento o *justicia contextual* al modo de Forst, y que responde de un otro modo a interrogantes que no son los mismos que operan en el pensar latinoamericano. El punto es que la tradición filosófica latinoamericana alude a otros contextos socioculturales y políticos, que no son específicos ni de la filosofía germana ni de la norteamericana. Se trata, entonces, de reconocer las ideas que han operado en la crítica de las experiencias de injusticias y nuestras búsquedas de un logro de justicia social. No se trata, como indicamos, de proseguir mecánicamente las nuevas cuestiones que plantea el debate acerca de las minorías, el multiculturalismo, los derechos humanos, y el feminismo, entre otros, ya que todos ellos están incorporados en el debate de la filosofía

práctica, sino de reorientar el debate frankfurtiano en una dirección que posibilite hacer frente a un ideario normativo de la justicia. De una justicia que responda a los conflictos interculturales e interétnicos que caracterizan el *ethos* de países que no han vivido los procesos históricos de la racionalidad social europea ni norteamericana.

Esta distinción entre ambos modos de formular una hermenéutica crítica de la justicia no va de suyo. Exige nuevos planteamientos en el sentido de reconocer las formas asumidas por nuestra teorización de los males y sufrimientos históricos. Se trata de establecer un vínculo fuerte entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implica no justificar su quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramientos que surjan desde los modos específicos de articular cada uno de estos momentos, como se ha señalado por las teorías descritas en la primera parte. Por tanto, aceptando la convergencia y divergencia, concedemos en este diálogo amical que un modo de concebir la “justicia” necesita asumir el ser, el valorar y el hacer humanos que conforma parte de los *humi* de las culturas mestizas, de las memorias de los pueblos indígenas, en vistas a generar espacios de argumentación que conduzcan a la validación de los principios. Este modo es el único que nos parece que puede alcanzar una propuesta consistente de una justicia intercultural que responda a los conflictos antiguos y nacientes, a las viejas y nuevas asimetrías. En ambos casos concordamos en lo esencial, ya que se busca la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad en vistas a una nueva humanidad justa y en un medio ambiente plenamente sustentable.

Este texto pretende bosquejar una justicia contextual. Requiere profundizar tres afirmaciones iniciales que habría que retomar: a) que el debate actual acerca de la pretensión política de justicia permite proponer una óptica contextual de la misma, sin reducirla a lo que el pensamiento europeo y norteamericano conciben como tales; b) que la justicia contextual permite recoger las diversas experiencias de sufrimientos de los sujetos y de las comunidades de vida que buscan ser reconocidos; c) que el reconocimiento de las comunidades de vida y sus experiencias de relación con el entorno vital son la base de una comprensión de la justicia situada, que puede universalizarse.

El aporte principal de la crítica precedente radica en mostrar que los procedimientos de universalización sirven para dar cuenta de las difíciles y permanentes asimetrías de los mundos de vida, propios de la historia de nuestra América. Además, en la actualidad ellas se ven acrecentadas por las tensiones entre inclusión-exclusión que traen consigo las permanentes crisis del capitalismo financiero, agregando dolores y sufrimientos en el Sur, producto de formas históricas de injusticia generalizada. La incorporación de los procedimientos de “universalización” permite demostrar que una teoría filosófica intercultural requiere afirmar una tensión y quedarse en la ruptura radical entre las reglas definidas por las tradiciones contextuales –que afirman la identidad del individuo en una comunidad– y los principios valórico-normativos que dan cuenta de la crítica de la globalización en nombre de un universal no-fáctico. Por ello pensamos que se puede problematizar de otro modo la universalidad de un principio de justicia: principio de liberación, que no se logra sostener exclusivamente por las razones entregadas por Dussel, sino que implica reconsiderar las observaciones contextuales propuestas por el principio de subjetividad de Fornet-Betancourt. En síntesis, al resituar ambos enfoques se está obligado a un reajuste del problema de la justicia contextualizada en el pensamiento latinoamericano actual. El fondo de la cuestión del trabajo filosófico reside en que pensar una teoría contextual de la justicia implica dar cuenta de la memoria de la injusticia en otros contextos culturales (Castor, B. 2011 y Reyes Mate, M. 2011a y b) asumiendo las enormes asimetrías que se producen en sociedades que se construyen a “escala global”. Pero esta propuesta no indaga las perspectivas de una justicia en el mundo global directamente, sino que analiza, a través de “un largo camino”, cómo esbozar una nueva lectura con diferentes teorías de la justicia que aportan a este vínculo entre justificación y contextualización. Esta articulación, sugerida por el impulso de la ética discursiva, comparte algunos puntos básicos que nos parecen están en el trasfondo de las propuestas éticas latinoamericanas elaboradas en vistas a responder a los contextos de segregación y exclusión social y de destrucción sistemática del medio ambiente, tal como sucede en nuestros países.

Si la interpretación de estas ideas frankfurtianas son correctas, la tradición filosófica latinoamericana actual tiene un largo acervo por

el que ella podría responder de un modo crítico a la pretensión de una justicia social, intercultural y medio ambiental como cuestión central en la filosofía política de nuestra América. Por ello el propósito de una crítica teórico-práctica en el pensamiento nuestroamericano es mostrar otras posibilidades y otros caminos frente al desenfrenado avance del orden global hegemónico. Pensar así quizás no puede evitar del todo que prosigan las enormes injusticias que tal proceso arrollador produce en todos los niveles de la sociedad actual, que impacta en la economía y en el medio ambiente para toda la humanidad, pero abre posibilidades nuevas de replantear las políticas en un horizonte utópico. Pensar de este modo, entonces, consolida una pretensión política de justicia que asume los elevados niveles de deterioro y costos asociados al “derroche de la experiencia humana”, como diría Boaventura de Sousa Santos, y al despilfarro de la naturaleza, como nos señala el último libro de E. Leff, en una actividad productiva que derrocha la naturaleza a lo largo del planeta. Es avanzar en una política crítica del reconocimiento donde el proyecto de liberación cuestiona seriamente las consecuencias efectivas de la ideología de la globalización.

En tal marco filosófico actual queda en evidencia que no tenemos una misma perspectiva normativa con la teoría crítica de la justicia, sino más bien que existe un campo problemático ligado a formas de argumentar teorías y categorías en disputa, donde hay énfasis y matices en la tensión de la deontología y la axiología, de lo justo y del bien, de la proceduralización de la justicia y del papel de los contextos en los cursos de la acción humana. En el centro del debate de todos los pensadores citados se plantea la cuestión de si en la construcción de las teorías de la justicia pueden desprenderse del todo las nociones de justicia e injusticia que experimentan los sujetos y colectividades en sus históricos mundos de vida, y el sentido de ellas en la argumentación filosófica. Así, postulamos que las teorías políticas de la justicia tienen que asumir de otro modo la elaboración de principios deontológicos, ya que ellos requieren al mismo tiempo las referencias axiológicas acerca del bien y de los denominados bienes plurales en contextos asimétricos, y esta es ciertamente una cuestión disputada en el propio desarrollo del vínculo entre las dimensiones sustanciales y universales propias de una teoría crítica de la justicia.

Referencias y bibliografía

- Bartolomé Ruiz, Castor (org.). 2009. *Justiça e memória*. São Leopoldo: Editora UNISINOS.
- Carens, Joseph. 1997. Justicia compleja, diferencia cultural y comunidad política. En *Pluralismo, justicia e igualdad*, compilado por D. Millar y M. Walter 65-92. Buenos Aires: FCE.
- Carré, Louis. 2013. *Le droit à la reconnaissance*. Paris: Michalon.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2007. *Presagio y tópica del descubrimiento*. México: UNAM.
- Colom, Francisco. 2009. Justicia Intercultural: el pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa. En *Revista Internacional de Filosofía Política* 33: 7-26.
- Corti, Enrique (comp.). 2013. *Las justicias en la filosofía medieval*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología desde el Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Traducción de José Gandarilla. Buenos Aires, CLACSO / Siglo XXI.
- Del Valle, Nicolás (ed.). 2015. *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*. Santiago: Metales Pesados.
- Demenchonok, Edward. 2014. *Intercultural Dialogue: in Search of Harmony in Diversity*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2009. *Política de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, tomo II: La arquitectónica.
- Ferry, Jean Marc y Justine Lacroix. 2000. *La pensée politique contemporaine*. Bruxelles: Bruylant.
- Fornet- Betancourt, Raúl. 2001. *La transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2003. *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2012. *Interculturalidad, crítica y liberación*. Aachen: Wissenschaftsverlag.

- Forst, Rainer. 2015. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Editores. [Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik. Berlin: Suhrkamp, 2011a].
- Forst, Rainer. 2011b. The Justification of Justice. Rawls and Habermas in Dialogue En *Disputing the Political: Habermas and Rawls*, compilado por James Gordon Finlayson and Fabian Freyenhagen 153-180. London / New York: Routledge.
- Gálvez, A. y C. Serpa. 2013. *Justicia intercultural en los Países Andinos*. Lima: CIDES.
- Gargarella, Roberto. 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo del original alemán. [Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994].
- Habermas, Jürgen. 1996. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [Traducción de Juan Carlos Velasco y Gerard Vilar. 1999. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós].
- Habermas, Jürgen. 1996. Politischer Liberalismus—Eine Auseinandersetzung mit Rawls. En *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996 [Traducción de Gerard Vilar. 1998. *Debates sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós].
- Habermas, Jürgen. 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta. [Traducción de J. Mardomingo, de *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991].
- Höffe, Otfried. 2008. *El proyecto político de la modernidad*. Buenos Aires: FCE. [Traducción de Peter Storandt y revisión de Gustavo Leyva].
- Höffe, Otfried. 2003. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2014. *El derecho de la libertad. Esbozo de una ética democrática*. Bs. As.: Katz Editores [Traducción de Graciela Calderón de *Das Recht der Freiheit Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011].

- Honneth, Axel. 2009. Justice et liberté communicationnelle: réflexions á partir de Hegel. En *La reconnaissance aujourd'hui*, compilado por A. Caillé y C. Lazzeri. Paris: CNRS Éditions.
- Jiménez Redondo, Manuel. 2001. Introducción a Habermas, J. *Facticidad y validez*. Trotta, Madrid, 9-55.
- Leff, Enrique. 2014. *La opción por la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Maesschalck, Marc. 2006. Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face á Ricoeur. En *Carnets du Centre de Philosophie du Droit* 123.
- Magnet, Jordi. 2012. De la Ética discursiva a la Ética del reconocimiento. En *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* 1: 77-95.
- Mendieta, Eduardo. 2001. Introducción a Habermas, J. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 11-50.
- Michelini, Dorando. 2002. *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*. Río Cuarto. Argentina: Ediciones del ICALA.
- Michelini, Dorando. 2005. Universalismo–Particularismo. En Salas R. (ed.) *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- Miller, David. 2011. *Filosofía política: una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial.
- Olivé, León. 2004. *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.
- Pereira, Gustavo (ed.). 2013. *Perspectivas críticas de justicia social*. Montevideo: Universidad de la República.
- Pereira, Gustavo. 2015. Teoría Crítica de la Justicia. Una guía normativa para transformar las sociedades. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, compilado por Nicolás del Valle 269-290. Santiago: Metales Pesados.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Reyes Mate, Manuel. 2011a. *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Ed. An-thropos.

