

# XIX JORNADAS DE FILOSOFÍA DEL NOA

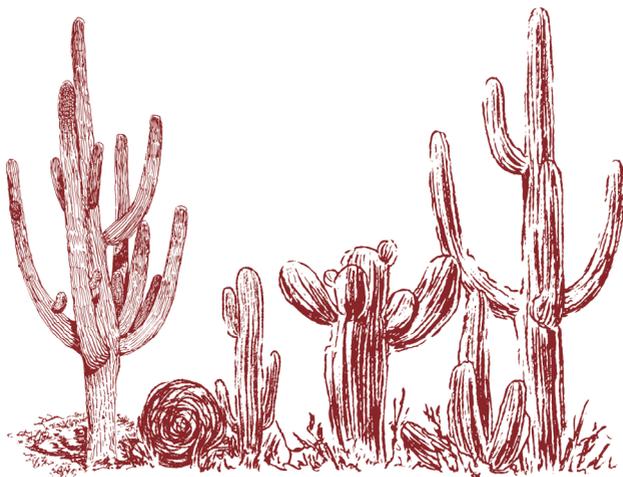
7, 8, y 9 de agosto  
2024.

Santiago del  
Estero, Argentina

Actas de las Jornadas

# LA LIBERTAD Y LO COMÚN

*Investigaciones en filosofía frente  
a desafíos contemporáneos.*



Francisco Yocca – Inti Díaz Morán  
(Compiladores)



Licenciatura en  
**FILOSOFÍA**



Facultad de Humanidades  
Ciencias Sociales y de la Salud



Facultad de  
Humanidades  
Ciencias Sociales  
y de la Salud



**UNSE**

Universidad Nacional  
de Santiago del Estero



La libertad y lo común: investigaciones en filosofía frente a desafíos contemporáneos / Francisco José Yocca ... [et al.] ;

Compilación de Francisco José Yocca ; Inti Lautaro Díaz Morán. – 1a ed compendiada. – Santiago del Estero : Francisco José Yocca, 2025.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-631-00-7576-1

1. Filosofía General. 2. Actas de Congresos. I. Yocca, Francisco José  
II. Yocca, Francisco José, comp. III. Díaz Morán, Inti Lautaro, comp.  
CDD190

Maquetación y diseño de interiores: María Virginia Arias.

Diseño de tapa: Basado en el diseño de circulares informativas del evento de Iraí Lopez, modificado para la presente publicación por María Virginia Arias.

Ilustraciones de tapa originales de Samantha Sumulong, utilizadas bajo licencia de Canva.

Este libro ha sido financiado con fondos de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la Universidad Nacional de Santiago del Estero.

Todos los contenidos y opiniones expresados en esta obra son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores.

# Índice

Presentación .....	8
Resolución CD FHCSyS N° 307/2024 .....	9
Resolución CD FHCSyS N° 322/2024 .....	11
Autoridades .....	15
Comité académico y comisión organizadora .....	16
Programa de actividades.....	17
Comisiones .....	19
Lectura Inaugural del profesor emérito Antonio Kinen .....	32

## Parte I: Docentes e investigadores

### **La ética y lo común: comunicación y liberación a debate.**

<i>Almaraz, César Ricardo; Gordillo Eduardo Román</i> .....	38
---	----

### **Democracia y subjetividades del presente.**

<i>Alonso, Susana Josefina Rita</i> .....	46
---	----

### **Foucault: la libertad y la muerte del hombre.**

<i>Álvarez, Miguel Ángel</i> .....	50
------------------------------------	----

### **Pólis, polítes, autarcheía y lo común como forma y actividad política. Aristóteles Política I 2.**

<i>Barrionuevo Chebel, Marcelo</i> .....	57
--	----

### **¿Qué libertad queremos y permitiremos que avance?**

<i>Candioti, Miguel</i> .....	64
-------------------------------	----

### **Educación y neoliberalismo: apuntes para un proyecto emancipatorio.**

<i>Castro de Achával, Matías</i> .....	69
--	----

### **De la libertad a la liberación. Disputas por el sentido en la Argentina del presente.**

<i>Cosci, Lucas Daniel</i> .....	75
----------------------------------	----

### **¿IndividuXs Autonomxs? Reflexiones sobre el concepto de Autonomía Relacional y sus potencialidades para pensar el Consentimiento Informado en bioética clínica.**

<i>Cosci, María del Rosario</i> .....	82
---------------------------------------	----

### **Interrogantes sobre la libertad y lo común cuando se levantan las Wiphalas.**

<i>Cruz, Gustavo Roberto</i> .....	87
------------------------------------	----

### **El pensamiento como experiencia abstracta. Una lectura de los prólogos arendtianos.**

<i>Dahbar Kofler, Victoria</i> .....	95
--------------------------------------	----

<b>Desafío de nuestro presente: inteligencia artificial, libertad y democracia.</b> <i>Damiani, Silvina</i> .....	102
<b>Democracia y filosofía en el noroeste argentino: cuatro décadas. Un balance de las Jornadas de Filosofía del NOA.</b> <i>Díaz Morán, Inti</i> .....	110
<b>En el umbral de la Libertad. Aportes para pensar la libertad en las democracias actuales desde la obra de Hannah Arendt.</b> <i>Galarza, Cristina</i> .....	117
<b>Máquinas como Organismos. ¿Cómo pensar el problema de la técnica en América Latina?</b> <i>Gogna, Ramiro</i> .....	125
<b>La Reinención de la Democracia: Aportes y Perspectivas Contemporáneas.</b> <i>Gómez, Gabriela Alicia</i> .....	133
<b>La bioética, la biopolítica y lo común.</b> <i>Gordillo, Eduardo Román; Zabala Bustos, Natalia del Carmen</i> .....	142
<b>Del modelo epistémico occidental al diálogo <i>entre</i> culturas.</b> <i>Peralta, Juan Alexander</i> .....	151
<b>Gubernamentalidad y capital humano.</b> <i>Ruidrejo, Alejandro</i> .....	159
<b>Condiciones culturales para una filosofía original.</b> <i>Suárez Burgos, Mariano</i> .....	166
<b>El concepto de “sentido” de Frege: aspectos pragmático–trascendentales.</b> <i>Tapia, José María</i> .....	170
<b>Resignificaciones de la racionalidad neoliberal.</b> <i>Terraf, Mariano</i> .....	177
<b>Cuestiones políticas sobre la alteridad, la hospitalidad y la extranjería.</b> <i>Urbina Valor, Laura Noemí; Giráldez, María Alfonsina; Nuñez, Jesús Sebastián; Sztankeler, Brenda del Carmen</i> .....	184
<b>La gestión de expectativas como estrategia de gobierno en el neoliberalismo. El futuro en disputa.</b> <i>Veiga, Andrés Guillermo</i> .....	193
<b>La experiencia de la libertad como un comportamiento crítico en la relación con el otro.</b> <i>Yocca, Francisco José</i> .....	199
<b>El absolutismo hobbesiano: la disputa por el poder político ante el peligro de desintegración del Estado.</b> <i>Zani Urtubey, Andrés Fernando</i> .....	206

<b>La dialéctica entre acción y narración como Clave para pensar la historia.</b> <i>Zerpa, Marcela Victoria; Miralpeix Mercedes</i> .....	214
---	-----

## **Parte II: Estudiantes**

<b>Memoria y arte de la posdictadura en clave anacronista.</b> <i>Altamirano, Sofía Milagros</i> .....	221
<b>¿Asistimos al surgimiento de nuevas ficciones fundantes del lazo social?</b> <i>Arias Piedra Buena, Manuel</i> .....	225
<b>Entre leones y unicornios: la Libertad y lo Común en la moralidad medieval.</b> <i>Barrón, Solana de Fátima</i> .....	231
<b>Dialéctica y teleología en la biología aristotélica. Relación entre el método dialéctico y la explicación teleológica en De Partibus Animalium (PA).</b> <i>Bértoli, Vivian</i> .....	236
<b>La filosofía en américa latina. Un saber que nos enlaza en una constelación de saberes.</b> <i>Burkhard, Vanina Leandra</i> .....	243
<b>El hombre y su tierra en Santiago del Estero.</b> <i>Coronel, Franco Bautista</i> .....	250
<b>Situación y libertad: el ser de la realidad humana según J. P. Sartre.</b> <i>Luna, Rita María Angélica</i> .....	253
<b>Revalorización de los saberes populares: hacia una propuesta ecológica del saber.</b> <i>Maidana, Emiliano</i> .....	259
<b>La política bajo la lente de la razón, o cómo se interpreta la libertad en la filosofía de B. Spinoza.</b> <i>Martínez Rossi, Lucas Damián</i> .....	265
<b>La resignación en la desdicha: la propuesta de Séneca y la lectura de Zambrano.</b> <i>Pérez, Gabriel Benjamín</i> .....	270
<b>Privatización de lo social y socialización de lo privado.</b> <i>Romero, Nicolás</i> .....	276
<b>El anhelo de ser otro.</b> <i>Roqué Arbach, Stefania</i> .....	282
<b>Vida buena y vida en común: la amistad como condición necesaria para la felicidad. Reflexión a partir del análisis de argumentos en EE VII 12, en conexión con EN IX 9.</b> <i>Ruiz Paz, Ángeles</i> .....	288

<b>La libertad y su vínculo con el derecho y la democracia. Lecturas en torno a dos obras claves de Axel Honneth: Patologías de la libertad y Patologías de la razón.</b>	
<i>Suárez Pereyra, Andrea Daiana; Garnica, Sofía Victoria</i> .....	296
<b>Intervenir, no representar. La experimentación en Ian Hacking.</b>	
<i>Villalba, Íber Orlando</i> .....	302
<b>Redes sociales clave para entender la política actual.</b>	
<i>Villalba Santillan, Valentín</i> .....	308
<b>Reconceptualización de la democracia: una forma de gobierno más allá del voto.</b>	
<i>Yocca, Ana Paula</i> .....	313

# Presentación

Con el tema eje de “*La libertad y lo común*” se retoma la realización de las Jornadas de Filosofía del NOA en su edición número XIX, luego de la interrupción que supuso la pandemia COVID-19. Durante las jornadas del 7, 8 y 9 de agosto de 2024, y organizado en esta oportunidad por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, de la Universidad Nacional de Santiago del Estero, se confirmó la decisión de sostener un espacio de encuentro y reconocimiento para la comunidad de pensamiento de la región que se desborda y amplía en su convocatoria.

Cada edición de estas jornadas ha estado marcada por un tema, una cuestión, que demanda ser tematizada y reflexionada por su relevancia social, política, cultural o académica, según sea el caso. Esto permite comprender el eco de la convocatoria que ha recibido más de 140 ponencias, con una nutrida participación de alcance nacional. Pensar en torno a la libertad y el espacio de lo común como claves de la construcción y sostenimiento de la vida democrática fue una invitación a explorar y enriquecer los sentidos que estos conceptos tienen para nuestra vida e historia. Los numerosos equívocos y conflictos a que conducen las concepciones reduccionistas han movilizad a la comunidad filosófica y académica llevándola a asumir la responsabilidad de generar un espacio de debate plural y honesto sobre ideas claves para la vida y realización tanto individual como colectiva.

Como es sabido, la organización de las jornadas es rotativa entre los departamentos y escuelas de Filosofía de las universidades del NOA. Sin embargo, es necesario resaltar el trabajo cooperativo y el apoyo constante que se ha recibido de dichos departamentos y escuelas de la UNJu, UNSa, UNT, UNCa y la valiosa incorporación de la UNC y la UNLaR. Ellos han constituido las verdaderas redes por las cuales se ha dado a conocer la realización de esta actividad, alentando a sus docentes y estudiantes a participar e involucrarse en el debate desde sus propios aportes y perspectivas sobre la cuestión.

El lector encontrará, en lo que sigue, las comunicaciones revisadas y enviadas para publicación por sus autores, luego de su lectura en cada comisión durante las jornadas. Los trabajos han sido organizados en dos partes, docentes e investigadores, en la primera, y estudiantes en la segunda. Incluimos también el programa y organización general de las jornadas que da cuenta de la participación de quienes no llegaron a enviar sus ponencias para publicar en las actas.

**Lic. Francisco Yocca**



Santiago del Estero, 3 de julio de 2024.

**RESOLUCION CD FHCSys N° 307/2024**

**VISTO:**

El CUDAP Trámite N° 938/2024, presentado por el Director del Departamento de Filosofía y el Coordinador de la Carrera de Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, Dr. Alejandro AUAT y Lic. Francisco YOCCA, respectivamente; y

**CONSIDERANDO:**

Que mediante el mismo solicitan se declare de Interés Académico las "**XIX Jornadas de Filosofía del NOA**", a llevarse a cabo entre los días 7 y 9 de agosto de 2024 en el ámbito de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud - UNSE

Que el eje de la convocatoria se titula "*La libertad y lo común*", ideas claves que adquieren exclusiva relevancia y discusión necesaria en la actualidad de la vida democrática para la sociedad.

Que tiene como objetivos los siguientes: **a-** Dar continuidad a la convocatoria de Jornadas de Filosofía del NOA cuya tradición se remonta a 1987, como parte de la actividad que convoca a la comunidad filosófica de la región NOA; **b-** Proveer un espacio de encuentros, intercambios y discusiones en torno a la filosofía y sus escenarios e implicancias actuales, **c-** Promover las interacciones y vínculos entre quienes cultivan la filosofía en la región NOA y el resto del país

Que las Jornadas de Filosofía del NOA constituyen una tradición filosófica en nuestra región, que se remonta a 1987 y se ha consolidado como un lugar de escucha entre docentes, investigadores y estudiantes de la Carrera de Filosofía

Que el evento académico adquiere un carácter federal que trasciende lo regional entre las cinco universidades que integran la región NOA: UNT, UNCa, UNSE, UNJu y UNSa. A ellas se agregan en esta edición UNLaR y UNC.

Que el Comité Académico estará integrado por: Dr. Alejandro AUAT (UNSE), Dr. Marcelo MEDIIVILLA (UNCa), Dra. Celia MEDINA (UNT), Dra. Cora PAULIZZI (UNSa), Dr. Miguel CANDIOTI (UNJu), Dr. José JATTUF (UNLaR) y Dra. Paula HUNZIKER (UNC).

Que la Comisión Organizadora estará conformada por: Lic. Francisco YOCCA, Dr. Marcelo BARRIONUEVO CHEBEL, Mg. Susana ALONSO, Lic. Inti DIAZ MORAN, Prof. Rosario COSCI, Lic. Mariano SUAREZ BURGOS, Lic. Camila SECCO, Dr. Lucas COSCI, Lic. Guillermo MARTINEZ, Dr. Matías CASTRO DE ACHAVAL, Dra. Marisa ALVAREZ, Dra. Fátima LOBO, Srta. Iraí LOPEZ REALE y Lucas MARTINEZ ROSSI (estudiantes)

*(Handwritten initials and signature)*



...///RESOLUCION CD FHCSyS N° 307/2024

Que las jornadas están destinadas a estudiantes, investigadores, graduados en Filosofía y campos de saberes afines

Que por Res. CD FHCSyS N° 241/2018, se fijan criterios para declaraciones de interés académico en el ámbito de esta Unidad Académica.

Que cuenta con informe favorable de la Secretaria Académica, Mg. Romina CORDERO

Que el Consejo Directivo en Reunión Ordinaria de fecha 2 de julio de 2024 resuelve por unanimidad declarar de Interés Académico las "XIX Jornadas de Filosofía del NOA"

Por ello;

**EL CONSEJO DIRECTIVO DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES y DE LA SALUD**

**RESUELVE**

**ARTÍCULO 1º.-** Declarar de Interés Académico las "**XIX Jornadas de Filosofía del NOA**", a llevarse a cabo entre los días 7 y 9 de agosto de 2024 en el ámbito de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud – UNSE, de acuerdo con los considerandos expresados en la presente Resolución.

**ARTÍCULO 2º.-** Establecer que el Comité Académico estará integrado por: Dr. Alejandro AUAT (UNSE), Dr. Marcelo MEDIAVILLA (UNCa), Dra. Celia MEDINA (UNT), Dra. Cora PAULIZZI (UNSA), Dr. Miguel CANDIOTI (UNJu), Dr. José JATTUF (UNLaR) y Dra. Paula HUNZIKER (UNC).

**ARTÍCULO 3º.-** Establecer que la Comisión Organizadora estará conformada por: Lic. Francisco YOCCA, Dr. Marcelo BARRIONUEVO CHEBEL, Mg. Susana ALONSO, Lic. Inti DIAZ MORAN, Prof. Rosario COSCI, Lic. Mariano SUAREZ BURGOS, Lic. Camila SECCO, Dr. Lucas COSCI, Lic. Guillermo MARTINEZ, Dr. Matías CASTRO DE ACHAVAL, Dra. Marisa ALVAREZ, Dra. Fátima LOBO, Srta. Iraí LOPEZ REALE y Sr. Lucas MARTINEZ ROSSI (estudiantes)

**ARTÍCULO 3º.-** Hacer saber. Notificar al Director del Departamento de Filosofía, Dr. Alejandro AUAT, al Coordinador de la Carrera de Licenciatura en Filosofía, Lic. Francisco YOCCA y por su intermedio a los/as nombrados/as en los Artículos 1º y 2º del presente acto administrativo. Cumplido, archivar.

MG

Mg. Romina Andrea Cordero  
Secretaria Académica  
Fac. Hum. Cs. Soc. y de la Salud  
U.N.S.E.

Lic. HUGO MARCELINO LEODESMA  
DECANO  
Fac. Hum. Cs. Soc. y de la Salud  
U.N.S.E.



Santiago del Estero, 4 de julio de 2024.-

### RESOLUCION CD FHCSyS N° 322/2024

#### VISTO:

El CUDAP Trámite N° 1006/2024 iniciado por el Director del Departamento Académico de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la UNSE, Dr. Alejandro AUAT, en forma conjunta con Docentes, Estudiantes y Egresados de la Carrera de Licenciatura en Filosofía; y

#### CONSIDERANDO:

Que mediante el mismo solicitan el Reconocimiento a la “**Obra Filosófica y Trayectoria Intelectual y Dirigencial del Lic. Antonio Kinen**” en la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, a realizarse en el marco de las XIX Jornadas de Filosofía del NOA, en el ámbito de esta Unidad Académica, los días 7, 8 y 9 de agosto del corriente año.

Que el Lic. Antonio KINEN posee una amplia trayectoria académica y fue Decano de esta Facultad durante el período 1989-1993

Que el Lic. KINEN es Profesor Universitario en Filosofía (1964), Licenciado en Filosofía (1966) y cursó Estudios de Postgrado en Filosofía. Münster, Alemania, 1977-1978, becado por la Comisión alemana-latinoamericana de Intercambio Académico

Que las actividades cumplidas por el Lic. KINEN en Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE) son las siguientes: Investigador – Director de Proyectos de Investigación, Profesor Titular de la Cátedra *Filosofía Contemporánea* (por concurso público desde 1985), Decano de la Facultad de Humanidades 1989-1993, Director del Departamento de Filosofía durante los periodos 1986-1989, 1994-2000, Director de la Carrera de Licenciatura en Filosofía para los periodos 1986-1989, 1994-2000, Secretario de Ciencia y Técnica de la UNSE 2001-2003, Director de Proyectos de Investigación desde 1984, Miembro del Consejo Directivo de la Facultad de Humanidades de la UNSE 1984-1985, Miembro del Consejo Superior de la UNSE, representante del Claustro Docente 1987, Delegado de la Facultad de Humanidades ante la Biblioteca Central de la UNSE 1984-1989.

Que posee antecedentes Académicos Universitarios en las siguientes Universidades: Universidad Nacional del Litoral; Universidad Tecnológica Nacional (Seccional Santa Fe), Universidad Católica de Santa Fe; Universidad Católica Argentina (Buenos Aires); Universidad del Salvador (Buenos Aires); y en la Universidad Nacional de Santiago del Estero.

(u)  
+



...///RESOLUCION CD FHCSys N° 322/2024

Que entre los Antecedentes de Investigación, se destacan los siguientes: por la Universidad Nacional del Litoral 1971-1973. Integrante de equipo de investigación dirigido por el Dr. Rafael Virasoro, en el Proyecto "Nuevas líneas de filosofía social", 1974-1976. Director del Proyecto de Investigación "Utopías del Hombre Nuevo en el Tercer Mundo", Münster (Alemania) 1977-79 Westfälische Wilhelms-Universität (Facultad de Filosofía) con asesoramiento del Dr. Hans Blumenberg, investigación en "metaforología" y "noética de la Modernidad" - Universidad Nacional de Santiago del Estero 1984-86. "Identidad cultural: continuidad y quiebras" (Director) 1987-1988. - "Prevalencia de la oposición *nada-ser* sobre *caos-cosmos* en las categorizaciones dicotómicas de lo americano" (Director) 1989-1991, "Categorías relevantes del pensamiento nacional referidas a nuestra singularidad geo-histórico-cultural" (Director) 1992-1993 - "Desarrollo de comunidades históricas en zonas áridas y semiáridas del NOA" (Integrante del equipo) 1994-1996 "El Pensamiento Latinoamericano ante las pretensiones de universalidad de la Teoría del Discurso" (Director) 1997-2000- "Ampliación de la razón. Racionalidad hermenéutica y racionalidad comunicativa- discursiva" (Director) 2001-2003 - "La Enseñanza de la Filosofía en Santiago del Estero" (Director).

Que otros antecedentes en área investigación se destaca como: Representante de la Facultad de Humanidades ante el Cicyt-Unse (Consejo de Investigaciones en Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Santiago del Estero) 1985-1989; Delegado de la UNSE en las reuniones multisectoriales de la SECYT Regional NOA en el área de Humanidades y Ciencias Sociales. Entre 1984-1988 y Representante de Santiago del Estero (Provincia y UNSE) en el Programa de Ciencias Sociales y Humanidades del SECYT-Reg. NOA 1988-1989, y Secretario de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Santiago del Estero 2001-2003.

Que entre las publicaciones realizadas por el Lic. KINEN figuran las siguientes: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum. Buenos Aires 1973. (co-autor); *Cultura popular y filosofía de la liberación*. García Cambeiro. Buenos Aires 1975 (co-autor); *El pensamiento en los umbrales del siglo XXI*. Fundación Origen. Buenos Aires 1994. (co-autor); *El concepto de autenticidad*, Santa Fe, 1964; *Visión de Wittgenstein*. Córdoba 1968; *Inmanencia. Ser y Mundo*. Santa Fe 1974; *Derechos humanos, ¿ética o ideología?*. Santiago del Estero 1985, *Desarrollo, subdesarrollo: categorías de la era industrial*. Santiago del Estero 1985; *Por una despampeanización de la Argentina*. Catamarca, 1987; *Nada-ser en el pensamiento argentino*. Buenos Aires 1988; *Lenguaje interacción y juego*. Santiago del Estero 1981; *Actualidad de la ética en la filosofía contemporánea*. Santiago del Estero. 1994; *El mestizaje cultural*. Santiago del Estero, 1995; *Ser. Agon y juego*. Buenos Aires 1996; *Justicia y eficiencia*. Río Cuarto. 1997; *Teorías y demandas de justicia*. San Leopoldo. Brasil. 1998; *Evolución socio cultural y desarrollo del juicio moral*. Santiago del Estero, 1999; *Filogénesis de la conciencia moral*. Santiago del Estero, 2000; *El pragmatismo en la teoría habermasiana de la verdad*. Santiago del Estero, 2001; *Idealización y Razón en Habermas*. Santiago del Estero, 2002; *Liberación, utopía y desarrollo del juicio moral*. Santiago del Estero, 2003 (en Revistas: "Stromata", "Arkhe", Revista de Filosofía de la UNL", "Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales", "Cifra". Icala. "Cuadernos de Filosofía de Santiago del Estero" etc.); Trabajos no publicados: Utopías del Hombre Nuevo en el Tercer Mundo Hans Kelsen y la teoría pura del derecho Kusch: su camino hacia América, Categorías relevantes en la historia del pensamiento argentino Identidad cultural.

Handwritten mark: a circle with a stylized 'u' and a cross below it.



...//RESOLUCION CD FHCSyS N° 322/2024

Que participó en diferentes Congresos, Reuniones y Simposios a saber: *Las categorías de "desarrollo" y "subdesarrollo"*, Jornadas sobre la problemática del Desarrollo. UNSE. Santiago del Estero, 1985; *Filosofía y Hermenéutica*. Jornadas de Filosofía del Litoral. Santa Fe 1986; *La problemática de los Derechos Humanos*. Jornada Nacional de Derechos Humanos. Santiago del Estero 1986; *Hermenéutica y Gnoseología*. Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. Córdoba 1987; *Presidió una de las Comisiones de dicho Congreso e integró uno de sus paneles. Por una despampeanización de la Argentina*. Primeras Jornadas Regionales de Pensamiento Latinoamericano. Catamarca, 1987; *Nada-ser en el pensamiento argentino*. Primeras Jornadas Regionales de Filosofía del NOA. Tucumán 1988; *Mestizaje cultural*. Jornadas Nacionales de Pensamiento Latinoamericano. San Luis, 1989; *El itinerario de Kusch hacia 'América'*. Segundas Jornadas Regionales de Filosofía del NOA. Santiago del Estero 1990; *Lenguaje, Interacción y Juego*. Jornadas Nacionales de Filosofía. Sociedad Argentina de Filosofía. Valle Hermoso. Córdoba, 1989; *Verdad, Agon, Juego*. Jornadas de Filosofía. Fundación Orígenes. Buenos Aires, 1993; *El silencio como acto de habla?*. V Internacionales Seminar eines philosophischen Dialogsprogramms. Eichstätt, Alemania, Abril 1995 (fue invitado oficialmente a participar); *Habla: silencio y lenguaje*. IV Jornadas Regionales de Filosofía del NOA. Catamarca. Agosto 1995; *Justicia y eficiencia*. II Jornadas Internacionales Interdisciplinarias. Icala. Río Cuarto. 1986; *Filosofía e interculturalidad*. Jornadas Internacionales de Interculturalidad. Unisinos. Brasil. 1987; *Teorías y demandas de justicia*. Congreso Internacional "Filosofía y Sociedad Civil". San Leopoldo. Brasil. 1998; *Razón y racionalidad*. Jornadas de Filosofía del NOA. Termas de Río Hondo, 1999; *La racionalidad ético-discursiva*. Jornadas de Ciencia y Técnica. Santiago del Estero, 2001 *Ciencia y Desarrollo*. Jornadas académicas de Ciencia y Desarrollo. Santiago del Estero, 2002.

Que además participó en Jurados de Concursos para Profesores Ordinarios en las Universidades Nacionales de: Santiago del Estero, Del Litoral, Tucumán Entre Ríos, Jujuy, Catamarca y La Rioja y fue integrante de Tribunales Evaluadores de Tesis Final en Doctorado en Filosofía en la UNT, UNC, e integrante de Tribunales Evaluadores de Tesis Final en Maestría en la Universidad Unisinos. San Leopoldo – Brasil.

Que el lic. Kinen fue invitado a dictar cursos y conferencias e integrar paneles en: Junín. provincia de Buenos Aires; Arribeños. provincia de Buenos Aires; en Santiago del Estero, Universidad Nacional de Santiago del Estero y Universidad Católica de Santiago del Estero; Instituto Superior del Profesorado Santiago del Estero; Frías y Termas de Ríos Hondo provincia de Santiago del Estero; Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras; Jujuy en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Santa Fe. Subsecretaría de Cultura de la Provincia. Buenos Aires Fundación Origen; Santa Fe. Universidad Católica de Santa, Catamarca. Universidad Nacional de Catamarca; Córdoba. Universidad Nacional de Río Cuarto, San Leopoldo. Brasil. Universidade Unisinos

Que en Reunión Ordinaria de fecha 2 de julio de 2024, el Cuerpo resolvió aprobar, por unanimidad la presentación efectuada por Director del Departamento Académico de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la UNSE, Dr. Alejandro AUAT

@  
f



...///RESOLUCION CD FHCSyS N° 322/2024

Por ello:

**EL CONSEJO DIRECTIVO DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES Y DE LA SALUD**

**RESUELVE**

**ARTICULO 1°.-** Otorgar Reconocimiento académico a la “**Obra Filosófica y Trayectoria Intelectual y Dirigencial del Lic. Antonio Kinen**”, L.E. N° 6.240.355, en la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud de la UNSE, en la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, a realizarse en el marco de las XIX Jornadas de Filosofía del NOA, en el ámbito de esta Unidad Académica, los días 7, 8 y 9 de agosto del corriente año, de acuerdo con los considerandos expresados en la presente Resolución, de acuerdo con los considerandos expresados en la presente Resolución.

**ARTICULO 2°.-** Hacer saber. Notificar y dar copia al Director del Dpto. Académico de Filosofía, Dr. Alejandro Auat, por su intermedio al Lic. Antonio Kinen. Cumplido, archivar.

**GM**

Mg. Romina Andrea Cordero  
Secretaria Académica  
Fac. Hum. Cs. Soc. y de la Salud  
U.N.S.E.

Lic. HUGO MARCELINO LEDESMA  
DECANO  
Fac. Hum. Cs. Soc. y de la Salud  
U.N.S.E.

Lic. Hugo Marcelino Ledesma

***Decano***

Lic. Sandra Elizabeth Moreira

***Vicedecana***

Mg. Romina Cordero

***Secretaria Académica***

CPN Carla Ferreyra

***Secretaria de Administración***

Dra. Marta Gutiérrez

***Secretaria de Ciencia y Técnica***

Mg. Ulises Barbieri

***Secretario de Extensión, Vinculación y  
Transferencia***

Mg. Malvina Azucena Lobos

***Secretaria de Posgrado***

## **Comité académico**

---

Alejandro Auat (Dpto. de Filosofía - UNSE)  
Marcelo Mediavilla (Dpto. de Filosofía - UNCa)  
Celia Medina (Dpto. de Filosofía - UNT)  
Cora Paulizzi (Escuela de Filosofía - UNSa)  
Miguel Candiotti (Dpto. de Filosofía - UNJu)  
José Jattuf (Filosofía - UNLaR)  
Paula Hunziker (Escuela de Filosofía - UNC)

## **Comisión organizadora**

---

Francisco Yocca (coordinador)	Lucas Cosci
Marcelo Barrionuevo Chebel	Guillermo Martínez
Susana Alonso	Matías Castro de Achával
Inti Díaz Morán	Marisa Álvarez
Rosario Cosci	Fátima Lobo
Mariano Suárez Burgos	Iraí López Reale
Camila Secco	Lucas Martínez Rossi

# XIX JORNADAS DE FILOSOFÍA DEL NOA

## “La libertad y lo común”

7, 8 y 9 de agosto de 2024

### Programa de actividades

#### Miércoles 07 de agosto

18 hs.

*Acto de apertura*

#### **Palabras inaugurales:**

Dr. Alejandro Auat – Director del Departamento de Filosofía

Lic. Marcelino Ledesma – Decano de la FHCSyS

Ing. Héctor Paz – Rector de la UNSE

#### **Homenaje al Lic. Antonio Kinen:**

Palabras del Dr. Lucas Cosci

Palabras del Lic. Antonio Kinen

#### Jueves 08 de agosto

08 hs.

*Acreditación – Hall de entrada a la Facultad*

9–10:30

Trabajo en comisiones

10:30

Pausa para café

11–12:30

Trabajo en comisiones

12:30

Pausa almuerzo

Descanso / tiempo libre

15–16:30

Trabajo en comisiones

16:30

Pausa para café

17–18:30

Trabajo en comisiones

19 SUM

*Diálogos entre mates:* animan debate Paula Hunziker (UNC) y José Jatuff (UNLaR)

20

Finalizan actividades del día

21

Cena de camaradería

**Viernes 09 de agosto**

9-10:30 Trabajo en comisiones

10:30 Pausa para café

11-12:30 Trabajo en comisiones

12:30 Pausa almuerzo

Descanso / tiempo libre

15-16:30 Trabajo en comisiones

16:30 Pausa para café

17-18:30 Trabajo en comisiones

19 SUM *Diálogos entre mates*: animan debate Alejandro Ruidrejo (UNSa), Dolores Marcos (UNT) y Alejandro Auat (UNSE)

20 SUM Asamblea de Cierre de las XIX Jornadas de Filosofía del NOA – Elección de la próxima sede

## Comisiones

**Jueves 08 de agosto: 9-10:30 hs.**

### Comisión 1

<b>Arias Ávalos, Jorge Luis</b>	Filosofía de la liberación y el manifiesto salteño de 1973	FH-UNSa
<b>Sajama, Enzo Daniel</b>	Reflexiones en nuestra Quebrada de Humahuaca: construcción de la identidad desde una perspectiva crítica y cultural situada	FHyCS-UNJU
<b>Maidana, Emiliano</b>	Revalorización de los saberes populares: hacia una propuesta popular ecológica del saber	UNSa
<b>Juri, Amira del Valle</b>	Historia oral y visual andinas, Resistencia y comunidad: la perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui	UNT

### Comisión 2

<b>Garnica, Agustina</b>	El filósofo como átopos en la religión de los dioses de Santiago Garmendia	UNT
<b>Garnica, Naím</b>	La libertad en romántica en Friedrich Schlegel. Republicanismo y democracia en "Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift Zum ewigen Frieden".	UNCa
<b>Garmendia, Santiago – Guzzi, José</b>	Querido Señor Houdini... (Cine, magia y escepticismo).	UNT
<b>Gallo Ugarte, María</b>	Un gesto tan pequeño es para tanto.	UNT

### Comisión 3

<b>Rodríguez, Rocío</b>	¿Cuáles son las nuevas formas de la democracia en la era digital? Análisis de "The Waldo Moment" a través de Byung-Chul Han y Eric Sadin	UNSE
-------------------------	--	------

<b>Rosario Sosa</b>	Desafíos y obstáculos epistemológicos e historiográficos en la historia de las ciencias latinoamericanas	UNSa
<b>Lopez Reale, Iraí</b>	Indicios de la biología evolutiva de Stephen Jay Gould. Breve estudio de la temporalidad del conocimiento científico según Stenger	UNSE
<b>Medina, Mariano</b>	La colonización del saber en las ciencias sociales con la perspectiva de un proyecto decolonial universitario.	UNJu

#### Comisión 4

<b>Vega, Guillermo</b>	La gestión de expectativa como estrategia de gobierno en el neoliberalismo. El futuro en disputa.	UNNE
<b>Costamagna Fernández, Ari</b>	Cinco perros. Notas arendtianas sobre la crisis de la realidad factual.	UNC
<b>Paulizzi, M. Cora</b>	Gobierno y libertad: una aproximación crítica	UNSa - ICSOH - CONICET
<b>Ruidrejo, Alejandro</b>	Gubernamentalidad y capital humano.	UNSa
<b>Álvarez, Miguel Ángel</b>	Foucault y la problemática de lo humano	UNSa

#### Jueves 08 de agosto: 11-12:30 hs.

#### Comisión 5

<b>Suarez Burgos, Mariano</b>	Condiciones culturales para una filosofía original	UNSE
<b>Carreras, Gustavo</b>	¿Madre de la patria?	UNSE
<b>Fontenla, Manuel</b>	La libertad y lo común en el pensamiento andino contemporáneo	UNCA
<b>Janin, Pedro</b>	Identidad nacional y otredad indígena: un abordaje filosófico de la Generación del 37	UNT

**Comisión 6**

<b>Rivero, Eugenia Belén</b>	Juana Manso, entre el hogar y la nación	UNT
<b>Quintero Cruz, Manuel Antonio</b>	De la insurrección de los saberes como prácticas para una filosofía de la resistencia latinoamericana: pensando el feminismo y la docencia en clave foucaultiana.	UNSa
<b>Cosci, María del Rosario</b>	Ramón Carrillo, propuesta para una organización científica del gobierno. Un análisis filosófico de su libro inédito Introducción a la cibernología y a la biopolítica (Los espacios del hombre)	UNSE
<b>Quintero Cruz, Manuel Antonio</b>	Entre paisajes, santos y gauchos: una propuesta kuscheana de antropofuguismpara una aproximación a la pregunta por “lo humano en (desde) Latinoamérica”	UNSa

**Comisión 7**

<b>Villalba, Iber</b>	Intervenir, no representar. La experiencia de Ian Hacking	UNSE
<b>Peralta, Alexander</b>	Pierre Clastres y el modelo epistémico occidental	UNSa
<b>Lopez Reale, Iraí Villalba, Iber</b>	La experimentación como modo de razonamiento en las filosofías de Ian Hacking e Isabel Stenger	UNSE
<b>Avellaneda Roberto</b>	Inteligencia artificial	UNSE

**Comisión 8**

<b>Placereano, Ingrid</b>	La metáfora en la argumentación: una alternativa a la dicotomía fogeliana	
<b>Medina Tomas, Lara M.</b>	El problema del regreso de las inferencias lógicas	UNC
<b>Basel, Valentín</b>	Lenguajes formales textuales en enseñanza de la programación: Entre bloques y códigos	UNC
<b>Rodríguez Stabio, José</b>	En defensa de un pluralismo lógico basado en modelos	UNC

**Jueves 09 de agosto: 15-16:30 hs.****Comisión 9**

<b>Gonzales Salazar, Matías – Baron D'arpiño, Sofía</b>	Estudios sobre el ser nacional en Carlos Astrada o de la implicancia del “vínculo telúrico” en la formación del espíritu nacional. Carlos Astrada y el mito gaucho	UNT
<b>Salvatierra, Belén</b>	El retorno de la Filosofía: herencias	ISET
<b>Zavadivker, Nicolás</b>	María Eugenia Valentí: algunas huellas de su obra	UNT
<b>Herrero Jaime, Susana</b>	Las nociones de pueblo, libertad y autenticidad en el pensamiento de Bernardo Canal Feijóo	UNT

**Comisión 10**

<b>Villoria Palavecino, Malena</b>	Las ausencias se marcan	UNC
<b>González, Carolina B.</b>	El discurso filosófico y su captación, reflexiones en torno a una nueva posibilidad de abordaje	UNJu
<b>Teitelbaum, Julieta</b>	Notas para un aula filosófica y hospitalaria.	UNT
<b>Castro de Achával, Matías</b>	Educación y neoliberalismo: apuntes para un proyecto emancipatorio	UNSE – IIF

**Comisión 11**

<b>Feruglio Ortiz, Hector Ariel</b>	La máquina como ser allagmático. De la información no probabilística a la comunicación paradigmática	UNCa
<b>Gordillo Gustavo Bustos Paz, Paola</b>	De espejos negros, algoritmos y tiempo libre: torque y potencia en la trastienda de la automatización de lo común	UNCa
<b>Marco Tapia, Nancy</b>	Tecnoeuforia y tecnocracia. Una perspectiva crítica para enfrentar los desafíos actuales de la libertad de expresión desde las ciencias de la comunicación	UNT

<b>Gogna, Ramiro</b>	El problema de la técnica en América Latina. Un mapa del siglo XX.	UNSE – IIF
----------------------	---	------------

**Comisión 12**

<b>Candiotti, Miguel</b>	¿Qué libertad queremos y permitiremos que avance?	UNJu
<b>Torta, Juan Ulises</b>	Esperanza, desesperanza y desesperación: algunos conceptos para pensar la política de nuestro tiempo.	UNT
<b>Jatuff, José</b>	La nueva derecha desde sus propios términos	UNLAR
<b>Zavadivker, M. Natalia</b>	Hacia un intento de explicitar las dificultades concernientes a los intentos de derivar la “Tragedia del sentido común” de la tragedia de los comunes”	UNT

**Jueves 09 de agosto: 17-18:30 hs.****Comisión 13**

<b>Fernández Peycheaux, Diego</b>	Tiranos, libertades y lo común.	UBA-IIGG
<b>Levenson, Nicolás</b>	Potencia soberana de la multitud: de la (defectuosa) resistencia a una construcción positiva como horizonte para la acción.	UBA
<b>Roqué Arbach, Stefania</b>	El anhelo de ser otro	UNC
<b>Monge, Julia</b>	De la desobediencia en común.	UNC-CIFFYH

**Comisión 14**

<b>Garolera, Carolina</b>	De cuerpos filosofantes y resonancias pedagógicas.	UNT
<b>Zerpa, Angel – Flores, Olga S.</b>	Filosofía con niños: un desafío entre los estudiantes de nivel superior	UNSa
<b>Arroyo, Jazmín – Cruz, Guadalupe</b>	El poder del conocimiento: transformando la sociedad a través de la educación.	UNJu

<b>Flores, Olga S. – Rojas, Enrique</b>	Fomentando el pensamiento crítico: La experiencia de trabajo en el Colegio Juan Calchaquí en las Jornadas y las Olimpiadas de Filosofía	UNSa
---	---	------

**Comisión 15**

<b>Terraf, Mariano</b>	Resignificaciones de la racionalidad neoliberal.	UNT
<b>Yocca, Ana Paula</b>	Reconceptualización de la democracia: una forma de gobierno más allá del voto.	UNC–FFYH
<b>Cafaro, Martina</b>	Un punto de fuga para resignificar la libertad: las tensiones entre lo común y lo público. Pensando a Verónica Gago e Inca Garcilaso.	UBA
<b>Rozenberg, Antonio D.</b>	De la imaginación de lo común a lo común imaginario. Reflexiones sobre el estatuto de lo común en el pensamiento de Baruch Spinoza	UBA

**Comisión 16**

<b>Stisman, Andrés</b>	Un caso de injusticia argumentativa	UNT
<b>Dassie Wilke, Milena</b>	Los diálogos argumentativos en los sistemas deductivos	UNC
<b>Tapia, José Ma.</b>	“El concepto de “sentido” de Frege: aspectos pragmático–trascendentales	UNSE
<b>Risco, Ma. Mercedes</b>	Los discursos de la razón	UNT

**Comisión 17**

<b>Pérez, Agustina</b>	El ideal Benjaminiano de Memoria plasmado en los Espacios de Memoria de la República Argentina.	UNT
<b>Cruz, Guadalupe F.</b>	Rompiendo moldes: la iconoclasia como herramienta de protesta	UNJu
<b>Altamirano, Sofía</b>	Memoria y arte de la posdictadura en clave anacronista	UNC
<b>Cruz Ravetti, Araceli</b>	Apertura a la des–naturalización de “la mujer”	UNSE

**Comisión 18**

<b>Fonzo Bolañez, Yésica Salvi, Nicolás</b>	El territorio como derecho: perspectiva iusfilosófica en la ruralidad argentina	UNSE-UBA
<b>Rivarola, Alejo David</b>	Megaminería, resistencia y bienes comunes	UNCa
<b>Coronel, Franco Bautista</b>	El hombre y su tierra en Santiago del Estero	UNSE

19–20: Diálogos entre mates: Paula Hunziker (UNC) y José Jatuff (UNLaR)

**Viernes 10 de agosto: 9–10:30 hs.****Comisión 19**

<b>Cisneros, María José</b>	Re-inventar lo común. Notas sobre Gramsci, Mariategui y la política	UNT
<b>Valdez Fenik, Guadalupe</b>	La afrodisíaca reunión política de Sudamérica. Animales políticos en las narrativas de Elvira Orphée y Diego Puig	Conicet-IIEGG
<b>Gonzalez Obeid, María Mónica</b>	El textil. Memoria y resistencia de las comunidades originarias de San Pedro	UNT
<b>Cosci, Lucas</b>	De la libertad a la liberación. Disputas por el sentido en la Argentina del presente	UNSE

**Comisión 20**

<b>Barrón, Solana</b>	Entre leones y unicornios: la libertad y lo común en la moralidad medieval	UNC
<b>Nosetto, Luciano</b>	Lo común en tiempos de Bonifacio VIII. Enseñanzas a partir del contrapunto ente Juan de París y Egidio de Roma.	UBA
<b>Barrionuevo Chebel, Marcelo</b>	Pólis, polítes, autarcheía y lo común como forma y actividad política. Aristóteles Política I 2.	UNSE

**Comisión 21**

<b>Urbina Valor, Laura – Giráldez, Ma. Alfonsina</b>	Cuestiones políticas sobre la alteridad, la hospitalidad y la extranjería.	UCASAL
<b>Soberón, Javier</b>	Ideología y poder: de Foucault a Zizek.	UNT
<b>Miralpeix, Mercedes – Zerpa, Marcela</b>	La dialéctica entre acción y narración como clave para pensar la política.	UNSa-UCASAL
<b>Gordillo, Román – Almaraz, César</b>	La ética y lo común: comunicación y liberación a debate	UNCa

**Comisión 22**

<b>Urtubey, Luis</b>	Desacuerdos epistémicos y semántica inquisitiva.	UNC
<b>Mercado Oliva, José Ignacio</b>	Desacuerdos racionales, prácticas profundas	UNC
<b>Ulla Blanck, Mateo</b>	Lenguaje, realidad y violencia: Wittgenstein y la Radio Rwanda	UNC
<b>Letzen, Diego</b>	La racionalidad en la hoguera: De los desacuerdos al odio en argumentación.	UNC

**Viernes 10 de agosto: 11-12:30 hs.****Comisión 23**

<b>Cruz, Gustavo Roberto</b>	Interrogantes sobre la libertad y lo común cuando se levantan las wiphadas	UNJU-CISOR CONICET
<b>Burkhard, Vanina Leandra</b>	La Filosofía en América Latina. Un saber que nos enlaza en una constelación de saberes	UNSE
<b>Díaz Morán, Inti</b>	Democracia y filosofía en el NOA: cuatro décadas. Un balance de la Jornadas de Filosofía del NOA	UNSE
<b>Arese, Laura</b>	Una "contribución" al "Proyecto Nacional": las 1eras Jornadas Nacionales de Filosofía: La libertad (Vaquerías, 1977)	UNC

**Comisión 24**

<b>Gomez, Gabriela Alicia</b>	La reinención de la democracia: aportes y perspectivas contemporáneas.	UNSa
<b>Martínez, Guillermo</b>	Comprensión, emancipación y populismo frente al horizonte neoliberal.	UNSE-CONICET
<b>Marcos, Dolores</b>	Modulación de la servidumbre voluntaria.	UNT
<b>Conno, Diego</b>	Filosofía y política de lo común.	UNMadres de Plaza de Mayo

**Comisión 25**

<b>Caram, Cintia</b>	¿Quién dijo que el pasado no puede cambiar? Reflexiones sobre las perspectivas historiográficas de la filosofía moderna.	UNT
<b>Martínez Rossi, Lucas</b>	La política bajo la lente de la razón o, cómo se interpreta la libertad en B. Spinoza	UNSE
<b>Zani Urtubey, Andrés</b>	El absolutismo hobbesiano: la disputa por el poder política ante el peligro de desintegración del Estado.	UNSE
<b>Heredía, Guadalupe - Vitar Alejandra</b>	Los medios de comunicación desestabilizan gobiernos democráticos	ISSM
<b>Hernández, Carlos</b>	Ser y sentido	UNSE

**Comisión 26**

<b>Ruiz Paz, A.</b>	Vida buena y vida en comun: la amistad como condición necesaria para la felicidad. Reflexión a partir del análisis de argumentos en EEVIII2 en conexión con ENIX9.	UNSE
<b>Bértoli, Vivian</b>	Dialéctica y teleología en la biología aristotélica. Relación entre el método dialéctico y la explicación teleológica en De Partibus Animalium (PA).	UNSE
<b>Schurig, Christian</b>	La libertad sofística: "La libertad para morir de hambre".	UNT
<b>Quiroga, Claudia</b>	Cuidado de sí y bien común en Alcibíades I de Platón.	UNT

**Viernes 10 de agosto: 15-16:30 hs.****Comisión 27**

<b>Díaz, Sebastián</b>	¿Adónde habrá un ejemplo que me sirva de ley?	UNT
<b>Bosso, Cristina</b>	Campos de sentido: realidad, ficción, formas de vida en la propuesta de Markus Gabriel	UNT
<b>Oviedo Antonella</b>	Aporte a una genealogía del deseo: el caso Herculine	UNT
<b>Colombres Garmendia, Ma. José</b>	¿Perpetuar o subvertir? Una mirada del impacto del lenguaje inclusivo en los medios argentinos	UNT

**Comisión 28**

<b>Álvarez, Marisa – Medina, Celia</b>	Hacia una filosofía política de la Inteligencia Artificial: poder y subjetividad en la era digital	UNSE-UNT
<b>Damiani, Silvina</b>	Desafío de nuestro presente: inteligencia artificial, libertad y democracia	UNS
<b>Baron D'arpino, Sofía</b>	Burbujas epistémicas y cámaras eco: una mirada desde la filosofía de la tecnología	UNT
<b>Budeguer, Andres</b>	¿Pueden existir las máquinas pensantes? Respuestas posibles desde el materialismo emergentista de Mario Bunge	UNT

**Comisión 29**

<b>Luna, Rita Maria Angélica</b>	Situación y libertad: el ser de la realidad humana según J. P. Sartre	UNSE
<b>Díaz, Carlos</b>	El germen maligno de las guerras. Una mirada de Sartre a partir de las Troyanas de Eurípides.	UNSE
<b>Garnica, Sofía Suarez Pereyra, Andrea</b>	La libertad y su vínculo con el derecho y la democracia. Lectura en torno a dos obras de Honneth: Patologías de la libertad y Patologías de la razón	UNSE
<b>Torres, Gabriel</b>	Elementos para una reconstrucción de la epistemología en el "empirismo trascendental" de Deleuze	UNNE

**Comisión 30**

<b>Cornide, Valentín</b>	¿Por qué no tengo ganas de hablar cuando estoy cansado?	UNSE
<b>Arias Piedra Buena, Manuel</b>	¿Asistimos al surgimiento de nuevas ficciones fundantes del lazo social?	UBA
<b>Romero, Nicolás</b>	Privatización de lo social y socialización de lo privado	UNC
<b>Giménez Gallardo, Dante – Machado, Paola</b>	Otras formas de libertad y comunidad posibles.	UNCa

**Viernes 10 de agosto: 17-18:30 hs.****Comisión 31**

<b>Dhbar Kofler, Victoria</b>	Pensar lo que hacemos en y desde el espacio de aparición: la expresión abstracta del pensamiento. Una lectura de prólogos arendtianos	UNSE Graduada
<b>Milotich, Alejandro</b>	Verdad, opinión y juicio. Sobre la conservación de las verdades de hecho en las instituciones	UNC-CONICET
<b>Galarza, Mirta Cristina</b>	En el umbral de la libertad. Apertura para pensar la libertad en las democracias actuales en la obra de Hannah Arendt	UNJu Graduado
<b>Hunziker, Paula</b>	La libertad y lo común en la obra de Hannah Arendt: apuntes para pensar una relación	UNC Graduado

**Comisión 32**

<b>Alonso, Susana</b>	Democracia y subjetividades del presente.	UNSE
<b>Solé Pironi, Valentina</b>	Pensar una educación para la restitución de la autonomía en contextos neoliberales	UNC
<b>Arrollo, Jazmín – Maidana, Rosana</b>	El poder del conocimiento: transformando la sociedad a través de la educación	UNJu
<b>Villalba Santillán, Valentín</b>	Redes sociales. Clave para entender la política actual.	UNSE

**Comisión 33**

<b>Martínez Guillermo</b>	Derechos Humanos y política: Un análisis desde la lógica de la hegemonía.	UNSE-CONICET
<b>Secco, Camila</b>	Teoría del reconocimiento ¿qué teoría social es posible en contextos neoliberal?	UNSE-CONICET
<b>Torres Castaño, Sebastián</b>	Libertad y temporalidad. Sobre el cambio social y la actualidad de lo común	UNC
<b>Yocca, Francisco</b>	La experiencia de la libertad como un comportamiento crítico en la relación con el otro.	UNSE - IIF

**Comisión 34**

<b>Lanús, Giselle</b>	Cuerpos, liberación y prácticas de libertad en la performance contemporánea.	UNT
<b>Torressi, Facundo</b>	Perspectivas filosóficas del cuerpo humano	UNSE
<b>Stancanelli, Gabriela – Schiavone, Pablo</b>	Mi cuerpo y el cuerpo del otro en el deporte.	UNT
<b>Aguayo Barrios, Luis</b>	Fundamentos histórico-filosóficos del lenguaje sexista y propuestas inclusivas	UNJu

**Comisión 35**

<b>Pérez, Benjamín Gabriel</b>	La resignación en la desdicha: la propuesta de Séneca y la lectura de María Zambrano	UNSE
<b>Herrera, Paola Soledad</b>	Deshacer la tradición para salvar lo clásico: Ortega y Gasset y su vínculo con la tradición.	UNSE
<b>Lobo, María Fátima</b>	Vigencia de los clásicos y ruptura de la tradición: el caso de Hannah Arendt	UNSE
<b>Chirino, Maximiliano</b>	Con esta boca, en este mundo. Habitar políticamente el mundo. Una hipótesis sobre la crítica de Hannah Arendt a la tradición filosófica	UNC

**Comisión 36**

<b>Gordillo, Román –Zabala Bustos, Natalia</b>	La bioética, la biopolítica y lo común	UNCa
<b>Campos, Lucas</b>	Inclusión de los derechos de los animales, giro ético frente a la mirada antropocentrista: Una revisión desde Peter Singer y Tom Reagan	
<b>Cosci, Rosario</b>	¿Individuos autónomos? Reflexiones sobre el concepto de autonomía relacional y sus potencialidades para pensar el consentimiento informado en bioética clínica.	UNSE

**19–20:** Diálogos entre mates: Alejandro Ruidrejo (UNSa), Dolores Marcos (UNT) y Alejandro Auat (UNSE)

# ¿Dos etapas en la historia de las Jornadas de Filosofía del NOA?

Antonio Enrique Kinen

Las Jornadas de Filosofía del NOA tienen historia. ¿Cabe hablar de dos etapas? Estas son las decimonovenas Jornadas de Filosofía; le anteceden 18 Jornadas que se desplegaron en los primeros cuarenta años de democracia en Argentina.

## Primera etapa:

A fines del año 1983 la dictadura tuvo que hacer entrega del poder a las autoridades que habían sido electas democráticamente; inaugurándose con ello una nueva etapa en la historia de la República Argentina. El presidente Alfonsín intervino todas las Universidades Nacionales argentinas y designó nuevas autoridades con la misión de recuperar plenamente la autonomía de estas, desplazando al personal militar que las habían conducido. A fines del año 1985 las Universidades nacionales ya estaban normalizadas; habían recuperado su autonomía y había comenzado el llamado a concurso para la provisión de los cargos docentes.

La filosofía naciente aquí en el Noroeste del país tenía una función que cumplir. Prontamente, los Departamentos de Filosofía de la naciente filosofía del NOA entraron en contacto y programaron lo que serían las Jornadas de Filosofía del NOA. La Universidad Nacional de Tucumán hacía ya décadas que contaba con un Departamento de Filosofía, a diferencia de los Departamentos de Filosofía de las restantes Universidades de la región, los cuales eran muy recientes o estaban en gestación. Tucumán actuó como anfitrión de las que fueron las Primeras Jornadas de Filosofía, realizadas en el mes de mayo de 1987, en torno al significativo lema “Sentido y función de la filosofía, hoy”.

Había comenzado una nueva etapa en el país. Ya estaba desplegándose la democracia recuperada. Se congregaron las cinco Universidades Nacionales: Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, Salta y Jujuy. La filosofía naciente aquí en el Noroeste del país asumió que tenía una función que cumplir. Y esa función se debía cumplir situadamente en un aquí y en un hoy. Se convino en que con periodicidad se reunirían las cinco Universidades.

Hubo Jornadas de Filosofía del NOA: en Tucumán en los años 1987, 1993, 1998 y 2016; en Santiago del Estero en los años 1990, 1999, 2008 y 2014; en Catamarca en los años 1995, 2000, 2010, 2018; en Salta en los años 1996 y 2012; y en Jujuy en 1997 y 2001.

En las Jornadas ya cumplidas, los trabajos presentados y discutidos por los investigadores y docentes del NOA versaron sobre diversas problemáticas, pero primaron dos líneas que se entrecruzaron a) Tematización filosófica sobre el NOA atendiendo a su singularidad histórico cultural, a su peculiaridad en relación con Argentina, en el horizonte de Latinoamérica; b) el filosofar en el NOA como un no eco del filosofar situado en otro contexto y sí como expresión de un filosofar situado aquí y ahora.

## Segunda etapa:

Ha comenzado una etapa diferente en el país, y en esta circunstancia se realizan estas XIX Jornadas de Filosofía del NOA aquí en Santiago del Estero. A estas Jornadas de Filosofía le seguirán otras. Todo parece indicar que también ha comenzado una nueva etapa en la historia de las Jornadas de Filosofía del NOA. En primer lugar, se han ampliado los lazos que vinculan la filosofía del NOA con otros ámbitos, por ejemplo, el Norte Grande, pero también el centro del país, Córdoba. Esta ampliación de los vínculos corresponde a un fenómeno de crecimiento; no indicaría que estamos en una nueva etapa.

El actual gobierno de la Nación busca producir un cambio fundamental del país, lo cual coloca a la Filosofía del NOA ante un nuevo tipo de desafío y puede llevarla a constituir también una nueva etapa en su propia historia. Sin embargo, en ambas etapas de la historia de las Jornadas de Filosofía del NOA habría algo en común: el querer constituirse como una filosofía situada que atiende al desafío del aquí y el ahora. El tema de las Primeras Jornadas fue “Sentido y función de la filosofía, hoy”; y en una suerte de vinculación con este enunciado operaron las 18 Jornadas habidas tras la recuperación de la democracia. El tema de esta Jornada XIX está motivado por el carácter del nuevo gobierno nacional, quien intenta jugar un rol fundacional, nuevo en la historia de la humanidad; guiado por un ideario libertario.

Estas XIX Jornadas de Filosofía manifiestamente se refieren al libertarismo, y en su primer convocatoria se habla de una falacia. **La libertad y lo común** es el tema de este nuevo encuentro. Y, hay una explicitación del título en un párrafo de la Primera Circular, el cual dice “Frente a la falaz postura de una libertad como realización individual, se propone discutir lo común como esfera de realización colectiva y democrática de las condiciones de posibilidad para la libertad de todos y cada uno”.

Lo que se trata de considerar en estas Jornadas, que posiblemente sean las primeras de una segunda etapa, es la cuestión del sentido de la libertad y de su afloración en un ámbito comunitario posibilitante. Se trata de **cuidar** el sentido genuino de la libertad en su amplitud y de denunciar su reducción al albedrío singular de quienes, apoyados en el capital, intentan marginar a la comunidad en la imposición de intereses de carácter financiero.

El libertarismo habla de la primacía de tres derechos básicos y menciona a la vida, a la libertad y a la propiedad; pero los señala sin decir cómo se intervienen. Sin embargo, el vínculo que los liga es el siguiente: quien existe y es propietario no debe tener ningún tipo de obstáculos para acrecentar su propiedad. Pero, con ello lo que habría, en

cada caso, es un capital que se inserta en el capital general que se constituye como sistema. La pregunta es: ¿cómo se inserta en un capitalismo sistemático un capitalismo que se define como anarco? ¿será por ello por lo que el actual Presidente dice jugar un papel fundacional, nuevo en la historia de la humanidad?

El anarcocapitalismo y su forma de implementación en la Nación no necesariamente va a subsistir en el próximo período presidencial. Sin embargo, hay una incorporación de leyes, que por décadas seguirá operando –en el país. Ello, justifica el hablar de una segunda etapa en la historia de las Jornadas Filosofía en cuyo horizonte estará la nueva situación histórica.

.....

Al hablar de la libertad debemos tener presente lo que implica el cuidado. El cuidado se refiere siempre a un bien que hay que atender y a un mal que hay que evitar. Y la palabra cuidado opera poli-funcionalmente en sus múltiples usos, en relación con el bien que hay que atender y con el mal al cual hay que evitar.

Entre sus múltiples sentidos la palabra ¡cuidado! es un alerta; hace ya algunas décadas ha surgido una muy severa advertencia con respecto a la futura habitabilidad de la Tierra: es necesario cuidarla; pero parece que hay algo de atolondrado en el hombre porque aún no se ha decidido seriamente a hacerlo, pese a las demandas ecológicas cada vez más fuertes.

El presidente de la Nación ha dicho: *“amo ser el topo dentro del Estado. Soy el que destruye el Estado desde dentro”, “lo odio”*. Tengamos cuidado, no seamos atolondrados. Es el momento de alertar gritando ¡cuidado!

El Estado democrático es una realidad compleja en cuya base está el pueblo; en él reside el poder, el cual es delegado a los gobernantes, quienes deben cuidar el bien del pueblo. Algunos de los elementos del Estado son, una población asentada en una determinada geografía, un pacto originario en su surgimiento, su organización y articulación conforme a una Constitución surgida a partir de un pacto, su reconocimiento oficial como Estado por parte de organismos internacionales y de otros Estados, el disponer de un poder distribuido en ejecutivo, legislativo y judicial, un sistema eleccionario de autoridades en el ámbito ejecutivo y legislativo; pero en él, lo primario y fundamental es el pueblo, es decir, todas las personas que viven en él.

Ahora bien; en este momento, el incremento sustancial de la pobreza, la desnutrición en grandes capas de la población, la cruel y celebrada eliminación de miles de puestos de trabajo, la supresión de medicamentos para enfermos de cáncer o de otros padecimientos graves e incapacitantes, la eliminación de sistemas de salud y demás, muestran que el topo que busca la destrucción del Estado está en plena actividad.

Nuestros lejanísimos antepasados corrían el riesgo de ser comidos y para evitarlo debían tener cuidado; en común aprendieron a movilizarse y a manejar la distancia, evitando el cuerpo a cuerpo con la bestia. Para no ser devorados aprendieron a utilizar paños, a arrojar piedras y a usar el fuego.

La voluntad de querer destruir actualmente al Estado se asemeja a la ocurrencia de un posible antiquísimo antecesor nuestro que hubiera querido actuar contra la agrupación que, **en común**, enfrentaba a las bestias y le permitía subsistir.

También era posible que algún integrante de la horda, usando *falazmente* su *libertad* gritara “león” para alejar a los otros miembros del grupo y poder apropiarse individualmente de lo que había sido obtenido en *común*. Había también que a aprender a cuidarse de un tal comportamiento.

.....

En un Estado auténticamente democrático hay un ámbito de posibilidad para la libertad de todos y cada uno conforme al respeto de la dignidad de todas las personas. La dignidad de las personas siempre debe ser cuidada. Dignidad que Kant señalara al decir que el hombre no es un medio sino un fin en sí mismo; por ello ningún hombre debiera ser tratado como mero medio para algo. Dignidad que Séneca señalaba al indicar el carácter sagrado del hombre.

El Estado democrático es un bien que sensatamente debemos proteger; él debe apuntar a la dignidad de vida de todos sus habitantes y al logro del bienestar general.

¡Tengamos cuidado!



# Parte I

---

*Docentes  
e investigadores*



# La ética y lo común: comunicación y liberación a debate

**Almaraz, César Ricardo** – cátedras: Ética I, Ética y Deontología Docente  
Departamento Filosofía – Facultad de Humanidades – UNCA – *calmaraz@huma.unca.edu.ar* – Licenciado en Filosofía.

**Gordillo, Eduardo Román** – cátedras: Ética I, Ética II, Ética y Deontología Docente – Departamento Filosofía – Facultad de Humanidades – UNCA  
*rgordillo@huma.unca.edu.ar* – Profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación.

## Resumen:

Este trabajo busca recuperar las derivaciones ético-políticas de las discusiones que tuvieron Dussel y Apel en los '90, con la intención de indagar las principales conceptualizaciones de ambas perspectivas y problematizar sus aportes para pensar el presente y recuperar el tono de las discusiones, con la intención de abrir nuevos interrogantes sobre la conflictividad inherente a la construcción de lo común.

Los autores coinciden en realizar un esfuerzo de fundamentación de la ética, aunque desde diferentes horizontes: Apel parte del reconocimiento de la capacidad humana de comunicación y de las condiciones de posibilidad pragmáticas del discurso ético; en cambio Dussel parte de la facticidad de la exclusión de las víctimas del sistema capitalista y de la postulación de la vida como principio material de la ética. Ambos trabajan tanto las nociones de responsabilidad, solidaridad y justicia, como sus concreciones en la convivencia social, de manera que confluyen en una cierta problematización de lo común.

Se recuperan diferentes ideas acerca de la comunidad: una «comunidad de comunicación» en la que la ética del discurso se despliega como debate y discusión para lograr un orden social más justo; y una «comunidad de vida» que sostiene y orienta la lucha por la creación de las condiciones políticas, culturales, sociales, históricas y económicas en las que ya no haya excluidas/os/es.

## Palabras claves:

Ética – Discurso – Liberación – Comunidad – Justicia.

La reflexión ética surge de la conflictividad propia del *ethos* y se dirige hacia ella para tratar de comprenderla, interpretarla, analizarla y, si es posible, resolverla, aunque sea provisionalmente. Es una tarea que incesantemente se reinicia, pero que también se

recupera en las experiencias y vivencias de quienes la ejercieron antes, mezcla de novedad y tradición.

En el presente trabajo se busca recuperar los aportes ético-políticos de dos autores contemporáneos y reconocidos referentes en el campo de la ética. Se trata de re-actualizar una lectura analítica de las discusiones que tuvieron Dussel y Apel en la década de 1990, no sólo con la intención de indagar las principales conceptualizaciones de ambas perspectivas, tanto en sus cercanías como en sus diferencias, sino también problematizar sus aportes para crear condiciones que habiliten pensar el presente desde esas categorías y recuperar el tono de las discusiones, tan necesarias en estos tiempos, con la intención de abrir nuevos interrogantes acerca de la conflictividad inherente a la construcción de lo común, en la convivencia humana.

En los diálogos Norte-Sur, organizados y sostenidos por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, el principal eje de discusión entre Dussel y Apel tiene que ver con la fundamentación de la ética y la aplicabilidad de la misma. Ambas perspectivas acuerdan en la necesidad de fundamentación de la ética, sin embargo sus respuestas toman diferentes caminos. Mientras que la perspectiva de Apel afirma que la ética se fundamenta en las condiciones de posibilidad pragmático-trascendental del discurso, recuperando los aportes kantianos, por un lado, y del giro lingüístico de principios del siglo XX, por otro; Dussel encuentra la fundamentación en la exterioridad de las víctimas del sistema totalizador, rescatando la crítica marxista y las aportaciones del giro ético que propone Lévinas.

Si bien en el planteo de Apel no se trata ya del imperativo categórico, ni de un sujeto trascendental kantiano que involucra una instancia monológica, en una universalidad solipsista, sino del imperativo «nosotros argumentamos», que supone condiciones performativas de la argumentación, en tanto reglas que posibilitan la socialización de contenidos a través del lenguaje. Es decir, se trata de una instancia dialógica que implica una pluralidad de voces que, si bien amplía la racionalidad, no deja de reforzar el procedimiento racional *a priori* del reino de los fines kantiano; puesto que, si bien parte de la base del reconocimiento del otro, lo hace desde una simetría *a priori*. Esto se evidencia cuando Apel (2004) argumenta que: “las distintas formas de vida del mundo-de-la-vida son un *a priori* relacionado con el discurso argumentativo como la meta-institución para todas las instituciones y también para todas las formas del mundo-de-la-vida” (p.129).

En ese sentido, para el filósofo alemán la parte B de su propuesta ética refiere a la contingencialidad de la situación histórica de los involucrados en el diálogo, donde todas/os/es las/os/es afectadas/os/es deben ser representados. Sin embargo, no sale del registro discursivo, ya que la legitimación de los acuerdos supone el consentimiento de ese conjunto de afectadas/os/es, más allá de que efectivamente participen en la discusión o no. Es lo que ha dado en llamar la «comunidad ideal de comunicación». En ese sentido se comprende lo que afirma a continuación, cuando concluye diciendo: “así que esta meta-institución, el discurso argumentativo, proporciona la unidad a todas las formas del mundo de la vida. El discurso argumentativo es, por decirlo así, la verdadera contraposición de los sistemas –los sistemas sociales culturales–” (Apel, 2004, p.129).

Apel plantea entonces como meta-institución al discurso argumentativo y, consecuentemente, se circunscribe a ese plano. Por el contrario, Dussel durante el primer encuentro, realizado en Friburgo, en su presentación titulada «La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación», recurre al ejemplo de los tojolabales y su lengua ergativa, que entiende el objeto directo no como una cosa sino como otro sujeto. Con ello muestra que es una lengua efectivamente intersubjetiva donde “todo enunciado es un diálogo entre dos o más sujetos: un «nosotros» permanente” (Dussel, 2004, p.94). Como señaló Wittgenstein, los límites del lenguaje son los límites del mundo, y ello se ve en esta diferencia. El «nosotros» de la comunidad real de comunicación apeliana se sostiene en el sujeto cartesiano. Por el contrario, el «nosotros» de la comunidad de vida dusseliana surge del encuentro entre las/os/es desplazadas/os/es y excluidas/os/es del sistema de consumo capitalista.

Para la ética del discurso la responsabilidad y la solidaridad se sitúan, por una parte, en el reconocimiento de normas básicas y presupuestos pragmático-trascendentales, que se presentan como condiciones normativas de toda argumentación y, por otra parte, en el consenso racional para resolver conflictos, en el que todas/os/es las/os/es afectadas/os/es puedan tener respuestas, lo que implica la solidaridad para con ellos, por parte de todos los interlocutores posibles. El mismo Apel (2004) reconoce que “lo éticamente relevante (...) consistió en probar que el reconocimiento de ciertas normas éticas fundamentales forma parte de las condiciones normativas de la argumentación” (p.253). Entonces sólo hay responsabilidad y solidaridad para con las/os/es otras/os/es siempre que estén garantizadas las condiciones normativas de la argumentación, lo que claramente determina el carácter formal y procedimental de la ética del discurso.

Por su parte, Dussel (2004) considera que la “interpelación es un acto de habla originario” (p.169), que se presenta como momento previo al discurso argumentativo, que en la ética apeliana aparece como lo primero de manera trascendental; es decir que la ética dusseliana surge, contrariamente, en la interpelación del otro excluido por el discurso hegemónico de una comunidad de comunicación real y que, en ese momento de discusiones con Apel, es el pobre, que luego en 1998 nombrará como la *víctima*. Allí Dussel sitúa, como momento previo a la comunidad de comunicación, la comunidad de vida, lo que da cuenta del carácter y principio material que rige a la ética de la liberación.

El reconocimiento del otro interpelante, excluido como víctima, se torna para Dussel en la condición de posibilidad material para luchar por una sociedad que refleje una comunidad de vida más solidaria y justa, por medio de la praxis de liberación. Por ello afirma que “no hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad crítica sin acoger la «interpelación» del excluido, o sería sólo racionalidad de dominación, inadvertidamente” (Dussel, 2004, p.170). Es lo que le critica a Apel, precisamente a través de la figura del cínico. A propósito de eso, el pensador alemán sostiene que

la «interpelación del Otro», en concreto, la interpelación del pobre del Tercer Mundo, (...) debe hacerse valer por los afectados mismos o por sus abogados (los filósofos de la liberación, por ejemplo) en *discursos* sobre este tema -por deficientes o deformados que éstos siempre sean- bajo consideración de todo el

conocimiento de las ciencias que al respecto sea pertinente (Apel, 2004, p.327). [El énfasis en cursiva es nuestro].

Es evidente en esta cita cómo el énfasis frente al reconocimiento del otro está puesto en la posibilidad discursiva, ya sea de los mismos afectados o sus abogados (ironía de por medio). Por ello Apel reduce la ética de la liberación a su propuesta de una parte B en su ética del discurso, puesto que no está dispuesto a salirse de la estructura que creó, asociada a la distinción y relación entre comunidad de comunicación ideal y comunidad de comunicación real.

Frente a eso, Dussel (2004) contraargumenta críticamente que “el acto de habla que he denominado «interpelación» tiene un «contenido proposicional»” (p.150). En consecuencia, la interpelación del otro es para la ética de la liberación el principio de responsabilidad y de solidaridad, que no está presupuesto en el plano del discurso, sino que responde al clamor de las víctimas, las cuales demandan ser escuchadas, y no necesariamente en el mismo registro discursivo, porque hacen parte de otro ethos, que se presenta como “una *manera de habitar-en-el-mundo, siempre local, de estar con las/os otras/os y vivir aprendiendo juntos, en/desde la diferencia radical que nos constituye, como lugar común de nuestro habitar en la irreductible exterioridad*” (Almaraz, 2020, p. 15). El *ethos* de esas comunidades de víctimas se encuentra situado en un determinado contexto de relaciones, que se establecen no sólo entre seres humanos, pues hay relaciones que exceden el antropismo. Si bien Dussel advierte y menciona diferentes comunidades, no profundiza en los tipos de relaciones que pueden conformar una comunidad local y alterada de seres donde habitan no sólo humanos, sino también seres no-humanos (Cfr. Grosso, 2019).

Asimismo, Dussel –en un texto posterior a las discusiones con Apel– considera que la solidaridad es un criterio ético más acorde a relaciones humanas liberadoras que la tolerancia y la fraternidad, puesto que implica la apertura al otro en cuanto otro. De manera semejante a los planteos de Derrida cuando se refiere a la distinción entre hospitalidad condicional e incondicional, siendo esta última una apertura al otro en tanto otro. En ese sentido el mismo Dussel, durante una entrevista del año 2017, define a la solidaridad como “el amor al otro como otro”, diferenciándose de la tolerancia, que es lisa y llanamente “aguantar al otro”, y de la fraternidad que implica “el amor a los otros miembros de la comunidad” (Alejandro y Ciappina, 2017, p.103). A propósito de ello, cabe agregar que fraternidad, al derivar de *frater*, alude solamente a la amistad entre hermanos, excluyendo a la sororidad, que es la amistad entre hermanas, manifestando así un sesgo nada inocente en el marco de un patriarcalismo.

A partir del análisis realizado de las discusiones que mantuvieron Apel y Dussel, en plena época de auge neoliberal, tanto en Europa como en nuestra América y teniendo en cuenta nuestro presente, surge la siguiente interpelación: ¿En qué lugar se encuentra lo común y la libertad para ambas perspectivas éticas?

Lo común para Apel está dado en el *a priori* comunicativo, en cambio para Dussel se encuentra en un proyecto económico-político a construir. En tal sentido, para el filósofo alemán lo común se presenta como comunidad de comunicación y como posibilidad de argumentación para todo sujeto de esa comunidad, en pos de un consenso que represente

a todas/os/es las/os/es afectadas/os/es. Ello se evidencia cuando Apel afirma que “argumento como miembro de una comunidad real de comunicación (determinada históricamente) a la vez que como miembro de una comunidad comunicativa *ideal* e ilimitada (por lo tanto abierta hacia el futuro) y necesariamente anticipada contrafactualmente” (Apel, 2004, pp.253–254). Es decir, anticipada desde y a través de las condiciones de posibilidad de la argumentación y en vistas a un consenso racional.

Mientras que, para el filósofo argentino nacionalizado mexicano, lo común se encuentra arraigado a una comunidad de vida que se constituye a partir de la interpelación del otro, un otro que como afectado por un conflicto está excluido de toda posibilidad de deliberación a causa de diferentes procesos de invisibilización y exclusión, que muchas veces responden o se realizan a través de actos de crueldad.

Hay toda una pedagogía de la crueldad, como denomina Rita Segato (2018) a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. (...) Esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá del matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto (p.11).

Lo común para Dussel es el otro negado por la *lógica de la totalidad*, que parte de una *lógica de la crueldad*, como denomina a la totalización de una sociedad cerrada en su propia ontología. Aquí se puede apreciar la fuerte impronta de Lévinas que, en su crítica a la filosofía tradicional, sostiene que no es la ontología lo primero, sino la ética, en su ya clásica frase “el plano de la ética precede al plano de la ontología” (Lévinas, 2002, p. 214). Frente a esa lógica ontológica Dussel (2004) contraponen la *lógica de la alteridad*, que es precisamente la lógica “desde donde el descubrimiento del Otro como negado-oprimido es posible” (p.272). Por lo tanto, no sólo lo común, sino también la responsabilidad y la solidaridad parten del Otro en situación no sólo de afectada/o/e, sino también de dominada/o/e y excluida/o/e. Operan aquí dos principios, el *principium oppressionis* (p.270), criterio ético que Dussel propone para mostrar la cosificación del otro, su alienación, su negación como sujeto, en la totalidad del sistema capitalista, y el *principium exclusionis* (p.272), que hace referencia al Otro como “afectado en la exterioridad” –después del giro lingüístico y la transformación pragmática–, como excluido de la comunidad de comunicación en tanto totalidad. La propuesta apeliana habla de “todos los afectados «posibles»”, pero nada se dice de garantizar las condiciones reales para que sean “los que «fácticamente» pueden participar” (p.273). Por lo tanto, la responsabilidad para con el otro es primera, como diría Lévinas en *Ética e Infinito* (1991), es parte constitutiva, *esencial de la subjetividad*. Hay libertad en la medida que hay responsabilidad para con el otro, lo que no implica que el yo desaparece, sino que se descentra, pierde su centralidad (p.57 ss.).

En el planteo de la ética de la liberación no se trata de una libertad absoluta que recae en la individualidad de un sujeto, y que se sostiene por una lógica de mercado o economicista, sino de la responsabilidad y solidaridad para con el otro. No desde un yo absoluto, sino desde la interpelación del otro que parte de la aceptación de la razón del otro en cuanto otro, con toda la violencia que implica ese acto originario de reconocer al otro en tanto otro.

En el caso de la ética discursiva, la libertad es reductible a las posibilidades trascendentales de la *pragmática del discurso*, mientras que, para la ética de la liberación, la *económica trascendental* que es tematizada en las primeras discusiones, parte de la capacidad del reconocimiento de la vida como principio material, con fuertes resonancias marxistas, para luego participar plenamente en la comunidad de comunicación, que es para Dussel el punto de llegada del proyecto de liberación. Es decir, la libertad se da en la posibilidad de participación efectiva por parte de las/os/es excluidas/os/es en la comunidad de comunicación.

Con el transcurrir de las discusiones, de a poco, la crítica de Dussel hacia Apel lo lleva a considerar que

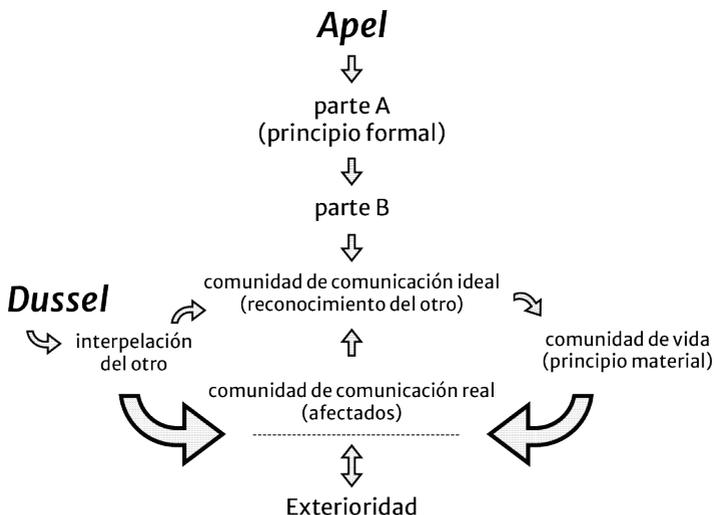
la ética de la liberación tiene como punto de partida (...) la «exterioridad» del horizonte ontológico (...), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría afirmada ingenuamente como autónoma («estando», concreta e históricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible). (Dussel, 2004, p.281).

La libertad y lo común, si bien pueden converger en algún punto, difieren en el momento inicial de ambas perspectivas, ya que Apel reduce la posibilidad de la construcción de lo común al discurso, mientras que Dussel inexorablemente pone el acento en el momento previo a la argumentación, sin soslayar esta instancia argumentativa, en la interpelación originaria del otro. En consecuencia, la libertad en el pensador alemán es reductible a la posibilidad de argumentar perteneciente a todo ser humano y concretada en el discurso, en pos de resolver los conflictos en el plano argumentativo apelando a un consenso racional. En cambio, en Dussel la libertad no es algo dado de manera trascendental, sino un movimiento permanente de lucha por transformar la realidad material de las víctimas, que surge ineludiblemente en la exterioridad de las/os/es afectadas/os/es-excluidas/os/es de toda argumentación racional.

Dussel (2016) para explicar cómo se constituye y sostiene el proceso de liberación, recurre al relato del éxodo, como irrupción de la exterioridad en una nueva realidad trans-ontológica que subvierte la totalidad dada (p.197 ss.). Frente a ello, surge la siguiente pregunta: ¿Qué lugar ocupa la exterioridad en esa nueva realidad trans-ontológica que propone Dussel? ¿Implicaría esto una dialéctica *ad infinitum*, o esa realidad trans-ontológica es exterioridad infinita en sí misma?

En cuanto a la propuesta de Apel nos preguntamos ¿De qué manera o cómo la comunidad de comunicación real podría incluir efectivamente a todas/os/es las/os/es afectadas/os/es, más allá de la formalidad contrafáctica de la comunidad de comunicación ideal?

Más allá de las diferencias señaladas, es posible reconocer una cierta complementariedad en las propuestas de Apel y Dussel, aunque más no sea como entrecruzamiento, según el esquema que sigue:



En un sentido vertical, se puede apreciar la estructura de la ética del discurso de Apel, con las partes A y B de la fundamentación junto a la relación entre comunidad de comunicación real y comunidad de comunicación ideal. En sentido horizontal, la fundamentación dusseliana en la interpelación del otro, como víctima, que supera el mero reconocimiento de la otredad, propio de la comunidad ideal de comunicación y provee un criterio éticamente más fuerte para habilitar el diálogo en la comunidad real de comunicación. Asimismo, esa apertura hace evidente el principio material en el horizonte de la construcción de una comunidad de vida donde ya no haya excluidas/os/es. Tanto la interpelación del otro como la comunidad de vida, constituyen una exterioridad al ámbito de la ética del discurso. Lo cual hace posible una apertura a la dimensión negada de la realidad: las/os/es excluidas/os/es. ¿Nos atreveremos a pensar la libertad y lo común desde las víctimas, y obrar en consecuencia?...

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

Alejandro y Ciappina, (2017) Entrevista a Enrique Dussel. *En Cuadernos Filosóficos*. Rosario, Argentina: Segunda Época, XIV, 2017.

Almaraz, César (2020) *Ética y política de la hospitalidad. Deconstrucción y semiopraxis*. San Fernando del Valle de Catamarca: El Trébol Ediciones.

Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique (2004) *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta.

Derrida, Jacques (1998) *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2009) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, Enrique (2016) *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta.

Grosso, José Luis (2019) *La comunidad alterada: cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad*. En: *Diversidad epistémica y pensamiento crítico. Sumak – Kawsay, ontología política e interculturalidad*. Compilación y edición Javier Tobar. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. España: Ediciones Sígueme. Traducción Daniel E. Guillot.

Lévinas, Emmanuel (1991) *Ética e Infinito*. España: Ed. Epub Titivillus. Traducción: Jesús María Ayuso Díez. pp. 24-35.

Segato, Rita (2018) *Contra-pedagogías de la crueldad*. Ciudad Autónoma de Bs. As.: Ed. Prometeo Libros.

# Democracia y subjetividades del presente.

Susana Alonso (UNSE)  
susyrita@yahoo.com.ar

## Palabras claves:

Teoría de la democracia. Giro afectivo. Subjetividades.

La teoría de la democracia y la filosofía política en América Latina disponen de un amplio campo teórico y metodológico, cuya aplicación y estudio en contextos diferenciados promueven la generación de espacios de diálogo y relación con otras comunidades epistémicas. La perspectiva situada y la búsqueda de intermediaciones intentan orientar los temas vinculados a las identidades colectivas en la vida democrática para analizar los problemas sociales relevantes para la región.

Nos proponemos repensar el lugar de la práctica de modos de vida contextualizada en ámbitos y entornos sociales donde las acciones definen modos de participación democrática, en un contexto donde los ciudadanos se organizan para realizar protestas o participar en debates comunitarios. Estas acciones definen las distintas formas en que las personas pueden ejercer su participación en la vida democrática. Y reconfiguran escenarios para el surgimiento de ámbitos de reflexión colectiva sobre la desigualdad y la exclusión. Desde esta perspectiva nos preguntamos:

¿Cómo se constituye la identidad de un pueblo? ¿Cómo se transforman y ajustan las identidades a lo largo del tiempo que vivimos? La vida común en democracia se apoya en el proceso continuo y dinámico mediante el cual las identidades se modifican en respuesta a cambios sociales, culturales y otros factores en el tiempo.

Las narrativas histórico-políticas en general y las construcciones culturales en particular en los últimos 10 años en América Latina han generado discursos entorno a conceptos de relativa polisemia y ambigüedad que conviene definir y analizar desde enfoques teóricos específicos.

El propósito de nuestro trabajo, consiste en capturar la multiplicidad de pliegues y movimientos comprendidos en la construcción de las identidades, para reflexionar en torno a la particularidad del problema político en América Latina. Para ello, consideramos que una clave de análisis posible es la producción de la demanda social y la unidad de grupo es el resultado de un proceso de articulación de demandas, pero también queremos detenernos en el giro afectivo. Es esta una tendencia científico-social que desde los años 90 se expresa a través de la investigación y difusión de discursos feministas y LGTB y sus modos de gestionar el afecto.

En *La política cultural de las emociones*, Sara Ahmed<sup>1</sup> elabora una teoría social sobre las emociones que permite explicar cómo se generan socialmente, cómo se reproducen y cómo se distribuyen a través de los afectos. Las emociones, plantea Ahmed, son prácticas culturales que se estructuran socialmente a través de giros afectivos, es decir, lo que se siente es social y colectivo. Las emociones no residen ni en los sujetos ni en los objetos, sino que se construyen en las interacciones entre los cuerpos, en las relaciones entre las personas.

Dado que no es que los sentimientos compartidos impliquen sentir el mismo sentimiento, o sentir-en-común, sugiero que lo que circula son los objetos de la emoción, y no tanto la emoción como tal. Mi argumento explora cómo es que las emociones se mueven a través del movimiento o circulación de los objetos, que se vuelven “pegajosos”, o saturados de afectos, como sitios de tensión personal y social”. (Ahmed, 2015, p.36)

Ahmed argumenta que las emociones no son simplemente respuestas internas a estímulos provenientes del mundo exterior. Sino que están configuradas por las relaciones sociales y culturales en las que se inscriben. Por ejemplo, la emoción del amor puede estar vinculada a objetos como parejas, familiares o incluso lugares, y estas conexiones afectan cómo experimentamos y entendemos el amor.

Además, señala que los objetos de la emoción pueden ser políticos, porque influyen en la formación de alianzas y divisiones dentro de las sociedades, y, estas formaciones pueden reforzar normas sociales y expectativas culturales. Por lo tanto, entender cómo funcionan estos objetos de la emoción puede ofrecer una visión más profunda de cómo se construyen y se mantienen las identidades y el dinamismo de relaciones de poder en la sociedad.

Las subjetividades del presente, expresión de las identidades, se refieren a cómo las experiencias, percepciones y pensamientos influyen en nuestra interpretación del mundo actual. La socialización de las emociones en los ciudadanos que analiza Ahmed se presenta en dos planos:

1. El primero, cuestiona los esquemas establecidos a partir de distinciones categóricas entre mundos privados y públicos, circulación de objetos de la emoción en consonancia con la vida democrática que produce tensiones sociales.
2. El segundo plano no desplaza, ni oculta ni enmascara los problemas sociales, naturalizándolos. Creemos que un modelo social y político que desatiende las intensidades emocionales posibilita que dichas estructuras se cristalicen como un modo de ser. Como ejemplos, se califica a la sociedad apelando a la crueldad; a nuestro destino social es la soledad, ambas crueldad y soledad provocan irritabilidad o furia. Las personas o colectivos que

---

1 Sara Ahmed, una académica conocida por su trabajo en teoría feminista, estudios de emociones y filosofía social, ha desarrollado un concepto interesante en torno a los “objetos de la emoción”. En su libro *“The Cultural Politics of Emotion”*, Ahmed explora cómo las emociones están ligadas a ciertos objetos y cómo estos objetos se convierten en significativos en la configuración de nuestras experiencias emocionales.

realizan reclamos son consideradas amargadas o melancólicas. La felicidad está asociada a ciertos modos de habitar en el mundo: tener una pareja y dinero y viaje, etc.

¿Es conveniente reprimir las emociones o actuar bajo sus órdenes?

En el caso que los efectos de las emociones sean la agresión o la violencia podemos buscar una respuesta en un escrito de Alenka Zupancic (2011). En el mismo, la autora analiza el orden abismal de nuestras prácticas de habla cotidiana en el seno de la comunicación interpersonal, es decir el modo como hablamos con otro individual o colectivo. El análisis lo realiza en cuatro planos que se intersectan y reclaman mutuamente.

1. Un sujeto que pronuncia una sentencia (lo dicho y lo sentido) queda inscripto en sí misma, y esta operación puede ser el vehículo de cantidad de emociones. En el espacio político democrático, ámbito político participativo ¿Cómo actuar ante la agresión?

La observación enseña que en la polémica científica los hombres que pueden mantener la cortesía, para no hablar de la objetividad, son los menos y la impresión de una reyerta científica siempre me resultó horrorosa. Quizás esa conducta mía dio lugar a un malentendido y se me tuvo por tan manso o tan flaco de ánimo que no hacía falta tener cuidado conmigo. Nada más falso yo puedo denostar y enfurecerme tan bien como cualquier otro, pero me las ingenio para hacer redactables las exteriorizaciones de los afectos que se agitan en el fondo y por eso prefiero la abstención total". (Zupancic, 2013, p.37)<sup>2</sup>

¿Qué significa hacer redactables las exteriorizaciones de los afectos que se agitan en el fondo? Si los afectos que se agitan en el fondo son iguales a experimentar emociones No quiere decir ocultarlas, sino redactarlas de tal manera que no se oscurezca lo que está en el fondo, puede devenir texto.

En *El arte de injuriar* Jorge Luis Borges lo expresa en similares términos:

Aquí de cierta réplica varonil que refiere De Quincey (*Writings*, oncenno tomo, página 226). A un caballero, en una discusión teológica o literaria, le arrojaron en la cara un vaso de vino. El agredido no se inmutó y dijo al ofensor: *Esto, señor, es una digresión; espero su argumento.* (Borges, 1985, p.423).

2. El nivel de enunciación tiene o cobra ventaja sobre el nivel de declaración. Dichos como imbéciles, planeros, tipejos como vos, adquieren un vínculo entre contenido y lesión. Culturalmente la agresión está en la declaración multiplicada por los efectos de las redes sociales, no solo lesiona a quien se la dice sino emocionalmente a quienes se identifican con ese sujeto con una trama de identificación colectiva.
3. La verdad que duele no está ausente de la respuesta delicada. Es conveniente la explosión emocional. No es la sentencia, sino como se decide decirlo a lo que produce la lesión.

---

2 Es cita textual de Sigmund Freud en "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" Amorrotu, 2007, p. 38.

4. El análisis sitúa la obscenidad de decir la verdad como un problema aislado de la comunicación. Cuando se pregunta a un interlocutor ¿Qué quieres decir con eso? Le exponemos a la responder sin prevenirse, la respuesta dirá aquello que lo incita a mirar algo que culturalmente no ve.

Si pensamos que la lucha por un mundo más justo no está ya en el orden de nuestro deseo y el trabajo en común (comunitario), sino en la realización efectiva del primer mandamiento neoliberal tú puedes. Los efectos del no atender a los afectos que se agitan en el fondo se manifiestan a veces en acciones o instancias de disuasión de las demandas insatisfechas. Es este sentido la administración de voluntades, la colonización de los estados son las condiciones de posibilidad para la consecución de un proyecto de política y de gobierno neoliberal aquí y ahora. La producción de la modulación del deseo, el imperativo a la independencia de la voluntad y la autorresponsabilidad en un mundo abierto a las libertades individuales son dispositivos para analizar los procesos de subjetividad en el neoliberalismo, donde lo colectivo deviene barbarie.