- Reyes Mate, M. *et al.* 2011b, *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, Paul. 1995. *Le Juste*. Paris: Éditions du Seuil.
- Roig, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Salas, Ricardo. 2005. *Ética intercultural*. Quito: Abya-Yala.
- Salvat, P. *Max Weber. Poder y Racionalidad. Hacia una refundación normativa de la política*. Santiago: Ril Editores.
- Sembler, Camilo. 2015. Un anhelo de lo totalmente Otro. Justicia y Derecho en la primera teoría crítica. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, compilado por Nicolás del Valle 227-268. Santiago: Metales Pesados.
- Squella, Agustin. 2010. Algunas concepciones de la justicia. En *Anales de la Cátedra Francisco Suarez* 44: 175-216.
- Tealdi, Juan Carlos (ed.). 2008. *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: UNESCO / U.N. de Colombia.
- Vallespín, Fernando. 1998. Introducción a Habermas, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós. 9-37.
- Van Parijs, Philippe. 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste?* Paris: Éditions du Seuil.
- Velasco, Juan Carlos. 1999. Introducción a Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 11-22.



TEXTOS

La creación del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares en la Universidad Nacional de Cuyo. Su primer Reglamento (1944)

Presentación

*Consejo Asesor*¹

Para aquellos que se interesan por la fundación y desarrollo de las instituciones públicas universitarias suele ser difícil hallar cierta documentación, no siempre disponible en medios modernos de consulta. Con esta finalidad se reproduce aquí el cuadernillo que contiene las bases que sustentaron la creación, en 1943, del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares de la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Universidad.

La Universidad Nacional de Cuyo fue creada, como se sabe, en 1939. Tuvo, por decir así, una fundación un tanto tardía si se recuerda la existencia de otras Universidades nacionales durante la primera mitad del siglo XX, como lo fue la de Tucumán, en 1914, en una provincia próspera para la época, a la cual debía servir como instrumento de conocimiento e investigación. Se podría decir que el Oeste del país no fue un ámbito favorecido en tal sentido, pese al reclamo para contar con un centro de educación superior. El pedido abarcaba a las provincias cuyanas como espacio geográfico.

“Tierra arenisca” o “país de los desiertos” es la significación ¹de la palabra *cuyo* en lengua huarpe, pero sus moradores nativos se esforzaron siempre por hacer de ella un lugar habitable, con las ventajas y desventajas que presenta cualquier lugar del orbe. Con el tiempo, manos laboriosas habían hecho de Cuyo un pequeño jardín de viñedos, frutales y calles arboladas. Había tenido, si nos circunscribimos a los años independentistas en adelante, sus expresiones culturales a través de periódicos, de poetas,

1 Consejo Asesor de la revista *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. <cuyoanuario@gmail.com>

escritores, pintores y todo aquello que singulariza a una cultura. Un hecho no menor es recordar, por ejemplo, que la más importante biblioteca pública de Mendoza fue fundada por el Gral. José de San Martín, que lleva su nombre. Entonces, ¿por qué no tener también una institución de enseñanza superior que, bajo la idea de Universidad, constituyese un conglomerado destinado al estudio y la investigación en sus diferentes ramas? Si su concreción esperó décadas, una vez establecida se dio a la tarea organizativa, como muestran los distintos documentos que así lo atestiguan. Entre ellos hallamos el que, tal como expresamos, publicamos hoy.

Diego F. Pró (Chaco, 04-06-1915-Mendoza, 17-05-2000), profesor en la Casa de Estudios, fue el redactor del reglamento que regiría lo que a las disciplinas filosóficas compete, pero antes de ello y como fundamentación, pensó y escribió las bases sobre las que debían constituirse dichos estudios, yendo de lo universal a lo particular. Esto es, desde el acontecer en Occidente, la Argentina, la Universidad argentina, la Universidad Nacional de Cuyo, la Facultad de Filosofía y Letras, hasta llegar a fijar las competencias del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares.

Así, en dichas bases advierte sobre los peligros de “la cultura moderna” y la disgregación o ausencia de valores en un momento en que la II Guerra Mundial hacía trepidar a Occidente, pero en su recuperación –la de los valores– podía estar la vía humanizadora. Se trataba, básicamente, de la confusión entre medios y fines, y la necesidad de elevar los fines a un plano donde parecían haberse extraviado, como lo señalara Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) y el filósofo pacifista Friedrich Wilhelm Förster en *La educación moral de la juventud*². Para Pró el hombre moderno se caracterizaba, después de la sobrevaloración de la técnica y los conocimientos de corte empirio-positivistas, por tener una “estructura mental evolucionista”; confundir medios con fines; no distinguir entre persona e individuo; no apreciar los valores perdurables de la cultura

2 Friedrich Wilhelm Förster (1869-1966). El libro fue traducido de su 5ª ed. del alemán con el título *Instrucción ética de la juventud*. Barcelona: Labor, 1935. De acuerdo con las enseñanzas del pensador alemán, es más correcta la traducción del título que hace Diego F. Pró.

occidental, atendiendo solamente a lo transitorio; y ser un “pragmatista”. Por lo demás, el país no era ajeno, vivía sus propios peligros, y precisamente a la Universidad correspondía la tarea colaboradora. Del pasado, todavía se vivían los efectos de la Generación del 80, con el predominio de lo material en desmedro de lo espiritual, del que derivaban sus consecuencias políticas, sociales y educativas.

La Universidad argentina tenía funciones genéricas y específicas. Dentro de las primeras, la más importante que puntualiza se refiere a la formación de dirigentes, acompañando a las específicas de la Universidad con la preparación científica y docente. Pero la más gravitante de todas y por sobre ellas, era formar ciudadanos, según “las condiciones espirituales, étnicas, geográficas, políticas y sociales del país”. Respecto de las funciones específicas, Pró enfatizaba la investigación científica como fuente decisiva para la enseñanza; esto es, para la preparación profesional.

Por lo que hace a la Universidad Nacional de Cuyo en el concierto de instituciones de educación superior, indicaba claramente que su misión era la de formar ciudadanos en una nación con presencia tan importante de una masa inmigratoria, para darle cohesión y proteger su soberanía. No menos importante era la de servir al país, tanto como a la región, mediante la educación de la juventud en valores, en busca de “un carácter incorruptible y de una voluntad de servicio” en los claustros y en todas las proyecciones que la vida universitaria podía dar. Mas indicaba que para ello debía mantenerse alejada de la política partidaria; de la política que, aprovechándola institucionalmente, se usufrutuaba en beneficio propio; y de la política estudiantil, partidista, se entiende.

De estas consideraciones se desprende que para la Facultad de Filosofía y Letras le asignara una labor de formación humanista en primer lugar y, en segundo lugar, la formación científica para el desempeño en la investigación y en la docencia; ambas con probidad moral e intelectual. En términos concretos, a través de sus Institutos, daría curso a la investigación que acompañaría a la docencia.

La Ordenanza N° 117 del rectorado acordaba el agrupamiento de dependencias que pasaban a la órbita de la Facultad, y la Ordenanza N° 132 fijaba la normativa para los Institutos de la misma. En efecto, este fue

el marco que sirvió para la creación del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, con sus fundamentos, y el Reglamento Interno, según los lineamientos ideados para la Universidad. Nació el Instituto junto a la creación de nuestra Universidad, bajo el concepto de dotarle de estos estudios sin la demora que se había visto en otras Universidades nacionales por haber sido considerados suntuarios. En la *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras (1939-1964)*, coordinada por el mismo Pró, se lee: “[...] entre los designios de los fundadores y asesores de la Universidad estaba el de darle a la Universidad un decidido acento humanista y entre los signos del humanismo están precisamente los estudios desinteresados y la formación no sólo de profesionales y especialistas, sino, ante todo, de hombres cultos”³. De allí también que, en carreras de perfil profesional, se introdujeron estudios con contenidos humanísticos. Algo que no era común en las otras Universidades del país.

El Instituto se organizó en esa primera instancia con tres secciones: “Disciplinas especulativas de orden teórico”, “Disciplinas especulativas de orden práctico” y “Disciplinas del orden histórico”, cada una con sus encargados. Como detalle, destaquemos que la tercera sección incluía los estudios de Historia de la Filosofía Argentina y Americana, antecedente directo de nuestro Instituto de Filosofía Argentina y Americana.

El Instituto de Filosofía tenía tres fines principales: 1. La investigación a la cual debían abocarse sus miembros, profesores de la Casa de Estudios, y la iniciación de los alumnos en ella. 2. Ser un complemento de las cátedras para los fines convenientes a la enseñanza filosófica. 3. Preparar herramientas o instrumentos de trabajo, como traducciones, artículos, fichas, bibliografía especializada, etc., al servicio de las disciplinas filosóficas. Pero más todavía, la investigación filosófica tendría su órgano de publicación en la revista *Philosophia* (1944). Años más tarde, en 1965, Pró crearía, como espacio de reflexión sobre nuestros bienes culturales, *CUYO. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, luego denominado, con

3 *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras (1939-1964)*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Sección de Historia del Pensamiento y Cultura Argentinos, [1965], 124.

mayor distinción individualizadora, *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Ambas revistas llegan hasta nuestros días con sus propias políticas editoriales.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

PRINCIPIOS, ORGANIZACIÓN Y FUNCIONES DEL
INSTITUTO DE FILOSOFÍA Y DISCIPLINAS AUXILIARES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA¹

Advertencia

El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares fue creado por Ordenanza N° 3633 de fecha 12 de agosto de 1943. Constituye, pues, el Instituto más reciente de la Universidad Nacional de Cuyo. Desde el acto inicial de su fundación hasta los días que corren, ha vivido su período de organización. La presente publicación tiene precisamente por objeto dar a conocer a profesores y alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras, de la cual depende el Instituto según Ordenanza N° 117 de fecha 4 de agosto de 1944, los principios organizativos, la estructura o forma, las funciones y los medios del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares.

Antes que otra cosa, se ha estimado conveniente trazar, por decirlo así, el mapa de la cultura moderna y la argentina, para señalar después la misión que incumbe a la Universidad Argentina y, particularmente, a la de Cuyo. Con ello se pretende suscitar alguna preocupación responsable acerca de los fines, funciones, medios y problemas que suponen la vida total de la Universidad.

D. F. P.

1 Mendoza, Best Hermanos, 1945. Precede a la publicación un Índice con las siguientes secciones y numeración de páginas: Advertencia, 5; Peligros de la Cultura Moderna, 7; Peligros de la Cultura Argentina, 10; Funciones de la Universidad Argentina, 13; Funciones de la Universidad Nacional de Cuyo, 14; Funciones de la Facultad de Filosofía y Letras, 16; Funciones del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, 16; Bases y Reglamentación General de Institutos, 19; Reglamento Interno del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, 27; Tareas de los Encargados de Sección, 31; Préstamo de Libros, 33; Apéndice, 35. En la transcripción de los textos se ha pasado a cursivas lo que estaba en negritas.

I. Peligros de la Cultura Moderna

Es de todos conocido que vivimos en los días extremos de una cultura particular más dentro de Occidente. Así al menos nos advierten los mejores espíritus, los más amplios, los más desinteresados, tales como Max Scheler, Jacques Maritain, Nicolás Berdiaeff, José Ortega y Gasset, Paul Claudel, Herman de Keyserling, Paul Valery, Karl Jaspers, para citar algunos nombres. Por poco que meditemos en los cambios profundos que acontecen dentro de la cultura moderna, en todos sus ámbitos, desde la Física hasta la Metafísica, no podemos menos que coincidir con ellos. No cabe duda que la cultura que se inicia en los umbrales del siglo XVII y si queremos precisar más y con una obra, en 1637, con la publicación del *Discurso del Método* de Renato Descartes, concluye en nuestros días. Durante tres siglos, desde entonces acá, el hombre lucha denodadamente por el dominio de las fuerzas naturales. Las reglas del método de investigación y descubrimiento de Descartes, la aplicación de las matemáticas a los fenómenos físicos, producen el prodigio que significa las ciencias físico-matemáticas modernas, las ciencias empirio-matemáticas, para decirlo en el lenguaje de clase. Los conocimientos de esas ciencias, dicen con unanimidad los epistemólogos actuales, son de carácter instrumental y se refieren al uso y aprovechamiento de las cosas. Hacen posible, además, el desarrollo extraordinario de la técnica. Pero sus métodos que con tanto éxito se aplican a los objetos propios fracasan en el conocimiento del hombre interior y de los objetos que allí se dan. Esa confusión origina profundas consecuencias. Hasta el falseamiento del modo de ser de los objetos que escapan a la esfera científico-natural. Se elabora así durante el siglo pasado, una psico-física, sin reconocer sus limitaciones; una física social se propone como reflexión concreta acerca de las formas sociales; y se concibe una biología, sobre la base de puras fuerzas físico-químicas.

Entre tanto, el hombre representativo de la cultura moderna –toda cultura tiene su hombre representativo, con particularidades históricas, culturales y cronológicas que limitan de este o aquel modo la naturaleza específica del hombre eterno, su racionalidad y su libertad– confunde los medios con los fines, lo superfluo con lo fundamental, lo inferior con lo

superior. Pierde el sentido de su naturaleza específica, hasta el punto de que por momentos, con el naturalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX, renuncia al decoro de su humanidad para colocar el instinto por encima de la razón y estimarse con escasas e inesenciales diferencias con respecto a los animales superiores de la escala zoológica. (1)²

El crecimiento de los bienes instrumentales no se acompaña con un enriquecimiento y cultivo espiritual del hombre moderno. La desconexión entre las fuerzas interiores y creadoras y la cultura técnica y mundana en el sentido más amplio, produce la crisis de la cultura moderna y de su protagonista. En este sentido conviene traer aquí el testimonio de un teórico de la educación como el profesor Friedrich W. Foerster: *De día en día se observa con mayor frecuencia que esta cultura meramente técnica implica también, a la larga, una imposibilidad técnica. Exige un encadenamiento cada vez más sutil de todas las energías pero ello requiere, a su vez, una cultura del hombre interior que con el desencadenamiento de las potencias espirituales, técnicas y económicas se ha descuidado demasiado. Y estas fuerzas dispersas van siendo solicitadas, cada vez con mayor intensidad, por los más bajos instintos de la naturaleza humana, y precisamente porque ha ido perdiéndose la subordinación de todas las acciones a fines vitales más elevados y se borran las diferencias que existen entre lo accesorio y lo esencial* (2).³ Con tan lamentable confusión el hombre moderno, al cabo de tres siglos, consigue el desquiciamiento de su vida.

Podemos describir, siquiera muy brevemente, algunos rasgos del perfil del protagonista de la cultura moderna. En primer lugar, es preciso anotar que la mentalidad moderna es una mentalidad temporal. (3).⁴ Con

2 (1) Max Scheler: *El puesto del hombre en el Cosmos*. [Prólogo de Francisco Romero. Trad. de José Gaos. Col. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires: Losada, 1938].

3 (2) Friedrich W. Foerster: *La Educación Moral de la Juventud*. [Se trataría del libro traducido de la 5ª ed. alemana bajo el título *Instrucción moral de la juventud*. Barcelona: Labor, 1935].

4 (3) Alceu Amoroso Lima: *O Homem Moderno, O Homem Eterno*. [En la muy extensa bibliografía de Amoroso Lima no hemos hallado el dato preciso. Fue autor de numerosos libros y cientos de artículos. En el momento en que se redactó este Reglamento,

otras palabras: la estructura mental moderna es evolucionista. Esta categoría del pensamiento culmina en el siglo pasado y aun tiene vigencia en nuestros días. Junto a ella figura su correspondiente en lo histórico y social: la categoría del progreso (4).⁵ El segundo rasgo del hombre moderno radica en su confusión entre medios y fines: Atribuye a los medios la dignidad de fines, equivocando así su estimativa. La tercera nota característica la encontramos en su incapacidad para distinguir la persona del individuo. Otra nota señala al hombre moderno: considera el movimiento como un factor de superioridad frente a los hombres representativos dentro de las otras culturas particulares dentro de Occidente: el caballero, el sabio, el santo, el ciudadano. Por eso la cultura moderna es, antes que nada, el primado de la técnica y el dinamismo, y la vida que se resuelve en agitación. Otro rasgo esencial es el pragmatismo del hombre moderno. *Nunca se guía por los principios y sí por los resultados.*

Indudablemente que la cultura moderna y su protagonista –el Fausto de Goethe– constituyen problemas muy complejos. Señalamos sólo algunos de sus rasgos más seguros y firmes que muestran su grandeza y su miseria, sus valores y sus limitaciones. En épocas de crisis cultural lo aconsejable es recrear cognoscitivamente el interior del hombre representativo de las diversas culturas vinculadas a nosotros y concretar, en lo posible, en la vida de todos los días, aun en la más mínima, el perfil del protagonista de la nueva cultura.

había escrito algunos títulos significativos, que podrían estar vinculados con la cita: *O espírito e o mundo: ensaios*. Río de Janeiro: José Olympio, 1936 y *Meditação sobre o mundo moderno*. Río de Janeiro: José Olympio, 1942. También circulaban dos traducciones hasta donde sabemos: *Mitos de nuestro tiempo*. Trad. de E. O. Montini. Buenos Aires: Difusión, 1944, y, bajo el seudónimo que utilizó a veces, Tristán de Athayde, *Las edades del hombre: la trayectoria de la vida*. Buenos Aires: Serviam, 1939. Pero es de tenerse en cuenta, evidentemente, que la cita es en portugués].

5 (4) Manuel García Morente: *Definición de las etapas modernas en la Historia*. [Definición de las épocas “modernas” en la historia. Serie Extensión Universitaria y Conferencias, 18. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 1934].

II. Peligros de la Cultura Argentina

Nuestra cultura nacional se organiza en lo político, social, jurídico y educacional con las generaciones del año 10, 27, 37 y 80, todas ellas insertas de una vez para siempre en la cultura moderna. La primera de ellas consigue la independencia política del país. La segunda, con Rivadavia como ejemplar civil, persigue y fracasa en la organización social. Es la generación del 37, la de *los exilados*, de don Ricardo Rojas con hombres como Echeverría, Sarmiento, Alberdi, Mármol, López, Rivera Indarte y la promoción del Paraná, con Urquiza a la cabeza; es esa generación la que organiza política y socialmente el país. Pero es la generación del 80, una generación más brillante que sólida, con Roca, Avellaneda, Wilde, Goyena, Mansilla, en lo político; y en lo literario y jurídico con Estrada, Cambacères, Podestá, Wilde, Matienzo; es la generación del 80 quien organiza económicamente al país y afronta y resuelve el problema de la educación, desde la primera infancia hasta la superior. Generación positivista, con las limitaciones y defectos del siglo, y que vive cuando la economía argentina está en pleno auge. Trae al país las ciencias naturales y el ferrocarril, y deriva grandes masas inmigratorias de Europa. En lo educacional destiñe con su formación positiva y su metafísica naturalista. Las escuelas normales son hijas de esa promoción de hombres. Por eso en sus planes de estudio, desaparecen las Humanidades, es decir las asignaturas que atienden a la naturaleza específica del hombre, a su naturaleza inalterable, a su racionalidad y libertad, a su interior con capacidad de vida histórica y biográfica. Da, en cambio, notable importancia a aquellas otras de índole científico-natural. En esa generación figura una promoción de competentes educadores que importa no olvidar: Leopoldo Herrera, Marcos Victoria, Rodolfo Senet, Víctor Mercante, Alfredo Ferreira y otros más. (5)⁶

En un país como el nuestro, sin grandes reservas culturales, con una densidad espiritual muy rala, la orientación naturalista de la educación que impone la generación del 80 trae graves consecuencias. En vez

6 (5) Alejandro Korn: *Influencias de las ideas filosóficas en la evolución nacional*. [*Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Buenos Aires: Ed. Claridad, 1936].

de acentuar los valores más altos para equilibrar la influencia de las masas inmigratorias con exclusiva vocación económica, en vez de atenuar y encaminar esas fuerzas que irrumpen al país, esa generación fomenta un clima espiritual en función de valores de uso, del cual aun no salimos del todo. A esos errores, no sólo de la educación, sino de todo el ambiente que se respira en esa época, obedece el problema terrible de la disolución de la familia argentina. Una dispersión tan grande que obliga a decir a un hombre como Juan Agustín García, de indiscutible mentalidad positivista, que los vínculos espirituales de la familia en la Colonia son moralmente mucho más sólidos que en los días que corren (6).⁷

Ese fenómeno de disgregación de la familia se comprende perfectamente: la familia constituida sobre la base de la estricta unión del hombre y la mujer, supone en ejercicio la libertad y la presencia del espíritu. Todos sabemos que la vida humana tiene dos dimensiones, la natural y la espiritual. Si se atiende a su naturaleza, a sus impulsos, a sus apetitos, el hombre y la mujer no pueden mantener una unión estricta. La familia supone libertad. Pero la libertad no es un don natural: es una conquista, un merecimiento. De ahí que exija una vigilancia permanente del hombre y la mujer sobre sí mismos, para no recalar en el hábito, en la costumbre, en la naturaleza, y con ello en el impulso, en el apetito y en la disolución de los vínculos espirituales. De ahí también el papel importante que tiene la Iglesia en la familia colonial.

Ahora bien: si se concibe la familia desde un punto de vista jurídico como una pura relación contractual, la responsabilidad de la educación en cualquiera etapa, se acrecienta enormemente. Pero esa responsabilidad no la asume la generación del 80, que legisla y organiza la enseñanza. En consecuencia, todo termina por refluir en la dispersión de la familia, desde el sistema educacional hasta la pésima distribución de la población en el país, acumulada en casi un tercio alrededor de Buenos Aires. El profesor Alejandro E. Bunge hace veinte años que viene insistiendo sobre esta mancha de la cultura argentina. *Se hace preciso* –dice el citado autor–, *para dignificar y vigorizar la familia, y llevar el necesario concurso social*

7 (6) Juan Agustín García: *La ciudad indiana*. [Buenos Aires: Ángel Estrada, 1900].

a los hogares con muchos hijos y pocos recursos, promover cuanto antes la normalización del gran número que por abandono resultan irregularmente constituidas (7).⁸ De las estadísticas que incorpora a su última publicación, se derivan consecuencias realmente desalentadoras.

El número de nacimientos ilegítimos vivos alcanza al 220 por mil en el país, en el año 1910; en 1938, el promedio asciende a 282 por mil. Entre las provincias que figuran con promedios más altos están Corrientes, 560 y Mendoza 355. Las cifras son terminantes. Si no se reacciona a tiempo, el aniquilamiento de nuestra sociedad y nuestra cultura es a corto inevitable.