## Palabras finales

El análisis que surge del discurso cotidiano y la acción en los actores sociales son claves para comprender la forma y la consistencia ontológica que adquieren los procesos de construcción de la subjetividad en los procesos políticos en el presente. Pensar en la configuración de las identidades populares, en sus singularidades históricas, es estar disponible para ensanchar nuestros marcos teóricos y pensar que lo emocional es político, porque es público y se organiza socialmente. Reconocer el papel relevante de las emociones en la construcción política democrática, que, si bien, son tomadas como expresiones personales, se construyen y se resignifican a través de un imaginario colectivo y en el contexto social e histórico.

Creemos que la teoría de Sara Ahmed nos invita a interpellarnos respecto a las implicaciones políticas de sentir o no sentir algo. El control político de nuestras emociones es un mecanismo eficaz para mantener el orden. La función social de emociones como la vergüenza, la culpa o el miedo es evitar el conflicto. La intersección de estos temas revela el estudio de problemas reales como la exclusión política, la desigualdad social y la falta de confianza en las instituciones democráticas. Comprender cómo estas dinámicas afectan a las democracias contemporáneas es crucial para proponer acciones que fortalezcan la participación ciudadana y una representación más inclusiva.

## Referencias

- Ahmed S (2015) *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México. Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM
- Borges, J.L.(1985) *Obras Completas* Buenos Aires, Emecé.
- Zupancik, Alenka (2013) *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*. Santiago de Chile. Palinodia.

# Foucault: la libertad y la muerte del hombre

Álvarez, Miguel Ángel, Universidad Nacional de Salta  
*anaximandro\_22@hotmail.com*  
Profesor en Filosofía

## Resumen:

De las variadas referencias que podemos recuperar al momento de pensar el problema de la *libertad*; aquí volvemos sobre algunos pasos dados por el filósofo francés: Michel Foucault, utilizando a modo de excusa, uno de sus últimos textos aparecido como entrevista (2001) para leer en esta: vasos comunicantes con otros tramos de su investigación. Con esto en mente, a continuación, analizamos cómo la noción de *libertad* foucaultiana aparece tempranamente en un tratamiento que puede asociarse a la disolución del sujeto, o en específico a la muerte del hombre; cuestión que en *Las palabras y las cosas* (2017), como en *La arqueología del saber* (2018a) encuentra ciertas continuidades; aunque dicho asunto a la luz de otros tramos del trabajo foucaultiano, como la entrevista que el francés diera en 1982 a Dreyfus y Rabinow (2001), ofrece ciertos elementos para pensar relaciones entre el sujeto, el poder y la libertad. Ello, a su vez, permite ampliar la comprensión de lo que nuestro filósofo hizo en los trabajos desarrollados en los cursos del Collège de France entre 1977 y 1979 cuando el francés se detiene a estudiar la *historia de la gubernamentalidad* (Cfr.: 2006, 2007).

De alguna manera, con esto buscamos sobrevolar dos momentos precisos del quehacer foucaultiano, girando alrededor del problema de la libertad que, despojada de una esencia, una sustancia largamente enarbolada, permite comprender mejor como eso llamado libertad se consolida a través de diferentes configuraciones históricas.

## Palabras claves:

Foucault; humano; sujeto; libertad.

## 1. Introducción

De las variadas referencias que podemos recuperar al momento de pensar el problema de la *libertad*; aquí volvemos sobre algunos pasos dados por el filósofo francés: Michel Foucault, utilizando a modo de excusa, uno de sus últimos textos aparecido como entrevista (2001) para leer en esta: vasos comunicantes con otros tramos de su investigación. Con esto en mente, a continuación, analizamos cómo la noción de *libertad* foucaultiana aparece tempranamente en un tratamiento que puede asociarse a la disolución del sujeto, o en específico a la muerte del hombre; cuestión que en *Las palabras y las cosas*

(2017), como en *La arqueología del saber* (2018a) encuentra ciertas continuidades; aunque dicho asunto a la luz de otros tramos del trabajo foucaultiano, como la entrevista que el francés diera en 1982 a Dreyfus y Rabinow (2001), ofrece ciertos elementos para pensar las relaciones entre sujeto, poder y libertad. Ello, a su vez, permite ampliar la comprensión de lo que nuestro filósofo hizo en los trabajos desarrollados en los cursos del Collège de France entre 1977 y 1979 cuando se detiene a estudiar la *historia de la gubernamentalidad* (Cfr.: 2006, 2007).

De alguna manera, con esto buscamos sobrevolar dos momentos precisos del quehacer foucaultiano, girando alrededor del problema de la libertad que, despojada de una esencia, una sustancia largamente enarbolada, permite desde allí comprender mejor como eso llamado libertad se consolida a través de diferentes configuraciones históricas. Tomemos como ejemplo el siguiente registro: primero, hacia fines 1970, cuando Foucault presenta su Lección inaugural para la Cátedra: *Historia de los Sistemas de Pensamiento* en el Collège de France, sostiene: “Lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno...” (2008: 29); razón por la cual, podemos intuir que el tratamiento del problema de la libertad en los intereses del francés, no es algo nuevo, tampoco novedoso aunque el modo en el que él lo trata, plantea una singularidad, ya que –y en segundo lugar– podemos decir de ese problema, lo que se afirma acerca del sujeto: “No es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma...” (Foucault, 1994 IV: 718).

Ahora bien, ¿no resulta inconducente pensar la libertad al interior de una tarea que afirma “la muerte del hombre”?, es decir, si el hombre ha muerto por qué continuar pensando la libertad. En principio no resulta desacertado seguirla pensando, en tanto y en cuanto la noción foucaultiana de libertad no se funda en una esencia o naturaleza humana, sino que se presenta como invitación a abandonar ese mito de la libertad como liberadora, ya que ahora no cumple esa función; ahora *constituye*, solo así se comprende porque lo que se afirma del sujeto, podemos afirmarlo de la libertad. Veamos.

## 2. Las ciencias humanas y la muerte del hombre

En primera instancia, y tal como acabamos de precisar; el lugar donde debemos posar nuestra atención para el análisis de “la muerte del hombre”, es en uno de los libros que harán de Foucault un filósofo mundialmente conocido: *Las palabras y las cosas* que lejos de ser un trabajo aceptado sin resistencia; se trata más bien de un libro que genera gran polémica, multiplicada en espacios de divulgación como *Le Nouvel Observateur*, *Quinzaine littéraire*, *Les Temps modernes* o *Esprit*; y siendo el eje de la polémica la idea y argumentación de la muerte del hombre que, tratada en el *capítulo noveno*: “el hombre y sus dobles” marca algunas referencias obligatorias hacia donde prestamos atención.

Sin embargo, no está de más precisar que al estudiar la cuestión de lo humano, hay que hacerlo con cuidado, ya que su tematización resulta movедiza, permeable según como se nos presente en aquella obra; y ello porque el hombre no ocupa lugar en las *epistemes* ni en el Renacimiento de los siglos XVII y XVIII. Éstos se han ocupado de Dios, del mundo, de las semejanzas de las cosas, de las leyes del espacio; también del cuerpo, de

las pasiones, de la imaginación; pero no del hombre tal como lo precisa hacia 1966 en una entrevista con C. Bonnefoy (Foucault, 1994 I: 540); y más aún porque a fines del siglo XVII: “el hombre no existía...” (Foucault, 2017: 322); lo cual quiere decir que el hombre surgió hace menos de dos siglos, y su figura se forma cuando se abandona el discurso clásico de la naturaleza humana –ese lugar de encuentro del ser y la representación–, por lo que la episteme moderna se encarga de mostrar la ambigüedad donde se da esa invención: entre objeto del saber y sujeto que conoce; un acontecimiento complejo.

El hombre se juega –ahora– entre la finitud y la positividad de los saberes que lo posibilitan; él se reconoce, se sabe finito, limitado; pero de forma paradójica también como indefinido. De hecho, esa indefinición; en primer lugar, mecaniza el surgimiento de las ciencias humanas (a saber: psicología, sociología, estudios literarios) donde: “el hombre solo se descubre ligado a una historicidad ya hecha...” (Foucault, 2017: 343), ya inventada y por lo mismo desaparecerá a partir del momento que se lo piense de otro modo. En segundo lugar, este fin próximo augura la muerte del hombre con el que se inicia y cierra *Las palabras y las cosas*, pero centraliza al hombre interpretándolo como finitud, un efecto secundario (“un centelleo en la superficie”). Anuncio de una muerte inminente donde la tesis de la “muerte del hombre” resulta provocadora; porque no se trata del fin de la especie humana, sino del papel que ocupa la figura del hombre en las tramas del saber occidental como efecto de este, en tanto sujeto de todo saber cómo objeto del conocimiento, y en esa dirección el hombre se convierte en una invención relativamente reciente, próxima.

Dicho de otro modo, con la muerte del hombre se da, en definitiva, la desaparición del sujeto moderno, tal como lo han concebido la filosofía (particularmente las diferentes formas de la fenomenología) y las ciencias humanas; desaparición de la figura que “la demiurgia del saber fabricó con sus manos”. Por ende, la muerte del hombre disuelve el sujeto como basamento metafísico, como fundamento y allí que el análisis arqueológico describa los pliegues, las fallas, los desniveles y las rupturas en los que se asientan los cimientos de saberes y discursos largamente instituidos.

Aquí radica la lucidez del trabajo foucaultiano, al hacer visible el fracaso antropológico del sueño de la modernidad; la torpeza de un pensamiento que quiere hablar aún del hombre, de su reino y de su liberación. Aunque el hombre pasa ahora a ocupar otro lugar al convertirse a un mismo tiempo en sujeto de saber y por ello, en objeto de conocimiento.

Ahora bien, pero en otro frente: ¿cómo se presentan y son tratados –en *La arqueología del saber*– los saberes científicos que tornan objeto a lo humano y lo social? Como punto de partida resulta necesario aclarar que Foucault comprende a los estudios literarios, la sociología y las ciencias “psi” como ciencias humanas. Esto quiere decir que se hace un uso amplio de lo que se puede entender por estas últimas, ya que se entroncan con el problema de la constitución del “hombre”, en tanto objeto de saber que vive, trabaja y habla (Foucault, 2017). Así, el proyecto arqueológico vuelve sobre los pasos dados en *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* como en *Las palabras y las cosas* para revisar el abordaje de los saberes allí tratados, en tanto que: “Todas estas tareas han sido esbozadas con cierto desorden y sin que su articulación general quedara claramente definida...” (Foucault, 2018a: 27)

En este despliegue la arqueología en tanto método, y esto es seguir reglas, no describe disciplinas<sup>1</sup>. Pero ¿qué es lo que hace entonces? Muestra, hace visible cómo es posible a través de un juego de relaciones –entre hospitalización, internación, exclusión social, jurisprudencia y moral burguesa– que en una época determinada ciertas disciplinas lleguen a constituirse en ciencias; por ejemplo, ello se pone en evidencia en Historia de la locura con la psiquiatría. Esto no es menor, ya que el trabajo arqueológico va exponiendo como determinadas prácticas discursivas pueden llegar a formar nuevos objetos de conocimiento: el loco, el niño, el estudiante o el depravado sexual por nombrar algunos. Los cuales:

“Son aquello a partir de lo que cual se construyen proposiciones coherentes (o no), se desarrollan descripciones más o menos exactas, se efectúan verificaciones, se despliegan teorías. Forman lo previo de lo que se revelará y funcionará como un conocimiento o una ilusión, una verdad admitida o un error denunciado, un saber definitivo o un obstáculo superado...” (Foucault, 2018a: 236)

A partir de lo dicho debe quedar en claro lo siguiente: todo este conjunto de elementos conforma diferentes prácticas discursivas que son necesarias para la constitución de una ciencia, y por esto mismo a esos elementos se los puede llamar saber en tanto, es eso específico de lo que se puede hablar en una práctica discursiva a través de conceptos que aparecen, la definen y la transforman en sus usos. Aquí se percibe un equilibrio<sup>2</sup> en el eje práctica discursiva-saber-ciencia donde el sujeto está necesariamente situado. Pero al decir con Foucault esta situacionalidad, este papel varía, se modificaría, mutaría según la época. De acuerdo a esto, en dichas mutaciones:

“El hombre ya no es esa evidencia silenciosa a la cual sería necesario volver, sino una construcción histórica dependiente de una nueva configuración de los discursos, un conjunto de estructuras solidarias de una lógica histórica. La arqueología de las ciencias humanas emprendida por Foucault debe revelar las (...) lógicas que hacen posible los diferentes enunciados de las ciencias humanas...” (Le Blanc, 2008: 142)

Según este panorama, el trabajo foucaultiano no busca hacer una historia de las ciencias en general, sino de aquellas que contribuyeron a formar un conocimiento científico del sujeto a través de las prácticas discursivas, institucionales y sociales de donde esas ciencias surgen; lo cual se conoce como “historia arqueológica” (Foucault, 2015: 145). Una historia que fue dejada en suspenso por el filósofo francés, pero transformada, resignificada en los análisis propios de la década de los '70. Esto no es menor porque muestra líneas de continuidad en el trabajo que desarrolla Foucault, a través por ejemplo de esa otra posible historia arqueológica: “*la sexualidad*”. Territorio donde se involucran toda una

---

1 Según Foucault (2018a: 232): “se llama disciplinas a unos conjuntos de enunciados que copian su organización de unos modelos científicos que tienden a la coherencia y al demostratividad, que son admitidos, institucionalizados, transmitidos y a veces enseñados como unas ciencias...”

2 Así: “En toda formación discursiva se encuentra una relación específica entre ciencia y saber; el análisis arqueológico, en lugar de definir entre ellos una relación de exclusión o de sustracción (...), debe mostrar positivamente cómo una ciencia se inscribe y funciona en el elemento del saber...” (Foucault, 2018a: 240)

serie de prácticas discursivas, un conjunto de enunciados u objetos de los que se puede hablar o callar; sin olvidar un juego de elecciones anclado en un sistema de valores, grabado en los cuerpos a través de una serie de disciplinamiento (Foucault, 2018a: 251–252). De acuerdo a este registro se comprende porque:

“Las ciencias humanas se originan en la necesidad de las disciplinas de jerarquizar a los individuos y clasificarlos según criterios que los saberes humanos se esfuerzan por destacar (...) Los saberes humanos dan a los poderes disciplinarios las observaciones que estos necesitan y, de tal modo, se convierten en un elemento de la normalización disciplinaria. La construcción de un saber de la normalidad llevada a cabo por las ciencias humanas es una condición de la empresa de normalización de los poderes disciplinarios...” (Le Blanc, 2008: 151–152)

### 3. Hacia adelante y hacia atrás

En segunda instancia, es necesario recordar que el análisis hecho hasta aquí nos permite comprender como el problema de la libertad encuentra su justificación cuando Foucault describe la muerte del hombre, su desaparición; en tanto que la libertad no es algo que hace libre a los hombres, sino una forma que los constituye de diferentes modos en las relaciones que los individuos presentan en sí. Es en este sentido, donde la libertad foucaultiana se describe con ciertas características dadas a los conceptos de sujeto y poder (Foucault, 1994 IV: 160 y 718).

Por lo tanto, sujeto, poder y libertad son tres conceptos interrelacionados según podemos verlo en la entrevista que el francés diera en 1982 a Dreyfus y Rabinow (2001), a la cual acto seguido prestamos atención. Allí Foucault luego de ofrecer una cartografía de su trabajo durante sus últimos veinte años, señala dos cuestiones centrales: por un lado, la importancia que reviste el sujeto al interior de sus investigaciones, aunque sin excluir cómo esté se encuentra inmerso en relaciones de poder complejas que se catalizan en formas de resistencias que no son lo otro del poder. Pero, por otro lado, y ante la pregunta “¿cómo<sup>3</sup> se ejerce el poder?”, nuestro filósofo sugiere que el poder como tal no existe. Así esta pregunta en principio rastrera, permite en realidad habilitar una investigación crítica<sup>4</sup> de la temática del poder.

Aunque también el ejercicio del poder implica la puesta en juego de “un conjunto de acciones sobre otras acciones” que lo hagan posible. Con ello, Foucault nos invita a pensar en el sujeto como inmerso en ciertas prácticas que modifican su conducta, y a

---

3 Entonces: “Abordar el tema del poder por un análisis del “cómo” es en consecuencia introducir diversos cambios críticos en relación con la suposición de un poder fundamental. Hay que presentar como objeto de análisis las relaciones de poder y no el poder mismo –relaciones de poder que son distintas de las capacidades objetivas tanto como de las relaciones de comunicación-. Es lo mismo que decir que las relaciones de poder pueden captarse en la diversidad de su secuencia lógica, sus capacidades y sus interrelaciones...” (Cfr.: Foucault, 2001: 252)

4 Este concepto presenta claras referencias al trabajo de I. Kant: ¿Qué es la Ilustración?, como se pone en evidencia en la entrevista que estamos analizando (Cfr.: Foucault, 2001: 248–249).

través de las cuales esté adquiere cierta subjetividad<sup>5</sup>. Pero no solo esto, sino que además en este momento el término “conducta” alcanza una centralidad como clave de bóveda al momento de releer la historia de la gubernamentalidad, ya que allí el ejercicio del poder consistió en conducir, dirigir y administrar las conductas del individuo, o grupos de individuos de forma calculada; a fin de: “estructurar un [el] campo posible de acción de los otros...” (Foucault, 2001: 254) Según esta lectura, Occidente ejerció el buen gobierno como gestión de las conductas hacia fines determinados; pensemos por ejemplo en *la sexualidad*.

Precisamente, por esos motivos el concepto de gobierno se torna tan importante durante el período 1977 y 1979, aunque recién precisado como tal durante 1982 cuando Foucault en retrospectiva nos recuerda como lo trabajó, y lo pensó operando en los inicios de la historia de la gubernamentalidad cuando en retroceso desde el neoliberalismo se desplaza hacia el mundo helenista, tal como se aprecia en *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. Ahora bien, no queda completa esta síntesis sino añadimos uno de los elementos que aquí nos convoca: *la libertad*; en tanto: “El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres [y solo en la medida en que son libres]...” (Foucault, 2001: 254) En consecuencia, los sujetos se mueven, toman sus decisiones, actúan y también ofrecen resistencia<sup>6</sup>; se trata de un medio de conducción más que de simple violencia; no implica una relación de sujeto a objeto, sino entre sujetos, es una acción sobre acciones –como ya dijimos–por eso no elimina toda libertad; porque de lo contrario no habría relaciones de poder entendiendo que debe existir la libertad para que el poder se ejerza y se soporte a sí mismo; o lo que es lo mismo: poder y libertad están relacionados por lo que no pueden separarse, todo el tiempo se provocan recíprocamente. Aunque esa “y” entre ambos términos cumple una función especulativa que une y a la vez separa dichos dominios. Ambos términos sólo tienen lugar en su mutua interrelación y no existen fuera de ella. Precisamente a partir de estas relaciones Foucault analiza cuáles son sus condiciones y efectos en nuestras sociedades, por lo que llegará a reconocer que en esa relación se: “[abre] a un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones...” (Foucault, 2001: 253)

Por último, la libertad no es un estado al que se accede y en el que se puede permanecer, sino que ésta sólo tiene lugar en la medida en que puede establecer una *diferencia* o cambio de dirección de las propias acciones, esto es, se deviene libre en la medida en que se modifica una determinada relación de poder. No se trata tanto de ser *libres*, puesto que esto funciona como un término vago, sino de *hacernos libres*, dado que el ejercicio de la libertad es una *tarea no definida* de antemano y a la que debe darse forma constantemente.

---

5 Así: “la subjetividad (...) no se relaciona con una experiencia originaria o fundacional ni con una antropología que tenga un valor universal (...) se concibe como lo que se constituye y se transforma en la relación que tiene con su propia verdad...” (Foucault, 2020: 28)

6 Porque: “...donde hay poder, hay resistencia” (Foucault, 2018b: 91)

#### 4. Consideraciones finales

Hasta aquí llega nuestro análisis donde hemos intentado pensar el concepto de libertad a la luz de tres “textos”, a través de los cuales se puede señalar de la libertad, lo mismo que del sujeto y el poder. En este sentido, los tres conceptos anteriores se encuentran relacionados entre sí, y para sostener esta hipótesis hemos tomado como punto de partida el tema controvertido de la muerte del hombre, que nos posibilita otro modo de leer el problema de la libertad en los escritos foucaultianos. A partir de este tema, acto seguido prestamos atención a las afirmaciones que Foucault diera en una entrevista (1982) para precisar por donde andaban los senderos de su investigación; lo cual es muy importante porque también amplía y profundiza los usos del concepto de libertad durante ese tiempo. Así, tal como lo precisamos al inicio: lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno, y de allí que hayamos andado estas relaciones.

#### Bibliografía

Dreyfus, Hubert L. – Rabinow Paul (2001) “El sujeto y el poder” en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Foucault, Michel (1994) *Dits et Écrits I, II, III, IV [1954–1969]*. Paris: Éditions Galilimard.

----- (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2007) *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978–1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2008) *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

----- (2011) *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981–1982)*. 1ª ed. 4ª reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2017) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI Editores.

----- (2015) *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva.

----- (2018a) *La Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

----- (2018b) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. España–Madrid: Siglo XXI Editores.

----- (2020) *Subjetividad y verdad: curso en el Collège de France (1980–1981)*. 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Le Blanc, G. (2008) *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu Editor

# ***Pólis, polítes, autarcheía y lo común como forma y actividad política. Aristóteles Política I 2***

Marcelo Barrionuevo Chebel

IIF-UNSE

*mbarrioc@gmail.com*

Doctor en Filosofía

## **Resumen:**

El propósito de este trabajo es llamar la atención sobre el argumento criteriológico de *Pol. I 2* que pone énfasis en la dimensión activa de la vida política como fin normativo y hace posible orientar prospectiva y retrospectivamente la comprensión de sus dos tesis políticas fundamentales: la existencia de *pólis* por naturaleza y el carácter natural de la politicidad propia del hombre.

## **Palabras clave:**

*Pólis* – *polítes* – Anterior por naturaleza – teleología – praxis política

## **Introducción**

Uno de los rendimientos del llamado “giro biológico”, esta vez, en la filosofía práctica de Aristóteles ha permitido reconsiderar la invitación aristotélica a pensar la *pólis* siguiendo la metáfora del cuerpo como unidad orgánica viviente.<sup>1</sup> En *Pol. I 2*, ese uso metafórico tiene la particularidad de estar asociado a un argumento construido sobre un criterio lógico semántico de antero-posterioridad, de acuerdo con el cual es posible orientar la comprensión de dos de sus tesis filosóficas centrales: la existencia de la *polis* por naturaleza y la definición del hombre como animal político, a quien la politicidad le pertenece por naturaleza. El pasaje que contiene dicho argumento se inicia con la afirmación siguiente: La *pólis* es anterior por naturaleza (*próteron phýsei*) a la casa y a cada uno de nosotros (1253a18-19).

---

1 Cf. *Política* V 3, 1302b33-40. Véase Schütrumpf (1996) pp. 449-450. Sobre la perspectiva pitagórico-platónica de la metáfora política del cuerpo como *pólis*, véase Vegetti (2018a) pp. 45-58.

## Anterioridad por naturaleza y anterioridad según la generación en PA II 1

La expresión “anterior por naturaleza” tiene diversos sentidos. Entre ellos, hay uno, no consignado en los repertorios clásicos de *Cat* 12 y *Metaph.* V 11, que se encuentra en el *De Partibus Animalium* (PA) II 1.<sup>2</sup> Se trata de un significado de anterioridad elaborado sobre la base de la oposición entre el orden de la generación y el orden de la sustancia y reza así: lo que es “*posterior según la generación es anterior según la sustancia*” (*hýsteron genései–próteron ousíai*). Y, Ar. precisa, “*lo que es fin o estadio final en la generación, es anterior en el orden de la naturaleza*”.

Conforme a la explicación algo esquemática de *De Partibus*, el organismo animal se genera en tres niveles de composición material cuya complejidad es creciente: Los cuatro elementos o sus propiedades (humedad, sequedad, calor, frío) existen con vistas a las partes homogéneas (la sangre, los tendones, la carne), y estas con vistas a las partes funcionales (mano, ojo, corazón). Ahora bien, el resultado final (*télos*) de esa serie no es la mera sumatoria de niveles de materia sino una genuina unidad anatómica y operativa. Para explicar este hecho, Aristóteles considera dos principios complementarios que ponen en evidencia la prioridad ontológica del fin respecto del proceso y la materia constitutiva del cuerpo. 1) Los seres se desarrollan *a partir de un primer motor* que ya es una realidad acabada con determinada forma, *hacia* “una cierta forma” o hacia un todo determinado o fin cumplido con la misma forma específica. Una y la misma forma-fin acompaña el proceso completo desde el inicio. 2) En el orden de la generación, son anteriores la materia y el proceso con respecto al resultado. *Pero lo que es anterior en este orden, se encuentra, a su vez, bajo la determinación de lo que es anterior en el orden de la sustancia*. De acuerdo con este enfoque, el animal como un todo es fin –ontológicamente prioritario– respecto de partes y procesos que fungen como *medios* –o condición necesaria– para la existencia del organismo vivo. El fin puesto define los términos previos del proceso de composición así como el completo orden causal de la generación cuya secuencia es no-reversible.

## Anterioridad por naturaleza en Pol. I 2

De acuerdo con el rendimiento del término en la biología aristotélica es posible encontrar un significado para la expresión “anterior por naturaleza” de *Pol.* I 2, donde el argumento criteriológico que introduce (1253<sup>a</sup>18–25) incluye la metáfora del cuerpo vivo y sus órganos como un caso de la relación todo–parte.<sup>3</sup> El pasaje de *Pol.* I 2 dice:

2 El aspecto teleológico que subrayamos en la filosofía política, lo encontramos frecuentemente en la filosofía teórica: cf. *Ph.* VIII 7, 261a13ss; *Metaph.* I 8, 989a14; *Cat.* 12, 14b4; *DC* II 4 286b22.

3 En el dominio de la filosofía práctica, la anterioridad por naturaleza como criterio lógico-semántico que articula la relación todo–parte se encuentra en *Pol.* III, 1274b38; VII 8, 1328<sup>a</sup>21; aparece también vinculada a la metáfora organicista, por ejemplo, en *Pol.* II 2; II 8; IV 4. Véase el comentario de Schütrumpf (1991) I, 219ss.

La (*pólis*) es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Pues el todo es necesariamente anterior a la parte: en efecto, si se destruye el todo no habrá pie ni mano, excepto por homonimia, como si se llamara así a una mano de piedra – de hecho una mano muerta es como de piedra-. Todas las cosas se definen por su función y su capacidad, de modo que cuando dejan de ser tales no hay que decir que son las mismas, sino que comparten el mismo nombre. Por lo tanto, resulta claro que la polis es por naturaleza y anterior a cada uno (de los ciudadanos). (1253a18–25).

Este breve argumento contiene dos cláusulas. Según la primera, la anterioridad atribuida a la *pólis* respecto de la casa y de cada individuo es análoga a la que se atribuye al todo orgánico respecto de la mano o el pie y es calificada de necesaria. El énfasis muestra un tipo de anterioridad que se define por la dependencia ontológica de la parte respecto del todo y que connota la irreversibilidad del vínculo todo–parte.<sup>4</sup> El pasaje se cierra con una segunda cláusula: “Todas las cosas se definen por su capacidad y su función”. Las expresiones ‘*dýnamis*’ y ‘*érgon*’ traen al planteo el *plano operativo*, i.e. la secuencia capacidad – función, y lo ponen en relación con el plano ontológico de tal modo que la segunda cláusula completa el sentido de la primera.: Cuando las cosas pierden su capacidad y su función, dejan de ser en sentido propio, i.e. “la mano muerta se llama mano sólo eufóricamente”, y pasan a denominarse del mismo modo por la semejanza superficial que conserva con el original. Esa semejanza evoca la forma (propia) de una parte que no puede existir por sí y que tendencialmente será la misma que la forma o esencia del todo. De hecho, la capacidad y la función específicas de cada parte se generan y se actualizan solamente en y en vistas del todo orgánico que, posterior en la generación, en tanto *ho hou héneka* es anterior sentido ontológico.

## Interpretar bajo la perspectiva del criterio de anterioridad teleológica

Afirmar que la polis es *anterior según la sustancia* a una comunidad primera como la casa pone en la perspectiva adecuada una explicación pedagógica y no histórica o fáctica de su desarrollo “desde el comienzo” (*ex archês tà prágmata phyómēna blépsein*) (1252<sup>a</sup>24–25). De acuerdo con ella la casa se compone a partir de elementos relacionados entre sí y la aldea a partir de un conjunto de casas; mientras que a partir de varias aldeas, se conforma la *pólis* que existe por naturaleza y que, en tanto tal, es “anterior” a todo lo demás. ¿Cómo hay que interpretar esta anterioridad de la *pólis*? ¿Qué se propone Aristóteles al introducir este enfoque metódico? Desde mi punto de vista, el objetivo es identificar a la *pólis* con un orden autárquico o de realización acabada de la vida práctica y como el punto de referencia normativo (ético–político) en vista del cual se orientan las acciones y actividades particulares (reproducción, conservación de la vida, satisfacción de necesidades no–cotidianas (1052<sup>a</sup>25–33). *Pol.* I 2 la define como comunidad perfecta (*koinonía téleios*) porque en ella se alcanza “el límite de la autosuficiencia completa”, pues “no sólo existe

4 cf. *Metaph.* VII 10, 1035b11–27.

para la vida sino para la vida buena” (1052b28–30). La narración incorpora el plano del devenir: La comunidad perfecta “conformada a partir de varias aldeas” (1253<sup>a</sup>27–28) y que, añade, “existe por naturaleza si también existen por naturaleza las primeras comunidades” (a30–31). Si se aplica el criterio según el cual lo que es posterior según la generación es anterior por naturaleza, lo que comparece primero en el orden del devenir (o del generarse) no es causa de lo que sigue, mientras que lo posterior, i.e. el resultado de la generación, coincidirá con lo anterior por naturaleza en tanto fin y tendrá como papel ser causa final. De esta manera, se deshace cualquier intento por leer la *pólis* como la superposición de comunidades previas o como el emergente más complejo de propiedades o relaciones de componentes más simples. Afirmar, entonces, que la *pólis* existe *por naturaleza* y que es *naturaleza de* otras comunidades significa que debe ser definida por una anterioridad entendida como fin cumplido (1252b31–34), es decir, como *realización efectiva de la vida buena*. (cf. III 9, 1280b33–35), que se diferencia de otras formas sociales y reconfigura la vida común. De ahí que resulte comparable para Aristóteles con sustancias en sentido propio como un animal o un ser humano maduro o con un producto terminado como la casa, sin que ella misma sea ni una sustancia ni un artefacto resultado de alguna *poíesis*.

## La *pólis* es anterior por naturaleza a cada uno de nosotros

El argumento criteriológico de *Pol.* I 2 –“resulta claro que la polis es por naturaleza y anterior a cada uno de nosotros” (1053a25–26)– está explícitamente dirigido a habilitar una explicación de la definición del ser humano como animal político por naturaleza en conexión con la definición de *pólis* como lo que existe por naturaleza (1053<sup>a</sup>2–10.).<sup>5</sup> En principio, la implicación entre ambas dos tesis viene sugerida por la metáfora del cuerpo como un todo y la mano como parte: quien *no vive* en una comunidad política no puede ser político y, por lo tanto, “por causa de su naturaleza y no por azar” es “*ápolis*” y, en tanto tal, es o inferior o superior a un ser humano (1253a1–7).

La distinción entre *politikón* y *ápolis* se traza allí sobre la base de la dependencia que tiene el individuo respecto de la *pólis* que comparece como un todo respecto de la parte. En este pasaje final, va más allá: una parte no puede ser autosuficiente *si existe (y se mantiene) como una parte separada de la pólis*. La dependencia de la parte queda mejor cualificada con esta segunda afirmación. La mera separación no indica autosuficiencia en sentido político. En efecto, por fuera de la comunidad de valores ético–políticos, el hombre está privado de la percepción de lo conveniente y de lo que no lo es, de lo justo y lo injusto, y del intercambio activo con otros. En tal caso, el individuo puede llevar una vida pero lo hará a la manera de una bestia o de un dios.

En este escenario, el enfoque criteriológico permite establecer los términos en que se debe comprender el carácter político del hombre como algo natural. Ciertamente, la politicidad es una propiedad de quien *no vive separado* de la polis, porque, aun cuando no tuviera la necesidad de vivir con otros, dirá Aristóteles más adelante, *no desea* menos vivir con los demás (1278 b 20–23). Si bien su carácter político no le garantiza al hombre

5 Para las interpretaciones motivadas por este vínculo, véase Pellegrin (2018) p. 104ss.

una vida autosuficiente, es lo único que le *posibilita* (aunque también sin garantías) que se haga efectivo el *deseo* de una vida buena. La diferencia entre quien vive en la *pólis* y quien lo hace por fuera de ella radica, ya no en vivir como un animal, sino en hacerlo como el peor de los animales (1253a30ss). La explicación incluye una referencia ontológica: el hombre es el único ser dotado de una capacidad susceptible de ser usada en sentidos opuestos. Provisto, pues, de racionalidad práctica – “de armas” – es capaz tanto de lo bueno como de lo malo. Resulta evidente que ser un animal político por naturaleza no conlleva estar destinado a vivir en una *pólis*. La vida en una comunidad de ciudadanos supone, en todo caso, la diferencia entre seres humanos y géneros de vida e implica discernir entre aquellos que orientan su deliberación y elección en orden a la vida política en común y aquellos que no.<sup>6</sup>

En ese sentido, hablar de *zōion politikón* (1253a2–3) es, de algún modo, también metafórico porque la perspectiva que tiene *Pol. I 2*, más que enfatizar cierta dimensión biológica, instala la dimensión práctica del tema, dimensión donde la *pólis* constituye *aquello en vistas de lo cual* el hombre puede hacer ejercicio efectivo de sus capacidades políticas (*lógos*), actualizar su politicidad.

Si bien el carácter político del hombre se entiende a la manera de un “impulso natural” existente en cada uno (*phýsei he hormé en pásin*) (1253a29–30), una inclinación natural a vivir junto con otros, la *pólis* no es el resultado necesario de ese impulso. Más bien al contrario, en tanto anterior en un sentido teleológico a cada *polítes*, es aquello de lo cual depende que el impulso natural de cada individuo se realice y se conserve en la acción política que tendencialmente se identifica con ella como acción común.<sup>7</sup>

Cuando Aristóteles niega que pueda existir una ciudad de esclavos o de animales, apunta a su incapacidad para acceder a la vida buena en tanto imposibilitados de actuar *katà proaíresin* (III 9, 1280<sup>a</sup>31–34). La capacidad política del hombre está asociada a la deliberación y a la elección que se llevan a cabo *en vistas de* la comunidad de valores ético-políticos, e incluso pragmáticos.<sup>8</sup> Es posible, sin embargo, que no ocurra así y que el individuo escoja – como dice Aristóteles – “vivir separado de la ley y la justicia” (1253a33), porque, considerado de acuerdo con su capacidad, “las mismas armas que tiene para la prudencia y la virtud” pueden ser usadas para la violencia y la guerra. La *pólis* que funge como fin, y que se describe como plenamente autosuficiente, es la *pólis* justa, cuya naturaleza es normativa. Encarna la justicia entendida como derecho, como un ordenamiento de los ciudadanos (la forma de un todo, digamos), y la justicia como lo que permite el discernimiento de lo justo, *i.e.* como cualidad de la razón práctica que delibera también sobre lo justo. En este último caso, la *pólis* se define como el horizonte en vista del cual la politicidad del hombre, una capacidad natural, se ejerce a través de acciones y se conserva en la acción común.

6 Cf. Labarriere (2004) p. 120.

7 Cf. Pellegrin (2018) p. 107.

8 Para una revisión de la interpretación de la noción de “animal político” en términos de animal “biológicamente social”, puede verse Labarriere (2004) p. 122 y ss.

## Aportes del argumento criteriológico

El empleo del criterio de anterioridad teleológica en un contexto político aporta ciertas exigencias metódicas cuya gravitación en la interpretación de las dos célebres tesis de *Pol. I 2* difícilmente se pueda obviar.

El argumento criteriológico, por un lado, propone un enfoque de acuerdo con el cual, puesto el fin, se establece su relación con las partes como condiciones necesarias y no como causas de aquello que resulta al término de la generación. Cabe comprender de este modo la relación de las “primeras comunidades” (casa, aldea) con la *pólis*, de tal manera que su carácter natural no se considere causalmente determinado por el carácter natural de aquellas. El enfoque impide, entonces, que la propiedad atribuida a las partes se interprete como propiedad atribuible a la organización del todo, excluyendo una lectura potencialmente reduccionista. En este marco, pierde fuerza la consideración de la *pólis* como resultado del impulso natural del hombre a vivir en una comunidad política. Por otro lado, la anterioridad según la generación, predicable de la materia y de los procesos biológicos del animal, muestra un nexo causal entre ellos: la mano tiene propiedades de sus elementos constitutivos de base y de ciertas partes homogéneas que la componen (tendones, por ejemplo) con miras a cumplir con su función específica. Análogamente, en el escenario político, la voz y determinada anatomía son condiciones necesarias para el uso de la palabra (*lógos*); éstas y los procesos de deliberación racional son funciones asociadas al *lógos* e indispensables para la participación política. La anterioridad *genései* de estos aspectos ligados a la racionalidad práctica (e inscriptos también en el dominio de una antropología política) se encuentran dentro de un orden de antero-posterioridad según el cual no son las condiciones previas al uso de la palabra como capacidad propia de la naturaleza del hombre (ni la misma capacidad racional), sino el fin (es decir, la vida buena y autosuficiente) el que orienta una existencia política. En efecto, puesto el fin, la capacidad del hombre, su impulso político natural, encuentra la posibilidad de actualizarse en la dirección ético-política que ese fin puede contemplar.

(3) La apelación al sentido de antero-posterioridad que el tratado *Sobre las partes de los animales* aplica a la composición orgánica, configura en el pasaje de *Pol. I 2* un dispositivo hermenéutico que promueve tanto una lectura retrospectiva como prospectiva de su contenido filosófico y mantiene cierta tensión justa entre la dimensión natural (y asociada a una mirada biológica de la política) y la dimensión específicamente política del planteo. De esta forma, se evita además solapar la diferencia entre un orden metódico (o una estrategia discursiva) y una tesis de contenido ontológico o de tenor político; así como la diferenciación entre fundamentos biológicos y fundamentos políticos del orden político práctico.

## Referencias bibliográficas

- Labarriere, J. (2004) *Langage, vie politique et mouvement des animaux*. Vrin.  
Lennox, J. (2001) *Aristotle. On the Parts of Animals I-IV*. Clarendon U. Press.

- 
- Livov, G. (2008) *Aristóteles. Política*. Trad. Estudio preliminar y notas. Prometeo.
- Pellegrin, P. (2018) *L'Excellence menace. Sur la philosophie politique d'Aristote*. Garnier.
- Ross, W.D. (1957) *Aristotelis. Politica*. Oxford University Press.
- Schütrumpf, E. (1991–1996) *Aristoteles. Politik. Buch I; Buch V*. Akademie Verlag.
- Vegetti, M. (2018) “Metafora política e immagine del corpo nella medicina” en: *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*. Editrice Petite Plaisance.

# ¿Qué libertad queremos y permitiremos que avance?

Miguel Candiotti, Prof. Adjunto de Filosofía Política, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, [mcandiotti@fhyics.unju.edu.ar](mailto:mcandiotti@fhyics.unju.edu.ar), Profesor y Licenciado en Filosofía (UNR), Doctor en Humanidades (UPF).

## Resumen:

A partir de la actual coyuntura política nacional de avance de la extrema derecha “libertaria”, este trabajo se propone revisar críticamente y poner en relación los dos conceptos de la libertad que se encuentran hoy en una encrucijada histórica clave. Por un lado, la llamada “libertad positiva”, eminentemente social y compartida. Por el otro, lo que se conoce como “libertad negativa”, propia del accionar de los individuos en su ámbito privado. La tradición de pensamiento liberal, principal cuerpo teórico de defensa del sistema capitalista, aun reconociendo la importancia de ambas perspectivas de la libertad, siempre ha destacado y privilegiado la libertad “negativa” por sobre la “positiva”, hasta el punto de confundir a esa libertad individual con la libertad sin más. Y en el caso de los llamados “libertarios” argentinos en la actualidad, esta confusión se exagera y se vuelve particularmente peligrosa. Intentaremos aquí desentrañar la clave de esos peligros de una manera sencilla pero consistente.

## Palabras clave:

Libertad positiva – libertad negativa – poder – libertarios.

¿Qué es la *libertad*? La libertad es un *poder*. ¿Qué poder? O bien: ¿*poder qué*? La libertad es un *poder hacer lo que se desea* (o al menos lo que uno *cre*e que desea). Ahora bien, ¿cómo se hace *posible* ese poder, ese poder hacer lo que se quiere? Únicamente mediante la vida *en sociedad*, ya que –como es sabido– el individuo humano aislado y librado a su suerte en la naturaleza salvaje, aun en el caso de que no perezca más o menos rápidamente, nunca llega a ser verdaderamente libre ni verdaderamente humano, ya que se vuelve predominantemente esclavo de sus necesidades más elementales de supervivencia como mero animal.

Por eso la libertad humana es siempre un *poder social*, una conquista posibilitada por la *con-vivencia*, por el *vivir con otros*. La sociedad humana es de este modo lo que *produce* libertad (ese poder hacer lo que se quiere hacer). Ahora bien, ¿*para quién* produce

libertad la sociedad? ¿Para todas las personas? Eso depende del tipo de sociedad de que se trate.

Una sociedad en la que los medios de producción –es decir, la tierra, los recursos naturales, las fábricas, las grandes máquinas, los medios de transporte, de comunicación, formación, etc.– pertenecen y por tanto satisfacen a todos sus integrantes, hace efectivamente posible la libertad de todos y cada uno de ellos, pues la libertad individual depende, en primer lugar, del acceso a los múltiples medios de vida –materiales y espirituales– imprescindibles para poder hacer lo que se quiere hacer, y esos medios de vida –como ya se mencionó– son siempre productos colectivos, sociales, y en este caso también son distribuidos de manera colectiva en función de las necesidades de la sociedad. En segundo lugar, la libertad de cada miembro de cualquier sociedad debe tener necesariamente los límites que hacen posible la convivencia. Si algo que yo quiero hacer perjudica claramente a los demás, es justo que la sociedad me impida hacerlo. Pues mi libertad jamás es algo meramente mío, sino que siempre se debe a la sociedad que la hace posible, que la produce día a día.

Esta concepción de la libertad como un producto necesariamente colectivo y compartido con los demás es lo que en filosofía política se conoce como “*libertad positiva*”, que puede definirse también del siguiente modo: **mi poder hacer lo que quiero es un poder hacer gracias a los demás, junto a ellos**. Mientras que, en cambio, se denomina “*libertad negativa*” a la que meramente consiste en poner límites a las intromisiones de la sociedad en las cosas que yo hago o quiero hacer: **la libertad negativa es, entonces, mi poder hacer a pesar de los demás, frente a ellos**, es decir, trazando un límite a la capacidad de mis convivientes de limitar mis pretensiones de satisfacer mis deseos puramente individuales, personales, más o menos egoístas, y más o menos ajenos a la incumbencia del resto de la sociedad.

Resulta evidente que ambos conceptos de libertad son importantes. Sin embargo, también debería resultar fácilmente comprensible que la libertad negativa no se basta a sí misma: vale decir, que es secundaria con respecto a la positiva porque depende de ésta. Sólo un individuo que haya podido desarrollar de algún modo sus capacidades gracias a la libertad positiva que implica la vida en sociedad puede, en algún momento, reclamar su derecho a realizar sin interferencia alguna dentro de su privacidad las actividades que prefiera, siempre y cuando éstas no causen ningún perjuicio al prójimo.

Ahora bien, aunque este concepto negativo de la libertad sea menos fundamental que el positivo, no obstante es el que siempre ha sido subrayado y privilegiado en la tradición del pensamiento liberal, y sobre todo entre los denominados “libertarios” de derecha, es decir, los anarcocapitalistas, los defensores del puro mercado sin más Estado que el mínimo indispensable para proteger con la fuerza pública los intereses de los grandes propietarios y grupos económicos. ¿Por qué ha ocurrido esto? ¿Por qué la libertad ha llegado a entenderse exclusivamente como libertad negativa? Pues porque no vivimos en una sociedad comunitaria, sino precisamente en una sociedad capitalista donde esos poderosos *intereses particulares* minoritarios buscan y casi siempre logran imponerse como el *interés general*. Se da así la patética paradoja de que un individuo que no posee más que su fuerza de trabajo precarizada lucha por la misma libertad negativa que los grandes em-

presarios, sin advertir algo que debería resultar obvio pero no lo es, a saber: que cuanto más libres sean esos grandes empresarios de explotar como quieran a los demás dentro de sus empresas privadas – sin ningún control, sin ninguna regulación estatal, sin ningún impuesto a las grandes riquezas–, muchísimo menos libre será él como mero trabajador desposeído, cuya “libertad” sólo se agotará en aceptar condiciones de trabajo cada vez más esclavizantes, o bien, en “elegir” decirles que no y morir de hambre “libremente”.

Todo esto nos hace tomar plena consciencia de que, en realidad, dejando a un lado las formaciones sociales comunitarias mal llamadas “primitivas” que han poblado y todavía pueblan en parte el mundo no-occidental, el tipo de sociedad que se ha venido imponiendo en los últimos cinco siglos a fuerza de invasiones militares imperiales y colonización, no es precisamente el que produce libertad para todos, vale decir, el de la libertad positiva, sino el otro: el de la propiedad privada y su libertad negativa. Lo cual es la fuente de infinitos problemas y de múltiples crisis: sociales, culturales, ambientales, económicas, políticas, etc.

Vivimos en una sociedad en la que sólo los integrantes de ciertos grupos privilegiados son quienes realmente gozan de libertad, en forma exclusiva o muy aventajada. Y esta situación no es la consecuencia de ninguna virtuosa “acumulación originaria” de riqueza, sino más bien de una *apropiación originaria* de los frutos de la naturaleza y del trabajo social por parte de ciertos *sectores sociales aprovechadores y violentos*, quienes luego han pretendido *legitimar* y perpetuar su desmedida acumulación personal de riqueza y poder mediante la instauración del *derecho irrestricto a la propiedad privada*, un derecho individual salvaguardado por las fuerzas represivas del aparato del Estado moderno, que nace así al servicio del interés de los *grandes propietarios*.

Estos grandes propietarios, arbitrarios acaparadores privados del poder social, son sin duda los individuos *materialmente* más libres y más poderosos, dado que con su riqueza pueden simplemente comprar la voluntad de otras muchas personas poniéndolas a trabajar para satisfacer los mezquinos intereses particulares de aquéllos. En otras palabras, los grandes propietarios *son con mucho quienes más pueden hacer lo que quieren* porque logran que mucha gente trabaje para ellos incrementando su poder privado (el de los patrones, claro está).

No obstante, estos individuos empoderados por el trabajo ajeno siempre pretenden acumular aún más libertad/poder, y entonces se convierten en los principales defensores del derecho a la *libertad individual* (o *libertad negativa*) en contra de cualquier intromisión del Estado que no sea la de proteger la propiedad privada y garantizar el cumplimiento de los contratos entre sujetos que sólo son *iguales* “ante la ley”, pero de ningún modo en términos reales.

En las últimas décadas del siglo XIX, todo esto llevó a una situación de crisis económica y desigualdad social tan aguda (grandes masas de trabajadores hombres, mujeres y niños sumidos en la miseria, el analfabetismo y las enfermedades, con índices de mortalidad alarmantes) que desde las propias filas del pensamiento liberal algunos comenzaron a plantear la necesidad de que el Estado comenzara a jugar dos roles fundamentales frente a la pura libertad salvaje propia del puro mercado: 1) una función reguladora de la

economía para volverla menos irracional y destructiva; y 2) un rol asistencial tendiente a aminorar los daños producidos por el capitalismo en los sectores más vulnerables de la sociedad. A partir del surgimiento de este Estado interventor o benefactor, el liberalismo se fractura en dos grandes campos. Por un lado, un liberalismo social o de izquierda, que defiende esa actividad estatal ampliada como la única forma de garantizar un cierto grado de libertad positiva, es decir, de justicia y bienestar social, y también de evitar el colapso mismo del sistema capitalista. Y por otro un liberalismo de derecha, neoclásico, más conocido como neoliberalismo, obstinado en la defensa a ultranza de la mera libertad negativa, cuyo principal enemigo no es el Estado sin más, sino precisamente ese Estado interventor y benefactor que comienza a gestarse a finales del siglo XIX y que hará que el capitalismo alcance nada menos que su “edad de oro” entre 1945 y 1973.

Ahora estrechemos un poco la mirada para enfocarla en las propuestas de los llamados “libertarios” de aquí y de ahora. ¿Cuál es la fecha de referencia a la que propone Javier Milei que nos retrotraigamos? ¿Acaso los años ‘50 o ‘60 del siglo veinte, es decir, los años dorados del capitalismo? No, nada de eso. Él propone volver a 1860, es decir, sencillamente a una época en donde el Estado interventor y benefactor aún no había nacido. Dicho de un modo más directo: propone volver a los supuestos años “dorados” del capitalismo más salvaje y excluyente de la mayor parte de la población. Y encuentra que lo que más se acerca a ese sueño son los períodos de la dictadura militar y de los gobiernos de Menem, en donde precisamente se procuró privatizar y dismantelar todas las estructuras del Estado que no fueran puramente represivas, es decir, vendiendo las empresas públicas (previamente “obsoletizadas” desde gobiernos neoliberales), destruyendo la industria y la moneda nacional que precisamente el Estado fuerte había protegido, y entregando el país a la rapacidad de los grandes capitales extranjeros, sin ningún tipo de control ni de red de contención social. Todo bajo el signo de la libertad negativa. En cuanto a los desocupados, los pobres, los excluidos generados por millones con estas políticas neoliberales, siempre han sido y serán libres de “adaptarse” a las exigencias del mercado o de morir completamente abandonados por el Estado.

Entendemos así cuál es el tipo de libertad que los libertarios de derecha quieren que avance: la libertad de los ricos, de los grandes grupos económicos, de los individuos que ya son socialmente poderosos pero ambicionan acaparar aún más poder social sin que ninguna ley o ninguna autoridad social ponga límites a su accionar. ¿Pero qué pasa con la libertad de las y los *trabajadores desposeídos*, es decir, de quienes no poseen ninguna “propiedad” destacable más allá de sus capacidades físicas o intelectuales? Esta libertad solamente puede existir como libertad positiva, es decir, libertad con otros, libertad construida en comunidad. Y hasta nuevo aviso el único actor que puede garantizar un cierto grado de libertad positiva, susceptible de ser ampliado indefinidamente, es precisamente un Estado benefactor, es decir, un Estado que se ocupe de velar por los intereses y la libertad de todos poniéndole límites a la voracidad del mercado, generando políticas equitativas efectivas de acceso a derechos para todos, de igualdad de oportunidades, de redistribución de la riqueza, de justicia social. Este Estado enfocado en el bien común es precisamente lo que atacan los libertarios. Y lo hacen, lo sepan o no, a favor de los peces gordos del mercado, no a favor de ningún individuo de a pie.

Quienes, en cambio, tenemos un mínimo de conciencia social, sabemos que el principal enemigo de la sociedad no es el Estado ni sus políticos corruptos (aunque estos deban ser ciertamente removidos y duramente castigados), sino el poder real, el poder económico que precisamente compra la voluntad de muchos políticos y no-políticos, y que pretende crear una sociedad a imagen y semejanza de su rapacidad.

Entonces, pensemos a fondo la siguiente pregunta: ¿qué libertad queremos y permitiremos que avance?

# Educación y neoliberalismo: apuntes para un proyecto emancipatorio

**Dr. Matías Castro de Achával.** Prof. y Lic. en Filosofía, Abogado y Dr. en Derecho y Ciencias Sociales (UNC), Posdoctor en Sociología Jurídica y Filosofía del Derecho (Universidad del Salento). Prof. Adjunto Regular Dpto. de Filosofía UNSE: a cargo de cátedras de Ética, Filosofía del Derecho y Filosofía de la Educación.

## Resumen

Partiendo del análisis de las nociones de *educación*, *gubernamentalidad* y *neoliberalismo* en la obra de Foucault, el presente trabajo intenta identificar herramientas conceptuales que permitan una investigación acerca de las posibilidades de una *educación democrática y emancipatoria*, la que se postula desde una mirada situada y posfundacional.

## Palabras clave:

Educación – neoliberalismo – emancipación.

## Introducción

A partir de los aportes de Michel Foucault (2006, 2007, 2008), se abordará aquí la noción de *educación* y su relación con las de *gubernamentalidad* y *neoliberalismo*, identificando herramientas conceptuales que permitan una futura investigación acerca de las posibilidades de una *educación democrática y emancipatoria*.

En este trabajo, intentaré identificar algunos elementos que sirvan de guía para un pensamiento que se pregunte por las posibilidades de un proyecto emancipatorio en educación, el que se postula desde una mirada situada y posfundacional.

## Una propuesta de reflexión filosófica sobre la educación

Si en “Verdad y formas jurídicas” (1973) y “Vigilar y castigar” (1975) Foucault explora las relaciones de poder, en el curso de los años 1977-1978, publicado como “Seguridad, territorio, población”, su preocupación central recaerá sobre el gobierno y la gubernamentalidad.

Para Foucault (2006) aunque ya era posible rastrear un interés acerca del gobierno en la Edad Media, e incluso en la Antigüedad, “el problema del gobierno estalla en el siglo XVI, de manera simultánea, acerca de muchas cuestiones diferentes y con múltiples aspectos” (p.110). A partir de la modernidad adquirirá un papel central el problema del “gobierno de uno mismo” (“cómo gobernarse a sí mismo”), aunque también el “problema de las almas y las conductas”, “el gobierno de los Estados”, y “el problema del gobierno de los niños, y aquí está la gran problemática de la *pedagogía* tal como aparece y se desarrolla en el siglo XVI” (ibídem). En “El nacimiento de la biopolítica” Foucault ahondará en la noción de *gubernamentalidad*, haciendo especial hincapié en la racionalidad moderna del liberalismo y del neoliberalismo, entendidos estos no como teorías económicas, sino como cierto tipo de racionalidad política, una *racionalidad en la práctica gubernamental* (Foucault, 2007).

Con el liberalismo aparece entonces una nueva racionalidad política que configura no solo una teoría económica, o la configuración de los modos en que se gobierna el Estado, sino que también constituye al mercado como *lugar de formación de verdad*. Esta relación entre la práctica de gobierno y los regímenes de verdad tendrán, a partir del Siglo XVIII, un cambio profundo, en la medida que el mercado se configura como aquel encargado de configurar un nuevo modo de gubernamentalidad, y de veracidad. Toma relevancia entonces la distinción entre liberalismo y neliberalismo se hace importante. Con el neoliberalismo se configura un nuevo modo de gubernamentalidad, y, por lo tanto, un nuevo modo de veracidad y una nueva configuración del ser humano. Para la concepción neoliberal “el mercado no debe ser concebido en términos de intercambios y de equivalencias, sino en término de competencia y, por lo tanto, de desigualdad” (Castro, 2016, p.62).

El neoliberalismo implica entonces la configuración de un nuevo *homo economicus*, que no es un “socio del intercambio”, sino que será un “empresario de sí mismo”. Allí la *educación* adquirirá un papel preponderante, en tanto los nuevos modos de gubernamentalidad neoliberal implican una nueva producción de subjetividad. A su vez, la teoría del *capital humano* implicará un interés acerca de dos tipos de elementos constitutivos: los elementos *innatos* y la cuestión de la “mejora del capital humano genético”, y los elementos *adquiridos*, donde aparece el problema de la “formación del capital humano”, siendo la *educación* uno de sus principales motores.

## ¿Es posible un proyecto educativo emancipatorio?

Ante este neoliberalismo que constituye identidades y que parece invadir todos los ámbitos de nuestra vida social –incluido, por supuesto, el campo académico y educativo– me gustaría aquí retomar la pregunta sobre la posibilidad de la configuración de un proyecto educativo emancipatorio. Y, en particular, sobre cuáles serían las condiciones necesarias para pensarlo.

La perspectiva foucaultiana, aplicada al ámbito de la educación, resulta en algún punto demoleadora de los discursos legitimantes de las prácticas educativas modernas, al identificar los procesos de normalización, de constitución del sujeto, de construcción de

verdad, marcados por un ejercicio del poder que constituye individuos a partir de la disciplina. Sin embargo, esta mirada no supone comprender a la relación poder-saber desde una perspectiva simplista, ni tampoco desde una mera implicancia negativa, que no reconozca la posibilidad de acción alguna por parte de quienes actúan en una determinada experiencia (ética y política, y, en este caso, educativa).

Aplicado a la *educación* y a las *prácticas educativas*, el trabajo de Foucault brinda herramientas para intentar pensar las dimensiones éticas y políticas de una *educación democrática y emancipadora*, desde una perspectiva posfundacional que rechaza cualquier planteo esencialista que pretenda reconocer una naturaleza o fundamento último, cumpliendo así una función legitimante y legitimadora de cierto statu quo.

Propongo a continuación, a modo de “apuntes”, tres aspectos a abordar, que deberían ser contemplado por un proyecto educativo emancipatorio: la igualdad como “punto de partida”, la perspectiva posfundacional y la perspectiva situada.

## 1. La igualdad como “punto de partida”

La propuesta teórica de Rancière (2018), implica un giro original al debate en torno a los conceptos de *igualdad* y *educación*. Aunque diversos autores han estudiado ya los mecanismos de reproducción en el campo educativo, lo que supone una denuncia de la *desigualdad* que la institución escolar legitima y reproduce –Bourdieu (1981, 2000, 2001, 2007, 2013); también Bourdieu y Passeron (1995), Bourdieu y Wacquant (1995)–, así como las implicancias de la *desigualdad educativa* en la vida democrática –Cullen (1996, 2005, 2015), Dubet (2011, 2015, 2017), Freire (2005, 2008) entre otros–, a partir de la reconfiguración de la noción de *igualdad*, entendida no como objetivo o fin a conquistar, sino como presupuesto de la política (Rancière, 1996), el pensamiento de Rancière no se agota en una denuncia de falta de igualdad, ni tampoco en la comprensión de los mecanismos sociales que reproducen desigualdades en el ámbito educativo, sino que sitúa a la *igualdad* como punto de partida, por lo que esta “no se da ni se reivindica”, sino que “se practica, se verifica” (Rancière, 2018, p.217).

En este marco, el aporte de Rancière relativo a la *educación democrática*, entendida a la vez como una educación para la *emancipación*, adquiere una notable relevancia tanto en desde un punto de vista teórico como en lo relativo a las praxis pedagógicas y del campo educativo. Al analizar el caso del revolucionario Joseph Jacotot, en “El maestro ignorante”, aparecerá la enseñanza como un proceso emancipatorio, lo que no es entendido como una cuestión de método “en el sentido de formas particulares de aprendizaje”, sino como un asunto filosófico, “se trata de saber si el acto mismo de recibir la palabra del maestro (la palabra del otro) es un testimonio de igualdad o de desigualdad”, y político: “se trata de saber si un sistema de enseñanza tiene como presupuesto una desigualdad a reducir o una igualdad a verificar”. (Rancière, 2003, p. 12).

## 2. La perspectiva posfundacional

El abordaje que aquí se propone pretende situarse en el marco de los debates en torno a la filosofía de la educación contemporánea desde una perspectiva *posfundacional*. En principio podemos entender esta mirada como un modo de abordar la reflexión teórica sin la necesidad de sostener el pensamiento (en este caso pedagógico y político) en algún *fundamento último*, *esencia* o *base metafísica trascendental*, sino partiendo de la comprensión de que dicho fundamento es *histórico* y *contingente*.

Para Marchart (2009) el pensamiento *postfundacional* debe diferenciarse de lo que él denomina *anti-fundacionismo* propio de la posmodernidad. La diferencia radicaría en que el anti-fundacionismo negaría la posibilidad de cualquier tipo de fundamento de lo social. El *posfundacionismo*, si bien coincide en la inexistencia de un *fundamento último* de tipo *esencialista*, acepta la idea de un fundamento de tipo contingente e histórico, vinculado a lo *político*. Esta perspectiva entonces estaría caracterizada por “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento”, lo que no supone un *antifundacionalismo* en tanto “no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico”. Por ello, el posfundacionalismo implica admitir la imposibilidad de un fundamento último, reconociendo la contingencia “de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido” (Marchart, 2009 p.14/15).

De este modo, el abordaje desde una *perspectiva posfundacional* como la aquí sostenida permite un intento de indagación acerca de los procesos pedagógicos más allá de reducciones esencialistas, posibilitando un pensamiento que inquiera acerca de los *modos en que se configura el mundo*, así como sobre las condiciones de posibilidad de *procesos educativos emancipatorios*, implicando una apertura no solo hacia nuevas comprensiones en torno a nociones como *igualdad*, *democracia* y *educación* en un contexto histórico-social determinado, sino también hacia la configuración de otros *mundos posibles*.

## 3. La perspectiva situada

Finalmente, considero necesaria una investigación en torno a la filosofía de la educación en su vínculo con lo político desde una perspectiva *situada*, mediada por desarrollos teóricos y por praxis que sitúan al pensamiento en un contexto histórico-social determinado (Auat, 2011) Así, la reflexión filosófica sobre la educación que proponemos –y su relación con nociones como *igualdad* y *democracia*– estará mediada por las discusiones que, desde las ciencias sociales, se plantean en torno a estas nociones (como en el caso de Bourdieu y Dubet). Además, esta perspectiva situada implicará un doble desafío; por un lado, no será posible “renunciar a la abstracción de los conceptos y a su pretensión de universalidad”, pero, por el otro, entendemos que “la situacionalidad del pensar remite siempre a un aquí y ahora que es el que motiva las indagaciones, los acentos, los sentidos.” (Auat, 2011, 11). Esto no implicará una renuncia a la reflexión-pregunta sobre el vínculo entre lo existente y sus condiciones de posibilidad, lo que permite abrir una “brecha” entendida como “una apertura a lo dado como posibilidad, diferenciándose de po-

sicionamientos esencialistas y constructivistas”, entendiendo la tarea del pensamiento político como “la pregunta por los modos singulares de configuración del mundo” (Biset et al., 2015 p.10).

Finalmente, la perspectiva situada posibilita una *filosofía de la educación* que reflexione críticamente no solo en relación a las propias teorías del campo pedagógico, sino, fundamentalmente, de las praxis educativas. Como bien afirma Cullen “la filosofía de la educación se mueve, más bien, desde dentro del movimiento reflexivo mismo de la práctica educativa, de las ciencias de la educación y de la historia de la educación”, por lo que se trata de “un pensamiento crítico que cuestiona fundamentos y legitimaciones, desde el interior mismo del campo educativo” (Cullen, 2000 p.18).

## A modo de conclusión

A partir de la noción de *gubernamentalidad* y el análisis foucaultiano del *neoliberalismo*, es posible identificar la importancia de la *educación* en la constitución del *homo economicus*, quien pasará a ser entendido como *empresario de sí mismo*.

La crítica foucaultiana aplicada a lo educativo parece entonces cumplir un rol de cuestionamiento de los discursos legitimantes insertos en las prácticas educativas modernas, al identificar los procesos de normalización, de constitución del sujeto y de construcción de verdad, marcados por un ejercicio del poder que constituye individuos a partir de la disciplina.

No obstante, también la propuesta de Foucault brinda una comprensión compleja de la relación poder-saber, permitiendo reconocer la posibilidad de acciones, resistencias, y reconfiguraciones, que parecería posibilitar una nueva mirada de la experiencia ética y política.

El trabajo de Foucault, aplicado al análisis de la *educación* y de las *prácticas educativas*, brinda herramientas que posibilitarían pensar las dimensiones éticas y políticas de una *educación democrática y emancipadora*, desde una perspectiva posfundacional que rechace cualquier planteo esencialista que pretenda reconocer una naturaleza o fundamento último (que cumpliría así una función legitimadora y legitimante de cierto *statu quo*).

El aporte de Ranciere permite pensar también este proyecto emancipatorio a partir del disenso y de la igualdad como punto de partida, como principio a verificar, del que debería partir toda praxis.

Por ello, resultará necesario que la investigación se enrole en una perspectiva posfundacional, que ponga en tensión nuevamente la relación entre *educación, ética y política*, lo que se torna imperioso en el actual contexto de desarrollo neoliberal.

Por último, la investigación que imaginamos deberá partir desde una perspectiva *situada*, asumiendo una actitud crítica no solo en relación a las teorías del campo pedagógico, sino, fundamentalmente, a las propias praxis educativas.

## Bibliografía

- AUAT Alejandro (2011) *Hacia una filosofía política situada*. Buenos Aires: Waldhuter editores.
- BISSET, Emmanuel et al. (2015) *Sujeto, una categoría en disputa*. Adrogué: Editorial La Cebra.
- BOURDIEU, Pierre (1984) 2012. *Homo Academicus*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BOURDIEU, Pierre (1989) 2013. *Nobleza de estado. Educación de élite y espíritu de cuerpo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude PASSERON (1995) [1970] *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Fontamara. México.
- CULLEN, Carlos A. (1996) *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.
- CULLEN, Carlos A. (2000) *Crítica de las razones de educar*. Buenos Aires: Paidós – Cuestiones de Educación.
- CULLEN, Carlos A. (2015) “La ética docente entre la hospitalidad y el acontecimiento”. En RAMIREZ HERNANDEZ, I.E. (comp.) (2015) *Voces de la filosofía de la educación*. México: Ediciones del Lirio – CLACSO.
- DUBET, F. (2011). *Repensar la Justicia Social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DUBET, F. (2015). *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DUBET, F. (2017). *Lo que nos une*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977- 1978*. Trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (2007) *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (2008) *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- FREIRE, Paulo (2005) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (2008) *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- MARCHART Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RANCIÈRE, Jacques (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RANCIÈRE, Jacques (2006) *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- RANCIÈRE, Jacques (2018) *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. (Nueva edición ampliada). Buenos Aires: Libros del Zorzal – Edhasa.

# De la libertad a la liberación. Disputas por el sentido en la Argentina del presente

Lucas Daniel Cosci

Instituto de investigaciones filosóficas, Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, UNSE.

lucascosci8@gmail.com

## Libertad y liberación

Con el interés de pensar lo político en nuestras sociedades periféricas y dependientes, ante el avance del neoliberalismo en la región, nos proponemos analizar las categorías de libertad, autonomía, emancipación, de origen moderno ilustrado, para oponerlas a la de liberación, de uso extendido en el pensamiento latinoamericano de los setenta, con el propósito de recuperar su fuerza estratégica para pensar los desafíos del presente.

La palabra libertad en estos últimos tiempos ha sido sometida a un proceso de vaciamiento por el cual se la ha reducido a significar exclusivamente ausencia de restricciones para las acciones del individuo. La operación ha sido tan efectiva, que hoy por hoy, si hablamos de libertad tenemos que saber de antemano que el discurso la circunscribe a esa única significación. Cualquier otro sentido que queramos traficar se escurrirá por las alcantarillas semánticas del signo. La performatividad insultativa del slogan dominante despoja toda plurivocidad.

Estas jornadas se han convocado bajo el lema, *La libertad y lo común*. Evidentemente la intención ha sido la de someter a disputa los significados de la palabra libertad. El hecho de que se la proponga en solidaridad con lo común, manifiesta una intencionalidad de abrir el significante. Sin embargo, no podemos negar que existe el riesgo de caer en la trampa de la univocidad hermenéutica que ha encapsulado a esta palabra.

En la presente comunicación asumimos el desafío de la tesis número 20 de las *20 Tesis de política* de Dussel (2006) de subsumir la noción burguesa de libertad en la de liberación. La propuesta se dirige a dejar de lado la libertad como un estado, para pasar a la liberación como proceso. De modo similar al pragmatismo, que en lugar de hablar de verdad propone hablar de *verificación*, así Dussel propone abandonar la noción de *libertad* por la de *liberación*, como un proceso que se proyecta como negación de un punto de partida y como tensión hacia un punto de llegada.

Tras la caída del Muro de Berlín y el auge del neoliberalismo, con su énfasis en la libertad como significante hegemónico, se hace necesario rediscutir el concepto de liberación en el contexto actual de crisis y exclusión. Lo que la crisis se está llevando hoy por hoy es la vida de gran parte de los miembros de la comunidad. Se trata en definitiva de

contrastar los alcances de las categorías de libertad con la de liberación, en la medida que la primera –pensada desde concepciones liberales o neoliberales– no se hace cargo de las relaciones de dominación y de exclusión, ni de la amenaza de la vida; mientras que la liberación es un punto de partida para que la libertad sea posible en el marco de la afirmación y de la reproducción material de la vida de los pueblos.

## Libertad negativa y libertad positiva

El uso político de este significante en el presente se restringe a lo que en categorías clásicas se nombra como libertad negativa propia del liberalismo. El antecedente más conocido de este concepto ha sido formulado por Hobbes: Libertad significa “ausencia de impedimentos”. Ausencia de impedimentos no implica solo las restricciones físicas, sino también se refiere a restricciones sociales o políticas, que pusieran límites a la libertad del individuo.

Quizas sea Benjamín Constant quien sistematiza la conocida distinción entre libertad positiva y negativa, en su texto “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” (1989).

La libertad de los modernos es la libertad individual, “es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos” (1989, p. 2).

Mientras que la libertad de los antiguos era la de “ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía” (1989, p. 2).. Los antiguos comprendían la libertad como participación del ciudadano en las decisiones colectivas. Pero al mismo tiempo “admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto” (1989, p. 2).

El crecimiento de los estados en el mundo moderno ha vuelto para Constant imposible y abstracta la libertad como participación en las decisiones colectivas.

“La libertad individual, repito, es la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía”.<sup>1</sup>

Para Constant estas libertades no son excluyentes, sin ocultar como es posible advertir sus simpatías por el concepto moderno y negativo de la libertad.

Julio de Zan (2002) propone romper esta disyunción a través de una vía, que amplía el horizonte de sentidos, tanto en su versión negativa, como positiva de la libertad.

La libertad negativa conlleva una paradoja. Por un lado, pide la ausencia de restricciones al ejercicio de sus derechos. Por otro lado, la ausencia de toda coacción externa

---

1 La cita continúa: “Por consiguiente, la libertad política es indispensable. Pero pedir a los pueblos de nuestros días que sacrifiquen, como los de antes, la totalidad de su libertad individual a la libertad política, es el medio más seguro para apartarles de la primera y, cuando eso se haya logrado, no se tardará en arrancarles la segunda” (1989, p. 6).

pone en riesgo a la libertad misma, ya que la ley, además de limitar mis libertades, pone límites a las de los otros y, en ese sentido, es protectora y garante. Por eso es que Constant afirma que la libertad política es indispensable, ya que es el medio por el cual proteger los derechos del individuo. La paradoja entonces consiste en que la libertad solo puede realizarse en la medida en que renuncia a sí misma (De Zan). En mismo este sentido Kant definió el derecho como la limitación recíproca de la libertad de cada uno.

De Zan propone seguir a Hegel en su crítica a la concepción kantiana del derecho como limitación de la libertad (2002, p. 140). Antes que una limitación, el derecho es una ampliación de las libertades en la realización como voluntad general. Porque de lo que se trata es de someterse a leyes que los propios ciudadanos se han dado a sí mismos y han prestado consentimiento. La limitación está dada cuando las normas provienen de una autoridad externa a la voluntad de los individuos (*heteronomía*), pero cuando las normas provienen de la participación de los propios ciudadanos es un hecho positivo de *autonomía* política y un principio de la democracia.

Entonces, más allá de lo que afirma Constant, se impone una disputa según los acentos. Para la tradición liberal, la libertad está en relación con la menor injerencia del poder que representa el estado sobre el individuo. Para la tradición democrática la libertad es proporcional a las formas de participación directa de los ciudadanos en el poder.

Cuando la libertad es entendida de esta manera, quedan restringidas las posibilidades de dominación de unos sobre otros ya que la construcción del poder tiene su base en el pueblo como sujeto.

Esta es la forma de poder que propone Aristóteles en la *Política*, con base en el concepto de *isonomía*: “Una característica de la libertad es gobernar y ser gobernado por turno” (García Valdés, 1989, p. 370). Es decir que la distinción entre gobernantes y gobernados es rotativa, circunstancial e intercambiable y a la larga todos mandan y todos obedecen.

Este sentido positivo de la libertad, ha sido recuperado como emancipación por la revolución francesa y es a la postre el concepto que asumirá la ilustración.

Es también la idea de libertad y de emancipación que asumen nuestras elites criollas de la generación de 1837, en particular en la voz de Juan Bautista Alberdi.

Así nos lo dice en el prefacio al *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*: “Pero ¿qué es la libertad? La justa potestad de disponer exclusivamente de sí mismo” (1998, p. 64); la libertad es entonces autogobierno, poder de decisión sobre sí por parte de un pueblo. Sin embargo, a reglón seguido, remata, como buen liberal, en un giro complementario hacia la libertad negativa: “Y el derecho y la libertad tienen por límites la individualidad” (1998, p. 64).

En la actualidad la concepción positiva de la libertad está presente en autores como Hannah Arendt o Jürgen Habermas, quienes tienen una concepción por la cual el poder se basa en la comunicación y en el consenso.

Pero esta concepción del poder se revela como el talón de Aquiles de la democracia, en la medida en que se configura como meramente formal, frente a lo que se ha dado

en llamar poder real o poderes facticos, cuya urdimbre termina subsumiendo en su trama al poder institucional. Es decir, los ciudadanos somos parte de la construcción del poder, pero en los hechos hay poderes que se bastan a sí mismos y que tienen una injerencia inevitable en los poderes formales.

## La libertad negativa y el decir que no

Para esta situación se vuelve una posibilidad valiosa la re significación del sentido de la libertad negativa que propone julio De Zan.

Este sentido está dado en la posibilidad de *decir que no* frente a lo dado. El hombre trasciende la facticidad de lo dado por el pensamiento y abre sus horizontes de comprensión. La autonomía de la razón “le permite situarse en contradicción con lo que es y afirmar lo que no es” (2002, p. 143). Podemos posicionarnos de manera crítica frente a lo dado y aspirar a su transformación. Entonces aquí aparece otra idea de libertad negativa que es la independencia frente a todo, el no dejarse determinar por nada ni por nadie.

Uno cosa es que el estado no tenga injerencias en la libertad de los individuos y otra que los ciudadanos se posicionen negativamente frente al poder del estado.

Acto primero y constitutivo del espíritu autoconsciente, esta negatividad es un “querer infinito o infinitud del querer” (2002, p. 144), siempre abierto a trascender toda facticidad.

Ahora bien, esta negatividad aparece entonces como una posibilidad cierta para poner en entredicho el poder institucional, al menos en las circunstancias en que se ve viciado por la interferencia de poderes no representativos. Se pone en entredicho, mediante la crítica, la protesta o la desobediencia. Cuando el régimen político ha perdido el consenso de los ciudadanos, entonces queda depotenciado y expuesto a su disolución. Es este el momento de la revolución, la quiebra de la estructura de poder por la negación del apoyo ciudadano. Aquí la revolución es comprendida como corte o quiebre de una estructura de poder, en la que no necesariamente se dan situaciones de violencia. De Zan intenta introducir la idea de revolución en la dinámica democrática, desacoplándola de las tradiciones militaristas y autoritarias de los golpes de estado.<sup>2</sup>

## La libertad y el poder popular. De la *potentia* a la *potestas*

Esta posibilidad ha sido explorada por Enrique Dussel en sus *20 tesis en política* (2006) donde desarrolla una teoría del poder en la que distingue dos modos o momentos.

---

2 El quiebre del poder por la voluntad de vida de la comunidad no tiene la dinámica de un golpe. Es el ejercicio legítimo de la libertad negativa por parte de una mayoría que percibe su vida amenazada, como capacidad de decir que no a las oligarquías y corporaciones que han impregnado el poder político. Son las situaciones excepcionales de la sociedad donde se impone un decir basta, para después desde un ejercicio positivo de la libertad, generar alternativas superadoras.

En primer lugar, el poder como *potentia*. Es el momento material del poder constituyente que se basa en la voluntad de vida de la comunidad. Es una forma de poder indeterminada que en sí misma es impotente, si no encuentra una forma de organizarse como poder institucional que la determine. Se evidencia en el accionar de las Organizaciones sociales, en las acciones de protesta, en las luchas callejeras, en las reivindicaciones que se enarbolan. Es el poder en el estado puro de su origen popular.

Por otro lado está lo que llamamos el poder como *potestas*, que sería el momento formal de institucionalización y determinación de la *potentia*. El sujeto del poder es el “populum”, última instancia de soberanía, que delega su mandato en el orden institucional. Este último es un “poder obediencia”, en el sentido de que se constituye sobre un deber de obediencia y servicio a la comunidad de procedencia. Obediencia, analiza Dussel, viene de ob –hacia adelante– ediencia –audire, audiencia–: escuchar al que está adelante (2006, p. 36). El que está adelante es el pueblo y su voluntad de vida, fuente y fundamento de todo orden institucional. El poder, en conclusión, es un atributo de la comunidad.

La *potentia* y la *potestad* son los dos momentos que articulan el ejercicio de la libertad positiva.

Pero nada en política es perfecto. El orden institucional de origen legítimo se corrompe, se fetichiza. Los gobernantes dejan de oír la voz de mando que proviene del pueblo porque han pasado a escuchar solo su propia voz, o la voz de quienes representan intereses corporativos en contra de las demandas populares. El poder institucional deja de estar al servicio de principio material de “producir, reproducir y proteger la vida”, para quedar en función de su propia autoconservación o la conservación y concentración de la riqueza en los “círculos rojos”, o grupos de poder fáctico. Las instituciones sufren un proceso entrópico, se desgastan con el tiempo. Y entonces “la institución creada para la vida comienza a ser motivo de dominación, exclusión y hasta muerte.” (2006, p. 126).

Arturo Roig, por su parte, distingue moralidad y eticidad (Roig, 2000). Reserva el nombre de eticidad a la ética del poder, lugar del derecho; mientras que la moral es aquel horizonte previo desde el cual aceptamos o rechazamos lo estatuido. La moral es parte del pueblo organizado. Se trata de una “moral de la emergencia, propia de nuestros pueblos latinoamericanos”, resultado de una praxis y que se expresa como “proyecto de liberación”.

La ética es el orden jurídico al servicio del poder institucional o *potestas*. La moral, surge desde abajo, desde los movimientos sociales que expresan exigencias de libertad, de igualdad y de respeto a la dignidad. Se trata de una moral como *potentia*, por la cual aceptamos o rechazamos lo estatuido, regulado y controlado por el Estado (Roig, 2000).

Pero entonces, los ciudadanos tenemos en nuestras manos el ejercicio de una libertad negativa, no ya como ausencia de restricciones a nuestras libertades, sino como la posibilidad de decir que no a un orden corrupto, injusto o violento, desde ese lugar previo que es la *potentia* del momento hipercrítico o la moralidad previa de la protesta. Para decirlo con palabras de Antonio Kinen: “Moral es la capacidad de decir no en el seno de la historia cuando se vulnera la dignidad humana” (2021, p. 172).

Libertad de decir no, *potentia* hipercrítica o moralidad de la protesta son condiciones de posibilidad para lo que Dussel ha llamado una praxis de liberación.

## Reflexiones finales. La disputa por el sentido como praxis de liberación

En la obra “Filosofía de la liberación”, Dussel había definido esta categoría en los siguientes términos: “La praxis de liberación es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita, al mismo tiempo que de las funciones y entes que lo componen. Es la tarea realizativa por excelencia, creadora, inventora, innovadora.” (1996, p. 82).

En oposición a la praxis de dominación, la praxis de liberación, es una actividad creadora, poética, transformadora. Tiene un momento negativo y otro positivo. El momento negativo coincide con lo que De Zan (2002) nos ha propuesto como libertad negativa, como capacidad de decir que no; implica la puesta en cuestión de las estructuras hegemónicas del sistema. El momento positivo implica las transformaciones institucionales que cambian parcial o totalmente la estructura de las mediaciones en el ejercicio delegado del poder (2006, p. 111).<sup>3</sup>

Dussel opone reforma a transformación,<sup>4</sup> que implica una doble posibilidad. La revolución, por un lado, como transformación radical y abrupta de la totalidad del sistema político institucional, cosa que sucede excepcionalmente cuando las condiciones objetivas están dadas. Y la transformaciones parciales como “un cambio en vista de la innovación de una institución (...) como horizonte de una nueva manera de ejercer delegadamente el poder (la potestas 2). Las instituciones cambian de forma” (2006, p. 129). Como lo habíamos señalado con De Zan esta transformación implica una ruptura del orden y es de algún modo revolucionaria.

---

3 Los movimientos sociales latinoamericanos representan aquella instancia crítica de una moral que pone en crisis a la “ética del poder”, que tiene la fuerza necesaria para rechazar el orden instituido y así entonces se descubre en “estado de rebelión”. Este es una puesta en suspenso del “estado de excepción” establecido desde el orden formal, para dar lugar a una nueva construcción desde la *hiperpotentia*, momento creativo y crítico en que la comunidad se constituye en un consenso de las víctimas, para negativamente posicionarse con mirada crítica frente al poder fetichizado y, positivamente, formular un proyecto de transformación. En este momento es fundamental el rol de los movimientos sociales, que asumen el protagonismo del cambio. La praxis de liberación no es solipsista. No es el acto de un sujeto único iluminado. Se trata de un momento intersubjetivo, colectivo, consensual, y de retaguardia. Para cumplir entonces con la voluntad de vida de la comunidad, los movimientos sociales deben organizarse. La organización de los movimientos sociales ya es un pasaje de la *potentia* a la *protestas*, y un cuestionamiento de la ética desde la moral. Sin organización, el pueblo es pura *potentia*, posibilidad, voluntarismo, un puro decir que no sin posibilidades creativas. “Organizar un movimiento, un pueblo, es crear funciones heterogéneas, diferenciadas, donde cada miembro aprende a cumplir responsabilidades diferentes, pero dentro de la unidad del consenso del pueblo”. (2006, p. 116).

4 Podemos reconocer una diferencia de acento entre el primer y el segundo Dussel (si entendemos por “primero” el Dussel de 1976) respecto del concepto de praxis de liberación. En 20 tesis hay un énfasis en la transformación “institucional”, que no estaba presente en el primero. Se trata del reconocimiento a la vigencia del principio crítico-democrático que “permite por su cumplimiento efectuar acciones legítimas y organizar nuevas instituciones de legitimación” (2006, p. 105).

Tanto la posibilidad revolucionaria más radical, como la transformación institucional en tanto horizonte de una nueva manera de ejercer el poder, parecen estar muy lejos de las perspectivas vigentes en la coyuntura del presente. En las condiciones de la Argentina de hoy la transformación hacia una nueva forma de *potestas*, no se avizora en ningún horizonte.

La condición actual de Argentina es compleja. Estamos a menos de un año de haber asumido un nuevo gobierno. La situación económica, política y cultural se ha pauperizado estrepitosamente. Las políticas en derechos humanos están desmanteladas y banalizadas. Los datos de la realidad social son los más alarmantes en décadas. Todavía, sin embargo, no se ha llegado a un estado de rebelión frente a lo dado, en la medida en que buena parte de la ciudadanía no ha asumido hasta ahora la negatividad necesaria como momento hipercrítico para la transformación hacia una nueva forma de *potestas*. Las narrativas del poder todavía producen un efecto persuasivo en los discursos.

Sin embargo, para Dussel la democracia crítica es en sí misma liberadora, en la medida en que es un sistema que abre la posibilidad de su reinención a cada momento. Poner en disputa los sentidos de la libertad es una forma de empezar esta reinención.

## Referencias

- Alberdi, J. B. (1998). *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Ciudad Argentina.
- Constant, B. (1989). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, <file:///C:/Users/Usuario/Documents/Viejos%20archivos/nueva%20Dell%202022/Jornada%20NOA%202024/de-la-libertad-de-los-antiguos-comparada-con-la-de-los-modernos-benjamin-constant.pdf>
- García Valdés, M. (1988). *Aristóteles, Política*, Editorial Gredos.
- De Zan, J. (2002). Decir que no, Tópicos. *Revista de Filosofía de Santa Fe*, Núm. 10 (2002), 137-150, <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i10.7429>
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis en política*, México: Siglo veintiuno editores.
- Kinen, A. (2021). *Fragmentos de un viaje al pasado. Filosofar en Nuestra América*, EDUNSE.
- Roig, A. A. (2000). *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, descargado de <https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/>

# ¿Individu@s Autonom@s? Reflexiones sobre el concepto de Autonomía Relacional y sus potencialidades para pensar el Consentimiento Informado en bioética clínica.

Cosci, María del Rosario  
Profesora en Filosofía  
FCM – FHCSyS – UNSE

La doctrina moral y legal del consentimiento informado, posee amplia aceptación en nuestro tiempo, desde cierta perspectiva aparece como piedra de toque de las prácticas éticamente aceptables en clínica médica. Sin embargo, ha suscitado críticas en la literatura bioética desde diversos paradigmas teóricos. Un punto a tener en cuenta para buscar una salida a esta encrucijada y que el consentimiento informado sea genuino, está en el concepto de autonomía que se presupone en el mismo. Varias autoras, entre las que podemos mencionar a Onora O’neil (2003) Catriona Mackenzie y Natalie Stoljar (2000), identifican que el problema está en la suposición liberal de un agente moral autónomo como individuo racional, independiente de las influencias de otros.

Es en el marco de las críticas feministas a esta conceptualización que aparece el concepto de autonomía relacional. Catriona Mackenzie (2000) propone que las concepciones de autonomía relacional parten de un rechazo a las concepciones individualistas de la agencia, y de la creencia de que la autonomía moral es una capacidad constituida socialmente. El término autonomía relacional es definido por Mackenzie y Stoljar como un término paraguas, bajo cuya denominación habitan conceptualizaciones diversas. Para las autoras lo común en esta diversidad es:

“La convicción de que las personas están socialmente insertas y que las identidades de los agentes se forman dentro del contexto de las relaciones sociales y son moldeadas por un complejo de determinantes sociales entrecruzados, como la raza, la clase, el género y la etnia.” (2000, p. 4)

Podríamos mencionar dos aspectos interrelacionados de reflexión en torno al concepto de autonomía desde los que parte la concepción relacional de la misma: De una parte la descripción de las características de la agencia moral que podría ser categorizada como autónoma. El otro aspecto, que reviste especial interés para la reflexión bioética, es como comprender el principio ético normativo que demanda respeto por la autonomía. Existen diferencias sobre este aspecto y sobre la naturaleza de las condiciones para la autonomía y por consiguiente las obligaciones que su aspecto normativo demanda. Es en el punto de intersección de estos dos aspectos donde aparecen en las diferentes teorías

una distinción muy utilizada en ética: entre teorías sustantivas y teorías procedimentales. Las segundas serían neutrales respecto al contenido moral de las acciones autónomas. Un ejemplo de ellas lo encontramos en las afirmaciones que un enfoque sobre la autonomía debe focalizar en los procedimientos que los agentes deben realizar para llevar a cabo un análisis racional de sus motivaciones y no deben proponer contenido a las acciones autónomas.

Entre las teorías procedimentales encontramos la de John Christman. Este autor propone dos condiciones para el análisis de motivaciones que determinan una decisión autónoma. Por un lado condiciones vinculadas con la competencia del individuo: “Incluyendo racionalidad mínima, autocontrol, ser capaz de acceder a información relevante y entenderla, efectividad motivacional (por ejemplo no tener debilidad de la voluntad, no ser impulsivo o estar autoengañado), entre otros” (Mackenzie, 2019, p. 8). Por otro lado, las condiciones denominadas de autenticidad que nos especificarían lo necesario para que los valores y motivaciones de un agente sean considerados propios.

Existen profundos cuestionamientos a las versiones procedimentales de estas condiciones basados en la desconfianza ante la posibilidad de que agentes que han sido socializados en relaciones de opresión sean considerados como autónomos. Preguntas polémicas. Por ello John Christman propone dos restricciones. La restricción de no alienación a la condición de autenticidad para la autonomía. “Una persona es autónoma respecto de una creencia, deseo o compromiso axiológico si y solo si, al reflexionar sobre el proceso histórico de su formación no lo repudiaría o no se sentiría alienada por él” (Mackenzie, 2019, p. 9). La otra restricción consiste en que la capacidad de reflexión no sufra sesgos distorsionantes psicológicos, sociales o físicos.

Por otro lado tenemos la posibilidad de adopción de una teoría sustantiva de autonomía por quienes observan el contenido de las creencias y motivaciones del individuo y su estado de determinación o independencia sustantiva en relación al estatus social del individuo. Las teorías que enfatizan en un principio sustantivo de autonomía afirman que una decisión autónoma no puede darse, independientemente de los procedimientos reflexivos que la vehiculen, en el marco de relaciones sociales opresivas, afirmando que si la agencia moral se gesta en las relaciones sociales, existen relaciones sociales que son incompatibles con la autonomía. Una de las críticas consiste en afirmar que si bien estas teorías sustantivas remarcan la construcción social de la agencia, se plantean algunas relaciones sociales como antagónicas a la autonomía, entonces esto conduciría o a una vuelta a la reivindicación de la autonomía personal como algo individualista o bien a una concepción de autonomía vinculada a determinados ideales y no otros, consideramos a esta opción peligrosa porque podría conducir a alguna forma de perfeccionismo moral. Perfeccionismo moral que consistiría en la aceptación de la validez de algunos valores y la exclusión de otros. Lo que a simple vista sería aparentemente inconsistente con una autonomía relacionalmente concebida, o quizás incompatible con la autonomía personal sin más. ¿Esto implicaría la adhesión obligatoria de algunos valores por parte de los agentes? ¿Es esto compatible con alguna forma de autonomía? ¿Cómo evitamos el paternalismo?

Existen alternativas, hay teorías que defienden principios sustantivos débiles. Es decir, tienen contenido normativo sustantivo, pero no solo tiene que ver con el conte-

nido las elecciones de los agentes sino con las condiciones necesarias para que todos los individuos puedan ejercer la agencia moral.

Hemos tomado de manera no exhaustiva los argumentos recapitulados por Mackenzie para plantear el problema pero vamos a proponer un enfoque teórico alternativo a la vía adoptada por ella para responder las preguntas recientemente planteadas. El enfoque teórico de capacidades nace en el seno de las discusiones sobre justicia distributiva a nivel internacional, a partir del pensamiento filosófico y económico de Amartya Sen. Sen propone un nuevo modelo de desarrollo, alternativo al utilitarismo del bienestar y a la teoría de la justicia como equidad de John Rawls. Martha Nussbaum, (2007, 2012, 2013) se enfrenta a la cuestión de la evaluación del desarrollo de los estados nacionales que es tratada por Sen. La autora discute con los criterios para su evaluación basados en la medición del Producto Bruto Interno de los países y con los criterios utilitaristas, para luego proponer un nuevo enfoque a la cuestión.

Para Nussbaum, el enfoque de capacidades no es sólo un método de evaluación del bienestar humano sino también una teoría normativa de la justicia social. En su libro *Las Fronteras de la Justicia* (2007), Nussbaum propone los fundamentos del enfoque a partir de la identificación de tres problemas no resueltos por las teorías de la justicia contemporáneas. Uno de ellos es el problema de justicia con las personas con discapacidades físicas y mentales. Otro problema no resuelto es el problema de la justicia global: el problema de desarrollar una teoría que extienda la justicia a todos los ciudadanos del mundo. El tercero es el problema del reconocimiento dentro de las esferas de la justicia a los animales no humanos. Para nuestro trabajo resulta de particular importancia el segundo problema enunciado.

Propone un liberalismo que considera que se deben crear las condiciones materiales, institucionales, de la libertad. Esto va más allá de la estrecha defensa de la libertad de contrato, o libertad política. La dignidad, como fin del obrar ético, se comprende a partir de las condiciones para su efectividad. ¿Cuáles son estas libertades necesarias para la dignidad humana? Considerando las áreas donde los sujetos de diversas condiciones raciales, de género, culturales, territoriales viven y actúan, la autora se pregunta por el umbral mínimo para el respeto a la dignidad humana. En su respuesta encontramos el concepto de *capacidad*. ¿Qué son las *capacidades*? Son lo que una persona es capaz de *ser* y de *hacer*. Son:

Una especie de libertad: la libertad sustantiva de alcanzar combinaciones alternativas de funcionamientos. Dicho de otro modo, no son simples habilidades residentes en el interior de una persona, sino que incluyen también las libertades o las oportunidades creadas por la combinación entre esas facultades personales y el entorno político, social y económico. (Nussbaum, 2012, p. 40)

Vamos a tratar de esclarecer esto a partir de la distinción de la autora entre *capacidades internas* y *capacidades combinadas*. Las *capacidades internas* son los estados característicos de una persona, capacidades intelectuales, emocionales, su personalidad, su estado de salud, sus características físicas, etc. No se reducen al equipamiento innato de

un sujeto: el desarrollo de éstas ya está permeado por las condiciones sociales en las que se efectúa.

Las *capacidades combinadas* no se reducen a las *internas* de un sujeto, (Nussbaum, 2012) sino que son desarrolladas en interacción con el entorno económico, político, religioso, cultural, familiar de un sujeto. Existe una interacción entre las capacidades y factores internos y sociopolíticos, que brindan la oportunidad de que estas capacidades se actualicen en *funcionamientos*. Que las capacidades de una persona se ejerzan o no de hecho, depende de oportunidades que la realidad brinda. En las capacidades lo personal y el entorno social no son ámbitos separados, sino que se posibilitan combinadamente. El funcionamiento es aquello que se alcanza en su ejercicio, la realización de las capacidades. Las capacidades importan como funcionamientos en potencia y en su posibilidad de actualización radica la libertad del ser humano. Por ello “Los objetivos políticos son las capacidades y no los funcionamientos puesto que son aquellas las que garantizan la existencia de un espacio para la libertad humana” (Nussbaum, 2012, p. 45).

La relación que estas capacidades tienen con el concepto de *dignidad* la comprendemos mejor al entender el concepto de *capacidades básicas*. Las capacidades básicas son aquellas que una persona necesita tener para poseer una vida digna. Si para que todos superemos este umbral es necesario que algunos deban recibir más ayuda deben recibirla, y para ello deberán existir obligaciones de justicia determinadas por este umbral. Entonces cabe preguntarnos qué capacidades entran en él. “¿Qué se necesita para que una vida esté a la altura de la dignidad humana?” (Nussbaum, 2012, p. 53). El umbral de capacidades determina el resultado deseado, las obligaciones de justicia serán procedimientos que nos conduzcan a ese resultado, a su vez este umbral es pensado de acuerdo con la dignidad humana como horizonte normativo último. Es aquí donde la autora propone su lista de diez capacidades básicas o centrales, punto en el que difiere con Sen, ya que éste se opone a establecer un elenco fijo<sup>1</sup>.

Estas capacidades son: Vida, Salud Física, Integridad Física, Sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, otras especies, juego, control sobre el propio entorno. Ellas se predicen de la persona entendida como un fin en sí mismo, y, de modo derivado, de las comunidades.

Si bien Nussbaum no problematiza expresamente la autonomía ni su versión relacional, su teoría nos parece pertinente para pensar una teoría de la autonomía relacional sustantiva de versión débil, las capacidades así entendidas, son las condiciones necesarias para la agencia moral. En este sentido, aporta una descripción de las características de la agencia moral que podría ser categorizada como autónoma. Y una propuesta de principio ético normativo que obliga a los agentes morales a crear las condiciones para una agencia moral autónoma igualitaria. A su vez, comprende que la agencia moral autónoma necesita de capacidades combinadas, que solo se dan en una interacción con otros individuos que hagan posible su creación.

---

1 Cf. Nussbaum (2013)

---

## Bibliografía

O'Neil, O. (2003) Some Limits of informed Consent, *J Med Ethics*;29:4–7

Mackenzie, C y Stoljar, N. (2000) *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford Universty Press.

Mackenzie, C. (trad. Rivera, M.L.) (2019). *Autonomía Relacional, Autoridad Normativa y Perfeccionismo*. *Humanitas Hodie*, 2(1), xx–xx. <https://doi.org/10.28970/hh.2019.1.a>

Nussbaum, M. (2007) *Las Esferas de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós.

Nussbaum, M. (2012) *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós.

Ramón Michel (2019) Agustina. *Reconstruções da autonomia pessoal* (“Reconstrucciones de la autonomía personal”). En Alterman Blay, E., Mercês de Avelar, L. y Duarte Rangel, P. (comps.) *Gênero e feminismos: Argentina, Brasil e Chile em transformação*. San Pablo, Editora Da Universidade de São Paulo (Edusp).

# Interrogantes sobre la libertad y lo común cuando se levantan las Wiphalas

Gustavo Roberto Cruz. CISOR-CONICET y Seminario de Pensamiento Argentino y Latinoamericano, FHyCs de la Universidad Nacional de Jujuy. *gcruz@cisor.unju.edu.ar*. Doctor en Estudios Latinoamericanos.

## RESUMEN

La consigna “¡Abajo la Reforma, Arriba las Wiphalas!” nucleó desde junio de 2023 al plural movimiento indígena en Jujuy –articulado con el nombre de Tercer Malón de la Paz – que se movilizó contra una reforma parcial de la Constitución provincial. La Wiphala es un símbolo político y epistémico de los pueblos indios-indígenas de la gran región del Kollasuyu que trasciende las fronteras estatales-nacionales modernas. Se levantaron las Wiphalas como ejercicio de la autodeterminación de las comunidades de los pueblos indígenas, que se enfrentaron ante una reforma constitucional llevada adelante con violencia propia del orden extractivista que se impuso. Lo “común” quedó quebrado en el entramado de una democracia restringida. A la par, se realizaron las elecciones nacionales de 2023, con el triunfo del actual fenómeno “libertario”, también en Jujuy. ¿Cómo entender críticamente este proceso? ¿Qué decir de la libertad y de lo común desde la perspectiva del plural movimiento indio-indígena? Ensayaremos interrogantes e hipótesis que nos permitan construir una filosofía política desde nuestra geo-historia. Para ello, recurriremos a los aportes de algunos intelectuales indios-indígenas del siglo 20 y contemporáneo, asumiendo que filosofar es “pensar la realidad desde nuestra historia, crítica y creativamente, para transformarla”.

## Palabras claves:

Libertad, comunal, wiphalas, movimiento indígena.

## INTERROGANTES SOBRE LA LIBERTAD Y LO COMÚN CUANDO SE LEVANTAN LAS WIPHALAS<sup>1</sup>

Gustavo Roberto Cruz

En la convocatoria a estas jornadas filosóficas sobre la libertad y lo común se

---

1 El presente texto es un resumen del artículo preparado específicamente para las XIX Jornadas de Filosofía del NOA con el tema “La libertad y Lo común”. En el artículo se encuentra el argumento completo, aquí recortado dado la cantidad de páginas admitidas para las Actas.

afirma que estamos ante una política de “destrucción del estado”. Lo cual es cierto. ¿Qué tipo de estado? Los embates de la “política de recorte presupuestario” a las universidades son evidentes. Pero ¿cómo son percibidos por las mayorías populares empobrecidas y por la diversidad “indígena” que constituye nuestras sociedades? Los interrogantes planteados surgen a partir de una particular experiencia personal, comunitaria y colectiva: la gran rebelión indio-indígena, popular y trabajadora que se vivió en Jujuy entre junio y diciembre de 2023 contra una reforma parcial de la constitución realizada por el gobierno de Cambia Jujuy (Radical más Pro), ahora “dialoguista libertario”, liderado por Gerardo Morales (gobernador de Jujuy en dos periodos: 2015–2019, 2019–2023) en connivencia con el Partido Justicialista jujeño.

La consigna “¡Abajo la Reforma, Arriba las Wiphalas!” nucleó desde junio de 2023 al plural movimiento indígena en Jujuy –articulado con el nombre de Tercer Malón de la Paz – que se movilizó contra la reforma parcial de la Constitución (Cruz, 2024). La Wiphala utilizada es un símbolo político y epistémico de los pueblos indios-indígenas de la gran región del Kollasuyu (Chukiwanka, 2004), que trasciende las fronteras estatales-nacionales modernas, en esta caso Perú, Bolivia, norte de Chile y noroeste de Argentina... ¿Cómo entender críticamente este proceso? ¿Qué decir de la libertad y de lo común desde la perspectiva del plural movimiento indio-indígena? Concibo al ejercicio del filosofar como “pensar la realidad, crítica y creativamente, desde la propia historia para transformarla” (Cerutti, 2000). A partir de allí, ensayo interrogantes e hipótesis que permitan construir una filosofía política desde nuestra geo-historia.

## 1. LA INDIVISIBILIDAD DE LA TIERRA Y LA LIBERTAD.

La libertad, como todo gran concepto y valor, se puede decir de muchas maneras. Mi pretensión es entender a la libertad desde una perspectiva india-indígena confrontado ante el avance hegemónico de una noción individualista, capitalista de la libertad, tal como lo analiza Miguel Candiotti en su “Manifiesto anti-individualista” (2024). De la amplia producción de pensamiento político indio-indígena en la región del Kollasuyu me ocuparé del aporte en relación a la libertad del intelectual quechua-aymara Fausto Reinaga (1906–1994), creador del indianismo como filosofía e ideología política (Cruz, 2013). Si bien la relevancia de Reinaga se debe a su original aporte del indianismo, me ocuparé de una obra previa a su etapa indianista.

En la obra *Tierra y Libertad* (1953), Fausto Reinaga plantea la cuestión de la libertad vinculada fundamentalmente con la tierra. Si bien no se trata de un texto teórico, sino de orden sociológico y eminentemente político –escrito al calor de la revolución nacional del '52 en Bolivia– plantea elementos relevantes para una filosofía indianista de lo político. Es fundamental considerar las etapas del pensamiento de F. Reinaga: la pre-indianista (marxista-leninista y nacionalista revolucionaria indigenista), la indianista y la pos-indianista o amáutica (Cruz, 2013). *Tierra y Libertad* (1953) corresponde a la primera etapa, que se tensiona entre lo que Reinaga asume como “método marx-leninista” y su adopción crítica pero innegable del nacionalismo revolucionario boliviano...

La idea revolucionaria de “Tierra y Libertad” articula el contenido de dos textos independientes que se publican en el libro citado.<sup>2</sup> Si bien fueron concebidos independientemente, tratan de un mismo problema: la dominación del indio y la centralidad del problema de la tierra. En el prólogo, Reinaga explica por qué tiene validez el grito revolucionario “Tierra y Libertad” –dado en Rusia y México– para el indio en la Bolivia de los años cincuenta. Según Reinaga la consigna “Tierra y Libertad”, levantada por el “movimiento agrarista” de Emiliano Zapata en México, proviene del grito revolucionario de los lejanos *mujiks* rusos. En 1907, dice, se lanzó la consigna contra la Rusia zarista:

En efecto el 5 de abril de 1907, en la 22 sesión de la Duma, Anikin y Aléxinski pronunciaron los discursos agrarios, **demostrando la indivisibilidad de la lucha por la tierra y por la libertad**; entonces, por las estepas de la vieja Rusia zarista, recorrió como el augurio de la tempestad la consigna revolucionaria de Tierra y Libertad (Reinaga, 1953: 27. Negrillas mías).

No hay libertad sin la tierra, no hay tierra sin libertad. Aquí la clave central que asume Reinaga en los años cincuenta. El grito de “Tierra y Libertad” también fue enarbolado por los campesinos zapatistas de 1910 en México. Reinaga concluye que el “gamonal boliviano” es igual al “gamonalismo sinarquista mexicano”. Por eso, “Tierra y Libertad” tiene toda su vigencia en Bolivia de los años cincuenta. Se expresa así una visión de *continuidad histórica* de la revolución: gestada por los *mujik* en Rusia, realizada en México con la revolución zapatista. Y que en pleno proceso de la “revolución nacional” en Bolivia, Reinaga aspira a que continúe como revolución nacionalista y, a la vez, india. Una década después (en torno a 1962 en adelante) la entenderá como Revolución India en un sentido indianista, contra la revolución nacional fracasada.

*La tierra en un sentido indio y moderno.* En el “Prólogo”, Reinaga plantea el sentido de la consigna “Tierra y Libertad” en dos momentos: primero trata de la Tierra, luego de la Libertad. Desde *Mitayos y yanaconas* (1940) hasta *Tierra y libertad* (1953) la idea de Pachamama no es usual en el discurso de Reinaga. *Tierra y libertad* inicia apelando a ella: “la Pachamama, es la madre del hombre” (Reinaga, 1953a: 3). Equipara Tierra a Pachamama, en el sentido de que la *tierra es madre*. Además, el hombre-indio también tiene padre: el Sol (Reinaga, 1953a: 3, 19, 72). Ser hijo de la Pachamama/Tierra y del Inti/Sol expresa una dualidad sagrada, pero que Reinaga no exaltó de un modo “pachamámico”.

...

Considera que la Pachamama pertenece al indio, pero no que es su propiedad. A su vez, plantea que la tierra fue enajenada por los gamonales al indio. Entonces, la tierra es propiedad del indio ¿Qué tipo de propiedad? Ingresamos una noción “agrarista y campesina” de la tierra. Afirma que no puede haber un “derecho superior” que el que ordena: “la Tierra para el que la trabaje”. Se trata de un imperativo categórico campesino e indio. Ese derecho se expresa en la voz de la justicia del pueblo indio. El trabajo campesino define la propiedad. Ahora bien, cómo hacer justicia es explicado con lenguaje marxista.

...

*La libertad en un sentido marxista indianizado.* Ahora bien, ¿existe en la obra *Tierra y Libertad* una noción india de libertad, así como la hay de la tierra? Al parecer no, veamos las razones. En la siguiente cita se muestra la tensión entre *libertad – necesidad*, típica de una filosofía de la historia materialista. Dice:

La ley de la lucha de clases rige el proceso de la evolución humana. La historia de la libertad se halla sometida totalmente a dicha ley. **La libertad humana absoluta es pura metafísica, una utopía.** Lo que existe en la realidad, dentro la dinámica social, es **la libertad de clase.** Vale decir, que la clase poseedora, dominante, dispone de la libertad, de su libertad, como instrumento de ataque y defensa de sus intereses. Esgrime ‘su’ libertad contra la clase adversa, desposeída, dominada; para lo cual tal libertad si no es desconocida, negada, es limitada....” (Reinaga, 1953: 4)

La dialéctica de la *libertad de clase* es explicada por Reinaga en los siguientes términos: la clase poseedora dispone de *su* libertad para defender *sus* intereses contra la clase dominada. Y ésta, dialécticamente, debe negar la libertad de los poseedores de la tierra. Situando la dialéctica en Bolivia, dice Reinaga que cuando la Rosca y el gamonalismo gobernaban la libertad para la clase obrera no existía “ni qué decir para el indio” (Reinaga, 1953: 4). Para Reinaga aun el minero-fabril no es igual al indio. En su pensamiento aún no se realizó explícitamente la identificación del proletario con el indio, que sucede en su etapa indianista. Historificando la cuestión, dice que la insurrección “proletaria-popular” de los días 10 y 11 de abril de 1952 fue la negación de la libertad gamonal, que sometía a la “clase obrera, el servaje indio y la clase media del país”. Entonces concluye:

**La libertad es galardón de los fuertes, de los vencedores.** Los cobardes, los serviles, los castrados (pueblos o individuos) no son dignos de ella. La libertad se avergüenza y huye de los vencidos! Gracias a la **heroicidad de los obreros de las minas y las fábricas**, hoy en Bolivia, existe la libertad para los vencedores de abril; esto es, para la **clase proletaria.** (Reinaga, 1953a: 5)

...

No hay en Reinaga una escisión política entre el obrero y el indio, entre la clase proletaria y la “raza” india. Todo lo contrario, la unidad india-obrera es condición para obtener la libertad, para la liberación. Para Reinaga, el *indio* alcanzará tierra y libertad *unido* a la *clase obrera*: “Lejos del obrero, caminando por otras rutas, con otras clase sociales, como la clase media, la pequeña burguesía y usando otros métodos distintos al revolucionario, el indio jamás podrá tener ni Tierra ni Libertad” (Reinaga, 1953: 51).

Reinaga no plantea un vanguardismo obrero, aunque reconoce que fueron los proletarios los que hicieron la Revolución Nacional del 52. Llegados aquí, la noción de libertad se continúa, se consume, en el de liberación, que se concreta con una “revolución agraria”, no solo una “reforma”. Una década después, la liberación india (el indio minero, el indio proletario el indio campesino) será el horizonte radical del Reinaga indianista y del indianismo contemporáneo. Esa es la libertad entendida por un quechuaymara moderno en los años cincuenta del siglo XX.

## B. LO COMÚN CON OTRO ESTADO

...

En el reciente libro *El malón es lucha siempre* (2024) de Wayra González se brindan reflexiones muy interesantes para responder. En el capítulo “El tercer malón, desde una mirada indianista” (González, 2024: 58-59), Wayra recupera cinco ideas centrales del indianismo, resumidas por Franco Limber (2015). Y las repiensa desde el Kollasuyu del lado argentino. Las cinco ideas son: 1. Las dos argentinas; 2. Ubicación del indio en la sociedad argentina; 3. La necesidad de organización política del indio; 4. Necesidad de revolución del tercer mundo y 5. Reinterpretación de la historia.

Me ocuparé solo de la primera cuestión: las dos argentinas<sup>3</sup>. Un tema fundamental es la definición del Kollasuyu que propone, que sería “lo común” desde una perspectiva indianista contemporánea:

El Kollasuyu, es una unidad histórica y geopolítica que trasciende las fronteras estatales y re-territorializa, los territorios indios fragmentados por los estados-naciones modernos. Pero no solamente en lo geopolítico-territorial es una unidad histórica, sino también en el pensamiento sobre todo en nuestra región Andina. Por eso la interpretación de nuestras realidades a través de estas categorías tienen mucho en común. (González, 2024: 59).

Aquí se realiza una distinción importante: por un lado está el Kollasuyu, por otro lado los Estados nacionales. Pero no pretende que estén separados e intocados, todo lo contrario. Volveré a esto.

Para ocuparse de las “dos argentinas”, Wayra se basa en el libro de Víctor M Sonego, *Las dos Argentinas* (Ediciones don Bosco Argentina, 1983) lo que evidencia las referencias ideológicas de su pensamiento, en este caso una perspectiva “nacional popular”. Ahora bien, Wayra la asume pero critica a la vez. En resumen, las dos argentinas son una “nacional” y otra “liberal. Dice que la **línea nacional** es la de los caudillos y grandes líderes populares, creadora de regímenes autocráticos de base popular. Propugna un modelo industrial, una identidad nacional con esencia popular, cristiana, indio-hispana, antiliberal y anti-iluminista. La otra es la **línea liberal**, cuyo modelo económico es agroexportador dependiente, de librecambio. Propugna una identidad antipopular, proanglosajona, mercantilista y enciclopédica. No ingresaré a discutir esta interpretación, por cierto compartida por muchos intelectuales. Por ejemplo el filósofo Rodolfo Kusch evidencia una visión similar sobre la historia argentina, aunque en perspectiva indigenista (E. Cruz y G. Cruz, 2020).

Wayra problematiza esta visión desde un lugar “indio”. Esas dos argentinas son las de la “civilización o barbarie”, “unitarios o federales”, “Perón o anti-peronismo”. Y añade un binomio de raíz kuschiana: “ser o el estar siendo”. Concluye que este es el fondo histórico y ontológico de la grieta actual. Dice que son: “Dos concepciones ideológicas. La argentina Liberal y la del campo popular, donde también estamos los pueblos originarios

---

3 Carlos Altamirano (2011) analiza la misma cuestión, pero en la discusión entre peronismo e izquierda.

como convidados y también divididos” (González, 2024: 60). ¿Qué significa estar como convidados y divididos? A partir de la experiencia del Tercer Malón de la Paz, dice Wayra que hay más de dos argentinas,

en la cual estamos los indios, pero siempre al margen, no tenidos en cuenta. Figuramos como sujetos históricos con derechos pero solo en sus escritos o relatos, ya que en la práctica real no tenemos cabida los indios en sus agendas y más tratándose de problemas que afectan intereses como son nuestros bienes naturales (González, 2024: ).

Para Wayra persiste aun en la argentina nacional-popular, la idea de que “los argentinos descienden de los barcos”. Y ensaya una distinción entre lo que llama el “sujeto estatal argentino” y el “sujeto cultural indio-indígena”. El sujeto estatal es el blanco, el gringo, el eurocéntrico, los criollos. Estos son los que disputan y construyen el estado-nación. Por otra parte, está el “sujeto cultural”, que son los kollas, los mapuches, los Qom, los guaraníes, etcétera; siempre folklorizados, como el buen salvaje. “Somos los indios como adorno folklórico. No hacemos al estado, solo en el relato” (González, 2024: 72). Y concluye: el estado argentino está construido sin los indios. Afirma: “el sujeto estatal no seríamos los Kollas, siempre serían los criollos, los gringos.” Y radicaliza la cuestión con el interrogante: “cómo construimos el estado ¿con nosotros o sin nosotros los indios? o damos un paso hacia un estado Kolla” (González, 2024: 72).

Hasta aquí, muy sintéticamente, lo planteado por Wayra González. A partir de allí, entreveo el problema teórico-ideológico. ¿Lo común está dado por el Estado-nación? Lo primero a delimitar es desde qué sujeto se nomina, se proyecta, se desea lo común. Al decir de Arturo Roig (1981), todo “nosotros” es plural y empírico, atravesado por una unidad que pretende resolver la pluralidad. Dicha unidad a veces se hace con lógica dominante o deviene como ideología dominante. Otras veces, la unidad se logra con lógica emancipadora.

...

Se puede resumir que junto a la lógica comunitaria o comunal que constituye hasta hoy a las comunidades de los pueblos y naciones indígenas; surgen dos conceptos a delimitar: Nación Kolla o Naciones indígenas y, por otra parte, el concepto de Estado Plurinacional. Es decir, la cuestión radica en pensar el problema desde la imposible unidad que se pretende desde un Estado-Nación racista, colonial y capitalista. Estamos ante una relación conflictiva entre Estado y Nación, lo que conduce a interrogantes del tipo: ¿está en juego la persistencia de un Estado y dos naciones o varias naciones? ¿Un Estado sin naciones o un Estado plurinacional, al estilo de Bolivia y Ecuador? ¿Un Estado kolla y un Estado argentino? Responder a esto también es tarea de una filosofía política crítica y geo-históricamente situada en los actuales procesos de liberación indio-indígena.

## CONCLUSIÓN

Si para entender la **libertad** es preciso vincularla indivisiblemente con la tierra, como lo hizo un intelectual quechuaymara en los años cincuenta, quizá hoy se deba re-

pensar el binomio *Tierra y Libertad* bajo otros conceptos, tales como *Territorio y Autodeterminación/Libre determinación*, que son de uso en el pensamiento político indio-indígena contemporáneo en Jujuy (y seguramente en gran parte del Abya Yala). Lo común es el Territorio o la Pachamama.

A su vez, lo **común** sigue siendo un proyecto a construir. Lo comunal (comunitario) forma parte de una condición civilizatoria de los diversos pueblos indios-indígenas del Abya Yala. No todo es propiedad privada o colectiva. Hay “propiedad comunal”, aunque en el mismo enunciado se tensionan ambos conceptos. Lo común, desde una perspectiva indianista, no se logra con Estados mono-nacionales, pero tampoco con Mercados globales.

El ideologema “anarco-libertario” de libertad –que parece seducir a las nuevas generaciones “rebeldes”– parte de una crítica que no es nueva, la crítica a los Estados naciones. Pero se ilusionan con, justamente, una ilusión: un supuesto Mercado Capitalista como lugar de lo común. Ni defensa de Estados naciones racistas, capitalistas, patriarcales. Ni ilusiones con Mercados capitalistas saqueadores de los pueblos. Quizá, lo común pensado y proyectado desde los sistemas comunales indio-indígenas sea una alternativa universalizable.

Sin ambigüedades, la noción de libertad es inescindible de la tierra. Cuestión que se debe repensar desde los conceptos de Autodeterminación/Libre determinación y Territorio, hoy usuales en el pensamiento político indio-indígena. Si la libertad avanza colonizando territorios, eso no es libertad. Es dominación para los pueblos indios-indígenas. Estamos ante el desafío de re-armar lo común también desde el sujeto plural indio-indígena. Y a la corta o la larga, esto supone refundar un Estado, ya no “mononacional” ni capitalista.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Gil, Y. E. (2021). *Un nostrxs sin estado*. Oaxaca: Ed. autónoma y rebelde.
- Altamirano, C. (2011). “Las dos argentinas”. *Peronismo y cultura de izquierdas*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 35–49.
- Candioti, M. (2024). *Manifiesto anti-individualista*. <https://manifiestai.wordpress.com/>
- Cerutti, H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América*. México: CRIM y CCy-DEL-UNAM
- Cruz, G. R. (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES-UMSA y Plural.
- (2014) “Indianismo: historia, tesis, desafíos”. En R. Mondragón y d. Fuentes, *Pensar crítico y crítica del pensar*. México: Cuaderno Consideraciones. pp. 133–169.
- (2018). “La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga”. *Cuaderno Americanos*. Nueva Época Vol. 165 p. 159 – 182

----- y Enrique Cruz (2020) “El significado de la historia en Kusch y Reinaga y la construcción de un pensamiento indio-indígena”. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Vol. 1 p. 127 – 149.

----- (2024). “Hacia una filosofía política del Tercer Malón de la Paz: crítica a la estructura racista-capitalista-democrática”. *e-I@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*. Vol. 22 n° 88 (2024), pp. 1–25. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/issue/view/803>

Chukiwanka, I. W. (2004). *Wiphala guerrera contra símbolos coloniales 1492-1892*. La Paz, Fondo Editorial de los Diputados.

Frites, E. (1974), “Los indígenas en Argentina”. A. Colombres (comp.), *Por la liberación indígena*. Buenos Aires: Ed. del Sol, pp. 196–207.

González, W. Q. (2024). *El malón es lucha siempre*. S. S de Jujuy: Resistir Creando.

Kusch, R. 2006 [1962]. *América Profunda*. En *Obras Completas*. Tomo II. Rosario de Santa Fe: Editorial Fundación Ross.

Limber, F. (2015). “El alcance teórico de Fausto Reinaga”. *Revista oficial Nro. 3 del Movimiento Indianista Katarista – MINKA*, pp. 31–51.

Reinaga, F. (1953). *Tierra y libertad*. La Paz: Rumbo Sindical.

\_\_\_\_\_. (2014). *La revolución india*. En *Obra completa.*, Tomo II, Vol. V. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zavaleta Mercado, R. (2008 [1986]). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural ed.

# El pensamiento como experiencia abstracta. Una lectura de los prólogos arendtianos.

**Victoria Dahbar Kofler:** Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF),  
Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud (FHCSyS),  
Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE);  
*victoriadahbar1@gmail.com*; Licenciada en Filosofía

## Resumen

El presente texto busca explorar la dimensión reflexiva de la política y la dimensión política de la vida del pensamiento en el prólogo a *La condición humana* y en *Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro*. Se presta especial atención a la idea de “espacio público” y a la expresión “pensar lo que hacemos”. En el primer prólogo, la autora busca rehabilitar la pregunta por el sentido de la política, la cual habría sido desplazada a partir de los avances técnicos de la época moderna. En el segundo, se contempla la posibilidad del lugar de resistencia desde la clandestinidad atendiendo a la brecha temporal entre pasado y futuro como el espacio del pensamiento y de la existencia misma. En ambos textos, encontramos destellos del límite que atenta contra la política: la reducción del espacio público que la hace posible.

## Palabras clave:

Hannah Arendt, reflexión política, espacio público.

## I.

En el mes de abril del año 1956, Hannah Arendt imparte una serie de conferencias en la Universidad de Chicago, tituladas *Vita Activa*. En octubre de 1957 se lanza el Sputnik<sup>1</sup>, un objeto fabricado por el hombre que comparte “territorio” con los cuerpos celestes. Al año siguiente, Arendt escribe el prólogo a *The Human Condition* (1958), obra que recupera las conferencias dictadas en el '56. En ocasión del prólogo, Arendt comenta este hecho científico como una huida del hombre de la Tierra:

Lo que abrigaba al corazón del hombre era levantar la vista hacia el firmamento, y contemplar un objeto salido de sus manos. (2020, p. 13)

A continuación, la pregunta que realiza es:

---

1 Lanzado el 4 de octubre de 1957 por la Unión Soviética, fue el primer satélite artificial de la historia.

La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un dios que era el Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento? (2020, p. 14)

Expuestos al “más allá” de la Tierra, hombres y mujeres experimentamos la sensación de que aquella Tierra ya no nos aprisiona. Arendt rastrea las huellas del discurso de ese tiempo, y se encuentra con expresiones periodísticas del tipo: “el paso de la victoria del hombre sobre la prisión terrena”, significando desde Estados Unidos al primer satélite artificial que Rusia había echado a andar. Veinte años antes, eran los científicos rusos los que expresaban en términos de promesa que la humanidad no iba a “permanecer atada” a la Tierra.

La autora se ocupa de señalar un núcleo problemático que tiene como eje a la desconexión entre los hombres y la Tierra, o más bien, al anhelo de tal desconexión. En nuestra época “hiperconectada” resulta estimulante mirar cómo en los años '50, la desconexión ocupaba un lugar central en la reflexión política, aún cuando lo que empezaba a circular tenía clara intención de “conectar” al hombre con nuevos espacios. ¿Qué precio tiene para el ser humano habitar lo nuevo? Por cada avance científico, el desenlace se torna, en términos de Arendt, impredecible e irreversible. La acción científica no está exenta de una fragilidad que tiende a ser atendida por el ámbito político. Es así que logramos reabilitar el sentido que la autora encuentra en volver a mirar lo práctico de las preguntas sobre los avances técnicos (en el caso de nuestra época, con un mayor acento en lo digital).

El artificio humano (descubrimientos científicos y desarrollo técnico) del mundo, separa la existencia humana de toda la circunstancia meramente animal, pero a su vez, la vida humana nos emparenta con los restantes organismos vivos. Los científicos quieren producir vida artificial, esto significa: cortar el último lazo que sitúa al hombre entre los “hijos” de la naturaleza. La autora propone entonces preguntarnos qué significa y significaría producir vida artificial:

No hay razón para dudar de nuestra capacidad para lograr tal cambio, de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad para destruir toda la vida orgánica de la Tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos: se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales. (2020, p. 15)

Si bien permanecemos “atados” a la Tierra, hemos empezado a actuar como habitantes del universo, y el problema de dicho cambio es que lo que hacemos en vez de reflexionar sobre nuestros propios actos es “mirar hacia otro lado”. Por lo tanto, quizás seamos incapaces de “entender” pero no de “hacer”: entender, arendtianamente, significa pensar y hablar sobre las cosas: “dondequiera que esté en peligro lo propio del discurso, la cuestión se politiza, ya que es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único” (p. 16).

Ahora bien, desde esta teoría política, lo propio del discurso es el “significado”, frente a la lógica del lenguaje matemático que produjo en su extensión el advenimiento de la automatización. La propuesta arendtiana será entonces: *pensar lo que hacemos*, reflexionar en torno a las articulaciones de la condición humana, y realizar una crítica al mundo moderno, que comenzó con las primeras explosiones atómicas y que aún en la época contemporánea despliega sus resabios. Arendt se propone rastrear la “alienación” del Mundo Moderno: su doble huida<sup>2</sup> de la Tierra<sup>3</sup> al universo y del mundo al “Yo”:

...sin encontrarnos realmente en el lugar en el que Arquímedes quiso estar, sujetos todavía a la Tierra por nuestra condición humana, hemos hallado una manera de actuar sobre la Tierra y en la naturaleza terrestre como si dispusiéramos de ella desde el exterior, desde el punto de Arquímedes. (2020, p. 290)

Desde el “dadme un punto de apoyo y moveré el mundo” de Arquímedes, el individuo atomizado encuentra su justificación. Estos últimos años nos hemos encontrado sumergidos a nivel mundial en la pregunta sobre el alcance (y los límites) de la Inteligencia Artificial. En el prólogo a *La condición humana* el hombre futuro o máquina que los científicos han prometido se calcula realizado en 2058 aproximadamente. Vuelve a ser fundamental aclarar que la pregunta por el sentido en el que queremos emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos es política.

Tal y como lo señalan diversas autoras (Forti, 2001; Birulés, 2001), Arendt hace coincidir la historia de la filosofía política con un progresivo ocultamiento del significado originario de lo político, y muestra qué dinámicas han reducido la praxis a poiesis y el poder a dominio. Este modo de proceder permite identificar las razones por las cuales la reflexión política tiene un lugar central para la vida humana.

## II.

En *Prefacio: Entre el pasado y el futuro* ([1977] 2016), Arendt ilustra la tensión inherente a la actividad política: en el caso de la Resistencia Francesa frente a la ocupación nazi de Francia, se llamó a la acción, pero una vez inmersos en la acción, surgió la necesidad de llamar a la vida del pensamiento.

Es importante aclarar que lo que la pensadora hace es, en sus propios términos, “ejercicios de pensamiento”: expresión que tiende a dar cuenta del lugar que ocupan en su obra los puentes entre la vida política de la praxis y la vida del pensamiento de los fenóme-

---

2 Un año antes del prólogo a *La condición humana*, Heidegger pronunciaba una conferencia en Suabia, su tierra natal. *Gelassenheit* (traducida como “Serenidad”), proponía enfrentar “meditativamente” el advenimiento del pensamiento calculador. Heidegger localiza el problema del hombre contemporáneo en una doble pérdida, por un lado, de pensamiento meditativo, y por otro, de pertenencia al lugar de donde se es: lo que en el caso de Arendt significó la “desconexión” del hombre con la Tierra. Heidegger llamada “huida del pensamiento” a esta situación.

3 Cuando Arendt nombra la “Tierra” está refiriéndose a nuestro planeta físico, a diferencia del “mundo” que entiende por “vida cultural”, y de la “vida biológica” que compartimos con otros animales.

nos mentales. Arendt pone a andar el pensamiento político, reflexivo, que gira en torno a experiencias concretas.

Los miembros de la Resistencia francesa de 1940-1944, lograron configurar un ambiente público sin los elementos de la oficialidad, aunque pronto hayan vuelto a la “guerra de papel”. René Char, poeta francés y miembro de la Resistencia, lo expresaba así:

“si sobrevivo tendré que romper con el aroma de esos años, rechazar en silencio mi tesoro”. Lo que encontraron en ese espacio fue una especie de libertad que aparece en la instancia en la que los miembros logran componer un “estar juntos” pensando y actuando, revelándose ante otros. En el caso de la Resistencia francesa, quienes se encontraron, habían “asumido la iniciativa”, y sin saberlo comenzaron a crear espacio público: quien se unió a la Resistencia se encontró a sí mismo, se permitía ir desnudo, sin máscara. Los visitaba una apariencia de libertad.

René Char sostuvo que ningún testamento (tradicición) nos legó nuestra herencia por lo “anónimo” del tesoro perdido. La libertad perdida, entonces, puede ser rehabilitada a partir del espacio público, de aparición, en el cual hombres y mujeres actúan. Teniendo en cuenta que “pensar juntos lo que hacemos” es construir memoria, la historia de quienes lucharon en la Resistencia, entendida como el encuentro con el lugar posible de la “libertad”, está aparejada con las gestas de los revolucionarios. Arendt va a indicar con ello que la historia de la época moderna es la historia de un tesoro (la libertad) perdido, que “aparece y desaparece de modos extraños”. Ahora bien, cuando el espacio en el que nos movemos se torna un espacio despolitizado o antipolítico, nuestra opción es crear desde *otro lugar*, y ese espacio es presentado por la autora como el lugar del pensamiento que cada hombre, mientras se reúne con otros, puede estimular en la medida en que tiende a adquirir su posición en torno al pasado y al futuro, un modo de estar y un punto de vista desde el cual existimos.

Si en el prólogo a la condición humana la autora sostiene la importancia del discurso por dotar de sentido a la existencia, en éste el significado de las cosas está dispuesto a través de la tradición que crea memoria viva. La ruptura con la tradición representó no poseer las herramientas para significar un mundo común:

La tragedia no empezó cuando la liberación del conjunto del país arruinó casi automáticamente las pequeñas islas de libertad escondidas que, de todos modos, ya estaban perdidas, sino cuando se advirtió que no había una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ella y recordar. (2016, p. 17)

Ahora bien, en el caso de la Resistencia francesa, la presencia del compromiso con la acción fue ineludible. Arendt comenta al existencialismo en su versión francesa como una opción frente a las perplejidad de la filosofía moderna, esa opción fue la del compromiso con la acción. A diferencia del existencialismo tradicional, que se encontraba con el problema de no poder plantear preguntas adecuadas mientras las antiguas no bastaban, el existencialismo francés, significó la posibilidad de supervivencia para quienes hicieron la revolución. La mente había dejado de funcionar correctamente, y había cosas que ya no existían, pero también había cosas que todavía existían: “momentos de verdad”.

Para dar cuenta de lo que significa en su teoría este encuentro con los “momentos de verdad”, Arendt utiliza una parábola kafkiana. Dueño del poder de los rayos X y “dejando al desnudo la estructura interna de los procesos ocultos de la mente” (p. 19), Kafka logra a través de sus parábolas lo que Arendt busca en sus “ejercicios de reflexión”, permite mostrar que el pensamiento tiene un anclaje en la experiencia, y de este modo, se entiende sólo a partir de la “experiencia viva”. En la parábola están presentes dos adversarios en puja: el pasado y el futuro. En la escena, una batalla entre ambos, y una especie de árbitro: Él, quien “sueña con poder escabullirse del frente de batalla (para ello necesito una noche oscura) y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes”:

Mientras que nosotros encontramos normal asociar la riqueza de detalles concretos y de la acción dramática con la experiencia de una realidad dada y adscribir a los procesos mentales la *palidez* abstracta como el precio que se paga por su orden y precisión, Kafka, gracias a la mera fuerza de la inteligencia y de la imaginación espiritual, creó sobre la base de un despojado mínimo de experiencia “abstracta” una especie de *paisaje* del pensamiento que, sin perder precisión, alberga todas las riquezas, variedades y elementos dramáticos característicos de la vida ‘real’. Para el escritor el pensamiento era la parte más *vital* y vigorosa de la realidad. (2016, p. 23; las cursivas son nuestras)

Nos encontramos, entonces, con dos opuestos a la hora de atender al espacio en donde el hombre existe en tanto piensa y actúa: por un lado, la palidez sin vigor y vitalidad, propia de entender al pensamiento como algo congelado; por otro lado, la idea del pensamiento como un paisaje vital en tanto no se haya desconectado de la experiencia. La escena permite indicar que el “punto de vista” del hombre no es un presente, sino una “brecha” entre pasado y futuro que otorga existencia a través de la postura que el hombre adquiere frente a las fuerzas del pasado y del futuro.

Tres luchas simultáneas: las fuerzas del pasado (el origen) pujando hacia delante, y las fuerzas del futuro en dirección contraria, hacia atrás; luego, la pelea del hombre que está en el medio con cada uno de ellos.

### III.

¿Cuáles son los puntos de convergencia entre los dos prólogos pese a su distancia temporal? En ambos casos la autora busca reflexionar sobre la instancia en que pensamiento y realidad se separan: cuando las palabras han perdido su significado y ya no nos sirven para nombrar lo que ocurre. Kafka representa la guerra de una mente que no puede reconciliarse con la realidad. En el mundo moderno, de entreguerras y posguerra, el esfuerzo por comprender el mundo se ve como una batalla. Encontramos un hilo conductor entre su planteo en el prólogo de los años ‘50, y éste, en el que sigue rastreando las huellas de lo que la acción política y el pensamiento pueden hacer con un mundo en el que ha sucedido lo inimaginable.

Por último, vamos a encontrar otro punto de encuentro entre los dos prólogos: la pensadora continúa su análisis de la parábola kafkiana del pensamiento, insertando una

crítica: si la inserción del hombre rompe el flujo unidireccional del tiempo, seguimos pensando el tiempo en línea recta. El pedido de elevación de aquel árbitro, a una región que esté por encima de la línea es el sueño de la metafísica occidental que ubica al pensamiento es una región suprasensorial. Lo que la autora va a sostener es que en la descripción kafkiana de una idea-acontecimiento falta una dimensión espacial. El pensamiento no necesita salir del tiempo humano, no necesita “huir”, o “alienarse”. La tercera “fuerza”, luego del pasado y el futuro, es la diagonal que el hombre produce al vivir la brecha: el espacio del pensamiento desde el cual el hombre “comienza”, su instancia de libertad. Ésto tiene un origen en el punto en donde las dos primeras fuerzas antagónicas se encuentran y chocan, pero respecto al futuro ese comienzo (la existencia humana) es infinito (ya que las dos fuerzas que le dieron origen provienen del infinito).

A través de esta metáfora, Arendt logra dar cuenta de un espacio de libertad en la condición humana misma, advierte también que la metáfora refiere al pensamiento contemporáneo, por tanto, sólo puede ser válida en el campo de los fenómenos mentales:

Este pequeño espacio intemporal dentro del corazón mismo del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede indicarse, pero no heredarse y transmitirse desde el pasado; cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad. (2016, p. 28)

La autora sostendrá que desde la fundación de Roma esa brecha quedó salva-da por el puente que llamamos “tradicción” (el cual posibilita que la brecha sea vivible y la batalla no sea constante), pero cuando el hilo de la tradición se rompió la brecha se restringió a la calidad de una experiencia de los pocos que hicieron del pensamiento su tarea fundamental.

En el caso kafkiano, la experiencia de pensamiento se adquiere a través de la práctica: el árbitro logra adquirir experiencia de lucha mientras se mantiene fuerte entre “las olas del pasado y el futuro”. Arendt aclara que se trata de un tipo de pensamiento diferente de los procesos mentales de deducción, inducción y obtención de conclusiones. Este tipo de pensamiento<sup>4</sup>, busca encontrar la verdad en estado latente en la brecha y aprender cómo moverse en ella. Es por todo esto que, el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos.

## A modo de conclusión

Arendt se pregunta cómo movernos en la brecha entre pasado y futuro, entendiendo que la misma es el espacio en donde la “verdad” puede aparecer. Retoma la ex-

---

4 Heidegger ([1955] 1944) llama a este tipo de pensamiento “meditación”: la reflexión meditativa permite al ser humano una “serenidad” que habilita una armonía entre el hombre y el trato con las cosas. En un mundo tecnocrático, la reflexión heideggeriana va a cobrar especial relevancia. Tal y como Arendt en *La condición humana*, lo que se intentaba era diferenciar este tipo de pensamiento del que circulaba en la época, para lograr un nuevo trato con la técnica sin rehuir de la misma.

perencia de la Resistencia francesa por ser un ejemplo de compromiso con la acción de personas que se dedicaban a la vida del pensamiento. La esperanza de los “momentos de verdad” es un horizonte político y a la vez una práctica. Sostenemos que esto cobra especial relevancia en tiempos de post verdad. La misma autora ha descrito sus trabajos como “ejercicios de pensamiento político”. En ambos prólogos, el intento de unión de lo que en aquellos libros realiza, hace coincidir la pluma arendtiana con la mano de una tejedora que con paciencia ha logrado ser indisoluble con su propia actividad, así como una bailarina fusionada con el baile.

Resulta fundamental adquirir una comprensión política de nuestro modo de estar juntos para volver a pensar cómo los modos de vida se articulan en el espacio público y la posibilidad de la libertad humana, o su declive, ya que la misma necesita del “espacio de aparición”. En el espacio público que Arendt piensa, donde nos revelamos, la experiencia abstracta del pensamiento de Kafka tiene lugar como una actividad que no se encuentra escindida de la praxis: más bien, Arendt busca incansablemente los puentes que unen la actividad política con la actividad del pensamiento, con el objetivo de salvaguardar la dignidad humana.

Ambos prólogos tienen una distancia de veinte años: Arendt había dirigido su flecha hacia *La vida del espíritu* (1977), la que fuera su obra póstuma. Los interrogantes que surgen en el pensamiento arendtiano tienen un ímpetu político porque convocan a la totalidad de la sociedad. El modo en que los avances técnicos van a ser trabajados por las sociedades afecta a todos. Es en esta instancia en donde el espacio público reclama su lugar en decisiones que parecieran o quisieran ser presentadas como menores o privadas. Si el resultado de esas decisiones afecta a una población o a la Tierra por completo, no cabe ya posibilidad alguna de no sostener, junto a Arendt, que son instancias políticas las que debiesen mediar entre lo que podríamos hacer y lo que efectivamente hacemos. Esta reflexión pretende significar un espacio cóncavo desde el cual mantener viva la búsqueda por el sentido de nuestras acciones.

## Referencias Bibliográficas

Arendt, H. ([1958] 2020). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós. Traducción: Ramón Gil Novales.

Arendt, H. ([1977] 2016). “Prólogo: La brecha entre pasado y futuro” en *Entre el pasado y el futuro*.

*Ocho ejercicios sobre la reflexión política (1961–1968)*. Buenos Aires: Ariel. Traducción: Ana Poljak.

Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Prólogo: Fina Birulés. Traducción: Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid: Cátedra.

Heidegger, M. ([1955] 1994). Serenidad. *Revista colombiana de Psicología*, 3, 22–28. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15808/16639>.

# Desafío de nuestro presente: inteligencia artificial, libertad y democracia

Silvina Damiani, Universidad Nacional del Sur  
 sdamiani@criba.edu.ar, Lic. en Filosofía

## Resumen

En la era de la inteligencia artificial, la capacidad de los ciudadanos para discernir entre lo que *se le presenta* como verdadero o falso se ve intervenido por el uso de algoritmos capaces de manipular las vulnerabilidades humanas y polarizar las opiniones. De ese modo no solo erosiona la confianza en las instituciones, sino que también distorsiona la percepción de la realidad, fragmentando e imposibilitando en muchos casos el diálogo democrático. Figuras política y socialmente influyentes al respaldar noticias falsas y teorías conspirativas (caso pizzagate, por ejemplo), exacerbaban esta crisis, subrayando la necesidad de una reflexión profunda sobre el verdadero significado de la libertad en el mundo (físico y digital). La IA, con su poder para manipular información y percepciones, plantea desafíos éticos críticos, a saber, ¿cómo mantener la integridad de la democracia en un contexto en el que la verdad se convierte en una cuestión de interpretación subjetiva? ii) Si dejáramos en manos de la IA el poder para manipular información y tomar decisiones algorítmicas ¿no estaremos poniendo demasiado en riesgo nuestra libertad?

## Palabras clave:

Algoritmo, fake news, Pizzagate, democracia.

Cuatro de diciembre de 2016: un estadounidense llamado Edgar Maddison Welch armado con un rifle semiautomático AR-15, una pistola y un cuchillo ingresó a una pizzería en Washington D.C. No pretendía robar el local. Su objetivo era *rescatar* a los niños que en el sótano de ese lugar estarían siendo sexualmente abusados por personas pertenecientes a un círculo de pedofilia en medio de rituales satánicos liderado por la –en aquel momento– candidata a la presidencia de los Estados Unidos, Hillary Clinton. Welch no padecía ningún rasgo de demencia ni estaba drogado, había sido víctima de una noticia falsa en forma de conspiración conocida como *Pizzagate*<sup>1</sup>. Para entender mejor el poder de las noticias falsas, los daños que producen y cómo socavan los cimientos de la democracia revisaremos brevemente la evolución del Pizzagate.

---

1 Siddiqui, Faiz y Svrluga, Susan, “N.C. man told police he went to D.C. pizzeria with gun to investigate conspiracy theory”, Washington Post, 5 de diciembre de 2016, disponible en: <http://wapo.st/2gW0yFo>.

En marzo de 2016, la cuenta de correo electrónico de John Podesta, jefe de campaña de Hillary Clinton, fue hackeada. Seis meses después, el 7 de octubre, WikiLeaks comenzó a publicar esos correos. Los defensores del Pizzagate afirmaron que contenían mensajes codificados: palabras como “pollo”, “pizza” y “hot dog” fueron interpretadas como códigos sobre abuso sexual vinculando a algunos restaurantes y funcionarios demócratas con actividades ilícitas. El equipo de campaña del candidato a presidente Trump utilizó estas acusaciones para desacreditar a Clinton. Ese mismo mes, el día 30 de octubre, una cuenta de Twitter de un supremacista blanco, David Goldberg<sup>2</sup>, afirmó que la policía de Nueva York investigaba pruebas de la participación de Hillary Clinton en una red internacional de esclavitud infantil. Un usuario del foro *Godlike Productions*<sup>3</sup> reforzó dicha teoría involucrando a la Fundación Clinton. La teoría comenzó a propagarse rápidamente en las redes sociales y en numerosos foros de Internet. Esa misma noche Carmen Katz, una usuaria de Facebook, añadió detalles sobre viajes ficticios de Bill y Hillary en relación con una red internacional de esclavitud y explotación sexual infantil y esa intervención dio el *toque humano* que ayudó a que la noticia falsa se hiciera viral. Al día siguiente, 31 de octubre, Sean Adl-Tabatabai de *YourNewsWire.com*<sup>4</sup> escribió un artículo afirmando que un miembro del FBI confirmaba las acusaciones. Este artículo fue rápidamente difundido por blogs nacionales e internacionales (especialmente rusos) y sitios pro-Trump, amplificando la teoría. Cuatro días después las cámaras de TV mostraba el desenlace local de esa historia: Edgar Maddison Welch tiroteó tres veces en la pizzería Comet, entró armado convencido de que estaba salvando a niños de una red de trata, convencido de que toda esa macabra historia se estaba desarrollando en el sótano de la pizzería, pizzería que en los hechos ni siquiera tenía sótano. Finalmente, fue arrestado y condenado a cuatro años de prisión.

El arresto de Welch fue el símbolo de un ciclo electoral dominado por *fake news*<sup>5</sup> y por toda clase de ataques a la prensa legítima.

En un primer momento no estuvo claro si *Pizzagate* era una historia de delirio colectivo o el trabajo de políticos con recursos y agendas reales. Tomó casi un año examinar el rastro digital. Se encontró que en ella había participado gente común, activistas en línea, bots, agentes extranjeros y operadores políticos nacionales. Muchos de ellos eran socios de la campaña de Trump y otros tenían vínculos con Rusia. Trabajando juntos, aunque sin saberlo, produjeron un nuevo ecosistema de información, un espacio en las donde las afirmaciones falsas se defienden como hechos indudables. El rasgo diferente del Pizzagate, señala Samuel Woolley, un destacado experto en propaganda digital, es que fue

---

2 Posiblemente esa cuenta corresponda a una red de bots, que usa para difundir desinformación. Uno de los tuits de @DavidGoldbergNY sobre la publicación de Katz en Facebook fue retuiteado 6.369 veces.

3 Sitio web de teorías de la conspiración y otras clases de teorías pseudocientíficas

4 Sitio web de noticias falsas muy usado y conocido. Cambió el nombre a The people voice.

5 En noviembre de 2017, el Diccionario Collins eligió *fake news* como la palabra del año. Flood, Alison, “Fake news is ‘very real’ word of the year for 2017”, *The Guardian*, 2 de noviembre de 2017.

“retuiteado y retomado por algunas de las caras más poderosas de la política estadounidense”. (Majfud, 2024).

A propósito de esto, una de las caras más poderosas de la política estadounidense (y del planeta) hizo reaparecer este caso hace menos de un año, en noviembre de 2023; nos referimos a Elon Musk, quien lo reflotó, curiosamente no como un caso de noticia falsa, sino todo lo contrario: respaldando la hipótesis de la teoría conspirativa *Pizzagate*.

El 29 de noviembre de 2023 Musk publicó un meme basado en un diálogo ficticio del programa de televisión *The Office*. “El pizzagate es real”, dice el primer cuadro en voz de Michael Scott a lo que Pam responde asegurando “no es así. Tenemos expertos”. Siguiendo cuadro: “Traficaron con niños”. Seguido de la respuesta, “pero tenemos expertos”. Y finalmente, concluye que el experto que desacreditó la conspiración “fue a la cárcel por pornografía infantil”. La referencia estaba dirigida a James Gordon Meek, exreportero de *ABC News* que enfrentó cargos por pornografía infantil. Sin embargo, no existe –ni existió nunca– evidencia alguna de que las publicaciones del periodista estuvieran relacionadas con la investigación del *Pizzagate*. La conexión tiene su origen asimismo en otra noticia falsa: un titular (falso) del *New York Post* que llevaba meses circulando por las redes sociales: “El premiado periodista de ABC que ‘destapó’ el ‘Pizzagate’ se declara culpable en un horrible caso de pornografía infantil”<sup>6</sup>. Por otra parte, Musk no solo publica el meme<sup>7</sup> sino que además complementa su posteo con la expresión “Parece al menos un poco sospechoso”. Y lo que es *al menos un poco sospechoso* es que Musk afirme eso luego de que el 15 agosto de 2023, es decir tres meses antes de su posteo, la agencia de noticias *Reuters*<sup>8</sup> había advertido públicamente sobre la falsedad del titular del *New York Post*.

¿Por qué nos interesa esta referencia Elon Musk? En primer lugar, porque Elon Musk era (y es) un usuario muy influyente<sup>9</sup> para sus seguidores en Twitter (hoy X) con

---

6 <https://web.archive.org/web/20230814205511/https://twitter.com/ReturnOfKappy/status/1689381815352442880>

7 Ese meme generó tanta polémica que Musk tuvo que eliminarlo. Sin embargo, bastó para que vuelva a retornar la tendencia en redes sobre esa teoría conspirativa.

8 <https://www.reuters.com/article/idUSL1N39W381/>

9 La instrumentación que hace Musk de Twitter no termina ahí. El troleo económico le permite traspasar los códigos del mercado financiero mundial y las instituciones que lo enmarcan. Con un tuit, Musk puede desestabilizar el mercado financiero de la tecnología, que hoy tiene las valoraciones bursátiles más altas. Un tuit, y el mercado, irracional, puede teóricamente colapsar. Este poder de influencia le permitió burlarse por segunda vez de la poderosa Comisión de Bolsa y Valores de Estados Unidos, el regulador de Wall Street, que ya lo había multado en 2018 por «declaraciones falsas y engañosas» después de que tuiteara su intención de retirar Tesla de la bolsa si el precio de la acción alcanzaba los 420 dólares. (Texto extraído de Mhalla, A. (2022). Musk 3T: ¿Una economía de la posverdad? *Nueva Sociedad*, (302), p.112.)

varias decenas millones de seguidores<sup>10</sup> (más de 196 millones al día de la fecha)<sup>11</sup>, desde la que publica con frecuencia e interactúa con usuarios y perfiles vinculados a la extrema derecha, con innumerables bots que retuitean por miles y miles de veces noticias falsas, muchas de las cuales promueven ideas violentas y marginales, es decir, en síntesis porque se trata de una persona política y socialmente muy influyente. En segundo lugar, además, porque en octubre de 2022 compró Twitter.

Raisa Urribarri, especialista en Tecnologías de la Información y doctora en ciencias humanas, un ensayo cuyo título anticipa el desarrollo: *Elon Musk: la expansión del poder dromocrático*. Su propósito consistía en reflexionar sobre lo que podía significar, en el campo de la libertad de expresión, la compra de Twitter por el empresario estadounidense (Urribarri, 2022).

Por esos días Musk había declarado en la red: “La libertad de expresión es la base de una democracia que funciona, y Twitter es la plaza digital donde se debaten asuntos vitales para el futuro”. Es evidente que Twitter no es la plaza del pueblo, sino una fracción muy minúscula y privada del ágora. Sin embargo, según el estudio Digital 2023 de *Data Reportal*, más del 60% de los usuarios utilizan Twitter para mantenerse informados<sup>12</sup>. Por esta razón, y porque se ha convertido en el lugar en donde debaten las élites políticas, sociales y económicas de buena parte del mundo, que Twitter pase a ser poseída por Elon Musk es un tema de sumo interés.

Así como antes de la digitalización, las grandes corporaciones compraban los medios de comunicación masiva con el fin de influir en la agenda pública y en la política, probablemente lo que Musk está comprando sea más influencia, sumando a su imperio más poder dromocrático, señala Urribarri. En una dromocracia, el poder se ejerce a través de la velocidad con la que se propagan las noticias, los tweets, y las reacciones en tiempo real, muchas veces sin suficiente reflexión o análisis crítico. (Ferrer, 2017).

En este sentido, acordamos con Urribarri en que esta es una de las paradojas que se dan en la sociedad de la información: por un lado, las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), con Internet a la cabeza, han facilitado el surgimiento de plataformas que proveen un acceso más democrático a la información y han servido para que más voces sean escuchadas, sean confrontadas las hegemonías, y revelados secretos que sectores oscuros hubieran preferido mantener ocultos, gracias a los denunciantes anónimos. Pero, por el otro lado, estas poderosas herramientas les han servido a los gobiernos autoritarios para manipular la conversación pública y espiar a periodistas, defensores de derechos humanos y opositores. De la misma manera que a través de ellas las corporaciones han permitido, cuando no alentado, comportamientos hostiles y adictivos con el fin de maximizar el tiempo de consumo en sus plataformas (Urribarri, p.24)

---

10 Un nuevo estudio de la Universidad Estatal de Montclair muestra que los comentarios de Elon Musk impulsaron los cometarios sobre Pizzagate. <https://www.montclair.edu/newscenter/wp-content/uploads/sites/15/2023/11/Everything-Old-is-Q-Again.pdf>

11 30/08/2024

12 <https://datareportal.com/reports/digital-2023-global-overview-report>

Otra declaración de Elon por aquella época fue: “Espero que hasta mis peores críticos permanezcan en Twitter, porque eso es lo que significa la libertad de expresión”. En nuestra opinión, acá está la clave del problema: lo que significa para Elon Musk la expresión *libertad de expresión*.

Un indicio lo encontramos en las medidas que tomó a partir de octubre de 2022, después de comprar Twitter por 44 mil millones de dólares, en los cambios orientados a incrementar su idea de libertad de expresión en la plataforma como su rentabilidad. Entre los cambios figuran el despido de sus principales ejecutivos y gran parte de la plantilla, y la reversión del veto al expresidente Donald Trump, a quien se le había suspendido el 9 de enero de forma definitiva la cuenta en Twitter por incitación a la violencia, en días posteriores al asalto al Capitolio.

La idea de la libertad de expresión tanto en estado Unidos como en el resto del mundo y, por ende, también aquí en Argentina se ha distorsionado a partir de su uso en las redes sociales, transformándose en una especie de *ideología del vale todo*, donde cualquier afirmación, por absurda o dañina que sea, encuentra su espacio. Esta interpretación extrema ignora la dimensión ética de la comunicación y la necesidad de un discurso informado y veraz<sup>13</sup>. La libertad de expresión no debe ser una coartada para la irresponsabilidad y la manipulación, sino una herramienta para el fortalecimiento de la democracia y la búsqueda colectiva de la verdad.

Uno de los problemas es que la manipulación a través de la desinformación en las redes sociales explota nuestras vulnerabilidades cognitivas, nuestras vulnerabilidades como humanos de los usuarios. Los algoritmos, diseñados para maximizar la participación y el tiempo de permanencia en la plataforma, priorizan el contenido sensacionalista y polarizador, porque se probó que es el más eficaz para ese propósito (Coeckelbergh, 2021). Esto crea cámaras de eco donde las mentiras se repiten y se amplifican, reforzando las creencias preexistentes y profundizando la división social (O’Neill, 2016), como quedó ilustrado en el *Pizzagate*. Este sea quizás uno de los problemas más peligrosos que nos plantea la IA en la actualidad.

Además, las noticias falsas están *confeccionadas* para explotar los sesgos cognitivos inherentes a nuestra naturaleza humana. Las personas tendemos a aceptar información que confirme nuestras creencias preexistentes y rechazamos la que las desafía. Los algoritmos de las redes sociales, diseñados para maximizar el *engagement* (compromiso), exacerbaban este sesgo al crear cámaras de eco donde las mentiras se refuerzan y se amplifican. En lugar de fomentar una esfera pública vibrante y pluralista, estas plataformas se convierten en incubadoras de polarización y extremismo.

La libertad de expresión, en este contexto, se convierte en una herramienta para la manipulación masiva en lugar de un medio para el empoderamiento ciudadano. Pero, además, la desinformación generada por la IA no solo distorsiona la percepción de la realidad, sino que provoca algo más grave: erosiona la confianza en las instituciones y en la propia capacidad de discernimiento de los individuos. Cuando todo es cuestionable y nada

---

13 Es curioso que en los medios se les exija a los periodistas –o se les elogie– confiabilidad (en vez de veracidad).

es verificable, se instala un escepticismo corrosivo, un relativismo que paraliza la acción colectiva y fomenta la apatía. Las redes sociales, como espacios públicos digitales, tienen una responsabilidad ética y social que va más allá de la mera neutralidad tecnológica. Es imperativo que estas plataformas implementen mecanismos efectivos para la verificación de información y la eliminación de contenido dañino. La autorregulación debe complementarse con una regulación adecuada que garantice que la libertad de expresión no se utilice como un escudo para la irresponsabilidad y la manipulación.

¿Pero qué es dable esperar cuando las redes son compradas por las personas más ricas del planeta, por personas que defienden un sentido de la libertad de expresión como *cualquier ideología es válida inclusive falsedades que atentan contra las instituciones democráticas*? ¿Qué es dable esperar cuando personas dueñas de alguna poderosa plataforma financian campañas presidenciales? ¿Qué es dable esperar cuando algún presidente (y/o sus asesores) habla de los hechos que nunca ocurrieron como *hechos alternativos*<sup>14</sup>? ¿Qué es dable esperar de un sistema político y social cuando la duda sistemática y el escepticismo radical se convierten en norma de tal sistema? ¿Qué es dable esperar cuándo la verdad deja de ser un valor comúnmente reconocido y se convierte en una cuestión de mera interpretación subjetiva? ¿Qué es dable esperar, por último, cuándo las *fake news* comienzan a transformarse en *deepfakes*<sup>15</sup>?

En febrero del corriente año en una entrevista con la agencia de noticias EFE<sup>16</sup> el conocido y recientemente fallecido filósofo de la mente, Daniel Dennet, ha definido a la inteligencia artificial como *arma de engaño masiva* y lo hizo con la intención de llamar la atención sobre el peligro que representa para la humanidad. “Hoy día, con IA es posible fabricar voces falsas, texto falso, noticias falsas y gente falsa, es decir, en cierto sentido la IA tiene en sí misma el germen de destruir la confianza pública y privada. Y la civilización depende de la confianza. Sin confianza, no hay civilización. La desinformación provocada masivamente por la IA puede también puede moldear nuestras preferencias y comportamientos de maneras sutiles pero significativas”. Y entonces, cabe preguntarnos: si le damos a la IA el poder para manipular información y tomar decisiones algorítmicas ¿no estaríamos poniendo demasiado en riesgo nuestra libertad?

En conclusión, la democracia se enfrenta hoy a un enemigo astuto y omnipresente: los algoritmos de IA que abarrotan nuestros días de *fake news* y *deepfakes* en los foros en los que más tiempo pasamos, de los que nos nutrimos y que son manipulados por empresas y/o gobiernos, cuyos intereses no siempre coinciden con los valores democráticos deseables. La irrupción de la desinformación en el tejido social no es simplemente un problema de veracidad, sino un ataque directo a los fundamentos mismos de

---

14 <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-38718106>

15 Las *deep fakes* son los archivos de vídeo, imagen o voz manipulados mediante un software de inteligencia artificial de modo que parezcan originales, auténticos y reales. Actualmente en virtud del desarrollo y del avance aceleradísimo de la IA generativa ya no es posible distinguir qué es real y que es producto de la IA.

16 <https://efe.com/cultura/2024-02-14/entrevista-filosofo-daniel-dennet-inteligencia-artificial-ia/>

la democracia. La democracia se sustenta en la premisa de una ciudadanía informada y racional, capaz de deliberar y tomar decisiones basadas en hechos. La difusión de noticias falsas socava esta premisa fundamental al distorsionar la realidad compartida. Cuando la verdad se convierte en un campo de batalla, donde la información verificada compite con mentiras elaboradas, el diálogo democrático se fragmenta. La capacidad de los ciudadanos para discernir entre la verdad y la falsedad se ve comprometida, lo que erosiona la base misma de una participación política significativa. Este fenómeno de la desinformación se vuelve peligroso y amenazante: la duda sistemática y el escepticismo radical se convierten en la norma. En este contexto, la verdad deja de ser un valor comúnmente reconocido y se convierte en una cuestión de interpretación subjetiva. Sin un acuerdo sobre los hechos básicos, el debate público se desintegra sin posibilidad de alcanzar consensos. La democracia no es solo un sistema político sino también un ideal ético y filosófico que se basa en la confianza, en la verdad y en la libertad. Y entonces, la IA con su capacidad para manipular la información y nuestra percepción del mundo nos plantea un desafío interesante y nos invita a –o, mejor, nos exige– pensar, repensar y reflexionar sobre todos estos conceptos fundamentales. En la era de la inteligencia artificial debemos mantenernos vigilantes y comprometidos con la defensa de los valores democráticos esenciales.

## REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Benton, B. y Peterka-Benton, D. (2023). Everything Old is Q Again: X Activity About# PizzaGate Increased 9501.5% After Musk Boosted the Conspiracy.

Coeckelbergh, M. (2021). *Ética de la inteligencia artificial*. Ediciones Cátedra.

Ferrer, B. G. (2017). La “dromocracia” o el régimen de la velocidad absoluta (Paul Virilio). Un diagnóstico de sus derivaciones mórbidas en la existencia. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 19(38), 49-71.

Flood, A. (2 de noviembre de 2017). Fake news is ‘very real’ word of the year for 2017. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2017/nov/02/fake-news-is-very-real-word-of-the-year-for-2017>

Majfud, J. (2024). *Crisis de las democracias liberales: El derrumbe de la Pax americana*. Universitat de València.

O’Neill, C. (2016). *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. Crown Publishers.

Redacción, BBC Mundo (23 enero 2017). “Hechos alternativos”: la primera guerra de Donald Trump como presidente es contra los medios de comunicación. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-38718106>

Reuters Fact Check (15 de Agosto 2023) Fabricated New York Post headline on ex-ABC journalist. <https://www.reuters.com/article/idUSL1N39W381/>

---

Siddiqui, F., & Svrluga, S. (5 de diciembre 2016). NC man told police he went to DC pizzeria with gun to investigate conspiracy theory. *The Washington Post*, 5. <https://www.washingtonpost.com/news/local/wp/2016/12/04/d-c-police-respond-to-report-of-a-man-with-a-gun-at-comet-ping-pong-restaurant/>

Traspaderne, M. (14 febrero 2024). El filósofo Daniel Dennett previene de la IA: Es un “arma de engaño masivo”. Entrevista con EFE. <https://efe.com/cultura/2024-02-14/entrevista-filosofo-daniel-dennet-inteligencia-artificial-ia/>

Urribarrí, R. (2022). Elon Musk: la expansión del poder dromocrático. *Comunicación: estudios venezolanos de comunicación*, (198), 21–26.

# Democracia y filosofía en el noroeste argentino: cuatro décadas. Un balance de las Jornadas de Filosofía del NOA.

Inti Díaz Morán – [intidiazmoran@gmail.com](mailto:intidiazmoran@gmail.com)  
 Instituto de Investigaciones Filosóficas – FHCSyS – UNSE

## I

Las reuniones académicas que consolidan el campo filosófico argentino empiezan a mitad de siglo XX con el I Congreso Nacional de Filosofía en 1949 (Klappenbach, 2000; Ruvituso, 2015; Lértora Mendoza, 2017). Aquél encuentro contó con el cierre del presidente J.D. Perón, con un discurso sobre el concepto del bien que es común, de comunidad y de organización. Pero en 1980, el presidente de la junta militar, J.R. Videla, clausura el *III Congreso Nacional de Filosofía* con un discurso cuyo eje era el concepto de libertad:

Es así como describimos al hombre, como creatura de Dios que tiene una esencial dignidad que radica en su libertad. / Y es libre no por la voluntad del Estado ni por la justificación de una doctrina, sino porque esa libertad tiene el rango que le confiere su origen divino./ Este ser, caracterizado por su libertad inmanente, ha perseverado durante cientos de años en la búsqueda de la verdad a través de la Filosofía<sup>1</sup>. (Videla, 1980)

El líder del régimen hablaba, hacia el final del último golpe, de libertades y fuerzas divinas. Sin entrar en detalle queremos señalar que la convocatoria en esa oportunidad fue “Sentido y vigencia de la filosofía en el mundo”. Un nombre muy parecido al que siete años más tarde, sería utilizado para la primera edición de estas jornadas que duran hasta el día de hoy –que justamente no son de carácter nacional sino regional, y cuyo desarrollo fue siempre sin injerencia del poder político–. Entendemos que sostener esa comunidad y sus redes en el tiempo depende en gran medida de un compromiso crítico que sólo puede darse en democracia.

## II

Pensábamos que el marco de estas *Jornadas de Filosofía del NOA* serían la oportunidad ideal para presentar un texto sobre las *Jornadas de Filosofía del NOA*. Como un cuadro dentro de un cuadro, queríamos mirar nuestro reflejo en las Jornadas como un espejo. Es-

---

1 Discurso de clausura al Tercer Congreso Nacional de Filosofía. Jorge R. Videla, en *Dialéctica*. Revista de Filosofía y Teoría Social, Capital Federal, agosto 2010, “La filosofía argentina y sus tareas de legitimación”, p. 25.

peculábamos que podría ser un acto reflexivo del pensamiento, por el que una comunidad filosófica se piensa a sí misma constituyendo su identidad desde la historicidad. Por otra parte, es pasar en limpio resultados de una búsqueda, abrir nuestro trabajo, y compartir algunos datos que hemos compilado, buscando a la vez testimonios que puedan ampliar la investigación.

En el congreso nacional de 1980 representó a nuestra región una pequeña delegación de filósofos tucumanos integrada por Hernán Zucchi, María Eugenia Valentí, Lucía Piossek Prebisch, Jorge Saltor y Roberto Rojo (González y Maddoni, 2018). Mencionemos que hasta mediados de los ochenta las carreras de grado universitario de filosofía dentro de la región del NOA existían en Tucumán desde 1937; en Salta desde 1972; en Catamarca como ciclo de complementación desde 1983; y en el año 1986 se crea la carrera de grado de filosofía en la UNSE bajo el formato de ciclo complementario<sup>2</sup>. Es una coincidencia que nos invita a pensar que un año más tarde, con la dirección de departamento de filosofía de Saltor y coordinación general de Rojo, en Tucumán, se desarrollen en el mes de mayo las *Primeras Jornadas de Filosofía del NOA*, bajo el título “Sentido y función de la filosofía, hoy” (Kinen, 2021). La permanente pregunta de la filosofía sobre la actualidad hace que, al igual que hace cuatro décadas, sigamos preguntándonos por la libertad y lo que tenemos en común, desde el horizonte de nuestra región, disputándole el sentido de la filosofía nacional.

### III

Participan de la convocatoria de 1987 todos los integrantes de la comitiva que viaja al congreso nacional de la UBA (1980). Todos presentan trabajos que salen luego publicados en las Actas editadas. En las mismas, Rojo menciona en la presentación como antecedentes directos a dos eventos, alejados en el tiempo, que conforman una “tradición” de encuentros organizados por el Departamento de Filosofía de la UNT: las III Jornadas de Filosofía en torno a la temática de “La experiencia”, de 1978; y otras “Jornadas en torno a la Posibilidad de la Metafísica”, muy anteriores, en 1961, donde destaca la participación de filósofos como Miguel Ángel Virasoro, Adolfo Vázquez o Francisco Romero (Rojo, 1990). Este último, padre de la idea de la normalización como concepto performativo para la filosofía nacional, y paradigma para historiografiar la disciplina. La publicación de las mismas no ha llegado a ver la luz. Sin embargo, habría que agregar que entre 1986 y 1987 se organizan en Santiago del Estero jornadas en homenaje a Rodolfo Kusch y al intelectual santiagueño Bernardo Canal Feijóo. Y siguiendo por esa línea, por último, como señala M.L. Rubinelli en su texto “La filosofía en redes. Una experiencia en el noroeste argentino”, se pueden agregar a las “Primeras Jornadas de Pensamiento Latinoamericano” organizadas el mismo año, 1987, unos meses antes, en la UNCA (Rubinelli, 2002)<sup>3</sup>.

---

2 Mientras que Jujuy tienen su historia de filosofía ligada a los institutos de formación terciaria y los profesores privados y universitarios, ofreciendo en su propuesta universitaria la carrera de grado completo a partir de 2015.

3 En esa publicación la autora jujeña señala que para 2002 se realiza en Salta el IX Congreso Nacional de Filosofía, el cual estaría presidido por una comisión de honor integrada por referentes de la región,

## IV

Tomamos la propuesta de M.L. Rubinelli (2002; 2004)<sup>4</sup>, para continuar colectivamente un balance sobre la significación del evento que nos convoca, en perspectiva histórica. Es la única reflexión existente en conjunto sobre las Jornadas que pudimos encontrar. Abarca las primeras diez ediciones, señalando que de las mismas se publican solo nueve. A partir de nuestro trabajo de archivo constatamos que no disponemos de actas publicadas de las II y III ediciones, de las cuales según nuestro registro no hay publicación; y de la IX edición tampoco existen Actas, pero sí un libro de resúmenes, no se consigue con facilidad. De esto también hay indicios en una nota al pie que acompaña el cuadro que confecciona Rubinelli (2002, p. 349). No obstante, no menciona nada más de las II y las III Jornadas.

Por otro lado, en un trabajo de archivo sobre el Dpto. de Filosofía de la UNSE, hemos podido recuperar diez textos inéditos, íntegros, mecanografiados incluso corregidos, listos a publicarse, correspondientes a las *II JFNOA 1990 UNSE*. Sin embargo, esa edición no vería la luz. También otros documentos: dpticos circulares, notas de trámites administrativos, noticias, invitaciones. Cuando fuimos a Tucumán a realizar el mismo trabajo de archivo junto a mi director, en búsqueda de las *III JFNOA UNT 1994*, no pudimos conseguir más que referencias en un cuaderno de reuniones de departamento, noticias en los diarios, y alguna nota presentada por los delegados estudiantiles a la coordinación.

Nosotros consideramos tres posibilidades, para pensar cuantas ediciones no editaron Actas, hasta la décima. 1) Sabemos por nuestras fuentes que las *II JFNOA UNSE 1990* no se publicaron. Si Rubinelli coincide con nuestra lectura –o, mejor dicho, nosotros con la suya–, tendríamos certeza en el hecho de que existen las Actas de las *III* y las *IX JFNOA*, de las cuales todavía no conseguimos ni el título de la convocatoria, y ningún texto. 2) Rubinelli sabe que las *II JFNOA UNSE 1990* no editaron las actas, aunque se equivoque en la sede; y presupone que las otras existen, probablemente por haber compilado material para su trabajo, y por lo tanto es una tarea pendiente de la presente investigación tomar contacto con algún referente de filosofía de Jujuy. 3) En contra de lo afirmado por Rubinelli hay más de un Acta sin editar. Consideramos la tercera vía como la más probable. De todos modos, no constituye un impedimento para nuestro trabajo, como tampoco para la filósofa jujeña. Tratamos de matizar las ausencias, de amortizar los vacíos.

---

como Elena Teresa José o el propio Roberto Rojo, y también personalidades de la filosofía argentina como A. Roig, G. Klimovsky, E. Rabossi y F. Oliveri. Estos dos últimos participaron del III Congreso Nacional de Filosofía con el que abríamos nuestra lectura. La clave interpretativa hegemónica de los congresos nacionales de filosofía es leer un juego de co-legitimación a través de negociaciones (véase Belloro, 2018; Cremonte 2022) entre campo filosófico y políticas estatales. R.Rojo se incorpora en esa línea temporal desde el II Congreso de Filosofía (1971).

4 El texto sale en al menos dos ediciones. La primera se la puede ver como Rubinelli, M. L. (2002) "La filosofía en Redes. Una experiencia en el Noroeste Argentino", en Revista UNIVERSUM, Nº 17, Universidad de Talca, Chile. La segunda aparece con otro título como Rubinelli, M.L. (UNJU) (2004) "Red de Filosofía en el Noroeste Argentino. Consideraciones sobre la importancia asignada a la región", pp. 502-508; en Guerci de Siufi, B. (comp.) (2004) XI Jornadas de Filosofía del NOA *Filosofía en el NOA y más allá*. Jujuy: EDIUNJU. Es el mismo texto con pequeñas modificaciones en la introducción.

## V

Nos da pie a esta compilación el hecho de compartir con la autora la perspectiva de revalorizar los aportes filosóficos de las regiones del interior del país, y mirar en sus textos huellas para una autocomprensión identitaria, ya que ese esfuerzo colectivo constituye una experiencia en red que pone en cuestión el formato individualizante que hoy es hegemónico en la producción de conocimiento. Quizá ahí radica la importancia de generar este *corpus* y poder compartirlo. Uno de los objetivos de nuestra investigación era digitalizar en su integridad todas las actas y documentos disponibles remitidos a las *Jornadas*. Sirve para mirar la producción filosófica que hacemos desde nuestra región. Porque consideramos que como en el NOA no hay tantas revistas y publicaciones de filosofía como en otros circuitos intelectuales del país, generales o especializadas, físicas o digitales, la publicación de las Actas de estos eventos constituye una referencia importante en la producción textual filosófica de la región.

## VI

Tucumán fue sede en cuatro oportunidades. De las *I JFNOA 1987 UNT*, bajo la coordinación de R. Rojo, se publican las Actas (1990) con 28 trabajos presentados, uno en coautoría (29 ponentes) antecedidas por una presentación. En aquella publicación se puede ver que la mayoría de trabajos publicados son de autoría de filósofas mujeres. Después Tucumán fue sede de las *III JFNOA 1994 UNT*, cuyas Actas no disponemos, pero podrían haberse realizado bajo la coordinación de Rojo o Susana Maidana. Nos reservamos la duda de si fueron editadas o no, pero tenemos elementos a partir de los cuales podemos determinar que efectivamente las jornadas se realizaron independientemente de la publicación de los trabajos. Sobre todo, porque en la presentación de las *IV JFNOA 1995 UNCA* las palabras del coordinador dan cuenta de la asamblea de cierre de la edición anterior donde se votó Catamarca como próxima sede. Cuatro años después Tucumán vuelve a ser sede esta vez de las *VII JFNOA 1998 UNT*, con la coordinación de R. Rojo y S. Schkolnik, de las cuales se editó un libro con 52 trabajos, una presentación y 2 conferencias inaugurales. Y la última edición que organiza el Dpto. de Filosofía de Tucumán fue con las *XVII JFNOA 2016 UNT*, aunque no sabemos quién fue su coordinador, de las cuales no disponemos de Actas editadas –que al parecer no se publicaron–; de las cuales tuvimos oportunidad de participar como expositores en una mesa de la que pudimos conseguir los trabajos. Además, contamos con un libro de resúmenes que puede darnos una idea de la cantidad de trabajos presentados junto con sus expositores y la pertenencia institucional.

Santiago del Estero, y su universidad, al realizarse esta edición de las *XIX Jornadas*, se convierte en la provincia que más veces ha sido organizadora, con 5 oportunidades. La primera vez se corresponde con las *II JFNOA 1990 UNSE* bajo coordinación de Kinen, las cuales se iban a desarrollar en 1989 siguiendo la propuesta resultante de la asamblea de las primeras de realizarse periódicamente cada 2 años (Rojo 1990). Finalmente terminaron desarrollándose en 1990, creemos que esto puede deberse al cambio de autoridades –ese año Kinen, deja la dirección del departamento de filosofía para asumir el cargo de Decano de la Facultad de Humanidades de la UNSE sucediendo a Carlos Zurita. Motivo por

el que también, es una interpretación, puede que no se hayan editado las actas teniendo trabajos disponibles. O bien porque no faltaban enviar textos. Digo esto porque a partir de un trabajo de archivo realizado en el departamento de filosofía de la UNSE junto a Francisco Yocca en el período de pandemia, pudimos recuperar 10 textos íntegros correspondientes a las II Jornadas. Además, hay notas para los consejos, los medios de comunicación, invitaciones, resoluciones y disposiciones que dan cuenta de eso. Hay un díptico que en forma de circular brinda información sobre el cronograma de actividades y las áreas de trabajo. Y por supuesto, los testimonios de mis maestros. Sabemos por la información recolectada, además que en el marco de esa edición se realizó un homenaje a Rodolfo Kusch tras diez años de su fallecimiento y también a R. Mondolfo – filósofo italiano que fue docente de la UNT-, impulsado por Kinen, quien es el homenajeado esta vez. Después de nueve años vuelve a ser sede para las *VIII JFNOA 1999 UNSE*, bajo coordinación de Elba Riera de Lucena. De esta oportunidad si se publican las Actas bajo la edición de Alejandro Auat, las cuales constan de 3 discursos de apertura junto a un panel con 8 conferencias. En total son 65 textos publicados. Luego es sede nuevamente en las *XIII JFNOA 2008 UNSE*, bajo la dirección de A. Auat y María Lidia Julia, de las cuales las Actas salen publicadas bajo el título de Democracia. Verdad y Justicia, y cuenta de una presentación, una conferencia inaugural y un homenaje a Gaspar Risco Fernández. Finalmente, hace 10 años se realizaron aquí las *XVI JFNOA 2014 UNSE*, coordinadas por Josefina Fantoni, cuyas actas son publicadas en CD con un PDF por trabajo. Pero en total se publican 76 trabajos distribuidos en 12 carpetas que se corresponden con las mesas temáticas. Y la actual edición en desarrollo, bajo la coordinación de Francisco Yocca, cuyas actas aún no están en edición, pero contamos con más de 150 trabajos presentados.

En la provincia de Catamarca las Jornadas se realizaron en 4 oportunidades. La primera vez fue con motivo de las *IV JFNOA 1995 UNCA*, bajo coordinación general de Luis Reyes, de las cuales se publicaron las Actas y a cuyo volumen hemos accedido por la generosidad de Josefina Fantoni, junto con otros. La misma incluye una presentación, una nota del coordinador y se publican 31 trabajos. La siguiente edición es la *IX JFNOA 2000 UNCA*, la cual sigue siendo para nosotros una incógnita. Fuimos hasta la Universidad de Catamarca en búsqueda de algunos indicios, pero las fuentes nos remiten al maestro Luis Reyes, ya jubilado. Sin embargo, Rubinelli (2002) menciona que hay al menos un libro de resúmenes cuya presentación estuvo a cargo de Daniel Monti, quien pensamos puede haber coordinado la organización. Esperamos poder encontrarnos con ese volumen pronto para incorporarlo dentro de este corpus que constituimos. La tercera vez que Catamarca fue sede fue en las *XIV JFNOA 2010 UNCA*, nuevamente coordinadas por Luis Reyes, cuyas actas se publican en versión digital, en formato de CD con un archivo de PDF. En el mismo se presenta una introducción junto a 55 trabajos repartidos en 2 partes. Y, por último, la cuarta oportunidad en que le tocó ser sede a Catamarca fue en la última edición realizada de las Jornadas antes de ésta, en la época pre-pandemia covid-19. De las *XVIII JFNOA 2018 UNCA* hay un PDF publicado bajo la coordinación y compilación de la profesora Elsa Ponce. El mismo consta de 353pgs.y contiene una introducción, en donde se nombran todas las mesas de trabajo, junto a una selección de 16 textos realizada por el comité editorial y científico distribuidas en 4 secciones.

La UNSa fue sede en dos oportunidades. En 1996 fue sede de las *V JFNOA 1996 UNSA*, coordinadas por Miguel Santillán, la cual editó sus Actas en formato de libro impreso, con la publicación de 43 trabajos más un prólogo y unas palabras del compilador. La segunda y última vez que Salta fue organizador fue en las *XV JFNOA 2012 UNSA*. Esta vez quienes estuvieron a cargo de la coordinación general fueron Jorge Luis Arias Avalos y Beatriz Guevara. Las mismas editaron sus Actas en formato de CD con un PDF único de 446 pgs. El mismo contiene dos conferencias, una de H. Cerutti Guldberg y otra de A. Arpini, ambos integrantes del movimiento de la Filosofía de la Liberación del “grupo de Salta”. Es continuado por 32 ponencias distribuidos en 6 áreas temáticas.

Por último, mencionamos a Jujuy, sede de las Jornadas en 4 ocasiones, todas ellas bajo la coordinación y compilación de trabajos a cargo de Beatriz Guerci de Siufi. Jujuy tiene dos particularidades. Fue la única sede que en todas sus ediciones contó con una edición impresa de las Actas con publicación anticipada, lo que favoreció que el diálogo y la discusión tuvieran otro soporte. Sin duda producto de un gran esfuerzo y trabajo colectivo previo que incluyó a docentes y estudiantes. La primera vez fue con las *VI JFNOA 1997 UNJU*, de las cuales se publican unas palabras de agradecimiento antecedidas por una introducción y 25 trabajos. La segunda particularidad de las que mencionamos más arriba tiene que ver con que Jujuy es la única sede en hacerse cargo de la organización de las jornadas durante tres ediciones consecutivas: 2001, 2004 y 2006. Las *X JFNOA 2001 UNJU*, en un año caliente para la política argentina, publicó de manera anticipada su libro de Actas con 62 trabajos distribuidos en 7 partes. Por otro lado, de las *XI JFNOA 2004 UNJU*, que también contó con los volúmenes impresos de las Actas anticipadamente, sí identifica la pertenencia institucional de los expositores. Las actas constan de un panel completo con 5 conferencias, junto con los trabajos de las 21 mesas publicadas en 4 partes con un total de 61 ponencias. En la introducción se indica la realización de un homenaje a un miembro de cada departamento de filosofía por provincia. Por último, las Actas de las *XII JFNOA 2006 UNJU*, última ocasión en aquella provincia contó con la publicación de las conclusiones de un “Diálogo ciencia-filosofía” propuesto por la organización, junto con un panel con cuatro invitados externos, cada uno de ellos con una conferencia. Se publicaron en total 75 trabajos distribuidos en 8 partes.

Las ediciones que recuperamos y compilamos están disponibles en el Departamento de Filosofía de Santiago del Estero y el IIF-FHCSyS, tanto en su soporte original como digital, disponible para consultas y abierto a otras investigaciones.

## Palabras finales

Con este trabajo queremos entrar en el diálogo de nuestra tradición. Este texto es un bucle, el cual permanece abierto, donde la comunidad filosófica del NOA se piensa a sí misma. El acto reflexivo consiste en volver sobre sí mismo. Sobre mismos. Prestar atención a la rosca de nuestra historia, pensarnos desde donde venimos, desde donde nos constituimos y no desde lo que nos imponen. Mirar nuestro pasado reciente para reconocernos en el presente y proyectarnos para adelante. Buena parte de la historia de la filosofía de cada provincia que integra esta red está contada en y a través de estas diecinueve Jornadas. Sus Actas reúnen una importante materialidad de nuestro pensamiento en cada

volumen. Por lo tanto, podemos decir que una parte importante de la historia de la filosofía argentina está plasmada en este *corpus*. Y hay que hacerla.

Consideramos que es un aporte al estudio del modo en que se desarrolla la filosofía en las universidades del país, sobre cómo se constituyen las redes intelectuales en las distintas regiones y como éstas se van entretejiendo en una trama más amplia que las liga a un pensamiento argentino y latinoamericano. Para nosotros la región se configura como un núcleo de sentido dentro de una red de interrelaciones, la cual se integra en un macro-cuerpo nacional a partir de su situación. Desde esta perspectiva podemos tensionar el hilo de la normalización filosófica que viene tejiéndose desde antes de mitad de sXX, sospechando por un lado que envuelve un velo ideológico cuyo efecto performativo es la afirmación de una filosofía de centro como el único discurso filosófico legítimo a nivel nacional; pero viendo en ella, al mismo tiempo, todos los gestos de refundación permanente de la filosofía desde las distintas *praxis*. En ese sentido miramos las Jornadas de Filosofía del NOA.

## Referencias:

- Belloro, L. (2018) "El III Congreso Nacional de Filosofía. Un espacio académico desmembrado bajo la última dictadura en Argentina". Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento, n. 3, pp. 65–82.
- Cremonte, M. (2022) "Un gallo para Asclepio y otro para Videla. Sócrates y las "razones prudenciales" en el III Congreso Nacional de Filosofía de 1980", en *Políticas de la Memoria* 22, Buenos Aires, 2022, pp. 140–158. DOI: <https://doi.org/10.47195/22.765>.
- González, M. y Maddonni, L. (2018) "El segundo congreso nacional de filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del "polo argentino" de la filosofía de la liberación: estudio preliminar". – Cuadernos del CEL, 2018, vol. III, nº 5 págs. 72–109. ISSN: 2469–150x.
- Lértora Mendoza, C. (2017) "Los congresos nacionales de filosofía de 1949 y 1971 dos hitos en la filosofía argentina" en RIHUMSO Número especial sobre Filosofía Argentina, año 6.
- Kinen, A. (2021) *Fragmentos de un viaje al pasado. Filosofar en Nuestra América*. Santiago del Estero: Edunse.
- Klappenbach, H. (2000) "Filosofía y política en el Primer Congreso Argentino de Filosofía". *Fundamentos en Humanidades*, Universidad Nacional de San Luis Número
- Rojo, R. (comp.)([1987] 1990) "Sentido y Función de la Filosofía", Actas Primeras Jornadas de Filosofía del NOA. Dpto. de Publicaciones – UNT, Tucumán. Argentina.
- Rubinelli, M. L. (2002) "La filosofía en Redes. Una experiencia en el Noroeste Argentino", en Revista UNIVERSUM, Nº 17.
- Ruvituso, C. (2015) *Diálogos existenciales La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946–1955)*. Madrid: Iberoamericana.

# En el umbral de la Libertad. Aportes para pensar la libertad en las democracias actuales desde la obra de Hannah Arendt

Cristina Galarza  
FHyCS – UNJu  
[mcgalarza@fhyics.unju.edu.ar](mailto:mcgalarza@fhyics.unju.edu.ar)  
Mg. en Filosofía social y política

## Resumen

En este trabajo nos interesa abordar qué entiende Arendt por libertad y cuál es el lugar que ocupa en su propuesta. Veremos que su concepción no se agota en *La condición humana* [1958], su principal obra. Este concepto solo se puede comprender cabalmente al rastrear los significados que ha ido adquiriendo el término a lo largo de su obra. Nos abocamos entonces a presentar los diversos tratamientos que hace Arendt de la libertad. Creemos, además, que este concepto ha quedado eclipsado a partir de críticas apresuradas que presentan la política arendtiana como una perspectiva pacificada e idealizada, apegada al ideal griego, como la de Habermas (1975: 214) y quienes despliegan sus interpretaciones a partir de esta línea. Este abordaje nos permitirá presentar la constitutiva dimensión conflictual de la libertad arendtiana y a la vez, brindar algunas notas para pensar acerca de la política democrática.