FUNCIONES DE LA UNIVERSIDAD ARGENTINA

Función genérica. La función genérica y común de la Universidad Argentina, consiste en la formación de hombres dirigentes argentinos. Esa tarea de formación debe realizarse junto con las dos funciones específicas de la Universidad: la científica y la docente. Se comprende fácilmente que sea función fundamental de la Universidad Argentina, además de la formación del hombre, la del ciudadano argentino, de acuerdo con las condiciones espirituales, étnicas, geográficas, políticas y sociales del país. Es más: la misma ubicación de las Universidades debería responder a esa función genérica y común a toda Universidad Argentina, que no es otra que la función social que les incumbe por su naturaleza propia. Las condiciones particulares de las distintas zonas del país, debe determinar la existencia de escuelas adecuadas a esas regiones, con lo cual la Universidad cumpliría su primera función aumentando la densidad cultural del país sin privilegios de zona. Se evitaría, así, la superposición de escuelas homogéneas en una misma región y la ubicación de otras en lugares donde no responden a necesidades sociales locales. Por otra parte, cada Universidad al realizar su tarea de formación de hombres dirigentes argentinos, satisfaría la necesidad de formar al ciudadano y al profesional argentino, con cierto carácter de localismo o regionalismo. Finalmente, resultarían atendidas de

8 (7) Alejandro E. Bunge: *Una nueva Argentina*. [Buenos Aires: Ed. Kraft, 1940].

esa manera las diversas actividades que supone la vida total de la Nación y de las distintas regiones.

¿Cómo justificar a la luz de este criterio social la existencia en una misma zona del país de tres, escuelas de medicina, otras tantas de derecho, varias de humanidades, arquitectura, agronomía, veterinaria, para no ilustrar sino con algunas superposiciones? ¿Cómo explicar que en una ciudad burocrática, mercantil y marítima hayan escuelas que no guardan ninguna relación con las actividades de la zona? La respuesta es sencilla: la permanente improvisación que reina en la dirección de la política educacional y en el gobierno político del país. La misma distribución de las Universidades, que no siempre hace que los beneficios culturales y científicos lleguen a todas partes, es prueba de esa improvisación y de la ausencia de criterio social para resolver los problemas que presenta el país.

Funciones específicas. Las funciones específicas de la Universidad son la científica y la profesional. Esas dos funciones tienen distinta importancia, aunque ambas son necesarias. La primera es primaria para la vida científica del país. La segunda es indispensable para atender las distintas funciones sociales que integra la vida de la Nación. Así y todo, el centro de la vida universitaria debe ser la investigación científica.

Corresponde a las funciones específicas de la Universidad conseguir dos tipos vocacionales: el científico y el profesional. Y cada uno de ellos, gracias a la tarea genérica y común de la Universidad debe servir al país, por lo menos, en la misma medida en que ha sido beneficiado por él.

FUNCIONES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

Indudablemente la Universidad de Cuyo responde en su existencia y por su misma ubicación a un criterio social y nacional. Está asentada en la zona mediterránea occidental del país. Otro tanto puede decirse de la Universidad Nacional de Córdoba y de la Universidad Nacional de Tucumán, las que llevan sus beneficios a la zona mediterránea central y a la zona norte del país, respectivamente. Es discutible, en cambio, la necesidad social de tres Universidades en la zona litoral.

Como función genérica, común con las demás Universidades, la de Cuyo debe ser formativa de hombres dirigentes argentinos. En un país de aluvión como el nuestro, la Universidad tiene que cumplir una misión de cohesión nacional. La falta de este sentido social en la tarea de formación puede conducir al país a la disgregación espiritual, con irreparable incumplimiento de los deberes que impone la soberanía nacional.

La Universidad Nacional de Cuyo debe atender a las necesidades urgentes de la cultura del país, y en especial aquéllas de la región donde se asienta. Consciente de los peligros y deficiencias que es preciso remediar, atenderá no sólo a la formación profesional, sino también a su función científica y a la formación del carácter de sus egresados. Debe evitar la dispersión, la pérdida de sentido de la diferencia entre lo esencial y lo accesorio, entre lo que posee calidad de medio o instrumento y lo que tiene dignidad de fin. Aspirará, pues, a una formación social, científica y profesional según lo mandan sus funciones genéricas y específicas. La Universidad Nacional de Cuyo, para satisfacer sus distintas funciones, por el bienestar y la cultura del país, debe promover personas –no individuos– al par que hombres de ciencia y profesionales eficaces. Con otras palabras y acaso con mejor ajuste: el cumplimiento de las funciones comunes y específicas por parte de las Universidades Argentinas debe dejar de ser un propósito recomendable, para ser una concreta realidad social.

Es ocioso insistir en la necesidad de la educación moral de la adolescencia y la juventud, en busca de la formación de un carácter incorruptible y de una voluntad de servicio. Al referirnos a la crisis de la cultura moderna, apuntamos las deficiencias de su hombre representativo. Las fuerzas espirituales y naturales de todo Occidente se nos ofrecen en una insalvable desconexión. Anotamos, además, la influencia desquiciadora que el naturalismo ejerció en la Argentina. La Universidad Nacional de Cuyo debe corregir los males derivados de una educación de acuerdo a valores de uso. Valores vinculados con la comodidad de la existencia, con la vida sin ideales y sin destino. Debe poner en ello su mejor empeño. No sólo debe actuar eficazmente sobre la entera vida de sus egresados, y a través de ellos sobre el ambiente social, sino que tiene que influir de modo inmediato con sus cursos de extensión universitaria, con sus conciertos, sus

publicaciones científicas, sus exposiciones de arte, sus deportes; en suma, con sus actividades todas.

Para llenar sus distintas funciones, la social nacional, la científica y la profesional, la Universidad Nacional de Cuyo deberá evitar: lo primero, toda vinculación con el político electoralista; lo segundo, la política profesoral, “que consiste en transformar la nobilísima misión de la investigación y la docencia, en un simple medio para crear una situación de holganza económica y espectabilidad social”; lo tercero, la política estudiantil.

FUNCIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Además de la misión común a la Universidad Argentina, la formación del hombre dirigente argentino, y dentro de la órbita de sus funciones específicas, la Facultad de Filosofía y Letras debe conseguir; lo primero, la formación humanista de sus egresados; lo segundo, la aptitud profesional especializada. Lo uno exige la formación de hábitos intelectuales y morales en los egresados y la investigación científica del profesor universitario. Lo otro, exige dotar al egresado de aptitud científica para el desempeño de su función social como docente. Tales funciones deben ser satisfechas mediante un adecuado plan de estudios, la coordinación de la labor docente de los profesores y la investigación científica.

FUNCIONES DEL INSTITUTO DE FILOSOFIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES

El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, creado con toda oportunidad con respecto a la vida de la Universidad Nacional de Cuyo –la ordenanza de fundación lleva fecha 12 de agosto de 1943– tiene como funciones específicas la investigación a realizarse por profesores, alumnos y miembros adscriptos; la realización de pre-seminarios y seminarios relacionados con los cursos para el Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras; la preparación de instrumentos de trabajo vinculados con las cátedras de filosofía de la citada Facultad; el asesoramiento técnico; la organización de ficheros temáticos para las disciplinas filosóficas, conforme a las prácticas

europas; la publicación *de* trabajos de investigación, obras importantes del pensamiento filosófico universal, americano y argentino, y documentos acerca de la evolución de las ideas filosóficas argentinas.

La estructura interna del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares debe articularse de tal modo que satisfaga el cumplimiento de las funciones supradichas y permita un crecimiento paulatino dentro de esa estructura. Con tal objeto en su reglamento interno es preciso establecer relaciones definidas e inequívocas con la Facultad de Filosofía y Letras, para que las órbitas de la función docente y de investigación no se interpongan ni se confundan. Además debe lograr que los beneficios científicos y culturales del Instituto alcance a todos los profesores de las disciplinas filosóficas y al mayor número posible de alumnos del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, y no exclusivamente a su Director.

Tales son los principios que presiden la organización del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, como puede advertirse en su proyectado reglamento interno, elevado a la consideración de la Intervención de la Universidad con fecha 31 de julio del corriente año (1).⁹

Mendoza, diciembre 1944

DIEGO E. PRO

Mendoza, 23 de diciembre de 1944.

ORDENANZA N° 132

Vista la Ordenanza N° 117 por la que pasan a depender de la Facultad de Filosofía y Letras una serie de institutos; lo informado por el señor Delegado Interventor y la coordinación formulada por los señores directores,

9 (1) Como la Intervención de la Universidad, por ordenanza n° 132, de fecha 23 de diciembre, ordenó las **Bases y Reglamentación General de Institutos**, el proyecto de reglamento a que se alude en el texto se inserta como apéndice de esta publicación, y en su lugar se coloca el Reglamento Interno coordinado con las mencionadas **Bases y Reglamentación**.

EL INTERVENTOR DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO ORDENA:

Bases y Reglamentación General de Institutos

Los institutos que por Ordenanza N° 117 han pasado a la dependencia de la Facultad de Filosofía y Letras, se asentarán sobre las siguientes bases y estarán sujetos a la presente reglamentación general.

Bases

1) La Facultad para cumplir su misión propia debe ejercer dos funciones articuladas jerárquicamente: la investigación científica, eje fundamental de la vida universitaria, y la tarea docente. Por ello la cátedra presupone el trabajo del Instituto como fuente de la enseñanza que el profesor imparta desde *ella*.

2) Para la realización del ideal formativo a que apuntan los fines orgánicos de la Facultad, los institutos que dependen de ella deben estar coordinados entre sí y en intrínseca relación con las disciplinas que estructuran el plan de estudios que se realizan en la Facultad.

3) Los beneficios de la labor de los institutos deben interesar formativamente a los alumnos egresados de la Facultad que demuestren vocación y aptitudes para la investigación. A tal efecto, según dichas condiciones, podrán incorporarse a los institutos alumnos y egresados de la Facultad. Con idéntico propósito se permitirá la admisión de particulares que acrediten versación e interés por la tarea de investigación.

4) El docente universitario posee como tal una dignidad que los directores de institutos deberán tener muy en cuenta en la necesaria labor de coordinación y orientación de la obra general del Instituto.

REGLAMENTACION

I – FINES

Art. 1°– Los institutos persiguen los siguientes fines.

a) Es fin fundamental de los institutos la práctica de la investigación científica por los profesores con vocación para ello, y la iniciación de alumnos y egresados en esa vocación;

b) La colaboración con la cátedra en el aspecto práctico de la enseñanza (preseminarios, seminarios y cursos de especialización);

c) La preparación de instrumentos de trabajo y otras publicaciones (obras, documentos, revistas, etc.) relacionados directamente con las disciplinas respectivas.

II – ORGANIZACION

A. – Dirección

Art. 2º– Cada Instituto tendrá a su frente un director rentado propuesto por el Consejo Directivo ante el Consejo Superior de entre los profesores de la Facultad. Consistirán sus funciones en:

a) Dirigir científicamente, técnica y administrativamente el Instituto;

b) Coordinar la labor del Instituto, principalmente en lo que concierne al trabajo de los integrantes del mismo;

c) Asesorar técnicamente a los mismos;

d) Administrar el Instituto, proponer al Rector por intermedio del Decano el presupuesto general del mismo y el nombramiento del personal administrativo;

e) Dictar la reglamentación interna y específica de la repartición a *su* cargo, en aquello que no estuviere establecido por esta ordenanza, sometiéndola a aprobación;

f) Dirigir el fichaje y la confección del catálogo de la biblioteca del Instituto;

g) Organizar para alumnos y egresados universitarios, los cursos previstos en el Art. 1º, inc. b), cuya organización y plan de trabajo elevará al Decano para su aprobación;

h) Solicitar a Contaduría la compra de las obras, revistas y de todo el material que necesite el Instituto;

i) Suspender hasta por tres días a los empleados que falten a *sus* deberes, dando cuenta al Rectorado;

- j) Elevar la memoria anual del Instituto;
- k) Dirigir las publicaciones del Instituto;
- l) Solicitar, previa prueba de cargos, la remoción del personal del

Instituto.