## Palabras clave:

Libertad – política – conflicto – democracia

## Introducción

A pesar del auge de gobiernos progresistas de la región, en nuestro país experimentamos un nuevo ascenso de la derecha. La perplejidad actual reside en que sus líderes cuentan con el apoyo de la mayoría. La motivación para votarlos parece haber sido la promesa de mayor libertad, aunque esa libertad se refería a la libertad de mercado. Esto nos enfrenta a una contradicción, pues la mayor concentración del poder económico y político que se registra actualmente generó un brutal incremento de la desigualdad, pero esta si-

tuación no puede asegurar las condiciones de posibilidad del goce de la libertad deseada, en efecto, ¿Cómo se logra desarrollar los propios planes referidos a la libertad privada, si no se cuenta con las condiciones materiales para su concreción? Propongo entonces retomar la problemática de la libertad y su relación con la política democrática, a fin de aportar elementos para la discusión actual. Recurrir a Hannah Arendt (1906-1975) es imprescindible para pensar la libertad, porque al diagnosticar la creciente despolitización que nuestras sociedades experimentaron bajo las condiciones de la modernidad y asociarla a una paulatina pérdida de libertad, se dedicó a pensar nuevas formas para la política.

## ¿Dónde está la libertad?

El primer tratamiento que Arendt lleva a cabo de la libertad tiene que ver con su intención de delimitar una esfera de acción diferenciada de la labor y el trabajo. Para comprender mejor su propuesta, nos dirigimos a *La condición humana* [1958], obra en la que se dedica al estudio de las actividades de la *vita activa*, labor, trabajo y acción, con el fin de mostrar las articulaciones y distinciones que la tradición ha borrado, y de este modo, devolverle a la acción la jerarquía que tenía frente a las otras actividades, porque la esfera de la acción, se distingue de las esferas de la labor, donde se asegura la supervivencia del propio cuerpo y de la especie; y del trabajo, donde se produce un artificial mundo de cosas que alberga a los seres humanos, es decir, se diferencia de las actividades que significan un mero hacer. Es la acción la que nos permite abandonar nuestra condición de *homo laborans*, que nos ata al puro mantenimiento de la vida; y la del *homo faber*, que nos imbuye en el proceso de la producción. Si la condición humana de la labor es la vida y la condición humana del trabajo es la mundanidad, la pluralidad lo es de la acción.

Estas delimitaciones son imprescindibles para comprender que la acción es el reino de la libertad, la esfera donde nos transformamos en humanos. Para Arendt (2014) las dos características sobresalientes de la acción son la pluralidad y la libertad, y su categoría central es la natalidad, la capacidad de empezar algo nuevo (p.23). Arendt entiende que actuar es tomar una iniciativa, comenzar, poner algo en movimiento, y coincide con Agustín al entender que porque somos inicio tenemos la facultad de comenzar (p.201). Si ser libre y actuar es la misma cosa (Arendt, 2016, 241). La libertad en su obra equivale entonces a comenzar, a poder originar un nuevo comienzo. Para Arendt, tanto las acciones humanas como los sucesos históricos pueden ser víctima del automatismo, es decir, tienden a transformarse en procesos automáticos del mismo modo que los procesos naturales. La relevancia de la libertad entendida como *comienzo de algo nuevo* es que se vuelve la capacidad de interrumpir procesos automáticos que conducen a la ruina y decadencia o petrificación de civilizaciones (Arendt, 2016, 216). La libertad como comienzo es el primer sentido de la libertad que destacamos aquí.

## Libertad y política

El segundo tratamiento de la libertad surge de la conceptualización que Arendt lleva a cabo de la política. Como sabemos, traza una clara distinción entre lo público y lo privado, la acción necesita un espacio público para desplegarse, pero este espacio se asienta en un mundo común que da objetividad y realidad a las experiencias. El mundo está formado por cosas, instituciones y relaciones. Sin ese mundo común, la acción ni la libertad tienen un lugar donde hacer su aparición, por lo que éste se vuelve el prerrequisito de la acción. Entonces, la esfera pública es el espacio dentro del mundo que los hombres necesitan para aparecer (Arendt, 2014, 230). Sin embargo, en la modernidad, se da el surgimiento de lo social a partir de una distinción previa entre lo público y lo privado, es la victoria del *animal laborans* y la glorificación del *homo faber*. Se impone tanto “normalización”, como el surgimiento de la sociedad de masas, donde la homogeneidad y la conformidad han reemplazado a la pluralidad y la libertad. En la modernidad se produce la “huida del mundo al yo”, se da el debilitamiento del mundo común en favor del mundo privado, de la introspección, del aislamiento, de la indiferencia y la exacerbación de los intereses económicos. Todos estos fenómenos se condensan en el concepto de “la alienación del mundo”, es decir, de la atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común (Arendt, 2014, 231). Si el surgimiento de los fenómenos totalitarios denuncia la pérdida del mundo, se deben buscar nuevos fundamentos para la recuperación del mundo común. A pesar de este diagnóstico, Arendt (2014) considera en la época contemporánea ni la acción ni la libertad han desaparecido (p.228), incluso en la época moderna, en la que se da el declive de lo político, la libertad hizo apariciones esporádicas en el seno de las revoluciones (pp.237-239).

En *¿Qué es la política?* [1997], Arendt (1997) sostiene que el ser humano no es un animal político por naturaleza, no es un *zoon politikon*, sino que “nace en el *entre-los-hombres*”, es decir, “surge en el *entre* se establece como relación” (p.46). Es decir, es la política la que relaciona a los seres humanos en la esfera de la acción. La política hace su aparición cada vez que las personas, a partir de su capacidad para actuar y dialogar se presentan como iguales y se distinguen para dirigirse al tratamiento de los asuntos comunes. Depende de la existencia de un espacio público, donde las personas puedan presentarse públicamente para actuar concertadamente. Arendt (1997) está interesada en mostrar que la política no tiene sentido sin la presencia de la libertad, por eso la libertad se define en su obra como el sentido de la política, es decir, su razón de ser (p.61). La libertad entonces no es el fin de lo político, un objetivo que se ubica fuera del campo político, es decir, no “hacemos” política para ser libres, sino que, porque somos libres, somos capaces de actuar políticamente. En la medida que ejercemos nuestra libertad junto a otras personas, superamos la condición de la labor y del trabajo y entramos en la acción, en otras palabras, en el reino de la libertad. Desde esta conceptualización la libertad arendtiana no es individual sino plural, colectiva, no le pertenece solo al individuo, sino que le pertenece a la comunidad. Esta forma de entenderla se encuentra lejos de las significaciones y connotaciones que adquirió el término a lo largo de la historia del pensamiento filosófico y político que entendió a la libertad como el fin de la política, y por lo tanto un objetivo que se ubica fuera de ella. Esta noción es clave, la política depende entonces de la capaci-

dad para la libertad, de la capacidad para la acción concertada y el dialogo, o la capacidad para establecer una esfera pública plural. Entonces, el lema del liberalismo que proclama cuanto menos política mayor libertad, se vuelve falaz. La política y la libertad son dos caras de la misma moneda, una no existe sin la otra y donde una desaparece, la otra también. La política sin libertad se vuelve puro automatismo, repetición, pura administración. La libertad entendida como el sentido de la política es el segundo significado de la libertad que exponemos aquí.

## Libertad política

El tercer tratamiento de la libertad queda expuesto cuando Arendt se inspira en la experiencia griega. Arendt se remite a la *polis* para pensar la política dentro un espacio público privilegiado, donde la aparición de la libertad quede garantizada. En este caso entiende que la libertad es espontaneidad, capacidad para las iniciativas dentro de un cuerpo político que asegure su aparición. Ampliamos esto. Para comprender mejor la política arendtiana es necesario señalar la distinción entre espacio público y espacio político porque la esfera pública comprende dos dimensiones interrelacionadas. No todo espacio público es inmediatamente político, en tanto todo espacio político es un espacio público. La diferencia entre el espacio público y el espacio público político es la institucionalidad. El espacio público es el mundo común que proporciona un entorno para la actuación concertada y el discurso, corresponde a los espacios no institucionalizados. En cambio, el espacio público político corresponde a los espacios normativos. El espacio político corresponde a los espacios instituidos, en nuestras democracias representa a las instituciones. Es el espacio de apariencia, un espacio de libertad e igualdad políticas que surge cuando los ciudadanos actúan de manera concertada y se relacionan primordialmente a través del discurso y la persuasión. Arendt es pionera en definir el espacio público, ella lo entiende como espacio de aparición. Su característica principal, como vimos, es la pluralidad y la libertad. Si bien ella piensa que la política puede darse en un ámbito delimitado por leyes que otorgue estabilidad a las acciones libres de las personas, ni la libertad ni la acción están restringidas al espacio público político de la *polis*. En este sentido, cuando la política arendtiana gravita alrededor de lo griego, se exhibe la íntima conexión que hay entre el espacio político y la libertad:

Si comprendemos lo político en el sentido de la *polis* su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad, [porque lo político] es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla y se convierte en recuerdos" (Arendt, 2016,167). El subrayado es mío.

Vemos que la libertad necesita de un espacio público establecido, políticamente garantizado. Entonces, para Arendt, la política se trata de establecer un espacio político donde las personas puedan ejercer la libertad, pero, como se desprende de la cita, no solo se trata de establecer ese ámbito, sino también de conservarlo. La libertad necesita de una

esfera concreta que ofrezca cierta estabilidad para que aquella pueda ser ejercida. Esto se comprende mejor cuando en *La condición humana*, Arendt presenta la *polis* como el remedio ante la fragilidad e imprevisibilidad de las acciones que emprenden los seres humanos, cuyas consecuencias son a su vez, irremediables. Las acciones libres otorgan un suelo inestable al mundo común, es por eso la libertad necesita un espacio delimitado por leyes donde puedan perdurar actos y palabras, creando a su vez las condiciones para el recuerdo. Lo definitorio es el poder. Cuando las personas actúan juntas generan poder y es ese poder lo que mantiene la existencia de un cuerpo político, el poder también puede mostrarse como apoyo a los líderes, pero nunca supone dejar de lado el ejercicio de la libertad.

Entonces, cuando en Arendt retoma el mundo griego de ningún modo pretende, como opinan algunos críticos, revivir ese modelo en la actualidad, la política queda vinculada al ejercicio de la libertad dentro de un espacio político que otorga estabilidad, en vínculo con la ley, pero también al poder, que no es otra cosa que la capacidad de acción en conjunto. De ahí, las notas republicanas de su propuesta política. La *polis*, el mundo políticamente organizado, representa en nuestras democracias los espacios institucionalizados. Podemos inferir que, en las instituciones democráticas, libertad significa participación en los asuntos públicos, como dice Arendt (1992), “la libertad política, en su acepción más amplia, significa el derecho a participar en el gobierno, o no significa nada” (p.225). La libertad política es el tercer sentido de la libertad en Arendt.

## Libertad revolucionaria

La libertad va exhibiendo nuevos matices según el énfasis que adquiera la política a lo largo de su obra. De este modo, no cree que en la modernidad la política se haya extinguido, sino que en el curso de las revoluciones renace una esfera auténticamente política. En *Sobre la revolución* [1963], Arendt recupera de la tradición romana la idea de fundación, y la libertad queda asociada a la novedad, al establecimiento de una realidad completamente nueva. De este modo, la revolución no se describe por la violencia sino por la fundación de un nuevo orden. Arendt entonces produce un giro en la manera en que se entendió la revolución. Ésta no se describe por la violencia sino que la concibe como institución de la libertad. Desde esta perspectiva, la idea central de la revolución es “la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad.” (Arendt, 1992,124). La revolución entonces no culmina en la destrucción de un cuerpo político, sino que pone a quienes la llevaron a cabo, en la tarea de fundar un cuerpo político que pueda albergar la libertad, es decir, en la tarea de diseñar una forma de gobierno donde las personas puedan ejercer su derecho a participar en la vida pública. Pero lo más significativo que Arendt (2016) rescata de la experiencia romana reside en que los inicios no son concebidos de una vez y para siempre, porque encuentra que el acto de la fundación anima a repetir la fundación originaria, la libertad romana deviene en legado: “su libertad estaba unida a ese comienzo establecido por los antepasados con la fundación de la ciudad, de cuyos asuntos debían ocuparse los descendientes, haciéndose cargo de las consecuencias, y cuyas fundaciones debían «aumentar»” (p.261). Entonces, en la experiencia romana de la fundación queda

exaltada la libertad referida tanto a la fundación del cuerpo político, como a la necesidad de revitalizarlo, es decir, de preservar el espíritu de la fundación, a partir, de establecer nuevos comienzos. Esta idea se sustenta en la solución romana para el problema del asiento de la autoridad:

El concepto romano de autoridad indica que el acto de la fundación desemboca inevitablemente en la estabilidad y la permanencia, y la autoridad, en este contexto, no es otra cosa que una clase de aumento necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambio se religan a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan. Arendt, 1992, 208).

El problema central de la revolución es entonces hacer perpetua la unión, es decir, dar permanencia a la fundación a partir de establecer nuevos comienzos y, al mismo tiempo, obtener la legitimidad del cuerpo político. Por eso Arendt (1992) afirma que “esta idea de una coincidencia ente fundación y conservación en virtud del aumento [...] estuvo profundamente enraizada en el espíritu romano” (p.209). La coincidencia hace alusión al acto revolucionario de dar origen a algo nuevo y el cuidado conservador que protegerá ese nuevo origen. De esta manera, la revolución entraña el desafío de dar permanencia a la nueva fundación a partir del aumento necesario. La política se trata no solo de introducir innovaciones sino de garantizar al interior de esos espacios la institución de la libertad. Liberación y libertad no son la misma cosa, la liberación es el requisito de la libertad (Arendt, 1992, 30). En este sentido, la liberación tanto de la dominación como de la necesidad, nos coloca en condiciones de ejercer la libertad. Desde esa perspectiva, lo definitorio es que la libertad revolucionaria puede irrumpir en el espacio público no instituido e intentar la reconfiguración de los espacios instituidos, obligando a su reconfiguración. La libertad revolucionaria entendida como fundación de nuevos espacios o ampliación del espacio público es el cuarto sentido que adquiere la libertad. Como señalamos, la libertad romana era un legado que había que aumentar, es decir, suponía generar nuevas fundaciones que se religaban a la fundación original. El desafío de la dimensión institucional es la perdurabilidad. Arendt prevé otra dimensión de lo político para cuando se da su declive y no hay lugar para la libertad. Es decir, cuando estamos frente a los males derivados de la ausencia de poder, como la corrupción, el caos y la decadencia y la desintegración (Arendt, 2018, 5-6). No se trata tanto de destruir el cuerpo político sino de introducir innovaciones que sean capaces de refundar la libertad, en ese caso la libertad se expresa en la organización de las personas que irrumpen en el espacio público para reconfigurarlo y logran fundar nuevos espacios para el ejercicio de la libertad.

Para Arendt (1992), “el espíritu revolucionario contiene dos elementos que nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar una nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura” (p. 230). En la revolución se ponen en juego tanto la novedad, capacidad para el nacimiento de algo nuevo, y la preocupación por la estabilidad o perdurabilidad. Arendt no entiende la política sólo como conservación o permanencia, ni tampoco como pura innovación, porque la irrupción no puede asegurar las condiciones de su propia permanencia. Lo político es la oscilación constante entre estabilidad y fundación, es la tensión entre lo instituido y la reproducción

de lo establecido, pero también es posibilidad de interrupción, de reconfiguración de lo establecido. La tensión entre la estabilidad y la novedad de la fundación no se resuelve pacificando la política, la conflictividad es lo que asegura la pervivencia de lo político. Esta dinámica supone conflicto. Pero el conflicto tiene sentido político cuando está anudado a la libertad y al poder, es decir, a la acción concertada porque solo esas condiciones generan poder que puede derivar en tensiones destituyentes que a su vez se traduzcan en tensiones instituyentes, porque lo definitorio de la revolución son las tensiones constituyentes, es decir, los intentos de fundar un cuerpo político que pueda contener en su seno la libertad. Como se desprende de nuestra exposición, Arendt no entiende la libertad sólo como participación sino también la entiende como fundación, por eso recupera la libertad revolucionaria, que implica irrupción en el espacio público para ampliar el espacio público.

## La Libertad en las democracias actuales

La libertad arendtiana es productiva para pensar las democracias actuales en las que la participación de las personas en el **ámbito** político está reducida al voto. Arendt no adhiere a la democracia representativa, sin embargo, nos enseña que la política sin libertad no es política propiamente dicha sino pura administración. Si la política es entendida como un espacio que puede albergar la libertad, es decir, un espacio que asegure la participación de las y los ciudadanos en los asuntos públicos cabe la pregunta acerca de qué espacios ofrecen nuestras democracias para dicha participación, cuáles son las instancias en la que las y los ciudadanos introducir innovaciones, ya sea a partir de acciones o a través de su opinión.

El concepto de libertad es fructífero cuando un gobierno elegido por el pueblo obtura los espacios de participación. La evaluación de un cuerpo político depende del grado de libertad de los ciudadanos, porque: “la libertad y no la justicia o la grandeza, constituye el criterio último para valorar la Constitución de los cuerpos políticos” (Arendt, 1992, 30). La libertad para Arendt es empezar y conservar, pero también es interrumpir y fundar.

## Conclusiones

Arendt no entiende la libertad como la posibilidad de elegir entre dos opciones o alternativas, sino que para ella la libertad es la capacidad de empezar algo nuevo. Si bien diagnostica un declive de esta capacidad a partir de la modernidad que atenta contra el mundo, no decreta el fin de la política. Siempre que haya personas que se reúnan para actuar concertadamente, y ejerzan su capacidad para la libertad a través de la acción y el diálogo, la política será posible. Arendt piensa la libertad como la capacidad para un nuevo comienzo, cuando piensa la política institucional la entiende como libertad política, como participación en los espacios institucionales o normativos, sin embargo, prevé la libertad revolucionaria para el caso de que las formas de gobierno no den lugar a la participación y en ese caso libertad es fundar nuevos espacios. En las democracias representativas es-

tamos siempre en el umbral de la libertad, como el campesino de Kafka ante la Ley, solo tenemos que animarnos a entrar.

## Referencias bibliográficas

Arendt, H. (2018). *La libertad de ser libres*, trad. Lozoya y Rabasseda. Taurus.

Arendt, H. (2016). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión intelectual*, trad. Ana Poljak. Ariel.

Arendt, H. (2014). *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales. Paidós.

Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral. Paidós.

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó. Paidós.

Arendt, H. (1992). *Sobre la Revolución*, Trad. Pedro Bravo. Alianza Editorial.

Galarza, C. (2020). Conflicto y libertad en la teoría política de Hannah Arendt. [Tesis de maestría]. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2602>

Habermas, Jürgen (1975). "El concepto de poder en Hannah Arendt", en *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo. Taurus.

# Máquinas como Organismos. ¿Cómo pensar el problema de la técnica en América Latina?

Ramiro Gogna

## Resumen:

La llamada revolución informática es un acontecimiento que interpela al filósofo. Este trabajo se propone hacer un mapa de las reflexiones y las actitudes ante la técnica en distintos campos del pensamiento latinoamericano del siglo XX, tomando como evento revelador el nacimiento de la informática, y toda una serie de innovaciones científico-técnicas relacionadas. La cibernética, apenas un episodio de un acontecimiento científico-técnico mayor, aparece como la expresión última, y consumación de la metafísica que transforma al mundo y a lo humano en un fondo fijo acumulable e intercambiable, mero recurso. Las reflexiones que no hacen del rechazo a las máquinas una bandera como Arturo Rosenblueth, Oscar Varsavski, Arturo Ardao, Humberto Maturana nos aportan antídotos para evitar tanto la tecnofobia como la tecnofilia. Para Ardao revolución del saber y revolución de la técnica se confunden en la cibernética, la biología molecular y la medicina: se produce un desquicio de aquellos conocimientos organizados a partir del parcelamiento entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza. El filósofo uruguayo preveía más bien la interpenetración de matemática y biología, de lógica y “psicología”, de máquina y organismo.

## Palabras clave:

Cibernética, máquinas, modernidad, América Latina

“La pesadilla de una generación  
se convierte en la sociología de la siguiente”,  
Stephan King, *Danza Macabra*

1. Hacer un mapa de reflexiones sobre la técnica en América Latina nos permitiría mostrar cómo se conectan campos; desbloquear el aislamiento de lo humano y las máquinas entre sí; ver la sociedad como un conjunto articulado de poblaciones, saberes, aparatos técnicos, materias y energías, dispuestas en un territorio. A su vez, es porque se disemina el equipamiento técnico, la red técnica que aferra la sociedad a la naturaleza desde finales del siglo XIX, que aparecen las impugnaciones como las de Rodolfo Kusch o

Ezequiel Martínez Estrada. Trazar la cartografía permite disponer las fuerzas sociales en el espacio: por lo menos en México, Argentina y Brasil se despliegan entre los años 20 y los años 70 proyectos de construcción de una sociedad industrial.

Plantear el problema de la técnica en América Latina, reflexionar sobre la invención y existencia de los sistemas técnicos, plantea el desafío de superar obstáculos metodológicos, historiográficos, políticos, epistemológicos. Insistir en el problema del desarrollo como cuenta pendiente, como falta, en el problema de la superación del subdesarrollo, no puede hacernos olvidar que la tecnicidad determina la sociedad. Edén Medina, en un libro dedicado a estudiar la experiencia de aplicación de la cibernética como tecnología política durante el gobierno socialista de Salvador Allende, escribe: “En la historia de la tecnología, el sur global en general y Latinoamérica en particular brillan por su ausencia, aunque esto ha comenzado a cambiar lentamente.” Una condición metodológica para la historia de las técnicas en América Latina es el “desmenuzamiento de la dicotomía entre lo social y lo técnico.”<sup>1</sup> Entre biólogos, ingenieros, matemáticos, etnólogos y médicos de distintos lugares del mundo se va formando desde el siglo XIX e inicios del siglo XX, un nuevo modo de comprender la realidad de las máquinas, de pensar la relación entre la técnica y lo humano, no oponiendo ni la cultura a la técnica, ni lo artificial a lo natural. La ciencia llamada cibernética es un intento de reflexionar sistemáticamente en torno de la realidad de las máquinas a partir del modelo de los organismos vivos.<sup>2</sup>

2. Más interesante que fatigarse en reflexiones interminables sobre si las máquinas nos van a sustituir, si son más inteligentes que nosotros, si nosotros los humanos somos los padres de la criatura o más bien sus hijos sometidos, es entender que tenemos con los objetos técnicos una relación de poblamiento. Poblamos las máquinas.

Las reflexiones de Varsavski adoptan una singular posición de deseo frente a las máquinas, mientras establece un combate contra el cientificismo.<sup>3</sup> Desarrolla una mirada rica en matices sobre el tipo de conglomerado que es una sociedad industrial. El matemático no opone lo social a lo técnico, sino asume que “la organización “social” se refiere no

---

1 Revolucionarios cibernéticos: tecnología y política en el Chile de Salvador Allende. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2013, pp. 8, 28.

2 Imposible abordarlo en este espacio, pero es interesante mencionar los paralelismos entre la biología molecular y la cibernética. El lenguaje biológico se impregna de lenguaje maquínico, las máquinas se nombran en lenguaje biológico. La cuestión no se reduce a un mero juego de palabras como lo muestran las obras de Jacques Monod *El azar y la necesidad*, y *La lógica de la vida* de François Jacob; también “Máquinas y Organismo”, de Georges Canguilhem; también, Fox-Keller, Evelyn (2000), *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*, Buenos Aires: Manantial.

3 “cientificista es el investigador que se ha adaptado a este mercado científico, que renuncia a preocuparse por el significado social de su actividad, desvinculándola de los problemas políticos, y se entrega de lleno a su ‘carrera’, aceptando para ello las normas y los valores de los grandes centros internacionales, concentrados en un escalafón. El cientificismo es un factor importante en el proceso de desnacionalización que estamos sufriendo; refuerza nuestra dependencia cultural y económica, y nos hace satélites de ciertos polos mundiales de desarrollo”, *Ciencia, política y cientificismo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1969, p. 19.

sólo a los hombres sino a sus máquinas.” Construye modelos, estilos tecnológicos como tipos de agrupamientos sociales y técnicos.

La sociedad produce la tecnología que necesita y le pone objetivos; las tecnologías hablan de las sociedades que las producen. Un estilo tecnológico es un método de organización dirigidos por objetivos declarados. “Los métodos de organización constituyen la “tecnología organizativa”, que cuando se refiere fundamentalmente a hombres llamamos “tecnología social”.

Para Varsavski la informática, la cibernética, la teoría de juegos, son modos de racionalización administrativa cuyo objetivo es aumentar la ganancia. De alguna manera, el autor está diciendo que no podemos dejarnos guiar completamente por el uso y concepto de las máquinas según lo que afirma un capitalista que las emplea en una empresa. “En este librito estamos viendo cómo el cambiar los objetivos puede cambiar la tecnología física más conveniente, y con mayor razón la organización adecuada” Un estilo tecnológico para América Latina será entonces, una combinación de tecnologías físicas y tecnologías sociales. Una sociedad puede “resolver los problemas vía aparatos (tecnología física) u organización (tecnología social).” La tecnología social tiene el objetivo de articular los hombres y las máquinas en las fábricas: “se trata de organizar procesos productivos: hombres y máquinas.”

“El conocimiento permite organizar objetos bajo forma de máquinas y fábricas, y organizar hombres como fuerza de trabajo, y todo eso se mueve consumiendo energía que también tiene que ser producida por hombres y máquinas, que a la vez produce ese conocimiento creador y organizador. Hombres, conocimiento, energía y materiales son los cuatro “elementos”, bien interdependientes, por cierto, de nuestra alquimia productiva.” El problema del desarrollo implica componer los cuatro elementos de la producción social: hombres, conocimiento, energía y materiales.

En este sentido Varsavski afirma que “la meta que más requiere innovaciones tecnológicas, por sus problemas de recolección y manejo de información, es el seguimiento sanitario continuo de toda la población: una ficha constantemente al día de todos los antecedentes clínicos de cada individuo, cuyo examen permita detectar a tiempo muchas enfermedades, y cuyo mismo volumen estadístico mejora la calidad de esos pronósticos y de la ciencia médica en general.” Las tecnologías sociales, desde la medicina hasta la organización racional del trabajo, la disciplina, son técnicas de producción del hombre por el hombre.

En la fábrica, para Varsavski a diferencia de Marx, el obrero está alienado respecto de la máquina en el plano de la propiedad, no el plano del saber técnico: “pues todo obrero con algunos años de permanencia comprende perfectamente los procesos.” Para Varsavski es necesario construir máquinas, no sólo importar la “industria extranjera”, según las necesidades de las sociedades llamadas “subdesarrolladas.” “Es posible que la solución esté en la construcción nacional de máquinas más simples, pero “orientadas al problema”, en vez de ser de uso general como las computadoras digitales usuales.” El agrupamiento capitalista de máquinas, no es el único posible de realizar según el científico; podrían montarse sistemas de maquinarias automáticas en una fábrica, no con el fin de maximizar la ganancia a costa robar la plusvalía que resulta de la división del trabajo

de los obreros y de su combinación, que sumados producen más que su fuerza individual, sino introduciendo al productor entre los consumidores del excedente.

Para Varsavski no hay posibilidad de producir máquinas y apropiarse colectivamente de la riqueza social sin un revolucionamiento de los modos de producción, y esto lo emparenta con las vanguardias latinoamericanas.

El desarrollo de la sociedad industrial es correlativo de movimientos de población. Las grandes fábricas, con su sistema de maquinarias automáticas, se pueblan de trabajadores. No hay sociedad industrial sin “arreañamiento”, sin una intervención positiva sobre los estados de las poblaciones y su campo de acción. El industrialismo es una actitud laudatoria respecto la técnica, un optimismo sobre la fuerza del desarrollo social. En la novela *Los siete locos* de Roberto Arlt, el Rufián melancólico escucha en boca del Astrólogo los perfiles de la ciudad que su plan conspirativo va a fundar. “Así como hubo el misticismo religioso y el caballeresco, hay que crear misticismo industrial. Hacerle ver a un hombre que es tan bello ser jefe de un alto horno, como hermoso antes descubrir un continente. Mi político, mi alumno político en la sociedad será un hombre que pretenderá conquistar la felicidad mediante la industria. Este revolucionario sabrá hablar tan bien de un sistema de estampado de tejidos como de la desmagnetización de un acero.” (Obras Completas, tomo I, p. 143)

Con diferencias, la tercera vía de Astrada y Ramón Carrillo<sup>4</sup>, el industrialismo desarrollista o marxista (de Mariátegui al Ernesto Guevara director del Departamento de Industrialización del Instituto Nacional de Reforma Agraria y ministro de Industria, y la llamada teoría de la dependencia), imaginan una técnica conducida por la política que o limitaría la mecanización total de la sociedad, o socializaría el excedente producido a partir de la introducción de las máquinas automáticas en la producción.

3. En la década de los '60 y '70 el filósofo uruguayo Arturo Ardao publica una serie de textos inquietantes, luego reunidos como libro que expone la problemática del espacio y su tratamiento filosófico. Ardao arma una extraña constelación de eventos, que tiene uno de sus puntos espectaculares en el viaje a la luna.

Los textos de *Espacio e Inteligencia*, son el ensayo de una transformación de la filosofía cuyo acontecimiento que dispara la reflexión es el alunizaje de Neil Armstrong, y el viaje fuera de órbita de Valentina Tereshkova. Ese hecho científico marca un hito, un corte en la historia para Ardao. Los conceptos se doblan hasta quebrarse. ¿Qué tiene que ver el viaje a la Luna con la transformación de la reflexión filosófica? Más que el viaje en sí, lo importante es el complejo científico-técnico que lo hace posible.

Los ensayos incluidos en el libro son el testimonio de la realización en el pensamiento filosófico de las implicaciones de las revoluciones científicas. No es el único filósofo, ni es el único modo, en que ese cotejo de la filosofía y un evento científico ruptural se realiza en el siglo XX. Ardao anuncia y al mismo tiempo realiza la nueva perspectiva; advierte y sospecha que ciertas oposiciones conceptuales serán difíciles de sostener, mues-

---

4 Remito al libro de Gabriel Muro, *El don de la ubicuidad*. Ramón Carrillo y la cibernetología peronista

tra cómo el alunizaje puede complicar al concepto mismo de “historia” como *unidad*; construye otra perspectiva; en este sentido hace lo que anuncia como un deber: realizar en el historia-pensamiento la mutación ocurrida en la historia-acontecimiento.

Ardao piensa en la transformación, en el desorden de los saberes y la mutación del equipamiento técnico de nuestras sociedades, y procura producir un discurso que da cuenta del nuevo espacio histórico. El viaje a la Luna introduce una diferencia histórica. La antropología filosófica, la teología, la metafísica son saberes cuyas vigas maestras la constituyen la distinción entre lo natural y lo artificial, entre naturaleza y hombre, sostiene Ardao. Es necesario producir una filosofía que realice en paralelo, en su propio dominio, la disolución de los dualismos que realiza de hecho la medicina, la biología molecular, y la cibernética.

No habla Ardao de evolucionismo, sino de mutación de las condiciones históricas: “transformación de las condiciones y relaciones del conocimiento... unida a una transformación ontológica de la realidad.” “Más que mera secuencia del devenir, radical peripecia del ser del devenir.” Una evolución historicista sería describir este corte, esta revolución científico-técnica como una secuencia del devenir: a la era termodinámica la sucede la era informática. Una “radical peripecia del ser del devenir” es otra cosa que la sucesión de los conjuntos.

La cibernética, dice Ardao, es una mezcla de prognosis y previsión. Planificación y pronóstico de un saber que conecta con acciones de “modelación o configuración” del conjunto social. En las condiciones científico técnicas aparece el problema político del mantenimiento de centros de poder, el problema del “intercambio de toda clase de valores culturales”, y las nociones “de nacionalidad y patria, o las de imperio y colonia, apenas pueden ofrecer frágiles puntos de apoyo para pensar por anticipado una serie de realidades que no tendrán parangón con ninguna clase de experiencias precedentes.”<sup>5</sup>

El organismo biológico del ser humano puede ser artificial y natural al mismo tiempo; el organismo puede ser modificado: “por determinados caminos de la ciencia y la tecnología, este ente biológico que es el hombre, ha comenzado –apenas comenzado– a orientar voluntariamente la evolución, ordenando la materia en por ahora incipientes organizaciones, llamadas a desarrollar formas de conciencia de grado creciente; y aun incorporando a su propio organismo, en plano visceral, piezas artificiales llamadas, a su vez, con mucha probabilidad, no ya a yuxtaponerse, sino a sintetizarse con órganos naturales.” (110) El nuevo horizonte práctico será “posthumano” si entendemos que “lo humano” estaba definido en las antiguas condiciones por la oposición entre naturaleza y cultura o lo humano y lo natural. La “nueva revolución científica” genera las condiciones para “trascender, en el sentido positivo de la expresión, el concepto de lo humano.”<sup>6</sup>

---

5 Espacio e Inteligencia, Biblioteca de Marcha, 1993, p. 121.

6 “Ahora la nueva revolución científica, que se duplica en revolución tecnológica, desquicia a esa forma de filosofía por la interpenetración cada vez mayor de ciencia humana y ciencia natural, y la vuelta de los contenidos de la ciencia positiva, más que nunca, en antecedente obligado del pensar filosófico. Se trata, en el fondo, de una profundización dialéctica del proceso evolutivo, es decir, constitutivo, de la razón. Por paradoja, las categorías lógicas de ésta, con sus formas extremas de conceptualización matemática, se alían cada vez más a dos términos biopsíquicos tradicionalmente ajenos al formalismo

La filosofía de Ardao, como la de Humberto Maturana, construyen una mirada no disciplinaria, no compartimentada, que tiende a comprender la conjunción antes que la oposición sustancialista entre la máquina y lo vivo. La pregunta es si nuestro saber filosófico está a la altura de esta “apertura histórica”, de esta “mutación cualitativa”, si somos capaces de pensar el acontecimiento en su novedad o si solo lo vamos a pensar analógicamente, si vamos a dar cuenta de la diferencia o si vamos a decir que los paisajes lunar son iguales a los altiplanos terrestres. Ardao quiere mostrar la diferencia, pensar la singularidad del porvenir. Al exponer, al plantear los efectos que producen las transformaciones técnicas en la antropología filosófica, en la teología y en la metafísica, se posiciona no para denunciar la negatividad de una técnica totalizadora, sino para descubrir condiciones positivas para la reflexión filosófica.

Se sabe que el texto de Norbert Wiener *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, está originalmente dedicado al médico mexicano Arturo Rosenblueth, con quien trabajaba en la década de los '40. El médico mexicano escribe un texto con Wiener y Bigelow: “Comportamiento, propósito y teleología” (1943). La sociedad, el sistema nervioso, los animales, son sistemas complejos; su complejidad no depende de la materia de la que están hechas. Para entender el comportamiento de estos sistemas es necesario aislar y conocer los sistemas de entrada y salida: la información entra en el sistema nervioso, que activan efectores, resultando la acción correspondiente. Un misil, un aeroplano, un barco, contienen sistemas que apuntan automáticamente, contienen aparatos que funcionan como órganos sensoriales, mecanismos que informan de errores o variaciones en el entorno: una señal es recibida, a partir de la cual se acciona. Estas son máquinas con retroalimentación (*feedback*), argumenta Rosenblueth, lo que les permite cumplir un propósito, reduciendo el margen de error. No es que conociendo el mecanismo y el determinismo de una máquina o un organismo puedo inducir su estado final, sino que el estado final, mediado por la relación con el afuera, determina el proceso. Analizar un sistema, para el médico fisiólogo, no es estudiar o la máquina o el organismo como mónadas aisladas, sino exhibir las relaciones que pueden tener entre sí, y con un mundo con el que forma conjunto por comunicación y retroalimentación.<sup>7</sup>

En el libro *De máquinas y seres vivos* escrito por los biólogos Francisco Varela y Humberto Maturana, exponen un concepto singular de máquina, y de su relación con el organismo. Primero es necesario disipar algunos prejuicios, una definición ingenua de máquina. Maturana hace una descripción de la máquina, no valora o juzga sus efectos. Una máquina no se define necesariamente por sus componentes: ser de metal o plástico

---

lógico: la acción volitiva y la imaginación creadora” Espacio e Inteligencia, Biblioteca de Marcha, 1993, p. 110, 112.

7 “El que tenga temor de ser calificado de teleólogo no debe estudiar estos fenómenos, porque con tal criterio, nunca logrará comprenderlos”, escribe en *El método científico*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1981; también escribió junto con Wiener *The role of models in science* (1945); otro texto de Rosenblueth “Psicología y cibernética”, Seminario de problemas científicos y filosóficos, Cuadernos 4, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987; Arturo Rosenblueth, Norbert Wiener, Julian Bigelow, “Behavior, purpose and teleology”, *Philosophy of Science*, Volume 10, Issue 1, Jan., 1943, pp. 18-24.

no hace a un objeto una máquina. Tampoco es exclusivo de una máquina el actuar según objetivos, sino que la teleología del comportamiento la encontramos tanto en hombres, animales, plantas y aparatos.

Desde el punto de vista de su construcción una máquina puede estar hecha de diferentes componentes: la única condición de los componentes es que aseguren la unidad de las interacciones entre las piezas, y la capacidad de transformar o sustituir los mismos componentes; el componente es relación. La organización de la máquina, los estados que logre, dependen de las relaciones con el afuera que mantenga regularmente. La máquina hace unidad con el ambiente. Una máquina, es una máquina arbitraria. Un reloj no es una máquina arbitraria como la máquina de vapor o en misil teledirigido, sino que su comportamiento está predeterminado por el mecanismo: es el mismo al inicio y al final. La organización definitoria de la máquina depende de su relación con el afuera, no del material o de las propiedades de los componentes.

Otro prejuicio que desmonta Maturana. La relación hombre - máquina no es meramente una relación de uso, como una herramienta. El uso no dice nada de la organización de la máquina. Definir la máquina es definir el contexto de la máquina. La unidad reúne entonces la relación hombre - máquina en un nicho ecológico. La máquina es un subsistema, a la que un sistema mayor pone los objetivos. No es que las propiedades inmanentes de la máquina la disponen para un fin. Es el constructor el que utiliza el producto de las operaciones de las máquinas.

Maturana, antes que oponer máquinas a organismos, opone máquinas autopoieticas a máquinas alopoieticas. "Las máquinas autopoieticas, son máquinas homeostáticas": la célula es una máquina autopoietica; la máquina técnica mantiene relaciones de retroalimentación con un medio circundante, pero no tiene la capacidad de producir su propia organización, y generar sus componentes: un auto no repara su propio motor, ni engendra la bujía para sustituir la rota. Una máquina autopoietica, es decir, un organismo vivo, "es un sistema homeostático que tiene su propia organización como la variable que mantiene constante".

Un motor a combustión, o una locomotora son máquinas alopoieticas, ya que sus límites los fija el constructor, es decir, no tienen "su propia organización como la variable que mantienen constante." El problema no es que los artefactos son artificiales, y los seres vivos son autónomos y no fabricados por el hombre; ni tampoco se afirma que el mundo natural es un misterio incognoscible. El problema político para Maturana no sería llamarle "máquina" al ser humano o a los organismos vivos, sino indagar en qué posición se pone al humano como pieza de la máquina. Dicho de otra manera, si bien es posible hacer de una máquina autopoietica (al humano, al animal) una pieza de un montaje de máquinas, es necesario saber que tal posición no revela nada de su organización. "... si los hechos exteriores que la perturban son de una cierta regularidad, una máquina autopoietica puede incorporarse a un sistema más amplio en calidad de componente alopoietico, sin que su organización autopoietica varíe en nada."<sup>8</sup>

---

8 Francisco Varela, Humberto Maturana, De máquinas y seres vivos, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998

## Conclusión.

Maturana, Rosenblueth, entre otros, piensan la máquina no como mera adaptación o sustituto del humano. La técnica implica los conjuntos sociales es un concepto de Varsavski que nos conviene retener. Interesarse por el mundo técnico es atender a los “agrupamientos y conexiones.” La relación humano-máquina es un “relación de poblamiento”: el hecho es que las poblamos. Estudiar una tecnología es estudiar como una técnica inventada por el hombre a su vez transforma a su productor.

Donde la técnica es objeto de un juicio de valor, suscita actitudes. Las técnicas agrupan personas, materiales y energías; las técnicas median, establecen conexiones entre lo humano y su ambiente. Entonces estudiar las técnicas es estudiar las conexiones, los flujos entre lo humano y la naturaleza, así como las interrupciones de ese flujo. Kusch corta el flujo de las poblaciones hacia la máquina -¿llama a desconectarse?-. La alternativa de Kusch parece ser la de un retorno a una forma de vida y a los utensilios que la hacen posible para salvar lo humano; Martínez Estrada se vuelve contra la máquina, pero asumiendo que no hay retorno posible. El peronismo, el cardenismo, el varguismo, el desarrollismo de la CEPAL, llaman a liberar las fuerzas productivas nacionales: exaltación molar de la técnica, modo de producción fordista, las grandes obras públicas, el complejo militar-industrial, etc. Autores como Varsavski, versiones marxistas de la teoría de la dependencia como Ruy Mauro Marini, también Enrique Dussel en sus textos dedicados a los estudios tecnológicos de Marx proponen un desarrollo en función de nuevas relaciones de producción definidas por la apropiación colectiva de la riqueza. Las vanguardias escrutan las relaciones de producción de la sociedad, no reniegan de los objetos técnicos, sino que lo sustraen de su carácter mercantil.<sup>9</sup>

Superar el terror o el miedo que nos producen los desarrollos técnicos contemporáneos pasa por construir una especie de “sociología” que no oponga lo social a lo técnico, lo natural y lo social. Quizás el problema político, no es el complot de las máquinas contra los humanos, o de los humanos contra las máquinas. El problema es que estamos en la máquina, y la máquina está en, entre nosotros. La máquina no es un invento de la modernidad y el capitalismo, en todo caso la generaliza y la transforma en medio de cultivo del ambiente, de producción de mercancías, y crianza del hombre.

Como dice Christian Ferrer, todo objeto técnico debe ser sometido a una prueba, a un plebiscito social: “¿hay límites? ¿Es posible oponerse a la introducción de maquinaria o de procesos laborales cuando estos son dañinos para la comunidad? ¿Importan las consecuencias sociales de la violencia técnica? ¿Existe un espacio de audición para las opiniones comunitarias? ¿Se pueden discutir las nuevas tecnologías de la “globalización” sobre supuestos morales y no solamente sobre consideraciones estadísticas y planificadoras? ¿La novedad y la velocidad operacional son valores?”<sup>10</sup>

9 Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, Editorial Nueva América, 1984; Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México ERA, 1973.

10 *Mal de Ojo. Ensayos sobre la violencia técnica*, Colihue, 1998, p. 150.

# La Reinención de la Democracia: Aportes y Perspectivas Contemporáneas.

**Gabriela Alicia Gomez.**

Pertenencia Institucional: Filosofía/Sociología–Sede Regional Sur–Metán Rosario de la Frontera–Universidad Nacional de Salta. Filosofía de la Educación– Pensamiento Científico–Facultad de Educación–Universidad Católica de Salta. [gagomez@sedesur.unsa.edu.ar](mailto:gagomez@sedesur.unsa.edu.ar) – [gagomezcasal.edu.ar](mailto:gagomezcasal.edu.ar).  
Máster en Gestión Cultural, Universitat Internacional de Catalunya–Barcelona–España. Profesora para la enseñanza en Filosofía, Universidad Nacional de Salta–Argentina.

## Resumen:

El presente trabajo analiza la crisis de la democracia contemporánea, intensificada por la globalización y la demanda de un Estado Moderno más participativo. Tradicionalmente, el *Estado* se fundamentaba en la coacción y la soberanía, pero su rol ha sido debilitado por intereses transnacionales y presiones sociales para mayor representatividad. Pierre Rosanvallon destaca que la legitimidad democrática ha evolucionado hacia una doble legitimidad, combinando elecciones y administración eficiente, y han surgido nuevas formas de legitimidad basadas en la imparcialidad, la reflexividad y la proximidad.

Chantal Mouffe, con su teoría del *agonismo*, defiende que el conflicto es esencial para la democracia, y que debe ser canalizado a través de instituciones que fomenten el debate constructivo. Jacques Rancière, por su parte, redefine la política como un espacio de desacuerdo y lucha por el reconocimiento de grupos no representados, destacando que la democracia es un proceso dinámico influenciado por conflictos diversos.

Rosanvallon también introduce el concepto de *Contrademocracia*, que subraya la vigilancia social sobre las instituciones. En Argentina, la crisis democrática global se refleja en la desconfianza hacia las instituciones y el auge del populismo, aunque esta situación ofrece una oportunidad para renovar la democracia mediante la integración del conflicto y la pluralidad como elementos esenciales de un sistema más dinámico y resiliente.

## Palabras clave:

Democracia, legitimidad, crisis, participación y conflicto.

## Introducción.

La crisis desencadenada en los últimos años a partir de la pandemia de COVID-19 parecía haber posicionado nuevamente al estado moderno en un rol central de control y toma de decisiones. Este estado, que se encontraba subsumido bajo el poder global de intereses y capitales que sobrepasan su funcionamiento y su capacidad de incidir directamente en las vidas de sus ciudadanos, parecía recuperar protagonismo.

El estado moderno se desarrolló fundamentalmente gracias a dos herramientas que le permitieron imponer su poder absoluto sobre sus ciudadanos: la capacidad de coacción y el ejercicio de la fuerza, a través de las instituciones de control, y la potestad de crear leyes y normas para ordenar, regular y controlar la compleja trama de la vida social. Todo esto bajo la teoría justificadora de la soberanía, la cual otorgó durante siglos legitimidad a un ejercicio del poder limitado, en el mejor de los casos, por otro poder soberano con las mismas dimensiones y características.

En los últimos años, observábamos que este modo de ejercer el poder por parte de los estados parecía estar en retirada. Esto se debía, por un lado, a las prácticas sociales que reclaman cada vez mayor participación política, junto con la exigencia de nuevos medios de representatividad y la aceptación jurídica, política y social de derechos con una larga historia de luchas y diferencias con el poder político, ya sea laico o religioso. Por otro lado, los Estados se ven sometidos o manipulados por intereses económicos transnacionales, en un escenario de intercambios globales que ya no se estructuran en torno a fronteras territoriales, jurídicas o culturales, características propias del *estado-nación moderno*.

No es sorprendente que las corporaciones más poderosas del mundo hayan logrado controlar, guiar o reconducir las decisiones políticas, económicas y jurídicas de los Estados hacia la consecución de sus propios intereses. Estas corporaciones incluso han absorbido y casi hecho desaparecer factores como los productivos locales, el desarrollo económico interno, la identidad nacional y la cultura popular.

Ante esta realidad, surge la pregunta: ¿qué ha sucedido con los conceptos fundacionales de las teorías políticas modernas, como la soberanía y la legitimidad del poder soberano del Estado?

## Perspectivas contemporáneas.

Pierre Rosanvallon (1948), va a decirnos que la legitimidad de los gobiernos democráticos, viene dada en primer término por la elección libre de los representantes, o *la elección popular*. La vía electoral fue el modelo a seguir por los países democráticos desde el S.XIX. Este modelo según el historiador y sociólogo francés, se consideró como expresión de la soberanía popular y aún más; la elección popular se fue asimilando al concepto de soberanía.

Sin embargo, luego de un período de reconocimiento popular, los partidos políticos, o más bien los políticos; con sus acciones u omisiones, fueron preparando el camino

hacia una gran crisis de legitimidad; dónde los ciudadanos comenzaron a poner en duda los valores y principios que supuestamente los vinculaban con sus representantes. Rosanvallón refiere al período de entre 1890 y 1920, *la gran crisis de la Democracia*.

En ese momento, según el análisis del autor de *La Legitimidad democrática*, ocurre un cambio de estrategia y dirección política; el estado democrático debe buscar otra fuente de legitimidad y se reconfigura ya no como símbolo de autoridad y control (exclusivamente), sino como un Estado Benefactor, que ofrece su servicio a los ciudadanos; quienes comienzan a intervenir y a exigir calidad, eficiencia y en algunos casos control, sobre las acciones del estado. En este momento aparece la *administración pública* como garantía de legitimidad. Esto es lo que Rosanvallón denomina *sistema de doble legitimidad*.

Sin embargo la legitimidad de los gobiernos, sea *legitimidad de establecimiento* o *legitimidad de resultados*, al amparo de la supuesta igualdad y representatividad de la mayoría; fue mostrando sus fisuras hasta llegar a las grandes crisis acaecidas ya en el siglo XXI y a la configuración de grandes grupos ciudadanos que no se sentían representados por sus gobiernos; los ciudadanos organizados pusieron en relieve la crisis del sistema democrático y por ende de los estados que lo sostienen.

Rosanvallón no refiere sólo a la crisis de representatividad que implica la doble legitimidad (o su ausencia), sino que también entra en crisis la idea de *pueblo* heredera de las teorías políticas y sociológicas de la modernidad occidental. “El «pueblo» ya no es aprehendido como una masa homogénea sino más bien como una sucesión de historias singulares” (Rosanvallón, 2017, p.148). Caracteriza la historia contemporánea de la democracia, como la historia del desencanto; desacralización de los fundamentos de la democracia: elecciones/representación popular, Estado benefactor/garante de servicios y derechos etc. Aparecen así tres fuentes de legitimidad que sucedieron o complementaron al sistema de doble legitimidad: la legitimidad de imparcialidad, la legitimidad de reflexividad y la legitimidad de proximidad.

*La legitimidad de imparcialidad*: las democracias actuales se han visto obligadas a buscar instituciones alternativas (o a crearlas), que desarrollen muchas de sus acciones y responsabilidades (especialmente en áreas de mucha sensibilidad social) debido a la mala gestión y al deterioro de los gobiernos de partido; gobiernos elegidos en nombre de una mayoría, que no está integrada y no se siente representada.

*La legitimidad de reflexividad*: si bien la democracia siempre necesita canales eficientes para la expresión de la soberanía popular; es necesario establecer medios que permitan la discusión y deliberación en torno a las decisiones a tomar (instituciones deliberativas que cumplen las funciones que suplen las carencias de las Instituciones de la Democracia Representativa).

*La legitimidad de proximidad*: aquí aparecen instituciones de la sociedad civil: movimientos sociales, redes sociales, centros ciudadanos, comunidades religiosas etc.; que intentan cubrir los vacíos producidos por la inoperancia e indiferencia de la Administración Pública (cuando no por la corrupción de los agentes políticos y del propio sistema).

*Estas tres nuevas figuras de la legitimidad democrática componen un proceso de “descentramiento de las democracias”, es decir, de pérdida de centralidad de su dimensión*

*electoral-representativa, y sus instituciones conforman la “democracia indirecta” como una parte del régimen político, que viene a compensar los límites y desencantos de la democracia electoral-representativa para ir más allá del conflicto subjetivo y partidario y de las formas de decisión mayoritarias (Annunziata, 2.016, p.51).*

Desde el enfoque de Rosanvallón la crisis de la democracia, pone en marcha nuevos actores sociales: institucionales, organizacionales e individuales. Parecería que tal desencanto, es el motor del cambio de la propia democracia (el cual es positivo); la misma se ve obligada a integrar a los nuevos agentes y a la vez, reorganizarse para cobrar un nuevo sentido. La situación crítica de la democracia contemporánea, según este enfoque no lleva al sistema al fracaso, sino todo lo contrario, lo impulsa a ampliar y extender su alcance a través de actividades, movimientos ciudadanos, instituciones/organizaciones no gubernamentales, agrupaciones políticas-sociales etc. Los nuevos agentes están produciendo una ampliación de la soberanía del pueblo y nuevas formas de legitimidad, más allá de los límites del acto electoral.

La democracia se va transformando, a medida que va incorporando elementos que por un lado contienen el conflicto y por otro, instancias que generan nuevos consensos, permitiendo dentro del propio sistema las expresiones de una mayoría que está en permanente cambio; orientada al bien común (en un sentido clásico del término).

En este sentido, la teoría de Chantal Mouffe (1943) aporta a la comprensión de la crisis democrática a través de su teoría del *agonismo*. La filósofa belga, sostiene que el conflicto es una parte esencial y positiva de la democracia. En lugar de buscar un consenso total, las democracias deben aceptar la inevitabilidad del desacuerdo y canalizarlo a través de instituciones que permitan el debate y la confrontación constructiva. Según la autora de *La Paradoja democrática*, la política democrática debe estar abierta a la pluralidad de voces y perspectivas, permitiendo que los conflictos sean expresados y negociados dentro de un marco institucional.

La crisis global iniciada con la pandemia de COVID-19 y acrecentada por la rivalidad entre China y Estados Unidos, es uno de los principales motores de la inestabilidad global actual, la cual ha acentuado la desconfianza hacia las instituciones; poniendo en evidencia la necesidad de un ejercicio más integral y comunitario de la política. La búsqueda del bien común y la redefinición de la democracia a través de la participación ciudadana son esenciales para superar la crisis de legitimidad y representatividad en el siglo XXI. Incorporando la perspectiva *agonista*, se destaca la importancia de crear espacios donde el conflicto pueda ser productivo y donde las diferencias puedan ser debatidas y transformadas en oportunidades para fortalecer al sistema democrático en su conjunto.

La democracia debe transformarse, integrando nuevos agentes y reorganizándose para alcanzar un nuevo sentido; no puede seguir ligada a modelos representativos decimonónicos. La situación crítica de la democracia contemporánea, según la tesis de Rosanvallón -complementada por Mouffe- no lleva necesariamente al fracaso del sistema, sino que puede impulsar su ampliación y extensión a través de actividades y movimientos ciudadanos, permitiendo expresiones de una mayoría en constante cambio orientada al bien común.

La perspectiva *agonista* subraya que el *conflicto* y el *desacuerdo* son inherentes a la democracia y, si se manejan adecuadamente, pueden revitalizar y fortalecer las instituciones democráticas en lugar de debilitarlas. La crisis actual ofrece una oportunidad para reimaginar y renovar la democracia, integrando la pluralidad y el conflicto como elementos esenciales de un sistema político dinámico y resiliente.

## **Pueblo y sujeto político: desavenencias y complejidades.**

El pensamiento actual de Jacques Rancière (1940), reenfoca la cuestión política; oponiéndola a las teorías que consideran al contrato como base de la política, ya que para él la política es básicamente desacuerdo (es conflicto y lucha).

“Rancière sostiene que la política es la instauración de un desacuerdo, que no tiene que ver con la administración de los recursos ni con los derechos y libertades, sino que tiene que ver con las partes de una sociedad. No se trata de las partes ‘naturales’ sino de unas partes que deben ser siempre redefinidas de acuerdo con las condiciones que hacen a una sociedad históricamente determinada. A veces tienen que ver con lo económico, a veces con lo cultural, otras con una identidad étnica o sexual o con otras relaciones distintas de éstas. Cuando hay una parte en la sociedad que no es reconocida como parte y actúa y habla para demandar reconocimiento, entonces, se instaura la política” (Etchegaray, 2014, p.28).

La política surge como quiebre, como una grieta en el seno de lo establecido. Jacques Rancière da un giro en torno a la noción tradicional de sujeto político, el cual contrariamente a lo sostenido por derecha y por izquierda; no puede identificarse con una clase, casta o grupo social determinado, porque en palabras del Rancière, la política es ante todo “*la acción del sujeto que sobreviene con independencia de la distribución de las partes sociales. En el fondo, esta concepción se distingue de una concepción tradicional, marxista, que identifica un sujeto de la emancipación con una determinada figura social producida por el desarrollo económico, por la producción capitalista*” (Rancière, 2010, prr.5).

El autor de *El odio a la democracia* desafía la concepción monolítica del *pueblo* en la política; el pueblo no es una entidad homogénea, predeterminada o natural –en un sentido marxista clásico– sino una construcción dinámica que se define a través de luchas y conflictos. La democracia es entonces un proceso continuo de redefinición y reconfiguración del *pueblo*. En una era de diversidad y pluralidad cultural, la idea de un pueblo como sujeto político contingente, como construcción que aparece en momentos de crisis social y política, es especialmente pertinente.

El pueblo se va conformando cuando quienes están fuera de la comunidad política y del sistema democrático en general, reclaman su incorporación como sujetos activos en la toma de decisiones, cuando exigen ser parte efectiva de dicha comunidad. Uno de los conceptos más relevantes que aparecen en *El Desacuerdo* (Rancière, 1995) es el de los *sin parte* (*les sans-part*), el cual refiere a aquellos grupos o individuos cuya existencia es ignorada o excluida en el orden político o social establecido. El *pueblo* es entonces, el

conjunto de aquellos invisibles, quienes no son reconocidos dentro del sistema; pero que al hacerse visibles y reclamar igualdad, instituyen la política misma—hacen la política.

El análisis de Rancière, ayuda a entender y valorar las múltiples identidades y demandas que coexisten y compiten en las sociedades democráticas actuales. En este sentido se acerca el enfoque de Rosanvallón respecto al *pueblo*, en cuanto para este último la democracia representativa surge como alternativa a la *paradoja histórica* entre el ideal de *pueblo*, como totalidad y el *pueblo empírico*, concreto que no es tal. Siguiendo a Lefort, quien entiende el pueblo como una entidad simbólica que no se puede reducir a una identidad homogénea o esencializada; Rosanvallón afirma que el *pueblo no tiene consistencia sociológica*.

Las elecciones se usaron durante mucho tiempo como pantalla dónde transcurría la *ficción política* de unidad y consenso: la voluntad mayoritaria sería la expresión del pueblo. El pueblo es en realidad heterogéneo, multiforme, disperso, contingente y la elección mayoritaria no capta toda esa complejidad; la complejidad social ha puesto de relieve las *ficciones de la democracia representativa*, en especial la ficción de la *voluntad popular*. “Para Rosanvallón, nuestro presente es una época de *desacralización de la democracia electoral—representativa*. La *desacralización revela las ficciones sobre las que ésta se apoya y las vuelve así menos operantes*” (Annunziata, 2.016, p.41).

Rosanvallón introduce el concepto de *contrademocracia* que no se entiende como oposición o dicotomía, sino más bien como una *democracia contraria*, que mantiene viva la propia idea de democracia como ideal. Es la democracia puesta en marcha por aquellos poderes, que se van desarrollando por fuera del sistema de legitimación electoral y que surgen desde el propio cuerpo social. *Esta contrademocracia conforma de este modo un sistema con las instituciones democráticas legales. Apunta a prolongar y extender sus efectos; constituye su contrafuerte.*” (Rosanvallón, 2007, p. 27).

Es el pueblo, organizado en grupos puntuales que se unen para reclamar por determinados derechos, o para ejercer control y vigilancia, sobre las obligaciones y responsabilidades de las instituciones representativas; sin que estos grupos, conformen una totalidad homogénea, constituida de una vez para siempre.

“Sin embargo, todas estas instancias nacidas de la desconfianza de los ciudadanos hacia el poder, tampoco se han traducido en una reducción de la brecha existente entre los poderosos y las mayorías. Si acaso, los ciudadanos han conquistado más derechos y garantías para involucrarse en los asuntos públicos, lo cual siempre es importante, pero nada más” (Cansino, 2022, p.989).

Ahora bien, este modo de entender la política ciudadana, esta *democracia de la desconfianza* está muy vinculada a los movimientos populistas; son estas fuerzas políticas las que se aprovechan de los movimientos que surgen en el marco de demandas sociales, exigiendo mayor vigilancia y control. Los líderes populistas aparecen en momentos de crisis y complejidad social, con la promesa de unir a un pueblo fragmentado, a partir de un liderazgo fuerte que se oponga a las instituciones tradicionales que han perdido su legitimidad.

Rosanvallón además de desarrollar el alcance de este nuevo concepto, pone en evidencia los peligros que conlleva: la *contrademocracia* corre el riesgo de perseguir y estigmatizar permanentemente a los Gobiernos y a los sujetos que los integran; así se van constituyendo grupos cada vez más amplios de negadores/opositores, que están en contra de absolutamente todo lo oficial, hasta que sus líderes son elegidos electoralmente y se convierten en *el oficialismo*.

Como decía Elías Canetti en *Masa y poder*, es necesario una meta común para que la masa permanezca unida y sienta un sentido de igualdad entre sus miembros; para su propia existencia y cohesión, debe haber un objetivo colectivo que todos compartan, y este objetivo debe estar por encima de las metas individuales. Ahora bien, este propósito funciona como nexo que cohesionaba a los individuos, siempre y cuando sea una dirección común e inalcanzada. No importa que la meta común sea sólo la negación de todo, o el cansancio frente al estado de las cosas, o el odio a un enemigo común etc.; eso funciona como nexo entre los individuos, vale como motivo de reclamo y demanda y como construcción *temporal* de un único frente.

Ahora bien, en el sentido que propone Rosanvallón, estos grupos *contrademocráticos* no actúan como lo haría la *masa de inversión* en el sentido de Canetti; pues no buscan revertir el orden establecido ni cambiar los roles en relación con quienes detentan el poder. Aquí se manifiesta el riesgo de caer en lo *impolítico*, el pensador francés no entiende esta idea como inercia o pasividad política, sino más bien como un modo de hacer política; una politización de la vida social que se desarrolla por fuera de los límites del sistema político institucionalmente establecido. De este modo, se corre el riesgo de quedarse en mínimas demandas ciudadanas, que no encuentran los medios institucionales adecuados para ser respondidas y, por lo tanto, se convierten en acciones dispersas sin alcance transformador; de este modo, se alejan de la política.

En este sentido, dirá Rosanvallón que lo *impolítico* nos hace perder de vista el aspecto global de la política y en un sentido clásico, la búsqueda del bien común. Los movimientos *contrademocráticos* producen dispersión y un enfoque segmentado de lo político; “lo que se gana en control multiplicado se pierde en visibilidad y en legibilidad del conjunto” (Rosanvallón, 2007, p.248). No se plantea aquí una teoría antidemocrática, sino que sostiene que para entender la democracia, se debe radicalizar sus exigencias. La democracia es para él “un conjunto de experiencias, *inacabadas, multiplicadas y reclamando el trabajo de volverlas inteligibles*”. La democracia no es sólo régimen político o forma de gobierno, es además, actividad ciudadana y modelo social. La democracia es exigente, es desencanto y a la vez impulso y transformación.

## Reflexión final.

La situación política actual en nuestro país refleja muchas de las dinámicas y desafíos que Rosanvallón, Mouffe y Rancière han identificado en sus análisis de la democracia contemporánea. La crisis de legitimidad, la creciente desconfianza hacia las insti-

tuciones y el resurgimiento de movimientos populistas son fenómenos evidentes en el panorama político argentino.

En los últimos años, la polarización política ha aumentado, con un marcado antagonismo entre diferentes facciones. Esta polarización se puede entender a través del enfoque *agonista* de Mouffe, que ve el conflicto como un componente esencial de la vida democrática. Sin embargo, en Argentina, este conflicto a menudo ha sido destructivo, exacerbando la división social en lugar de ser canalizado hacia un debate constructivo y una verdadera transformación social.

La noción de *contrademocracia* de Rosanvallon también es relevante en el contexto argentino. Los movimientos ciudadanos, muchas veces surgidos en respuesta a la percepción de corrupción e ineficiencia gubernamental, han jugado un papel importante en la fiscalización y vigilancia del poder. Sin embargo, estos movimientos muchas veces se fragmentados en demandas específicas, no tienen una visión más global y cohesiva del bien común.

El populismo, tanto de izquierda como de derecha, ha aprovechado esta crisis de legitimidad para ganar apoyo, prometiendo soluciones rápidas y a menudo simplistas a problemas complejos. Este fenómeno refuerza la visión de Rancière sobre la política como una constante reconfiguración de la identidad del *pueblo*, que no es homogénea sino diversa y en constante cambio.

En Argentina, la pandemia ha agudizado estos desafíos, poniendo a prueba la capacidad del Estado para responder a las necesidades de sus ciudadanos y exacerbando la desconfianza en las instituciones. La gestión de la crisis sanitaria y económica ha sido objeto de intensa controversia, reflejando la tensión entre el deseo de control estatal y la creciente demanda de participación ciudadana.

La perspectiva de Rosanvallon sobre *la democracia de la desconfianza* y la advertencia sobre los peligros del *impolitismo* son particularmente pertinentes. En nuestro país, la constante vigilancia, desconfianza y crítica hacia el gobierno de turno pueden conducir a una parálisis política, donde las demandas ciudadanas no se canalicen de manera efectiva hacia una transformación positiva.

*Si la democracia es indisociable de paradojas, aporías, asimetrías, superposiciones y desencantos, es porque nace de la pérdida de fundamento del poder, y este poder, que pertenece al pueblo y a nadie al mismo tiempo, se constituye en un lugar vacío* (Annunziata, 2.016, p.60).

En conclusión, la situación política de nuestro país en particular, destaca la necesidad de repensar y revitalizar la democracia, integrando la pluralidad y el conflicto como elementos esenciales. Es crucial fomentar espacios de deliberación y participación que permitan convertir los desacuerdos en oportunidades para fortalecer las instituciones democráticas. Al hacerlo, se puede aspirar a un sistema político más inclusivo y orientado al bien común, superando las divisiones y construyendo una democracia más resiliente y dinámica.

## Fuentes consultadas:

Annunziata, R. (2016). *La democracia exigente. La teoría de la democracia de Pierre Rosanvallon* Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 13, núm. 30, enero-abril, 2016, pp. 39-62 Universidad Autónoma de la Ciudad de México Distrito Federal, México <file:///C:/Users/usuario/Desktop/Posgrado%20Gaby/Posgrado%20Democracia-Pandemia/La%20democracia%20exigente..pdf>

Annunziata, R. (2012), “¿Hacia un nuevo modelo del lazo representativo? La representación de proximidad en las campañas electorales de 2009 y 2011 en Argentina”, en Cheresky y Annunziata (comps.), Sin programa, sin promesa. Liderazgos y procesos electorales en Argentina. Buenos Aires: Prometeo.

Canetti, E. (2018) *Masa y poder*. Editores Barcelona España 1981. Maquetación actual: Demófilo: Noviembre 2018. Biblioteca libre OMEGALFA.

Etchegaray, R. (2014). LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JACQUES RANCIÈRE. Nuevo Pensamiento, 4(4). Recuperado a partir de <https://p3.usal.edu.ar/index.php/nuevopensamiento/article/view/6130>

Garcés, M., Sánchez Cedillo, R., & Fernández-Savater, A. (2010). *Entrevista con Jacques Rancière: La política de los cualquiera*.

García Jurado, R. (2013). La legitimidad democrática: Imparcialidad, reflexividad, proximidad. *Política y gobierno*, 20 (1), 206-209. Recuperado el 2 de mayo de 2021, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-20372013000100010&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-20372013000100010&lng=es&tlng=es)

Mouffe, C. (2012). *Antagonismo y hegemonía: La democracia radical contra el consenso neoliberal*. En G. Agamben, J. Rancière, & A. Badiou (Coords.), *Pensar desde la izquierda: Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis* (p. 241). Errata Naturae.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía* (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.

Rosanvallon, P. (2007). *La contrademocracia: La política en la era de la desconfianza*. Manantial.

Rosanvallon, P. (2009). *La legitimidad democrática: Reflexividad, imparcialidad, proximidad*. Manantial.

Rosanvallon, P. (2017). *La democracia del siglo XXI*. Revista Nueva Sociedad, (269). [https://static.nuso.org/media/articles/downloads/EN\\_Rosanvallon\\_269.pdf](https://static.nuso.org/media/articles/downloads/EN_Rosanvallon_269.pdf)

# La bioética, la biopolítica y lo común

**Gordillo, Eduardo Román** – cátedras: Ética I, Ética II, Ética y Deontología  
Docente – Departamento Filosofía – Facultad de Humanidades – UNCA –  
*rgordillo@huma.unca.edu.ar*  
Profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación.

**Zabala Bustos, Natalia del Carmen** – cátedras: Ética Profesional  
- Departamentos Música y Teatro – Instituto Superior de Arte y  
Comunicación (ISAC), Catamarca – *catedrazabalaisac@gmail.com* –  
Licenciada en Filosofía.

## Resumen:

En América Latina la bioética concentra su atención en los conflictos éticos que surgen en el ámbito de la salud pública, a diferencia de la problematización de la relación médico-paciente que caracteriza a la bioética de los países desarrollados. Para ello recurre a conceptos como “cuidado”, “compasión laica” o “intervención” en las coyunturas sociales, y se involucra en la lucha por modificar las condiciones de vida de las poblaciones empobrecidas. Tal postura la hizo objeto de críticas, ya que su compromiso histórico-político producía el efecto de desdibujarla como ética, asimilándola a un movimiento político.

La biopolítica, por su lado, aporta recursos para analizar la gubernamentalidad de las poblaciones. Los sistemas de salud son el lugar donde confluyen los dispositivos de control de los cuerpos y las conductas. Las subjetividades –individuales y colectivas– despliegan sus libertades en un trato constante con la medicalización y la mercantilización de los cuidados de la salud. Tanto el paradigma disciplinario –centrado en el cuerpo–, como el securitario –centrado en la población–, operan en las sociedades complejas y desiguales formando intereses, necesidades y estructuras de preferencia al punto de que los ciudadanos deban/puedan calcular sus riesgos de vida. ¿Hay lugar para una construcción de lo común en este contexto?

## Palabras claves:

Bioética – Biopolítica – Lo común – Cuidado – Riesgo.

Nos interesa reflexionar sobre lo que entendemos es una tensión existente entre bioética y biopolítica, que hace difusos los límites entre una y otra, y que, por lo mismo, plantea la necesidad de abordarlas en la complejidad dinámica de sus relaciones. La

bioética latinoamericana atiende los conflictos éticos que surgen en el ámbito de la salud pública, a diferencia de la problematización de la relación médico-paciente que caracteriza a la bioética de los países desarrollados. Por otro lado, la biopolítica, que analiza la gubernamentalidad de las poblaciones, abordando la tensión entre lo político y la política, se pregunta por la relación entre vida y política. Más que entender a la vida como fundamento y objeto de la política, se esfuerza por comprender cómo funciona y qué efectos de poder produce la relación entre ambas.

Los sistemas de salud son el lugar donde confluyen los dispositivos de control de los cuerpos y las conductas. Las subjetividades –individuales y colectivas–, constituyen y despliegan sus libertades en un trato constante con la medicalización y la mercantilización de los cuidados de la salud. Tanto el paradigma disciplinario –centrado en el cuerpo–, como el securitario –centrado en la población–, operan en nuestras sociedades complejas y desiguales formando intereses, necesidades y estructuras de preferencia, al punto de que los ciudadanos, como individuos activos y libres, y como miembros de comunidades y organizaciones, deban/puedan calcular sus riesgos de vida.

Desde el siglo XIX hubo perspectivas que vinculaban elementos que, en principio, se repelen conceptualmente: la política, epítome de la cultura, y la vida, esencia de la naturaleza. En esos discursos, la constitución de los estados, sus formas de gobierno y la administración de sus intereses, se entremezclan con los cuerpos de los individuos y de las poblaciones, poniendo especial atención a la dificultad de dominarlos, dando así lugar a una concepción naturalista de la biopolítica. En el siglo XX, en el ámbito de las ciencias políticas, se profundiza el estudio de esa relación entre lo político y lo vital con los aportes del neodarwinismo, el sociobiologismo, el psicologismo, entre otros, dando lugar a una biopolitología. A partir de esos movimientos se pueden reconocer posturas que redefinen la política y lo político: La vida se ha tornado objeto de la política, de lo que resulta una biopolítica ecológica, que toma como criterio de gobierno la preservación de toda forma de vida y, por ende, del equilibrio medioambiental, por un lado, y por otro, surge una biopolítica de la vida extendida y potenciada por la tecnología, que asume la ambigüedad de esa misma tecnología, capaz de extinguir o salvar la vida. Frente a estas perspectivas, Foucault propone para la biopolítica no enfocarse en las causas y los efectos de una política de la vida, sino en cómo funciona. Al respecto dice Thomas Lemke (2017):

No es la pregunta del «porqué» o del «para qué» la que se encuentra en el centro, sino el «cómo». Su problema no es ni la biologización de la política ni la politización de la biología, ya que comprende la «vida» y la «política» como elementos de una red dinámica de relaciones en vez de como a entidades externas e independientes. (p.120)

¿Hay lugar para una construcción de lo común entre bioética y biopolítica? Mientras Foucault inicia en Francia su reflexión teórica, política y filosófica en la que profundiza su estudio sobre el poder, el disciplinamiento, la anatomopolítica, la biopolítica y la gubernamentalidad, Beauchamp y Childress (1999) investigan en EE.UU. las formas de controlar éticamente la deshumanización en el campo de la medicina a través de la integración de diversas fuentes teóricas dando lugar al surgimiento de la bioética. Es posible afirmar que la Bioética y la Biopolítica nacieron en el mismo período histórico, como investi-

gaciones en paralelo de campos asociados a la filosofía, pero sin posibilidades de un diálogo entre ellas, dada su contemporaneidad y distancia geográfica.

Si, como Foucault afirma, el poder circula y se efectiviza dinámicamente, este flujo es posible por el uso de algunas categorías siempre presentes en los campos mencionados, como, por ejemplo: riesgo, seguridad y libertad. El análisis bioético permite considerar que la vida, abordada desde los *ethos*, se regula por esos mismos tres conceptos. Pues permiten el surgimiento, tácito o explícito, de acuerdos, pautas, criterios y normas morales de convivencia entre los integrantes de un mismo medio de vida. Las significaciones con las que se cargan estas categorías y las interacciones con otras, que operan como trama, determinan acciones políticas e implican la circulación y actualización de significados. Ello es posible gracias al fenómeno de la normalización, que promueve y favorece tanto la dinámica de la verdad como la circulación del biopoder. Estas categorías también pueden ser pensadas bioéticamente, considerando la autonomía, la justicia, la no maleficencia y la beneficencia, aunque no sea la única forma de entenderlas. La constitución del biopoder depende de la fluctuación dinámica y constante de las categorías que operan como tramas en el *ethos*, es decir: cuerpo, salud, enfermedad, control. Con el *ethos* sucede como con la categoría de poder en el análisis de Foucault. El *ethos* es dinámico, vivo, mutable, circula con y para la vida de la humanidad. En tanto haya humanidad, hay circulación de poder y hay *ethos*.

Toda esta malla de categorías, que sustenta al biopoder y se configura en el *ethos*, opera en los cuerpos reales así como también en los cuerpos digitales, por medio de diferentes aplicaciones digitales, a través de las cuales se ejerce un registro y control online de los ciudadanos. Lo que puede denominarse un control anátomo-inteligente de la población, fuente de nuevos dilemas en y para la humanidad. Por ejemplo: Los recursos tecnológicos, como la biometría, y los recursos medicinales, como las vacunas, operan no sólo en el sentido de dispositivos sanitarios para el cuidado de la población sino también como elementos o tramas de sostén de la malla, que es el biopoder, a través de una microfísica de la vida, lo que permite asegurar el control poblacional y su normalización. Todo esto permite afirmar que existe una necesidad de diálogo entre la Bioética y la Biopolítica, como áreas del pensamiento filosófico. Es necesario reconocer que la evidencia y el reconocimiento de las categorías implicadas en la reflexión bioética y biopolítica, no es suficiente para que el diálogo entre estas áreas de la filosofía ocurra. Trabajar para que dicho diálogo sea posible redundará en un beneficio teórico-filosófico que impacte de modo concreto en las dinámicas del accionar sanitario y de las gestiones políticas en beneficio de la humanidad.

En el contexto de América Latina se destacan dos corrientes bioéticas. Una es la bioética de intervención que pone el acento en una concepción integral de la acción social y la inclusión social, políticamente hablando, ya que el objetivo que se debe perseguir es la garantía de la existencia de las personas y de todas las formas de vida. En palabras de Volnei Garrafa (2005):

La bioética de intervención defiende como moralmente justificable (...): a) en el campo público y colectivo: la priorización de políticas y toma de decisiones que privilegien al mayor número de personas, por el mayor espacio de tiempo y

que tengan las mejores consecuencias, incluso a expensas de ciertas situaciones individuales, con excepciones puntuales que han de ser discutidas; b) en el campo privado e individual: la búsqueda de soluciones viables y prácticas a conflictos identificados con el propio contexto donde ellos mismos acontecen. (...) En el caso de los países latinoamericanos, específicamente, es imprescindible que esta discusión (ética) pase a ser incorporada al funcionamiento mismo de los sistemas públicos de salud con respecto a la responsabilidad social del Estado; a la definición de prioridades en lo que concierne a la asignación y distribución de recursos; al gerenciamiento del sistema; al involucramiento organizado y responsable de la población en todo el proceso; a una preparación más adecuada de los recursos humanos; a la revisión y actualización de los vetustos códigos de ética de las diferentes categorías profesionales involucradas; a las indispensables y profundas transformaciones curriculares en las universidades. (pp.130–131)

Para Fabio Rivas-Muñoz, et al. (2015) la bioética de intervención señala que los conflictos éticos del ámbito de la salud pública difieren de aquellos que ocurren en la relación médico-paciente, que es el horizonte de la labor de los comités de ética asistencial y de la investigación. Esa diferencia es más notable cuando se atienden las determinantes sociales de las enfermedades que aquejan a grandes sectores de la población, como la exclusión y la discriminación, o cuando se deben considerar formas alternativas de afrontar la enfermedad, propias de las culturas populares, tales como la solidaridad, la cooperación, las medicinas alternativas y las creencias ancestrales.

El énfasis en la agudización de las desigualdades, en el contexto de la globalización actual, hizo de la bioética de intervención objeto de críticas por parte de otras perspectivas bioéticas latinoamericanas ya que su compromiso histórico-político con los vulnerados y con la preservación de la biodiversidad, la desdibujaban como ética –según esas críticas– y la asimilaban a un movimiento político. No obstante, la bioética de intervención logró influir en la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos* de la Unesco (2005) incluyendo temas como la responsabilidad social y el reconocimiento de la salud como un derecho humano y no como un bien de consumo.

Una de las debilidades de esta corriente es que busca amalgamar posturas éticas opuestas como el utilitarismo y los derechos humanos universales. Los autores de la bioética de intervención tratan de superar esta diferencia planteando un utilitarismo orientado a la búsqueda de la equidad entre segmentos de la sociedad, que incluya a la solidaridad como parámetro para evaluar la moralidad y utilidad de las decisiones. Para reforzar esa estrategia, se recurre al concepto del buen vivir, propio de las culturas ancestrales americanas, ya que dicha cosmovisión pone el valor no en las posesiones materiales sino en cómo ellas contribuyen a la vida de las personas. Más que las cosas, son apreciados el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los valores éticos y espirituales, la relación con la naturaleza, la comunidad, etc.

El Buen Vivir promueve un cambio de paradigma a partir de una ruptura epistemológica con el pensamiento occidental hegemónico. A diferencia del capitalismo que impone al capital como centro referencial y del socialismo que coloca al ser humano en el centro, el Buen Vivir tiene como referente central la vida de to-

dos los seres del planeta, donde la especie humana es comprendida como parte de la naturaleza, así como las demás especies. (Rivas-Muñoz et al., 2015, p.147)

La cosmovisión del buen vivir no sólo se opone al discurso del “vivir mejor” que usa el neoliberalismo para exacerbar el consumo sin reparar en las consecuencias devastadoras para el equilibrio ecológico y social, sino que implica una organización social comunitaria e intercultural que rechaza todo tipo de asimetría de poder, género, raza, que respete a todo ser y acepte tanto sus diferencias como sus semejanzas. A pesar de ello, la bioética sigue siendo planteada como eminentemente interdisciplinaria, sobre todo en la conformación de los comités de ética, y por ello vinculada a los saberes expertos, especializados según el criterio de la ciencia moderna. No hay lugar para otro tipo de saberes como los sostenidos por las culturas ancestrales, con visiones y saberes no disciplinarios que pueden aportar nuevas perspectivas para la solución de los problemas bioéticos. En ese sentido, la bioética de intervención propone que los comités bioéticos no sean meramente interdisciplinarios sino fundamentalmente interculturales: La bioética, si no quiere reproducir la colonialidad, deberá ser intercultural.

Adriana Arpini (2016) recupera los aportes de Rivas-Muñoz y compañeros en un artículo que profundiza la crítica al utilitarismo como teoría fundamentadora de la propuesta y sugiere como alternativa la ética de la liberación de Enrique Dussel (1998). Para este autor, el utilitarismo es una ética material unilateral que surgió en el contexto del capitalismo del siglo XVIII, con Inglaterra como centro hegemónico de un sistema que explotaba a las colonias diseminadas por todo el globo. Mediante el disciplinamiento de las subjetividades, el utilitarismo propicia la simplificación del orden moral (decisiones, acciones, consecuencias) y el control racional sobre el orden material (economía de mercado, política interna y colonial, estrategia militar, etc.), apelando a la divina providencia para conciliar las conductas individuales egoístas con el bien común. En consecuencia, el principio de felicidad del utilitarismo, como criterio moral, está determinado por las preferencias de consumo (utilidad). La ética utilitarista no se explica fuera del horizonte de sentido que proporciona el mercado, por ende, no posee carácter universal, ya que no alcanza a aquellos que el sistema necesita afuera, llámense proletariado, colonias, parias, etc.

Dussel (1998) propone como principio material universal de la ética a la vida humana, que es el modo de realidad del sujeto ético. La vida fija, de manera concreta, los límites de su posibilidad y de su vulnerabilidad. El utilitarismo, cuando postula el mayor beneficio para el mayor número, atiende a la distribución de bienes. Sin embargo, eso sólo es factible en los casos donde hay concentración de bienes, ya que no ocurre del mismo modo allí donde los bienes son escasos y no se llega ni siquiera a satisfacer las necesidades básicas de las personas. El involucramiento político de la bioética no debería conformarse con el marco de referencia del utilitarismo, supeditado al régimen capitalista que genera las injusticias y desigualdades, sino que debería sostenerse en el “principio vida” que sugiere Dussel. Pues claramente se explicita la interdependencia de la vida concreta de cada sujeto humano con la comunidad de vida en la que llega a la existencia y la cual le proporciona una concepción de vida buena dentro de los valores propios de su identidad

cultural. Además, no se queda ahí, sino que ese *ethos*, esa moralidad situada, local, se abre solidariamente a toda la humanidad, ya que ninguna comunidad se sostiene sola.

La otra corriente latinoamericana es la bioética de protección que sostiene que puede mediar en las cuestiones normativas de la biopolítica y el biopoder, es decir: en las relaciones entre *bíos*, *zoé*, *polis* y *technè*. Afirman Schramm y Kottow (2001):

Entendemos por protección la actitud de dar resguardo o cobertura de necesidades esenciales, es decir, aquellas que deben ser satisfechas para que el afectado pueda atender a otras necesidades u otros intereses. Para poder hablar de un principio de protección y distinguirlo de otros principios, conviene asignarle por lo menos las siguientes características: Gratuidad, en el sentido de no existir un compromiso *a priori* de asumir actitudes protectoras; Vinculación, en el sentido de que una vez libremente asumida se convierte en un compromiso irrenunciable; Cobertura de las necesidades entendidas desde el afectado. De lo anterior se desprende que el principio de protección no es reducible al de beneficencia o a algún tipo de paternalismo. (...) La ética de protección debe ser entendida como compromiso práctico, sometido a alguna forma de exigencia social, con lo cual la protección se vuelve un principio moral irrevocable, puesto que agentes, afectados, tareas y consecuencias deben ser definidos. (pp.954–955)

La dialéctica entre bioética y biopolítica hace difusos los límites entre una y otra, pero –por lo mismo– plantea la necesidad de abordarlas en la complejidad dinámica de sus relaciones. Verônica Ribeiro Possamai y Rodrigo Siqueira-Batista (2022) postulan que la bioética de protección es una ética práctica que surge frente a conflictos de salud pública y de investigación con seres humanos, para proteger a individuos y poblaciones afectados/as, vulnerados/as. Dicha protección se aplica a través de los consejos, comités o comisiones de ética y bioética. Como ejemplo analizan diversos casos: la lucha por el acceso al agua potable en determinadas regiones; la disponibilidad de tratamientos para las minorías que portan enfermedades genéticas raras –las cuales suelen habitar lejos de los centros hiperespecializados donde hay medios para atender esas patologías, sin mencionar los costos–; la proposición de legalizar la venta y consumo de drogas a fin de quitar el foco de las víctimas y poder crear condiciones de vida que no les hagan ver como única salida la venta y/o consumo de estupefacientes; la necesidad de licencia ambiental y social antes de habilitar emprendimientos a gran escala que afectan los ecosistemas, etc. Al respecto, comentan los autores:

Ante los estudios citados, se observan algunos ejemplos en los cuales la bioética de la protección fue aplicada para deliberar sobre conflictos morales en situaciones de asimetría social; en las cuales personas y poblaciones son afectadas por alguna amenaza que compromete su calidad de vida y deben ser protegidas por un agente moral, en esos casos, los administradores públicos. Se añade a las situaciones descritas la perspectiva de protección en el contexto del *fin de la vida*, reconocido como momento de sufrimiento extremo en el que debe haber un apoyo al sujeto que decide morir, comprendiéndose la compasión como característica de la bioética de la protección. (Ribeiro y Siqueira, 2022, p.15)

En ese sentido vinculan la bioética de la protección con los conceptos de “cuidado” y de “compasión laica”. La propuesta de una ética del cuidado de Leonardo Boff (2005) parte de la afirmación de que hay dos formas de ser-en-el-mundo: el trabajo y el cuidado. Por el trabajo se prolonga la evolución que no se alcanzaría en la naturaleza sin la intervención humana. Pero, en el contexto del extractivismo capitalista, esa intervención toma forma de dominación y aniquilación. En cambio, el cuidado implica una relación de convivencia con la naturaleza. Se la reconoce como un igual, con valor por sí misma, y se oye su “voz”. Si bien estas formas de ser son complementarias, dadas las circunstancias, Boff propone al cuidado como criterio para detener la autodestrucción de la humanidad a nivel ecológico y para rescatar y empoderar a los pobres, los ancianos, los desempleados, los enfermos y desvalidos.

La compasión laica que sugiere Rodrigo Siquiera-Batista (2009) en su (bio)ética para todos los seres se basa en el reconocimiento de que la distinción entre vivos y no vivos resulta superflua ante la interdependencia de unos y otros. En ese sentido, la compasión laica no supone una posición paternalista que se conmisera de un otro en situación de inferioridad, sino una apertura a las otras existencias en cuanto tales, un padecer-con ellas. De esta manera, la ética del cuidado, la (bio)ética para todos los seres y la bioética de protección dialogan y confluyen en torno a la necesidad de disminuir las asimetrías sociales y proteger a los excluidos del mercado.

Es cierto que algunas de las nociones que Foucault desarrolló durante sus estudios sobre el poder y su funcionamiento, tuvieron impacto algunas décadas después en el campo de la Bioética. Las relaciones estratégicas entre individuos y grupos, los mecanismos de regulación de la población y el vínculo entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, impactan en el campo de la Bioética y proponen un nuevo modo de interpretar y pensar la medicina, inclusive desde las categorías de medicalización y cuidado. La obra de Foucault permite reconocer una transición histórica: el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. La sociedad disciplinaria es aquella en la que el ejercicio del poder se construye a través de una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas y esta red difusa se puede definir también como *ethos*. En la sociedad disciplinaria, los efectos de las tecnologías de seguridad eran aún parciales, en el sentido de que el disciplinamiento se desarrollaba siguiendo una lógica relativamente cerrada, geométrica y cuantitativa. Esto quiere decir que el poder disciplinario mantenía a los individuos en instituciones como la prisión, la fábrica, el hospital, la escuela, la universidad, etc. pero no lograba absorberlos completamente en el ritmo de las prácticas y la socialización productivas, ni penetrar enteramente en las conciencias y los cuerpos de los individuos, ni llegaba tampoco a tratarlos y organizarlos en la totalidad de sus actividades.

Es posible señalar que el poder disciplinario gobierna estructurando los límites y los parámetros del pensamiento y las prácticas, sancionando y prescribiendo las conductas normales, desviadas o patológicas de los sujetos que integran un medio de vida. Esta etapa bien puede asociarse o corresponderse con la primera fase de acumulación capitalista en Europa y se apoya prioritariamente en las prácticas de disciplinamiento como herramienta de control político. Por otro lado, más adelante, surge poco a poco lo que se

denomina sociedad de control, la cual, se desarrolla en el borde último de la Modernidad y se extiende a la etapa posmoderna. Foucault (2004) analiza cómo los mecanismos de gobierno se vuelven cada vez más 'democráticos', aún más inmanentes al campo social y se distribuyen completamente en los cuerpos y las mentes de los ciudadanos de modo tal que son los sujetos mismos los que interiorizan las conductas de integración y exclusión social permitiendo el establecimiento del biopoder y el desarrollo de la gubernamentalidad.

Al observar el fenómeno de la circulación del poder es posible comprender cómo aquellos sucesos clasificados en planos históricos diferentes, desde la perspectiva foucaultiana, no implican una evolución de las formas en que se manifiesta el poder. La sociedad de control se caracteriza por una intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario, pero ese control se extiende mucho más allá de las instituciones sociales a través de redes flexibles y fluctuantes que permiten que la dinámica del poder circule trascendiendo el medio institucional. De este modo, cuando el poder llega a ser completamente biopolítico (Hardt y Negri, 2006) la maquinaria del poder invade el conjunto del cuerpo social que se desarrolla en su virtualidad. Entonces el punto fundamental en la caracterización de la Biopolítica es que la vida, en sentido biológico, ingresa en el ámbito de la política. Los biopoderes se ocupan de la vida de las poblaciones y el interés de los individuos está fuertemente puesto en esas dinámicas de vida. En dicho sentido biológico es posible señalar que la astucia de los biopoderes consiste en la medicalización de la vida. A diferencia de la anatomopolítica, no se trata de algo que se sufre, en términos biopolíticos se trata de algo que en buena medida se goza, en ello descansa su eficacia. Al tomar a la «vida» como eje de la gestión biopolítica necesariamente se produce un encuentro con la medicina, no sólo como ciencia sino también como dispositivo de seguridad poblacional, favoreciendo el despliegue y la consolidación de la gubernamentalidad. Los parámetros y acuerdos éticos que surgen en el transcurso de cualquier circunstancia histórica, que se pueden diferenciar también como distintos tipos de *ethos*, servirán de trama para sostener la gran malla del poder disciplinario primero, y biopolítico después. Esto implica una cadena de dinámicas de poder que se perfeccionan en el tiempo y cuyo sostén fundamental lo conforman las categorías de riesgo, seguridad y libertad.

Algunos aspectos a considerar desde la Bioética son la necesidad del trabajo de planificación y proyección de programas bioéticos que permitan la educación de las poblaciones en valores como el cuidado y la responsabilidad hacia los otros, reflexionando sobre las condiciones particulares de las personas y también considerando la participación política como ciudadanos. La gestión de tal empresa educativa implica considerar espacios de ejercicio racional ante situaciones y dilemas constitutivos del *ethos*, como la avanzada digitalización de las poblaciones e individuos en el ámbito sanitario, que supone a la Bioética como marco de referencia. La presente reflexión no pretende encontrar soluciones a situaciones concretas del ámbito bioético o biopolítico, al estilo de leyes o criterios generales para el diálogo entre la Bioética y la Biopolítica, sino más bien y, sobre todo, generar aperturas y espacios para la problematización de situaciones dilemáticas que involucren a las personas y sus vidas. Más bien hemos pretendido pensar dinámicamente

las categorías involucradas en este escrito, como elementos claves de la conformación del *ethos* y la circulación de los biopoderes.