Art. 3°– Los directores poseen la misma inamovilidad que los profesores. Sólo podrán ser separados de sus cargos, previo sumario, por las mismas causas fijadas para los profesores en las disposiciones y ante las autoridades pertinentes;

Art. 4°– Previo sumario, el Decano podrá aplicar sanciones disciplinarias al Director.

B. – Secciones, encargados y ayudantes

Art. 5°– Cada Instituto comprenderá las secciones que sean necesarias para la investigación de las materias que correspondan a su índole, siempre de acuerdo con las posibilidades del presupuesto y con el desarrollo del Instituto.

Art. 6° – Cada Sección tendrá un encargado rentado propuesto por el Consejo Directivo ante el Consejo Superior, de entre los profesores de la Facultad que dictan alguna de las materias correspondientes a la sección.

Cuando se tratare de secciones cuya denominación no tiene equivalente en el plan de estudios de la Facultad, el Consejo Directivo podrá nombrar a otra persona que esté debidamente capacitada para desempeñar el cargo según informe del Director.

Sus funciones serán;

- a) Coordinar la labor de la *sección* principalmente en lo que concierne al trabajo de sus integrantes;
- b) Asesorar técnicamente a los mismos;
- c) Informar al Director acerca del desarrollo del trabajo de la sección.

Art. 7° – Podrá ser ayudante el alumno que haya aprobado la materia fundamental con la cual está vinculado el Instituto o el egresado de la Facultad o aquella persona que haya demostrado interés especial y capacidad para desempeñar este puesto. Los directores reglamentarán, con la aprobación del Decanato, el concurso pertinente para optar a dichos cargos. Serán obligaciones de las ayudantes;

- a) Atender el aula de trabajos durante las reuniones de preseminario, seminario y cursos de especialización;
- b) Facilitar a los estudiantes la información bibliográfica de que se disponga, en el Instituto;
- c) Secundar, en todo sentido al director, encargados de sección y adscriptos, en sus tareas en el Instituto.

C. – Miembros de los Institutos

Art. 8° – Son miembros:

a) Serán miembros del Instituto y sección correspondiente a sus respectivas disciplinas todos los profesores de *la* Facultad que lo soliciten y colaboren según *sus* aptitudes y vocación en el cumplimiento de los fines del Instituto;

b) Pueden pertenecer a los institutos los alumnos de 6° año y los egresados que revelen aptitudes para la investigación científica o demuestren la intención de especializarse en algunas de las disciplinas que se cultivan en el Instituto. En estos casos será el Director, debidamente informado por los profesores, quien concederá o no la adscripción.

El alumno cuya solicitud de adscripción fuese rechazada por el Director, tendrá un recurso de apelación ante el Decano, la que será resuelta previo informe del Director;

c) Las personas que, aunque ajenas a la Facultad manifestaren y acreditaran interés por participar en la labor del Instituto y exhiban antecedentes que justifiquen su admisión, la que será resuelta por el Director ad-referendum del Decanato.

D. – Personal administrativo y personal de servicio

Art. 9° – El personal administrativo estará integrado por el Secretario y los auxiliares.

Art. 10° – El Secretario será nombrado por el Rector. El candidato será propuesto por el Director por intermedio del Decano. Sus funciones consistirán:

a) Atender la inscripción de alumnos en los cursos previstos en el Art. 19, inciso b); llevar la correspondencia; llevar el libro de actas y un registro de trabajos de preseminario y seminario;

b) Llevar el libro de asistencia del personal del Instituto.

Art. 11° – Los ordenanzas formarán el personal de servicio.

Art. 12° – Los cargos administrativos serán provistos por el Rector. Los candidatos serán propuestos por el Director por intermedio del Decano.

III – TAREA DE LOS INSTITUTOS

Art. 13° – La tarea consistirá en:

a) Investigación científica a realizarse por el Director, los encargados y los adscriptos;

b) Enseñanza mediante cursos especializados y de seminario, según las disciplinas propias de cada Instituto;

c) Asesoramiento Técnico;

d) Publicaciones. Serán de dos tipos: a) Fruto del trabajo de investigación realizado en el Instituto. Cuando sean de carácter periódico, podrán incluir colaboraciones *de* especialistas autorizados en proporción al material aportado por miembros del Instituto; b) Obras, ensayos, documentos, traducciones, etc. que el Director juzgue necesario difundir.

IV– MEDIOS DE LOS INSTITUTOS

A. – Biblioteca

Art. 14. – Cada Instituto poseerá una biblioteca especializada a cuya constante ampliación se deberá propender. Las obras que, a juicio del Director no sean necesarias para su labor docente o de investigación, serán entregadas a la biblioteca central, en carácter de préstamo, hasta que la Facultad tenga su propia biblioteca.

B. – Ficheros

Art. 15. – Los directores dispondrán y dirigirán el fichaje del material bibliográfico, de propiedad del Instituto; una vez concluido remitirán una copia de cada ficha a la biblioteca central con mención del Instituto de que provienen.

C. – Fondos

Art. 16. – Los fondos serán asignados por el presupuesto correspondiente y los directores deberán, en el manejo de los mismos, sujetarse a las disposiciones en vigencia.

V. – COORDINACION DE LOS INSTITUTOS

Art. 17. – La coordinación de los Institutos se hará efectiva mediante:

- a) La contestación de consultas sobre la especialidad respectiva;
- b) El intercambio de material bibliográfico, documentos, etc.;
- c) La publicación de trabajos en colaboración.

Art. 18. – Los Directores de Institutos formarán una comisión que asesorará al Decano, en toda cuestión atinente a la coordinación y fomento de los mismos. Esta comisión se reunirá bajo la presidencia del Decano todas las veces que éste la estime conveniente o cuando lo soliciten por escrito dos directores, por lo menos.

Art. 19. – Comuníquese e insértese en el libro de ordenanzas.

RAMON DOLL
Carlos G. Puebla

Mendoza, 26 de diciembre de 1944.

RESOLUCION N° 115. –

Visto el Reglamento Interno que para su aprobación eleva el señor Director del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, y

Considerando:

que dicho Reglamento cumple las disposiciones establecidas en la Ordenanza N° 132, Art. 29, inciso e) del Rectorado y se halla coordinado con las disposiciones de carácter general de la misma,

**El Delegado Interventor de la Facultad de
Filosofía y Letras**

RESUELVE:

Art. 1º – Apruébase, con destino al Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, el siguiente Reglamento Interno confeccionado por la Dirección:

**INSTITUTO DE FILOSOFIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES
REGLAMENTO INTERNO**

A. De sus fines

Art. 1º. – El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares tiene los siguientes fines:

- a) Ser fuente de la enseñanza que los profesores de Filosofía impartan desde *sus* cátedras en la Facultad;
- b) Impulsar la investigación *de* los profesores de Filosofía y la iniciación de los alumnos en *ella*;
- c) Completar las cátedras en el aspecto práctico de la enseñanza filosófica (preseminario, seminario, lectura y comentario de textos, cursos de repaso, etc.);
- d) Preparar instrumentos de trabajo (obras, traducciones, revistas, ficheros, bibliografía especializada) relacionados directamente con las disciplinas filosóficas.

B. Estructura

Art. 2º– El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares tendrá tres secciones: la primera, constituida por disciplinas especulativas del orden teórico; la segunda, por disciplinas especulativas del orden práctico; la tercera, por disciplinas del orden histórico.

Art. 3º– La primera sección comprenderá las siguientes disciplinas:

- a) Antropología filosófica (Psicología racional y Psicología Experimental);

- b) Cosmología (Biología);
- c) Lógica (Lógica General y Lógica Aplicada);
- d) Metafísica (Ontología; Teología Natural; Gnoseología; Epistemología).

Art. 4° – La segunda sección comprenderá las siguientes disciplinas:

- a) Disciplinas morales, sociales y políticas;
- b) Disciplinas del orden poético.

Art. 5° – La tercera sección comprenderá las siguientes disciplinas:

- a) Historia de la Filosofía Universal;
- b) Historia de la Filosofía Argentina y Americana;
- c) Historia de las Ciencias;
- d) Historia de las Religiones.

C. Tareas del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares.

Art. 6° – Con el objeto de satisfacer los fines de su creación, las tareas del Instituto serán;

- a) Realizar investigación en cada una de las secciones por medio de los profesores, alumnos y adscriptos;

- b) Los profesores de las disciplinas filosóficas básicas (Introducción a la Filosofía, Lógica, Psicología, Metafísica, Ética, Estética, Historia de la Filosofía e Historia de las Religiones) podrán complementar su enseñanza con lectura y comentario de textos, confección de fichas o traducciones, siempre en función directa con los temas desarrollados en las cátedras que dicten;

- c) Los profesores podrán dictar cursos de seminario con aprobación del Director del Instituto, y con sujeción a los cursos y horarios que se fijen; con tal objeto deben confeccionar su plan de trabajo, el cual deberá ser presentado al comienzo del año lectivo para ser aprobado y propuesto por el Director, formando parte del plan anual del Instituto;

- d) Los cursos de seminario estarán bajo la inmediata dirección del profesor designado, con la colaboración de los ayudantes de investigación del Instituto, quienes se sujetarán a las instrucciones del profesor;

- e) Los profesores a cargo de cursos de seminario son responsables de su orientación y conclusiones científicas, y tendrán como obligaciones las de dirigir semanalmente una o dos reuniones de seminario con una

duración **no** menor de una hora; orientar a los inscriptos en el planteo del problema en estudio, examen de las cuestiones, crítica, ordenación y conclusiones; elevar a la Dirección del Instituto un informe sobre el resultado de la labor cumplida y las observaciones que la experiencia hubiere sugerido;

f) Los inscriptos en los cursos de seminario que asistan en forma irregular a las reuniones de seminario, o no cumplan con los trabajos que demanden sus temas podrán ser eliminados por resolución conjunta del profesor del curso y del Director del Instituto;

g) Los miembros adscriptos realizarán *sus* investigaciones con el horario que establezca la Dirección con el fin de no entorpecer la labor conjunta del Instituto;

h) El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, hará publicaciones de trabajos de investigación realizados *por* sus miembros y aquellos otros de difusión que la Dirección juzgue conveniente;

El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares tendrá como órgano de publicación la revista de filosofía **PHILOSOPHIA**.

(Firmado): DIEGO PRO
Director Interino

Art. 2º. – Comuníquese, tómesese nota por Secretaría y archívese.

I. FERNANDO CRUZ
Delegado Interventor

INSTITUTO DE FILOSOFIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES
TAREAS DE LOS ENCARGADOS DE SECCION

Mendoza, 4 de Diciembre de 1944.

RESOLUCION N° 17. –

Considerando:

Que la estructura interna del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares comprende

tres secciones –disciplinas del orden teórico, disciplinas del orden práctico y disciplinas del orden histórico–, cada una de las cuales tiene previsto un Encargado de sección rentado; y siendo menester precisar las normas internas a que debe ajustarse la labor de los Encargados de sección dentro del Instituto.