### Reseña bibliográfica:

Arpini, Adriana María (2016) Para una fundamentación de la bioética de intervención. Aportes desde la ética de la liberación latinoamericana. *Revista Redbioética/UNESCO*, Año 7, 1 (13), enero – junio 2016. ISSN 2077-9445

Beauchamp, Thomas y Childress, James (1999) Principios de ética biomédica. Editorial Masson, Barcelona.

Boff Leonardo (2005) O cuidado essencial: princípio de um novo ethos. *Revista Inclusão Social*. 2005;1(1):28-35. Disponible en: <https://bit.ly/36cnYUI>

Dussel, Enrique (1998) Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Trotta, Madrid.

Foucault, Michel (2004) Seguridad, Territorio, Población. Curso del Collège de France. (1977- 1978). Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Garrafa, Volnei (2005) Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Revista Bioética* 2005 – vol. 13, nº 1, Conselho Federal de Medicina, Brasília, Distrito Federal, Brasil.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2006) Imperio. Paidós, Buenos Aires.

Ribeiro Possamai, Verônica & Siqueira-Batista, Rodrigo (2022) Bioética de protección de Schramm y Kottow: principios, alcances y conversaciones. *Revista Bioética*, vol.30, no.1, Brasília, Ene./Mar. 2022 Print version ISSN 1983-8042 / On-line version ISSN 1983-8034 pp. 10-18.

Rivas-Muñoz F., Garrafa V., Ferreira Feitosa, S. y Flor do Nascimento W. (2015) Bioética de intervención, interculturalidad y no-colonialidad. *Saúde e Sociedade*. Publicación de: Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo. Associação Paulista de Saúde Pública. Versión impresa ISSN: 0104-1290 Versión on-line ISSN: 1984-0470 pp.141-151.

Schramm, Fermin Roland & Kottow, Miguel (2001) Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. *Cadernos de Saúde Pública*, 17 (4), jul-ago 2001, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro (Brasil).

Siqueira-Batista, Rodrigo (2009) A boa morte à luz da ética para todos os seres: o lugar da compaixão laica. En: Pereira, Menezes & Barboza (eds.) Vida, morte e dignidade humana. Rio de Janeiro: GZ; 2009. p. 341-62.

Tealdi, Juan Carlos (1991) Estructura y metodología del CHE. *Quirón. Revista de medicina y bioética*. Vol.22, No.2, 115-128, 1991. Instituto de Bioética y Humanidades Médicas. Fundación Dr. José María Mainetti. La Plata, Bs.As.

# Del modelo epistémico occidental al diálogo *entre culturas*

Peralta, Juan Alexander

ICSOH-CONICET-UNSa

*alexander\_peralta96@hotmail.com*

Profesor en Filosofía

## Resumen

En un escrito de Pierre Clastres titulado *Entre silencio y diálogo* se produce una crítica al modelo de conocimiento de la antropología y a la gnoseología occidental, señalando que en ambas opera una objetivización de las culturas nativas del continente americano. Estamos ante un “silencio” de los pueblos originarios de América, ya que la cultura occidental, bajo la premisa de la búsqueda del *conocimiento universal y objetivo*, se encarga de hablar “en nombre de”, legitimados por un modelo epistémico que permite su accionar, y no construyendo un *diálogo entre culturas*. Lo que queremos decir es que el modelo epistémico de Occidente posibilita una serie de prácticas en torno a los pueblos nativos que, analizados desde una perspectiva decolonial, se nos presentan como *violentas*. Clastres puede ser analizado filosóficamente desde una *perspectiva política* si nos detenemos en el modelo epistémico que él critica, para advertir que esta situación no se encuentra aislada, sino que puede ser vinculada a una determinada serie de actividades que nos permiten comprender mejor la problemática. A su vez, también nos interesa proponer una alternativa de pensamiento que permita un devenir decolonial en la producción de saberes en vinculación con las comunidades nativas de América.

## Palabras clave:

Clastres; Modelo epistémico occidental; Decolonialidad; Diálogo entre culturas.

## Introducción o perspectiva de análisis

Abordaremos la distancia que se produce entre la obra de Clastres y lo que él llama “antropología clásica”, no solamente con el objetivo de comprender la singularidad de esta distancia, sino apuntando a advertir que este alejamiento muestra una tendencia eurocéntrica en esta rama del saber, como así también la posibilidad que permite la propuesta del filósofo/antropólogo a nivel gnoseológico y metodológico. En un texto en homenaje a Lévi-Strauss titulado *Entre silencio y diálogo* (1968), Clastres nos muestra con claridad la lógica de producción de saberes eurocéntricos de la Antropología. Dicho de otra

manera, este autor realiza una crítica a la antropología en tanto disciplina por sus tendencias eurocéntricas, es decir, por sus perspectivas que utilizan el modelo epistémico formulado por la academia europea como parámetro universal, negando cualquier otra forma de conocimiento.

La enunciación de *modelo epistémico* tal como la tomamos es recuperada de Santiago Castro-Gómez (2007), quien lo define como el parámetro aceptado para producir conocimientos legítimos. Él plantea esta idea en un texto en donde realiza un diagnóstico de las universidades en tanto casas productoras de saberes verdaderos, y llega a sostener que este modelo sirve de punto de referencia sobre la totalidad de conocimientos existentes. Castro-Gómez lo expresa de la siguiente manera: “Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservable de la observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda” (Castro-Gómez, 2007, p. 83). El empleo de la metáfora sirve para hacer una analogía de la omnisapiencia del Dios cristiano que se intenta transferir al sistema de conocimiento europeo: “Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en un punto cero) para observar el mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica” (p. 83). Ahora bien, Castro-Gómez señala que la problemática nace cuando este punto de observación se posiciona jerárquicamente sobre los demás, y se autoproclama como universal: “(...) pretende hacerse un punto de vista sobre todos los puntos de vista, pero sin que ese punto de vista pueda tenerse como punto de vista” (p. 83).

Ahora bien, lo que nos interesa observar de este cuestionamiento que realiza Clastres es que no solamente es dirigido a la antropología como disciplina particular, sino que es extendido hacia la *metodología gnoseológica de las ciencias sociales*. Ahora bien, cabe preguntarnos ¿cómo es que un pensador francés, dedicado a estudiar sociedades, algunas nómades, en las selvas amazónicas de Brasil, Paraguay y Venezuela, puede permitirnos pensar una crítica al funcionamiento del modelo epistémico de Occidente que sostiene la metodología gnoseológica de las ciencias sociales? La perspectiva que estamos utilizando no se encarga de buscar prácticas y conocimientos en clave universal, los cuales pueden ser utilizadas para explicar cualquier situación, sino que más bien estamos observando las conexiones que se pueden establecer entre diversas actividades que se encuentran relacionadas a un mismo acontecimiento, que en este caso tiene que ver con la producción de saberes. Nos motiva problematizar el hecho de que una serie de prácticas académicas de disciplinas concretas sirve para *determinar* el nivel de “evolución” de un pueblo (como lo hace el devenir de la antropología que Clastres critica), para posteriormente clasificar a los mismos en tanto “atrasados”, y de esa manera posibilitar una serie de prácticas que reorganizan su sociedad. En resumidas cuentas, el modelo epistémico occidental produce las formas de gobierno que se desarrollaron por parte de lineamientos europeos, y que se aplicaron cual recetas en sociedades como de las que nos habla Clastres. De este modo, intentaremos pensar, a partir del mencionado escrito de Clastres (1968), un modo de configuración de saberes de la antropología tradicional y el modelo epistémico en el que estos se asientan, para posteriormente mostrar una alternativa que permite una forma otra de construir conocimientos.

## Clastres y la antropología tradicional

Clastres va a pensar las consecuencias que tiene la llegada de las culturas europeas a los territorios que hoy conocemos con el nombre de América, centrando su atención en las comunidades amazónicas. Lo que nos dice es que esta vinculación entre culturas genera muerte en los nativos americanos, “pues pierden el gusto por la vida” (Clastres, 1968, p. 128), y esto se debe a que se les impone un modo de ser que no es el que ellos construyeron, por lo que sus existencias dejan de tener sentido, configurando una vida que les es ajena. Nos parece oportuno vincular esta idea con uno de los primeros trabajos de Clastres (1963–1964), a saber, la *Crónica de los indios Guayaquis: lo que saben los Ache, cazadores nómadas del Paraguay* (2001), en donde se relata la desaparición de un pueblo. Él asiste al momento en el que estos nativos se encuentran abandonando su modo de vida semi-nómada para integrarse a la lógica social que las colonias europeas trajeron consigo, por lo que para poder ser productivos a ese modelo es necesario estar fijos en un solo sitio. No obstante, Clastres señala que este acontecimiento hace que el deseo de vivir se desvanezca, ya que se ven abrumados por una serie de prácticas que no son propias, que no responden a sus necesidades, y que no se adaptan a lo que ellos entendían que era vivir. Clastres acude en un momento específico, en donde los nativos se ven obligados a dejar de lado su modo de vida, por lo que cambian su organización política, y esto se hace fundamentado por una idea Occidental: la Razón europea, que ve en estas comunidades únicamente “salvajismo”. Sebastián Barros advierte esta situación, expresándolo de la siguiente manera:

Este etnocentrismo asumía que la historia tenía un sentido único y que toda sociedad estaba condenada a recorrer esa historia a través de precisas etapas que llevaban de la barbarie a la civilización, de la simpleza a la complejidad. Las referencias a estas sociedades estaban hechas en función de lo que a la vista de Occidente eran sus carencias, sociedades sin Estado, sin escritura, sin historia, etc. (Barros, 2013, pp. 123–124).

Esta idea es utilizada para permitir la expansión territorial y política en el continente (de modo que se pueda llevar la *civilización* a todos los rincones posibles), por lo que Clastres considera necesario realizar un análisis de la misma. De entrada, establece que esta idea plantea una intolerancia hacia los otros, ya que *la luz de la razón* posiciona a los pueblos europeos en la cima de una jerarquía epistémica, lo cual sirve para legitimar sus prácticas (Clastres, 1968, p. 128). No es novedad el señalar que este *proceso civilizatorio* trajo muerte a las comunidades nativas en nombre de un “bien mayor”, de modo que Clastres establece que la colonización no es un *accidente sistémico*. Con esto el francés nos está señalando que la muerte de personas de comunidades nativas, como así también de la tutela ejercida sobre los supervivientes, no responden solamente a una lógica civilizatoria que buscaba el *progreso de la humanidad*, sino que estos acontecimientos respondieron a una lógica más compleja.

Clastres afirma que las muertes no tenían que ver con las pestes y las epidemias, sino que se encontraban directamente vinculadas al “(...) singular salvajismo que el Occidente transporta consigo. (...) Los encuentros con el hombre primitivo se han producido casi siempre con el estilo de la violencia, grosera o sutil” (p. 128). Notemos la ironía en la

sentencia, la cual provee a Occidente de una característica que éste tiene reservada para los pueblos que “no están desarrollados”, y en consecuencia aparecen como “inferiores”. En este punto la palabra *salvajismo* hace referencia a la intolerancia que occidente tiene para cualquier civilización que no sea sí misma. Esta intolerancia es sistémica, es decir, se presenta de manera transversal en las diferentes prácticas que se desarrollaban en el continente con el objetivo de negar y eliminar todo lo que no se acomode a la lógica occidental. Ríos presenta el funcionamiento de esta lógica de la siguiente manera:

(...) aquella forma civilizatoria que a sangre y fuego durante los últimos siglos se ha impuesto como universal, como una geocultura que –con sus Estados nacionales y su sistema interestatal mundial– avanzó por todo el planeta negando, silenciando y exterminando otras cosmovisiones culturales, provocando el etnocidio y el epistemicidio, el aniquilamiento de culturas y de formas de conocimiento diferentes a la lógica científica moderna. (Ríos, 2018, pp. 103–104).

Lo que hace Clastres en este breve texto es denunciar la intolerancia hacia lo diferente. Él afirma que el encuentro entre estas culturas está cargado de una vecindad entre *violencia* y *razón* por parte de Europa. Al ver esto apreciamos una idea clave, a saber, *la cara oscura de la modernidad europea*, que apunta a mostrar que las *luces* de occidente se encuentran sostenidas por una parte *oscura* que supone que la razón es la otra cara de la violencia, y viceversa. Esto no hace referencia a que hay una cara *buen*a y una *mal*a, sino que más bien apunta a señalar que la razón europea no se hubiera dado sin la violencia: la razón está hecha de violencia, y *violenta al conocer lo real*.

Entonces, de acuerdo a nuestro aparato metodológico, partiendo del hecho de que existe una relación inmediata entre saberes y relaciones de poder, lo que advertimos es que Occidente trajo consigo un modelo de conocimiento determinado, el cual lejos está de tener intereses meramente académicos. En este mismo sentido, Silvero señala el funcionamiento e incapacidad existente en la lógica occidental para pensar algo que aparece como diferente:

La reflexión en torno al poder es una de las contribuciones más importantes de Clastres en el campo de la filosofía política y de la antropología política. (...) Clastres advierte que con el arribo de los europeos a América, se encontraron con un tipo de sociedad drásticamente disímil a aquella que tenían por válida y necesaria. Entonces, no podían pensarla, pues no encajaba con las categorías que habían desarrollado para capturar la realidad socio-política. (Silvero, 2016, pp. 4–5).

A su vez, Ríos deja clara esta relación de la razón con la violencia cuando estudia el quehacer de la antropología evolucionista al diferenciarlo de lo que hacía Clastres:

Los antropólogos (desde el evolucionismo en adelante, pero aún en la actualidad) han analizado la cuestión política desde una óptica eurocéntrica, como si la única forma de poder fuera la característica de las sociedades occidentales “civilizadas” (es decir, el poder coercitivo ejercido a través de relaciones jerarquizadas y autoritarias de mando-obediencia). (Ríos, 2018, pp. 93–94)

Estas ideas nos conducen a comprender que el sistema epistémico que está describiendo Clastres tiene como objetivo eliminar lo que es diferente. Este aparato está vinculado directamente con la razón, aspecto que Europa coloca como su sello característico, nos dice el autor. La racionalidad es el instrumento de la violencia; de esta manera, no es que *devenimos violentos cuando dejamos de razonar*, sino que *al ser racionales violentamos*. Por lo tanto, el proceso de racionalización (que aparentemente debería dirigirse al análisis objetivo de la realidad) tiende a interpretar y jerarquizar el mundo de acuerdo únicamente a conceptos propios y conocidos. Esto se debe a que existen fundamentos epistémicos que funcionan de esa manera: “conocer” es lo que hace un sujeto sobre un objeto, de manera que podemos pensar que hay un rol pasivo y otro activo, en tanto que por un lado un agente ejecuta acciones de manera consciente, mientras que del otro nos encontramos con meros objetos inertes susceptibles de ser conocidos. Ahora bien, particularmente en diversas disciplinas de las ciencias sociales el objeto de estudio es un *otro*. Por tal motivo, hablar sobre un *otro* que se me presenta como objeto de estudio implica una *representación*, como así también una *posición jerárquica* ya que se estaría hablando *por encima del otro*, “con el legítimo derecho de hacerlo”, debido a que esta racionalidad sostiene que el acto de conocer justifica esta práctica. Lo que nuestro autor está señalando es que en el caso de las comunidades nativas del continente americano lo que se está produciendo es un discurso “sobre”, y no un *diálogo entre culturas*.

## Diálogo entre culturas

Nos parece prudente recuperar esta idea de Clastres en donde señala la necesidad de entablar un diálogo *entre* culturas, ya que esto nos permite visualizar con mejor precisión la crítica al modelo epistémico occidental. Este vínculo entre pueblos que piensa Clastres no puede tener las características de lo que llama “antropología clásica”, es decir, la “razón europea” es el límite para la construcción del diálogo. De esta manera, lo que él está buscando es una práctica de construcción de saberes que sea dialógica, en tanto no se reduzca a los otros a meros objetos. Nos parece que esta propuesta se realiza pues para Clastres no hay una carencia que deba ser solucionada, sino que más bien nos encontramos con pueblos que tienen una organización otra que debe ser tenida en cuenta (Ríos, 2018, p. 92). Podemos recuperar un fragmento de *Crónica de los indios Guayaquis: lo que saben los Ache, cazadores nómadas del Paraguay*, que alude a la cuestión de la obtención de información en el trabajo de campo:

En cuanto a mí, no quiero insistir demasiado. Pues los indios no son máquinas de información y sería gravemente erróneo creerlos dispuestos en todo momento a responder cualquier pregunta. Responden si les apetece, si están de buen humor, si tienen tiempo. Ordinariamente la mayoría de ellos prefieren con mucho dormir a charlar con el etnólogo; los mejores informes son los que espontáneamente comunican los indios (Clastres, 2001, p. 19).

Durante mucho tiempo, el modelo epistémico de Europa arribaba con la certeza de su superioridad, en tanto que sostenían que lo fundamental del conocimiento era su objetividad aprehendida en un *tiempo específico*. Lo que Clastres plantea es un conoci-

miento que no *explique completamente* a los otros, que no *totalice* la realidad convirtiendo en mera cosa u objeto de estudio. Los otros también son capaces de construir conocimientos, y lo que nuestro autor va a sostener es que es necesario que el mismo surja de una *experiencia común* que se constituiría en tanto diálogo, y no por la interrelación entre un sujeto y un objeto. Lo que está buscando es un saber que en ningún momento se presente como un dominio total de ese conocimiento, debido a que no depende de “alguien”, sino que nace en el “entre”. Augusto Gayubas lo expresa de la siguiente manera:

El espíritu que animaba a Clastres era el de entablar un “diálogo” con sociedades que estaban a punto de desaparecer (de ser exterminadas) y que se estructuraban de modo distinto a nuestra sociedad estatal occidental, y hacerlo desde una mirada desvestida de etnocentrismo y crítica de los modelos evolucionistas que históricamente justificaron la dominación occidental (Gayubas, 2012, p. 19).

Clastres plantea que es necesario modificar estos fundamentos epistémicos y correrse del *sistema sujeto-objeto*. Por lo tanto, no solo se está denunciando el contenido impositivo de los saberes creados, sino que también se está cuestionando la metodología de la construcción de los mismos. El autor intenta alejarse del modelo epistémico en el cual el conocimiento intenta apoderarse de su objeto de estudio. En la gnoseología que intenta pensar Clastres los otros no deben ser objetos a ser “representados” por un sujeto, sino que ellos *son partícipes activos en un diálogo*. Este gesto implica una crítica a la lógica epistémica occidental, pero no porque sostenga que existe una manera más eficiente de conocer o de acceder a la *verdad*, sino más bien que Clastres entiende que la forma de producir los saberes que interesan está directamente vinculado a la forma en la que estas culturas se relacionan a nivel político. Entonces, lo que está denunciando Clastres, a fin de cuentas, es que la gnoseología occidental se construye de manera tal que los saberes creados sirven y son utilizados en tanto soporte del dominio sobre las poblaciones que le interesa conocer: la jerarquía construida entre los saberes funciona también para posibilitar la jerarquía que se establece entre los pueblos en un ida y vuelta en constante tensión. Justamente, Occidente *conoce* de la misma forma que se *extiende políticamente*.

La constante que vemos en la crítica efectuada por Clastres al modelo epistémico occidental tiene que ver con que éste no puede ver en la diferencia más que *falta*. Lo que estamos observando es que una de las características del eurocentrismo es ésta, ya que Europa veía *carencia* en todas las prácticas efectuadas por las sociedades con las que se vinculaba. No obstante, Clastres nos dice que eso que se presenta como falta desde la visión eurocéntrica, aparece como *diferencia* si cambiamos el foco analítico. Creemos conveniente señalar que la noción de diferencia se entiende como el resultado de la aparición de una singularidad, tal como advierte Sebastián Barros (2013) en un artículo estudiando esta noción en la obra de Clastres. Nos parece relevante plantear la crítica clastresiana, y también la alternativa que él está presentando, ya que esto evidencia el conflicto que existe en el modelo epistémico occidental, el cual no resulta problemático por motivos gnoseológicos vinculados al mejor modo de acceder a la verdad, sino que ello se vincula directamente a que este sistema de conocimiento tiene una relación directa con la configuración de las relaciones de poder, de modo tal que toda diferencia aparecía como una *carencia a ser resuelta* (o, *eliminada*).

En consecuencia, el conocimiento legitimaba ciertas prácticas de gobierno que se desarrollaron en los pueblos nativos que estudia Clastres, las cuales servían para solidificar una superioridad construida a partir de la maximización de la racionalidad, como así también para imponer un modo de vida a los sujetos de estas comunidades que eran vistas como “atrasadas”. Las sociedades que estudia Clastres eligen vivir así, y no lo hacen porque no tienen otra alternativa. Es por ello que la “falta” que ve occidente no es sino “diferencia”, y esta es la singularidad que nos interesa, pues marca el foco de atención en la producción de relaciones sociales, culturales, políticas, económicas, etc. Clastres no se detiene en señalar faltas, sino más bien que apunta a valorar la afirmación de modos de vida. Clastres nos muestra que existe una alternativa para comprender las comunidades nativas amazónicas, y que la misma tiene que ver con la consideración de lo que se estudia como un otro, y no como un objeto. Esta idea nos es significativamente importante pues nos permite entender las dimensiones que adquiere la obra de Clastres en lo que se refiere a su vinculación con la antropología.

## Conclusión

Los señalamientos de Clastres nos muestran la posibilidad de estudiar los supuestos epistemológicos de occidente a los que él hace referencia para advertir la complejidad de los mismos, de modo que ya no solamente impera la “búsqueda de la verdad”, sino que también cobra relevancia las relaciones de poder que se vinculan con el mencionado modelo epistémico. A su vez, sostenemos que este camino necesariamente requiere de un análisis más extenso y detenido, debido a que el trabajo desarrollado por Clastres permite e invita a una reflexión en el ámbito de la filosofía que potencialmente encerraría el estudio de nociones que nos ayudarían a comprender nuestra contemporaneidad. Sostenemos que sus estudios, si bien fueron desarrollados en comunidades nativas puntuales, nos permiten advertir lógicas políticas, epistémicas y sociales que exceden ese plano; dicho de manera directa, el modelo epistémico de Europa también se despliega en las sociedades occidentales contemporáneas dando lugar a prácticas de gobierno que afectan a la población en relación a sus acciones reales o posibles. Esta idea será trabajada con mayor detenimiento en el siguiente *acto*, por lo que nos parecía prudente dejar señalado los parámetros metodológicos que orientarán nuestro diagnóstico. Apostar por un diálogo entre culturas no es buscar una conciliación que elimine los rasgos divergentes y apunte a llegar a una síntesis homogénea, sino que más bien es una celebración de la diferencia, pues la construcción de saberes se da en tanto se tensionan las perspectivas para potenciar la reflexión.

## Bibliografía

Barros, S. (Septiembre 2013). Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres. *Íconos*, Vol. 47, 121–133.

Castro-Gómez, S. (2007) Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Clastres, P. (1968). Entre silencio y diálogo. En B. Pingaud (Ed.) *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica* (pp. 128-130). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, España: Monte Avila Editores.

Clastres, P. (2001). *Crónica de los indios Guayaquis: lo que saben los Ache, cazadores nómadas del Paraguay*. Barcelona, España: Alta Fulla.

Gayubas, A. (Enero-Junio 2012). Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado. *Germinal*, Vol. 9, 17-30.

Ríos, E. (2018). *La antropología política de Pierre Clastres*. Paraná, Argentina: UA-  
DER.

Silvero, J. M. (2016). El legado filosófico-político de Pierre Clastres. *Cahiers d'études romanes*, Vol. 32. 167-178. Doi: <https://doi.org/10.4000/etudesromanes.5209>

# Gubernamentalidad y capital humano

**Alejandro Ruidrejo**  
(CIUNSa Universidad Nacional de Salta)  
*aruidrejo@gmail.com*  
Doctor en Filosofía

## Resumen

La historia de la “gubernamentalidad” condujo al análisis de los “neoliberalismos” europeo y norteamericano de mediados del siglo XX. En ese contexto se realiza la importancia de la teoría del capital humano, que en gran medida gira en torno a la analítica del trabajo humano en clave neoliberal de la Escuela de Chicago, lo que conduce al intento de imposición del empresario de sí como modelo de subjetivación.

Las maneras en que nuestra actualidad articula el gobierno de las conductas bajo la reducción de la educación y el desarrollo a la forma del capital humano, nos incitan a un rastreo genealógico de la procedencia de la cuestión. Con ese propósito relevaremos la procedencia de la noción de capital humano y su emergencia en distintas racionalidades de gobierno que se despliegan entre fines del siglo XIX y XX. Nos detendremos en la recepción de la cuestión de la inversión en capital humano en Argentina, puntualizando su expresión en la medicina social forjada por Ramón Carrillo, para señalar sus particularidades.

Procuramos aportar a la problematización de las nociones a partir de las cuales se pretende gobernar nuestras conductas, como parte de un diagnóstico del presente y de una apuesta de la crítica.

## Palabras clave:

Gubernamentalidad, neoliberalismo, capital humano

## Introducción

En la clase del 1 de febrero de 1978, de su curso *Securité, territoire, population* (2004a:111) el filósofo francés Michel Foucault brinda una definición de lo que ordenaba su trabajo de investigación en ese momento, al que definía como una historia de la gubernamentalidad, y al hacer precisiones afirmaba que por la palabra “gubernamentalidad”, quería decir tres cosas, la primera de ella, consistía en que entendía por gubernamentalidad, el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y

reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer de forma muy específica, y muy compleja de poder que tiene por objeto principal a la población, por forma mayor de saber a la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.

Que la economía política se la forma mayor de saber de la gubernamentalidad, ha permitido en gran medida que su historia, pueda también ser considerada como una genealogía del liberalismo y sus transformaciones en las distintas vertientes del neoliberalismo. Como consecuencia de la centralidad de ese tipo de saber, la noción de capital humano sólo pudo ser recuperada por Foucault bajo su reformulación teórica por parte de los economistas de la Escuela de Chicago que pretendían introducir el análisis económico en un dominio hasta entonces inexplorado, y, a partir de ello, explorar la posibilidad de reinterpretar en términos económicos todo un dominio que se consideraba como no económico. En gran medida ello gira en torno a la analítica del trabajo humano en clave neoliberal, lo que conduce al reconocimiento del empresario de sí como modelo de subjetivación.

En cierto sentido, puede afirmarse que el haber supeditado la comprensión de la biopolítica al conocimiento del régimen gubernamental liberal (Foucault, 2004b:24) condujo a que la perspectiva de la gubernamentalidad visibilizara la racionalidad de gobierno de la teoría del capital humano, pero a la vez, la centralidad de la acepción neoliberal norteamericana del capital humano tiene como efecto el ocultamiento de la procedencia de la noción y de sus mutaciones. Esos límites incitan a un rastreo genealógico de la procedencia de la cuestión y bajo ese propósito relevaremos algunas de las formas en que la noción de capital humano emerge en las distintas racionalidades de gobierno que se despliegan entre fines del siglo XIX y XX. Nos detendremos en la recepción de la cuestión de la inversión en capital humano en Argentina, puntualizando su expresión en la medicina social forjada por Ramón Carrillo, para señalar sus particularidades.

## Neoliberalismo y capital humano

La caracterización del neoliberalismo norteamericano realizada por Henri Lepage, en la que abreva claramente Foucault, no sólo ordena sintéticamente los principales temas que ordenan sus debates y sus apuestas, sino que facilita una caracterización del sentido que adquiere la cuestión del capital humano siguiendo el el trabajo de Michelle Riboud y Feliciano Hernández Iglesias:

Se da el nombre de capital humano a las aptitudes, conocimientos, competencias, cualificaciones de que disponen los individuos. Este capital humano es en parte heredado al nacer, innato, y en parte adquirido a lo largo de la vida. La teoría del capital humano es la rama del análisis económico que se da por tarea explicar cómo se forma, se desarrolla y se acumula este capital humano, así como las relaciones que existen entre su distribución y los diferentes tipos de comportamientos económicos (Lepage 1977: 21).

La cita es extraída del texto *La théorie du capital humain: un retour aux classiques*, publicado como parte de *L'économique retrouvée: vieilles critiques et nouvelles analyses*. Jean-Jacques Rosa, uno de los coordinadores del libro, aminora el supuesto carácter in-

novador de la teoría del capital humano al sostener: “Esta nueva teoría es en realidad muy antigua porque se encuentra en las raíces de los grandes clásicos de la economía.” (Rosa, 1977: 9)

De esta manera, el carácter revolucionario del análisis económico de la salud y la educación, que no las considera como un mero consumo, sino que las inscribe en el ámbito de las elecciones de los individuos que suponen la actitud propia del inversor, es puesto en cuestión al afirmar que en realidad tiene sus profundas raíces en los economistas clásicos.

Se ha señalado muchas veces que ya Adam Smith había señalado la particularidad de la inversión en la formación de los trabajadores, en tanto que representaba una forma de capitalización con mayores tasas de retorno. De allí en adelante, se sumaban los nombres de Irving Fisher, Jacob Mincer, Theodore Schultz, Milton Friedman y Gary Becker, entre otros. La invención de esa tradición permitía sostener la forma emblemática del empresario de sí, de las elecciones racionales y las expectativas de futuro del nuevo *homo economicus* de cuño neoliberal.

## Capital humano y Economía humana

A la linealidad de las genealogías que trazan los economistas, puede, sin embargo, anteponeerse las discontinuidades y las disrupciones propias del espesor histórico que la noción misma de capital humano ha adquirido bajo distintas racionalidades de gobierno. En este sentido podemos encontrar los aportes de los estudios sobre gubernamentalidad recogidos por Thomas Lemke Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann en *Governmental Current Issues and Future Challenges* (Gubernamentalidad: cuestiones actuales y desafíos futuros). Puntualmente, el ensayo de Bröckling señala la necesidad de articular el análisis sobre el gobierno económico de las poblaciones con las formas de desarrollo de la biopolítica en nuestras sociedades, para ello, por un lado, recupera el concepto de economía humana (*Menschenökonomie*) que había forjado el filósofo social y sociólogo austríaco Rudolf Goldscheid en los años previos a la Primera Guerra Mundial, mientras que por otro lado, analiza la teoría del capital humano moldeada por los economistas estadounidenses Theodore W. Schultz y Gary S. Becker.

Rudolf Goldscheid, que participó activamente en los debates sobre la reforma social sostenidos en la política austríaca, en 1908, denunciaba en su libro *Entwicklungstheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie*, el derroche escandaloso de seres humanos que se llevaba a cabo en las sociedades modernas bajo la creencia delirante de que el hombre es un bien abundante del que nadie debe cuidar. Una nueva racionalidad era necesaria para valorar el costo de la formación de las personas, de lo invertido en su crianza, capacitación y mantenimiento hasta que pueden insertarse en el sistema productivo. El capital orgánico (*organischen Kapitals*) debía ser gestionado a partir de una *economía humana*. El Estado socialista por el que Goldscheid bregaba, enlazaba la preocupación por la gestión de la vida biológica humana con el necesario proceso de emancipación de las mujeres. Sólo a través del acceso a la educación, a la independencia económica y a los derechos civiles y políticos de las mujeres, podría revertirse el proceso de descenso de la

natalidad que impactaba en la valorización del capital orgánico de las naciones modernas. En su opúsculo sobre *La cuestión de las mujeres y la economía humana*, (*Frauenfrage und Menschenökonomie*) sostenía que los grandes logros obtenidos en el campo de las ciencias naturales inorgánicas, durante el siglo XIX, habían conducido a un potente dominio de la naturaleza externa, pero que a la luz de la teoría del desarrollo, las ciencias naturales orgánicas pasaron al primer plano en el siglo XX, extendiéndose al dominio de la vida, en el centro del cual está el ser humano, una vez que se comprende el valor biológico y económico de su vida. El entrecruzamiento de la economía y la vida biológica en la gestión de la economía humana, propuesta por Goldscheid, se montaba sobre la toma de conciencia que implicaba el paso de una fertilidad individual inconsciente a una fertilidad social consciente, que asume que la vida supraindividual (*Das überindividuelle Leben*) está más profundamente arraigada en las mujeres.

La economía humana demanda una racionalización económica de la vida humana por parte del Estado, que la asume a su vez como el capital biológico de la nación, y la articula en un socialismo que ubica la cuestión de la reproducción de la vida biológica en la trama de las emancipaciones de las mujeres que son quienes además captan más acabadamente el sentido supraindividual de la vida. Como contracara, la teoría del capital humano postula el autogobierno forjado a través de la dinámica del mercado, bajo el advenimiento de los individuos como emprendedores que realizan sus inversiones o desinversiones en su propia esperanza y calidad de vida. Bröckling sintetiza la contraposición en estos términos:

La Economía Humana de Goldscheid y la teoría del capital humano forman las dos racionalidades complementarias de gobierno entre las que oscilan las biopolíticas de los siglos XX y XXI: mercado y plan, mano invisible y visible, guía central o autoorganización, son los polos entre los cuales se ubican casi todos los esfuerzos para gobernar económicamente la vida humana (Bröckling, 2011).

## Capital humano y medicina social argentina

La problematización de la gestión del capital humano se instala en nuestro país en las primeras décadas del siglo XX, por la influencia de René Sand, quien recuperaba la concepción de *Economía Humana* de Goldscheid en su trabajo orientado al desarrollo de la medicina social. El problema de la alta tasa de mortalidad infantil y el decrecimiento de la población eran cuestiones que justificaron el interés de los gobiernos sudamericanos por los aportes del médico belga.

En ese contexto cobra relevancia la obra del tucumano Gregorio Aráoz Alfaro, no solo como presidente del Departamento Nacional de Higiene en 1918, 1923-1928 y 1930-1931, miembro del círculo más estrecho de Bernardo Houssay y fundador de la primera sociedad de eugenesia en Tucumán, en 1918, sino también por su producción escrita, en la que destacamos las dos versiones de *El libro de las madres*, de 1899 y 1922, y su *Disertación* en el Instituto Popular de Conferencias, en 1942, sobre *El cuidado del capital humano*.

La noción de capital humano funciona entre las dos grandes estrategias biopolíticas descritas por Nikolas Rose (2007): el higienismo expresado en la medicina preventiva y la medicina social, por un lado; y la eugenesia por otro. La cuestión del capital biológico de la nación, su cuidado y acrecentamiento. La maternidad, la puericultura, la seguridad laboral y el cálculo del costo de la vida humana, así como el peligro de mortalidad y la degeneración, nuclearon gran parte de ese registro discursivo.

En el primer número de *Archivos de la Secretaría de Salud Pública de la Nación*, publicado en 1946, durante la gestión de Ramón Carrillo en dicha entidad, el mismo secretario, bajo el título *Doctrina peronista del bienestar social*, escribía:

Es propósito del gobierno responder ampliamente a su origen popular; dedicando sus preocupaciones a la protección de las masas, y planificando la acción médica preventiva y la asistencia social de manera que el problema colectivo de la salud pueda definirse con el viejo aforismo de que más vale prevenir que curar, lo cual es además sabia política económica, porque el **capital humano**, en la doctrina peronista, es lo que más interesa al Estado. (Carrillo, 1946:53)

La expresión **capital humano**, refleja la influencia de René Sand y a través de él, de la Economía Humana de Goldscheid, no sólo en el propio Carrillo, sino también en la medicina social de la época. La particularidad del sanitarista santiagueño consiste en que, a partir de 1950, subsume la gestión del capital humano a lo que denominó como *cibernología* y *biopolítica*, (Carrillo, 1952) entendiéndola a esta última como la ciencia del vivir y enseñar a vivir a la población.

Sobre Carrillo gravita fuertemente la cuestión del financiamiento de su política sanitaria, y en el marco de los debates para lograr los fondos necesarios, recupera el Proyecto Wagner-Murray en EEUU, formulado en 1943, que proponía cubrir con seguridad social a toda la población. Se trataba de uno de los proyectos presentados por la administración de Roosevelt en sintonía con el Plan Beveridge, que no sólo está a la base de la configuración del Estado Benefactor norteamericano, sino que entra en sintonía con las recomendaciones que Theodor Schultz hacía al gobierno en el sentido de incrementar la inversión en Educación Superior, configurando la convergencia entre el influjo del keynesianismo y la teoría del capital humano tras la segunda posguerra.

Como lo señala Marginson (1989), tanto Milton Friedman como Gary Becker fueron tempranamente fuertes opositores a las políticas de capital humano que colocaban al Estado en el centro del financiamiento y su influencia fue creciendo junto a la penetración de la gubernamentalidad neoliberal a partir de la década de 1970,

## Consideraciones finales

Siguiendo el hilo que vincula la Teoría del Capital Humano con los clásicos de la tradición económica, es posible encontrar derivas divergentes de la noción de capital humano, que antes de inscribirse en el seno de las concepciones neoliberales de la inversión individual en salud y educación, ocupó un lugar central en las grandes estrategias biopo-

líticas de fines del siglo XIX y gran parte del siglo XX, especialmente anclada en la cuestión del capital biológico de las naciones.

El impacto que esto último tuvo en nuestra historia nacional, se revela claramente en un campo de problematización médico político de la salud, que reúne una multiplicidad de nombres propios, entre los que destaca el de Ramón Carrillo, en tanto no sólo avvicina la noción de capital humano al conjunto de programas que la articularon con el desarrollo del Estado Benefactor, sino que también la integró a sus reflexiones sobre el gobierno *cibernológico* y *biopolítico* que ensayó en su gestión pública.

Restituir la trama de transformaciones y apropiaciones que la noción de capital humano fue experimentando, puede habilitar un nuevo abordaje de la historia de la gubernamentalidad no centrada en la economía política.

## Bibliografía

Aráoz Alfaro, Gregorio (1942) *El cuidado del capital humano*. Buenos Aires. El Ateneo.

Bröckling, Ulrich, Krasmann Susanne y Lemke Thomas (2011) *Governmentality Current Issues and Future Challenges* Edited by, New York London.

Carrillo, Ramón, (1929) “Un punto de vista, el de Keyserling ante la vida” en Revista del Centro Médico Argentino y Centro de Estudiantes de Medicina, Buenos Aires, número 234, junio de 1929.

Carrillo, Ramón (1946) “Discurso pronunciado por S. E. el Sr. Secretario de Salud Pública de la Nación, al dejar constituida la Comisión Mixta encargada de organizar la aplicación de los Decretos-Leyes sobre Medicina Preventiva” en Archivos de la Secretaría de Salud Pública Volumen 1, Diciembre de 1946, Número 1. Buenos Aires.

Carrillo, Ramón (1951a) Teoría del hospital, Buenos Aires, Ministerio de Salud Pública de la Nación.

Carrillo, Ramón (1951b) Plan Sintético de Salud Pública, 1952-1958. Buenos Aires: Ministerio de Salud Pública de la Nación Argentina.

Carrillo, Ramón (1952) “Introducción a la Cibernología y a la biopolítica (los espacios del hombre)” en Hechos e Ideas, Nos. 98-99, Mayo y junio 1952, Buenos Aires.

Carrillo, Ramón (1974) “El criterio biológico en el reordenamiento económico de la alimentación en la Argentina” en Hechos e Ideas, Año 1, N° 1, mayo/junio 1974.

Carrillo, Ramón (1975) Planes de salud pública 1952-1958 en Obras completas IV, Eudeba. Buenos Aires.

Carrillo, Ramón (2006) “Teoría Geral do Homem” Precedida de un estudio preliminar, Evolución de la antropología filosófica de Ramón Carrillo: la etapa definitiva por Mario Crocco, en Electroneurobiología vol. 14 (3), pp. 9-69, 2006.

Foucault, Michel (2004a) *Securité, territoire, population*. Paris. Gallimard/Seuil.

Foucault, Michel (2004b) *Naissance de la biopolitique*. Paris. Gallimard/Seuil

Friedman, Milton and Kutznets, Simon (1945), "Income from independent professional practice", U.S. National Bureau of Economic Research, New York, 1945.

Goldscheid Rudolf (1908) *Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie: eine Programmschrift* Publisher, Dr. W. Klinkhardt. Leipzig.

Goldscheid, Rudolf (1912) *Friedensbewegung und Menschenökonomie*, Berlin.

Marginson Simon (1989) *Human Capital Theory an Education Policy*. Discussion Paper No. 3, Public Sector Research Centre, University of NSW, Sydney,.

Muro Gabriel (2021) *El don de la ubicuidad: Ramón Carrillo y la Cibernetología peronista*. Miño y Dávila. Buenos Aires.

Neef Katharina Rudolf Goldscheids Menschenökonomie Biopolitik und soziale.

Riboud, Michelle; Hernandez Iglesias Feliciano (1977) "La théorie du capital humain: un retour aux classiques" en *L'Économie retrouvée : vieilles critiques et nouvelles analyses*. – Paris : Économica, 1977, p. 226–249.

Rosa, Jean-Jacques, Aftalion Florin (1977) *L'économie retrouvée: vieilles critiques et nouvelles analyses*. Paris : Économica.

Sand René (1952) *The Advance to Social Medicine*. Staple Press. London

# Condiciones culturales para una filosofía original

**Mariano Suarez Burgos.** Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales, y de la Salud, Universidad Nacional de Santiago del Estero.  
*marianoasb@gmail.com.*  
Licenciado en Filosofía.

En primer lugar, quisiéramos aclarar qué queremos decir con “hacer filosofía”, y para ello nos remitiremos a Miró Quesada (1974), quien distingue entre filosofar y hacer filosofía. El autor peruano explica que el filosofar es una actividad intelectual que consiste en un “esfuerzo mental encaminado a pensar ideas filosóficas” (p. 25). En este caso, las ideas filosóficas a las que nos referimos no son originales, sino que pertenecen a otras doctrinas filosóficas ajenas a quien las repiensa. Por otra parte, hacer filosofía implica crear ideas filosóficas propias, hacer filosofía auténtica es “hacer una filosofía que no fuera mera copia mal repetida de filosofías importadas” (p. 9). En consecuencia, lo que queremos indagar en el presente escrito es cuáles serían las condiciones culturales para hacer filosofía original, y no meramente filosofar. Sin embargo, antes de señalar algunas de las condiciones necesarias, detengámonos un momento en la relación entre la cultura y la producción filosófica. En un texto fechado hacia 1874 Nietzsche (1994) afirma que una época “que no posee cultura alguna, y cuya vida carece de unidad de estilo, no sabe por dónde se toma la filosofía, ni aun cuando ésta fuese proclamada por el genio de la verdad en calles y plazas.” (p. 14). Luego nos dice que para que un pueblo sepa lo que es la filosofía y lo que ella puede, es necesario, primero, crear una cultura. Si partimos de esta idea, entonces queda claro que para que en un pueblo pueda existir una filosofía auténtica y original, existe un requisito previo, y es justamente que este pueblo posea una cultura propia. Ahora bien, si damos por hecho que la cultura es un elemento constitutivo de todos los pueblos, entonces resulta extraño y hasta contradictorio poner en cuestión la existencia de la cultura de un pueblo en particular. Esto, que es algo que debería darse por hecho, amerita, sin embargo, una aclaración. Cuando Nietzsche afirma que la filosofía surge de un suelo cultural que le sirve de base y apoyo, lo que quiere decirnos es que dicha cultura no puede ser una mera réplica de otra, ni ser la cultura de una época inauténtica en la que solamente se comenten las obras de antaño o se cifre la esperanza de producir nuevas obras en un futuro indeterminado que nunca termina de hacerse presente. En esas culturas o épocas puede haber actividad filosófica, pero la misma queda reducida al filosofar, o como diría Nietzsche, se limita a “monólogos eruditos de paseantes solitarios, casuales rapiñas individuales, ocultos secretos de alcoba o inocentes conversaciones entre académicos viejos y jóvenes.” (Nietzsche, 1994, p. 14) Para que haya una producción vivaz de obras filosóficas auténticas y originales se requiere, como condición de posibilidad, el hecho de que el pueblo desde el que se filosofa posea una cultura distintiva. Esta es una condición

necesaria, mas no suficiente, puesto que habría que tener en cuenta otros aspectos tales como las condiciones materiales o las instituciones vigentes que en cada caso posibiliten o dificulten la producción filosófica.

Cuando hablamos de hacer filosofía agregamos como características de esta producción la necesidad de autenticidad y originalidad. Para precisar esos aspectos debemos recurrir a Salazar Bondy (2011), quien nos aporta claridad con respecto a lo que debemos entender por originalidad y autenticidad en relación a la producción filosófica. Una filosofía original es aquella que no es una mera repetición de conceptos o ideas previamente elaborados por otros, sino que ofrece planteos nuevos y “construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido.” (p. 72). La autenticidad, por su parte, radica en que el planteo nuevo sea efectivamente de carácter filosófico, y no una pseudofilosofía o un producto filosófico falseado o desvirtuado. A estas dos características Salazar Bondy suma la peculiaridad, con lo cual quiere señalar el color local o el tono personal con que se abordan temas que no necesariamente deben ser originales, pero que ya llevan una impronta característica y diferencial. Estas distinciones ofrecidas por Salazar Bondy se dan en el marco de la discusión sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, y que abriría el consabido debate que sostuvo con Leopoldo Zea. En consecuencia, para que sea posible una producción filosófica auténtica y original se requiere que la misma surja en el seno de una cultura igualmente auténtica. Y, por ende, cuando se cuestiona la existencia de una filosofía latinoamericana, lo que se cuestiona en el fondo es la existencia de una cultura latinoamericana capaz de producirla a partir de sí misma. La respuesta que demos al interrogante de si existe una filosofía propia (auténtica y original y no simplemente peculiar), dependerá de si es posible identificar una cultura propia y significativa a partir de la cual pueda elaborarse una filosofía con aquellas características.

La pregunta, aunque siempre nos sorprenda al ser enunciada, no es nueva. En su escrito *Calibán*, de 1971, Fernández Retamar (1995) relata una conversación con un periodista europeo, quien le había formulado explícitamente la pregunta de si existía una cultura latinoamericana (Cf. Fernández Retamar, 1995, p. 13). Esta pregunta se la hacía el europeo, según entendía Fernández Retamar, bajo la sospecha de que nuestra supuesta cultura no era más que “un eco desfigurado de lo que sucede en otra parte.” (ídem). Obviamente que incluso antes que el anónimo periodista europeo esta idea ya venía enunciándose con insistencia. Por ejemplo, Hegel (1946) supo decir que lo que acontece en América “no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida.” (p. 185); y Alberdi, a su vez, sentenció que “La América practica lo que piensa la Europa” (Alberdi, 2006, p.99). Estos ejemplos son suficientes para mostrar que por sorprendente que sea la pregunta por la existencia de una cultura latinoamericana, avocarnos a la misma no resulta ocioso, puesto que dicha cultura ha sido puesta en duda o incluso abiertamente negada en reiteradas ocasiones. Queda claro entonces que lo que algunos objetan como imposibilidad para la producción de una filosofía original y auténtica no es la ausencia total de una cultura en nuestro pueblo, sino la ausencia de una cultura apta para tales fines. Una cultura tal debería ser, ella misma, original y auténtica, en lugar de imitativa e inauténtica puesto que la filosofía forjada en un pueblo con una cultura imitativa sería defectiva.

Los motivos por los cuales se acusa a nuestra cultura latinoamericana de no ser auténtica ni apta para la producción filosófica original son por todos conocidos. Algunos autores hablarán de una cierta ineptitud de raza, otros señalarán al subdesarrollo, la dependencia y la dominación como las causas de la formación de una cultura defectiva en Latinoamérica. Sin embargo, creo más acertado el análisis de Kusch al respecto. Este autor afirma que “la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto.” (Kusch, 2000a, p. 183) Pero en Latinoamérica hay un problema que radica en el hecho de que los que suelen dedicarse mayormente a la filosofía son “sujetos culturales sin cultura” (p. 187). Lo que nos quiere decir con esto Kusch es que en Latinoamérica conviven dos planos culturales superpuestos e imbricados, tal como lo detalla en su *América profunda* (2000b). Por un lado, nos encontramos con un pensamiento popular “genuino y original” (2000a, p. 10) y, por otro lado, se encuentra un “pensamiento culto” (ídem) que suele desarrollarse en las universidades. Este último tipo de pensamiento está cimentado en el enciclopedismo europeo, e intenta guiarse por él en sus producciones culturales tales como lo es la filosofía. Pero, en definitiva, como la filosofía sólo es original si parte de la propia realidad del que filosofa, de un suelo cultural significativo, entonces estos intelectuales no aciertan en producir algo original y auténtico. En relación a estos intentos fallidos de producir filosofía original, dice el autor que “entre nosotros hay que pensar los fracasos a partir de una escisión entre una cultura popular y otra que no lo es.” (2000a, p.90) Entiende Kusch que la producción filosófica original surgirá si estos intelectuales son capaces de realizar un salto hacia lo popular, donde mora lo “embrionario filosófico” (2000a, p. 16). Esa cultura popular tiene, según Kusch, unos emplazamientos geográficos claramente establecidos, entre los cuales nombra al litoral, a los valles calchaquíes y a Cuyo, y afirma que “Los tres ejes condicionan la geocultura argentina, especialmente la popular, y repercuten en todo sentido a través de toda la historia argentina.” (2000a, p. 90). A estos ejes se le sumará luego Buenos Aires que, debido a su preponderancia política económica, se convertirá en el centro geopolítico del país. El problema es que en Buenos Aires ya no prima una cultura popular, sino imitativa de lo europeo, lo que hará que ésta se vaya distanciando cada vez más de lo popular.

En líneas generales estamos de acuerdo con lo que plantea Kusch, aunque creemos que hay otras regiones geoculturales que deben incluirse como parte de la cultura popular, tales como la Patagonia, la región fueguina, la Pampa, y el monte chaco-santiagoño. Si tomamos el caso de nuestra provincia, y seguimos la tesis de Kusch de que es desde nuestra cotidianidad de donde emana nuestra autenticidad cultural, no es posible obviar el hecho de que en Santiago del Estero el monte o bosque no es simplemente un espacio geográfico. El bosque santiagueño ha adquirido en la ensayística del siglo XX las dimensiones de una verdadera categoría geocultural para nosotros. Autores como Ricardo Rojas, Bernardo Canal Feijóo, Orestes Di Lullo, Clementina Quenel, Dardo Gómez o Raúl Dargoltz, entre otros, supieron tomar al monte como el hontanar de donde mana nuestro *ethos*. El bosque santiagueño es “nuestro domicilio existencial” (Kusch, 2000c, p. 252), esto es, el horizonte simbólico que estructuró los discursos sobre nuestra identidad y nuestra cultura. Creemos, por lo tanto, que si la filosofía original surgirá al volver la mirada a lo popular donde se encuentra embrionariamente lo filosófico, entonces un camino posible sería el seguir los pasos de estos autores mencionados. Si sometemos sus obras a un análisis del

discurso metodológico podríamos descubrir en ellas los rastros de los pensamientos más genuinos de la cultura popular santiagueña. Somos conscientes de que esto sería apenas un primer paso, y que la producción filosófica no surgirá por generación espontánea a partir de ese trabajo, pero apostamos con convicción firme a que este será un camino por el que no hemos de extraviarnos.

## Bibliografía:

Alberdi, J. (2006). *Ideas para presidir la confección del curso de Filosofía Contemporánea en el Colegio de Humanidades, en La cuestión americana*, Bs. As.: Grupo Editor Universitario.

Fernández Retamar, R. (1995). Calibán. *Milenio*, N°3, 13-46.

Hegel, F. (1946). *Filosofía de la historia universal*. Bs. As.: Anaconda.

Kusch, R. (2000a). *Geocultura del hombre americano, en Obras completas, Tomo III*. Rosario: Fundación Ross.

----- (2000b). *América profunda, en Obras completas, Tomo II*. Rosario: Fundación Ross.

----- (2000c). *Esbozo, en Obras completas, Tomo III*. Rosario: Fundación Ross.

Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (1994). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Bs. As.: Los libros de Orfeo.

Salazar Bondy, A. (2011). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Bs. As.: Siglo XXI.

# El concepto de “sentido” de Frege: aspectos pragmático–trascendentales

José María Tapia  
joshetapia@hotmail.com  
Licenciado en Filosofía

*Yo soy un hablante nativo de un lenguaje. Deseo ofrecer ciertas caracterizaciones y explicaciones de mi uso de elementos de ese lenguaje. La hipótesis a partir de la cual procedo consiste en que mi uso de los elementos lingüísticos está controlado por ciertas reglas.*

*John Searle*

## Resumen

El pensamiento filosófico del siglo XX estuvo marcado en gran medida por una resignificación de la concepción del lenguaje, y la obra de Gottlob Frege emerge como un pilar fundamental en la comprensión del significado y la referencia en el pensamiento moderno. Su teoría del “sentido” y la “referencia” no solo reformula las bases del análisis semántico, sino que también sienta las bases para lo que más tarde se conocerá como el “giro lingüístico” en la filosofía. Sin embargo, para captar plenamente la riqueza de esta contribución, es crucial explorar cómo estos conceptos fregeanos se articulan con aspectos pragmáticos y trascendentales del lenguaje, más allá de su formulación original.

Este trabajo se propone examinar cómo el concepto de “sentido” en Frege, entendido en su dimensión semántica, puede expandirse y enriquecerse mediante su interrelación con la reflexión pragmática trascendental de Karl–Otto Apel. A través de este análisis, se busca no solo esclarecer la relevancia del pensamiento de Frege, sino también cómo su teoría del sentido puede reinterpretarse a la luz de un enfoque más amplio.

## Palabras clave:

Lenguaje, sentido, referencia, pragmática, trascendental.

## 1. El giro lingüístico

En la obra “La transformación de la filosofía”, Karl Otto Apel afirma que nunca hubo una conciencia tan clara como en el siglo XX de que el lenguaje supone un problema fundamental de la filosofía. La filosofía aborda al lenguaje, en una primera instancia, desde el problema de la génesis y validación del conocimiento con una perspectiva sintáctico-semántica, y, eventualmente, desde la necesidad del reconocimiento intersubjetivo desde la perspectiva pragmática. Apel subraya que el fenómeno supone no sólo un nuevo tratamiento metodológico del lenguaje, sino más bien una transformación radical en el seno de la filosofía. Este cambio en el asiento de la reflexión filosófica del siglo XX es lo que se denomina “giro lingüístico”: el pasaje del paradigma de la conciencia al paradigma del lenguaje.

En el nuevo escenario, la filosofía toma al lenguaje como “una magnitud trascendental en sentido kantiano”: la innovación consiste en el traslado de la función trascendental del sujeto a la lógica del lenguaje, específicamente el análisis de los enunciados pasa a ocupar los problemas relacionados con la validez y la posibilidad del conocimiento, y postula que este cambio radica en el reemplazo de la noción de un “sujeto” o “conciencia general” como garante de la validez intersubjetiva del conocimiento por la ilimitada comunidad de hablantes y el establecimiento de reglas discursivas que prefiguran usos y posibilidades del lenguaje como marco trascendental de la discusión filosófica.

Apel señala que, en una primera etapa de este periplo filosófico alrededor del lenguaje, se produce una falacia abstractiva en relación a lo que es gravitante en el lenguaje, debido a que se produce un estrechamiento sintáctico-semántico de los enfoques y queda en evidencia que los análisis lógicos de las expresiones son insuficientes para explicar la génesis y la validación del conocimiento. La historiografía filosófica encuentra en los trabajos del filósofo y matemático alemán Gottlob Frege los elementos germinales del nuevo enfoque lingüístico.

## 2. Contra el psicologismo y la inadecuación del lenguaje

A finales del siglo XIX, Frege emprende la tarea de fundamentar lógicamente a la matemática. Considera que los enfoques psicologistas y los defectos del lenguaje natural constituyen los principales obstáculos para llevar a cabo su proyecto logicista.

El enfoque psicologista, que se vale de lo que Frege llama “*imaginación agregativa*”, sostenía que las verdades matemáticas eran producto de generalizaciones empíricas ampliamente confirmadas: el apoyo inductivo que ofrece la frecuente realización de operaciones da pie a la formulación de progresivas generalizaciones. Esto daría lugar a una “depuración” de las características que se consideran prescindibles, para obtener de esta manera conceptos más abstractos, entre los que señala a los números.

Frege subraya que en este enfoque se confunde la forma en que surge una “representación” en la conciencia con una “definición de número”, y de esa manera se vinculan nociones que son ajenas a la reflexión matemática como las condiciones anímicas

o motoras de los individuos. De ser correcta la postura psicologista, los resultados y las pruebas estarían atados a los estados de ánimo y a particularidades contextuales.

En esta distinción entre representación y definición como rechazo de la posición psicologista, Frege realiza lo que Michel Dummett denomina “la exclusión de los pensamientos de la mente”. Frege traslada los pensamientos del foro interno al espacio compartido del lenguaje, y esto lo hace debido a que sostiene que la única vía de acceso al estudio de los pensamientos es mediante el lenguaje. Esta posición es denominada por Dummett como “tesis de la prioridad”, esto es, que la comprensión del pensamiento supone una ineludible comprensión previa del lenguaje.

En relación al lenguaje, Frege señala que existe un desfase entre la estructura lógica del pensamiento y su representación lingüística: existen incongruencias entre la ilación de las palabras que forman enunciados, para con la complejidad de estructura lógica que la subyace. Señala que los defectos limitan la posibilidad del lenguaje a sólo “sugerir” relaciones lógicas, con el consiguiente riesgo de caer en el uso involuntario de supuestos implícitos o ser permeables de manera inconsciente a la falta de rigurosidad. Las formas en que se procesan las inferencias son tan variadas, tan laxas y maleables, que fácilmente se pueden introducir disimuladamente suposiciones que luego pasan desapercibidas.

La noción de lenguaje con la que opera Frege es la que entiende al lenguaje como un “herramienta”, como un sistema de símbolos que permite rotular objetos, como un *“modelo de asignación de nombres a objetos y como un instrumento de comunicación que permanece externo al contenido del pensamiento”* (Habermas, 1997, p.56). En el marco filosófico, esta noción del lenguaje estaba subordinada a la relación sujeto-objeto tal como era proyectada por los planteos filosóficos modernos. En su función meramente instrumental, la relación “signo-referente del signo” es la expresión lingüística del vínculo “representación-objeto”, es decir, sólo constituye una traducción en palabras de la relación gnoseológica “sujeto-objeto”, que se desarrollaría en un orden independiente y previo al lenguaje. La reflexión filosófica tiene como tarea distinguir “introspectivamente” los conceptos y relaciones relevantes y exponer el resultado a partir del lenguaje.

### 3. La estructura del lenguaje: sentido y referencia.

Pensada como escalón intermedio dentro de su proyecto logicista, la obra lingüística de Gottlob Frege supuso la apertura de una nueva orientación metodológica que tenía como objetivo resolver problemas del lenguaje y en su empresa fija su atención en la forma de las oraciones asertóricas debido a que ese es el vehículo lingüístico que se corresponde el desarrollo de las ciencias.

La reflexión de Frege tiene como punto de partida un interrogante que plantean los enunciados que sostienen una relación de igualdad y apela al ya célebre enunciado “El lucero de la mañana es el lucero de la tarde.” para graficar que las dos maneras de expresarse: “lucero de la mañana” y “lucero de la tarde” aluden al referente “planeta Venus”. Formaliza el ejemplo planteado en la relación “ $a=b$ ”, en donde “a” representa la expres-

sión “lucero de la mañana”, “b” representa la expresión “lucero de la tarde” y el signo “=” representa la relación expresada con el verbo “ser”.

Este es el núcleo del problema semántico que plantea Frege: Se interroga si la relación de igualdad descansa en el objeto mismo o bien en lo que los signos expresan particularmente. Este interrogante tiene una respuesta cuyo desarrollo desemboca en, por un lado, una reconfiguración de la tradicional díada signo-referente, y, por otro lado, en la resignificación del papel del lenguaje en el progreso del conocimiento.

En primer lugar, si se entiende la relación como una relación de signos con signos (la relación de a con b), se desemboca en una expresión falsa porque la expresión “a=b” sería afirmar que “el signo ‘a’ es equivalente al signo ‘b’”. En segundo lugar, si se entiende como una relación de signos con objetos, el valor de la relación “a=b” sería intrascendente, debido a que el valor de la aseveración sería el mismo que el de la relación “a=a”, es decir, ambas expresiones versarían sobre la identidad de un objeto consigo mismo.

Para dirimir la cuestión, Frege postula que se hace necesaria la determinación de una instancia conceptual intermedia. Por una parte, el “referente” es un elemento externo a la subjetividad y el “signo” se establece como un relevo arbitrario. El vínculo entre un signo y su referente está mediado por el “sentido”, entendido como el “modo de darse” de un signo en relación a su referente. Una expresión del tipo “a=b” significa una integración de modos de presentación parciales y complementarias de un mismo referente y, para el que desconozca la relación, implica un descubrimiento que excede y resignifica el vínculo del signo con su referente.

Surge un interrogante: si el concepto fregeano de “sentido”, entendido como el modo de presentación parcial de un signo con respecto a su referente, explica cómo se produce un avance cognoscitivo a partir de cómo se produce la articulación complementaria de expresiones del tipo “a=b” ¿qué aspectos del concepto de “sentido” posibilita esa complementación?

Una lectura de la relación de igualdad tal como lo plantea Frege, muestra que esta integración en una expresión del tipo “a=b” es posible debido a que se percibe el carácter parcial del “sentido” de cada signo en el uso del lenguaje, y esa limitación permite la evocación de otros “sentidos” que lo amplíen en la medida que un emisor/receptor de la lengua sea un hablante competente, es decir, posea el conocimiento de sentidos complementarios. Se evidencia que entender el concepto de “sentido” como un modo de presentación parcial e integrable en el marco de un sistema de lenguaje, tiene implicaturas que demandan ampliar la reflexión del terreno semántico al terreno pragmático.

#### 4. Aspectos pragmático-trascendentales

Frege utiliza una metáfora sobre el uso del telescopio que ilustra nítidamente como el concepto de sentido se articula dentro de la estructura del lenguaje entre el par signo-referente, y, además, muestra esta necesidad de definición pragmática como su mejor comprensión.

En la alegoría, distintos espectadores que observan la luna a ojo desnudo se representan una imagen mental que es particular en cada observador. Si en cambio, ven la luna a través de un telescopio, observan la misma imagen proyectada en la lente. Si bien no se tiene acceso a la imagen mental que se figura en cada uno de los observadores tanto cuando miran directamente a la luna o cuando la miran través del telescopio, el espacio común – la imagen que aparece en la lente – sirve como punto de encuentro para determinar las notas principales de ese objeto:

*“La imagen del telescopio es, ciertamente, unilateral, depende del lugar de observación; pero es, con todo, objetiva en la medida que puede servir a muchos observadores”. (Frege, 2015, p. 89).*

En esta imagen se puede distinguir las ideas y posiciones claves de Frege. En primer lugar, se hace presente su enfrentamiento con el psicologismo en relación a las representaciones mentales. Es importante destacar que Frege se esfuerza en dejar en claro que, si bien existe una unilateralidad, la accesibilidad supra individual da lugar a un principio de objetividad: un emisor puede apelar a un “sentido” particular de un signo, pero en la medida en que está inserto en una situación comunicativa sirve a los observadores para ver esta parcialidad.

En segundo lugar, la imagen en la lente, no la representación individual, puede ser reproducida, medida, caracterizada y puesta en análisis por los distintos observadores. Lo agudo de la alegoría es que tanto la lente como el concepto de “sentido” son construcciones en las que se focaliza un aspecto de la realidad, y dejan en claro que constituyen una representación parcial. Su manifestación corpórea, tanto la luz reflejada y ampliada por la lente como las arbitrarias siluetas visuales y sonoras de los signos, presumen una corroboración compartida y complementaria tanto con las representaciones individuales como con el discurso de los demás observadores.

Y, en tercer lugar, se perfila el núcleo fértil de la propuesta de Frege: la tarea de cotejo, de corroboración, de confrontación de los sentidos no se produce en la soledad de la noche frente al fuego de una estufa, sino en el foro externo, no solo espacial y frente a las estrellas, sino en relación a otros individuos. Entender cómo obra el concepto de “sentido” figura una operación cartesiana, en el sentido que busca certeza al superar el carácter insular de las representaciones y anular la distancia con el mundo circundante, pero que no se construye en los lindes de la percepción, sino en el contacto en y con el lenguaje. Para la realización de este movimiento se necesita la presencia del otro: la interacción dialogada que implica no sólo las aserciones expositivas, sino también las preguntas, las ambigüedades, las aclaraciones, las implicaturas.

Si bien actualmente se considera que la focalización en el aspecto expositivo del lenguaje por parte de Frege denota una imagen incompleta del lenguaje, es necesario aclarar que, como lo señala Dummett, esa función expositiva es indisoluble de la función comunicativa, que siempre está presente, incluso si es considerada de segundo orden (Habermas, 2011, p. 12). En lo expuesto puede percibirse las “necesidades comunicativas” que acompañan a la dilucidación de función expositiva del concepto de “sentido” en Frege. Se observa el inicio de un movimiento de índole epistemológico-gnoseológico que

sale del individuo y que se dirige a un espacio de resolución compartido del lenguaje: el fortalecimiento semántico que busca Frege se produce en el intercambio discursivo.

Este análisis, en el que se destacan las notas pragmáticas del concepto de sentido, está en línea de resolver una deficiencia que caracteriza a los primeros tratamientos filosóficos del lenguaje, que Apel los rotula como falacia abstractiva, esto es, no tomar en cuenta la tridimensionalidad fundamental del lenguaje: signo, referente e interpretante. Apel señala que, a lo largo de su historia, los desarrollos filosóficos se han propuesto sin tener en cuenta el asiento discursivo en el que se formulaban, y que una cabal reflexión de los sistemas filosóficos se logra mediante la explicitación de los presupuestos lingüísticos dejados de lado. Aquí se sostiene que, de la misma manera, el análisis semántico de Frege no puede restringir la propensión inherente del lenguaje de ir en búsqueda de una constatación de un vínculo intersubjetivo. Esta afirmación abre la puerta a un análisis pragmático del concepto de sentido, y eventualmente trascendental, que Frege no plantea.

La noción de “sentido” permite establecer una salida del sujeto a lo circundante y una entrada al mundo de la intersubjetividad. La certeza se deposita en la relación que el sujeto establece entre un sentido parcial, pero conocido, y su referente, y que tiene ratificación en una relación dialógica. En *“Concepto y objeto”*, Frege reconoce que no se puede evitar fundar reglas lógicas sobre distinciones lingüísticas, porque *“no nos podemos entender sin el lenguaje, y porque, en último término, tenemos que confiar en que el otro entiende las palabras, las formas de estas y la construcción de las oraciones, tal como nosotros mismos”* (Frege, 2017:98).

Apel sostiene como instancia trascendental, esto es, en sentido kantiano, una comunidad de hablantes ilimitada en el tiempo que dispone las reglas que vertebran los discursos argumentativos públicamente válidos. Esto, que Apel denomina el “a priori pragmático de la comunidad de comunicación” abarca un aspecto trascendental del lenguaje, pero es como lo define Apel: es un a priori pragmático. A este se sumaría, se sostiene, el aspecto trascendental del concepto de “sentido”: es condición de posibilidad de la ilimitada resignificación de los modos de presentación que los signos mantienen con sus referentes, pero siempre en el marco del a priori pragmático de una comunidad. Este aspecto semántico–trascendental permitiría no sólo que una comunidad no agote sus posibilidades discursivas en su contexto y amplie su conocimiento, sino también permitiría que trascienda su situación histórica y proyecte “sentidos” reguladores.

El concepto de “sentido” no sólo es un llamado de atención a usos no rigurosos del lenguaje, sino que establece un nuevo trasfondo a las problemáticas filosóficas: como punto de partida supraindividual, de índole semi consensual y de naturaleza intangible–intersubjetiva que posibilita el lenguaje tal como lo usamos.

## 5. Conclusión

En el camino de la fundamentación lógica de la matemática, Frege precisa una instancia intermedia entre el signo y la referencia, entre los sujetos y los objetos: el “sen-

tido". Traslada el problema del conocimiento del análisis de las representaciones al análisis del lenguaje.

Lo cardinal en el concepto de "sentido" es que en su encarnación en el discurso no posee la nitidez que poseen los signos y los referentes: se encarga de "mostrar" un fragmento, de ser complementado, de dirimirse en la competencia discursiva. Con el concepto de "sentido", Frege apela a un aspecto parcial, intangible y de naturaleza intersubjetiva del lenguaje, pero que puede ser figurado por signos y por ende es posible de ser analizado y estructurado.

Si bien en el análisis y en el establecimiento del concepto de "sentido" sirve a Frege para precisar el espacio del lenguaje en donde se perfila su función expositiva, es necesario señalar que se "tocan" las otras caras del lenguaje y su relación con la realidad: por una parte, la propensión del lenguaje para establecer vínculos intersubjetivos, de interpelar, y no sólo de aseverar, sino también la de constatar, de interrogar, de encontrarse con la mirada de otro y dirimir un sentido, y por otra parte, la de subrayar la insuficiencia de la individualidad para para establecer un punto de partida seguro para el conocimiento.

El concepto de "sentido" es el lugar del lenguaje en donde lo semántico entra en contacto con lo pragmático: frontera que se revela como condición de posibilidad del lenguaje para reconfigurarse, para ofrecer la ingente variedad de posibilidades que brinda.

## Bibliografía

- Acero, J. et al. (2010) *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid. Cátedra.
- Apel, K.O. (1985) *La transformación de la filosofía*. Madrid. Taurus.
- (2013) *Paradigmas de filosofía primera*. Buenos Aires. Prometeo libros.
- Dummett, M (1972) *Frege. Philosophy of Language*. New York. Harper & Row.
- Frege, G. (1972) *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*. México D.F. UNAM.
- (2017) *Escritos lógicos-filosóficos*. Buenos Aires. Colihue.
- (2015) *Estudios de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid. Tecnos.
- Habermas, J. (1998) *El pensamiento postmetafísico*. Madrid. Taurus.
- (2007) *Verdad y Justificación*. Madrid. Taurus.
- Kenny, A. (1997) *Introducción a Frege*. Madrid. Cátedra.

# Resignificaciones de la racionalidad neoliberal

Mariano Terraf, Facultad de Filosofía y Letras, UNT,  
*terrafmariano@gmail.com*, Licenciado en Filosofía.

## Resumen

Foucault concibe el neoliberalismo como una racionalidad política que modela subjetividades, transformando a los individuos en empresarios de sí. Esta perspectiva revela cómo el neoliberalismo trasciende lo meramente económico para convertirse en un modo de interpretación del mundo social que orienta las prácticas. Se trata de una nueva forma de gubernamentalidad que no prohíbe, sino que estimula y gobierna a los sujetos a través del deseo.

Estos conceptos son tomados por Maurizio Lazzarato, quien advierte sobre el dispositivo de subjetivación de la deuda como elemento central del neoliberalismo, y por Verónica Gago, quien explica cómo actúa el “neoliberalismo desde abajo”. Gago examina cómo las comunidades y grupos sociales desarrollan estrategias de resistencia y adaptación frente a las políticas neoliberales.

El trabajo busca reflexionar en torno a estas diferentes aproximaciones teóricas para comprender la complejidad del neoliberalismo, sus múltiples manifestaciones y las tensiones que genera en los ámbitos económico, político y subjetivo. A su vez, se plantea una perspectiva sobre fenómenos actuales que podrían dar cuenta de un modo de subjetivación centrado en la especulación, como característica distintiva del neoliberalismo contemporáneo.

## Palabras clave:

Neoliberalismo – Subjetividad – Especulación.

## Introducción

En esta presentación, pretendo explorar diversas perspectivas teóricas sobre el neoliberalismo, comenzando con la conceptualización de Michel Foucault y su análisis de los modos de subjetivación en el liberalismo y el neoliberalismo. La descripción de Foucault sobre la racionalidad neoliberal ofrece una perspectiva innovadora que, en la actualidad, es objeto de intenso debate y reinterpretación.

Tras una breve exposición del pensamiento foucaultiano, abordaré la obra “La fábrica del hombre endeudado” en la cual Maurizio Lazzarato (2019), advierte sobre el dispositivo de subjetivación de la deuda como elemento central del neoliberalismo.

Posteriormente, analizaré la mirada de Verónica Gago (2014), quien desde una perspectiva latinoamericana examina la emergencia de un “neoliberalismo desde abajo”. Este concepto se refiere a las estrategias de resistencia y adaptación de comunidades y grupos sociales frente a las políticas neoliberales. Gago estudia el caso de la feria popular La Salada en Buenos Aires como un espacio ambivalente donde convergen economías informales, explotación laboral y formas alternativas de subsistencia.

El objetivo de esta exposición es poner de relieve estas diferentes aproximaciones teóricas para comprender la complejidad del neoliberalismo, sus múltiples manifestaciones y las tensiones que genera en los ámbitos económico, político y subjetivo. A su vez pretendo plantear un análisis crítico que trascienda las concepciones reduccionistas y resalte las contradicciones y ambigüedades inherentes a este fenómeno.

Para concluir, basándome en diversas investigaciones recientes, intentaré ofrecer una perspectiva sobre fenómenos actuales que podrían dar cuenta de un modo de subjetivación centrado en la especulación, como característica distintiva del neoliberalismo contemporáneo.

## La racionalidad neoliberal

En el siglo XVIII, a partir de la interpretación de la sociedad como mercado desarrollado fundamentalmente en la obra de Adam Smith surge la comprensión del sujeto en términos de *homo economicus*. En esta tradición liberal la sociedad es vista como el resultado del intercambio de individuos movidos por el interés y el mercado como el mecanismo de organización social privilegiado. En ese marco, el sujeto es entendido como *homo economicus* que busca maximizar sus ganancias y minimizar sus pérdidas.

Foucault (2007) muestra en *El nacimiento de la biopolítica* cómo ese *homo economicus* sufre una transformación crucial a partir de la instauración del neoliberalismo como racionalidad política imperante a partir de la década de 1970, y deviene capital humano. Las estrategias de configuración del capital humano son estrategias biopolíticas de un nivel más profundo que aquellas que caracterizaban al liberalismo clásico, ya que no se limitan a las variables biológicas como el nacimiento, la muerte o la enfermedad, sino que se adentran en las conductas, deseos y aspiraciones de los sujetos. Se trata de un gobierno a través de decisiones cotidianas que se tornan estrategias orientadas a la optimización de sí mismos como máquinas empresariales. Sus dispositivos configuran la forma de existencia de las sociedades contemporáneas a través de la generalización de la competencia como modo principal de vínculo entre los sujetos, de la imposición del modelo del mercado en todos los ámbitos de la vida social y de la transformación de los individuos en empresarios de sí mismos.

Se gobierna a través de la libertad y de las decisiones para que los sujetos hagan de sí un capital atractivo. Hacer de sí un capital atractivo compromete todas las dimensio-

nes de la vida humana. La lógica neoliberal busca justamente regular la vida desde el deseo de los sujetos de volverse competitivos y redituables. Se trata de una manera completa de ser y pensar, que nos da las pautas a partir de las cuales interpretamos al mundo social en clave económica. En ese sentido, Foucault nos advierte que años atrás Hayek ya expresaba: “lo que necesitamos es un liberalismo que sea un pensamiento vivo”.

La obra de Foucault ha generado una corriente de pensamiento que parte de la idea de concebir al neoliberalismo como una racionalidad política, más allá de un simple conjunto de políticas económicas como la desregulación de industrias, la reducción de provisiones del Estado de bienestar, etc. A partir de esa perspectiva se puede examinar cómo el neoliberalismo reconfigura las relaciones entre Estado, sociedad e individuo. En esta tradición Maurizio Lazzarato (2019) toma los conceptos de Foucault para describir un dispositivo de subjetivación actual: el de la deuda. El pensador recupera algunas ideas de Nietzsche y Marx para describir cómo la versión actual del capitalismo produce una subjetividad moralmente sometida al dispositivo de dominación de la deuda económica. Para Lazzarato la deuda fabrica, modela, domestica y disciplina la subjetividad. A partir de Nietzsche afirma que la constitución de la sociedad y el disciplinamiento de las subjetividades no son resultado del intercambio económico sino de la relación entre acreedor y deudor.

Las promesas de pago que implican los créditos o las promesas de los valores futuros que implican los activos financieros cumplen una función en la sociedad: “...la tarea de una comunidad o una sociedad ha sido, ante todo, la de generar un hombre capaz de prometer, un hombre en condiciones de hacerse garante de sí mismo en la relación acreedor-deudor; esto es, en condiciones de cancelar su deuda.” (Lazzarato, M. 2019:46) De esta manera en la deuda se constituyen conceptos morales como la falta, la culpa, la represión, el deber y su carácter sagrado. Un deudor es un animal que ha sido domesticado para prometer, uniformado, igualado y en consecuencia calculable en su capacidad de devolver lo que prometió. La subjetivación en la deuda implica entonces un trabajo ético-político que el deudor hace sobre sí mismo.

A su vez, Verónica Gago (2014) advierte la posibilidad de perseverar y mutar del neoliberalismo cuya capacidad versátil le permite adaptarse y subsistir en cada crisis que parece que va a extinguirlo. En ese sentido cree que desde Latinoamérica podemos complejizar la noción de neoliberalismo como razón gubernamental aportada por Foucault. Si bien en casos como el de Argentina el neoliberalismo se impuso no pocas veces de la mano de la fuerza represiva, la autora señala que también se puede identificar un neoliberalismo desde abajo. Este refiere a las estrategias de resistencia y adaptación de comunidades y grupos sociales frente a las políticas neoliberales.

Para desplegar su estudio Gago analiza La Salada, una enorme feria popular en las afueras de Buenos Aires, que cobró protagonismo luego de la crisis del 2001, como un espacio privilegiado para estudiar la globalización no hegemónica y sus ambivalencias. La Salada es un cruce de múltiples microeconomías proletarias, un nodo transnacional de producción y comercio textil, mayormente informal e ilegal. La feria está entrelazada con los talleres textiles clandestinos que emplean a migrantes bolivianos en condiciones de sobreexplotación conocidas como “trabajo esclavo”. Sin embargo, estos talleres aprove-

chan un “capital comunitario” basado en lazos étnicos y de confianza para reclutar y controlar la mano de obra. Lo comunitario aparece así de forma ambivalente, como recurso de autogestión, pero también de servidumbre. Plantea la pregunta de cómo se articula este modo de producción comunitario con las lógicas posmodernas y flexibles del capitalismo actual.

Las organizaciones sociales, surgidas de las crisis provocadas por políticas neoliberales, se estabilizaron en economías que daban cuenta de un abigarramiento de tiempos, de lógicas de producción, de creación de espacios saturados e iniciativas populares. Estas expresaban no sólo la constitución política de dichas economías, sino que trascendían la mera subsistencia o la exclusión. Eran espacios donde la razón neoliberal, comúnmente entendida como cálculo mercantil puro, era simultáneamente apropiada, subvertida, transformada y reimpulsada por quienes se suponía eran sus víctimas. Allí confluían elementos microempresariales con fórmulas de progreso popular, capacidad de negociar y disputar recursos estatales, combinados con vínculos de parentesco, lealtades territoriales y formatos laborales no convencionales. En Argentina, estas economías estaban indisolublemente ligadas a los orígenes de la movilización social y las organizaciones populares, desafiando su catalogación como sectores meramente excluidos. De hecho, la identidad política adoptada por estos colectivos era la de “economía popular”, cuestionando las nociones de economía informal o informalización.

La Salada desafía las categorías clásicas de legal/ilegal, formal/informal. Es un espacio heterogéneo de comercio transnacional, pero también de explotación laboral. Representa una economía popular creciente que disputa nociones como la propiedad intelectual y el consumo masivo. Allí la economía informal y las prácticas comerciales representan una respuesta “desde abajo” a los efectos del neoliberalismo, desafiando las normas tradicionales y creando formas alternativas de subsistencia y resistencia. Lidian con las políticas neoliberales a la vez que adhieren a ciertas dinámicas a nivel subjetivo que instala el neoliberalismo.

## **La especulación como dimensión en la configuración de subjetividad neoliberal**

A partir de las reflexiones sobre la relación entre neoliberalismo y subjetividad abiertas por autores como Gago y Lazzarato, propongo dar cuenta de fenómenos que apuntan a la emergencia de la especulación como otra dimensión en la configuración de la subjetividad neoliberal. En este sentido, en la actualidad se puede observar una creciente proliferación de narrativas y prácticas que comparten una premisa subyacente: la idea de que el dinero puede crearse de la nada y generarse de manera autónoma e individual. Estas prácticas y narrativas se manifiestan en diversos fenómenos contemporáneos que fomentan la especulación, el individualismo y la aceptación de un futuro incierto sobre el que no se puede incidir.

Es cada vez más frecuente encontrar publicidades de aplicaciones que promocionan plataformas de trading que invitan a realizar inversiones a muy corto plazo en ac-

ciones, derivados o criptomonedas. El *trading* consiste en la compra/venta de instrumentos financieros con el objetivo de obtener un beneficio. A diferencia de lo que se considera llanamente invertir, en este caso se trata de una práctica altamente especulativa en la que una posición se abre y cierra en un lapso corto que puede ser tanto de 1 mes como de 1 minuto.

Asimismo, abundan los *influencers* que promocionan plataformas y páginas de apuestas deportivas online, las cuales son consumidas incluso por adolescentes y generan la proliferación virtual de los *tipsters*<sup>1</sup> (Dupont, F. 2022). Estos usan técnicas para crear sus pronósticos y algunos pueden ser caracterizados como expertos en inversiones, que analizan partidos y realizan estadísticas para compartir con sus clientes. Paralelamente, en este universo de creación aparentemente espontánea de riqueza, no es menos importante la circulación de una amplia variedad de libros de autoayuda financiera que prometen alcanzar riqueza que ingrese de manera automática, haciendo que el dinero trabaje para uno y no que uno trabaje para ganar dinero. El objetivo es lograr así la “libertad financiera” y esquivar la aburrida y fracasada vida laboral a la que denominan “carrera de la rata”.

Este fenómeno es analizado por el sociólogo Daniel Fridman (2019), quien también trabaja un enfoque desde abajo del neoliberalismo. En su obra “El sueño de vivir sin trabajar” explica la construcción del yo neoliberal a partir de describir cómo, fundamentalmente desde el éxito de los libros de Robert Kiyosaki (autor de “Padre rico, padre pobre”), se formaron comunidades que tienen el fin de compartir su experiencia, dar consejos, formarse financieramente y generar encuentros en los que juegan Cashflow, un juego de mesa creado por Kiyosaki, en el que se aplica su método que asegura llevar a la libertad económica.

La autoayuda financiera que analiza Fridman usualmente se acompaña de otros libros de autoayuda y “mejoramiento personal” que tienen la preeminencia de una espiritualidad basada en el autocontrol y la autodeterminación. Esta perspectiva lleva a una visión sumamente individualista y autónoma donde se esculpen sujetos en una constante embriaguez de sí mismos (Vergara, R. 2019). Al mismo tiempo, estos individuos se caracterizan por su flexibilidad, la asunción de riesgos, la capacidad de adaptación, sumado a una mentalidad positiva y la idea de que todo depende de uno mismo, basada en el espíritu capitalista atrapado en el lema “tú puedes” (Papalini, V. 2015). Como consecuencia, el riesgo, que era considerado potencialmente perjudicial y dañino, ahora es visto como una oportunidad, y la responsabilidad de su cálculo recae en el individuo (Hall, S. 2012).

En el caso argentino, la socióloga María Soledad Sánchez (2024), muestra en su investigación que, el crecimiento exponencial en la adopción de billeteras virtuales en Argentina durante la pandemia, vino acompañado del aumento de inversores amateurs (sin formación financiera) en activos financieros. Este fenómeno se refleja en el crecimiento de usuarios de fondos comunes de inversión, que pasaron de 1.2 millones en 2019 a 7 millones en 2023. Asimismo, se observa un auge en las inversiones en activos volátiles

---

1 Personas que dan consejos a clientes sobre el desenlace de un evento deportivo para que apuesten

como las criptomonedas, cuyo número de usuarios se disparó de 400.000 en 2020 a más de cuatro millones en 2023.

## Consideraciones finales

En el mercado especulativo, en esencia, se compra y vende una proyección: una historia aún no materializada, basada en la especulación y no en la producción real de valor. Al ser un mercado creciente, normaliza las condiciones volátiles e inciertas que caracterizan una especulación fundamentada en un relato. Se trata de un intento de traer el futuro al presente con el fin de aumentar la tasa de ganancia. El problema radica en que, en ese intento, se justifican inestabilidades económicas y crisis, al mismo tiempo que se configuran sujetos que aceptan la idea de que las cuestiones del mercado son incontrolables y no se debe interferir en ellas (Estay, J. 2023).

Más aún, como todo está basado en un relato especulativo, estos sujetos se vuelven crédulos, dispuestos a aceptar una narrativa que alimente sus expectativas de ganancias o un futuro mejor, sin importar cuán poco fundamentada esté en la realidad. Adicionalmente, dado que el mercado especulativo no tiene en cuenta la producción real ni las cuestiones sociales, los sujetos tienden a volverse cada vez más individualistas, en la búsqueda del beneficio personal. Esto es reforzado por el tipo de autoayuda que se consume, en el que reinan las ideas que promueven el éxito personal, la preocupación por uno mismo, versiones del estoicismo y la búsqueda de la libertad financiera por encima del bienestar colectivo.

A partir de los análisis de Foucault del neoliberalismo en términos de racionalidad política, se han abierto diversas dimensiones del modo en que esa racionalidad moldea las subjetividades. Considero que, a la luz de los fenómenos expuestos se advierte una nueva torsión en la configuración de las subjetividades dominadas por la lógica de la especulación financiera. En ese sentido, se abren interrogantes acerca de cuál es el impacto de la agudización de la precariedad e inestabilidad en la configuración de subjetividades cada vez más inclinadas a diferentes modos de especulación.

## Referencias bibliográficas

Dupont, F. (2022). *Con cabeza fría y con toda la esperanza: Construcción de subjetividades en el capitalismo contemporáneo en las apuestas deportivas en línea*. <http://hdl.handle.net/1992/58663>

Estay, J. (2023) "La actual crisis económica mundial". En: Estay, J., Roffinelli, G. y Morales, J.(comps.), *Los rumbos de la economía mundial en época de pandemia y guerra. Una mirada desde la América Latina y El Caribe*. Buenos Aires Vol. I.

Foucault, M.(2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Bs As: Paidós.

\_\_\_\_\_(2007), *Nacimiento de la biopolítica*, Bs As: Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_ (2006), *Seguridad, territorio, población*. Bs As: Fondo de Cultura Económica.
- Fridman, D. (2019). *El sueño de vivir sin trabajar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gago, V. (2020), *Una lectura feminista de la deuda*, Bs As: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_ (2014), *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta
- Hall, S. (2012). “Geographies of Money and Finance II: Financialization and Financial Subjects”. En *Progress in Human Geography* Vol 36, pp. 363: 403– 11.
- Lazzarato, M. (2023), *El imperialismo del dólar*, Bs As: Tinta Limón.
- \_\_\_\_\_ (2019), *La fábrica del hombre endeudado*, Bs As: Amorrortu.
- Papalini, V. (2015), *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Sánchez, M. (2024). “Cuando las inversiones se popularizan. Finanzas digitales e inversores amateurs en Argentina”. En *Estudios sociológicos*, XLII. <https://www.redalyc.org/journal/598/59877640001/>
- Smith, Adam (1998), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Bs As: Biblioteca Omegaalfa.
- Vergara, R. (2019). “Desde el imperativo del optimismo hacia una espiritualidad bonachona: Indiferencia, autocentramiento y estoicismo”. En *Stultifera*, Vol. 2. <https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2019.v2n2-03>

# Cuestiones políticas sobre la alteridad, la hospitalidad y la extranjería

**Laura N. Urbina Valor.** Cátedras: Ética Profesional – Ética y Responsabilidad Social. Departamento de Filosofía y Ética del Vicerrectorado de Formación y Facultad de Economía y Administración. Universidad Católica de Salta. *lurbina@ucasal.edu.ar*  
Profesora de Filosofía (UCASAL– Lic. en Psicopedagogía (Univ. Nac. de Salta) – / Doctorando en Humanidades (Univ. Nac. de Tucumán).

**María Alfonsina Giráldez.** Cátedras: Filosofía – Ética Profesional de la Facultad de Artes y Ciencias y Facultad de Economía y Administración. Departamento de Filosofía y Ética del Vicerrectorado de Formación. Universidad Católica de Salta. *agiraldez@ucasal.edu.ar*  
Profesora en Filosofía (UCASAL) y Magister en Ética Biomédica (UCA). Cursante de la Especialización en Educación Digital (UCASAL)

**Jesús Sebastián Nuñez.** Cátedras: Filosofía, Introducción a la Filosofía y Ética y Deontología Profesional. Facultades de Ciencias Jurídicas, de Economía y Administración y de Educación. Departamento de Filosofía y Ética del Vicerrectorado de Formación. Universidad Católica de Salta. *jsnunez364@gmail.com*  
Profesor de Filosofía (UCASAL) / Cursante de la Especialización en Educación Digital (UCASAL).

**Brenda del Carmen Sztankeler.** Cátedra: Filosofía, Introducción a la Filosofía y Ética y Deontología Profesional. Facultad de Ciencias Jurídicas y Facultad de Economía y Administración. Departamento de Filosofía y Ética del Vicerrectorado de Formación. Universidad Católica de Salta. *bcsztankeler@ucasal.edu.ar*  
Profesora de Filosofía (UCASAL). Profesora Secundario en Ciencia Política (IES N°6001 – Salta). / Cursante de la Especialización en Educación Digital (UCASAL)

## Resumen

El aumento de la migración genera tensiones que no siempre se resuelven pacíficamente, derivando en un rechazo al migrante, percibido como amenaza para el empleo y las costumbres locales. Este rechazo se basa en la ignorancia, al no reconocer al otro en su alteridad ni cuestionar las lógicas de hospitalidad. En este contexto, la investigación se

centra en la postura de los estudiantes de UCASAL respecto a la hospitalidad y la figura del extranjero en Salta, provincia con migraciones internas y fronteras. Se busca identificar estereotipos, discriminaciones socioeconómicas y lógicas identitarias prevalentes. Utilizando la metodología hermenéutica y la filosofía deconstructiva, se analizan los discursos sobre la otredad, la hospitalidad y la xenofobia, así como el sustrato político que los sustenta.

Entre las conclusiones, se destaca que ciertas políticas fomentan la xenofobia latente, especialmente en momentos propicios. Además, el extranjero sigue siendo utilizado como chivo expiatorio. Se evidencia también una “xenofobia interna” entre habitantes de la capital y del interior. Los medios de comunicación contribuyen a crear percepciones erróneas sobre los migrantes. En el ámbito universitario, estas dinámicas se reflejan, influyendo en el trato hacia el otro, a pesar de las políticas institucionales para evitarlas.

### **Palabras claves:**

Hospitalidad; Extranjería; Migraciones; Universidad.

### **Presentación**

El presente trabajo se basa en el proyecto de investigación “Cuestiones políticas sobre la alteridad, la hospitalidad y la extranjería”, desarrollado en el marco del Consejo de Investigaciones de la Universidad Católica de Salta, por un equipo integrado por cinco investigadores: Héctor Ariel Lugo, María Alfonsina Giráldez, Brenda del Carmen Sztankeler, Jesús Sebastián Nuñez y Laura Noemí Urbina Valor, dependiente del Departamento de Filosofía y Ética del Vicerrectorado de Formación, asociado a la Facultad de Economía y Administración.