**El Director Interino del Instituto de Filosofía y
Disciplinas Auxiliares**

RESUELVE:

Artículo 1° – Los Encargados de sección deberán cumplir un horario mínimo de dos horas diarias de labor en el Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares. La asistencia se registrará en el Libro de Asistencia del personal directivo y de investigación;

Art. 2° – Los Encargados de sección procederán a la división temática de las disciplinas comprendidas en la respectiva sección, con el objeto de completar la estructura del fichero temático del Instituto;

Art. 3° – Los jefes de sección enviarán mensualmente a la Dirección las fichas de temas y subtemas que hubieren confeccionado, con destino al fichero por secciones, disciplinas y temas del Instituto;

Art. 4° – Los Encargados de sección deberán colaborar en cada número de la revista *Philosophia*, en cualquiera de las secciones de la revista, estando particularmente a su cargo la atención de las reseñas y críticas de libros de reciente aparición y directamente vinculados a sus respectivas secciones;

Art. 5° – Los Encargados de sección no podrán atender, durante sus horas de labor en el Instituto, asuntos no vinculados con las funciones *que desempeñan*.

Art. 6° – El Director pedirá, previa prueba de cargos, la cesantía del Encargado de Sección que no cumpla satisfactoriamente las obligaciones que le señala el reglamento interno del Instituto y la presente resolución;

Art. 7° – Comuníquese a la Facultad de Filosofía y Letras, a los interesados en su oportunidad y archívese.

DIEGO E. PRO
Director Interino

INSTITUTO DE FILOSOFIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES**PRESTAMOS DE LIBROS**

Mendoza, 6 de noviembre de 1944.

RESOLUCION N° 14. –

Vista:

La importancia que por el número de las piezas bibliográficas y por la calidad de las mismas adquiere la Biblioteca Especializada del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares; y considerando la necesidad de reglamentar el préstamo interno y a domicilio de libros para que los trámites se ajusten a normas,

**El Director Interino del Instituto de Filosofía y
Disciplinas Auxiliares**

RESUELVE:

Artículo 1° – Fomentar el préstamo de libros con carácter interno, habilitando el aula de Seminario como sala de lectura. Los préstamos internos serán registrados en formularios especiales, donde figurarán los datos correspondientes al año, mes y día, así como la firma del lector.

Art. 2° – El préstamo de libros a domicilio se hará con sujeción a las siguientes normas:

a) Comprenderá a los profesores y alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras, así como también a los miembros del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares;

b) El préstamo no podrá abarcar más de dos unidades bibliográficas, ni podrá extenderse más allá de un plazo de ocho días hábiles;

c) El préstamo se registrará en formularios especiales, con mención del apellido, nombre y domicilio del interesado, el nombre del autor y la obra y el día de vencimiento del préstamo. En todos los casos deberá firmar el interesado y el empleado del Instituto. La formalización de los trámites de préstamo de libros estará a cargo del o de uno de los ayudantes de investigación del Instituto de Filosofía, y en el último caso será designado por el Director;

d) En ningún caso esos trámites se harán fuera de las horas de trabajo del empleado a cargo de los mismos, ni fuera del local del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares;

e) Al día hábil siguiente al vencimiento del plazo, el empleado reclamará por nota la devolución de la o las piezas bibliográficas prestadas.

f) Los libros devueltos deben estar en perfectas condiciones, y el empleado verificará si internamente no han sido deteriorados;

g) Toda pérdida o deterioro de piezas bibliográficas prestadas deberá ser reparada por el beneficiario, devolviendo las piezas nuevas o en su defecto, abonando el importe de las mismas.

h) Toda pérdida o deterioro no advertido por el empleado a cargo de los trámites de préstamo, serán reparados a su costa;

i) En el caso de reiteradas muestras de descuido por parte del interesado en la puntual devolución de las piezas bibliográficas prestadas, se suspenderá el préstamo indefinidamente, previa constancia documental;

j) En el caso de libros muy solicitados la Dirección podrá restringir el lapso de préstamo;

I) El pedido de préstamo podrá ser renovado, siempre que las piezas bibliográficas no estén pedidas por otro interesado;

II) En ningún caso las piezas bibliográficas inhallables o que formen parte de colecciones se prestarán a domicilio.

Art. 3° – El texto de la presente reglamentación interna se dará a conocer a los posibles interesados fijándolo en los avisadores de la Sala de Profesores y en los avisadores para los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras.

Art. 4° – Comuníquese el texto de la presente resolución al señor Delegado Interventor de la Facultad de Filosofía y Letras, solicítase permiso para fijar copias en los avisadores.

Art. 5° – Archívese, etc.

DIEGO E. PRO
Director Interino

APENDICE REGLAMENTO INTERNO

CAPITULO I

DE SUS FINES

Art. 1° – El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares dependerá directamente de la Facultad de Filosofía y Letras y tiene los siguientes fines:

a) Ser fuente de la enseñanza que los profesores de filosofía impartan desde sus cátedras en la Facultad;

b) Impulsar la investigación por parte de los profesores de Filosofía y la iniciación de los alumnos en ella;

c) Completar las cátedras en el aspecto práctico de la enseñanza filosófica (preseminario, seminario, lectura y comentario de textos, cursos de repaso, etc.);

d) Preparar instrumentos de trabajo (obras, traducciones, revistas, ficheros, bibliografía especializada) relacionados directamente con las disciplinas filosóficas.

CAPITULO II

DE SU ORGANIZACION

A. Estructura

Art. 2° – El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares tendrá tres secciones: la primera, constituida por disciplinas especulativas del orden teórico; la segunda, por disciplinas especulativas del orden práctico; la tercera, por disciplinas del orden histórico.

Art. 3° – La primera sección comprenderá las siguientes disciplinas:

a) Antropología filosófica (Psicología racional y Psicología experimental)

b) Cosmología (Biología)

c) Lógica (Lógica General y Lógica Aplicada)

d) Metafísica (Ontología; Teología Natural; Gnoseología; Epistemología)

Art. 4° – La segunda sección comprenderá las siguientes disciplinas:

a) Disciplinas morales, sociales y políticas;

b) Disciplinas del orden poético.

Art. 5° – La tercera sección comprenderá las siguientes disciplinas:

a) Historia de la Filosofía Universal;

b) Historia de la Filosofía Argentina y Americana;

c) Historia de las Ciencias;

d) Historia de las Religiones.

B. Dirección

Art. 6° – El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares tendrá a su frente un director rentado designado por el Rector a propuesta del Decano, entre los profesores de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras.

Art. 7° – Serán funciones de la Dirección:

a) la dirección científica, técnica y administrativa del Instituto;

b) coordinar la labor del Instituto, especialmente en lo que atañe al trabajo de los profesores;

c) asesorar y hacer asesorar técnicamente a los alumnos y adscritos;

d) admitir o rechazar las solicitudes de adscripción;

e) dictar el reglamento interno del Instituto;

f) proponer al Rectorado de la Universidad los cursos de seminario que han de funcionar anualmente; dirigir la clasificación del fichaje, material bibliográfico y documental, como así también la confección del catálogo de la Biblioteca especializada del Instituto;

g) colaborar en los cursos de seminario y elevar al Rectorado la nómina de obras, publicaciones y revistas filosóficas que considere necesaria para la Biblioteca especializada del Instituto;

h) proponer al Decano de la Facultad de Filosofía y Letras el presupuesto general del mismo y el nombramiento del personal administrativo;

i) suspender a los empleados que falten a sus deberes, pudiendo alcanzar la suspensión hasta el término de tres días, dando cuenta al Rectorado;

j) elevar la memoria anual del Instituto.

Art. 8° – El Director será pasible de medidas disciplinarias o de separación por las mismas causas señaladas para los profesores en el Estatuto de la Universidad y disposiciones pertinentes. El Decano podrá aplicar sanciones disciplinarias, y solicitar, en su caso, al Rector la remoción, con pruebas de cargos en ambos casos.

C. Encargados de Sección y Ayudantes

Art. 9° – Cada una de las tres secciones del Instituto tendrá un encargado rentado nombrado por el Decano a propuesta del Director.

Art. 10° – Para ser Encargado de Sección se necesita ser profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras.

Art. 11. – Las funciones de los Encargados de Sección, dentro de las órbitas correspondientes, son las mismas que las consignadas en el art. 79, en los incisos *b, c, g y h*;

Art. 12. – Podrá ser ayudante el egresado de la Facultad de Filosofía y Letras, o el estudiante de sus últimos cursos.

Art. 13. – Serán obligaciones de los ayudantes:

a) atender el aula de trabajos durante las reuniones de preseminario, seminario, lectura y comentario de textos y cursos de repaso;

b) cuidar bajo su responsabilidad el material bibliográfico del Instituto;

c) facilitar a los estudiantes la información bibliográfica de que se disponga en el Instituto;

d) secundar a los profesores en sus tareas en el Instituto;

e) realizar las tareas que indique el Director del Instituto en cumplimiento de las funciones que le corresponden.

D. Miembros del Instituto

Art. 14. – Forman parte del Instituto:

a) los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras que deseen realizar trabajos de investigación en las disciplinas filosóficas;

b) optativamente, y con el carácter de adscritos, los alumnos del Departamento de Filosofía de la Facultad que a juicio del Director del Instituto, debidamente informado por los profesores, revelen aptitudes para la investigación;

c) con igual carácter que las anteriores las personas que, aunque ajenas a la Facultad, manifestaren y acrediten interés particular en la labor del Instituto.

E. Personal Administrativo y Subalterno

Art. 15. – El personal administrativo se compondrá del secretario y los auxiliares.

Art. 16. – Para ser Secretario se requiere ser egresado de una carrera universitaria cualquiera.

Art. 17. – Corresponde al Secretario;

a) atender la inscripción de alumnos y la correspondencia; llevar el libro de actas, registros de trabajos de preseminario, seminario, lectura y **comentario de textos** y cursos de repaso;

b) llevar el libro de asistencia del personal directivo, de investigación, administrativo y subalterno del Instituto.

Art. 18. – El personal de servicio estará formado por ordenanzas.

Art. 19. – Los cargos administrativos y subalternos se designarán por el Rector a propuesta del Director del Instituto.

CAPITULO III

TAREAS DEL INSTITUTO DE FILOSOFIA Y DISCIPL. AUXILIARES

Art. 20. – Con el objeto de satisfacer los fines de su creación, las tareas del Instituto serán:

a) realizar investigaciones en cada una de las secciones por medio de los profesores, alumnos y adscriptos;

b) los profesores de las disciplinas filosóficas básicas (Introducción a la Filosofía, Lógica, Psicología, Metafísica, Ética, Estética, Historia de la Filosofía e Historia de las Religiones) podrán completar su enseñanza con lectura y comentario de textos, confección de fichas o traducciones, siempre en función directa con los temas desarrollados en las cátedras que dicten;

c) los profesores podrán dictar cursos de seminario con aprobación del Director del Instituto, y con sujeción a los cursos y horarios que se fijen; con tal objeto deben confeccionar su plan de trabajo, el cual deberá ser presentado al comienzo del año lectivo para ser aprobado y propuesto por el Director;

d) los cursos de seminario estarán bajo la inmediata dirección del profesor designado, con la colaboración de los ayudantes de investigación del Instituto, quienes se sujetarán a las instrucciones del profesor. Los profesores a cargo de cursos de seminario son responsables de su orientación y conclusiones científicas, y tendrán como obligaciones las de dirigir semanalmente una o dos reuniones de seminario con una duración no menor de una hora; orientar a los inscriptos en el planteo del problema en estudio, examen de las cuestiones, crítica, ordenación y conclusiones; elevar a la Dirección del Instituto, un informe sobre el resultado de la labor cumplida y las observaciones que la experiencia hubiere sugerido;

e) los inscriptos en los cursos de seminario que asistan en forma irregular a las reuniones de seminario o no cumplan con los trabajos que demanden sus temas, podrán ser eliminados por resolución conjunta del profesor del curso y del Director del Instituto;

f) los miembros adscriptos realizarán sus investigaciones con el horario que establezca la Dirección con el fin de no entorpecer la labor conjunta del Instituto;

g) El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, hará publicaciones de trabajos de investigación realizados por sus miembros y aquellos otros de difusión que la Dirección juzgue conveniente.

h) El Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares tendrá como órgano de publicación la revista de filosofía "Philosophia".

CAPITULO IV

MEDIOS DEL INSTITUTO DE FILOSOFIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES

A. Biblioteca

Art. 21. – El Instituto de Filosofía y Disciplina Auxiliares tendrá una Biblioteca especializada para el cultivo de las disciplinas filosóficas. Las obras que no sean indispensables para su labor docente o de investigación serán entregadas *a la* Biblioteca Central de la Universidad.

Art. 22. – Los elementos de información bibliográfica y los demás instrumentos de trabajo no podrán ser retirados del Instituto con ningún motivo. Los libros podrán ser retirados en calidad de préstamo conforme a la reglamentación que dicte la Dirección.

B. Ficheros

Art. 23. – El Director dispondrá;

a) El fichaje del material bibliográfico por autores de propiedad del Instituto;

b) La clasificación y fichaje del material bibliográfico existente en el Instituto por secciones y disciplinas;

c) La clasificación y fichaje de la bibliografía sobre problemas y temas de las distintas disciplinas filosóficas, con anotación sucinta en las fichas de autor, obra, parte o capítulo, página, contenido y enfoque;

d) El envío de una copia por ficha del material bibliográfico que exista en el Instituto, con destino a la Biblioteca Central de la Universidad y con mención del Instituto.

C. Fondos

Art. 24. – Los fondos serán los asignados por el presupuesto correspondiente y el Director deberá, en el manejo de los mismos, sujetarse a las disposiciones pertinentes en vigencia.

CAPITULO V

COORDINACION CON OTROS INSTITUTOS

Art. 25. – La coordinación con los demás Institutos la Universidad y los Institutos afines que existen en el país y en el extranjero, se hará mediante:

- a) La contestación de consultas sobre temas de las disciplinas filosóficas;
- b) El intercambio de material bibliográfico, documentos, etc.;
- c) La publicación de trabajos en colaboración.

Mendoza, 12 de agosto de 1943.

RESOLUCION N° 3633–

Considerando:

Que los institutos universitarios son los instrumentos naturales para la investigación en las disciplinas que se dictan en las cátedras, (Bases I, art. 29);

Que en el orden del saber, la principal función del profesor no es la tarea didáctica, (art. 66);

Que en la finalidad práctica de las cátedras debe incluirse la iniciación de los alumnos en la tarea y método de investigación, (art. 66);

Que existiendo una Facultad de Filosofía y Letras, y en ella un Departamento de Filosofía y Doctorado, (art. 1° inc. b),

El Interventor de la Universidad Nacional de Cuyo

RESUELVE:

Artículo 1° – Créase el “Instituto de Filosofía y disciplinas auxiliares”.

Art. 2° – Nómbrase ad honorem, Director del mismo, al profesor Pbro. Dr. Juan R. Sepich,

encomendándole la organización, reglamentación y funcionamiento.
Art. 3° – Comuníquese e insértese en el libro de resoluciones.

Fdo.: **C. A. PITHOD.**
Julio E. Soler Miralles

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
Facultad de Filosofía y Letras

INSTITUTO DE
FILOSOFIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES

Director Interino: Prof. DIEGO F. PRO
Miembros adscriptos: Dr. JUAN CARLOS SILVA
Prof. DARDO S. OLGUIN
Dr. ALFRED DORNHEIM
Prof. GUILLERMO T. KAUL
Personal Técnico: Sr. MAURICIO A. LOPEZ
Srta. AZUCENA BASSI

PUBLICACIONES DEL
INSTITUTO DE FILOSOFÍA Y DISCIPLINAS AUXILIARES

Diego F. Pró
ESTUDIOS DE FILOSOFIA

J. C. Silva; C. Piccione, D. S. Olgún y M. Fleury

ESTUDIOS DE METAFISICA
Instituto de Filosofía y Disciplina Auxiliares
PHILOSOPHIA, Año I, N° 1

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO**AUTORIDADES
DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

Delegado Interventor: Dr. I. FERNANDO CRUZ
Secretario "ad hoc": Prof. LUIS F. GARCIA DE ONRUBIA
Prosecretario: Prof. AMADOR HIDALGO

INSTITUTOS CIENTIFICOS

Directores

INSTITUTO DE FILOSOFIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES: **Diego F. Pró**

INSTITUTO DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL: **Horacio J. A. Rimoldi**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS: **Juan Draghi Lucero**

INSTITUTO DE LINGUISTICA: **Juan Corominas**

INSTITUTO DE LENGUAS Y LITERATURAS CLÁSICAS: **I. Fernando Cruz**

INSTITUTO DE ETNOGRAFIA AMERICANA: **Salvador Canals Frau**

INSTITUTO DE ESTUDIOS INGLESES: **Arturo F. Penny**

INSTITUTO DE ESTUDIOS GERMÁNICOS: **Alfred Dornheim**

INSTITUTO DE ESTUDIOS ITALIANOS: **Bruno Roselli**

INSTITUTOS DE ESTUDIOS FRANCESES: **dirección vacante**



RESEÑAS

Presas, Mario A. (coord.). **En busca de la conciencia corporal**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2014, 180 p.

El libro coordinado por Mario Presas, Profesor Consulto de la Universidad Nacional de La Plata, presenta una serie de discusiones en torno al lugar del cuerpo en el campo de la filosofía contemporánea. Nueve artículos lo componen y aunque no podríamos agotar el contenido del mismo en esta breve reseña, al menos quisiéramos señalar algunas de las líneas teóricas y de los nudos problemáticos que aborda. En líneas generales podríamos decir que las reflexiones acerca del lugar de la corporalidad en el campo de la filosofía contemporánea desarrolladas en los artículos del libro se inscriben en los marcos de la fenomenología husserliana y sus posteriores apropiaciones y reapropiaciones. Una breve presentación de los autores y de sus itinerarios intelectuales precede la publicación de los artículos y nos permite rápidamente advertir que la fenomenología, la hermenéutica y las ontologías contemporáneas son los ejes teóricos que encuadran las investigaciones presentadas en la obra.

Ahora bien ¿qué significa ir en busca de la conciencia corporal?; ¿qué sentido tiene esta indagación en el campo de la filosofía contemporánea?; ¿cuáles podrían ser los alcances de estos cuestionamientos? Iniciar un camino que recupere el cuerpo y la dimensión corporal de la conciencia señala, por lo pronto, que se ha advertido una ausencia o, por lo menos, un desplazamiento. Al mismo tiempo indica una valoración, en la medida que se apunta a recuperar el cuerpo desplazado y reponer esa ausencia. Sin embargo, recuperar el cuerpo no se reduce a llenar un espacio vacío, pues implica también transformar los esquemas de pensamiento que justificaron su exclusión.

La investigación en el campo de la filosofía no implica, como en toda empresa humana, partir de la nada. En el marco de este libro, entendemos que el inicio de esta búsqueda puede tener el carácter de un regresar. Todo regreso conlleva volver al lugar del cual se partió alguna vez. ¿Desde dónde partir entonces para encontrar el cuerpo?; ¿dónde localizar una primera emergencia de lo corporal? El libro propone, como camino posible, retomar los escritos de Husserl para advertir en sus textos las

claves que permitan acceder a la dimensión corporal de la conciencia y sus efectos en la constitución de la misma.

Edmund Husserl inauguró con la fenomenología un comienzo radical en la reflexión filosófica bajo el anhelo de convertir a la filosofía en una ciencia de fundamentación absoluta. Para ello postuló la reducción fenomenológica como método de acceso al ámbito de la subjetividad trascendental, en tanto condición de posibilidad de la aparición del mundo como fenómeno de conciencia. El acceso a este campo de indagación implicó dentro de su propuesta una “reconducción de la mirada”, es decir un cambio de dirección de la misma, que debía dejar de situarse en el mundo para dirigirse a la conciencia trascendental. Sin embargo, este giro hacia la subjetividad trascendental no pretendería, según Presas, postular al *ego* como fundamento de un sistema deductivo, sino abrir un campo de investigación fenomenológica. La exploración de esta dimensión le permitió advertir la complejidad del campo y el vínculo problemático entre conciencia y temporalidad.

El difícil nexo entre subjetividad y temporalidad fue vislumbrado por Husserl de modo temprano en su producción, como lo muestra en *Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente*, de 1905. A partir de este hallazgo, que muestra la insuficiencia de un análisis estático de la conciencia que no tome en cuenta su génesis temporal, cobra importancia el lugar otorgado al cuerpo propio. El cuerpo deja de ser algo “dado” a la conciencia (o “constituido”, en términos de Husserl) para convertirse en elemento constituyente de la experiencia que tenemos del mundo.

En esta línea abierta por Husserl se inscriben los trabajos publicados en el libro, dirigidos a indagar los vínculos existentes entre el cuerpo y la conciencia. Los dos primeros son reediciones de artículos ya publicados por Mario Presas sobre la filosofía de Husserl. Uno de ellos es la Introducción a las *Meditaciones Cartesianas*, que fue traducido al español por Presas (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979). La primera traducción de este texto de Husserl fue publicada por José Gaos en El Colegio de México, en 1942. En esa edición es posible acceder a las cuatro primeras Meditaciones, ya que la última Meditación, la quinta, fue extraviada por Gaos al emprender su exilio a México. Luego Miguel García-Baró recuperó el trabajo realizado

por Gaos y le sumó su propia traducción de la Meditación faltante. Esta edición, realizada en Madrid por el Fondo de Cultura Económica en 1985, incluye el Prólogo de Gaos.

El otro artículo, publicado en 1976, se denomina “Corporalidad e historia en Husserl”. Allí se aborda el nexo entre conciencia y temporalidad, siguiendo los textos de Husserl y también los aportes de Ludwig Landgrebe. Cabe recordar que Presas realizó estudios de posgrado en Alemania con el mismo Landgrebe, unos de los más estrechos colaboradores de Husserl durante los últimos años de su vida, y participante activo en el establecimiento y organización de los Archivos Husserl en la Universidad de Lovaina, Bélgica. Por la seriedad de sus estudios sobre la fenomenología de Husserl, resulta provechosa la reedición de estos artículos de Presas, que sirven a su vez de punto de partida para los demás trabajos presentes en el libro.

El resto de los escritos son publicados por primera vez y fueron realizados dentro del Proyecto denominado “La relevancia del problema de la corporalidad en algunos debates filosóficos actuales”, dirigido por Presas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. En dicho proyecto, tal como lo enuncia, se abordó el problema del cuerpo partiendo de las líneas investigativas inauguradas por la fenomenología y la hermenéutica. También se tomaron en cuenta algunas discusiones dadas en los últimos años, en las cuales se puso en cuestión el lugar otorgado al cuerpo en la tradición filosófica occidental, principalmente en la modernidad. En el ámbito de estas inquietudes, además de Husserl, dos filósofos son especialmente retomados en los ensayos que componen el libro. Uno de ellos es Maurice Merleau-Ponty, cuya figura resulta fundamental en la búsqueda de una conciencia corporal. Es uno de los primeros filósofos que, partiendo de la fenomenología, dedica gran parte de sus indagaciones a vislumbrar el lugar ocupado por el cuerpo en la experiencia que tenemos del mundo, y en su relación con la conciencia. El otro filósofo al que nos referimos es Paul Ricoeur, uno de los principales exponentes de la hermenéutica, quien, partiendo de la fenomenología, buscó superar las filosofías de la conciencia “injertando” el problema hermenéutico en el método fenomenológico.