El proyecto de investigación se propone repensar las estructuras políticas que sustentan la hospitalidad y la consideración del extranjero, ya que se estima crucial entender cómo se construyen y perpetúan los estereotipos hacia el extranjero en contextos locales como Salta, y cómo estos no son producto solo de ignorancia, sino de complejos procesos históricos y políticos. Este estudio se centra en las percepciones de los estudiantes de la Universidad Católica de Salta sobre el extranjero, la hospitalidad y la alteridad, identificando estereotipos y discriminaciones económicas, sociales y culturales. Se busca profundizar la relación entre hospitalidad y universidad como espacio de apertura democrática, con el objetivo de construir una comunidad inclusiva y respetuosa, promoviendo la dignidad

### **Planteo del problema**

La globalización y los movimientos migratorios generan relaciones marcadas por conflictos, aislamiento y desconfianza, complicando las interacciones intercultural-

les. Ante esta realidad, surge la necesidad de abordar la hospitalidad hacia el extranjero, entendiendo que las migraciones son complejas y responden a múltiples factores.

En una ciudad como Salta, con fuerte arraigo cultural y alta diversidad étnica y lingüística, se evidencia la necesidad de comprender cómo se percibe y gestiona el fenómeno migratorio. La convivencia con el extranjero no siempre se expresa como hospitalidad genuina, sino que puede ser indiferencia o incluso rechazo, dependiendo de la percepción social y las narrativas predominantes. Por ello, el proyecto propone una revisión crítica de las estructuras que sustentan la hospitalidad, destacando la importancia de tratar al otro con dignidad y desarrollar criterios éticamente sostenibles para convivir con la diversidad.

Se eligió a la Sede Central de la Universidad Católica de Salta (UCASAL) como espacio para investigar estas dinámicas, dado su entorno multicultural y su ubicación estratégica. Salta limita con Bolivia, Chile y Paraguay, y posee una diversidad étnica notable, con nueve lenguas coexisten junto al español.

## Marco teórico

Se considera la perspectiva derridiana, para investigar la hospitalidad e inhospitalidad en Salta. Derrida (2003) entiende la hospitalidad como una apertura incondicional al otro. Este autor plantea que, si se imponen condiciones, la hospitalidad deja de ser verdadera, convirtiéndose en lo que él llama “hostipitalidad” (Derrida, 1997). Los países se vuelven cada vez más inhospitalarios para conservar su hospitalidad y entregársela a quienes deseen. Esto implica que, al establecer condiciones para recibir al extranjero, la hospitalidad se vuelve limitada y calculada, buscando beneficios como mano de obra barata o inversiones.

El tema está lejos de ser sencillo, por el hecho de que resguardar la hospitalidad, implicaría ser hostil con aquellos a los que no se desea brindarles hospitalidad. Por otro lado, ser hospitalario con todos, dejaría de ser un don exclusivo que recibe aquel destinatario, sino que sería algo dado de por sí. Esta paradoja de la hospitalidad se manifiesta en que ofrecer hospitalidad a unos puede implicar negarles a otros. Al acoger a algunos, bajo ciertas condiciones, se margina a los que no cumplen esos requisitos. Esta lógica excluyente se sustenta en una preservación de la identidad y las leyes propias de la comunidad que ofrece hospitalidad, buscando proteger su “propiedad” frente al extranjero.

Además de la hospitalidad, se consideran otros conceptos clave como migración y dignidad humana. Según el Manual de Derechos Humanos de Personas Migrantes (2017), la migración puede ser forzada o voluntaria, permanente o temporal, motivada por desigualdades económicas, conflictos, persecuciones, guerras o desastres naturales. Son desplazamientos producidos porque existe alguna amenaza a la vida, ponen en peligro la subsistencia, la seguridad o la libertad de las personas; en tanto que las migraciones voluntarias son ocasionadas por la búsqueda de mejores condiciones de vida.

La dignidad humana es considerada desde dos enfoques que resultan complementarios. En primer lugar, se entiende como el respeto incondicional que posee todo in-

dividuo por su condición humana; se trata de un valor absoluto inherente al ser humano, del cual se sigue el derecho a ser respetado por cualquier otro, como persona y a no ser perjudicado en su existencia. En segundo lugar, se la concibe como fundamento de los derechos humanos (Urbina Valor, 2023, p.45).

Otro concepto significativo que abordamos es el de discriminación. La “Convención Interamericana contra toda forma de discriminación e intolerancia” (5 de junio de 2013) define la discriminación como cualquier acción en el ámbito público o privado que tenga como objetivo o efecto anular o limitar el reconocimiento, disfrute o ejercicio de uno o más derechos humanos o libertades fundamentales en condiciones de igualdad, según los instrumentos internacionales aplicables a los Estados Partes. Según esta Convención, las víctimas de discriminación e intolerancia en las Américas incluyen a migrantes, refugiados, desplazados, sus familiares y otros grupos y minorías sexuales, culturales, religiosas y lingüísticas afectadas por estas manifestaciones. En cuanto al prejuicio, Etchezahar, Ungaretti, Bria, y Pesce (2020, p. 8) afirman que se lo puede definir como una actitud, generalmente negativa, hacia un grupo y sus integrantes, mientras que la discriminación se refiere al comportamiento negativo hacia las personas. Sin embargo, ambas expresiones suelen estar estrechamente relacionadas.

También tomamos los aportes de las filósofas Hannah Arendt y Adela Cortina, que presentan perspectivas relevantes sobre el rechazo al otro en situaciones de vulnerabilidad, como apátridas o refugiados. Arendt considera la necesidad de un espacio público que garantice igualdad política y derechos, reconociendo que la falta de ciudadanía convierte la dignidad en algo intangible. Para esta filósofa, el problema está justamente en que estas dos esferas del ser humano –lo público y lo privado– si bien son reconocidas, no están debidamente articuladas. En efecto, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, se reconoce a la dignidad humana como un valor esencial que requiere ser resguardado por el derecho, pero la dificultad se presenta cuando una persona pierde la ciudadanía (sea de hecho o por ley) y, con ello, la pertenencia a la comunidad política; al dejar de contar con el necesario respaldo legal, la dignidad se transforma así en algo intangible. Para esta filósofa, el “derecho a tener derechos” sólo puede concretarse en una comunidad política que valore a las personas por sus acciones y opiniones, no por su lugar de nacimiento. Sostiene que “se debe tratar a todos los seres humanos como personas pertenecientes a algún grupo humano y a quienes corresponde la protección del mismo” (Arendt, 2003, p. 51). Además, considera que la mayor privación de los derechos humanos consiste precisamente en la carencia del derecho de la persona a tener un lugar en el mundo (Urabayen, 2007, p. 417).

Cortina (2017), por su parte, analiza cómo los turistas extranjeros son recibidos con cortesía debido a los beneficios económicos que aportan, mientras que los refugiados y migrantes pobres son rechazados y excluidos. Ella introduce el concepto de “apofobia”, el rechazo al pobre, que se manifiesta de múltiples formas, como la xenofobia, el racismo o la homofobia. Este rechazo tiene raíces profundas en la psicología y la sociedad, y se basa en el temor a aquellos que no aportan recursos al país receptor. Desde una perspectiva sociológica, los delitos de odio son actos de violencia basados en la identidad percibida como diferente, y los discursos de odio buscan estigmatizar y justificar el mal-

trato hacia ciertos grupos. La filósofa española sostiene que la falta de reconocimiento y el desprecio son las peores formas de condena, afectando la dignidad humana. Para ella, la educación en los valores de respeto y compasión es fundamental para superar la aporofobia y otras formas de discriminación.

La autora también destaca la importancia de una hospitalidad cosmopolita, inspirada en Kant, para abordar los desafíos del gobierno de las sociedades y la educación. Esta hospitalidad debe concebirse como un derecho a un trato no hostil, siempre que el comportamiento del extranjero sea amistoso y respete las leyes del país de acogida. La hospitalidad personal se convierte así en una obligación institucional, donde la responsabilidad ética y política se basa en el respeto a la dignidad humana y en la solidaridad con los más vulnerables.

## Hipótesis de trabajo

Desde una visión ligera y la elaboración de juicios apresurados desde un sector numeroso de la población de la ciudad en la que se llevó a cabo la Investigación, la extranjería, la alteridad son temas que no merecen la pena ser abordados, ya que se da por descontado que el trato con el otro es *correcto*, en el sentido que se produce una relación afable y hospitalaria. Por ello, toda política que busque reconocimiento por los extranjeros, refugiados, huéspedes, es vista como innecesaria. Pero, por otro lado, se reclama una mayor atención a ciertas políticas para dosificar o impedir el ingreso al país, la región o la provincia en la que se habita para evitar ciertos “perjuicios” que traería el recién llegado. En esa aporía se debaten, donde no es necesario el tratamiento del tema por no considerarlo un problema y producirse la hospitalidad de hecho, y en abordarlo para ser más restrictivos e inhospitalarios.

Desde la perspectiva de trabajo propuesta se considera que investigar y evidenciar esas aporías en las que se debaten sobre el otro redundará en la construcción de un posicionamiento político cada vez más democrático y de apertura hospitalaria hacia la alteridad.

## Objetivos

- Comprender los sentidos que construyen los alumnos en la Universidad Católica de Salta sobre la otredad.
- Conocer sus posicionamientos políticos en relación a la hospitalidad y la extranjería.
- Por último, reconocer características propias de la provincia que inciden en las percepciones sobre lo otro.

## Metodología

Al ser una investigación cualitativa se optó por la metodología brindada por la Hermenéutica, para arribar a una comprensión de lo abordado en la propuesta de investigación, desde un punto de vista objetivo guiados desde la perspectiva de Gadamer (1991), que sostiene que la comprensión es el carácter ontológico de la vida humana y no una mera característica de este, permitiendo alcanzar una experiencia de realidad y sentido. Asimismo, se utilizó la metodología de la filosofía deconstructiva, que permite una “estrategia textual”, una práctica y una técnica de lectura de la realidad que busca rastrear hiatos, en los discursos. Se buscó interpretar y percibir los lugares de indecibilidad en los discursos que se sostienen sobre la otredad, la hospitalidad y la cuestión del extranjero y el sustrato político que las mueve.

El proyecto se realizó en dos etapas:

La primera etapa (1er año) consistente en: revisión de los marcos teóricos y epistemológicos; construcción de un enfoque teórico, epistemológico y metodológico propio; sistematización y análisis de la información obtenida de las lecturas de las publicaciones sobre la cuestión de la migración, extranjería y hospitalidad; identificación y análisis de los conceptos fundamentales que sustentan las propuestas teóricas sobre la hospitalidad y confección de los instrumentos de recolección de datos.

La segunda etapa (2do año) implicó: administración de las encuestas a la muestra seleccionada; carga de los datos obtenidos; análisis e interpretación de los datos a la luz del marco teórico; discusiones sobre la pertinente relación e interpretación de los datos y redacción del informe final.

Se emplearon encuestas anónimas para la recopilación de datos que se aplicaron a 204 estudiantes de UCASAL, sede Salta. La encuesta abierta constó de 24 preguntas referidas a los migrantes en el ámbito universitario. Las seis primeras preguntas del cuestionario indagaron sobre la biografía (edad, género, lugar de procedencia, entre otras) de cada uno de los participantes, las restantes se centraron en diferentes tipos de cuestiones que nos interesan abordar, como la discriminación, la influencia de los medios de comunicación en relación a los migrantes, la incidencia de la Universidad en la relación con los extranjeros y otras cuestiones.

## Algunas conclusiones

Con respecto a la hipótesis planteada podemos sostener que se logró visibilizar ciertas micro - discriminaciones con el otro, a pesar de que a ojos de los propios encuestados consideran que brindan un trato hospitalario hacia un todo-otro. Esto quedó de manifiesto en las respuestas recolectadas, donde se dejan traslucir cierta discriminación por el migrante y el otro.

Se ha profundizado en una “xenofobia interna” que delimita tajantemente quienes son de capital y quienes, del interior, donde la institución universitaria, tomada

como recorte, es un ámbito donde las lógicas y estructuras políticas muchas veces permean y se hacen eco de lo sostenido en la sociedad.

Se ha percibido que estas estructuras políticas (plasmadas en los medios de comunicación masiva), generan un impacto negativo, a partir de ciertos contenidos mediáticos que influye y en la percepción y el tratamiento de los migrantes y personas con diferentes aspectos físicos y que llevan muchas veces a construcciones infundadas sobre la hospitalidad y los extranjeros.

Los encuestados señalan que las interacciones personales y sociales representan el ámbito donde más comúnmente perciben o experimentan discriminación. Las instituciones educativas fueron mencionadas como un lugar significativo donde se experimenta discriminación. La discriminación en trámites administrativos, es mencionada por un 4.41 %, lo que apunta a que estos estudiantes afrontan ciertas barreras institucionales y prejuicios en servicios públicos. En lo que respecta a los sectores de atención médica y transporte público es mencionado por el 2,45% de los encuestados, donde la discriminación puede tener serias repercusiones en la salud y movilidad de las personas afectadas. El 1.96 % de encuestados apuntan a la discriminación en el ámbito laboral y quienes la padecieron fueron mujeres, reflejando desafíos en la inclusión y trato igualitario en el ámbito del trabajo.

La percepción sobre la existencia de prejuicios hacia los migrantes en la universidad en Salta, reveló una diversidad de opiniones entre los encuestados. El 38,7 % de encuestados cree que no existen prejuicios significativos hacia los migrantes en la universidad. Otros consideran que existe un trato respetuoso e igualitario; también se destacó la creencia de que los migrantes son bienvenidos y se integran bien en la comunidad universitaria; y, por último, la ausencia de comentarios o comportamientos negativos hacia los migrantes. Un número menor de encuestados 8,8 % considera que sí existen prejuicios hacia los migrantes.

Las tres principales dificultades percibidas en relación con los prejuicios en la universidad, revelan diversos obstáculos que enfrentan los estudiantes. Estos obstáculos abarcan desde problemas de integración cultural hasta cuestiones económicas y metodológicas. Entre las dificultades culturales y sociales, la discriminación basada en el color de piel, nacionalidad o lugar de origen es recurrente. También aparece con frecuencia la diversidad de costumbres y tradiciones, así como la discriminación por ser de un país vecino (por ejemplo, Bolivia) o de una región específica del país o de la provincia. En cuanto a los problemas de índole económica, se señala que la falta de apoyo económico y los inconvenientes financieros son barreras significativas para los estudiantes. La dificultad para integrarse socialmente y formar amistades se menciona repetidamente. La barrera del idioma y la mala comunicación se mencionan en varias respuestas. Otras dificultades mencionadas incluyen la distancia de la familia, problemas de transporte y la falta de apoyo en la realización de trámites administrativos.

De acuerdo a los datos recopilados, podemos afirmar que la mayoría de los encuestados perciben la universidad como un entorno inclusivo y respetuoso, libre de prejuicios significativos hacia los migrantes. Esto indica que las políticas y prácticas actuales

en la universidad pueden estar funcionando bien para promover la inclusión y el respeto. Sin embargo, a pesar de la percepción general positiva, hay un grupo que ha observado o experimentado prejuicios. Esto revela que todavía hay áreas que se tendrían que mejorar y que la universidad debe seguir trabajando para erradicar cualquier forma de discriminación.

Nos preguntamos entonces si es que los conocimientos, valores y actitudes transmitidos en la formación brindada por la universidad, influyen sobre las percepciones y actitudes hacia los “otros” y si realmente producen un cambio significativo en las concepciones sobre la otredad.

Más allá de la profundización en los tres objetivos propuestos, en futuras investigaciones consideramos importante, en relación con el tercer objetivo, extraer características propias de la provincia en lo que respecta a la migración. Podríamos delinear algunas próximas líneas de investigación: a. Indagar la percepción de los docentes y otros miembros de la universidad en relación con la migración; b. Indagar sobre las migraciones fuera de la universidad; c. Investigar en las sedes de Salta de la UCASAL y analizar si allí se obtienen resultados similares.

Estamos convencidos que las universidades juegan un papel fundamental en la formación de ciudadanos y en la configuración de la opinión pública. Estas tienen la responsabilidad, a través de sus funciones, de promover la justicia social y la igualdad propiciando la transformación de las estructuras de injusticia y desigualdad en la sociedad. Por esta razón, consideramos esencial continuar investigando los diferentes niveles de expresión de estos fenómenos y de promover como parte indispensable de la calidad educativa de la institución el aprendizaje de un conjunto de saberes éticos y ciudadanos fundamentados en la dignidad humana.

## Referencias bibliográficas

Arendt, H. (2003). *La condición humana* (1958). Paidós.

Convención Interamericana contra toda forma de discriminación e intolerancia. (2013, 5 de junio). [https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/tratados\\_multilaterales\\_interamericanos\\_A-69\\_discriminacion\\_intolerancia.pdf](https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/tratados_multilaterales_interamericanos_A-69_discriminacion_intolerancia.pdf)

Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós.

Derrida, J. (2003). *Voyous*. Galilée.

Derrida, J. (1997). *D'la hospitalité*. Calmann-Lévy.

Etchezahar, E., Ungaretti, J., Bria, M. P., & Pesce, A. (2020). *Prejuicio y discriminación en Argentina*. Observatorio de Psicología Social Aplicada, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. <http://www.psi.uba.ar/opsa/#informes>

Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos (IPPDH) del MERCOSUR, & Oficina Regional de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) para Améri-

---

ca del Sur. (2017). *Derechos humanos de personas migrantes. Manual regional*. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r33203.pdf>

Urabayen, J. (2007). La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Levinas. *Pensamiento*, 63(237), 413–436. Universidad de Comillas.

Urbina Valor, L. (2023). La ofensa a la dignidad humana en el trato al paria y al pobre: Aportes de Hannah Arendt y de Adela Cortina para pensar esta problemática. *Omnia. Derecho y sociedad*, 6(1), 43–62.

# La gestión de expectativas como estrategia de gobierno en el neoliberalismo. El futuro en disputa.

Guillermo Andrés Vega. Cátedra de Filosofía Política. Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste.  
Doctor en Filosofía.  
*guivega1978@gmail.com.*

## Resumen

El presente trabajo retoma dos ideas que –sospechamos– permiten abordar el problema acerca de cómo comprender la existencia de expectativas positivas generadas en medio de escenarios caracterizados por el deterioro económico. La primera es la tesis de Michel Callon<sup>1</sup> que sostiene que las ciencias económicas antes que describir el mercado contribuyen a su organización y estructuración, mientras que la segunda pertenece al Foucault de los cursos de 1978–1979 y concibe al neoliberalismo como un arte de gobierno del mercado. De acuerdo con esto, sostenemos que la gubernamentalidad neoliberal hace foco en la gestión de las expectativas individuales y colectivas como estrategia de gobierno del mercado, utilizando para ello elementos propios de la microeconomía y de la economía conductual.<sup>2</sup> Esto significa, en otras palabras, atender a los modos en que se “forjan futuros” a través de un complejo de elementos, tales como saberes, instituciones, legislación, etc. Finalmente, sugeriremos que el futuro, como objeto dentro de un ejercicio de administración de la experiencia individual y colectiva del tiempo, es otro de los lugares a disputar frente a los programas neoliberales vigentes.

## Palabras clave

Expectativas, gobierno, neoliberalismo.

---

1 Callon, M. (ed.) (1998) *The laws of the markets*. Oxford: Backwell

2 Esto supondría, en otras palabras, emplear a Foucault para pensar la escena de las estrategias y a Callon para adentrarse en las tácticas que la pueblan.

El *Índice de Confianza del Consumidor* (ICC) registrado por la Universidad Torcuato Di Tella muestra un progresivo aumento entre los meses de febrero y julio de este año,<sup>3</sup> exactamente a la par de un incremento también notable en los indicadores de deterioro socioeconómico (caída de la actividad económica, derrumbe del salario, alta inflación, aumento de la desigualdad, etc.).<sup>4</sup> Según el Observatorio Económico y Social de la UNR el ICC es un “indicador económico que mide el grado de optimismo que los consumidores sienten sobre la evolución del estado en general de la economía, y sobre su situación financiera personal. Indica qué tan seguras se sienten las personas sobre la estabilidad de sus ingresos, lo que determina sus actividades de consumo”.<sup>5</sup> La Universidad Di Tella lo pone en términos más didácticos al afirmar que el índice revela el “humor de los consumidores” o “*feeling* de la calle” “que determinará las decisiones de compra a corto y mediano plazo...”.<sup>6</sup> El problema es claro y recurrente: ¿cómo es posible que exista un optimismo tal, expresado en dicho índice, cuando los indicadores socioeconómicos acusan un deterioro sostenido? Si bien en estos meses se han ofrecido respuestas de diversa índole para destrabar el carácter paradójico que entraña este problema, me gustaría ensayar una a partir de dos elementos del pensamiento económico, la noción de *expectativas* y la relevancia de las técnicas que administran las representaciones sobre el futuro. En concreto, sosteneamos que la gestión de *expectativas* —en especial las de inflación— es un elemento clave en la variación positiva de los indicadores del ICC, lo cual significa que la economía neoliberal representa algo más que un conjunto de tesis sobre un dominio específico de la realidad; es, además, una tecnología de gobierno del mercado que lo instituye, modula y administra a través de elementos que no necesitan ser exteriores a la propia dimensión técnica de la implementación del saber.

El estudio de las *expectativas* ha ocupado un lugar importante en la teoría económica del siglo XX. Desde el análisis basado en la presuposición de la existencia de agentes racionales provistos de información completa, hasta las posiciones más complejas que asumen que los individuos trazan escenarios con información parcial y relativa a los campos en los que se mueven, las *expectativas* tienen una relevancia indiscutida en el análisis dinámico de los sujetos económicos y en la construcción de un saber técnico más adaptado a la intervención y modulación de escenarios que a su mera descripción.

La noción de *expectativa* incorpora una representación del futuro al cálculo que los agentes económicos realizan para tomar una decisión; lo que esperan que suceda en el mediano o largo plazo incide en las decisiones que adoptan en el presente. El grado de precisión o ajuste de la representación de futuro al curso efectivo de los hechos depende-

---

3 [https://www.utdt.edu/ver\\_contenido.php?id\\_contenido=2575&id\\_item\\_menu=4982](https://www.utdt.edu/ver_contenido.php?id_contenido=2575&id_item_menu=4982). El mes de junio representa la única medición negativa (pues bajó en relación con el mes anterior) durante los primeros siete meses del año 2024.

4 <https://www.perfil.com/noticias/economia/cae-el-consumo-por-la-recesion-pero-la-confianza-en-las-medidas-economicas-del-gobierno-de-milei-sigue-subiendo.phtml>. Ver también las estadísticas suministradas por el colectivo “Mirador de la Actualidad del Trabajo y la Economía” (MATE).

5 <https://observatorio.unr.edu.ar/indice-de-confianza-del-consumidor/>

6 [https://www.utdt.edu/ver\\_contenido.php?id\\_contenido=2573&id\\_item\\_menu=4985](https://www.utdt.edu/ver_contenido.php?id_contenido=2573&id_item_menu=4985)

rá de varios factores; algunos estudios muestran que, además de las discrepancias entre las expectativas de hogares y empresas en cuanto al futuro de la economía, la tendencia a la realización de los escenarios previstos es mayor en las proyecciones de las corporaciones que en la de la gente de a pie.<sup>7</sup> El tipo y volumen de información con que se manejan unos actores y otros es medular para explicar estas diferencias, pero también lo son las impresiones que las personas se hacen del pasado próximo, sus experiencias históricas y la forma en que las recuerdan.<sup>8</sup> Sea como fuere, el saber económico ha prestado especial atención a las expectativas en relación con la toma de decisiones y las ha asumido como un tipo de información singular, una variable más dentro de un cálculo eficientista. De aquí que cobre importancia el modo en que estas se construyen dado que, bajo información completa o fragmentada, la percepción acerca del curso de los acontecimientos impacta en las estrategias decisorias y, por ende, en la escena micro y macroeconómica del Estado.

Planteadas así las cosas es posible distinguir entre la labor de una disciplina presentada como descriptiva, interesada en el modo en que los individuos deciden y un saber práctico organizado alrededor del “tratamiento” y “curaduría” de tales decisiones. Sabemos que, en la teoría, las actuales posiciones liberales, libertarianas o libertarias, asumen que las decisiones son potestad exclusiva de individuos libres y que nadie puede interferir en ellas, por lo que la ciencia económica debe limitar su tarea a la comprensión y explicación del cálculo que les permite tomar decisiones. No pasa lo mismo en el nivel de la práctica concreta, donde los programas económicos intentan inducir comportamientos específicos en sujetos libres desplegando estrategias de administración y/o regulación de conductas.

Este hiato entre la ciencia y su puesta en práctica ha generado críticas que van desde el carácter ideológico del saber económico hasta la profusa ingenuidad o abstracción con la que piensa los sujetos del mercado. La contracara de esta crítica pasó a ser la de una sobre-sociologización de la disciplina que expuso el modo en que el *homo economicus* se encuentra inserto (*embeddedness*) en un medio que en tanto social no es exclusivamente económico (Polanyi).<sup>9</sup> Sin embargo, en 1998 Michel Callon participa de este debate con una tesis sugerente que evita la separación entre teoría y práctica al postular que “las ciencias económicas realizan, dan forma y estructuran la economía más que observar cómo funciona”.<sup>10</sup> Lejos de una tajante separación entre la teoría y la práctica lo que se nos presenta a través de Callon es una interacción compleja en la que la teoría económica no

---

7 Link S, Peichl A, Roth C. & Wohlfart J. (2022). *Information frictions among firms and households*. IZA – Institute of Labor Economics

8 Andre, P., Pizzinelli, C., Roth, C., & Wohlfart, J. (2022). Subjective models of the macroeconomy: Evidence from experts and representative samples. *The Review of Economic Studies*, 89(6), 2958-2991.

9 Blois, Pedro y Gené, Mariana (2011) “Las ideas y las cosas. Los estudios sociales de la economía y el debate sobre la performatividad de la ciencia económica”, en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 5 (1), p. 92.

10 Callon, Michel (2008) “Los mercados y la performatividad de las ciencias económicas”, en *Apuntes de Investigación del CECYP*, N° 14, p. 12.

describe lo que sucede en el orden del mercado, sino que modela los acontecimientos en función de los postulados que la organizan. Esta perspectiva orienta la atención hacia las herramientas o dispositivos que median entre las prácticas teóricas y las que modulan la toma de decisiones para el caso de los agentes económicos.

Hace algunos años ha surgido una posición que sostiene que la soberanía individual podría coexistir con algunas pequeñas ayudas en lo que hace a la toma de decisiones. El libro de Cass Sunstein y Richard Thaler, *Un pequeño empujón*,<sup>11</sup> se mueve en esa dirección y ha sido objeto de grandes discusiones al interior del liberalismo. Lo que los autores ponen en evidencia es que un programa de administración de la toma de decisiones individuales es absolutamente compatible con la “libre elección” en la que el mercado se basa. Lo que se requiere es una disposición –planificada– de los elementos que conforman el medio ambiente en el cual los individuos se mueven y deciden; “el enfoque que recomendamos se considera paternalista porque los arquitectos de las decisiones públicas y privados no se limitan a intentar identificar o poner en práctica las decisiones que esperan de las personas. Más bien, intentan orientarlas en direcciones que mejorarán sus vidas. Dan nudges”.<sup>12</sup> En el famoso curso de 1979 sobre el neoliberalismo, Foucault había atisbado el surgimiento de lo que dio en llamar “tecnologías medioambientales” como parte del programa neoliberal norteamericano,<sup>13</sup> focalizadas en el tratamiento del entorno, o marco, en el que los individuos despliegan el juego de las elecciones. En efecto, secundada por la psicología conductual, toda una línea de la teoría económica ha asumido que el ejercicio de la libertad de elección puede ser administrado en función de resultados más eficientes.<sup>14</sup>

Las expectativas tienen un rol central cuando se trata de gobernar las decisiones de los agentes económicos a través de un acondicionamiento de los elementos de su entorno. Si reparamos en la importancia que la teoría económica le asigna a la estabilidad de los precios advertimos que está acompañada por la necesidad de una constante intervención en las expectativas inflacionarias a mediano y largo plazo tanto de actores privados como públicos. La teoría, centrada en la descripción del ingreso de la representación del futuro en el cálculo confluye con las diversas técnicas de gestión de las expectativas que dan forma, modulan y administran las oscilaciones del mercado.

En un discurso brindado en 2007,<sup>15</sup> el entonces presidente de la Reserva Federal de EEUU, Ben Bernanke, se refirió a las expectativas de inflación como un elemento al que la gestión de la política económica de los Bancos Centrales debe prestar especial

---

11 Thaler, Richard y Cass, Sunstein (2017) *Un pequeño empujón*, Barcelona: Penguin Random House.

12 Ibid., p. 16

13 Cfr., Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*, Bs. As.: FCE, pp. 302–304.

14 Puesto que los seres humanos no poseen información completa y que buena parte de los datos a partir de los cuales toman decisiones están sesgados por matices afectivos y valorativos, los resultados no siempre se condicen con el fin que la economía establece para cada cálculo realizado, es decir, la maximización de posiciones o beneficios.

15 <https://www.federalreserve.gov/newsevents/speech/bernanke20070710a.htm>

atención. Si esta no es bien conocida, la falta de información y las inferencias estadísticas que realizan los actores económicos conspira contra la estabilidad de los índices inflacionarios. Bernanke sugiere “anclar” las expectativas para evitar que información ajena a la que se desea suministrar por los hacedores de políticas económicas sea computada en los cálculos que realizan los individuos. Para Bernanke, “anclar” es “modelar al público”, generar confianza en las metas a largo plazo para que la alteración de los precios relativos no se constituya en nueva información y genere cambios en las proyecciones de los agentes. Para evitarlo, los Bancos Centrales deben promover una política comunicacional fuerte, que, por un lado, vigile las expectativas inflacionarias del público y, por otro, incida comunicacionalmente en la estabilidad de las mismas.<sup>16</sup> El FMI se ha hecho eco de aquella conferencia y en sus artículos/recomendaciones afirma que “una de las estrategias que los bancos centrales pueden utilizar para mejorar su comunicación es emitir mensajes sencillos y reiterados sobre sus objetivos y sus medidas, que estén adaptados al público al que se dirijan”.<sup>17</sup> En síntesis, la política económica asume las expectativas como un elemento a modelar (anclar) en el marco de una preocupación general por regular el mercado (controlar la inflación) y se vale, para ello, de las estrategias comunicacionales.<sup>18</sup>

No es desconocido el hecho de que la economía se ha volcado fuertemente hacia el futuro, viendo en el porvenir una nueva posibilidad de extracción de valor. Hoy día buena parte del mercado financiero opera con transacciones denominadas “futuros”, lo que provoca que los estudios sobre las expectativas acerca de la evolución de precios dejen de ser un arte adivinatorio para convertirse en estrategias orientadas a extraer del futuro el mayor valor posible para los contratos presentes. Kaushik Basu, consejero económico del gobierno de la India y economista del Banco Mundial, sostiene que estamos frente a una “colonización del futuro”,<sup>19</sup> realizada a través de “contratos cada vez más complejos”. Estos mecanismos jurídico-financieros efectivizan operaciones en las que los bienes/capitales futuros son apropiados en el presente, lo cual lleva a pensar –como sugiere Basu– que una buena parte de las generaciones venideras se encontrará con un mundo reclamado y repartido por generaciones anteriores, en una medida ampliamente mayor a la conocida actualmente.

En el marco de una racionalidad neoliberal orientada al gobierno del mercado, el futuro se construye como producto de las apuestas que sobre él se hacen desde el pre-

---

16 En el caso del BCRA, el Relevamiento de Expectativas de Mercado (REM) muestra proyecciones realizadas por entidades financieras privadas y consultoras económicas. Este dato alimenta un problema de “reflejo” (denominado así por Paul Samuelson). <https://www.caixabankresearch.com/es/economia-y-mercados/politica-monetaria/expectativas-llave-politica-monetaria?index>

17 <https://www.imf.org/es/Blogs/Articles/2023/10/04/how-managing-inflation-expectations-can-help-economies-achieve-a-softer-landing>

18 Las expectativas económicas se construyen en función de aprendizajes retrospectivos y prospectivos. Los primeros son casuísticos, e incorporan una lectura del modo en que ha devenido la economía en los últimos años. Los segundos, en cambio, elaboran proyecciones sobre la información disponible en el presente.

19 Kaushik, Basu (2013) *Más allá de la mano invisible. Fundamentos para una nueva economía*, México: FCE, p. 250.

sente, las cuales no solo fijan distributivamente el escenario por venir, sino que impulsan la competencia actual. La analítica foucaultea de la gubernamentalidad no nos ha dado ejemplos explícitos de dispositivos organizados alrededor del tiempo, más allá de algunos breves pasajes en sus cursos de 1978-1979. Sospechamos, sin embargo, que la administración del futuro podría asemejarse a la regulación de las variaciones, propia de los mecanismos securitarios. La temática de la subjetividad neoliberal, más recorrida por los estudios postfoucaulteanos,<sup>20</sup> mostró el modo en que esta se construye bajo la figura del empresario de sí, del inversor o del *trader*. Esta última no sólo cuadra mejor con la asunción de riesgos, propia de la lógica de la seguridad, sino que también hace posible pensar al futuro como proyección infinita de la actividad de inversión, como objeto de valorización y, por ende, de apuesta, como trampa (endeudamiento), y como condición del ejercicio del gobierno del mercado a través de la gestión de expectativas.

Esto último nos hace volver sobre la importancia de la concepción y experiencia del tiempo que asume y postula el neoliberalismo como condición de su despliegue (en tanto arte de gobierno del mercado). La gestión del tiempo a través de técnicas de gobierno, como las de administración de las expectativas, características del neoliberalismo contemporánea, nos sugiere considerar que la formulación de alternativas a tales mecanismos quizá pase por discutir el modo en que la temporalidad hace posible pensar en otras subjetividades y relaciones económicas. Tal vez el crudo diagnóstico foucaulteano de la ausencia de una gubernamentalidad socialista pueda revisarse si atendemos a la importancia que éste otorgó al tiempo, a través del proyecto de una economía planificada,<sup>21</sup> y a la utopía como idea organizadora del presente.<sup>22</sup> En esa dirección, el debate con los padres fundadores del neoliberalismo sobre la posibilidad del cálculo socialista, claramente graficado en el estudio de Arboleda, constituye un momento de un proyecto mayor, consistente en disputarle a los neoliberales la idea de tiempo a efectos de imaginar la gubernamentalidad socialista y dar de baja, en consecuencia, el *dictum* foucaulteano que aún nos interpela desde fines de la década de 1970.

---

20 Nicoli, Massimiliano y Paltrinieri, Luca (2019) "El tránsito del empresario de sí mismo a la start-up existencial en el marco de las transformaciones de la racionalidad neoliberal", en *RECERCA. Revista de Pensament i Anàlisi*, 24, p. 51.

21 Cfr., Arboleda, Martín (2021). *Gobernar la utopía*, Buenos Aires: Caja Negra.

22 Jameson, Fredric (2009). *Arqueologías del futuro*, Madrid: Akal.

## **La experiencia de la libertad como un comportamiento crítico en la relación con el otro**

**Francisco Yocca**

Licenciado en Filosofía

Universidad Nacional de Santiago del Estero

Instituto de Investigaciones Filosóficas

*fcoyocca@gmail.com*

Nos convoca hoy la temática de “La libertad y lo común”, eje de las XIX Jornadas de Filosofía del NOA que dan continuidad y consolidan una tradición de compromiso de la reflexión filosófica de la región con nuestra realidad política, social y cultural.

Es mi intención con la presente ponencia compartir algunas reflexiones que, en el marco de la tradición de la teoría crítica, nos permitan dialogar acerca de algunos aspectos conflictivos que posee en la actualidad la comprensión de principios normativos como la libertad y lo común. Particularmente la primera de estas ideas, la de libertad, ha ingresado en un campo de conflicto de sentido que implica para nuestra vida cotidiana un amplio y profundo replanteo de su valor y apelación para la orientación de nuestro comportamiento y comunicación intersubjetiva.

Aún cuando la idea de libertad nos acompaña desde nuestro origen fundacional y en los movimientos de independencia, aún cuando forma parte de la construcción de expresiones de identidad y deje huella en cada fórmula, desde “el grito sagrado” en el himno, o el lema “en unión y libertad” acuñado en las monedas durante las guerras de independencia, no deja de constituir hoy un núcleo de incomodidad a la hora de tornarse tema de conversación entre propios y extraños. En eso consiste una “crisis”, en un juicio que debe resolver un proceso, una situación que requiere definición y decisión sobre algo que se ha vuelto problemático. Es el caso que nos convoca porque se ha trastocado el suelo común de sentido y la nueva configuración, la nueva situación, reclama ser definida, delimitada nuevamente, hay que decidir sobre un sentido que ha dejado de tener vigencia y un nuevo sentido que aún no se termina de establecer ni delinear.

El planteo que me propongo realizar tiene anclaje en un tipo de filosofía social que se identifica con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, en la cual se trata “de la identificación y discusión de aquellos procesos de desarrollo de la sociedad que se pueden entender como desarrollos deficientes o perturbaciones, es decir, como ‘patologías de lo social’ (Honneth, 2011, p. 76). Crisis y crítica se suponen mutuamente, pues donde hay crisis se reclama una crítica capaz de distinguir, diferenciar y decidir, como es el caso que nos ocupa y que nos demanda una crítica de sentidos. Hay, claramente una división en la sociedad por el conflicto referido al sentido de libertad, entre lo que podríamos llamar

una concepción de libertad “individualista” (no individual) y una libertad social. Este conflicto genera una escisión social y tiene como efecto un malestar, una discordia y una distorsión en los valores de referencia, en los parámetros normativos que guían las interacciones.

Podemos formularnos aquí la pregunta por qué hace “crítica” a una teoría, puesto que allí radica un punto de apoyo que sostiene una estructura de supuestos teóricos y metodológicos. Horkheimer, en su ensayo de 1937 *Teoría tradicional y teoría crítica*, brinda varias indicaciones acerca de esto. Una de las notas principales se dibuja bajo la idea de un “comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma” (p. 239). Este comportamiento crítico es el que pone en cuestión el modo en que las categorías sociales son entendidas, y con ello va no solo la comprensión de tales categorías sino el modo en que estas determinan las relaciones sociales, la estructura y reproducción social. Un comportarse críticamente desnaturaliza los sentidos recibidos y los somete a sospecha crítica para identificar posibles corrimientos de sentido, contradicciones internas entre lo que el valor declara y el modo en que efectivamente funciona dentro de la estructura social.

Por su parte, como se dijo antes, en una teoría crítica emerge la idea de “diagnóstico” y podemos encontrar que apunta a la identificación de “síntomas” o señales en los que se manifiesta una patología, la que siempre está asociada a un malestar, a una dolencia que opera como límite al bienestar. Para nuestro caso, un síntoma que encontramos al momento de reflexionar sobre la libertad hoy es el malestar que se genera por una contraposición que se impone como irresoluble entre una libertad como facultad individual y disponible sin más, por oposición a una concepción de libertad que considere también al otro en el espacio de lo común como condición de posibilidad de mi propia realización y despliegue. Tenemos, por una parte, la expresión “mi libertad depende solo de mí y de que nadie se oponga a mis deseos y voluntad”; y por otra, la expresión “mi libertad supone el respeto y realización de la libertad del otro como condición de realización individual y colectiva”. La tensión interna de estas posiciones marca una división, una escisión, ¿una grieta? Pero entonces, ¿cómo se resuelve esto y de qué manera se puede superar la división? Una crítica en la tradición en la que nos situamos tiene sentido en tanto crítica emancipatoria, como identificación de formas deficientes de realización de las relaciones intersubjetivas que impiden la expresión plena de la condición humana. Por eso la importancia de explicitar los supuestos y las opciones teóricas que se van adoptando.

La libertad no es un mero postulado ni consigna para bandera de luchas ideológicas. Se trata de un principio que anuda elementos de base para nuestra autocomprensión en tanto seres humanos, pues va de la mano con nuestras representaciones antropológicas más generales, a la vez que conecta con la idea de dignidad humana, con la posibilidad de atribución de voluntad y responsabilidad sobre los actos, o también, con el lugar que ocupa el ser humano en el mundo frente a la naturaleza y los otros seres humanos. Esto último nos remonta a discusiones propias de la Modernidad en torno al método científico y la clasificación de las ciencias, dando origen a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Para el caso

de las primeras, las ciencias de la naturaleza, se entienden bajo el presupuesto de un determinismo que posibilita establecer leyes universales, lo que permite al hombre describir, explicar y predecir fenómenos, tal sería el cometido de estas ciencias. Mientras que para las segundas, las ciencias del espíritu, se parte de la presuposición de la voluntad libre que se despliega en una historia siempre por hacerse<sup>1</sup>, a las que les cabe el interpretar los hechos y acontecimientos humanos. Este modo de tratamiento nos ha llegado bajo la dupla de categorías Erklären (explicar) y Verstehen (comprender). Más aún, si nos remontamos a la antigüedad griega emerge para la concepción del hombre el problema del “destino” frente a la pretendida libertad. Y todo esto sin haber mencionado el rol del cristianismo y el judaísmo con la introducción del libre albedrío y su larga tematización desde la patrística al día de hoy.

Lo antes mencionado muestra la necesidad de discutir las diferentes formas de concebir la libertad desde diversas tradiciones, aunque exceda aquí la posibilidad de recorrer la totalidad de estas tradiciones o las numerosas ramificaciones que adquiere la discusión cuando entra en relación con otros campos y problemas. Y es que en verdad, la noción de libertad tiene una historia en su desarrollo conceptual que está vinculado a diversos campos, tales como la política, la moral o la economía, solo por nombrar tres esferas que tienen actualidad y vigencia en sus discusiones.

Las preguntas y cuestiones que se desprenden son de suyo inabarcables. ¿Es la libertad un problema ético que debe guiar el sentido de mis acciones y la responsabilidad moral para con los otros y la naturaleza? O, por el contrario, ¿se trata de un componente de la acción en el campo de la política y con ello entramos en las discusiones de cuál es la mejor forma de gobierno y orden social? ¿Se tratará, acaso, de una libertad reivindicada para los intercambios e interacciones en la esfera del mercado? ¿Existe la acción libre en el hombre o es una mera experiencia que oculta de fondo un determinismo de grado complejo? Y para cualquiera de estos casos, ¿debo tener algún tipo de consideración para con los otros y la naturaleza, en sentido de una responsabilidad o ya estoy de antemano pre-dispuesto y determinado, de modo que me exime cualquier reflexión sobre lo bueno y malo, lo justo o lo injusto, lo correcto y lo incorrecto?

Por eso, de modo sumario, necesitamos recorrer al menos algunos formas o esbozos de comprensión de la libertad.

## Propuesta de tres vías para concebir la libertad

### → *El liberalismo y su conceptualización de la libertad.*

Como ejercicio de aproximación a la tradición inglesa del liberalismo, podemos traer los aportes de la interesante obra de Isaiah Berlin titulada *Dos conceptos de libertad* (Berlin, 2010). Allí, Berlin en la apertura de la cuestión reconoce múltiples sentidos para

---

1 Al respecto es valioso el aporte de Mariano Suarez Burgos a través de su libro *La libertad en cuestión*. Un recorrido filosófico, en el cual se pueden encontrar los momentos centrales de la reflexión filosófica en su elaboración de la cuestión y sus tensiones frente al determinismo y otras problematizaciones.

el término libertad, por lo que se propone enfocarse solo en dos sentidos, en la distinción entre “libertad negativa” y “libertad positiva”. Una aclaración que debe hacerse es que el recorte propio de Berlin hace a la elaboración de los sentidos de libertad en clave de libertad política, teniendo de fondo la delimitación del ámbito de lo público y el ámbito de lo privado.

En una primera aproximación alude que el sentido negativo de libertad se delimita en la respuesta a la pregunta “cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser” (Berlin, 2010, p. 7) sin interferencia de otros. En esto se aproxima a la idea de Hobbes que sostiene el sentido de libertad como “la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere” (Hobbes, 2017, p. 121). En mi hacer puedo perfilar mi ser, para lo cual en ambos casos se requiere gozar de un ámbito mínimo de libertad.

Pero debemos considerar ahora el sentido “positivo” de la libertad. Este sentido se asienta en la inquietud e iniciativa de los seres humanos de ser sus propios dueños. No se restringe al qué puedo hacer o ser, sino que pone en el centro de la cuestión el quién es el que determina qué puedo hacer o qué puedo ser, dicho de otra manera, quién me gobierna. Ser el propio dueño supone que soy yo quien determina mi pensar y querer, quien puede atribuirse la responsabilidad de sus actos y ser libre para decidir sobre los propósitos y fines de su vida (cfr. Berlin, 2010, p. 18).

A grandes rasgos, estos dos conceptos de libertad nos remiten a la idea de una capacidad de hacer, ser y dominio, aunque este se tratase solo del dominio de uno mismo en un esfuerzo por abstraer la realidad efectiva que da cuenta de infinidad de modos de poder y dominación de unos sobre otros. La libertad se manifiesta en la participación sin coacción en ámbitos de expresión de ideas, de fe, de convicciones y propósitos, pero básicamente la libertad se entiende como rasgo de la propia dignidad del individuo, que debe ser respetada al nivel de espacio sagrado inviolable. La libertad es libertad individual.

### **→ Kant y el paso de la libertad a la autonomía**

Con Kant (1724–1804) asistimos a la interiorización de la libertad en la nueva figura de la autonomía. En su etimología, autónomo es quien se gobierna a sí mismo, quien se da la ley a sí mismo. El uso originario de este término se aplicaba a la polis griega, una ciudad–estado que se rige por sí misma y no depende de otra, se da su propia ley y solo se obedece a sí misma y con ello sus ciudadanos comparten esta cualidad. Los ciudadanos son libres porque participan en el bios politikós de esa polis, y esta libertad es de carácter política, se dan su propia ley y viven conforme a ella.

Para llegar a Kant es paso obligado el mencionar a Rousseau (1712–1778), particularmente por la transformación que opera en su pensamiento la política y la moral, que terminan anudándose en los hilos de la libertad. En su *Contrato Social* (Rousseau, 2007) podemos encontrar este plus que se conquista mediante el estado civil, en la expresión de Rousseau:

“...se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad...” (p. 50).

Esta ganancia que se indica con la mención a la libertad moral, es una indicación que explotará Kant. En la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Kant se preguntará “¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?” (2009, p. 90) y esto con independencia de todo otro objeto o deseo. Como puede verse hay un rasgo de familiaridad entre el logro advertido por Rousseau y el tesis de Kant de la autonomía de la voluntad. Un dato más, aquí la autonomía de la voluntad es atribuida a todos los individuos racionales, se es autónomo mediante la razón que legisla.

Se entrelazan aquí varios de los elementos que mencionamos anteriormente. La libertad ha quedado fuertemente unida a la idea de autonomía, que a su vez reclama como tal una voluntad libre, es decir, no atada a necesidad ni a inclinaciones ni intereses particulares, sino fijada en soberanía de la razón que dicta las máximas y leyes. Pero recalco, no responde a necesidad, no está atada a un obrar único, sino que se postula como una capacidad de seguir la ley. Si en la naturaleza las leyes tienen el carácter de universalidad y necesidad, en cambio en el mundo moral los individuos pueden seguir la norma, o bien, no hacerlo y en ello radica la responsabilidad. Quien está atado a una única forma de conducta necesaria no puede atribuírsele responsabilidad, no se puede imputar la acción en virtud de estar coartada por la necesidad.

Así interiorizada, la libertad se concibe en relación a la voluntad y a la racionalidad bajo la dimensión de la moralidad. Si en un primer momento la libertad se expresaba intersubjetivamente en el espacio de lo público, en la esfera de lo común y la política, el devenir histórico nos deja ahora en el punto de una libertad que muta en autonomía para quedar bajo el halo de la moralidad y circunscripta a la interioridad regida por la razón práctica.

### **→ Libertad bajo el signo de la teoría crítica emancipatoria**

En el raudo paso que llevamos a cabo por diferentes vías de elaboración y concepción de la libertad – que debe reiterarse no es ni por asomo representativa de la complejidad y diversidad pero que quiere hacer presente la multiplicidad del campo – buscamos hacer patentes los contrastes, las opciones metodológicas y teóricas, para mostrar el por qué adoptamos la perspectiva de la Teoría Crítica. Reunimos a continuación solo algunas notas que requieren un posterior desarrollo.

La Teoría Crítica se plantea un programa de análisis social bajo la premisa del diagnóstico de las patologías sociales que conllevan o suponen formas de dominación, cosificación y menosprecio que ponen en cuestión la dignidad humana y las posibilidades de realización de formas de vida lograda. Asimismo, en la expresión elegida “teoría crítica emancipatoria”, lo sustantivo está puesto en una teoría que posee dos rasgos adjetivos: el ser crítica y el carácter emancipatorio. En tanto crítica se trata de un examen, una

evaluación, un proceder metodológico dirigido a escrutar las estructuras sociales, las instituciones, en las que los individuos desarrollan su vida. Es crítica porque se dirige a la identificación y diagnóstico de las formas patológicas en que las esferas de acción, las instituciones o las prácticas mismas han desvirtuado sus principios realizativos, es decir, está dirigido a identificar formas de dominación y opresión. Por su parte, el componente emancipatorio hunde raíces en el ideal ilustrado de abandonar la minoría de edad y valerse por sí mismos con la guía de la razón, en una suerte de rehabilitación del lema kantiano. Emanciparse es liberarse de la tutela o servidumbre, liberarse de toda dominación o forma de lesión a la dignidad y capacidad de conducirse por sí mismo.

Cada una de las generaciones que integran la denominada Escuela de Frankfurt, punto de partida de la Teoría Crítica, tiene carta de filiación y abrevia en la fuente del pensamiento hegeliano, aunque ello no sea de modo exclusivo. Hay un rasgo característico en esta escuela y es la independencia teórica y el recurso a diferentes autores y tradiciones con las cuales dialoga e incorpora elementos y herramientas teóricas. Pero Hegel tiene aquí una entidad destacada. ¿Qué aporta la obra y el pensamiento de Hegel a la concepción de libertad en la teoría crítica? Veamos de modo sumario algunos puntos para contrastar con las ideas precedentes.

Por su particular situación en la historia y al encontrarse en el pasaje de época de la modernidad al mundo contemporáneo, Hegel recorre las figuras históricas en las que desde su concepción se realiza el despliegue del espíritu y puede reconocer en estas figuras las formas determinadas y unilaterales que en cada caso se objetivan. El mundo griego clásico con su forma de vida integrada pero de realización de la libertad limitada a unos pocos, es una de esas figuras. El mundo cristiano y su forma de libertad interiorizada y a la espera de una realización en “el otro mundo”, también está a la vista. La modernidad con su configuración social burguesa se muestra ante sus ojos como la figura aún viva del desgarramiento explícito entre individuo y sociedad, entre sujeto y objeto, entre espíritu y naturaleza. El atomismo social y el individualismo burgués son para Hegel síntomas de un tiempo que requiere ser superado, pues en esta configuración no puede alcanzarse la realización de la libertad. Puede reconocerse en la filosofía de Hegel un diagnóstico de época, una identificación de los síntomas que expresan un malestar en la imposibilidad de superación de la escisión y con ello, de la realización de la libertad.

En su estudio preparatorio para una obra de mayor alcance, que Axel Honneth titula *Patologías de la libertad* (cfr. Honneth, 2016), el autor reúne los rasgos fundamentales de la concepción de libertad de Hegel. En primer lugar, Hegel asume las formas fácticas en las que los individuos se encuentran desde siempre en relación comunicativa y de acción intersubjetiva, no parte del supuesto de un individuo en solitario, como consideración abstracta. Por otra parte, postula que la libertad se alcanza sólo bajo el reconocimiento de los otros como condición de posibilidad para realización de mi libertad y la de los demás: la intersubjetividad es condición para la libertad individual. A ello se suma el presupuesto que las normas de conducta, las leyes que presiden la acción humana en comunidad no son el resultado de una reflexión racional pura, sino que responden a modelos de acción y costumbres presentes en lo que denomina “eticidad” o mundo ético en el cual todos y cada uno se encuentran siempre

ya inmerso desde su nacimiento. Esto último es clave, pues constituye el ámbito en el que se torna realizable la libertad asentada y asegurada por las instituciones garantes de las promesas de libertad. Así la cuestión, se supera la reducción de la libertad al ámbito de la política, como vimos en la primera perspectiva sobre la libertad. Por su parte, se supera también la interiorización de la razón práctica y su riesgo de abstracción en la determinación de las máximas del obrar.

En una suerte de bucle conectamos ahora con la cuestión inicial, pues se ha querido mostrar el por qué de asumir este punto de partida en la opción de una concepción de libertad y su comprensión desde la Teoría Crítica. El análisis de las instituciones de la vida social, las formas de organización de nuestra política y el Estado, las pautas de acción intersubjetiva y todo ámbito regido por principios normativos quedan, de esta manera, disponibles para el diagnóstico crítico. En buena medida tenemos ya un buen comienzo tras las pistas de pensar en términos propios las figuras que decantan nuestra situación histórica, las formas que adquiere la escisión de nuestro tiempo y los síntomas que delatan la afección de nuestra integridad y libertad.

Finalmente, quiero recoger aquí dos ideas sugerentes que se articulan con la teoría crítica y el supuesto de un comportamiento crítico frente a la realidad social y a los otros. La teoría crítica ha tomado de Nietzsche la perspectiva genealógica como dispositivo y salvedad que permite escrutar el posible desvío de la propia teoría crítica de su horizonte emancipador. Sin embargo, quisiera sumar, también de Nietzsche, el señalamiento de la tarea fundamental de la filosofía, la que consiste para él en un crear valores, crear sentidos y por eso es en estos espacios de lo común, de la reflexión filosófica donde puede tener cabida la maduración de significaciones que desarrollen y enriquezcan la noción de libertad frente al peligro de un reduccionismo que empobrece y divide.

Comportarse críticamente se muestra como un requerimiento de reciprocidad, ambas partes que reflexionan críticamente el sentido de la libertad se deben involucrar en una experiencia que transforma al individuo y al colectivo, produciendo un espacio de común destino y responsabilidad.

## Referencias bibliográficas

Berlin, I. (2010). *Dos conceptos de libertad* (Á. Rivero, Trad.; 1a. edición, 3a. reim-  
presión). Alianza Editorial.

Hobbes, T. (2017). *Leviatán*. FCE - Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio* (F. Hernández & B. Herzog, Trads.;  
1. ed.). Trotta.

Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad* (F. J. Hernández & B. Herzog, Trads.;  
1ª ed.). Las cuarenta.

Kant, I. (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. García  
Morente, Trad.). Encuentro.

Rousseau, J.-J. (2007). *Contrato Social*. Austral.

# El absolutismo hobbesiano: la disputa por el poder político ante el peligro de desintegración del Estado.

Zani Urtubey Andrés Fernando.  
zaniandres1981@gmail.com  
Licenciado en Filosofía.(UNSE)

## Resumen

En Hobbes el concepto de obediencia implica el de unidad. La unidad acontece, cuando los súbditos entregan su derecho a un soberano para que este los proteja. Ahora bien, el problema se manifiesta cuando no todos ceden su derecho, generando focos disidentes que ponen en peligro al Estado. En este trabajo pretendemos examinar como se construye el absolutismo hobbesiano, a partir de la disputa por el poder político. Para ello, no planteamos lo siguiente ¿Cuál es la causa, según la cual, Hobbes sostiene que el Estado debe disputar el poder político, para no caer en la desintegración? Por lo que, nos centraremos en el análisis de la obra más importante del filósofo inglés: *El Leviatán (o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil)*. Este texto está comprendido por tres puntos. En un primer momento, nos enfocamos en analizar la postura que Hobbes lleva adelante para disputar el poder al monopolio de la religión, a partir de la opinión que un sector del poder religioso intenta insertar en la ciudadanía, para desestabilizar las verdades emitidas por la soberanía. Luego, nos adentraremos en el segundo punto de este trabajo, el pueblo llano, quien representa la pluralidad de opiniones, la subversión, la multitud desenfadada que impide la unidad, lo cual va a desatar la disputa por el poder político. Finalmente nos vamos a centrar en analizar *La luz Brillara Sobre Buckingham*, un folleto nivelador que arremete contra el absolutismo e intenta cambiarlo desde su raíz. Este folleto revolucionario expresa una posición radical, solicitando la permanencia de los soldados en sus puestos, a la vez, el alzamiento contra la monarquía y, en especial, contra la tiranía.

## Palabras claves:

Estado-Absolutismo-Obediencia-Subversión-Multitud.

## Área:

Filosofía Política.

## 1. El buen gobierno de las opiniones

En primer lugar, en el plano religioso a Hobbes se le presenta un problema, relacionado con la obediencia a las leyes que dicta el soberano en el estado artificial. El problema reside, en la opinión que un sector del poder eclesiástico intenta insertar en la ciudadanía, para desestabilizar las verdades emitidas por la soberanía, de allí que, lo más indicado sea administrar de la mejor forma las opiniones para que no dañen la estabilidad del soberano: “Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respectos a su paz y concordia” (Hobbes, 1980, p.146). Para ello es preciso señalar que existen doctrinas que ponen en tensión lo que el Estado pregona en su función legislativa.

El poder eclesiástico que aspira al derecho (...) a declarar lo que es pecado, aspira, como consecuencia a declarar lo que es ley (...) a su vez el poder civil propugna por declarar lo que es la ley, y cada súbdito debe obedecer a dos dueños (...) lo cual es imposible (1980, p.269).

Hobbes lucha por disputar el poder al monopolio de la religión, “si estos dos poderes se oponen uno a otro, forzosamente el estado se hallará en gran peligro de guerra civil y desintegración” (1980, p.269-270). El clero puede desarticular al estado con su doctrina y sumergirlo en el caos, tal como nos dice Ribeiro: “quien realmente pone al estado a una enorme presión es el clero. No existe rebeldía sin control de las conciencias” (2000, p.17). Es por ello, que el filósofo inglés arremete contra las pretensiones de dominio de una Iglesia, que intenta manejar la conciencia de los súbditos, al respecto nos dice: “aunque la autoridad espiritual se halla envuelta en la oscuridad de las distinciones escolásticas y de las palabras enérgicas, no deja de procurar un estímulo suficiente a la perturbación y, a veces, a la destrucción del Estado” (1980, p.270).

Siendo esto así, hay que tomar medidas drásticas contra aquellos que intentan dañar la soberanía del estado. De modo que, el posicionamiento que Hobbes toma en contra del clero, lo arrima al pensamiento de las clases bajas, quienes expresaban una tradición de anticlericalismo y se manifestaban contra la monopolización de la fe por parte del clero, pero a su vez sostenían la desaparición de todo tipo de organización religiosa. Estos grupos sectarios, creían en la mortalidad del alma, negaban la transustanciación, el bautismo y la confesión, ponían objeciones al pago del diezmo y decían que los hombres no deberían ser condenados por pecar, pero lo altamente peligroso era que: muchos tenían conexiones con los sectores más radicales del ejército.

Sin embargo ya pesar de acercarse a estas ideas, Hobbes no podía aceptar que estas sectas religiosas alterarían el orden establecido con sus discursos incendiarios, por lo que, según éste, “estos eran los enemigos que surgieron contra su Majestad de la interpretación privada de la escritura expuesta al examen de todos en su lengua materna” (1992, p.8). Es interesante el análisis que hace en este párrafo del Behemoth, sobre las diferentes sectas que se encontraban en contra de la soberanía del estado: Independien-

tes<sup>1</sup>, quientamonarquicos, adamistas, cuáqueros y anabaptistas<sup>2</sup>. Motivo por el que, se ve en la imperiosa necesidad de suprimirlos proponiendo la unidad del estado y la sumisión de la iglesia a este, “este es el culto público, cuya peculiaridad consiste en ser uniforme, ya que las acciones que se hacen de modo diferente, por hombres distintos no puede decirse que sean actos de pública veneración” (1980, p.301-302). Y si bien, Hobbes en el plano religioso se acercaba al pueblo hereje, en el plano de la defensa de la propiedad privada era partidario de los comunes, “su recurso del contrato y de los intereses como fundamento para la teoría política lo alejan del derecho divino, situándolo más cerca de una posición republicana” (Ribeiro, 2000, p. 16).

Es por ello, que Hobbes en contra de esta clase disidente aconseja llevar adelante todo aquello que lo aparte de la subversión, y lo expulse del entramado político del orden social, “si voluntariamente ingresó en la congregación de quienes constituían la asamblea(...)debe o bien someterse a los decretos, o ser dejado en la condición de guerra en que antes se encontraba, caso en el cual cualquiera puede eliminarlo sin injusticia” (1980, p.144-145). A estos si hay que tener miedo, ya que no solo son impíos y herejes, sino también vienen por la propiedad, tal como lo describe Hill: “un número mayor de anabaptistas fueron acusados de llevar el igualitarismo hasta el extremo de negar el derecho a la propiedad privada (1983, p.15).

Por lo tanto, el buen gobierno de las opiniones consistirá, según el filósofo de Malmesbury, en el control, administración y supresión efectiva de aquellas opiniones que puedan dañar el orden y el funcionamiento de la paz y la soberanía. “Admito que esa licencia de interpretar las escrituras fue la causa de tan diversas sectas como las que estuvieron ocultas hasta el comienzo del reinado del difunto rey, y que entonces aparecieron para perturbación de la república” (1992, p.31).

## 2. La irrupción del pueblo llano<sup>3</sup>

El pueblo llano, había sido un aliado fundamental en la destitución del rey y la

---

1 “Para los independientes no existía más norma que la lectura de la Biblia y recusaban toda jerarquía eclesiástica y aun toda dirección religiosa. Iguales en materia de fe, muchos de ellos eran, asimismo, partidarios de esa igualdad en la concepción política del Estado. En los independientes se plasmaba, por tanto, todo el ideal democratizante de la Reforma protestante”. *Cfr.* Vives, 1983, p.383.

2 “El nombre anabaptista llegó a ser utilizado en general en un sentido peyorativo para describir a aquellos de quienes se sospechaba que se oponen al orden social y político establecido” (Hill, 1983, p.15).

3 El concepto de pueblo llano usado aquí, nada tiene que ver con el concepto de Pueblo que Hobbes utiliza en sus obras, por ejemplo, en el *De Cive*, en donde dice, “El pueblo es algo que es uno que tiene una voluntad y al cual puede atribuirse una acción, ninguna de estas cosas puede decirse de una multitud” (2000, p.203). En esta cita, podemos ver claramente que el concepto de Pueblo se relaciona con el de Estado. No obstante, el concepto de pueblo llano es tomado del texto Cristófer Hill “El mundo trastocado, el ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII”, en donde define a este, como los sectores más bajos en la escala social, los excluidos, los herejes, los mendigos, los hom-

caída del absolutismo, que hace más de 150 años gobernaba Inglaterra, según Hill, “cuando el parlamento largo se encontró enfrentado al rey, que se negaba a ceder ante sus demandas, se vio obligado a buscar ayuda fuera del círculo encantado de las clases dominantes” (1983, p.11). Era de esperarse, que los sectores en rápido crecimiento recurran a la alianza con ciertas clases que siempre habían denostado, ya que, las fuerzas que aspiraban disputarle el poder a la monarquía no contaban con reservas para hacerlo, “a partir de 1641 fluyeron de los condados peticiones de ayuda al parlamento cuidadosamente organizadas, la recogida de firmas para estas peticiones fue con seguridad una nueva y muy eficaz forma de atraer al pueblo llano hacia la acción política” (ídem). Esta alianza permanente contra la corona solicitó, al interior de este frente, la apertura de una corriente de pensamiento democrática, basada en la discusión y el acuerdo, “el nuevo ejército modelo, no era un mero ejército mercenario era el pueblo llano de uniforme, más cerca de los puntos de vista de este quede los de la *gentry*<sup>4</sup> o del parlamento” (1983, p.13). De esta manera, este ejercicio espontáneo y no por ello menos legítimo, permitió la apertura de un gran movimiento que le disputó, en las postrimerías del golpe de cabeza al rey la dirección política a los parlamentarios:

el ejército revolucionario actuó políticamente como representante del pueblo revolucionario. En 1646, las bases del ejército estaban bajo el liderazgo de los niveladores, y los niveladores eran una organización flexible de pensadores políticos a fines que, de etapa en etapa, expresaban la conciencia política en rápido desarrollo de un gran movimiento social y político de masas. (GF Eckstein, 1949, p.143-148)

Esto era lo que había desatado la disputa por el poder: la creación de una corriente revolucionaria, que a partir de la pluralidad de opiniones impedía la unidad política. “La libre discusión (...) condujo a un desarrollo fantásticamente rápido del pensamiento político” (Hill, 1983, p.13). Todo esto se había desarrollado en poco tiempo, bajo la influencia de la reagrupación de fuerzas contra la corona, “la *gentry* al alentar la revuelta en Escocia e Inglaterra había roto la cadena de mando, había hecho saltar la jerarquía de subordinación tanto tiempo aceptada” (ídem). Este ejército democrático había sobrepasado las expectativas de las clases dirigentes, “los predicadores presbiterianos y los independientes no podían echar la culpa a nadie más que a sí mismos de que hubieran surgido teorías de la soberanía del pueblo en el ejército y en Londres” (1983, p.49). En el seno del ejército, en el centro de la disputa del poder se estaba engendrando la fuerza contra la cual se iban a unir todos los partidarios del orden, “entre los coroneles se podía encontrar un carretero, un

---

bres sin amo. Que a su vez pertenecían a las diferentes sectas religiosas que conformaban el nuevo ejército modelo como ser: los anabaptistas, quaqueros, ranters, sekeers, familistas, diggers.

4 Cfr. Hill, 1983, p.3. El cual, estima conveniente no traducir el término *gentry*, ya que, la definición de este término, no se corresponde exactamente con ningún término en español, puesto que el término *terratenientes* por el que a menudo ha sido traducido abarca también a la nobleza, a la iglesia e incluso a la corona, y la expresión *hidalgos terratenientes*, con la que también se ha venido traduciendo es una expresión confusa, que solo altamente podría tomarse en el sentido de gente de buena posición social inmediatamente por debajo de la nobleza que es la definición del término *gentry* da el diccionario de Oxford.

zapatero, un carnicero, un tendero, un empleado de cerveza, etc. Los señores del campo veían esta fuerza con terror” (G.F. Eckstein, 1949, p.143-148).

Las fuerzas unidas contra el pueblo llano, la turba insaciable, los subversivos, los amantes de la pluralidad y el desorden, las cuales habían alcanzado un nivel de democratización interna muy avanzado. “No era esto lo que el parlamento y los predicadores se propusieron cuando hicieron su llamada al pueblo en 1641-43” (Hill, 1983, p.50). Sin embargo, esto aconteció y comenzó a amenazar los triunfos obtenidos hasta ese momento, “los soldados se organizaron desde la base, guiados por los regimientos de caballería organizados y compuestos por los pequeños hacendados” (1983, p.53). Estos soldados que se conformaron bajo la autoridad de lo que denominaban agitadores<sup>5</sup>. Llevaron adelante peticiones que les permitieron socavar la unidad lograda por el ejército parlamentario. “Estas peticiones contra los diezmos, los cercamientos, los tributos, las rentas habían sido dictadas por los agitadores, para animarles a ponerse al lado del ejército contra la nobleza, la gentry y el clero del país (...) y para acabar con la propia monarquía” (Ídem). A este periodo de tiempo, Hobbes denomina en el *Behemoth*, el más alto transcurrido en la historia:

Pues quien desde allí hubiera contemplado el mundo y observado las acciones de los hombres (...) podría haber tenido una visión panorámica de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendradas por sus madres, la hipocresía, la vanidad. (1992, p.6)

Para Hobbes, la imposibilidad de controlar a un sector de la sociedad era inadmisibles y debía evitarse. “Cuánto derramamiento de sangre ha ocasionado la errónea doctrina que dice que los reyes no son superiores a la multitud, sino administradores al servicio de ella” (2000, p.41). Por tal motivo, considera que ningún súbdito tendrá la necesidad de utilizar una fuerza privada para defenderse a sí mismo, si el Estado le asegura su protección, pero estando en los intersticios de una guerra, esto sería considerado propio de la naturaleza del hombre, con lo cual no sería considerado ni justo, ni injusto por carecer del soberano, que es el que determina la justicia o injusticia de las cosas. Sin embargo, en las páginas del *Leviatán* advierte y quiere evitar esta actitud, marcando que, “las ligas de súbditos de un mismo estado, donde cada uno puede obtener su derecho por medio del poder soberano, son innecesarias para el mantenimiento de la paz y de la justicia, e ilegales si su designio es pernicioso o desconocido para el estado” (1980, p.194). Es en esta carrera, en la que se involucra Hobbes y lo hace en el fango político de la discusión, en el seno incandescente del gobierno republicano de Cromwell, a partir de la redacción y publicación de *Leviatán*, como bien nos dice Sarto: “Para Hobbes son los años inmediatos de tremenda y enconada lucha; sus adversarios lo tachan de ateo y traidor, de enemigo, a un tiempo, a la religión y a la monarquía” (Prefacio al *Leviatán*, 1980, p. XVIII).

Los niveladores constituían un movimiento heterogéneo, formado por partes diversas y asentado en principios contradictorios, podríamos decir, desde la perspectiva de Hobbes, que estos representaban el mal que aquejaba a la nación, lo que un soberano no debería ser al ejercer el poder absoluto sobre sus súbditos, según lo expresa: “una se-

---

5 Cfr. Hill, 1983, p.51 y también Cfr. Hill, 1979, p.24. En donde define a los agitadores como “los delegados militares elegidos por la tropa que presentaban sus quejas y reflejaban sus ideales políticos”.

rie de individuos particulares, se reunieron en consejo de Estado con el deseo de prosti- tuir la justicia, la única hermana y esposa del supremo, para satisfacer sus propios juicios y opiniones” (2000, p.42). Esto significa, el abrazo a una sombra vacía, como sostiene en alusión a las sombras que Ixon abrazo por error, cuando en realidad quiso abrazar a Juno, de la cual salen los terribles y beligerantes centauros, “en vez de ella, han abrazado a una- sombravacía, y de ese abrazo han nacido esas doctrinas hermafroditas de los filósofos mo- rales, en parte justas y en parte brutales y salvajes, causantes de luchas y derramamiento de sangre” (ídem).

En síntesis, mientras que el Estado se expresa en la unidad y en la obediencia de los súbditos, las facciones se componen de opiniones diversas y subversivas, “así como las corporaciones de individuos que, por autorización de un extraño se reúnen en dominio ajeno para la más fácil propagación de doctrinas, y para instituir un partido contra el poder del estado” (Hobbes, 1980, p.193). De este modo, Hobbes intenta expulsar hacia los már- genes del poder leviatánico a los niveladores, los cuales buscan arremeter radicalmente contra el poder establecido e imponer otro, fundado sobre el poder popular.

### 3. La luz brillara sobre Buckinghamshire: El pueblo llano y la ame- naza a la propiedad

Lo que abruma a Hobbes es la pluralidad, la disidencia, es por eso, que en el *Le- viatán* se empeña, a confinar a ésta a los márgenes de la irregularidad, “los sistemas irre- gulares por naturaleza como las ligas, y a veces la mera concurrencia de gentes, sin nexo de unión para realizar un designio particular, ni estar obligados uno a otro (...) resultan legales o ilegales según su legitimidad o ilegitimidad de los diversos designios particu- lares humanos que en ella se manifiestan” (1980, p.193). El pueblo llano representa una amenaza política contra el orden absoluto, una turba insaciable y subversiva que se dis- pone a destruir la sociedad mediante el disturbio y el caos, de esta manera, para Hobbes: “toda conjunción de fuerzas realizadas por individuos privados es injusta cuando abriga una intención maligna; si la intención es desconocida, esas ligas resultan peligrosas para la cosa pública e injustamente toleradas” (1980, p.194). Y qué designio más maligno que aquel que predispone a la población al descontento, a sembrar el terror, la subversión y la rebelión. “En diciembre de 1648 (...) un grupo de niveladores locales publicó un folleto denominado *Light shining in Buckinghamshire*<sup>6</sup>, que exigía la igualdad en la propiedad” (Hill, 1983, p.106). Este texto aparece un mes antes que le corten la cabeza al rey, y expresa el grado de exaltación que había en el país.

---

6 “The creature Man was uprivilged with being Lord over other inferior creatures, but not over his ownkinde; for all men being a like priviledged by birth, so all men were to enjoy the creatures a like without proprietie one more than the other”; [https://msuweb.montclair.edu/~furr/gbj/docs/Light\\_Shining\\_In\\_Buckinghamshire.pdf](https://msuweb.montclair.edu/~furr/gbj/docs/Light_Shining_In_Buckinghamshire.pdf). (La criatura Hombre tuvo el privilegio de ser Señor sobre otras cri- aturas inferiores, pero no sobre los suyos; porque todos los hombres son un igual privilegiado por na- cimiento, así todos los hombres debían disfrutar de las criaturas un igual sin propiedad uno más que el otro; <https://www.marxists.org/history/england/english-revolution/light-shining.htm>).

Este folleto revolucionario expresa la radical posición dentro del grupo nivelador, solicitando la permanencia de los soldados en sus puestos, a la vez, el alzamiento contra la monarquía y contra la tiranía, el cercamiento de las tierras por parte de aquellos que la poseen, el repudio de aquellos que habían renunciado a las reformas sociales y a los que no habían hecho nada por los pobres, es así como lo expresa Hill:

Fue en el ejército en donde se promulgó la abolición de las tenencias serviles con vistas a crear un campesinado independiente, con objeto de que de esta forma las personas desafectadas al bienestar y la libertad de la nación puedan verse frustradas en sus propósitos de inducir a los hombres a una guerra contra ellos mismos en virtud de la espada de Damocles que suponen tales tenencias independientes. (1983, p.108-109)

*La luz Brillara Sobre Buckingham* es un folleto nivelador que arremete contra el poder absoluto e intenta cambiarlo desde su raíz, proponiendo el enfrentamiento entre el sirviente contra su amo, al arrendatario contra el arrendador, al comprador contra el vendedor, el prestamista contra el prestador, al pobre contra el rico. Sin embargo, este plan no pudo llegar a buen puerto y como nos dice el profesor Hill la historia fue escrita de otra manera:

Los niveladores y agitadores del ejército tenían la sospecha de que habían sido engañados en las negociaciones que condujeron al proceso y ejecución del rey en el mes de enero y que los grandes del reino pertenecientes a la secta puritana de los independientes se habían apoderado de las reformas republicanas que su programa contenía, sin hacer ningún tipo de concesión efectiva al contenido democrático del mismo. (1983, p. 97)

Es así, como después de todos estos eventos desafortunados, “el domingo 1 de abril de 1649 un grupo de pobres (jornaleros) se reunieron en *la colina de St. George*, perteneciente a la misma parroquia y comenzaron a cavar la tierra baldía allí existente” (1983, p.99). Este evento dio nombre a los sujetos que allí se encontraban, “*diggers*”<sup>7</sup> los llamaron y estaba relacionada con la acción de cavar la tierra para apropiarse de ella, se trataba de una asunción simbólica de la propiedad de tierras comunales (Ídem). Esto, además, suscitó un gran revuelo dentro del grupo de niveladores poniendo de un lado aquellos que se encontraban a favor de la propiedad privada<sup>8</sup>, “la petición niveladora del 11 de septiembre de 1648 repudia toda idea de abolición de la propiedad, de nivelación de las tierras, o de transformación de todos los bienes en comunales” (Hill, 1983, p. 107). Y del otro, a aquellos que se encontraban a favor de la distribución equitativa de ésta, plasmada tan-

---

7 También llamados cavadores, eran un movimiento radical relacionado con los Niveladores que se oponía a las prácticas agrarias de los grandes propietarios. Cromwell reprime su sublevación en 1649. (Hill, 1979, p.14)

8 Cfr. Hill, 1983, p.106, En donde nos dice: “En los debates de Putney, Rainboroughy Sexby formularon peticiones en favor del sufragio universal masculino, peticiones que parecen estar en conflicto con las propuestas más moderadas de los niveladores Wildman y Petty que querían excluir del voto a los indigentes y a los sirvientes”. Además, para una más eficaz confrontación de esta información se puede ver Macpherson, 2005, p.111ap.121. En donde el autor establece una discusión que se desarrolló en el seno del movimiento nivelador.

to en el texto *Light Shining Buckinghamshire* como en los hechos acaecidos en la colina de *St. George*, así el pensamiento y la acción niveladores no oficiales llegaron mucho más lejos que los dirigentes constitucionalistas y enarbolaron la cuestión de la propiedad en formas que estos últimos encontraban embarazosas.

Esto era lo que representaban para Hobbes *los niveladores, los cavadores, verdaderos niveladores* y toda facción que le disputaba el poder a la soberanía estatal. Un grupo subversivo, conspirador y clandestino que merecía ser castigado. La defensa de la propiedad es el punto central en el que convergen todas estas corrientes políticas. Es decir, tanto Hobbes, como los realistas y una parte del parlamento arribarán a la misma conclusión: es la propiedad lo que se debe defender. Esta era la causa por la que el Estado debía disputarle el poder a aquella disidencia subversiva, para ordenar la maquina estatal absoluta y no caer en la desintegración. Con lo cual, aquella multitud desenfrenada e ingobernable debía ser marginada, eliminada y aplastada con la espada del poder soberano, para que pudiera existir un orden social armónico y absoluto. En síntesis, la disputa del poder político entorno al absolutismo hobbesiano reside en la eliminación de las multitudinarias masas descontroladas del pueblo llano, que amenazan consubvertir el orden social y arremeter contra la propiedad.

## Bibliografía

Eckstein, G.F. (1949). Cromwell y los niveladores. En Cuarta Internacional, vol. 10, nº5, p.143-148. <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1949/05/english-revolution.htm>. Consultado el 20 de agosto de 2020.

Hill, Christopher (1979). Oliver Cromwell y la Revolución Inglesa 1640.

Hill, Christopher (1983). El mundo trastocado. El ideario popular extremista en la Revolución Inglesa del Siglo XVII. Madrid, España. Editorial Siglo XXI editores.

Hobbes, Thomas (1980). *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil* (2ª edición en español). D. F. México. Editorial Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas (1992). *Behemoth*, (estudio preliminar, traducción y notas: Miguel Ángel Rodilla). Madrid, España. Editorial Tecnos.

HobbesThomas(2000).DeCive,(traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo). Madrid, España. Alianza Editorial.

Macpherson C.B. (2005). La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke, (traducción de Juan Ramón Capella). Madrid, España. Editorial Trotta.

Ribeiro, Renato Janine (2000). Thomas Hobbes o la paz contra el clero. En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Compilador). Buenos Aires, Argentina. Editorial Eudeba, pp. 15-38.

Vives, Vincent J. (1981). *Historia General Moderna. Siglo XV-XVII*. Barcelona, España. Editorial Vincent Vives.

# La dialéctica entre acción y narración como Clave para pensar la historia

Zerpa, Marcela Victoria (Universidad Nacional de Salta, Ucasal)

*marcela\_zerpa@yahoo.com*

Magíster en Filosofía contemporánea

Miralpeix, Mercedes (Universidad Nacional de Salta, Ucasal) *mmiralpeix@*

*ucasal.edu.ar*

Licenciada en Filosofía

## Resumen:

A partir de las reflexiones de Ricoeur y Arendt proponemos pensar el concepto de 'acción' y mostrar sus vínculos con el ámbito de la historia. Sólo la consideración de la acción como la capacidad de asentar nuevos comienzos en el ámbito de los asuntos humanos, y su manifiesto carácter narrativo, constituyen la base para la reflexión de un verdadero pensamiento sobre la historia y sus vínculos con el pasado y el presente.

## Palabras claves:

Acción, historia, narración.

## Texto, acción e historia

Para Ricoeur hay un juego de remisiones entre texto, acción e historia. En '*Hermenéutica y acción*', en el marco del debate entre *explicación* y *comprensión*, establece una articulación entre teoría del texto, teoría de la acción y teoría de la historia.

La acción es un cuasitexto. Se exterioriza y se objetiva como lo hace la escritura; las acciones significativas se sedimentan en instituciones, pueden constituirse en archivos o documentos. Hay, entonces, una fijación social de la acción. Así como el texto se desprende de su autor, la acción se desprende de su agente, desarrollando efectos no propuestos. Ello remite al gran problema de la responsabilidad de toda acción significativa. Al igual que un texto, una acción significativa deja una marca, una huella, pudiendo, incluso, imprimir su sello a toda una época. Del mismo modo que el significado de un texto se aleja de las condiciones iniciales de su producción, la acción significativa se emancipa del contexto situacional que le dio origen. Tanto el texto como la acción son 'acontecimientos' y, como tales, exceden las condiciones sociales de su producción; esto es, pueden ser representados en distintos contextos. Así como el significado de un texto está a la espera de nuevas interpretaciones de posibles lectores, la acción humana es una especie de

'obra abierta' cuyo significado está 'en suspenso', a la espera de futuras interpretaciones a través de la praxis.

Actuar, como narrar, es operar un cambio en el mundo. Un texto nunca está cerrado, sino siempre abierto; despliega un mundo, lo rehace, lo reescribe; del mismo modo, la acción produce transformaciones en el mundo. Ricoeur toma la idea de 'intervención intencional' de la teoría de los sistemas de Von Wright para mostrar de qué modo el sujeto, mediante su acción, puede cambiar el mundo. Intervenir es hacer algo para que suceda otra cosa. La capacidad de actuar remite a un 'poder'

La acción es, entonces, algo significativo: configura el modo como el sujeto se interpreta a sí e interpreta a los otros. Una acción significativa permite construir sentidos a nivel personal e interpersonal. La acción evidencia el carácter comunitario del sujeto, revela que la identidad es una identidad narrativa que se constituye a partir de la otredad. Hay una íntima relación entre acción y alteridad, pues la acción gravita siempre entorno al otro.

Ahora bien ¿cuál es la relación entre texto, acción e historia? Considera Ricoeur que hay una equivalencia entre la hermenéutica de los textos y la hermenéutica del pasado histórico; equivalencia reforzada por el hecho de que la historiografía, en tanto conocimiento por huellas, depende en gran medida de los textos. Los textos del pasado son 'testigos' del pasado; hay una dimensión lingüístico-textual del *ser-afectado-por-el-pasado*.

En *Tiempo y narración III* Ricoeur se pregunta si se puede pensar la historia y el tiempo de la historia más allá de Hegel. Y responde que el camino alternativo a una 'mediación total' como la hegeliana es el de una *mediación abierta, imperfecta, inacabada* en la que la espera del futuro, la recepción del pasado y la vivencia del presente se entrecrucen más allá de una *Aufhebung* en una totalidad en la que lo real sea racional.

Y propone una inversión: renunciar al problema de la realidad huidiza del pasado tal como ha sido y partir del 'proyecto de la historia', de la historia por hacer, con el fin de encontrar allí la dialéctica entre pasado, presente y futuro.

Respecto al pasado, Ricoeur considera importante destacar la idea de *ser-marcado-por el pasado*, que es también una categoría del *hacer*. Por eso, al 'hacer historia' continuamos marcándonos a nosotros mismos. Incluso, la misma idea de tradición remite a la idea de una historia por hacer.

En cuanto a la idea de presente histórico lo relaciona noción de 'iniciativa':

¿Por qué en el tránsito del futuro al pasado, el presente no sería el tiempo de la iniciativa, el tiempo en el que el peso de la historia ya hecha es depuesto, suspendido, interrumpido, y en el que el sueño de la historia todavía por hacer es traspuesto en decisión responsable? (Ricoeur, 2009: 940)

Se confiere así al presente histórico una dimensión ética y política. Ricoeur comparte la idea de Koselleck de que el presente representa una época de crisis debido al alejamiento del horizonte de espera y a la limitación o restricción del espacio de experiencia. El presente se convierte en tiempo de crisis cuando la tradición se torna en mero depósito muerto y cuando el horizonte de espera se refugia en las utopías. La tarea, dice Ricoeur, consiste en evitar que la tensión entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia

se convierta en un cisma. Un camino posible es, por un lado, aproximar al presente las esperas puramente utópicas mediante el despliegue de estrategias que permitan avanzar concretamente hacia aquello que se presenta como deseable y razonable; por otro lado, liberar potencialidades no utilizadas y aprovechadas del espacio de experiencia. Y en esto consiste la iniciativa del presente histórico: llevar a cabo estas dos tareas, pero no con el espíritu de una voluntad reactiva, sino con la fuerza de una acción estratégica que enfrente la crisis del presente.

La distancia que nos separa del pasado no es un lapso de tiempo muerto sino una transmisión generadora de sentido, un intercambio dialéctico entre el presente que interpreta y el pasado interpretado. Tampoco hay que olvidar que la condición de ser-afectado-por-el-pasado está íntimamente relacionada con el horizonte de espera. Los efectos de nuestras esperas respecto al futuro afectan directamente la reinterpretación de nuestro pasado, permitiéndonos abrir posibilidades que habían sido ya olvidadas, o intentos que habían sido coartados; dice Ricoeur que una de las funciones de la historia es retransportarnos a esos momentos del pasado en los que todavía el futuro no estaba decidido, en los que el pasado era aún un espacio de experiencia abierto al horizonte de espera.

Pero Ricoeur se pregunta si la narración es el medio adecuado para 'decir' la mediación de la historia, y responde que hay cierta inadecuación de la narración para el pensamiento de la historia, pues la trama narrativa no produce nunca identidades cerradas, acabadas, libre de hendiduras; para cada acontecimiento pueden tejerse múltiples tramas que sólo lograrán articular temporalidades fragmentarias, por lo que nunca podría haber una 'trama de todas las tramas' de la *historia una* de una *humanidad una*." (Ricoeur, 2009: 1002) La identidad narrativa adolece, entonces, de una inestabilidad constitutiva, por lo que se convierte en problemática.

En las Conclusiones de *Tiempo y Narración III* Ricoeur distingue entre **lo narrado** y **lo narrable**; entonces, más que el relato como género discursivo, sería **lo narrable** lo afín a la mediación imperfecta que en el pensamiento de la historia se da entre el espacio de experiencia que transmite las tradiciones, el presente y su fuerza de iniciativa y el horizonte de espera.

Ricoeur intenta mostrar los límites de la narratividad respecto a la historia, límites que sin embargo no constituyen un fracaso; por el contrario, reconocer la limitación del ámbito de validez de una teoría fue la gran enseñanza de Kant. Pero, reconocer los límites de la narración, no significa echar por tierra la idea de la unidad de la historia, con las implicancias políticas y éticas que ello conlleva. Tampoco significa retornar a cierto oscurantismo a partir del cual cabría guardar silencio; por el contrario, exige pensar más pero diciendo de otro. Así, la tarea del historiador es repensar lo que alguna vez fue pensado. El carácter retrospectivo de la historia no implica un determinismo. Es cierto que lo que aconteció no puede rehacerse, pero los acontecimientos pasados pueden interpretarse y narrarse de otro modo. Esto permite reducir o ampliar la carga moral de la deuda con el pasado, permite quebrar el determinismo, introducir la contingencia en la historia, renunciar a la 'ilusión retrospectiva' de fatalidad (Raymond Aaron), y poder hacerse contemporáneo de los hombres que actuaron y sufrieron en otros tiempos.

## Acción, tradición e historia

En *La condición humana*, Arendt señala que fue San Agustín el primer pensador en advertir la propia temporalidad de la acción al identificar la creación del tiempo con el nacimiento del hombre: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“Para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”). Esto significa que “con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre” (Arendt, 2015: 201). El hecho de que la acción se inscriba en la finitud y, por lo tanto, en la temporalidad pone de relieve el estrecho vínculo entre ella y el evento de la natalidad. Fernando Barcena (2006: 194) ha señalado tres convergencias entre ambos conceptos: en primer lugar, tanto la acción como evento de la natalidad implican la aparición de un quien en un espacio público; en segundo lugar, con el nacimiento y con las acciones aparece en el mundo algo inédito, algo que no estaba antes en la trama de relaciones humanas; por último, Barcena señala que la matriz de todas las acciones y de todos los nacimientos es la libertad que permite romper con el pasado e introducir un principio de discontinuidad en el tiempo del mundo y de la historia. Nos gustaría detenernos en este último aspecto que consideramos es imprescindible para comprender la propia temporalidad de la acción. En efecto, para Arendt la acción puede ser pensada como un milagro en la medida en que inserta en el mundo lo totalmente inesperado a la vez que rompe con la lógica procesual del tiempo natural.

“A la acción [*das Handeln*] le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar a lo de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo —que ya estaba antes y continuará después— es él mismo un nuevo comienzo” (Arendt, 2013: 65-66).

Aunque resulta imposible volver a un comienzo absoluto, pues estamos insertos en un mundo que estaba antes y continuará después, el hecho de que la acción este enraizada en el evento de la natalidad sugiere que sólo a través de ella es posible insertar en el mundo rupturas y discontinuidades, pues “esto es la mortalidad: moverse en una línea recta en un universo donde todo, si es que se mueve, lo hace dentro de un orden cíclico” (Arendt, 2016: 70).

La novedad del totalitarismo reside en el hecho de que, los campos de concentración han eliminado el principio de la acción del ámbito de los asuntos humanos:

Bajo circunstancias normales esto no puede ser jamás llevado a cabo, porque la espontaneidad no puede ser enteramente eliminada mientras esté conectada no sólo con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo. [...] De la misma manera que la estabilidad del régimen totalitario depende del aislamiento del mundo ficticio del movimiento respecto del mundo exterior, así el experimento de dominación total en los campos de concentración depende del aislamiento respecto del mundo de todos los demás, del mundo de los vivos en general, incluso del mundo exterior de un país bajo dominación totalitaria. Este aislamiento explica la irrealidad peculiar y la falta

de credibilidad que caracteriza a todos los relatos sobre los campos de concentración y que constituye una de las principales dificultades para la verdadera comprensión de la dominación totalitaria (Arendt, 2015c: 590).

Los campos de concentración generan las condiciones propicias para la creación de una sociedad de moribundos, la única forma de sociedad donde es posible dominar enteramente al hombre. Aquí radica la novedad del totalitarismo: haber transformado el principio nihilista “todo está permitido” por el “todo es posible”. Sólo porque en condiciones de control total el hombre es despojado de su individualidad, la ruptura con la tradición aparece como un hecho inminente.

En *La vida del espíritu* (1977) al referirse a la ruptura de la tradición, Arendt señala:

Lo que se ha perdido es la continuidad del pasado tal y como parecía transmitirse de generación en generación, desarrollando su propia cohesión en el proceso [...] Nos encontramos entonces con un pasado, pero con un pasado *fragmentado* que ya no puede evaluarse con certeza (Arendt, 2010: 231).

El pasado aparece ahora fragmentado y se trata de rescatar aquello que alguna vez estuvo vivo y que aún sobrevive, pero de una manera transformada, cristalizada en otras formas. Estas cristalizaciones suponen la introducción de algo nuevo en el presente, de algo que la tradición no había sido capaz de ver y que ahora, una vez que su autoridad ha desaparecido, revela nuevos aspectos que esperan ser descubiertos. Necesariamente esto implica una reevaluación del oficio del historiador, pues ahora su tarea será la de poner al descubierto y traducir para el presente estas cristalizaciones que perduran más allá del paso de tiempo.

## Conclusiones

El hilo conductor que atraviesa los análisis de Ricoeur y de Arendt acerca de la relación entre el pasado y la historia es el carácter narrativo de la acción; esto permite repensar la pregunta por el sentido de la historia y el rol del historiador, más allá de narraciones de tipo continuistas y lineales propias de las filosofías de la historia y de las ideologías, e indagar sobre los elementos que permanecen en una tradición y que constelan de diferentes maneras.

## Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2015): *La condición humana*, Bs. As., Paidós.  
 .....(2010): *La vida del espíritu*, Bs. As., Paidós.  
 .....(2006): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.  
 Ricoeur, P. (1988) *Hermenéutica y acción*, Bs. As., Prometeo libros  
 ..... (2009): *Tiempo y Narración III: el tiempo narrado*, Bs. As., Siglo XXI.  
 .....(2008) *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.



# Parte II

---

## *Estudiantes*



# Memoria y arte de la posdictadura en clave anacronista

Sofía Milagros Altamirano  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
de la Universidad Nacional de Córdoba  
*sofia.milagros.altamirano@mi.unc.edu.ar*  
Estudiante

## Resumen

Luego de los horrores de la última dictadura cívico-militar argentina, las producciones artísticas se han configurado como formas desde las que se construye la memoria de lo sucedido. El lenguaje propio del arte ha prestado su especial sensibilidad para ahondar en múltiples expresiones del recuerdo terrorífico de las violaciones a los derechos humanos por parte del Estado militar. Por la naturaleza de las atrocidades cometidas, el arte se convierte en un lenguaje que procesa, comunica y fabrica el recuerdo y la memoria de lo sucedido. La memoria que el arte produce, aunque tiene valor documental, también es una reconstrucción ficcional. Entonces, cabe la pregunta por el valor que tienen tales construcciones ficcionales: si son sólo recaeídas íntimas propias de las afecciones del artista o, si son un modo de construcción de memoria colectiva que englobe a ese pasado común que tenemos. En el concepto de anacronismo de las imágenes de Didi-Huberman podemos encontrar una manera de zanjar esta discusión en tanto que las imágenes artísticas y anacrónicas logran condensar todos los estratos de la memoria. Para trabajar la relación entre imágenes anacrónicas y memoria, me voy a detener a analizar obras de Gabriela Bettini y de Camilo Perez del Cerro.

## Palabras clave:

Memoria – arte de la posdictadura – ficción – anacronismo – agrupación H.I.J.O.S

Si pensamos en imágenes y en dictadura, rápidamente aparece el vínculo con la fotografía. En un primer momento, la foto carnet 4x4 fue utilizada por los familiares de los desaparecidos para buscar a sus seres queridos en hospitales, comisarías o entre los compañeros militantes. La singularidad de una foto carnet es que contiene el rostro de la persona de frente, es la herramienta con la que el Estado identifica a sus ciudadanos, es la foto ideal para identificar a alguien, fotografía que sin dudas tiene un valor documental. A medida que iba pasando el tiempo, la foto carnet se amplió para poder ser usada por los familiares colgadas con alfileres en sus cuerpos para reclamar por la aparición de sus seres

queridos. Y es justo en ese momento que también empiezan a aparecer fotos de álbumes familiares en el que la persona ya no es retratada de frente, tal vez no se le nota bien el rostro y puede que se la muestre realizando alguna actividad (García, 2013, pp.131-133). Acá suceden dos cosas: la primera es que las fotos del álbum familiar salen del ámbito privado para moverse al público y la segunda es que muchas de las fotos dejan de ser un retrato con el que identificar a la persona desaparecida, lo que indica que poco a poco la esperanza de que esa persona vuelva con vida se va debilitando y el rol que toma la fotografía es de un reclamo de justicia.

Estas imágenes son las que, a partir de la generación de los 90, toman un rumbo distinto. Es la generación de las personas que no vivieron de manera directa los horrores de la dictadura, es la generación en la que los hijos de los desaparecidos llegan a la edad suficiente para reclamar por lo sucedido. Es en esta década donde empieza a haber una gran proliferación de producciones artísticas como en el cine, la literatura y la fotografía en las que se procesa, se comunica y se fabrica una memoria de lo sucedido. Pero es una memoria que no viene del recuerdo en primera persona, es una memoria que es una construcción de los relatos, es un genuino rompecabezas (Basile, 2007, pp.3-4). Es la manera de elaborar los residuos de la violencia que otros vivieron. Por eso, lo que caracteriza a estas producciones artísticas es ese armado de rompecabezas con las piezas de los relatos de otros pero que, sin embargo, continúa quedando vacío, por lo que la imagen final debe terminar de construirse con una ficción.

Una de esas producciones artísticas es la producción fotográfica *Recuerdos inventados* de Gabriela Bettini. Ella es familiar de desaparecidos y en esta obra lo que hace es crear escenas en las que parece compartir actividades con su abuelo y su tío desaparecidos con las fotos de sus rostros enmarcados. Bettini no conoció a su abuelo ni a su tío y las escenas creadas son una suerte de recuerdo ficticio en el que se imagina cómo sería la relación con sus familiares si la dictadura no los hubiera desaparecido (Fortuny, 2014 pp.91-92). Luis García indica que el montaje de estas escenas no es para nada sutil, no se pretende esconder la teatralidad de lo montado, al contrario, en el montaje está lo ficcional de la secuencia, lo que muestra lo que pudo ser y no es, lo que sólo es posible a través de un montaje, a través de la ficción (García, 2015, p.79). En este sentido, se intercalan con estas escenas las imágenes de los registros del secuestro, desaparición y muerte del informe Nunca más de Antonio y Marcelo Bettini, su abuelo y su tío. Así, las anheladas imágenes ficcionales chocan con la realidad de la desaparición. Lo que se lleva al extremo en la imagen donde Gabriela Bettini parece leer junto a su abuelo el Nunca más, en donde explota la teatralidad y la ficción, es una imagen imposible que combina tres temporalidades diferentes, la de Antonio Bettini, la del libro Nunca más y la de la propia autora

Otra de las producciones artísticas de la época es la serie fotográfica *El viaje de papá* de Camilo Perez del Cerro. El artista define la obra como un ensayo fotográfico realizado con fotomontajes de las fotos de viajes de su padre, Hernán Perez del Cerro y sus propios autorretratos. Pero además, en la serie aparecen, debajo de los fotomontajes, fragmentos de una carta que escribe la tía del artista a su padre, Hernán, luego de que fuera secuestrado en 1977. En las fotos originales en blanco y negro del viaje del padre, el hijo se entremezcla a partir del montaje, en un portarretratos en la pared, comiendo al lado

de su padre; a veces en primer plano y a veces en segundo (Fortuny, 2014 pp.95-96). A través del montaje se falsean las leyes del tiempo, de nuevo tenemos una foto imposible, una foto de padre e hijo que sólo vive a través de la ficción del fotomontaje. El choque del blanco y negro de las fotos originales con los autorretratos a color de Camilo nos muestran la imposibilidad temporal de esa foto, muestra, una vez más, lo que pudo haber sido, esto es, completar el álbum familiar con las fotos de padre e hijo, y lo que es, una foto imposible por el secuestro de Hernán en la dictadura que sólo puede existir bajo la ficción del montaje. Camilo considera que es una obra que hicieron juntos, él y su padre, una obra conjunta que pareciera imposible pero que se hace posible con la colaboración fantasmal de las fotografías del viaje de Hernán.

Ambas obras fotográficas son maneras de inmiscuirse de un presente en el pasado de manera ficcional. Ficcional porque hubo un quiebre, porque seres queridos fueron secuestrados y desaparecidos, lo que para algunos significó recurrir al arte y al montaje para elaborar y denunciar públicamente lo sucedido. Una crítica que suele aparecer ante este tipo de producciones es que son sólo una elaboración del duelo íntima del familiar del desaparecido. Para Beatriz Sarlo, este tipo de reconstrucciones de un pasado por parte de familiares de las víctimas están marcadas por un componente subjetivo (no podía ser de otra manera) que provoca cierta desconfianza en el relato que se construye. Para Sarlo en ese giro subjetivo se crea un relato que genera esa desconfianza porque está regido por los dramas de los afectos. De manera que se cuestiona el estatuto de construcción de memoria de tales producciones (Sarlo, 2005, pp.93-94). Otra crítica es la que hace Richard Deotté, quien afirma que el proceso de reconstrucción de los familiares, a medida que avanza, se aleja de la verdad en tanto que se termina por construir una estética de la desaparición. Para Deotté hay un problema con la virtualización de las imágenes porque parece que ahí se borra lo real, lo que implicaría un borrado de los desaparecidos (Deotté, 2000 pp. 155-159).

Ahora la pregunta es acerca de las posibilidades que tienen estas producciones fotográficas de generar una memoria colectiva desde la ficción, desde el montaje, desde lo subjetivo. En definitiva, si las obras pueden crear una memoria de nuestro pasado común, de eso que compartimos sin haber sido contemporáneo a la dictadura o si sólo son procesos de duelo que se hacen públicos. Esto implica también preguntar si las generaciones posteriores a la dictadura podemos y cómo podemos construir memoria

La concepción de anacronismo de Didi-Huberman puede servir para esclarecer el estatuto que tienen las imágenes de las producciones fotográficas nombradas en cuanto a la construcción de memoria. Para Didi-Huberman, la sola construcción del pasado desde el presente entra en el rango de lo no verificable, es ahí donde empieza el anacronismo, no en un tiempo de las fechas, no un un tiempo exactamente del pasado, sino, en la memoria, en donde se humaniza y se configura el tiempo, por eso sólo hay historia de los síntomas. Esta memoria es psíquica en su proceso y anacrónica en sus efectos de montaje. Así, la dimensión memorativa de la historia se vuelve inseparable de su anclaje en el inconsciente y su dimensión anacrónica; las imágenes son las que producen memoria en este sentido (Didi-Huberman, 2015, pp.59-60). El anacronismo de las imágenes tiene dos caras frente a la historia: una implica un cierre de la historia por su marcado carácter

de ficción en tanto que se conceden todas las discordancias posibles en el orden temporal. La otra, implica una apertura de la historia puesto que los montajes anacrónicos conllevan una complejización saludable de sus modelos de tiempo. Pero para poder acceder a esos múltiples estratos del tiempo, a eso que sobrevive, a eso que es más que un pasado mnésico, se necesita de un acto que sea más que un presente, que sea un desgarramiento del velo del tiempo, una irrupción o aparición del tiempo (Didi-Huberman, 2015, p.43).

Eso es justo lo que hacen las fotografías de Bettini y Perez del Cerro cuando introducen en una sola imagen distintas temporalidades. Construyen la memoria y, por ende, la historia, con los síntomas del mismo paso del tiempo. El hecho de que sean sintomáticas, subjetivas (ligadas a una especial emocionalidad) y anacrónicas, lejos de desestimarlas, lo que hace es que se vuelvan las formas por excelencia para construir memoria. Tal vez sí son un proceso de duelo íntimo que se hace público. Pero al menos estas producciones son más que eso porque a través de ese sentimentalismo anacrónico que se condensa en las fotografías logran esa ruptura del tiempo desde la que se configuran como genuinas construcciones de la memoria de nuestro pasado común. Hay un rasgo íntimo propio del artista, pero eso no quita que la memoria que construyen sea colectiva.

## Referencias

Basile, T. (2017). *El cuerpo en la producción cultural de Hijos e hijos*. I Jornadas Internacionales Cuerpo y violencia en la literatura y las artes visuales, 2 al 4 de agosto de 2017. En Memoria Académica. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Déotte, R. (2000). El arte en la época de la desaparición, en *Políticas y estéticas de la memoria*, Nelly Richard editora, Editorial cuarto propio.

Didi-Huberman G. (2015). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Adriana Hidalgo editora. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Fortuny, N. (2014). *Memorias fotográficas: imagen y dictadura en la fotografía argentina contemporánea*. La Luminosa. Buenos Aires

García, L. (2013) *Espectros: fotografía y derechos humanos en la Argentina*, La cebra, ISSN: 0718-6576

García, L. (2015). *Políticas del montaje. Imagen y memoria en la Argentina*, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (conicet) – Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), doi: <http://dx.doi.org/10.6035/Kult-ur.2015.2.4.3> – issn: 2386-5458 – vol. 2, nº4, 2015 – pp. 69-88

Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo veintiuno editores.

## ¿Asistimos al surgimiento de nuevas ficciones fundantes del lazo social?

**Manuel Arias Piedra Buena.**

Universidad de Buenos Aires.

*ariasmanuel@uba.ar*

Licenciatura en Ciencia Política – Estudiante

### Resumen:

La presente instancia es un comienzo, un intento en pensar sobre el lazo social y las sociedades contemporáneas en general, incluida la nuestra, tomando como puntos de partida el sentido común según lo define García Linera y las reflexiones de Lewkowicz sobre la “modernidad tardía” y un posible cambio en el lazo social y las subjetividades que genera el Estado. En ese momento, él observa una ficción que se agota, pero ninguna que termine de surgir para ocupar su lugar. Comenzamos intentando pensar un posible diagnóstico tomando su perspectiva, desde la Argentina de 2024. Proyectamos una investigación más amplia, que pueda profundizar sobre estos temas, analizando también estadios pasados en los que otras eran las ficciones fundantes.

### Palabras clave:

Lazo social, postmodernidad, sentido común, ficciones.

Si bien creemos que genera pocas dudas la afirmación de que estamos viviendo una situación de cambio, buscamos tomar distancia de interpretar esta actualidad como simplemente una reacción, un retroceso o como parte de un movimiento pendular, que ahora se inclina hacia un lado y luego se orientará en el sentido opuesto. Partimos desde la idea de que se está produciendo un cambio fundamental en la sociedad en su conjunto. No pretendemos encontrar una explicación a la situación actual, sino reflexionar sobre una de las dimensiones de este complejo entramado. A partir de lecturas de “Está entre nosotros” de Semán, adoptamos la premisa de que nos encontramos en una situación de cambio profundo de nuestra sociedad: no se produjo tan solo un cambio de color del gobierno, sino algo mucho más transversal. De otra forma no podemos ni siquiera comenzar a imaginar una respuesta a aquella pregunta que de una u otra forma escuchamos una y otra vez: ¿Hasta cuándo puede tolerarse este ajuste?

También la lectura de algunos capítulos de “Pensar sin Estado” de Lewkowicz, en el marco del Grupo de Investigación de Ciencia Política (G.I.C.P.) de la Universidad de Buenos Aires, “Lecturas Teórico-políticas de la Modernidad”, reforzó esta orientación.

Según su análisis, el lazo social es aquella ficción que instituye a un pueblo. Estas ficciones tienen una temporalidad interna, una vida útil que se agota en cuanto comienzan a ser percibidas como falsas, y que eventualmente deben ser reemplazadas por nuevas. En este libro de 2004, él llama de Modernidad tardía a ese período debido a que observa el agotamiento del carácter nacional del Estado, pero en aquel momento aún no habían aparecido las nuevas ficciones que reemplazarían su lugar: “habitamos un tiempo de incertidumbre – en el conjunto de las condiciones agotadas no está dado lo que viene a sustituirlas–; un tiempo abierto entonces de creación” (pp. 38 y 39). Nos preguntamos entonces cuál sería el posible diagnóstico correspondiente a nuestra actualidad.

Como punto de partida, comenzamos pensando sobre el concepto de sentido común, a partir de la lectura de un capítulo de “La comunidad Ilusoria” de García Linera, también en el marco del grupo mencionado anteriormente. En su análisis, el sentido común es un conjunto de creencias que explica la relación entre estabilidad y cambio social, que moldea las expectativas de la sociedad y que marca un horizonte posible de acción. Considerando la descripción del sistema que configuran los diferentes sentidos comunes en una sociedad, las lecturas sobre la modernidad líquida o tardía, nos invitaron a preguntarnos cómo se conjugarían los conceptos de lazo social y sentido común, con los cambios que trae aparejado este período, y si alguna de esas conjugaciones se relacionarían con nuestra actualidad local particular.

Si bien nuestro objetivo es pensar sobre el vínculo que nos une como sociedad en el momento actual y la transformación que está experimentando, la presente ponencia solo llega a cubrir este recorrido inicial, reflexionando sobre el sentido común.

Como primera aproximación, entonces, comenzamos por el análisis de García Linera, quien rechaza a la historia, el lenguaje, la unidad territorial o un mercado unificado, como elementos constitutivos que comparta un pueblo nacional. Sostiene que pese a lo que nos diferencia, por sobre todo, tenemos en común la creencia de poseer algo en común. Su carácter de creencia no le quita valor de realidad, sino que ésta posee un carácter performativo que permite materializar el objeto de lo imaginado. Si bien dependen de condiciones materiales como requisitos objetivos, los pueblos poseen una capacidad creadora: convierten en realidad aquello que en principio es imaginación. Refiriéndose a los comunes de una sociedad, el autor los ve como a una “composición dual”:

“por una parte, como actividad de comunidad, como coproducción social que hace existir al común en el propio movimiento. Y por otra, el cuerpo visible del común, el cuerpo de la riqueza social producida como común.” (2023, p.122)

En este sentido podemos diferenciar tres elementos, la actividad, su producto, pero también una creencia que funciona como soporte. La acción colectiva de lucha o de trabajo se objetiviza en riqueza social, accesos a recursos y vínculos sociales. Si bien estos comunes pueden ser luego cooptados e irradiados a la sociedad por el Estado, el texto identifica a los levantamientos populares como las únicas fuentes de comunes. Como se los ve como respuesta a una necesidad o abuso, para su surgimiento entonces debe ocurrir “un colapso del orden lógico, moral y procedimental conservador existente” (2023, p.

104), ya que en caso contrario nadie estaría dispuesto a romper con la inercia y la comodidad de ese orden. Pero para que algo sea percibido como una necesidad o un agravio, debe existir una creencia que sirva como marco a esas expectativas frustradas, de lo contrario, solo será percibido como un mal necesario o algo que no tiene remedio. Este conjunto de creencias es el que explica la relación entre estabilidad y cambio social. El sentido común se compone de los modos de conocer y actuar automatizados, que los individuos aprenden y somatizan al repetirlos a lo largo de toda su vida. Es el que explica la correspondencia entre las estructuras sociales y las individuales, y el que define el margen de expectativas. Siguiendo el concepto de habitus de Bourdieu, no se trata de estructuras mecánicas, sino que son flexibles y permiten la creatividad, para permitir la adaptación a la contingencia de lo cotidiano, permitiendo la capacidad de producir un limitado número infinito de conductas. Esa adaptabilidad y apertura a nuevas combinaciones es la que en su interior posibilita otros cursos de acción. A su vez, como la interiorización que comporta el sentido común depende de las condiciones objetivas, y éstas no son homogéneas a toda la sociedad, sino que están diferenciadas por jerarquías, no hay uno solo, sino varios sentidos comunes, asociados a las clases sociales, y que se encuentran en lucha. Existen espacios que se componen de intersecciones entre los diferentes sentidos comunes, y espacios que cuentan con una autonomía relativa. El espacio de intersección entre la parte del sentido común de los dominantes y los dominados, donde existen tanto unos como otros, conforma el sentido común dominante de la sociedad, el elemento que la mantiene cohesionada a largo plazo. En este hay conocimientos prácticos transversales de relativa neutralidad de clase, pero también ahí están las evidencias y los esquemas que resultan de la dominación, aquellos que la hacen posible, tolerable y que la normalizan. Por esto es que la lucha política es “una lucha, ante todo, por la dirección del sentido común dominante, y en particular por la administración, conducción y/o construcción de la plataforma común que poseen los distintos sentidos comunes” (2023, p. 41). Además, en este esquema permanecen fragmentos de antiguos sentidos comunes sedimentados, provenientes de viejas relaciones de dominación.

Tanto los cambios que derivan de las condiciones de lucha por la jerarquía como los que derivan de los cambios tecnológicos y las modificaciones del mercado, provocan que el sistema que forman los sentidos comunes no se mantenga estático a lo largo del tiempo sino que experimenta cambios constantes, ya que hay elementos que poseen mayor rigidez que otros, que son más flexibles al cambio: este sistema “tiene su propia temporalidad dilatada y, por lo general, es más resistente al cambio; tiende a generar mutaciones en algún aspecto, en las incorporaciones de nuevos componentes, el reforzamiento de otros e incluso en la transformación regulada y parcial de determinados componentes primarios y duraderos” (2023, p. 40).

Definido como este conjunto compartido de criterios prácticos que articula modos de pertenencia nacional, consideramos que es una forma de lazo social. En esta acepción del término, el lazo social es un sistema de creencias que está abierto al cambio, pero que tiende a conservarse a lo largo del tiempo, debido a su temporalidad dilatada. Si bien consiste en creencias, estas tienen efectos materiales concretos: la reproducción y el cambio social. Durante los momentos estables, el sistema de sentidos comunes, actúa adaptándose en forma diferenciada, pero también existen períodos de cambios bruscos,

de crisis cognitivas, donde hay una mayor apertura a revisar estas creencias no reflexivas, a visibilizar cursos de acción posibles anteriormente no percibidos. Estos períodos tienen como condición tanto la frustración colectiva como “el resquebrajamiento de componentes conservadores del sentido común [...] y la emergencia de uno nuevo capaz de capturar las esperanzas colectivas” (2023, p. 69). Pero además, García Linera incluye la posibilidad de que se perciba que algo que era colectivo fue usurpado, es decir que puede apoyarse en esos sedimentos de sentidos comunes pasados, los cuales luego son “licuados” y resignificados de acuerdo a la coyuntura del momento. De esta forma, los sentidos comunes del pasado forman un reservorio de formas posibles de vivir, que pueden ser recuperadas tanto por movimientos populares como por sectores que buscan recuperar antiguos privilegios.

Según esta visión, el sentido común es una estructura de pensamiento y de acción que influye en la forma de entender y de habitar el mundo, una “parte integral y orgánica de la realidad humana, de nuestra capacidad de organizarnos en torno a creencias y símbolos” (p. 82). Y en tanto estructura de pensamiento y acción, quisiéramos pensar los efectos que pueden tener los cambios que han experimentado las sociedades en los últimos sesenta años, que podríamos llamar siguiendo a Bauman como modernidad líquida.

Sin pretender exhaustividad describiremos ésta brevemente como un grupo de transformaciones y aceleración de procesos previamente existentes en los ámbitos del trabajo, los valores, los estados nacionales y la fe en el progreso. El divorcio entre capital y trabajo, provoca la amenaza de la precariedad y la incertidumbre sobre todos los segmentos sociales, lo cual bloquea la posibilidad de planeamiento a largo plazo y conduce a vivir en lo instantáneo. Giddens, a su vez, resalta el papel de la reflexividad en “Consecuencias de la modernidad”. A comienzos de la modernidad, ésta había sido usada como base para realizar un examen racional y separar lo irracional de las tradiciones, pero ahora ésta se vuelve sobre sí misma, ya que al no poder llegar a ningún tipo de certezas duraderas, todo es provisorio hasta que aparezca algún conocimiento que lo ponga en duda. En una vida acorralada al corto plazo por la precariedad y la reflexividad, correspondientemente, los valores también son puestos bajo revisión. Por supuesto que la precariedad no es un elemento nuevo en la historia de la humanidad, pero nos llama la atención la observación de Giddens sobre la relación entre la modernidad y su surgimiento en un contexto religioso: “La divina providencia ha sido por mucho tiempo la idea orientadora del pensamiento cristiano; sin esas orientaciones precedentes, en primer lugar, difícilmente hubiera sido posible la Ilustración. [...] La divina providencia se reemplazó por el progreso providencial” (p. 54). De esta forma, consideramos que la pérdida de la fe en el progreso sí consistiría entonces en un elemento más novedoso. ¿Qué efectos puede tener esto en el sentido común?

La aceleración de los cambios, sumada a la caída de la confianza en el progreso y la siempre creciente precarización a partir de la caída del ideal de Estado de bienestar, que destruye posibilidades de cualquier planeamiento a largo plazo, cambia la percepción del tiempo, acorralándonos en una lógica de la inmediatez. La suma de estos fenómenos nos deja en el desamparo, en el sentido que le da Lewkowicz, en tanto no tenemos a quién recurrir ante la precariedad. O en palabras de Bauman, no tenemos respuesta a las pregun-

tas sobre qué debería hacerse ni quién debería hacerlo. Además, la disolución de valores e ideales, la liquidación de estos elementos previamente sólidos y la aceleración marcada de todos estos procesos, nos dejan expuestos ante el horror a la pura fluidez y el devenir. “La consciencia, alterada por el cambio y la duración, en vez de observarse en la alteración, se vuelca sobre los objetos en busca de fijeza. Los objetos tienen que ofrecerle la permanencia que por sí misma no puede obtener” (Lewkowicz, 2004, p. 236) ¿Qué ocurre con el esquema de los sentidos comunes? Si el sistema de sentidos comunes se fragmenta cada vez más, si las zonas que anteriormente eran más resistentes frente al cambio se disuelven, aquel sentido común dominante que nos mantiene integrados se deteriora. En medio de semejante pérdida, el anhelo por lo sólido es la reacción más esperable. Pero rodeados de un mar sin orillas, esta búsqueda solo puede encontrar restos sedimentados en el recuerdo, como los restos de un naufragio. Sumando esto a las condiciones económicas locales particulares: “cinco décadas en las que la Argentina no ha encontrado un modelo productivo capaz de sustituir al que estalló, luego de años de decadencia en 1975, y sufrió demoliciones sucesivas en espasmos periódicos” (Semán 2023, p. 16), están dadas las condiciones para uno de esos momentos que abren la puerta a la reinterpretación de los recuerdos, donde se hacen visibles caminos que antes permanecían ocultos, descartados.

Tomamos la idea de globalismo de Lewkowicz, como “unificación general de los estímulos económicos y diversidad local de las respuestas político-sociales” (2004, p. 74). Si bien seguimos atentos a la advertencia de Semán contra las tentaciones de simplificación de los fenómenos locales al igualarlos con otros internacionales, verificamos que las condiciones actuales no son únicas de nuestro país en 2024, sino que son compartidas a lo largo del globo, generando ciertas tendencias. Éstas se resolverán de forma contingente en cada instancia local.

En este contexto, nos parece interesante la observación de Lewkowicz, sobre la ausencia de referencias históricas en la discusión política a principios del siglo XXI. En cambio, en la actualidad escuchamos constantes referencias a un pasado glorioso. Un intento de revisión de la historia de los últimos ciento treinta años, a partir del cuál se produjo una caída: esta retrospección crítica de La Libertad Avanza “desaprueba la vida democrática contemporánea y sus áreas y procesos de igualación, los logros sociales del peronismo, la aparición del radicalismo y su lucha por la ampliación del sufragio, el debate público y la profesionalización/ democratización de la política y, finalmente, el proyecto sarmientino de la educación” (Semán 2023, p. 29). Entendemos el ejercicio del recuerdo hasta ese punto en el pasado remoto, en parte, como el producto de un cruce de las tendencias globales sobre el sentido común y de la historia nacional.

Realizamos una última observación, sobre el efecto en el sistema de sentidos comunes que tiene el debilitamiento de los Estados nacionales provocado por un capitalismo financiero que se torna transnacional. Si como mencionamos el Estado es la plataforma común que tiene la capacidad de dirigir el sentido común dominante, ¿significaría esto que un debilitamiento del Estado nacional deja el espacio vacante para que esa dirección sea proveída desde otro lugar?

Este es el comienzo de una reflexión más amplia sobre el lazo social y nuestra actualidad local. Comenzamos por el esquema del sistema de sentidos comunes en lucha en una sociedad, analizado por García Linera, que en la pugna continúa da formación a una configuración específica, el sentido común dominante. Y pusimos este concepto en relación con la modernidad líquida o tardía, y los efectos que provocan la incertidumbre y la reflexividad de la modernidad líquida sobre la percepción del tiempo, los valores y el debilitamiento de los Estados nacionales. A partir de ello, observamos una fragmentación del sistema de sentidos comunes, provocada por la reflexividad y la precariedad, que provoca el horror y la desolación. La liquidación de lo sólido a nuestro alrededor, nos lleva a buscar en los elementos sedimentados del pasado, cualquier esbozo que nos dé una sensación de seguridad aunque ésta sea de corto plazo. Sumado esto a un contexto local de crisis económica y social, ocasiona que haya ciertos pasajes del recuerdo que parezcan invalidados completamente. En este escenario, se vuelven visibles, factibles, caminos y formas de vivir juntos, que antes habían permanecido eclipsados. Pero lo que pretendemos enfatizar es que no se trata de un simple momento de reconfiguración del contenido del sentido común, sino que las mismas dinámicas que conforman el sistema son las que estarían experimentando un cambio profundo.

De acuerdo con esta lectura, ¿cuanta durabilidad puede tener la hegemonía de estos nuevos ideales y reinterpretación de la historia? ¿Qué efecto tendrá en esta temporalidad el éxito o el fracaso del proyecto económico de Milei? Tomamos como punto de partida el análisis de García Linera, pero más allá del énfasis en las dimensiones del tiempo, la precariedad y la debilitación estatal, sobre el sentido común, reconocemos también en la sociedad y la cultura una fuerte tendencia hacia el individualismo y el aislamiento, tanto en el rol de trabajadores como en el de consumidores. Entendemos que ésta es otra dimensión que lleva a que la búsqueda por lo sólido también tenga una determinada orientación hacia ciertos valores. Por otro lado, pensamos que un recorrido histórico sobre distintas ficciones que han conformado la subjetividad de los individuos de diferentes Estados, podrá aportar a su vez, otros parámetros para pensar qué tipo de subjetividad es la que se conforma bajo las configuraciones actuales. Aún no podemos esbozar una respuesta a la pregunta del título, pero éstas son dimensiones que proyectamos abordar como parte de ese itinerario.

## BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN Z. (2003), *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica

GARCÍA LINERA A. (2023), *La comunidad ilusoria*. Sudamericana

GIDDENS A. (1993), *Consecuencias de la modernidad*. Alianza

LEWKOWICZ I. (2004), *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*.

Paidós

SEMÁN, P. (2023), *Está entre nosotros*. Siglo XXI

# Entre leones y unicornios: la Libertad y lo Común en la moralidad medieval

Barrón, Solana de Fátima  
Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades,  
Universidad Nacional de Córdoba  
*barronsolana@gmail.com*  
Estudiante

## Resumen

En los bestiarios medievales encontramos una amplia variedad de relatos sobre diversos animales. Dichas descripciones no sólo se atienen a las características físicas, sino que también profundizan algunos de sus atributos comportamentales.

Estas criaturas, durante gran parte del medioevo, fueron vistas como ejemplos de una conducta a la cual los humanos debían aspirar. Con esto, sostengo que tienen una función pedagógica en torno a la moral cristiana medieval.

Al promover ciertas virtudes y advertir sobre ciertos vicios, los bestiarios contribuyen a la formación de un consenso moral, consolidando la visión de un universo ordenado por Dios, donde cada criatura tiene su lugar y propósito.

En esta línea, afirmo que la enseñanza de virtudes individuales a través de los bestiarios no es sólo para el beneficio personal de cada animal, sino que se orienta al mantenimiento del orden social, dado que la libertad individual se presenta como compatible con y necesaria para el bienestar de la comunidad en su conjunto.

Dicho esto, queda expuesto que los bestiarios ofrecen una rica fuente para explorar la relación entre libertad y lo común. Al mismo tiempo, refuerzan y consolidan una cosmovisión donde el orden y la moralidad divina son reflejados en el mundo natural.

## Palabras claves:

Bestiario, moralidad, bien común y libertad individual.

## Del origen de las Bestias

Los bestiarios medievales son una fuente fascinante para el estudio de la relación entre los humanos y los animales, así como de la concepción de la moralidad y el orden social en la Edad Media. Estos textos no sólo describen las características físicas de los animales, sino que también personifican sus atributos como ejemplos de virtudes

y vicios humanos. En este análisis, profundizaremos en cómo los bestiarios medievales transmiten lecciones morales y participan en el debate medieval sobre la libertad. El objetivo es analizar la representación de la libertad en los bestiarios medievales, explorando la interacción que tiene con lo común, para llegar a entender cómo estos relatos reflejan y moldean la moralidad de una época.

Para comenzar, debemos remontarnos al *Physiologus*, segundo libro más vendido en la época luego de la Biblia. Este manuscrito fue escrito en griego por el conde de Blesi, Theobaldus V en Alejandría, durante los siglos II y III d.C. Esta colección de conocimientos sobre animales describe brevemente las características anatómicas de 12 animales y continúa con una interpretación alegórica de esos mismos atributos físicos. Hacia el siglo VII, el eclesiástico católico, erudito y polímata hispano, Isidoro de Sevilla, escribió sus *Etymologiae*, una enciclopedia en la cual se dedica una gran parte a relatar tratados sobre animales; se trata de una inmensa compilación en la que se almacena, sistematiza y condensa todo el conocimiento de su tiempo. A lo largo de gran parte de la Edad Media fue el texto más usado en las instituciones educativas. También fue muy leído durante el Renacimiento, período en el cual, al menos diez ediciones, fueron impresas entre 1470 y 1530. Además, gracias a esta obra, se hizo posible la conservación de la cultura romana y su transmisión a la España visigoda.

No es menor el hecho de que las tres más grandes religiones medievales –judaísmo, cristianismo e islam– compartían muchos de los mismos textos espirituales e históricos. En particular, consideraban sagrada toda o la mayor parte de la Biblia hebrea –llamada Antiguo Testamento por los cristianos–, que contiene muchas referencias a animales.

Dicho esto, cuando el *Physiologus* se combinó con el *Etymologiae* y otros textos de autoridades antiguas como Plinio y Aristóteles, nace el Bestiario. Surgieron principalmente entre los siglos XII y XIII, y se basaban en una larga tradición de textos que describen y clasifican a los animales. En estos manuscritos, los animales se convierten en metáforas vivas de las cualidades morales que el cristianismo medieval intentaba promover. Al asociar a cada animal con un conjunto de virtudes o vicios, los bestiarios ofrecen ejemplos tangibles de comportamiento adecuado e inapropiado. Este enfoque no sólo facilita la comprensión de los valores cristianos, sino que también proporciona un medio visual y narrativo para la enseñanza de la moralidad.

## De su función pedagógica

Relevante es destacar que estos manuscritos solían estar ilustrados, pues las imágenes servían como un lenguaje visual para el público, en su gran mayoría analfabeto, que conocía las historias a través de los sermones, y recordaba la enseñanza moral cuando veía a la bestia representada a través de colores específicos, cercanía o lejanía con los elementos naturales, cercanos o lejanos a la flora y la luz, etc. Considero que la importancia de los bestiarios medievales radica justamente en este punto, a saber, la capacidad para utilizar las características naturales de los animales como metáforas de virtudes y vicios.

Sostengo entonces, que estas obras no sólo educaban a sus lectores sobre la fauna conocida, y en muchos casos, imaginaria, sino que también les proporcionaban lecciones morales; la alegoría se convierte en una herramienta fundamental para transmitir enseñanzas éticas, utilizando la vida animal como un espejo en el que la humanidad puede ver reflejados sus propios comportamientos y aspiraciones.

Otro aspecto crucial de los bestiarios es su influencia en la actitud humana hacia los animales. Esta perspectiva tenía implicaciones profundas para cómo las personas interactuaban con el mundo natural. Por un lado, fomentaba una actitud de respeto y reverencia hacia los animales, vistos como manifestaciones de la sabiduría y el poder divino. Por otro lado, también podía justificar su dominación y uso, en la medida en que se entendía que la naturaleza había sido creada por Dios para servir a los propósitos humanos.

Para poder ejemplificar lo que sostengo anteriormente, describiré brevemente el comportamiento de dos animales, a primera vista, ordinarios para nosotros. Con esto, se evidenciará el carácter pedagógico de los bestiarios medievales y la importancia de su estudio en la actualidad, no sólo como fuente de conocimiento, sino también como herramienta para la enseñanza de la moral.

## De la cooperación en las Grullas

Durante el vuelo, todas las grullas están de acuerdo respecto a lo que deben hacer con las que se cansan y empiezan a caer, exhaustas: cierran filas en torno a ellas y las sostienen, hasta que las agotadas hayan descansado. Por la noche, las grullas establecen una atenta vigilancia; pueden verse, colocados muy ordenadamente, centinelas que, mientras duerme el resto del ejército de compañeras, dan vueltas y vueltas para cerciorarse de que no se preparan contra ellas emboscadas de cualquier procedencia. La protección que dispensan es total. Cuando el período de guardia del centinela ha concluido y termina su vigilancia, se dispone por fin a dormir, pero solamente después de haber lanzado un fuerte graznido para despertar al siguiente vigilante, cuyo turno de guardia comienza. Este acepta gustoso su tarea, y tan pronto como se le llama, se levanta.

Así es como las grullas retribuyen con interés y cortesía la buena vigilancia que ellas mismas han recibido. No hay abandono de la obligación, porque hay afecto natural. Hay una guardia segura, porque hay una elección no impuesta. Símbolo de diligencia, trabajo duro y comunidad, cada grulla actúa de manera autónoma pero en perfecta armonía con el bien de la comunidad; su laboriosidad y cooperación son ideales a los que aspirar.

## De la justicia en el León

Como “rey” de las bestias, el león simboliza la fuerza. Sin embargo, esta auto-ridad no se manifiesta en la imposición de su voluntad, sino únicamente con el deber de proteger y gobernar con justicia. Este simbolismo está en línea con la idea de que la verdadera libertad individual implica responsabilidad y servicio al bien común. Es evidente que la figura del león como símbolo de fuerza y liderazgo trasciende la mera manifestación de

poder, enfatizando la importancia de la responsabilidad y el servicio al bien común como fundamentos de una autoridad legítima.

Así, el león encarna un modelo de liderazgo que reconoce que la verdadera libertad individual no se trata de actuar sin restricciones, sino de asumir un compromiso con los demás y de ejercer el poder con justicia y equidad, en armonía con el propósito colectivo. Este simbolismo nos invita a reflexionar sobre la naturaleza del liderazgo, sugiriendo que la grandeza de un líder radica en su capacidad para gobernar con sabiduría, integridad y un profundo sentido de responsabilidad hacia aquellos a quienes sirve.

## Consideraciones finales

Ahora bien, ¿por qué estudiar estos manuscritos antiguos en la actualidad? Primero, considero que configuran una rica fuente para explorar la relación entre libertad y lo común. La libertad individual, entendida como una autodeterminación guiada por virtudes morales, se ve reflejada en estos ejemplos cuando los animales, al actuar conforme a sus naturalezas innatas, están en armonía con el orden divino. Los bestiarios sugieren entonces, que el énfasis no sólo está en la importancia de la moralidad individual, sino que también subrayan la responsabilidad de cada individuo de contribuir al bienestar común. Al consolidar una visión de un universo ordenado por Dios, donde cada criatura tiene su lugar y propósito, la enseñanza de virtudes individuales a través de los bestiarios no se limita al beneficio personal, sino que más bien se orienta al bienestar de la comunidad. Esto refuerza la idea de que la moralidad individual y el bienestar comunitario están intrínsecamente vinculados. Este enfoque no sólo inculca valores morales en los individuos, sino que también refuerza una visión compartida de lo que constituye un comportamiento virtuoso. Este consenso moral fue fundamental para mantener la cohesión social en la época.

En segundo lugar, me interesa situarme en la coyuntura particular en la que estamos realizando filosofía. Bajo políticas neoliberales que tienden a priorizar el mercado sobre el bienestar común, la interpretación de los bestiarios como herramientas pedagógicas puede abrir un diálogo nuevo en medio de una tendencia, cada vez más creciente, a una visión utilitaria del conocimiento, donde sólo lo inmediatamente rentable se considera valioso. Estudiar la filosofía medieval es fundamental incluso en la actualidad por varias razones que trascienden el tiempo y conectan profundamente con nuestra comprensión del pensamiento y la cultura, pues nos permite acceder a un legado intelectual que sigue siendo relevante para los problemas y desafíos del presente, enriqueciendo nuestra comprensión del mundo y proporcionando una base sólida para el pensamiento crítico y la reflexión ética. En este sentido, creo que los bestiarios medievales nos invitan a reconsiderar la importancia de un enfoque más comunitario del conocimiento, donde la libertad individual esté equilibrada con las necesidades y el bienestar de la sociedad en su conjunto.

## Referencias bibliográficas

Anónimo (1996). *Bestiario Medieval. Antología*. Siruela, Biblioteca Medieval nº 2.

Dewey, J. (2008). La criatura viviente y “las cosas etéreas”. La contribución humana. *El arte como experiencia* (pp. 23–40 y 277–306). Paidós.

Docampo Álvarez, P., Martínez Osende, J., & Villar Vidal, J. A. (2000). La versión C del Fisiólogo Latino. El Codex Bongarsianus 318 De Berna. *Medievalismo*, (10). Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/51801>

Presentación dossier “Cuerpos”. (2015). *Pelícano*, 1, 5.

Spinoza, B. (1980). Del poder del entendimiento o de la libertad humana. *Ética demostrada según el orden geométrico* (pp. 249–279). Orbis.

Spinoza, B. (2007). Del verdadero objeto de la institución de las ceremonias religiosas. – De la creencia en las narraciones históricas; cómo es necesaria, y a qué clase de personas. *Tratado Teológico-Político* (pp. 332–341). Porrúa.

# Dialéctica y teleología en la biología aristotélica. Relación entre el método dialéctico y la explicación teleológica en *De Partibus Animalium* (PA)

Vivian Antonella Bértoli

Institución: Cátedra de Filosofía Antigua, Instituto de investigaciones filosóficas, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades Ciencias Sociales y de la Salud – Universidad Nacional de Santiago del Estero.

*vivianantonella@gmail.com*

Estudiante de Lic. en Filosofía

## Resumen:

*De Partibus Animalium* (PA) es una obra central en la biología aristotélica, cuyo problema principal radica en la explicación causal de las diversas partes de los animales, conciliando aspectos teleológicos y eficientes. En este tratado se lleva a cabo un trabajo dialéctico que consiste en la indagación rigurosa de los distintos métodos de clasificación, y también en las diferentes partes de los animales. El enfoque dialéctico en esta obra se manifiesta en la forma de análisis y discusión de las características y funciones de las distintas partes de los animales, en relación con la totalidad del organismo.

En la biología aristotélica y particularmente en *De Partibus Animalium*, la perspectiva teleológica impregna la comprensión de los seres vivos. Se busca entender no solo el funcionamiento de las partes del animal, sino también cómo estas contribuyen al propósito y fin último de cada ser vivo en su contexto natural.

En PA se puede constatar el uso del método dialéctico; un uso que tendrá que ver directamente con la explicación teleológica que opera en el análisis biológico. El propósito del trabajo será intentar presentar la existencia de dicha relación y en qué consiste. ¿Qué aporta la dialéctica al desarrollo de la justificación teleológica?

## Palabras clave:

Metodología, biología, teleología, dialéctica.

## Introducción

Aristóteles dedicó gran parte de su obra al estudio, observación y análisis de los animales y de los procesos biológicos. Estos estudios representan al mismo tiempo una

orientación muy significativa para la construcción de su sistema filosófico en general, o al menos, para algunos de los dominios teóricos más relevantes de su pensamiento.

*De Partibus Animalium (PA)* es una obra cuyo “problema central es la explicación causal de las diferentes partes de los animales, conciliando los aspectos teleológico y eficiente” (Marcos, 2010, p.45). Allí se estudia la composición orgánica de las partes de los animales a partir de las funciones que, tomadas en conjunto, conforman la totalidad del organismo vivo.

Como lo reconoce la mayor parte de la literatura, la visión aristotélica del mundo físico y biológico está guiada por una perspectiva teleológica, que se convierte en un tipo de explicación fundamental para el dominio de los seres vivos y de las cosas naturales, y muy probablemente también para su sistema filosófico en general. En casi todos los escritos biológicos se puede observar que está presente esta firme convicción aristotélica de una finalidad en todo proceso natural. “La naturaleza no hace nada en vano.” Esto significa que siempre procede según un orden dirigido a un *telos*.

¿Pero cuál es el método que sigue Aristóteles para desarrollar su reflexión filosófica sobre la biología? Para indagar y comprender su forma de trabajo en este campo, se necesita tener en cuenta los procedimientos dialécticos teorizados sistemáticamente en los ocho libros de los *Tópicos*, debido a que se puede observar que para llevar a cabo su reflexión filosófica sobre la biología, Aristóteles combinó la observación (que le proporcionaba datos empíricos sobre los organismos que analizaba) y el método dialéctico. Esto es posible, porque como señala el profesor Berti (1989) la dialéctica, a pesar de que suele ser considerada tradicionalmente una herramienta reducida al campo de la retórica, es susceptible de un uso propiamente científico, y puede llegar a ser un método muy riguroso para las ciencias naturales.

La perspectiva teleológica es una pieza clave de la explicación científica en PA, y viene precedida por un importante tratamiento dialéctico de la cuestión relativa al método en biología y su incidencia en el objeto de estudio propio. Se puede constatar el uso del método dialéctico a lo largo de toda la obra; un uso que tendrá que ver directamente con la explicación teleológica que opera en el análisis biológico.

Se podría pensar, entonces, que hay una relación entre la dialéctica y este tipo de explicación científica. Y el propósito del presente trabajo será, presentar la existencia de dicha relación, teniendo en cuenta el principal aporte de la dialéctica a la metodología en la biología, y en qué medida este método aporta al desarrollo de la justificación teleológica.

---

1 Esta afirmación es repetida con frecuencia por Aristóteles 661b23; 691b4; 694a15; 695 b19

## Desarrollo

### Método dialéctico para el buen sentido filosófico

Para comenzar a indagar sobre esta problemática primero debemos tener en cuenta la caracterización de la dialéctica hecha por Aristóteles, para luego intentar identificarla dentro de su forma de trabajar los temas propios de la biología.

La dialéctica es un tipo de racionalidad —como la llama Enrico Berti— que al día de hoy, tiene una gran relevancia entre los estudios aristotélicos, debido a la gran difusión de la idea de que la dialéctica juega un papel importante o decisivo para el conocimiento en general, para el método filosófico y científico de Aristóteles. Su definición y sus principales características pueden ser encontradas en el Libro I y libro VIII.

El fin del [presente] tratado es encontrar un método en virtud del cual deven-gamos capaces de argumentar sobre cualquier problema propuesto a partir de premisas que son reputadas y, cuando nosotros mismos debamos sostener una tesis, no digamos nada contrario a ella. (Tópicos I 1, 100 a 18–21).

Este tipo de caracterización tiene en cuenta a la dialéctica dentro de una situación concreta de diálogo o discusión entre dos interlocutores, pero que sin embargo, siembra una metodología que podremos ser capaces de rastrear en todas sus obras.

La dialéctica implica un proceso investigativo que se desarrolla a través de un intercambio estructurado de preguntas y respuestas. En esta dinámica, se requiere, en primer lugar, **identificar un punto de partida (topos) a partir del cual se pueden formular argumentos y contraargumentos. La discusión tiene inicio mediante la formulación de un problema o pregunta dialéctica que versa sobre la esencia de algo, y que está abierta a la alternativa de dos respuestas contradictorias entre sí<sup>2</sup>. Los interlocutores deben ponerse de acuerdo sobre algunas premisas que ambos están obligados a respetar, y que también deben ser aceptadas por el público — que es el que evaluará el desarrollo del problema dialéctico.**

Estas premisas que sirven como punto de partida común para la discusión, son los *éndoxa* (*puntos de vista probables*), una de las herramientas más importantes de la dialéctica, que son principalmente definidas como “opiniones reputadas”. Son opiniones autorizadas e importantes a las que se les debe dar crédito, porque valen en virtud del reconocimiento atribuido a ellas por todos o la mayoría.

El argumento desarrollado debe ponerse a prueba ante constantes intentos de desestimación. Si resiste a la refutación (*elenchos*) puede ser mantenida, si sucumbe y es refutada debe ser abandonada. A pesar de que la teorización de la dialéctica dentro de los *Tópicos* considere como jueces a un escenario de oyentes, esto no descarta que tal actividad pueda ser tomada desde un punto de vista individual; puesto que para llevar a cabo un diálogo de manera efectiva, también es preciso sostener una tesis y una definición some-tiéndolas antes a las propias críticas de uno.

---

2 Tópicos I 4, 101b 15–35

Aristóteles habitualmente discute con las doctrinas de sus antecesores o de sus contemporáneos, valiéndose de un procedimiento dialéctico. Deduciendo las consecuencias que se derivan de las premisas admitidas por sus interlocutores, algunas de esas consecuencias son aceptadas por él; mientras que otras son refutadas, mostrando que algunos argumentos caen en contradicciones o inconsistencias, dependiendo del caso.

En *Tópicos* define un problema dialéctico como la *consideración de una cuestión* que puede ser relevante por sí misma o como instrumento para otro conocimiento<sup>3</sup>. Es decir que tiene una naturaleza problemática y analítica que lleva a preguntarnos directamente por su utilidad.

Allí mismo se distinguen tres principales usos para la dialéctica. Para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía<sup>4</sup>. En cuanto a esta última se contemplan dos aspectos: **a)** Ayuda a desarrollar las aporías en ambas direcciones (*pros amphótera diaporésai*), lo que permite discernir más fácilmente lo verdadero de lo falso. **b)** Es útil para las cuestiones primordiales que son propias de cada conocimiento. El método permite pensar, discutir, examinar, criticar, etc. lo que lleva a construir un camino en el cual se descubren los principios de las ciencias<sup>5</sup>.

Es fundamental comprender que estas herramientas dialécticas no solo sirven para ser utilizadas en discusiones orales y públicas, sino que Aristóteles intenta proporcionar un orden de reglas para llevar a buen término cualquier tipo de razonamiento. La ejercitación y la preparación en los argumentos puede proporcionar instrumentos importantes para el conocimiento y para el buen sentido filosófico. Este propósito es visible en muchos pasajes de *Tópicos* y *Refutaciones Sofísticas*. Por ejemplo, cuando introduce algunos instrumentos fundamentales de la dialéctica que ayudarán en la construcción de razonamientos sólidos: tomar las proposiciones, poder distinguir de cuántas maneras se dice una cosa, encontrar las diferencias, observar lo semejante. Estas estrategias, junto a la obtención de definiciones como elementos derivados del problema dialéctico, evidencian la aplicabilidad directa que tiene la dialéctica en la filosofía y en la construcción de conocimiento.

### Método dialéctico en la biología aristotélica

Como se expresó Aristóteles combinó la observación y el método dialéctico para llegar a un análisis mucho más exhaustivo y certero sobre la naturaleza.

El método de la física no consiste, entonces, solamente en partir de las sensaciones, es decir, de los datos de la experiencia, o de la observación sensible, sino también en partir de las opiniones de los otros filósofos: tanto unos, esto es, los datos de la experiencia, como las otras, esto es, las opiniones de los filósofos, son designados por Aristóteles con el término «fenómenos» (*phainómena*),

---

3 *Tópicos* I 11, 104b 1-25

4 *Tópicos* I 2, 101a 25

5 *Tópicos* I 2, 101a 35-101b 5

entonces, en cada caso, la física parte de los fenómenos, pero no hay que olvidar que este término tiene los dos significados diversos ahora indicados. (Berti, 2008, p. 72)

En esta consideración el profesor italiano sigue el clásico trabajo de Owen (1961) apoyaría a la idea de que parece haber más de un sentido del término *fenómeno*, y que ha inaugurado una nueva interpretación para el término que ha sido aceptada en general por la mayoría de los investigadores.

El hecho de que el método de la dialéctica parta de los éndoxa, no significa renunciar a la verdad o que el filósofo se conforme con un grado de verdad inferior. La dialéctica, por sí misma, no conoce, sino que permite discutir, examinar, criticar; y precisamente por estas razones es que para la física y biología el uso de la dialéctica es realmente útil.

Teniendo en cuenta la caracterización que el mismo Aristóteles da en distintas obras<sup>6</sup>, la física es una ciencia demostrativa pero dotada de una racionalidad diversa de la de la matemática, porque es una ciencia de las cosas que pasan “la mayoría de las veces”. Por lo tanto, no puede tener el mismo rigor que la matemática, a causa de la materialidad de su objeto, es una ciencia que tiene un carácter más *dúctil* (*malakóteron*). Pero eso no significa que esté en el simple nivel de los ejemplos y testimonios. La física tiene un modo propio, un método propio que, como se dijo anteriormente, es el de la observación empírica combinado con procedimientos dialécticos que se basan en los éndoxa.

### Dialéctica en Partes de los Animales y su relación con la explicación teleológica

En PA, Aristóteles lleva a cabo un trabajo de investigación con elementos propios del método dialéctico que consiste en una indagación profunda y rigurosa sobre los distintos métodos de clasificación, y en analizar las diversas partes y estructuras anatómicas de los animales, así como sus funciones y relaciones entre sí. A través de este enfoque, busca comprender la naturaleza de los animales y explicar cómo sus características físicas están relacionadas con su función, comportamiento y fin.

Sin embargo, el tratamiento dialéctico que le da a esta problemática, no existe en aislamiento; está estrechamente vinculado a su perspectiva teleológica de la naturaleza. Aristóteles ve a los seres vivos como organismos que están diseñados para cumplir propósitos y fines específicos en la naturaleza. Y esta visión lleva a investigar y clasificar las partes de los animales, considerando sus funciones específicas en relación con la totalidad del organismo, y también cómo contribuyen al propósito y al fin último de cada ser vivo en su contexto natural.

La dialéctica, en este contexto, implica la aplicación del razonamiento lógico y la argumentación crítica para analizar fenómenos biológicos complejos. A través de la dialéctica, Aristóteles formula preguntas, desarrolla argumentos, refuta teorías que considera erróneas, cuestiona y desafía nociones previas, y busca explicaciones más funda-

---

6 Metafísica 1025b, Física II,9 (en donde establece la diferencia entre la diferencia entre el método físico y matemático, y Parte de los Animales 640a

mentadas sobre la anatomía y fisiología de los animales. Este modo de proceder se puede constatar, por ejemplo, cuando Aristóteles realiza su despliegue dialéctico analizando la clasificación dicotómica y sus dificultades en Libro I cap 2 y 3, y también se puede apreciar cuando analiza la formación de la columna, propuesta por Empédocles, con la que no está de acuerdo en 640a.

## Conclusiones

La dialéctica aristotélica va más allá de su aplicación en discusiones orales y públicas. Aristóteles concibe la dialéctica como un método riguroso que proporciona un orden de reglas para llevar a cabo cualquier tipo de razonamiento de manera efectiva. Este enfoque sistemático es lo que la convierte en una herramienta valiosa para su aplicación en las ciencias físicas y naturales.

La aplicación de la dialéctica en la biología permite a los filósofos abordar problemas complejos y alcanzar conclusiones fundamentadas. Al seguir las reglas dialécticas, se fomenta un diálogo crítico y estructurado que permite el examen cuidadoso de las premisas, y la formulación de argumentos sólidos. Esto ayuda a evitar la confusión y el error, conduciendo a un razonamiento más preciso y a la obtención de conclusiones más sólidas. En esta área en particular, donde la observación empírica y el análisis lógico desempeñan un papel crucial, el método dialéctico puede contribuir a la formulación de teorías coherentes e integrales y a la resolución de controversias.

Con este breve análisis de la problemática se podría decir que la dialéctica en PA desempeña un papel esencial para posibilitar la explicación teleológica de las partes y funciones de los animales. Porque propicia un análisis detallado de las funciones, las relaciones causales, la comparación entre especies y la consideración de la finalidad en la naturaleza. La dialéctica proporciona un marco que permite comprender cómo las partes de los animales están diseñadas con un propósito específico, y resalta la importancia de la finalidad en la biología aristotélica, contribuyendo así a una comprensión más profunda de la naturaleza y el funcionamiento de los seres vivos dentro de la acción compleja para la que están constituidos, es decir el desarrollo de su vida misma.

## Bibliografía

### Fuente:

Candel Sanmartín, M. (1982) *Aristóteles. Tratados de lógica. categorías, tópicos, sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Editorial Gredos.

De Echandía, G. R. (1995) *Física de Aristóteles*. Madrid: Editorial GREDOS

Jiménez Sánchez-Escariche, E. y Almudena, A.M. (2000) *Aristóteles. Parte de los animales, Marcha de los animales, y Movimiento de los animales*. Madrid: Editorial Gredos.

**Complementaria:**

Berti, E. (1995) L'uso 'scientifico' della dialettica in Aristotele, *Giornale di Metafisica* (N.S.), vol. XVII.

Berti, E. (2001-2002) Il valore epistemologico degli éndoxa secondo Aristotele. *Seminarios de filosofía*, N°S 14-15

Berti, E. (2008) [1989]. *Las razones de Aristóteles*. - 1ra ed. Buenos Aires: Oinos

Bolton, R. (1991): Aristotle's Method in Natural Science: Physics I, en L. Judson (Ed.): *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*. Oxford: Clarendon Press.

Marcos, A. (1996) *Aristóteles y Otros animales. Una lectura filosófica de la Biología aristotélica*. Barcelona: PPU, S.A.

Le Blond, J. M. (1939) *Logique et méthode selon Aristote*, París, Vrin

Lear, J (1994) *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid: Editorial Alianza.

Owen, G. E. L (1961): "Tithenai ta phainomena", en *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain. Pp. 83-103.

# La filosofía en américa latina. Un saber que nos enlaza en una constelación de saberes.

**Vanina Leandra Burkhard.** Licenciatura en Filosofía.  
Instituto de Investigaciones Filosóficas. Facultad de Humanidades, Cs  
Sociales y de la Salud. Universidad Nacional de Santiago del Estero.  
*vaninaleandra7@gmail.com*

## Resumen:

El presente trabajo de investigación tiene por finalidad remarcar la importancia de aunar la teoría con la praxis en el saber filosófico para alcanzar una racionalización totalizadora civilizatoria; recurriendo al legado extraordinario de Karl Marx para ponerlo al servicio de la explicación racional-científica emancipadora, la teoría crítica social y la búsqueda de una dialéctica de transformación identitaria en vista a una nueva dinámica histórica que parte del desarrollo de procesos de inclusión social comprometidas con la dignidad humana, visibilizando la perspectiva del reconocimiento, que se fortalece con el diálogo horizontal y se nutre con los intercambios de experiencias de luchas de liberación de las clases oprimidas con el fin de construir un nuevo horizonte de saberes compartidos entre las subjetividades.

## Palabras claves:

Intercultural, dialéctica, reconocimiento.

## Introducción:

Podemos pensar la filosofía como la disciplina que tiene su campo de estudio en el pensar y en el hacer de la realidad que se manifiesta en nuestra existencia en co-participación con el otro que habita conmigo; el quehacer contextual, crítico y reflexivo, desde nuestras experiencias vivenciales cotidianas, desde nuestra praxis empírica en el reconocimiento del otro y desde la hermenéutica ética del mundo que nos rodea, dado que involucra una acción humana dentro de un proceso histórico determinado. En el transcurso del tiempo, la filosofía ha superado distintos paradigmas, de la ontología, de la conciencia, del lenguaje, ahora está atravesando el paradigma de la historia, con él se abre una nueva senda que le permite a la filosofía pensar y reflexionar sobre su historia con el finalidad de

tomar conciencia sobre su función política-socio-cultural en la humanidad. En palabras de Antonio Kinen:

*“Filosofar, recurriendo a la dimensión crítica en el conocimiento, puede constituirse a partir de preocupaciones de diversa índole; entre ellas, las que pertenecen a una determinada época histórica y a las inquietudes presentes en ella”<sup>1</sup>*

Hegel sostiene que la historia es un medio para amortizar el tiempo; por lo tanto, esta disciplina puede resultar desfavorable para los pueblos azotados y desmembrados por la idiosincrasia del régimen capitalista que tiende a generar desigualdades materiales y estragos culturales en la construcción cosmopolita. Estos pueblos que desde el descubrimiento de América, la revolución industrial y el auge del capitalismo sufrieron la mala experiencia de la exclusión, la discriminación y la colonización quedando truncados y relegados para alcanzar el desarrollo progresivo que obtuvieron otros pueblos; situación macroeconómica que a nivel mundial facilitó la distinción entre pueblos desarrollados y subdesarrollados. La filosofía, principalmente el saber intercultural desde una razón totalizadora considera que la categoría dialógica y la integración de la diversidad de culturas requieren de un nuevo paradigma histórico con el fin de llegar a alcanzar una historia cultural universal, respetando la identidad, la peculiaridad y las tradiciones que posee cada una de ellas. Puesto que el énfasis de esta teoría racionalizadora en miras a la globalización e integración está en subsanar los antagonismos y las desperejadas situaciones que suscitan las comunidades desde la modernidad hasta nuestros días, reconociendo que las pluralidades culturales nada tienen en común con el vertiginoso desarrollo económico. *“La filosofía es plural; y su pluralidad no se debe sólo al hecho de que se hace y expresa en muchas lenguas, sino también a que es un quehacer contextual”<sup>2</sup>*. Visto que, las memorias y las costumbres culturales son la impresión de los pueblos reflejando la connotación del ser humano en el paso del tiempo. Quizás, el principal antagonismo teórico que debe subsanar sea ilustrado y romántico, dado que, lo que se pretende es cambiar el estilo, la forma de pensar de los sujetos en vistas a una mentalidad abierta a la integración social y al reconocimiento del otro. Por lo tanto, la teoría y la praxis como parte del discurso filosófico deberán trabajar arduamente para intentar reconocer y re-analizar el funcionamiento del régimen capitalista actual, a fin de regenerar las perspectivas de emancipación para lograr una mejor calidad cognoscitiva de la realidad social y de la complejidad de las interacciones sociales lo que permitirá alcanzar una dignidad ontológica, una epistemología socio-cultural-religiosa más equitativa entre los habitantes del mundo, desterrando del discurso filosófico los antagonismos imperantes en la relación: *“dominador-dominado, opresor-oprimido, explotador-explotado en una forma que estructura y articula la vida de los hombres en un régimen de explotación”<sup>3</sup>*.

---

1 Kinen, Antonio (2021). *Fragmentos de un viaje al pasado*. Ed. Edunse/ Docuprint, p.12.

2 Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Hacia una transformación intercultural de la filosofía en América Latina*. p.254.

3 Kinen, Antonio (2021). *Fragmentos de un viaje al pasado*. ed. Edunse/ Docuprint, p.42.

## Hacia una conciencia emancipadora

Encomendarse a la tarea de liberar el espíritu de un pueblo para alcanzar una diversidad igualitaria no es un camino fácil, pero no es imposible; sólo se debe tratar de concientizar a los seres humanos para lograr que la soñada diversidad cultural en tiempos de desarrollo económico desigual, del capitalismo de servicios, de trabajo fragmentado y de disparidad social y política no quede reducida a una mera utopía. Lograr esta universalidad social y cultural es un proceso de crecimiento en la conciencia colectiva de la comunidad, enterrando los parámetros impuestos por los países imperialistas en los países dependientes que llevaron a empobrecer al mundo y al ser. A finales del siglo XIX, en el transcurso del siglo XX y en el acontecer de este siglo XXI, algunos pensadores latinoamericanos<sup>4</sup> se han encomendado al legado de Karl Marx con la intención de lograr una transformación en el sistema capitalista en el terreno de las ciencias sociales; reconociendo en el proyecto intelectual del erudito alemán, la existencia de tres parámetros fundamentales que se constituyen e interactúan entre sí, un parámetro crítico, un parámetro científico y un parámetro transformador con los que se intenta establecer no sólo un campo de conceptualización para cambiar la visión del mundo, sino también, crear un campo de acción para desarrollar los medios que incitan a contemplar cómo llevarlo a cabo. Ahora bien, ¿es posible pensar América Latina desde el pensamiento filosófico y crítico de Karl Marx? Sí, es posible. En primer lugar, centrando el pensamiento en el discurso material histórico de las condiciones de vida de los individuos. En segundo lugar, posicionando el pensamiento desde el paradigma de superación de las contradicciones dentro del ámbito social dialéctico, y en tercer lugar, orientando el pensamiento en la teoría de la emancipación de las clases oprimidas y marginadas. Teniendo en cuenta, que pensar implica desentrañar el contexto, utilizar un concepto e implementar un diálogo crítico de las situaciones humanas con las cuales convivimos día a día. Para llevar a cabo estos procedimientos cognoscitivos, el lenguaje es un medio fundamental con el que cuentan las diferentes culturas ibero-afro-amerindias para entretener un discurso unificador, al unísono, que nos permite efectuar un verdadero acto de reconocimiento del otro. El discurso emancipador es el puente de intercambio de tradiciones, costumbres y modos de vida diferentes que conducen a relacionar el espíritu con el conocimiento de sí y del otro distinto que co-habita en el mismo espacio-tiempo del cono-sur. Cada ser humano lleva consigo su propia historia de vida, construye su identidad, su cultura y su modo de pensar y de subsistir en vías a intercambiar estos saberes, para re-pensarnos y re-valorarnos como comunidad de seres humanos. Es respetarnos las conciencias entre sí, desde la base de nuestra ideología política, nuestra religión, nuestra manera de enfrentarnos a la vida. Desde el conocimiento de estas realidades históricas, brota la filosofía, con la intención de racionalizar la existencia del hombre en miras a liberar al oprimido, a criticar las praxis dominantes y

---

4 Podemos pensar en intelectuales como Paulo Freire, José Carlos Mariátegui, Enrique Dussel, Atilio Borón, Álvaro García Linera, entre otros. En el marco argentino tenemos como antecedente a pensadores como: Kinen, Cullen, Kusch, Scannone, entre otros; que en el año 1973 hacen presente un manifiesto fundacional titulado: “*Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*”. Treinta años después, en la ciudad de Río cuarto se firmó un el “*Manifiesto de Río Cuarto*” con el fin de rechazar el actual proceso de globalización neoliberal por razones de reivindicación de la Dignidad Humana ante el atropello de los países imperialistas. Op. cit 3, p.17.

enajenantes hacia la persona humana y a reparar las situaciones de desigualdad sufridas por las minorías de grupos y pueblos menos escuchados, evaluando el trasfondo existencial para equiparar las condiciones necesarias para recuperar la memoria, la identidad y la conciencia de todas las comunidades humanas. Dado que, desde la historia de la humanidad siempre existieron dualismos de contradicción en las teorías sociales. En la antigüedad se distinguió entre castas

de seres libres y esclavos, en la época medieval entre ciudadanos y bárbaros; colonizador y colonizado; cristianos y paganos, en la edad moderna entre burgués y campesino; capitalistas y obreros, civilización y barbarie, y actualmente, entre cultos y analfabetos; elitista y populista. Derribar estos binomios es la tarea que pretende llevar a cabo la filosofía latinoamericana mediante una nueva dinámica de acción y de pensamiento crítico con base a una dialéctica de transformación ante lo existente, comprometido con la igualdad, la justicia social, la emancipación y la comunidad. Para eso, es preciso, poner sobre la mesa la praxis de “re-capacitación del pensar” basada en una reflexión de carácter epistemológico que reubique a la filosofía y a la teoría social en el lugar que debe estar, dentro de la existencia humana de los países no europeos para que interpele a los individuos a pensar métodos, formas y perspectivas con el fin de desarticular el discurso impuesto por el hombre colonizador, enajenador de la conciencia del hombre humilde y primitivo y del discurso de la economía política de Adams Smith, Thomas Malthus y David Ricardo. El quehacer político-económico de estos tres pensadores europeos que privilegiaron el aparato económico antes de privilegiar la dignidad humana; que con sus teorías a favor del liberalismo económico y del fomento del incremento de las riquezas y del capital a costa del trabajo de un hombre fuerte y seguro de sí mismo, quedando reducido a corto plazo en un servidor asalariado encasillado a la categoría de obrero incluyendo en este concepto al médico, al poeta, al científico y al profesor. Metodología calculadora y reduccionista del sistema euro-capitalista implementado a través de la política hegemónica de la modernidad e imperante hasta nuestros días basado en aplicar la teoría de valor sobre todo lo existente, enajenando el espíritu del hombre con ideas de desarrollo en aras del incremento del capital, y del desarrollo de la industria y la técnica; rebajando al hombre a la categoría de un número más dentro de la masa que lo califica con las categorías de individualista, materialista y consumista. Este reduccionismo de carácter social, es la razón por la cuál el ser humano vive en lucha permanente para alcanzar su libertad y para recuperar la capacidad crítica perdida en el formalismo cognitivo impuesto por la filosofía occidental, ya que, actualmente, el saber que predomina en estas tierras es el modelo de saber técnico-industrial y mercantil basado en la obtención de riquezas y en las teorías de valor que sembró la modernidad europea como fuente de innovación y de producción de nuevas tecnologías, donde el hombre pretende imponer su dominio sobre la realidad al punto de quedar reducido a una mera objetivación dentro del proceso de civilización científico-técnica capitalista.

En palabras de Álvaro García Linera;

Marx en el año 1853 afirma que el colonialismo está destruyendo las comunidades antiguas y las comunidades agrarias. Existe una comunidad primaria, una comunidad primitiva, en todas las sociedades del mundo pero que tienen dis-

tintas maneras de desarrollarse, de disolverse o de mantenerse. En 1867 Marx va más allá y señala que los descubrimientos de oro y plata en América, la cruzada del exterminio, la esclavización de las poblaciones indígenas forzadas a trabajar en el interior de las minas, la riqueza apresada fuera de Europa por el pillaje, la esclavización y la masacre, refluirán hacia Europa donde se transformarán en el capital. Tal proceso de desarrollo y de agigantamiento del capitalismo en la metrópoli es la forma en la que se determina el modo en que se realiza el capitalismo.”<sup>5</sup>

Recuperar la visión crítica en América Latina es desarraigarse un poco del colonialismo que fue implementado por la filosofía occidental y romper las barreras que obstaculizan la memoria de los pueblos primitivos restaurando su estructura autóctona, su propia vida social, política, económica, cultural y religiosa antes de la colonización. Para implementar estas nuevas teorías de acción y de crítica social, y para que no queden en una mera abstracción, es necesario, primero, comenzar a erradicar los paradigmas impuestos por la filosofía hegemónica, es decir, *des-filosofar la filosofía*. Se entiende por *des-filosofar* la filosofía desvincularla de las raíces occidentales centroeuropeas; es *des-disciplinar* con miras a cambiar la órbita del pensamiento hacia una argumentación emancipadora de saberes que arrastran determinados sistemas educativos occidentales que hicieron del saber filosófico, una mono-cultura.

*Des-filosofar la filosofía* es desarticular el discurso occidental; tarea encomendada a la filosofía intercultural latinoamericana que tiene como labor emancipadora destronar a la filosofía de la colonización impuesta en estas tierras en el momento de la conquista; desde el momento que el hombre español instaló como metodología de acción, el trinomio desarrollo- tiempo-historia, el cuál amerita un desmembramiento profundo, para romper con el método avasallador de dominio arrasador propio de las culturas monopolistas e imperialistas occidentales que se valen de métodos de explotación para enajenar al ser humano. Por eso, es tan necesaria una teoría comunicativa que a viva voz, se active en las conciencias de los hombres latinoamericanos con ideas de revalorización del ser humano y de protección de todo lo nuestro, de todo lo que nos pertenece, basta de invasores extranjeros, con pretensión de cambiar espejitos colores por el oro, plata, litio, cobre, hierro, uranio y petróleo, que con su explotación contaminan nuestro ambiente y nuestras aguas. Es hora de decir basta al saqueo material y espiritual. Es la hora de encomendarse a los saberes del cuidado de la tierra y del ambiente y del hombre en sí mismo. Porque el cuidado de sí es el cuidado del otro, mi semejante. Por lo tanto, esta nueva filosofía latinoamericana debe hacer pública su metodología de unificación de las culturas primitivas e introducir las en todas las sociedades logrando un quehacer filosófico en donde la sabiduría popular de los pueblos indígenas y afro-amerindios se incluyan en lo que pensamos e interpretamos; a través de la *dialéctica del reconocimiento del otro*, como dialéctica que subsane los conflictos que se suscitan entre los pueblos, dado que, hablar de reconocimiento es vincularse con el escándalo de la división política, religiosa y social, producto de la personalidad de algunos seres humanos que se creen superiores,

---

5 Foros Clacso. Autores. *Marx, 200 años, Presente, pasado y futuro*. García Linera, Álvaro: “*Marx y la visión multilínea de la historia*”. Ed. Elías Porter y Cía s.r.l. Buenos Aires, p.71-74.

capaces de tener más valor y más poder que otros, generando un gran desequilibrio y una brecha injusta dentro de la sociedad. Una de las causas de estos desequilibrios económico y sociales fue la incorporación en épocas pasadas de la civilización progresista capitalista, que fue extendiéndose por todo el territorio dando como resultado la dualidad *civilización-barbarie*, dejando a la sociedad fragmentada, donde se ve como normal la descalificación y desvalorización del otro, encasillado como más débil y colocado en una situación de servilismo, esclavismo frente a la burguesía dominante que solamente logra humillarlo. Por eso, se requiere fomentar la realización de un diálogo abierto para la revalorización de las culturas sometidas al desarraigo, a la contaminación, a la miseria de los residuos de la explotación minera, al servilismo injusto, a la exclusión y discriminación. Un diálogo con carácter liberador y emancipatorio para comprender la variedad y la diversidad de la herencia cultural que cada uno trae consigo para la reconstrucción ética-social-cultural orientada hacia la justicia social y al cuidado de sí mismo y de los otros. Es decir, una dialéctica inclusiva y un accionar orientado a motivar la igualdad de clases y etnias, para concientizar en una forma de vida con una economía y política más igualitaria para todos los que habitan este suelo latinoamericano, y que tienen las mismas oportunidades para desarrollarse y desempeñarse con los mismos derechos, garantías y libertades, llámese indio, afroamericano, gringo o mestizo. Para enmendar estos problemas antropológicos es urgente cambiar la mentalidad de los habitantes y socorrer al reconocimiento del otro como semejante a mí, manifestando la valoración de la dignidad humana y de la identidad cultural, política, económica, social del más desprotegido dejando superada la idiosincrasia de la historia de la humanidad suscitada en la primacía de la cultura colonial. Hablar de dialéctica del reconocimiento, es hablar de subsanar conflictos y desigualdades sociales dentro de los distintos pueblos; hablar de reconocimiento es derrumbar los muros que impiden realizarlo.

Hablar de reconocimiento es implementar el quehacer filosófico orientado a promover la libertad, la vida y la cultura que identifica a cada hombre utilizando como principio la hermenéutica, la lógica y la ética, desde la crítica a la filosofía neoliberal, concepción carente de valores que imperó hasta nuestros tiempos y que sigue dejando secuelas en determinados sectores ante la falta de comprensión hacia el otro que tiene las mismas urgencias, las mismas necesidades y el mismo deseo de vivir en paz. Sólo mediante el respeto a la dignidad del otro, podemos alcanzar un saber más reflexivo e integral del mundo porque respetar es comprender y comprender es una manifestación de amor hacia los demás seres que habitan la tierra. Para poder alcanzar la inclusión, se requiere de la valoración y del respeto hacia el otro. Siguiendo el pensamiento de José Martí: *“peca contra la humanidad el que fomenta y propaga la oposición y el odio de las razas”*.

## Conclusión:

La filosofía en Latinoamérica debe fomentar la conciencia emancipadora, la voluntad de servicio, la comprensión moral, la política de liberación y justicia social hacia todas las culturas imperantes en la humanidad. Este nuevo método de inclusión debe estar abierto al diálogo con otras culturas, para así lograr el enriquecimiento y transformación

del ámbito cultural global. Este sistema de globalización de culturas trae aparejado un mejoramiento humano y el intercambio de las ideologías políticas. Para solucionar la situación inhumana que viven determinadas regiones y lograr un giro antropológico basado en la dignidad del hombre que merece ser defendido, incorporado e igualado dentro de la sociedad en la cual estamos inmersos. Debemos concientizarnos en tratar de convivir en miras de equidad con el otro con una mirada cargada de justicia, comprensión e integridad para alcanzar una comunidad más hospitalaria, donde la ética y la moral estén presentes para reivindicar las culturas excluidas. Para lograrlo se requiere ser paciente, manifestar una tolerancia que involucre una meditación por parte de toda la población, desde las más racistas o discriminatorias, aquellas que se creen ilustradas o ricas, y que gozan del poder de manipular al otro para mirarlo desde arriba, rebajándolo. Sin olvidar, que estas conductas maliciosas son casi siempre soportadas por la clase pobre, migrante y extranjera, y por la clase indígena que se encuentra discriminada, golpeada, explotada y desvalorizada, sin recibir un gesto de afecto y con mucha necesidad de ser aceptada. Para poder enmendar estas desigualdades sociales es ajustado reconocerse en el otro mediante un pensamiento que involucre la memoria, los saberes, las experiencias y las tradiciones que vienen enraizadas en las diferentes culturas de

Latinoamérica; colaborando y reivindicando el discurso emancipatorio para que se incluyan y se auto-afirman dentro de la sociedad mundial. Dado que, cada cultura lleva consigo su peculiaridad, el sello de su identidad, su propia historia, su evolución y la mirada de quién la vivió.-

## Referencias bibliográficas.

Kinen, Antonio. (2021). *Fragmentos de un viaje al pasado*. Ed. Edunse/ Docuprint S.A. Buenos Aires. Argentina.

Fors Clacso. Autores (2020). *Marx, 200 años, Presente, pasado y futuro*. Ed. Elías Porter y Cía s.r.l. Buenos Aires. Argentina,

Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía: Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao. Desclée de Brouwer.

Fornet-Betancour, Raúl (2009). *Concordia, Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*.

Serie monografías. Alemania.

Fornet-Betancour, Raúl (2004). *Sobre el concepto de interculturalidad*. México, 2004.

# El hombre y su tierra en Santiago del Estero

**Franco Coronel**, estudiante de la Universidad Nacional de Santiago del Estero–Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud–Lic. En Filosofía, *coronelfrancobautista05@gmail.com*.

## Resumen

En Santiago del Estero existe una importante relación entre el suelo que se habita (tierra) y el ser que habita esta tierra (hombre). La intención de este trabajo es analizar esta relación hombre–tierra tal como se da en nuestra provincia. A partir de la referencia de Orestes Di Lullo como pensador santiagueño, intentaremos realizar el siguiente análisis. La tradición se ve reflejada en la cultura santiagueña a través de la vidala, la leyenda y el mito, la poesía, en las expresiones características del santiagueño. Es la tradición muestra de rasgos marcados en el ser santiagueño como el anhelo de habitar este suelo y el deseo de volver cuando se va. Pero a su vez también se encuentra el dolor y sufrimiento de un pueblo, impuesto por un ideal de “desarrollo”, por designios gubernamentales que generan ecos en el orden institucional. El desarrollo para unos y la tristeza para el pueblo, es lo que genera un distanciamiento en la tradición entre el hombre y su tierra. Entonces nos preguntamos: ¿es la tradición una suerte de anclaje en la relación hombre–tierra? ¿la relación hombre–tierra son solamente características de un específico ser santiagueño representativo de la tradición o esta relación abarca a toda la sociedad santiagueña?

## Palabras claves:

Hombre, tierra, tradición

## 1. Introducción

Entender al hombre de Santiago del Estero en el siglo XXI es complejo, trashumante por esencia e historia, pobre por actualidad e imposición, rico por su tierra y tradición. En esta ponencia intentare caracterizar la relación que tiene el hombre y la tierra santiagueña, el arraigue que tiene este con ella.

La tierra dibuja al santiagueño, lo hace ser como es; el santiagueño le da color, la masifica. Esta relación que hay en el territorio provincial es la que otorga un modo de ser al santiagueño, se relaciona con su entorno y sus pares. Para comprender esta relacion me apoyare en el pensamiento de Orestes Di Lullo, mas que nada para comprender al hombre y la tierra de Santiago del Estero.

## 2. Desarrollo

### a. La Tierra

“*Todo cambiaba en la tierra, menos la tierra misma*” (Orestes Di Lullo, 1983) eso nos comienza diciendo Di Lullo en *La Razón del Folklore*, hoy un siglo después vemos como la ciudad, la provincia cambiaron en su apariencia. Las ciudades avanzaron sobre los montes, sobre la tierra, pero ella aun conserva esa inmensidad que la caracteriza; ese silencio que dice mucho. Esta no solo le permite al santiagueño habitarla y trabajarla, si no le dio la posibilidad de otorgarle un modo de ser, un modo de vivir con su entorno. Uno podría pensar que la tierra es donde el hombre hace pie, el entorno que lo rodea, todo ese paisaje que lo delimita a su alrededor; y en parte es eso, pero en otra la tierra de Santiago es mucho mas que hacer pie. El Salado y el Dulce que cruzan la provincia, el sol que quema, el salitre de su tierra, el monte grande; son la vastedad que lo circunvala al hombre, y este la aprovecho para abrirse al mundo creando sus propias normas para vivir y que el solo las entiende.

En la posibilidad que esta le da para habitarla, el hombre avanza en su desmonte. El santiagueño dejo de ver a la tierra como el lugar de inspiración para sus creencias supersticiosas, como la leyenda y el mito, parte de una tradición que le permitió crear sus propias reglas de juego. Hoy eso es tiempo pasado, el centro de la ciudad es centro sin tierra, el desarrollo arquitectónico avanza al galope en las últimas décadas. Pero quedo en eso, en desarrollo arquitectónico. ¿Y el desarrollo para el hombre? El santiagueño se permitió tenderse puente para conectarse con sus vecinos del interior, avanzando en el desmonte para la creación de rutas y caminos. En estas se encuentra el deseo del hombre por volver a su tierra, ese es el sentimiento que tiene este por ella; la tierra es su hogar. Es donde el santiagueño puede manifestarse como tal, como el hombre de esta tierra.

### b. El Hombre

“*Hay un pueblo y una región desconocidos en el país. Son el pueblo y la provincia de Santiago del Estero*” (Orestes Di Lullo, 1983).

Más que un pueblo y una región, hay un hombre del que se habla mucho y se conoce poco. Se habla para golpearlo, para rebajarlo, para marcarle que es insuficiente en el desarrollo del país. Pero entender al hombre es entender a su tierra; es tocarlo y sentirlo. El espíritu del santiagueño es la imagen viva de su paisaje, y el paisaje es la manifestación del abandono que lleva hoy el santiagueño.

¿Pero cómo entender al hombre de Santiago del Estero?

Sufre en la soledad de sus noches, es alegre en la sociedad. Como no pensarlo y sentirlo desde su canto, desde esa tradición musical que extendió por todo el norte y el resto del país. Es el reflejo del castigo del rasgado, del repique del leguero, de la voz de un pueblo que vive en la protesta de sus versos. Expresa sus pensares, sus sentires, sus creencias en el canto; en el canto coral de la vidala diría Di Lullo. La chacarera y la zamba son la representación artística del hombre y la relación con su tierra, en el arraigo que tiene con ella y su tradición que aun perdura en el hombre.

Vive con la añoranza de su pueblo, esoñador con cada nueva generación que se pronuncia. Se gasta con el labor de sus manos, con el sol que lo quema a lasiesta, es laburante de oficio, soñador por vocación.

Un hombre de expresiones que lo caracteriza por sus formas, habla para el entendido dijo Di Lullo. Y cuánta razón, no se permite los tecnicismos ni las palabras correctas; utiliza las correctas palabras para los momentos mas idóneos de su vida. Su tierra lo educa en la humildad, en el trabajo, en la sencillez de lo simple; es por eso que siempre lo pasaron por encima los dirigentes de lo público. Se permite que lo humillen, que lo exploten, que lo desprendan de su tierra, que le amurallen sus calles; para que así el dirigente se contente con la visión de una ciudad que no es tal. Pero aun así el hombre sigue en su lucha constante del día a día, ya no solo se arraiga a su tierra, si no a la tradición que le marca su historia.

### 3. Conclusión

Las crisis económicas que azotan constantemente en el país, resultan mas fuerte en el interior de este y Santiago no es la excepción. Dan como resultado una constante tensión en la relación del hombre y la tierra. Pero pensar al hombre en Santiago del Estero es también pensar a su tierra, y la relación que tuvo este con ella, una simbiosis que en su momento lo hizo inseparables y que caracterizar a uno era hacerlo para el otro también.

La tierra crio varias generaciones de hombres santiagueños, le dio las herramientas para la subsistencia de estos. Hoy el hombre las tiene a la tierra, vive con ella, pero la mira de otra forma; la observa como el lugar para acentuar el desarrollo económico de la provincia, en el avance del desmonte. Y en la finalidad de esto el santiagueño se queda sin nada, sin desarrollo económico, o al menos para el ya que día a día se sumerge aun mas en la pobreza; y sin la tierra, que está destruida y devastada.

Hoy el hombre pareciera estar en una lucha constante con la identidad que lo marcaba, la bandera de la solidaridad y humildad queda en eso, en una bandera que lo caracterizaba al hombre. ¿Perdió esa bandera porque quiso? No, la pobreza le gano. El tener que imponerse ante sus pares a la fuerza hizo que la humildad le pase a un segundo plano y tenga que pensar por si y para si.

Y es ahí donde me pregunto: ¿En qué le beneficia al hombre todo desarrollo arquitectónico en la ciudad, en la provincia, si aun su pobreza no solo que lo apremia si no que ahora también le quita su identidad?

### Referencias Bibliográficas

Di Lullo, Orestes. (1983). *La Razón Del Folklore*. Sgo del Estero, Comisión Honoraria Provincial. Cap I.

Di Lullo, Orestes. (1983). *La Razón Del Folklore*. Sgo del Estero, Comisión Honoraria Provincial. Cap II.

# Situación y libertad: el ser de la realidad humana según J. P. Sartre

Rita María Angélica Luna

Estudiante de la Lic. en Filosofía (FHCSyS-UNSE)

*ritaluna1994@gmail.com*

## Resumen:

La realidad humana se puede concebir desde diversas perspectivas. Muchas son las teorías que abordan la cuestión del ser humano y su ser, pero en esta ocasión nos servimos de la teoría existencialista de J. P. Sartre para pensar al existente, ya que este autor enfatiza y presenta al sujeto como constituyente de sí mismo, dándole un papel central a su subjetividad y responsabilidad. Así, éste no tiene una esencia predeterminada; sino que se define por sus actos y elecciones. Y está “condenado a ser libre”, ya que no depende de un destino, no posee una naturaleza, sino en la medida en que existe se hace a sí mismo.

Sin embargo, aunque el existente es libre, está inmerso en un contexto que parece limitar su libertad, como el pasado, el entorno, el prójimo y la muerte. Estos elementos condicionan y afectan sus posibilidades, aunque el sujeto puede trascenderlos, con un proyecto que le permite definirse y hacerse a sí mismo continuamente. Por tanto, la libertad es central en la constitución del ser humano, permitiéndole superar las limitaciones impuestas por la facticidad y crear su propia esencia a través de sus acciones.

## Palabras claves:

Libertad- acción-elección -situación- proyecto-nihilización.

Como seres humanos alguna vez todos nos hemos preguntado de dónde venimos, si nacemos con un destino que nos depara lo que seremos, si dependemos solo de nosotros mismos o de un Dios. Muchas son las teorías que hablan sobre el ser humano y su existencia, pero en esta ocasión tomaremos la teoría de J.P. Sartre quien presenta al ser del existente como un ser sin fundamentos, sin esencia y con una libertad radical. Así el existente está condenado a ser libre ya que no está constituido por una sustancia, no tiene una naturaleza ni depende de un Dios creador que haya puesto en él ideas innatas que forjarían un destino. El existente se encuentra arrojado y abierto al mundo, por lo que debe existir, actuar, para constituir con sus actos su propia esencia; en el encuentro con las cosas del mundo y en compañía de Otros existentes. En este sentido, Sartre, destaca el poder de la realidad humana de hacerse a sí misma en un proyecto, trascendiéndose y nihili-

zándose constantemente. Esto conlleva a que siempre deba elegir, en primer lugar su proyecto, en segundo lugar las posibilidades dentro del mismo y de ahí en más cada aspecto de su vida. Y es en esta elección sin fin y sin posibilidad de no elegir, donde encontramos una libertad absoluta. Sin embargo, el existente al llegar al mundo, nace en un sitio, con entornos, en un contexto socio-histórico, se encuentra con el prójimo. Todos factores que no eligió, pero que moldean y determinan sus posibilidades ya que el proyecto que elige se encuentra inmerso y ligado al mundo donde hay otros existentes que viven de manera simultánea cada uno con su propio proyecto. Esto produce que el ser humano descubra que hay situaciones que, a primera vista, van conformando y limitando su ser y, por lo tanto, no le permiten ejercer su libertad plenamente.

De este modo, esta ponencia tiene la finalidad de describir cómo se constituye el ser de la realidad humana, desde el punto de vista sartreano, entendiendo que no tenemos una esencia que nos determine a “ser” de antemano, sino que en la medida en que existimos nos vamos constituyendo. Así podemos preguntarnos cómo y qué posibilita que el existente se vaya construyendo a sí mismo a pesar de que se encuentre en situaciones que lo determinan a ser más allá de sus propios fines.

Para estudiar al existente partimos aquí de la corriente existencialista, la cual destaca la subjetividad, la individualidad, la responsabilidad y la acción de cada sujeto. Sartre define al existencialismo como “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana” (1999, p. 23). Y aquí destacamos dicha corriente porque a través de ella comprendemos la existencia de cada ser humano.

Así el sujeto que la teoría sartreana presenta es un ser-para-sí, es decir, conciencia. Cabe destacar que Sartre realiza una filosofía de la conciencia, es decir parte de ella para adentrarse en el ser del existente el cual es su objeto de estudio. Entre los presupuestos con los que trabaja Sartre, podemos decir que él postula que “la conciencia es una plenitud de existencia” (2013, p. 23) y con ello se refiere a que ella es en la medida en que existe. Se gesta en el ser, pero su existencia es un hecho contingente y a pesar de que no es su propio fundamento “la conciencia existe por sí misma” (2013, p.24) no depende de nada exterior. En este sentido ella no tiene una esencia sino en la medida en que ella lo decide. Por esto Sartre la considera un absoluto no sustancial, ya que no existe sino en la medida en que aparece, siendo un vacío total ya que el mundo entero está fuera de ella. Y el hecho de que la conciencia este vacía significa para Sartre que “toda conciencia es conciencia de algo” (2013, p.31), es decir que la trascendencia es una estructura de la conciencia. La conciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma. De modo que su referencia al mundo y su encuentro constante con el afuera demuestra su carácter puramente intencional. La conciencia, al ser vacuidad se intenciona al mundo para hacer su ser ser.

De esta manera el existente, al ser conciencia o para-sí, no tiene una naturaleza, sino que en él, la existencia precede y determina la esencia. De modo que el sujeto antes de existir no puede ser definido por ningún concepto. Esto significa que “el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define.” (1999, p.31) Así el para-sí empieza por no ser nada y puede ser definido como aquel que “es lo que no es y no es lo que es” (Sartre, 2013, p.136) y esto se refiere a que el para-sí se indetermina a sí

mismo a no ser algo determinado o constituido a priori su existencia; a no ser un en-sí sino a trascender hacia aquello que desea ser. Por ser en-sí podemos entender aquel ser que está determinado, que es una plenitud absoluta, que no sufre alteridades, sino que es macizo, por ejemplo, un objeto como una mesa, o en el caso de la realidad humana, su pasado, como aquello que fue realizado y ya no podemos cambiar. En cambio, el ser del existente, del para-sí, se expresa de manera negativa y es este para-sí, como conciencia, el que hace que la nada llegue al mundo. El sujeto es esa nada, quien inserta en el mundo su proyecto, y a partir de allí comienza a existir y a ser, negando todo lo que lo determina o condición y trascendiendo para intentar completar su ser.

Por estas razones, podemos afirmar que el existente, es el único quien cuestiona su propio ser, siendo capaz de nihilizar su ser. Podemos entender la nihilización como la capacidad de la conciencia para negar una parte de su ser, en este caso su ser-en-sí, negando también la situación en la que se encuentra y en este proceso de negación va incluida la trascendencia que lo impulsa por naturaleza a escapar de sí proyectándose e insertando una nueva posibilidad. A esta posibilidad que el sujeto crea y a esta nada que hace surgir Sartre nos dice que Descartes le dio el nombre de libertad (Sartre, 2013). Nuestro autor retoma esta idea, pero va más allá ya que lo que él llama libertad es indistinguible de la realidad humana. Es decir, que la libertad y el ser del existente son lo mismo; el hombre es libre en tanto existe. Para Sartre la libertad precede y posibilita su esencia. Por cual podemos decir que el existente es libre en tanto no es un en-sí petrificado y definido sino trascendencia y proyecto y su libertad se manifiesta en su rehacerse constantemente.