Los trabajos realizados en el Proyecto se organizan en el libro en torno a tres nudos temáticos. El primero hace referencia a las “Interacciones entre Fenomenología y Hermenéutica”. Allí podemos encontrar los escritos de Luciana Carrera Aizpitarte y de Alejandra Bertucci. El trabajo de Carrera, titulado “La apelación a las cosas mismas y la reforma de la Fenomenología en la filosofía de Heidegger: una posible respuesta a los problemas epistemológicos de la hermenéutica de la facticidad”, propone un recorrido por las críticas realizadas por Paul Ricoeur a la estructura ontológica de la comprensión elaborada por Heidegger. Dicho recorrido pretende mostrar que las críticas de Ricoeur se mantienen dentro de una concepción moderna del sujeto, y por lo tanto no invalidarían la propuesta heideggeriana. El trabajo de Bertucci, “Hermenéutica y fenomenología en Paul Ricoeur”, busca reconstruir el camino emprendido por el filósofo francés desde la fenomenología hacia la hermenéutica, revisando algunos hitos de su obra. Ello le permite señalar los rasgos principales, tanto de la “vía larga” como de la “vía corta”, en cuanto caminos propuestos por el autor para relacionar estos campos.

El segundo nudo temático es “Subjetividad, corporalidad e identidad”. En él podemos encontrar los escritos de Anabella Di Pego, María Luján Ferrari y Juan Ignacio Blanco Ilari. El trabajo de Di Pego, “Subjetividad, cuerpo propio, y arraigo terreno. Una relectura desde Hannah Arendt del debate Ricoeur-Parfit”, pone en cuestión dos instancias que Paul Ricoeur considera fundamentales en la constitución de la identidad personal, a saber: el arraigo terreno y la experiencia del cuerpo propio. Ambas instancias son revisadas a la luz de las reflexiones realizadas por Hannah Arendt luego de la Segunda Guerra Mundial. El trabajo de Ferrari, “Una controversia filosófica sobre el problema de la identidad personal. ¿Es Derek Parfit el adversario más temible de Paul Ricoeur?”, gira en torno a la polémica sostenida entre el filósofo francés y su colega británico Derek Parfit. En el mismo se ponen en cuestión los problemas presentes en la noción de identidad propuesta por Ricoeur, y se señalan algunas tensiones en la discusión. Finalmente, el trabajo de Blanco Ilari, “Ipseidad y alteridad: articulación de una tensión en el pensamiento de Paul Ricoeur”, propone ubicar el planteo de Ricoeur en torno al sujeto en un espacio tensional

entre la tradición moderna, que hace hincapié en la autonomía del yo, y sus respectivas críticas contemporáneas, que ponen el acento en la encarnación del sujeto y su pertenencia al mundo.

Por último, el tercer nudo temático que estructura el libro es “Arte y subjetividad”. Allí podemos encontrar el artículo de Silvia Solas y el trabajo conjunto de Ariella Battán-Horestein y Mónica Isabel Menacho. El texto de Solas, “Arte, corporalidad y expresión. Sobre la relación entre subjetividad y estética en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”, abordar la relación entre estética y subjetividad a partir de los trabajos de Andrew Bowie. Una noción clave que articula este recorrido es la de “expresión”, propuesta por Merleau-Ponty. El trabajo de Battán-Horestein y Menacho, “La noción merleau-pontyana de *estilo* como aporte a la discusión contemporánea sobre la identidad personal”, interpela las discusiones en torno a la procesos de construcción de la identidad a partir de los aportes de la filosofía de Merleau-Ponty. La noción de estilo, en la medida que no puede ser explicada unilateralmente por factores físicos o psíquicos, puede ser, según las autoras, un entre-lugar desde el cual responder al tema de la identidad sin caer en esquemas dualistas.

A modo de cierre podemos decir que este libro constituye un valioso aporte para quienes están inscriptos en las líneas investigativas desarrolladas en los artículos, como también para aquellos que anhelan transitar los caminos de la fenomenología y la hermenéutica. Asimismo, estos trabajos muestran un interesante recorrido en torno a la cuestión de la corporalidad. Pensamos que la actualidad de estos temas en el campo de la filosofía agrega un motivo más que alienta a su lectura.

*Florencia Zalazar y Jerónimo Ariño Leyden*¹

¹ Florencia Zalazar es becaria doctoral de CONICET. <fzalazar@conicet-mendoza.gob.ar>. Jerónimo Ariño Leyden es graduado en Filosofía. <jeronimoarino@gmail.com>. Ambos integran proyectos de investigación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Metodología de selección de trabajos

Se recibirán colaboraciones de autores del país y del extranjero, las que serán sometidas a un sistema de referato.

Los trabajos que a juicio del Consejo Editorial respondan a la temática de la revista serán enviados para su evaluación a dos especialistas, quienes los juzgarán ignorando la identidad del autor. Si ambos asesores emiten opinión favorable, se incluirá en el plan de la publicación. Si las opiniones resultan divergentes, se consultará a un tercer especialista.

La Dirección y el Consejo Editorial se reservan el derecho de realizar invitaciones especiales a personalidades destacadas.

Pautas para la presentación de colaboraciones

- Las colaboraciones podrán ser artículos, notas, comentarios, y reseñas. Deberán ser inéditas y no haber sido enviadas a otra publicación en el proceso de evaluación o una vez aceptadas; el envío a CUYO tendrá valor de declaración jurada en este sentido.
- Los artículos, notas y comentarios tendrán un máximo de 48.000 caracteres (contando los espacios), incluyendo notas y bibliografía. El Consejo Editorial se reserva el derecho de admitir excepciones en cuanto a la extensión de los trabajos. Se enviarán adjuntos dos archivos Word a la casilla cuyoanuario@gmail.com, uno titulado con las primeras cinco palabras del título del trabajo, por ejemplo: reforma social y reforma política.doc, este documento no debe contener datos del autor, los que serán incluidos en un segundo documento adjunto titulado, en este ejemplo: autor reforma social y reforma política.doc. El nombre del autor tampoco deberá figurar en el texto o citas del trabajo, sólo podrá citarse a sí mismo como “el autor”.

Indispensable para la aceptación de los trabajos

Los autores deberán cumplir con los requerimientos de la publicación en cuanto a: carácter y extensión de resúmenes, palabras clave, normas de citación, originalidad, exclusividad y derechos de publicación.

El envío de colaboraciones a esta revista implica una autorización de los autores para su publicación en la versión impresa y su permanencia en la publicación en línea por tiempo indefinido. Los autores deben completar y enviar, por correo electrónico, copia de la nota de cesión de derechos que se encuentra a continuación.

· RESUMEN

Cada artículo será acompañado de un resumen en español y en inglés (revisado por traductor profesional). **No se aceptarán resúmenes de más de 100 palabras**, contando los espacios (equivale aproximadamente a 6 renglones). Acompañará al mismo el título del artículo en inglés y las palabras clave.

El resumen es una representación abreviada del contenido de un artículo, del que sólo se menciona la idea y los puntos principales.

Características de un buen resumen: brevedad, exactitud y claridad, evitando la redundancia.

Se debe identificar la información relevante, discriminar lo esencial de lo accesorio. Su finalidad es la elaboración de una representación breve de la información en un texto coherente, preciso y fiel al original.

Estilo requerido:

-El estilo será claro, fluido y conciso, y con sentido integral.

-No empezar con "Este artículo", "Este documento", "El autor...".

-No extraer frases textuales.

-Utilizar frases cortas, pero evitar el estilo telegráfico.

-Utilizar frases completas y bien articuladas.

-Utilizar solamente la tercera persona, la voz activa y el tiempo presente.

-No utilizar siglas ni abreviaturas.

· Palabras clave

Se requiere también definir con precisión EL TEMA del artículo con hasta 5 palabras clave, separadas por punto y comas. Ejemplo: Filosofía argentina; Filosofía americana; etc.



NOTA DE CESIÓN DE DERECHOS

Esta nota de cesión de derechos debe ser completada por todos los autores de colaboraciones aceptadas por CUYO y enviada por correo electrónico a: cuyoanuario@gmail.com

Título del Manuscrito:

Declaración

Mediante la presente nota el/los autores otorgamos licencia exclusiva y sin límite de temporalidad para la difusión del manuscrito dentro de la revista titulada "CUYO" que edita el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Siendo de mi conocimiento que la distribución de la citada revista no es con finalidad lucrativa, sino académica, otorgo/otorgamos la autorización correspondiente para que la difusión pueda efectuarse a través de formato impreso y medios electrónicos, tanto en red local como por vía Internet.

Nombre y firma del autor o los autores:

NORMAS DE CITACIÓN

CUYO, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana* ha adoptado la forma concisa dentro del Estilo Chicago de Citación (forma autor–fecha). La misma se compone de dos partes: la primera es la cita abreviada entre paréntesis en el texto y la segunda, una lista de referencias al final del trabajo. En caso de presentarse un caso fuera de los ejemplos, puede consultarnos enviando un correo a cuyoanuario@gmail.com o directamente en el sitio web de Chicago Manual of Style 16th Edition, www.chicagomanualofstyle.org.

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

Pautas y ejemplos para la elaboración de notas y referencias bibliográficas

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

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

Ejemplos de citas en el texto

Libro:	(Zea, L. 1988, 36–37).
Artículo o capítulo en un libro:	(Redmond, W. 2009, 86).
Artículo en una publicación en serie o revista:	(Fatone, V. 1946, 224).
Documento electrónico:	(Norambuena, C. 2008)

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

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

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

(Valdés, M. 2004), (Valdés, M. Ana 2004).

Si la igualdad persiste se incluirá una nota aclaratoria.

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

A continuación, una lista con los ejemplos más comunes.

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

T: Cita abreviada en el texto

R: En la lista de referencias

LIBROS

Un autor

T: (Zea, L. 1988, 36–37)

R: Zea, Leopoldo. 1988. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE.

Dos obras del mismo autor o dos obras de dos autores diferentes

(Zea 1988, 1993; Pérez 2005a, 2005b)

(Gutiérrez 2005, 245; 2006, 370; Pérez 2005, 118)

Dos autores

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

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

Más de dos autores

T: (Dussel et al. 2009, 278–319)

R: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. 2009. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*. México: Siglo XXI.

Capítulo u otra parte de un libro

T: (Redmond, W. 2009, 86–96)

R: Redmond, Walter. 2009. La lógica en los siglos XVI y XVII. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*, compilado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez 86–96. México: Siglo XXI.

Tesis

T: (Biglieri, 2006)

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

Libro publicado electrónicamente

T: (Kurland, F. 1987)

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

Comentarios de libros

T: (Licata, R. 2003, 257)

R: Licata, Rosa. 2003. Comentario de *El fin del milenio y el sentido de la historia. Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina*, de Miguel Rojas Mix. CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana 20.

REVISTAS

Artículo en revista impresa

T: (Vilas, C. M. 2007)

R: Vilas, Carlos María. 2007. Desigualdad social y procesos políticos: una perspectiva interdisciplinaria. *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana) 24: 9–33.

Artículo en revista electrónica

Indicar la fecha de acceso sólo si es estrictamente necesario.

T: (Custodio, S. 2009)

R: Custodio, Sergio. 2009. Más allá del método científico. *Revista Arjé*, <http://arje.usac.edu.gt/?p=172#more-172>