Por lo tanto, el sujeto es una libertad ineludible que se expresa como una nada, y debe trascender al mundo y buscar su ser. Por eso se proyecta, porque será lo que proyecte ser. En este sentido nos dice Sartre:

El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo. [...] El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser. (1999, p.31)

Entonces, de acuerdo al existencialismo sartreano podemos decir que el existente debe elegir quién quiere ser. Su libertad le permite y lo obliga siempre a elegir, en primer lugar, su proyecto, y en segundo lugar todo lo que quiere para su vida. Siempre se encuentra eligiendo, aun cuando elija no elegir nada, elige. Por lo tanto, existe siempre sin excusas y debe responsabilizarse por lo que elige. Y esa elección conlleva que actúe en pos de lo que proyecta ser. De hecho, la realidad de lo que el existente es se da por su acción, es decir, el sujeto es el conjunto de sus actos. Así el existencialismo “define a la realidad humana por la acción” (Sartre, 1999, p.61).

Por otra parte, entre los presupuestos de Sartre encontramos que el existente al venir al mundo se encuentra rodeado de facticidad, con ella me refiero a lo dado, aquello que el sujeto no eligió al llegar al mundo, sino que lo descubrió al habitarlo, al hecho de que las cosas sean ahí sin posibilidad de ser de otro modo y que sea ahí entre ellas. De modo

que está condenado a esa facticidad debiendo asumir la responsabilidad que ella implica. Pero el existente también es un ser en situación. La situación según Sartre se puede definir como “mi posición en medio del mundo definida por la relación de utensilidad o de adversidad entre las realidades que me rodean y mi propia facticidad” (2013, p.741) Es decir que la situación tiene que ver con la posición que el para-sí adopta ante lo dado como algo que no eligió y la manera en que se involucra con ello. El para-sí y la situación surgen al mismo tiempo—la situación se descubre siempre con un proyecto el cual permite al para-sí situarse en el mundo.

Dentro de la situación encontramos a sus estructuras las cuales conforman lo que Sartre denomina la facticidad de la libertad. Esta está compuesta por mi sitio, mi pasado, mis entornos, mi prójimo y mi muerte. Todas ellas existen de manera independiente del para-sí y a primera vista parece que el existente se siente limitado, acorralado y constreñido por ellas.

En primer lugar, Sartre describe mi sitio, el para-sí toma su sitio, al momento de nacer. El sitio es el espacio que éste va a habitar. Ocupa el sitio en función de sus antecedentes. Y depende de él que el sitio de su nacimiento sea un condicionamiento o un auxiliar para trascender hacia aquello que desea. Allí van a aparecer las restricciones o posibilidades ante la situación que elige.

En segundo lugar, mi pasado “El pasado es lo que está fuera de alcance” (Sartre, 2013, p.673). El pasado es la esencia del para-sí, aquello que éramos. En este sentido, se vive como aquello que el para-sí tiene en forma de haber- sido, puesto que pienso acerca de lo que soy, y soy en pasado. Ahora bien, el pasado aparece como lo irremediable de nuestros actos. Pero el pasado no puede determinar nuestro accionar; solo por la elección de un proyecto que se conecta al porvenir, ese pasado cobra sentido como aquello que debe ser cambiado o resignificado. Y esto es porque el para-sí es libre y puede adoptar diferentes conductas frente al pasado.

En tercer lugar, mis entornos. Éstos son descubiertos en tanto habito mi sitio. Sartre los define como “las cosas—utensilios brutas que me rodean, con sus coeficientes propios de adversidad y de utensilidad” (2013, p. 684). Cabe destacar que los entornos, también denominados objetos, existen en el mundo de forma independiente y pueden ser utilizados por distintos para-sí al mismo tiempo. Esto ocasiona que mis entornos puedan cambiar sin que yo los modifique.

En cuarto lugar, Sartre nos habla sobre mi prójimo. El para-sí existe en el mundo, en relación a una familia, en un contexto social y cultural lo que hace que tenga una relación con el prójimo o con los Otros. Ellos viven en una simultaneidad. El Otro vive su proyecto de manera paralela al mío. Me hace dar cuenta de que las situaciones en las que me encuentro, no solo portan el sentido que yo le doy, sino que tienen una significación que le viene de afuera. Y esto es porque el Otro, desde el exterior, puede alienarme, es decir, puede hacerme “existir como forma en-sí para el Otro” (Sartre, 2013, p.711); con el otro aparecen nuevas estructuras del para-sí, como el ser-para-otro. Por ello el para-sí se siente constreñido ante la presencia del Otro.

En quinto lugar, mi muerte. Para Sartre la muerte es “el fenómeno último de la vida” (2013, p.721). De modo que ella viene a mostrar la finitud del para-sí. Cada para-sí la vive de un modo particular. El existente espera la muerte como un hecho que, en algún momento, no se sabe cuándo, va a suceder. Así la muerte viene a poner fin a las posibilidades, hace que la vida quede fijada por siempre. “La muerte transforma la vida en destino” (2013, p.73) nos dice Sartre, y por ello entendemos que las personas ya no pueden cambiar, posibilizarse y que la vida perdió toda significación.

Todas estas estructuras demuestran que existente está atravesado por la facticidad y que aparentemente se encuentra limitado por ella. Ahora bien, al estar dentro de las diferentes formas de facticidad y al ponernos en situación actuamos. Como dijimos cada para-sí está involucrado con un proyecto a partir del cual va a elegir dentro de múltiples posibilidades y va a actuar para conseguir sus planes.

Enfatizamos aquí el concepto de acción el cual lo podemos definir como “la adecuación del resultado a la intención que tengo en el momento en que actúo” (Sartre, 2013) porque es fundamental para entender la libertad sartreana. Es necesario recalcar que Sartre presenta una teoría de la acción, basada en que la libertad no tiene una esencia ya que en ella la existencia precede y determina la esencia. En este sentido, “la libertad se hace acto y por lo común la alcanzamos a través del acto que ella organiza con los motivos, móviles y fines que ese acto implica.” (Sartre, 2013, p.597). Y como el para-sí es libertad y búsqueda de su ser, debe hacer su ser por sus actos. Sin embargo, hay que hacer aquí una salvedad, diferenciando acto y acción para apreciar mejor dicha teoría. Por acto entendemos la actividad por la cual se hace algo, ya sea mediante una conciencia reflexiva o irreflexiva. Por acción comprendemos la remisión de un acto a otro englobados en un proyecto con vistas a un fin. Así teoría la acción contempla todo tipo de actos que apuntan que el existente haga su ser. Por lo que se refiere a la acción, ella está constituida por una estructura, compuesta por motivos o móviles, intención, acto y fin.

En este sentido, al actuar la realidad humana elige, pero elige su ser, porque elige trascenderse y nihilizarse, sus modos de posicionarse ante el mundo. Sin embargo, por el hecho de que el para-sí sea elección de su ser y de aquello que lo rodea, siempre en relación a su proyecto, debe responsabilizarse por las consecuencias derivadas de sus elecciones y actos, ya que “la razón de nuestros actos está en nosotros mismos: actuamos como somos, y, a la vez, nuestros actos contribuyen a hacernos.” (Sartre, 2013, p. 617).

No obstante, “la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad el ser actuante” (2013, p. 595). Es decir que lo que impulsa a la acción es la libertad misma. Ella es el para-sí que se proyecta, Ella es primera, antes que toda elección y acto. En este sentido “la realidad humana no es primero para actuar después, sino que para ella ser es actuar y cesar de actuar es cesar de ser” (Sartre, 2013, p.647). Así cada para-sí es lo que hace, lo que elige y esto constituye su ser, en un hacerse constantemente. Pero para que el para-sí se haga debe estar en situación. Ya que “el para-sí es libre pero en condición” (Sartre, 2013, p. 704). Por ello situación y libertad van de la mano. Sartre nos dice que “no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad” (2013, p. 664) La libertad hace existir su situación cuando se proyecta persiguiendo un fin y le da

un sentido; y es la situación donde la libertad va a encontrar aquello que le aparece como resistencia obstáculo o ayuda.

Como resultado de este recorrido, en cuanto a cómo y qué posibilita que el existente se constituya a sí mismo, podemos decir que esto es posible porque el sujeto sartreño empieza por no ser nada, por trascender al mundo y hacerse a sí mismo mediante la acción. Y lo que posibilita la acción es su libertad, la cual empuja al sujeto a proyectarse, creando una situación en medio de su facticidad, actuando, eligiendo, siempre sin excusa ya que no depende de nadie más. Sin embargo, nos encontramos con la facticidad que nos es dada, como el pasado, por ejemplo, cuando nacemos, ya nos es dado; todos nacemos con un pasado a costas que no podemos cambiar; con un sitio que también eligen los Otros y desde allí partimos para existir; con entornos que condicionan nuestras posibilidades porque no siempre nos ayudan, sino que se nos presentan como adversidades u obstáculos que franquear. También nos encontramos con un prójimo que comparte su existencia con la nuestra simultáneamente y el cual nos manifiesta el miedo de sentirnos encerrados por su objetividad. Todos estos factores, nos hacen encontramos en situaciones que nos determinan a ser más allá de los fines que como para-sí nos proponemos. Nos hacen sentirnos acorralados en la cultura que nos rodea, en la historia con la que cargamos, en la sociedad en la que vivimos. Pero como existente soy un para-sí que supera las determinaciones procedentes del mundo porque toda significación del mundo se funda a partir de mi conciencia, y eso me hace libre; soy elección, soy mis actos y lo que hago con mi facticidad. Soy el único ser que se cuestiona su ser, que tiene una autonomía de elección ante cualquier situación que se me presente. Para Sartre, somos lo que hacemos y porque tenemos la capacidad de hacernos a nosotros mismos, somos libres. Aun mas, nuestra libertad es absoluta en el sentido en que existe y se mueve por sí misma y no necesita algo exterior.

## Bibliografía

Sartre, Jean Paul:

({1943} 2013) *El Ser y la Nada: Ensayo de Ontología y fenomenología*. (Juan Valmar) (1ª ed. 5ª reimp) Buenos Aires: Losada.

(1960) *Situaciones I: El hombre y las cosas*. (Luis Echávarri) Buenos Aires: Losada

(1999) *El existencialismo es un humanismo*. (Victoria Praci de Fernández) España:

Edhasa

# Revalorización de los saberes populares: hacia una propuesta ecológica del saber

Maidana Emiliano

Escuela de Filosofía. Facultad de Humanidades, UNSa-CIUNSA

Mail: [emilianomaidana68@gmail.com](mailto:emilianomaidana68@gmail.com)

Estudiante del Prof. y Lic. en Filosofía

## Resumen

El siguiente escrito realiza una aproximación crítica a la epistemología colonial del saber de nuestras universidades latinoamericanas en tanto concebimos que las mismas en sus lineamientos producen y reproducen conocimientos útiles a una lógica del mercado. Es por ello que, siguiendo a Santiago Castro-Gómez (2015), realizamos un diagnóstico de nuestras universidades en pos de un *diálogo de saberes*. Para ello, recuperamos los “saberes populares” que han quedado excluidos. Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos (2009), aspiramos a un diálogo entre los “saberes académicos” y los “saberes populares”, con la intención de asumir una propuesta transformadora. Esta propuesta responde a los aportes realizados por el sociólogo, en tanto presenta a partir de una *sociología emergente* y una *sociología de la ausencia*, una *ecología de los saberes*. Permitiendo esto, a su vez, la posibilidad de diálogos y debates epistemológicos entre diferentes formas de conocimientos. Así también, tomamos algunos aportes brindados por Pablo Friggeri (2023) que amplían nuestra investigación en cuanto integramos la sabiduría popular como práctica liberadora hacia una propuesta ecológica de saberes, desde una dimensión epistémico-político y situada.

## Palabras claves:

Saberes populares – diálogo de saberes – ecología de saberes

## A modo de introducción: hacia un Diálogo de Saberes, entre lo popular y el academicismo

El presente trabajo pretende realizar una reflexión del rol de las instituciones educativas universitarias en y desde Latinoamérica, en diálogo con la “sabiduría popular”. Consideramos necesario este “diálogo de saberes” y la emergencia de “pensamientos complejos”, desde una perspectiva transdisciplinaria y transcultural (Castro-Gómez, 2015), para asumir una “actitud crítica” de nuestro rol como “intelectuales” (Foucault,

2018). Esto último, a fin de rebatir la pretensión de universalidad del eurocentrismo y nortecentrismo en torno a la producción de saberes. Recuperar los saberes populares exige, así también, problematizar el espacio desde dónde creamos conocimientos, lo cual, implica una *praxis* de lucha popular por la vida como lugar epistémico-político para la transformación revolucionaria (Friggeri, 2023). Esta recuperación y revalorización, tratan de una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también “el sujeto que conoce”, en su realidad humana e histórica (Roig, 1981).

El pensador argentino Pablo Friggeri (2023), realiza algunas reflexiones en torno al Diálogo de Saberes que involucra el encuentro y la comunicación entre las universidades en nuestra región latinoamericana y caribeña con los movimientos populares. Por ello, problematiza el protagonismo de las universidades que serán concebidas como espacios destinados a una elite de intelectuales y como un lugar asociado al mercado y, consecuentemente, a sus criterios de valoración. En este sentido, el encuentro entre universidad y movimientos populares será comprendido desde un imperativo por la justicia y la necesidad de decolonizar el ámbito académico para un posible y auténtico diálogo.

Así también, este diálogo, entre “saberes de la academia” y “saberes populares”, requiere una alianza política. Esta alianza, supone Friggeri (2023), significa asumir el abandono de otras alianzas (empresariales, burocráticas, etc.) que existen en la vida académica. Implica desprenderse de una serie de criterios: superior-inferior, racional-irracional, educador-educando. Para ello, la necesaria unidad entre lo político y lo epistémico, se concentra en “la creación de conocimientos que acompaña los procesos de transformación de la realidad social en la línea de la justicia” (p. 6). Es imprescindible, por otra parte, determinar cuáles son los sujetos colectivos que son referencia fundamental en la creación de este conocimiento. En la misma línea de investigación, Enrique Dussel (1977), al hablar de “liberación” y “exterioridad”, señala que el carácter de creatividad capaz de producir novedad, es decir, capaz de producir políticas y conocimientos alternativos vienen “desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo” (p. 69).

Pero, esto último, a su vez, se vuelve un inconveniente, el filósofo argentino Rodolfo Kusch (2000), señala que hay un estancamiento y un “miedo a pensar lo nuestro”. Lo mismo sucede en torno a concebir una “filosofía latinoamericana” o un “pensamiento latinoamericano”, siendo imposible –al parecer–, emprender un filosofar “propio” o “nuestro latinoamericano”. Esto se debe a una ausencia de técnica para ello. Aunque, Kusch, expone que la técnica para pensar viene al cabo del proceso y no al principio, y en lo que compete a la filosofía, el filosofar mismo es, en cierta medida, independiente de la técnica. La técnica es requerida, cuando hay bloqueo, o urgencia, cuando hay inseguridad, que aparece como una exigencia posterior. Por ello, la producción y reproducción de saberes “útiles” e instrumentales, sostienen una lógica de colonización epistémica y ontológica. Adherimos, menciona el filósofo argentino, por lo tanto, a un tipo de saber “racional” y “superior”, y mediante esto, caemos en un etnocéntrico. Tal acción responde a un “miedo a ser inferior”.

Lo americano en sí está situado en un margen de “inferioridad” frente a un mundo “superior”. La totalidad de América está estructurada sobre este criterio de lo superior y lo útil, por una parte, y lo inferior e inútil, por la otra. Es decir, desde nuestro lugar de

enunciación, muchas veces negamos nuestra propia cotidianeidad, y aplicamos un criterio de lo superior, del *ser alguien*, que no hace más que legitimar una mirada occidental del mundo, en donde prepondera lo civilizado, lo racional, lo pulcro y no logramos entender lo que sucede en nuestra vida diaria:

Caminamos por la calle y vemos indios, campesinos y cholas, y todos ellos, aunque seamos muy democráticos y muy comprensivos, siempre hacen algo que no hacemos nosotros. En cierto modo huelen las biblias, usan los cuatros elementos y creen en astrólogos filosóficos. En suma, se trata de un pasado ya superado por nosotros. ¿Por qué? Porque tenemos un criterio ascensional (Kusch, 2000, p. 35).

Retomando, nuevamente, el rol de las instituciones universitarias en vinculación a nuestro rol como “intelectuales” y el papel de la filosofía, siguiendo al filósofo argentino, damos cuenta que la práctica filosófica en vinculación a una lógica capitalista y empresarial, no significa más que una actividad estéril en sí misma, o mejor esterilizada y aséptica por una reiteración académica y por el miedo de los sectores medios que no quieren asomarse a la calle. Por ello, es urgente la necesidad de recuperar y revalorizar los saberes populares para un auténtico Diálogo de Saberes.

## **Relectura de la noción extensión: hacia una propuesta *comprensiva*, popular y ecológica del saber**

El educador Paulo Freire (1973), en sus estudios teóricos y prácticos en torno a la alfabetización en comunidades campesinas del Brasil, problematiza la concepción de “extensión”. Este aporte, nos permite pensar qué medios o espacios nos brindan las universidades para construir un diálogo con aquello que está por “fuera”. Desde nuestro horizonte de comprensión, nos concentramos en los diálogos tejidos con los “barrios populares” de la ciudad de Salta y los territorios campesinos e indígenas de la provincia de Santiago del Estero (Maidana, 2024). Mencionamos estas dos situaciones, las cuales, responden a iniciativas realizadas por la cátedra de Pensamiento Argentino y Latinoamericano de la Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Salta<sup>2</sup>. Dichas experiencias

---

1 Según el registro llevado a cabo por RENABAP, se considera Barrio Popular a los barrios vulnerables en los que viven al menos 8 familia agrupadas o contiguas, donde más de la mitad de la población no cuenta con título de propiedad del suelo ni acceso regular a dos, o más, de los servicios básicos (red de agua corriente, red de energía eléctrica con medidor domiciliario y/o red cloacal). Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/noticias/barrios-populares>.

2 Las experiencias refieren a encuentros realizados desde la materia mencionada, las cuales, se realizan en barrios populares de la zona sudeste de la ciudad de Salta. Cabe mencionar que las mismas son efectuadas desde el año 2016, a cargo del profesor Luis Arias y el equipo de cátedra de Pensamiento Argentino y Latinoamericano, de la cual formamos parte. Así también, otro de los encuentros, se llevó a cabo en la provincia de Santiago del Estero, en el marco de las 27° Pasantías vivenciales en territorio campesino indígena y barrios populares organizado por el MOCASE VC (Maidana, 2024). Estas dos experiencias nos han permitido pensar sobre nuestras prácticas filosóficas y las diferentes formas de hacer filosofía y de filosofar en vinculación y en diálogo con otros saberes que han sido excluido del

en vinculación a la crítica que realiza Freire en torno a noción de “extensión”, nos interpela y nos conduce a pensar hasta que punto estos trabajos de campo o de extensión, no dejan de ser una actividad en la que “les otros” son concebidos como “objetos de investigación”.

El pedagogo brasileño, en la misma línea de investigación, entiende por “acción extensionista”, aquella práctica que se ejecuta en un espacio que engloba acciones, que transforman “a los otros” en “cosas”, negando su potencial capacidad de transformación del mundo. Por ello, es necesario tener en consideración que este diálogo o trabajo en conjunto con “los otros”, no parte, en este caso, de concebirlos como objeto de estudio o de investigación. Al contrario, este diálogo, tiene la intención de propiciar la *comprensión*, en el sentido kuscheano, en tanto que, “cuando se comprende se sacrifica todo respaldo científico. Comprender supone sacrificar al sujeto que comprende, e implica ser absorbido o condicionado por el sujeto comprendido” (Kusch, 2000: 554). Así también, cabe aclarar que la comprensión de la que hablamos es racional y emocional al mismo tiempo, lo cual, permite potenciar el pensamiento. Este vínculo entre razón y emoción, nos posibilita tejer lazos, en tanto concebimos que las dos tienen el mismo valor, y sus relaciones se hallan en constantes movimiento.

Retomando, entonces, uno de los puntos principales del trabajo, la revalorización de los saberes populares, este interés responde a una *praxis* de lucha, resistencia y transformación que revitaliza la intuición, los afectos y los sentidos con el fin, siguiendo a Enrique Dussel (1974) y Carlos Bauer (2021), de recuperar la escucha de la *voz-clamor del Otro*, evitando de esta manera recaer en primer lugar, en un euro-centrismo y, en segundo término, en un América-centrismo. Abordamos esta reflexión con la precaución de dirigir el oído, la mirada y la acción junto con “los otros”, en un auténtico Diálogo de Saberes, que implique corregir cualquier anomalía de las decisiones políticas-económicas tomadas y simetrizar las relaciones de sujeto a sujeto, para que de esta manera ningún sujeto viviente sea tomado como objeto de investigación.

Lo que queremos marcar en este punto, son las propuestas que se enfocan en realizar una reflexión crítica de una universidad en diálogo con otros saberes, que han quedado por “fuera”. Por ello, nuestro interés redonda en la recuperación y puesta en valor (Roig, 1981) de los “saberes populares” y los saberes “de la gente, excluides” (Foucault, 2000), desde una perspectiva decolonial del saber, hacia una propuesta popular ecológica. En base a eso, tomamos los aportes realizados por Boaventura de Sousa Santos (2009), quien presenta una ecología de saberes que presupone la idea de una diversidad epistemológica del mundo, es decir, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de saberes más allá del conocimiento científico. Para ello, es necesario asumir un compromiso ético y político desde nuestro horizonte de comprensión. Esto será posible siguiendo la propuesta del filósofo cordobés, en tanto defendamos los *lugares o topos interculturales* como crítica al capitalcentrismo. La defensa de los lugares y la posibilidad de un Diálogo de Saberes nos permite asumir una propuesta decolonial del saber de nuestras universidades en pos de conducirnos hacia proyectos de ecología política. Esto ayudará al proceso y progreso de des-marginalización y recuperación de la vida de las culturas, la naturaleza y

la economía dentro de la construcción de un nuevo mapa de la vida, respetando las particularidades locales en lucha contra la colonialidad y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos. La diversidad como nuevo horizonte es lo que se visualiza como proyecto de liberación. Estas diversidades de proyectos, deben ser, por tanto, históricos, decoloniales, epistémicos/éticos y económicos (Bauer, 2016).

## Conclusión

Para finalizar, cabe mencionar que nuestro trabajo se concentró en una revalorización de los “saberes populares” en diálogo con los “saberes de la academia” desde un punto de vista filosófico. En torno a esto, Rodolfo Kusch, ha señalado que el interés por recurrir al pensamiento popular a partir del quehacer filosófico responde, evidentemente a una crisis de este último. La crisis de la filosofía es un tema frecuentado, pero en el caso latinoamericano se concentra en la descolocación que sufre el pensamiento en el tiempo y en el espacio. Es decir, hay un desajuste manifiesto entre el pensar y lo político, como lo hay también entre el pensamiento y cualquier práctica asumida por una institución. Una historia de la reconstrucción de nuestro pensamiento, “nuestro latinoamericano”, consideramos, pone en evidencia la parcelación de un corpus filosófico que es ajeno y, en el cual, cada uno elabora penosamente su ubicación personal. Se piensa hacia el corpus, pero no se asume lo que debe ser pensado. Se opera, entonces, con un corpus asumido sincrónicamente, extrapolado del tiempo y del espacio y trasladado, a veces falsamente, a un plano de universalidad. De ahí el desajuste y de ahí la necesidad de ubicar una base (Kusch, 200: 496–497).

En referencia a nuestro planteo, reflexionar desde nuestros espacios en donde creamos conocimiento, es decir, las universidades, implica un sentido ético, vital y afectivo en donde interviene la reconstrucción de nuestras historias, memorias y auto-biografías que, tienen como fin reeducar la conciencia más allá de los límites impuestos, prepotentes, soberbios y temerarios de “lo Mismo” (Bauer, 2016). Es decir, nuestro trabajo está dirigido a problematizar y reeducar los lineamientos de la universidad en su rol con el pueblo, les otros, les oprimidos, lo subalterno, ampliando su sentido y su quehacer, desde un suelo de conciencia o concientización necesario, que permita resemantizar la participación de les otros en un sentido ana-político de y para la liberación. Así también, por otra parte, esto nos exige asumir una postura ética de nuestro compromiso como estudiantes, docentes e investigadores en vinculación a nuestras producciones intelectuales y, en particular, en nuestro diálogo con “les otros”. Por lo tanto, poder sistematizar el vínculo comunicacional con las otras formas de *estar siendo* desde nuestro lugar de enunciación conlleva asumir un carácter epistémico-político, de lucha por la vida, revalorizando la “sabiduría popular” en su carácter transformador y revolucionario hacia una propuesta ecológica del saber.

## Referencias bibliográficas

Bauer, Carlos Francisco (2016). *Anápolis. Comunidad inclusiva, ecológica, económica, pluricultural. Un proyecto ético-político para la construcción de una institucionalidad analéctica o un modelo factible de integración social y preservación de la vida*. Córdoba, Argentina: UNC.

Bauer, Carlos Francisco (2021). *Analéctica Latinoamericana: un pensamiento descolonizador para el siglo XXI*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros.

Castro-Gómez, Santiago (2007). "Descolonizar la Universidad. La Hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.79-91. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Dussel, Enrique (1974). "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana" en *Método para una Filosofía de la Liberación*. Salamanca, España: Sígueme.

Dussel, Enrique (1977). *Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Ed.: Extemporáneos.

Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, Editores Argentinos.

Foucault, Michel (2000). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: F.C.E.

Freire, Paulo (1973). *¿Extensión o comunicación?* Buenos Aires: Siglo XXI, Editores Argentinos.

Friggeri, Félix Pablo (2023). *Universidad, movimientos populares y Diálogo de Saberes. Praxis educativa*, Vol. 27, No 2 mayo-agosto. E-ISSN 2313-934X. pp. 1-17.

Kusch, Rodolfo (2000). *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Provincia de Santa F. Editorial: Fundación A. Ross.

Maidana, Emiliano (2024). "Las prácticas filosóficas y sus recepciones en América Latina: reflexiones sobre la enseñanza de la filosofía en clave decolonial". En Cora Paulizzi y Natalia Gil (coord.) *Marañas Insurgentes II. Entre ética, estética y política*.

Rabossi, Eduardo (2008) *En el comienzo Dios creó el Canon*. Bs. As. Ed: Gedisa.

Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. (Cap. I y II). México. Ed: Tierra Firme.

Santos, Boaventura de Souza (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI. CLACSO.

# La política bajo la lente de la razón, o cómo se interpreta la libertad en la filosofía de B. Spinoza

Lucas Damián Martínez Rossi, estudiante de grado. Licenciatura en filosofía. Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud (FHCSyS). Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE)  
*lucasrossi0491@gmail.com*

## Resumen:

Durante la llamada Edad Moderna se desarrolló una serie de fenómenos que derribaron las certezas sobre el conocimiento, generando serios problemas a la hora de concebir el mundo, por lo que se empezó a las bases de una teoría del conocimiento y nuevas teorías sociales y políticas. Particularmente, la filosofía empezó a circular a modo de *tratados*, donde las reflexiones se encendieron cual alarmas, asaltadas por las dudas y en busca de certezas. Para esto, se desarrolló una base común enfocada en un *método* al cual aferrar sus ideas. Quien brilló por el desarrollo de su método fue Baruch Spinoza (1632 – 1677), filósofo holandés de origen portugués, con su monumental *Ética demostrada según el orden geométrico*, cuya estructura se construye a partir definiciones y axiomas; argumentando mediante proposiciones, demostraciones; anexando corolarios, escolio, etc. El problema del presente trabajo se enfoca en la noción de *Libertad* en Spinoza, en el marco de su pensamiento racional y crítico. Se van a tratar algunas cuestiones referidas a su pensamiento político, por ejemplo: ¿hay un movimiento, un desliz del conocimiento de la libertad a la acción (o sea, su *praxis*)? ¿cuál es la relación entre la noción de libertad que se predica en el plano individual, y la libertad socio-política? ¿considera Spinoza que el Estado juega un papel relevante o es garantía de libertad? ¿Hay diferencias entre los conceptos de *sociedad* y *comunidad*? Y para hablar de libertad, es menester detenerse en el concepto de esclavitud, que desarrolla en el cuarto capítulo de su *Ética*. En este, a través de una hermenéutica de los afectos, Spinoza concluye que las *pasiones tristes* constituyen un obstáculo para el *conato* del sujeto, mientras que el intelecto se presenta como la cizalla que permite al ser humano abrirse camino a la libertad. Para esto, es preciso un conocimiento propio, científico y social que nos permita acceder a un *conocimiento intuitivo de Dios* para ser felices, o sea, libres. Por último, después de haber profundizado sobre este problema, mi intención es acercar esta propuesta antropológica y política a la realidad contemporánea de Latinoamérica para establecer un diálogo con las interpretaciones que el sentido común le atribuye a un concepto tan importante como lo es el de Libertad, además de aportar herramientas para reflexionar sobre la soberanía regional, la construcción de comunidad y las luchas sociales por la emancipación y la libertad de los pueblos.

## Palabras clave:

Spinoza, Libertad, comunidad, potencia.

## Características de la filosofía de Spinoza y definiciones básicas

Durante el siglo XVI europeo y occidental, entre el Renacimiento y la Edad Moderna, se produjo el famoso Giro Copernicano, que consistió en un cambio de paradigma rotundo con respecto a la ciencia y la filosofía. Este fenómeno, que lleva el sello de Nicolás Copérnico, sentó las bases para el nacimiento de escuelas de pensamiento crítico que impulsaron una fuerte sospecha para con la autoridad religiosa. En este clima de escepticismo la duda se propone como método para partir de ideas confusas y llegar por fin a ideas claras o a un verdadero conocimiento.

Bajo este clima de tormenta, donde llueven sospechas y se derrumban las certezas, se formaron grupos de intelectuales vinculados por el afán de debatir sobre política, filosofía y ciencia, además de producir conocimiento. De aquí nace la figura de un judío en Ámsterdam, llamado Baruch Spinoza, nacido el 24 de noviembre de 1632. Pese a su actitud moderada y pacífica, su pensamiento provocó un escándalo que le valió su excomunión de la comunidad judía a los 24 años. Este conflicto probablemente provocó en él la necesidad de reflexionar sobre una comunidad libre, sostenida por el amor recíproco y la generosidad. Cito solo un fragmento de la excomunión leída en la Sinagoga de la ciudad de Ámsterdam el 27 de julio de 1656 por ser extensa, pero en resumen, sentencia:

“...nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en La Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito al acostarse y maldito al levantarse; maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abracen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre debajo los cielos y sepárelo, para su desgracia de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento, escritas en el libro de La Ley” (Tatián, 2015).

Este trabajo se centra precisamente en el concepto de Libertad en Spinoza delimitando sus pensamientos a lo escrito en su obra maestra: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Sobre sus reflexiones ordenadas de forma prolija en definiciones, axiomas, proposiciones, corolarios, escolio, etc, nacen algunas preguntas, la más general apunta a ¿qué es la libertad?

El primer capítulo comienza, por una cuestión metodológica, mediante definiciones, en este caso ocho. La séptima expresa: “llamaré libre aquella cosa que exista por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar”. Mediante esta definición, Spinoza dirige una referencia directa a Dios o la Naturaleza, reafirmando en la proposición 17, corolario 2 “solo dios es causa libre”. Para referirnos a una persona libre el filósofo holandés se expresa de otra forma. En el escolio de la proposición 66 del capítu-

lo 4, afirma categóricamente: “veremos fácilmente en qué se diferencia el hombre que se guía por el solo afecto y la opinión, del hombre que se guía por la razón; [...] a aquél lo llamo esclavo, y a éste, en cambio, libre”. Como su escuela moderna lo indica adecuadamente, Spinoza considera que una persona para ser libre debe guiarse por los dictámenes de la razón.

Nuestro autor no vuelve a definir la libertad a lo largo de la obra, sin embargo, señala las actitudes de los hombres que guían su vida según la razón, en oposición a que, como se ha dicho, vive según la imaginación.

Un problema a considerar, es el camino de la acción a la libertad, y es que el holandés compone su filosofía en base a una armoniosa articulación entre teoría del conocimiento, metafísica, teoría de la acción, teoría política y ética. El concepto clave de esta red de reflexiones es el *conatus*, del que se entiende como el *esfuerzo de cada persona en perseverar en su ser* (es la esencia actual de la misma). La relación de la acción con la libertad está determinado por sus causas, pues solo es libre quien obra bien por amor al bien, esto es, movido por las pasiones alegres como el amor, la generosidad, la misericordia, etc; en tanto que una persona es movida por pasiones tristes, como el odio, la venganza o el temor, etc, es coaccionado por las causas exteriores, por lo tanto es de ánimo impotente, o esclavo según lo escrito más arriba.

El análisis que Spinoza realiza de las pasiones como si fuesen líneas o cuerpos geométricos es síntoma de la preocupación del autor ante el menosprecio que estas han sufrido por parte de los filósofos y la esterilidad de las teorías que pretendían despojarse de ellas como si esto fuera posible, cerrando la puerta a entender sus causas y solucionar los problemas que producen. Por este motivo afirma más de una vez que por naturaleza los hombres tienden más al odio recíproco que al amor, o que están más prestos a la venganza que a devolver un beneficio, etc. La razón de esto es que el amor, que mueve a las personas hacia una perfección mayor y por ende a la libertad, es una construcción colectiva y un esfuerzo que exige el alma para llegar a su estado natural.

## Esclavitud y comunidad

Una vez definidos los conceptos necesarios del filósofo holandés, resulta claro que la teoría política expresada en la *Ética* corresponde a una necesidad de entender los afectos y sus causas para así, a través de la acción racional, transitar el camino de la esclavitud a la libertad para lograr una vida feliz. Sin embargo, este proceso no es lineal ya que al no ser los seres humanos causas de sí, sino meros modos de Dios o la Naturaleza, esta tensión de las pasiones que impiden el esfuerzo de perseverar en nuestro ser es constante. Por ende, en primer lugar, el trabajo que se exige para dicho fin es un trabajo intelectual, un conocimiento de sí para entender cómo reaccionan los afectos ante las causas exteriores y al mismo tiempo moderar los propios apetitos, condicionados por el sentido común de la sociedad y los hábitos cotidianos.

Mediante este esfuerzo, el primer acceso es a la libertad individual, pero Spinoza está lejos de reposar sobre este concepto; es más, afirma que un hombre libre, o sea un

hombre guiado por la razón, lo que más desea es que los demás hombres gocen también de la libertad. El problema que se manifiesta a partir de esto es que estos, en su mayoría, no se esfuerzan en perseverar en su ser, que es ni más ni menos que perseguir su esencia, sino que por facilidad tienden a dejar que cualquier pasión triste se apodere de ellos y llevar una vida en total servilismo con la esperanza o el miedo a un porvenir incierto.

Cuando se habla de esclavitud desde la pluma del holandés, no se precisa a una coacción física que imposibilite una acción manifestada por la voluntad de un individuo en un contexto determinado, sino que más precisamente, esclavo es quien contiene en sí y sobre sí, ideas inadecuadas, mutiladas y confusas, que impiden el paso de una menor perfección a una mayor. Un esclavo puede tener la voluntad inmediata y una rutina que realiza todos los días, incluso puede creer ser feliz; pero en tanto no entienda lo que hace y no conozca las causas de sus acciones ni sus consecuencias, este individuo no puede afirmar verdaderamente que es libre, y esto significa ni más ni menos que tampoco puede afirmar racionalmente que es feliz. La idea de que el ignorante es feliz precisamente por ignorar la realidad no tiene lugar en esta filosofía.

Si algo llama la atención en las ideas de Spinoza es que no describe meras ocurrencias ni reflexiona sobre y hacia abstracciones, pese a tener su filosofía una fuerte presencia metafísica. Se encuentra en sus premisas una observación acerca del poder de las pasiones afectando a los individuos y sobre ellos al cuerpo social de cada nación. No se menosprecia las pasiones como algo a omitir o exterminar sino solamente entender y actuar con ellas de la forma más racional en pos de la construcción de la comunidad, que es la forma más libre de la existencia humana, un espacio abierto en el seno mismo de una sociedad. La necesidad humana de vincularse responde a su misma naturaleza, por este motivo es que Spinoza especifica que la forma más efectiva es mediante el entendimiento de la utilidad propia de un individuo para con los demás y la utilidad de los demás para el individuo, un circuito recorrido por la solidaridad y la camaradería es el producto final de lo común, es decir, un espacio de libertad.

## Libertad y lo común

Para reiterar, la libertad para Spinoza nace del individuo y se expande en la construcción de comunidad, creando lazos afectivos de amor recíproco y generosidad. Hoy, en un espacio geopolítico gobernado por las pasiones tristes entre los hombres, que tienden al individualismo y la apatía, persiguiendo lo que es útil solo para sí mismo, la filosofía de Spinoza nos llama a reflexionar sobre la forma en la que entendemos y respondemos emocionalmente a las causas externas, la necesidad de dirigirnos a la reflexión y la articulación afectiva común en la sociedad en pos de la autonomía de los pueblos. En el caso latinoamericano, un pueblo con la piel lastimada por causas externas (y complicidad interna) a padecer el totalitarismo colonial de las potencias económicas, el dominio del odio de una sociedad hacia sí misma no es accidental. La necesidad de exigir un trabajo reflexivo sobre las causas de los hechos y de las pasiones sería sin duda la solución a los mayores problemas sociales y económicos. No hay mejor herramienta para el poder hegemónico que el odio de todos contra todos, negando la utilidad que el hombre tiene para con el hombre;

negando la potencia que nace de una comunidad construida en base a la alegría, el amor y la libertad.

Bajo la categoría de cuerpo compuesto detallado en la Ética, se deduce que la mayor cantidad de hombres de la misma naturaleza que consiguen unir su potencia, generan un nuevo cuerpo, con una potencia más fuerte de la que cada uno posee por separado. Lo mismo ocurre con la unión de ciudades o países que logran construir una alianza. Esto ocurre por la articulación de fuerzas que combaten el odio con amor, que logra producir una línea de fuga capaz de reforzarse con el poder de los afectos. Amistad, amor y acción son el tridente de la política ética y racional que construyen en común dinámicas resolutivas basadas en la solidaridad en pos de mantener su conatus en lo alto y garantizar la salud del cuerpo social.

La filosofía política de Spinoza (uno de los elementos categóricos del rizoma spinoziano) no es una especulación abstracta de ideas sino una descripción de la dinámica natural entre las pasiones y la razón.

Se puede concluir que el individuo libre desea sembrar la libertad en lo común, alentando el pensamiento y la acción. Y que la razón y las pasiones no son enemigos en una disputa de pulpería, sino dos elementos inherentemente humanos con la necesidad de disponerse a bailar una zamba después de unos tragos, deleitando con goce al cuerpo y con libertad al alma.

## Referencias bibliográficas

- Spinoza, B. (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.
- Tatián, D. (2015) *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Editorial Colihue.
- Olalla, P. B. (2015) *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Biblioteca Nueva

# La resignación en la desdicha: la propuesta de Séneca y la lectura de Zambrano

Pérez Gabriel Benjamín.

Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud (UNSE)

perezgabriel5@gmail.com

## Resumen

Los clásicos ofrecen una valiosa herramienta para reflexionar sobre problemáticas contemporáneas. El encuentro entre María Zambrano y Séneca, a propósito de la reflexión en torno al exilio, ejemplifican esta recepción. Ambos autores experimentaron el destierro en carne propia, mas no fue una experiencia que frenó su pluma ni su pensamiento. Además, ambos parecen coincidir en que el exilio es algo más que un desolador castigo: Séneca en su *Consolación a Helvia* afirmó no ser desdichado en el destierro, ofreciendo las razones que sostenían su postura. Por otro lado, en el brevísimo escrito de Zambrano *Amo mi exilio*, la autora califica su experiencia como dimensión esencial y patria interna, considerando al destierro como algo más que una salida forzosa del territorio natal. La presente ponencia explora cómo ambos autores, desde sus respectivas perspectivas, llegan a conclusiones contrarias a la opinión común sobre el exilio, y se enfoca en la clave de la resignación estoica propuesta por Séneca y resignificada por Zambrano.

## Introducción

La presente ponencia expone los primeros resultados de la investigación que nos hemos propuesto, a saber, indagar en el retorno de María Zambrano a Séneca como ejemplo de una lectura “fecunda” de los clásicos, una que permita reflexionar sobre problemáticas manifestadas en tiempo presente. Me enfoco en la experiencia del exilio vivida por ambos autores, y en cómo llegaron a conclusiones que desafían a la percepción común del exilio, entendido como un gran mal. Estos primeros resultados abordan el concepto de “resignación” en Séneca, resignificado por la lectura de Zambrano.

Aunque el exilio consiste en el alejamiento forzoso de la tierra natal —ya sea por quebrantar la ley, ya sea por una salida voluntaria—, contiene profundas implicaciones éticas y políticas, convirtiéndose en un tema tocado por la filosofía y la literatura. Por parte de la filosofía, recordemos que Sócrates rechazó abandonar Atenas mientras esperaba la pena capital; por otro lado, si recordamos el énfasis de Aristóteles sobre la naturaleza social del hombre, se sigue que el exilio resulta desdichado en tanto es alejado de la comunidad política.

Encontramos en las obras trágicas al exilio como un tema recurrente, en tanto hace florecer dilemas acerca de la hospitalidad brindada a los exiliados. Este fue el caso del *Edipo en Colono* de Sófocles, y apreciándose con mayor claridad en *Las Suplicantes* de Esquilo.

De igual manera es digno de mencionar a Ovidio, poeta condenado al destierro en Tomis, siendo su experiencia personal un testimonio del dolor provocado por el alejamiento del suelo natal, y, en consecuencia, de la patria. Ovidio consideraba: “Piensa que mi vida acabó en el momento en que perdí mi patria. Y aquella muerte fue para mí la primera y la más dolorosa”, para luego preguntarse en otra epístola: “¿en qué difiere este estado de la muerte?”.<sup>2</sup>

Siguiendo las perspectivas expuestas anteriormente, el exilio se considera un gran mal que sume al individuo en la desesperación. Esta desolación surge no solo del destierro físico, sino de la carencia de patria en tanto el desterrado es arrebatado de ella. No obstante, hay pensadores que han concebido al exilio de un modo diferente al convencional. Dada la formación de estos autores, fueron capaces de hacer frente al destierro de manera que, desde su parecer, no se lo consideraba un gran mal. Dos de los pensadores que encarnan esta perspectiva son María Zambrano, escritora española desterrada en 1939, y Lucio Anneo Séneca, filósofo estoico condenado a la *relegatio* en el año 41 d.C.

## 1. Séneca en Córcega o la desdicha del exilio

Séneca nació en la Corduba hispánica en el 4 a.C., se formó en la oratoria y sirvió en el senado bajo el gobierno de Calígula, Claudio y Nerón. Conociendo el desempeño de la dinastía Julio-Claudia, se puede coincidir con lo que San Agustín señaló sobre Séneca: tuvo libertad en la pluma, pero le faltó en la vida.<sup>3</sup>

Séneca fue acusado de adulterio durante la época de Claudio, y aunque las leyes contemplaban la pena capital en ese tipo de casos, esta fue conmutada por el destierro a la isla Córcega. Fue allí donde escribió la *Consolación a Helvia*, un escrito donde pretendía aliviar los dolores de su madre; dolores originados por el exilio de Séneca. Como toda *consolatio* se pretende brindar consuelo al destinatario, siendo esta donde el destierro, vivido por Séneca en carne propia, aparece como el tema central.

Una simple frase da inicio a la exhortación de Séneca a su madre: “no me ocurre nada malo”. Luego, procede a relatar su propia situación, encontrándose desterrado en Córcega, con el fin de mostrar a su madre que alejado de Roma no es desdichado ni mucho menos podría llegar a serlo.

Un punto importante a tener en cuenta: Séneca aborda al destierro teniendo presente algunas claves provenientes de su estoicismo: el modo en el que operan la na-

---

1 Ovidio (1992), p. 200.

2 Ovidio (1992), p. 418.

3 De Hipona, Agustín (1958), p. 436

turaleza y la fortuna. Entiéndase por naturaleza a la representación total del cosmos, donde todo está organizado y dispuesto de manera racional; es también la que establece las condiciones básicas de existencia. Por otro lado, la fortuna –entendida como *fatum* o destino– se describe como la razón interna y universal que subyace en la naturaleza; es la fuerza que guía sucesivamente los acontecimientos, determina los eventos y las circunstancias que afectan a cada persona. Así, la naturaleza establece el contexto y las condiciones de vida, y la fortuna determina los eventos y circunstancias de cada individuo.

Al ser consciente de que la naturaleza y el destino se encuentran fuera del control humano, y que la fortuna opera de manera impredecible, Séneca predica un modo de vida simple y que no dependa de lo terrenal. El desapego material impide sufrir los golpes de la fortuna, dado que las riquezas y honores pueden desaparecer tan rápido como fueron dados. Por otro lado, todo hombre nace con la capacidad de labrar su propia dicha, incluso con las condiciones más básicas que la naturaleza dispone, de ahí que el orador predique un modo de vida simple.

Respecto a que definición dio Séneca al destierro, este usó dos simples palabras: *loci communi*, un “cambio de lugar”. Pero esta simple definición no pretende restar importancia a las contrariedades que sigue este cambio: pobreza, desprecio, deshonra. Más aún, esta migración es sumamente terrible porque “Es intolerable estar ausente de la patria”.<sup>4</sup>

Contra el argumento anterior, Séneca objeta que el traslado o cambio de lugar no es inherentemente terrible. Esto es evidente si se ven los traslados constantes en los hombres que viajan por diversos motivos, incluso lejos de sus respectivas patrias. Esto se aprecia también en los cuerpos celestes que se mueven y trasladan, y dado que existe el espíritu humano posee similitud con lo divino, Séneca alega que “Sé que hay quien dice que nuestros ánimos naturalmente se inclinan a cambiar de lugar y a trasladarse de domicilio”.<sup>5</sup>

El orador concluye en que el ser humano se mueve dada su misma naturaleza transitoria. Luego, el cambio de lugar no ofrece razón suficiente para ser desdichado. Según Séneca, mientras se está dentro del mismo mundo que la naturaleza dispone, poco importa el suelo pisado: “Dentro de este mundo no puede haber ningún destierro, porque nada de lo que hay en el mundo es ajeno al hombre”.<sup>6</sup>

Podría objetarse que el mal no recae en el cambio de lugar en sí, sino en el hecho de los males que arrastra consigo (pobreza, deshonra, menosprecio), deviniendo en una experiencia agobiante para cualquier espíritu. Por el contrario, Séneca propone le siguiente razonamiento. Si se ha llevado un determinado estilo de vida, y cultivado la virtud de la fortaleza, el hombre permanece imbatible ante la pobreza y los demás males. Piénsese con el siguiente razonamiento estoico: si se entiende a la muerte como la inevitable cul-

---

4 Séneca (1948), p. 217

5 Séneca (1948), p. 219.

6 Séneca (1948), p. 227.

minación de un proceso natural, se elimina el temor que hay en torno a ella y el dolor que ocasiona.

El verdadero desprecio no es aquél que viene de los demás, sino, de sí mismo y de la autopercepción. Quienes mantienen su dignidad y virtudes intactas no pueden ser verdaderamente menospreciados por otros, y si se ha cultivado un recto sentido de autoestima y respeto propio, mucho menos alguien podría despreciarse a sí mismo.

Aunque el exilio parezca una muerte en vida, como lo habría expresado Ovidio, desde la óptica estoica de Séneca esto no es así. El cambio de lugar no resulta insoportable por la lejanía de la patria o los presuntos males que hay en él. Estos males son fácilmente soportables si se ha cultivado cierto modo de vida, uno que no dependa de lo terrenal o material.

Séneca no reniega de su situación, ni se lamenta ni cae en la desesperación. Acepta su condena como algo que le ha tocado, y a lo cual es capaz de enfrentar por las lecciones aprendidas y las virtudes cultivadas. Si bien desconocemos si logró o no convencer a su madre de que en el exilio no era ni podría ser considerado desdichado, al menos Séneca se reveló a sí mismo como dichoso en una situación muy temida.

## 2. La resignación estoica resignificada por Zambrano

Es en uno de los varios artículos que componen *Las palabras de regreso* donde Zambrano, como Séneca, proporciona su opinión respecto a su propia experiencia. La autora caracteriza su destierro de la siguiente forma: “Yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido. El exilio ha sido como mi patria, o como una dimensión de una patria desconocida, pero que una vez que se conoce, es irrenunciable”.<sup>7</sup> Y concluye: “Es una contradicción, que le voy a hacer: amo mi exilio”.<sup>8</sup>

La autora no niega que el exilio puede resultar en una experiencia dolorosa y seguida de males, males los cuales ella misma ha aceptado como una parte esencial e irrenunciable de su existencia. Esto no implica el disfrute del destierro, sino el admitir que se ha encontrado un sentido profundo en dicha experiencia: un camino que le ha proporcionado una visión y perspectiva únicas.

Zambrano reconoce en el exilio algo más que la desolación. Adjudica a esta experiencia una dimensión de “una patria desconocida”, permitiéndole descubrir rasgos y aspectos de su identidad que no habría concebido de otro modo. Dada esta vivencia transformadora, llama al destierro “una dimensión esencial de la vida humana”, que nace en esa experiencia de vacío, del no-ser-nada, del abandono. Mas allá del dolor que implica una experiencia así, el exilio se convierte en un espacio de reflexión y autocomprensión, una patria interior que es irrenunciable porque ha transformado la manera de pensar y de ser.

---

7 Zambrano, María (2009), p. 66.

8 Zambrano, María (2009), p. 66.

La negación de una experiencia semejante significaría negar una parte esencial de su historia y de su identidad. La autora afirma que “no hay que arrastrar el pasado, ni tampoco olvidarlo”,<sup>9</sup> pues, así como en su experiencia personal, es el pasado quien complementa al presente y le da sentido.

Séneca es considerado por Zambrano un clásico al cual retorna por el simple gusto de volver a descubrirlo, alguien que se hace presente dada su influencia. La autora destaca lo sobresaliente del pensamiento senequista respecto a los demás estoicos: “O fue el perfecto estoico, en quien de modo más transparente se dan los caracteres de la secta, o fue estoico de modo diferente, con acento más todavía con estilo personal”.<sup>10</sup>

La autora malagueña vio en el Séneca exiliado esa dimensión esencial, aquella relacionada con el enfrentamiento del destierro de un modo tal que se hace evidente aquel fondo último del estoicismo, algo visto en las *consolationes* de Séneca y destacado por Zambrano: la resignación. No una resignación ofrecida dogmáticamente, sino alcanzada por medio de una razón persuasiva. Tampoco se trata de un acto de rendición pasiva. Es una aceptación consciente de lo manifestado por la realidad tal cual se muestra, manifestada como un movimiento regresivo, de retiro y de retorno.

Respecto a esta resignación, se afirma que la obra de Séneca “deja entrever un hilo de esperanza sabiamente enlazada en los arabescos de su resignación”.<sup>11</sup> Vemos como el orador invita a Helvia a aceptar el exilio de su hijo, resignándose, así como lo hizo Séneca estando desterrado en Córcega. Y en estos escritos el filósofo no solo invita a aceptar las condiciones con resignación, sino que también ofrece una pequeña pero significativa esperanza, apenas advertida, pero sobre la cual Zambrano arroja luz.

La lectura de Zambrano pone el énfasis en esta resignación transformada en una forma de dignidad y en estilo de vida, algo alcanzable si se han cultivado la dignidad personal y la fortaleza.

La aceptación de las diferentes condiciones, incluso las adversas, no lleva al nihilismo ni a la desesperación: sino a la posibilidad de encontrar el sentido y la dignidad en medio de circunstancias inevitables. Las limitaciones se reconocen, abriendo los ojos ante un mundo dispuesto de determinada manera por la naturaleza y movido de manera impredecible por el *fatum*.

Esta transparencia para la resignación es la que Zambrano rescata, la cual parece también poner en práctica al momento de referirse a su experiencia en el exilio. Se acepta dignamente el orden de los acontecimientos inevitables, esto por medio de la resignación orientada racionalmente. El pequeño hilo de esperanza aparece ligado a la resignación: ésta abre la posibilidad de encontrar sentido, fortaleciéndose y probando sus virtudes aún dentro de las condiciones más arduas, como el destierro que cayó sobre ambos autores.

---

9 Zambrano, María (2009), p. 65.

10 Zambrano, María (1944), p. 38.

11 Zambrano, María (2003), p. 26

## Conclusiones

El exilio, comúnmente percibido como un castigo devastador, es resignificado por Séneca y Zambrano de maneras que van más allá del sufrimiento. Séneca propone un modo de vida centrado en el desapego material y la adaptación a cualquier circunstancia, encontrando fortaleza y resignación racional ante la adversidad. Zambrano, por su parte, rescata la esencia de Séneca al ver en él una encarnación profunda de la resignación estoica, pero también descubriendo un atisbo de esperanza en su actitud frente al exilio. Así, ambos autores demuestran que, más que una pérdida, el exilio puede ser un espacio de reflexión y autoconocimiento.

## Bibliografía

Zambrano, María (1944): *El pensamiento vivo de Séneca*. Editorial Losada.

Zambrano, María (2009): *Las palabras de regreso*. Ediciones Cátedra: Letras Hispánicas.

Zambrano, María (2003): *Pensamiento y poesía en la vida española*. Biblioteca Virtual Universal.

Séneca, Lucio Anneo (1948): *Consolaciones*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.

Celestino, Mónica Marcos (1998): *Las Consolaciones de Séneca*. Estudios Humanísticos. Filología.

Ovidio, Publio Nasón (1992): *Tristes y Pónticas*. Editorial Gredos.

De Hipona, Agustín (1958): *La ciudad de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos.

# Privatización de lo social y socialización de lo privado

**Nicolás Romero**

Universidad Nacional de Córdoba

Escuela de Filosofía, FFY

*nicorxmro@gmail.com*

La privatización de lo social tiene múltiples puntos en donde podríamos pararnos. En ello existen diversas figuras que han sido o bien parte central en la explicación del cambio social y político, o bien concomitantes necesarios en la explicación de tales devenires. Es imposible abarcar sus extensiones acá, por eso la idea es circundar sus implicancias. Esto se entiende en su trama histórica. Estamos parados luego de una serie de fenómenos importantes. La caída del socialismo real, y ante algunos recontos del multiculturalismo neoliebral. ¿Los trazados antagónicos donde se encuentran?. ¿Es posible trazar una línea desde la frase repetida hasta el hartazgo de 'no hay alternativa' y la menos conocida pero igualmente repartida de 'hay que tejer redes'?. Estas están tan imbricadas como en conflicto.

En el plano de un presunto realismo algunas discusiones perdieron ciertos órdenes históricos. No hacer pie y aún así sostenerse en la incomodidad, es una actitud importante. Justo ahí donde la vuelta a ciertas seguridades vetadas parecen ser las reacciones más inmediatas de algunos sectores. Vamos de a poco. Un hecho es crucial. La absolutización del presente, el realismo capitalista, la radicalización del presente, son diferentes sentidos para dar con el nudo desencadenante. No hay alternativa y tejer redes suponen este mismo punto de partida. Por ello el tiempo y la historia no dejan de ser importantes. En este marco surgen distintas figuras como las del mercado, el estado, trabajo, la familia; aunantes estas de los cambios técnicos y simbólicos del estadio actual del presente histórico. La re-mercantilización de los sectores históricamente privados es crítica central y, con ello surgieron sus reacciones. Al menos es este el supuesto en los análisis éticos/sociales. La crítica hacia el ámbito privado como el principal ámbito de dominación, y con ello, de reproducción del orden de dominación productivo, es planteada en ese plano. Estas áreas, imperturbables para el liberalismo clásico y neoclásico, no son muchas. Uno de sus casos es la familia. Pero, cierto marxismo más o menos ortodoxo comparte, por negación, aquella característica. Siempre que la discusión del valor no esté dada en la posibilidad de la reproducción de la fuerza de trabajo en términos de vida. Es éste, el trabajo, el otro punto en cuestión. Ambos entrelazados, familia y trabajo, suponen nudos de discusión centrales. De hecho, podríamos aventurarnos a lo siguiente: aquello que luego de los 60' fue erigido como crítica en procesos de subjetivación y dominación, hacia los sectores históricamente 'privados', coincide en su punto de llegada con cierto aspecto de ilusión

positiva neoliberal respecto del mismo dominio privado, ya que no niega, más afirma, la imbricada relación entre economía y auto reproducción monádica en la esfera privada del individuo.

Es ésta la veta de incomodidad y consecuente reaccionarismo violento, nihilista y conservador que denuncia Brown, cuya trinchera está, por ejemplo, en una reaccionaria forma tradicional de aquellos dos elementos mencionados anteriormente, la familia. Bajo aquella crítica, la categoría de la familia se pone bajo la lupa en dos sentidos insolubles. Por un lado, su aspecto en la reproducción vital del capital, lo que ingresa, a su vez, su participación en tanto trabajo no asalariado. Y por otro lado, el punto reaccionario de cierto conservadurismo creciente que, en los últimos años, toma más legitimidad pública, que se refiere a este sector como impoluto a la vez que productivo.

Otro sentido en que la figura de trabajo es traída a la actualidad tiene que ver con las modalidades típicamente contemporáneas. Estas no son la totalidad de los casos pero cobran cada vez mayor ubicuidad. Hablo de la relacionada con la producción y reproducción de datos moldeables para la hechura de apps y predictibilidades de consumo. Vamos, en general conocido como extractivismo de datos, donde también entran los casos de testing. Representa uno de los lugares donde lo público y lo privado son revisados nuevamente. Es justamente ello lo que supone el extractivismo de datos.

- a. Porque sin el consentimiento del individuo la información es extraída.
- b. Él mismo es agente de la producción de aquello para lo cual tal información es extraída.
- c. porque esa misma información nunca es suficiente en tanto individuos. Ya que, 1) Es imposible la estandarización de un patrón incluso en la suma de partes discretas y 2), es condición para la estandarización la suposición de que aquellas personas tienen en común una serie de vínculos que hacen previsible las formas de aquella estandarización. De hecho, esto posibilita reproducir variables.

Pero en este marco, ¿qué relación tiene lo público y lo privado?. La extracción de datos es dirigida, al menos la mitad de las veces en que sucede, a aquellos momentos en que los individuos se encuentran dentro de lo que entenderíamos como una situación privada. Osea, pedir una pizza, ver google maps, escuchar música de un app, pagar los impuestos desde el teléfono, relacionarse amorosamente, facturar, y hasta incluso contestar encuestas legislativas; esto supone la pregunta que ingresa en el sector de la técnica. ¿Son estos actos novedosamente privados en tanto la sofisticación técnica permite realizarlos en contextos del propio entorno?. ¿O bien estos movimientos continúan suponiendo, como necesario para llevarse a cabo, ciertos puntos ineludibles del mundo común pero esta vez en lo que acostumbramos a llamar mundo privado?. ¿Cuánto de esas esferas es realmente aislable?. Algunas de las actividades mencionadas ya se hacían intramuros, claro que este no es el punto. La información vira central en esta trazabilidad y que tenga valor solo es posible si se trata del caso de lo común y no de un caso aislado. Al mismo tiempo que esto es posibilidad para el sujeto de continuar con áreas de la vida de las que, de forma más o menos inmediata, da cuenta en tanto deseo, vital, político, emocional,

etc. Y, a su vez, le permite la traza de relaciones no jerárquicas, al menos en su sentido tradicional de verticalismo duro. Pero la pregunta de acuerdo a la crítica de la reproductividad de lo social hecha en los términos en que se hizo alrededor y posterior a los 60' sería, ¿qué nos hace creer necesaria (en su sentido fundante y en su sentido del deber) la separación de ambas esferas?. Esto lo que saca hacia arriba es la teoría del valor mismo. De ahí que algunas revitalizadas posiciones tengan, justamente, la revalorización cultural del trabajo como aislado respecto de su condición de explotación. En todo el abanico de intensidad de este concepto, que va desde la línea liberal hasta la marxista.

Bien, respecto a la extracción, el problema surge justamente en ese caso. ¿Proporcionar información involuntariamente es trabajar?. ¿Cómo se configuran las relaciones entre agencias y pasividad ahí donde muchas de estas no responden a la relación típicamente verticalista?. Quizás sea este el punto donde 'tejer redes' cobre potencia revolucionaria para algunos teóricos en la actualidad. La información es central en los análisis. Hagamos un repaso. Tanto en la vuelta de lo público mencionada por Gurri, así como en las crisis financieras cuya confianza se basa en la caja negra de una información vetada, hasta los procesos de vectorización en machine learning, la información se impone como objeto. Todos los casos mencionados responden a procesos de privatización de lo social en diversos sentidos. Lo central es lo siguiente. Todos esos sentidos dan por sentado la existencia de una serie de trazabilidades comunes como punto necesario para trabajar, al menos en cierto orden de los efectos, una racionalidad de continuos avances de priorización privada. Sobre todo en términos de racionalidad.

Bien, giremos a otro de sus tópicos. La participación del Estado es menos una reacción efervescente a la que, particularmente en la región latinoamericana estamos acostumbrados, y es más una cuestión estructural de los últimos siglos. Esto porque sus transformaciones están inevitablemente entrelazadas con los cambios del sistema productivo. Hoy diferentes puntos revolucionarios husmean en su constitución con ansias de dar con una potencia mediante él o a través de él. Y hace mucho una pregunta circula en las ciencias humanas y sociales, ¿la imaginación política no ha logrado ir más allá de él?. Al respecto, fuera de estas especulaciones,

la situación geopolítica vuelve a configurarse. Desde hace una década hasta acá, tanto en África, como en Europa, Asia y América, las reestructuraciones de los estados-nación aparecen fuertes. Esto no es en detrimento del orden financiero. Que, o bien se posiciona transnacionalmente en muy determinados ejemplos de corporación, o bien convive con la presencialidad estatal en boga. Necesaria en cuanto a su condición de conservación jurídica.

En este marco consideremos dos cosas. Un punto ampliamente tratado en la no retracción del Estado es bien sistémico y le compete al título de esta presentación. La socialización de las pérdidas. Al margen de que los ejemplos se repitan cada vez más, el caso ejemplar es 2008 y la crisis bancaria. Primero, la salida al rescate del poder financiero se hace bajo la excusa de que lo rescatado es uno de esos 'demasiado grande para caer' porque se llevaría al resto de la economía puesta consigo. Esto supone la ausencia de algo que es bastión en los economistas neoliberales. Eso de que las barreras de entrada y de salida, es decir, el no monopolio, es posible en relaciones puras de mercado descentraliza-

das. Pero la socialización de pérdidas no forma parte de un proceso democrático. Y tiene, además, un punto señalado por Collin Crouch<sup>1</sup>, que, a su vez, explicita por la negativa la presencia fuerte del Estado en el mundo del nuevo siglo. El Estado es un agente productivo económico importante y lo es en términos netamente comunes, en tanto condensación de relaciones. Pero, a su vez, no es formalmente reconocido desde ahí.

Aquello de qué le es endógeno a qué, y qué es exógeno a qué, tiene lugar acá. Por ello la socialización de pérdidas normalizada es el desdoble que tanto el mercado como el estado tienen en su inter-relacional.

Surge otro de sus tópicos. La dependencia al orden del crédito. Este aparece como la única forma del futuro individual. Lo que pauperiza, a su vez, los espacios de experiencia. Cuestión central de la razón neoliberal que une a la economía y a la moral bajo la forma de la deuda. Desde el crédito hipotecario o estudiantil, hasta la dependencia al juego y el emprendedurismo impotente. Así, adolescentes pobres del colegio más precario de la ciudad, que querían ser policías para conseguir independencia rápido, porque lo que no tienen los desposeídos es tiempo, hoy quieren ser actores de casinos onlines o inversos online. Esto presenta la salida en positivo para el neoliberalismo de aquella disputa que el capitalismo había tenido, transcurriendo mediados de siglo pasado, respecto a una crítica que fijaba la lupa en el orden de lo privado y en las relaciones morales, ya sean intra o extra familiares, acerca de la reproducción por antonomasia de las relaciones de dominación ético/productivas. Por ello el punto respecto a la racionalidad es central. Por ejemplo. ¿Qué pasa si en poco tiempo asistimos a una caída en los precios de viviendas?.

Las personas verían menos la necesidad de un endeudamiento de por vida para acceder a lo deseado, y su relación de feudalismo crediticio se vería cooptada por una relación más inmediata entre sujeto y vivienda, esto es, una objetivación más próxima en la relación de propiedad. Esto socavaría la confianza en la deuda. La cual, en un mercado de crisis continuas, se agita a sí misma bajo la ilusión de estabilidad. Esto es, toma la figura de la promesa, por su relación inherente. La promesa que es, a su vez, la ausencia popular por antonomasia de la mencionada radicalización del presente, al menos en lo político. Una absolutización que cierra las ventanas de la cuestión ontológica y los imaginarios políticos.

En este sistema de crisis reiteradas ¿qué supone la existencia de clases medias en la relación revolución/conservación en tanto ancladas en un momento de absoluto presentismo?. Si algo aprendió cierto bloque nor-global es que la reducción de las crisis permitía la neutralización de momentos revolucionarios. Esto tiene una doble partida histórica. Por un lado, los movimientos revolucionarios eran vistos como plausibles y probables, pero en tiempos de realismo capitalistas surge la segunda ¿qué vector porta el trazo de una bandera de identificación revolucionaria?.

¿Son los momentos de pérdida de adquisición de bienes para la clase media, de forma gradual y creciente, semillas al menos de una emocionalidad política que piense la relación crítica y crisis casi en los vórtices de una experiencia sin espacios?.

---

1 C Crouch, en "La extraña no muerte del neoliberalismo" presupone este realismo en ambos.

La socialización de lo privado en todos los momentos mencionados hace explícito el cambio político fundamental hacia los elementos de derecha en el espectro político. Ahora las personas desempeñan su papel como titulares de deuda, participantes en los mercados de crédito. Los intereses colectivos e individuales están vinculados a los mercados financieros cuya concentración de riqueza es creciente. La ligazón entre crisis financieras y fallas del mercado tiene lugar como reproducción de su sistema. Señalando una de las formas en que esto se da, financieramente, la información es socialmente necesaria y, a su vez, sólo se valida en sí misma, en su propio caso. Al mismo tiempo que no permite el acceso al contenido, o no es este quién determina su efectividad. Está atravesada mediante lo común que al mismo tiempo supone como necesario. Esto es, no es explícita para con los agentes a los que se dirige y de los cuales depende, y al mismo tiempo, supone una forma de gobernanza que cada vez está menos identificada con las competencias de gobernanza democrática formal. Por ello la información vuelve a aparecer. En tiempos donde cada uno de nosotros tiene un celular al que acceder a las sesiones de cámara, ¿se cumplen los sueños que John Rawls veía en Hegel?. No. A su vez, aparece la autonomía de grandes empresas en la fijación de normas, casi como una actividad legislativa, que a veces suspende la afirmación de si puede llamarse lobby, principalmente por esta autonomía, ya que por eso mismo no están subordinadas, ni fáctica ni formalmente. Ahí las compañías ejercen, en la medida en que son parte integral de la toma de decisiones públicas, un tipo de derecho de ciudadanía. Pero no se identifican como tal. Esa socialización de lo que se pretendía mera pureza, en el núcleo de la razón neoliberal, es la condición para que éste se sostenga en el poder. Entonces, ¿qué hay, una retracción de lo social a su estado mínimo, o una socialización de lo privado en estados máximos?. Todo esto supone la cuestión fundamental sobre cuál es y que implica la unidad de 'lo privado y 'lo social' tanto como su formación. No obstante, si lo acuciante es la absolutización del presente y esto a su vez cierra la posibilidad de aquella inquietud fundamental, estandarizando lo que es en tanto dado, su modificación sólo tiene lugar como profundización de los modos de especialización. He acá la veta de la aceleración.

Esa misma razón, en tanto racionalidad igualmente repartida pretende su lógica desde la inmanencia a través de una forma pasiva de agentividad en los individuos. Esto pone al sujeto en situación de mediación respecto de otro. Los fines particulares son el fin en sí de esa racionalidad auto-organizada sólo por cuanto su inter-relación es constante la mediación que le permite reproducirse. Pero ahí donde esos fines, tanto individuales como colectivos, difieren en tal ámbito respecto al devenir del contenido, esto es, en tanto fin agencial, se trata como excepcionalidad.

¿Deberíamos equiparar entonces anomalía e irracionalidad?. Quiero decir, en términos políticos,

¿los antagonismos en la vida política son irracionales?. De ser así, ahí donde la política es una desviación de un orden natural inmanente, sería pura excepción. Pero si el surgimiento de estos modos del mercado, y en particular los dirigidos desde el cambio de patrón oro en los 70', son profundamente históricos, aceptar esto como una totalidad necesaria y a-histórica tiene dos consecuencias. Por un lado no permite la revisión hacia dentro de las mismas posturas que lo detentan y, así, son ellos también impotentes

de acuerdo a los momentos de ruptura. Y, por otro lado, posiciona en el sector de la enemistad pública a las posiciones que difieren. Por ende, su organización es una negación de lo político a la vez que necesita la caja jurídica de la real politik para, cuanto mínimo, su conservación. Esto es, si el punto de partida es la privatización irrestricta como posición fundamental, hay una socialización indisoluble que no pierde su extensión pero sí deviene cualitativamente en modos de lo privado. Esto es un punto importante en la densidad que el neoliberalismo cobra en la radicalización del presente. Pero, suspender la conflictividad inmanente es también socavar sus propios términos de auto-reproducción. Por ello, ¿qué queda de su racionalidad?

Estos son puntos más o menos efectuales de lo nombrado al principio, formas de objetivar una radicalización del presente cuya absolutización es despolitizante en tanto que unívoca. ¿Cuándo un determinado orden llega a aparecer como dado?. Este proceso de deshistorización es despolitizante. Ya que o bien desplaza los conflictos a un orden no radical de diferenciación.

Osea, es arbitrado desde la misma potestad desde la que se enuncia que 'no hay alternativa', o persigue a la alternancia como una amenaza en lo público. Bajo esto último la persecución puede ser social o jurídica, o ambas. Bien, la segunda pregunta también recurrente en las ciencias humanas y sociales, ¿cuál es la especificidad de la judicialización de lo político?. La totalización del presente encuentra su punto de fuga en dos realismos antagónicos. Bien siendo reaccionario y conservador, tanto en lo ético como en lo económico. O bien dialoga con la técnica, dada su relación con el capital y la necesaria formación que necesita de lo común para ser, donde encuentra una veta revolucionaria, o a lo sumo (que no es poco), aquello pasa a ser la palanca para la emergencia de posiciones reformistas. Desde los trenes de Scalabrini Ortíz y la computación de Allende, pasando por algunos localismos y ciudadanías del mundo, tanto tecnopolitizantes como no.

## El anhelo de ser otro

**Stefania Roqué Arbach**

(estudiante de la Facultad de Filosofía y Humanidades UNC)

*stefania.roque.arbach@mi.unc.edu.ar*

La obra “*La Razón Populista*” (2005) de Ernesto Laclau conforma una de las más distinguidas respuestas a la pregunta que hace alusión al origen de la mencionada categoría. De esta manera, el autor inaugura una perspectiva singular en la reflexión respecto del populismo, donde indica problemáticas vinculadas a las lógicas de las identidades colectivas, la hegemonía y las representaciones. Como respuesta a ciertas inquietudes presentes en postulados marxistas, Laclau desarrolla su teoría de la hegemonía en su afán de abandonar una ontología esencialista.

Es por lo expresado con anterioridad que, el presente trabajo pretende poner en diálogo algunas nociones psicoanalíticas (tanto freudianas como lacanianas) en su vinculación con la teoría política brindada por el autor para comprender la construcción populista.

### Palabras claves:

Populismo, política, razón, subjetividad, psicoanálisis.

La teoría política propuesta por el autor Ernesto Laclau en la obra “*La Razón Populista*” (2005) conforma y expone una de las más distinguidas respuestas frente a las potencialidades que la categoría de “populismo” ofrece para el análisis que abarca no sólo la esfera de la política y lo político sino también la inscripción que adopta ante las dificultades teóricas a las que se enfrenta para poder afirmarse y consolidarse en la actualidad.

Mediante la indagación acerca de la propia racionalidad del populismo, se presenta un análisis concerniente a la lógica de lo político, la construcción de lo social y la constitución de identidades colectivas, desarrollando así una teoría acerca de una hegemonía que busca abandonar una ontología esencialista.

En este sentido, el psicoanálisis en sus vertientes tanto freudianas como lacanianas proporcionan e imprimen potencia heurística en la obra de Laclau con el fin de entender la categoría de populismo y las posibles respuestas que pueda llegar a tener ante el malestar en la cultura.

Pues, a la psicología de las masas de Freud se le cuelan las lógicas de la sexuación que Lacan introduce en lo más íntimo a el goce fuera del orden de lo Universal, es decir, de aquello que no hace comunidad.

Es así como, en esta línea, se propone pensar los obstáculos que emergen al pensar al propio sujeto y al colectivo social constituidos a partir de una fractura insalvable que impide la aspiración de una identidad plena y clausurada.

De esta manera, la pregunta acerca de un posible escenario que proporcione un relato emancipatorio emerge al mismo tiempo que se plantea la redefinición de la experiencia política y la implicación que expone la dimensión subjetiva a la hora de establecer una nueva dirección democrática que anuda el aspecto simbólico de las identificaciones y el goce no-todo como alternativa ante la hegemonía del consumismo actual.

Así, el populismo, plasmado por Laclau supone una construcción de identidad a partir de la articulación de demandas que se hacen equivalentes.

Las peticiones que se satisfacen (de modo administrativo) responden a un modelo institucionalizado donde operan lógicas de la diferencia y se presupone la no división social (o sea, no se construye una frontera dentro de lo social).

No obstante, las demandas no satisfechas comparten una dimensión negativa que trasciende una naturaleza positiva, haciendo que la insatisfacción compartida se forje como una de las primeras condiciones del modo de articulación política denominada populismo. En este sentido, la lógica ya no reside en la diferencia sino en la equivalencia.

En esta línea, las demandas, más allá de su carácter particular, se reúnen formando una cadena equivalencial – es decir, cada demanda singular se une a otras mediante vínculos equivalenciales.

De esta forma, el sujeto se inscribe como resultado del agrupamiento equivalente que conforma la pluralidad de demandas, siendo denominado por el autor como: Sujeto Popular. Pues, en sentido contrario, tanto la coexistencia de una pluralidad de demandas insatisfechas como la incapacidad del sistema institucional que las absorba diferencialmente, favorece las condiciones que conducen a una ruptura populista.

De esta manera, los discursos populares equivalenciales dividen lo social en dos campos: el poder y “los de abajo”. Esto transforma la naturaleza de las demandas: dejan de ser simples peticiones y se transforman en reivindicaciones; en otras palabras, nos trasladamos al segundo sentido del término “demanda” (Laclau, 2009, p. 57-58)

Así, para que la cadena equivalencial cree una frontera dentro de lo social es necesario representar el otro lado de la frontera, es decir, la existencia del populismo no puede prescindir de una construcción discursiva del enemigo.

Este proceso en el cual la cadena equivalencial de demandas insatisfechas y la construcción dicotómica de lo social se erigen como clave para abrazar la noción de populismo, es nombrado por Laclau como: hegemonía.

He aquí que, puede presentarse una analogía entre la estructura de la masa propuesta por Freud y la estructura del pueblo sostenida por Laclau.

“*La psicología de las masas y análisis del yo*” (1921) vislumbra, en una primera instancia, la disolución de dualismos mediante la indiferenciación entre psicología individual y psicología social.

Los argumentos freudianos abren la posibilidad de pensar que para el psicoanálisis no habría una separación tajante ni oposición entre individuo y sociedad, pues, el Otro es constitutivo del aparato psíquico. Es decir, se trata de una relación compleja en donde se entrelazan ambas dimensiones debido a que lo social forma parte en la construcción de la subjetividad.

Así, la construcción de las lógicas dicotómicas permiten comprender aquello que resulta “ilógico”: la masa para Freud y el populismo para Laclau.

Pues, es el concepto de *libido* el que esclarece esa psicología de masas. Dicho esto, abandonar la noción de *sugestión* abre puertas a poder situar el lazo libidinal como clave o centro para entender el lazo social. En este punto de los desarrollos freudianos, se puede manifestar en la teoría laclauiana la definición del vínculo social en un armado constituido por el vínculo de grupo con un líder (la *ligazón* con éste es de enamoramiento e identificación que pueden ser entendidas como lógicas articulatorias: lógica de la equivalencia y lógica de la diferencia).

La “*fórmula de la constitución libidinosa de la masa*” mantiene a los miembros de la masa unidos puesto que cada miembro que la componen se han identificado entre sí ya que han colocado en el lugar de su ideal del yo el mismo objeto. En este sentido, se podría decir que el modelo del agrupamiento tanto de los sujetos populares como el líder constituyen lógicas sociales que derivan en un imposible de dos extremos de un *continuum* (se articulan lógicas sociales diversas).

La idea de proporcionar homogeneidad a una realidad heterogénea, sólo es posible a través de la reducción de un contenido particular en los símbolos populistas. Pues, la función homogeneizante es llevada a cabo por un nombre propio: el nombre del líder.

El desarrollo teórico sobre el populismo de Laclau se puede ver emparentado con el análisis freudiano en tanto el populismo se afirma como una forma de articulación hegemónica donde entra a jugar la figura del pueblo que dicotomiza el espacio social y establece la figura de un líder en el lugar del ideal.

La construcción de una subjetividad popular emerge sobre la base de la producción discursiva de significantes tendencialmente vacíos. He aquí, donde el grafo del deseo formulado por Jacques Lacan emerge.

Lacan (1987) introduce en su libro *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* que “El inconsciente está estructurado como un lenguaje” (p. 28). Así, el *significante* en contacto con el sujeto funda en éste último el campo de lo inconsciente. El *significante* inscribe en el sujeto lazos: “...que organizan de manera inaugural las relaciones humanas, dan las estructuras de estas relaciones y las moldean” (p. 28).

Lacan (1999) rescata la relación *significante* – *significado*. De esta manera, el autor propone la *cadena significante* para referirse a una serie de *significantes* vinculados entre sí. Pues, la *cadena significante* es expresada y articulada mediante metáforas y metonimias (dos mecanismos involucrados en la producción inconsciente) abarcando ambos ejes, en los que se reúnen las relaciones (sintagmáticas y asociativas) entre *significantes*. En este sentido, la *cadena significante* no llega a completarse nunca (*ad infinitum*) puesto que es posible añadirle otro *significante*. En relación con el *significado*, el *significante* es primigenio. O sea, del *significante* deviene un significado. Por ello, el *significante* en primera instancia es un elemento material sin sentido (“significante sin significado”) constituyendo los efectos del mismo, el inconsciente en el sujeto.

Debido a que el *significante* no representa un *significado* ni tampoco un sujeto, el campo del *significante* es el campo del *Otro*. Es decir, la *cadena significante* se forma a partir de un solo *significante* (*significante puro*) que representa al sujeto pero para otro *significante* y por esto, la *cadena significante* (la vinculación de *significantes*) puede representar al sujeto. Sin embargo, ningún *significante* puede significar al sujeto.

En definitiva los efectos del *significante* sobre el sujeto constituyen el inconsciente. Pues como he mencionado con anterioridad, la concepción lacaniana de sujeto no se corresponde con una idea de identidad del ser en términos de mismidad y es por ello que Lacan (1985) hace uso de una fórmula algebraica (\$) para denominar en términos psicoanalíticos el *Sujeto del Inconsciente*.

El *significante* ocupa un lugar hegemónico en el inconsciente para comprender la lógica de las formaciones inconscientes (sueños, lapsus, síntoma). Por esto, el *Sujeto Barrado*, donde una barra tacha la S, se manifiesta como enigma en tanto que es *síntoma* para sí. En definitiva, el *Sujeto* es efecto del ser hablante porque surge entre *significantes*, ofreciéndose a otro/s *significante/s*.

De esta manera la acción política se encuentra fundada por formaciones gramaticales y discursivas en las cuales Laclau subraya la equivalencia. Pues, así el concepto de hegemonía puede vincularse con el “objeto a”, es decir, objeto de deseo enunciado en la teoría lacaniana.

El deseo surge en el campo del *Otro*, es decir, en el inconsciente. Pues, se erige en la relación dialéctica con los deseos percibidos de otros (el objeto de deseo es una metonimia).

Así, lo que hace que un objeto sea deseable es que sea deseado por *Otro*.

La noción lacaniana de cuerpo es pensada a partir de los tres registros en los que puede ser formalizable el inconsciente.

Real, Simbólico e Imaginario.

El cuerpo de lo Simbólico alude a una función reguladora, configurada mediante la adscripción de la Ley. Es decir, en el orden Simbólico la incidencia *significante* es anterior a la inscripción del sujeto. Pues, el sujeto no nace con lenguaje ni el registro simbólico está dado. Por esto, se forja como necesario un proceso de inclusión del sujeto al orden –simbólico– mediante la castración. Es mediante este proceso que, el ser humano deviene

*Sujeto del Inconsciente* (\$). En otras palabras, es en este registro que toda subjetividad es posible puesto que en la medida en que haya un orden simbólico (lenguaje – se materializa el deseo por medio del discurso), hay una subjetividad (le asigna lugar al ser y le organiza como *Sujeto del Inconsciente*).

Según la teoría estructural del lenguaje, un significante existe por oposición a los otros. Es esto lo que le otorga al populismo laclauiano un carácter no ideológico. Es decir, el populismo se constituye por una identidad social “discursivo”, constituido en el punto de encuentro entre la diferencia y la equivalencia, como así también las identidades lingüísticas que trazan las relaciones sintagmáticas de combinación y las “relaciones paradigmáticas alternativas”. En palabras del autor: “la cadena equivalencial no puede ser el resultado de una coincidencia puramente fortuita, sino que debe ser consolidada mediante la emergencia de un elemento que otorga coherencia a la cadena por significarla como totalidad” (Laclau, 2009, p. 64).

En definitiva, el inconsciente no se escinde ni del agenciamiento del cuerpo ni tampoco del agenciamiento de la enunciación. Pues, se presenta como una noción que invita a pensar sus alcances y efectos en todos los ámbitos que rodean al sujeto; ya sean biológicos, sociales, tecnológicos, políticos, gnoseológicos, afectivos, discursivos. Es por ello que el Sujeto del Inconsciente sorteando y articula el pluralismo de los agenciamientos colectivos, siendo operador semiótico de las relaciones de objetivación y subjetivación.

El inconsciente politiza los procesos, las relaciones sociales, discursivas, ecológicas, corporales, económicas, sexuales, digitales, tecnológicas, entre otras, poniendo en “crisis” las determinaciones simbólicas y transformando las mediaciones imaginarias dadas por una sociedad, para cavilar sobre la producción real del mismo.

Dicho esto, si “...el inconsciente es la política” como dice Lacan, entonces el populismo se presenta como condición social, política e histórica que nombra la actualidad –democrática–.

En definitiva, como dice Lacan “El status del inconsciente, tan frágil en el plano óntico, como se los he indicado, es ético” (Lacan, 1987, p. 41). El inconsciente se manifiesta –en el plano ontológico de la realización del ser– como una apertura y cierre que guarda en su interior un deseo. Pues el status ético se forja en el lugar del deseo del sujeto y en su interacción con el Otro, donde el deseo inconsciente implica la construcción de un lazo.

La recuperación del concepto de pueblo como categoría política en la obra de Laclau señala la plenitud ausente de la comunidad puesto que pone en manifiesto la imposibilidad de la sociedad. Pues, el pueblo del populismo ocupa un lugar propiamente, debido a la imposibilidad de circunscribirse y encerrarse en una mismidad coherente, ordenada y unificada. La equivalencia elimina el hiato entre demandas pero no las demandas en sí. El Populismo critica el orden institucional mediante la construcción de un sujeto político que aparece en la búsqueda de lo inalcanzable. De aquí se desprende que su propia presencia se forje como efecto del antagonismo/ frontera de lo social en tanto comparten las mismas condiciones de posibilidad de lo político: ambas presuponen la división social en donde se encuentra un demos ambiguo (por un lado, un sector dentro de la comunidad

-los desposeídos- y por el otro, un actor que se presenta a sí mismo, de modo antagónico, como la totalidad de la comunidad).

## Referencias bibliográficas

Sigmund, F. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*, en Obras Completas, trad. José Luis Etcheverry, Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores

Freud, S. (1988), *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza Editorial.

Lacan, J. (1980). *El Seminario 27: Disolución*. Recuperado de: <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/32%20Seminario%2027.pdf>

Lacan, J. (1999). *El Seminario 5: Las formaciones del Inconsciente*. Paidós

Lacan, J. (1987). *El Seminario 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Paidós.

Lacan, J. (1985). *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud en Escritos I*. Siglo XXI.

Lacan, J. (1966-1967). *El Seminario 14: La lógica del fantasma*. Bibliopsi. Recuperado de: <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/17%20Seminario%2014.pdf>

Lacan, J. (1974-1975). *El Seminario 22: S.R.I*. Bibliopsi. Recuperado de: <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/27%20Seminario%2022.pdf>

Lacan, J. (2006). *El Seminario 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós. Lacan, J. (2008). *El Seminario 4: La relación de objeto*. Paidós

Lacan, J. (1958-1959). *Seminario VI. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 2014.

Laclau, E. (2009). *El populismo como espejo de la democracia: compilación e introducción de Francisco Panizza*. Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI. Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de cultura económica.

# Vida buena y vida en común: la amistad como condición necesaria para la felicidad

## Reflexión a partir del análisis de argumentos en *EE VII 12*, en conexión con *EN IX 9*

Ángeles Elizabeth Ruiz Paz

Institución: Cátedra de Filosofía Antigua, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades Ciencias Sociales y de la Salud  
Universidad Nacional de Santiago del Estero.  
*angie\_ruizpaz@hotmail.com*  
Estudiante de Licenciatura en Filosofía

### Resumen

La vida humana tiende hacia un fin último, un bien que a diferencia de los demás, siempre es elegido solo por sí mismo y nunca por otra cosa. A este bien todos lo llaman felicidad (*eudaimonía*) y no es algo estático que simplemente se posee, sino que consiste en realizar excelentemente la función propia (*érgon*) del alma humana: usar la razón (*lógos*) y obedecerle. En cuanto consiste en una vida de acciones virtuosas, la felicidad coincide con la moralidad y se entiende como vida buena (cf. 1095a19–20). Una vida así es completa porque por sí misma, abunda en bienes, incluyendo el placer. Entonces, el *eudaimon* es autosuficiente, no tiene carencias que necesite satisfacer (1097b 14–15).

Entre las condiciones necesarias para ser feliz se cuenta también la amistad, que parece el más importante de los bienes exteriores al alma. Pero el hombre feliz no parece necesitar de amigos útiles ni por placer (1244b4–5, 1169b2–8), porque su vida es placentera por sí misma al ser acorde a la virtud. Con todo parece absurdo que el hombre feliz carezca de un bien tan importante como la amistad, a la vez que necesita de otros a quienes hacer el bien. Corresponde investigar si el hombre bueno ha de vivir bien en solitario, o si necesita vivir en comunidad (*koinonía*) con un amigo, y de ser así, ¿por qué?

### Palabras clave:

Felicidad, amistad, comunidad.

## Introducción

Aristóteles considera que la vida humana posee un sentido debido a que todo lo que realizan los seres humanos tiende, en última instancia, hacia un mismo fin (EN 1094a19–20). Este es el mayor de todos los bienes, y las demás cosas son buenas y deseables a causa de este fin último, el único bien completo ya que siempre es elegido por sí mismo y nunca por otra cosa. Se trata del bien del hombre, al que tanto el común de la gente como los sabios, coinciden en llamar *eudaimonía* (felicidad) (EN I 4). Esto no es algo estático que se posee como una cosa, sino una actividad (*enérgeia*) que se desenvuelve. La felicidad consiste en la realización virtuosa de la función (*érgon*) propia del alma humana, usar la razón y actuar de acuerdo con ella (EN I 7, EE II 1), durante una vida entera. El hombre feliz, al igual que la divinidad, es autosuficiente y no necesita tener un amigo que le sea útil, ni depende de amigos que le aporten placer como un bien añadido, ni requiere de la compañía de otros, le basta vivir consigo mismo (EE VII 12).

No obstante, los hechos muestran que quienes son autosuficientes desean compartir sus bienes y beneficiar a los amigos. Además, quien se basta a sí mismo juzga mejor porque no se encuentra impulsado por alguna carencia (EE VII 12, EE IX 9). Entonces, conviene investigar si el hombre bueno ha de vivir bien en solitario, prescindiendo de la relación con otros o, si para eso necesita vivir en comunidad (*koinonía*) con un amigo. Para esto se estudiará el pasaje 1244b24–1245b11 en EE VII 12, y se considerarán los argumentos de EN IX 9, que permitirán comprender mejor aquel pasaje. El presente trabajo consta de una primera parte en la que se analizará qué es vivir para los seres humanos y por qué desean vivir. En una segunda parte, se investigará por qué es deseable vivir con los amigos, y en qué se funda la vida en común. Finalmente, se procederá a extraer las conclusiones pertinentes.

## Desarrollo

### 1. Todos los seres humanos desean vivir.

Los seres humanos tienen por fin último un cierto modo de vivir, y la vida en sentido primero (*kyríos*) es una actividad (*enérgeia*), pues las facultades siempre se refieren a sus actividades (EE 1244b25, EN 1170a 15–19). Ahora bien, para saber si esta vida requiere ser compartida con un amigo, es preciso aclarar la comparación entre el hombre feliz (*eudaimon*) y la divinidad. En EE VII 12 Aristóteles apela a un complejo argumento que inicia por indagar, en un orden ontológico, qué es vivir, la actividad que es fin (1244b 24–25).

Para los seres humanos son determinantes la facultad sensitiva y la intelectual (EN 1170a 16–19), vivir consiste propiamente (*kyríos*) en los actos de percibir y de conocer. Esto resulta análogo a lo que ocurre en el plano ético-político con el convivir; si vivir es, en sentido primero, actuar *-i.e.* percibir y conocer-, entonces compartir la vida con otro es actuar en común, percibir y conocer junto con otro (*cf.* EE 1244b 25–26). Sin embargo, el mayor deseo de todo ser humano es percibirse y conocerse a sí mismo, esto es, lograr la autorreflexión. A causa de este deseo es que, por naturaleza, todos quieren vivir. Pues la vida, se parece a la actividad de conocer en la medida en que ambas están directamente

ligadas al individuo que las realiza como tal, y por eso llevar a cabo estas actividades constituye una experiencia originaria. Vivir no sería deseable, si no existiera un vínculo entre uno mismo y la actividad.

Esto resulta más sencillo de comprender si se examina el caso del conocimiento. Si se considera el conocimiento como algo que existe en y por sí mismo, como algo absoluto y separado del individuo que conoce, a la vez que sin referencia al objeto conocido<sup>1</sup>, entonces no habría diferencia entre que uno conociera o que otro conociera en lugar de uno (cf. EE 1244b29–34). Es decir, sería indiferente que quien conociera fuese el individuo X, o el individuo Y, por ejemplo. Esto mismo ocurriría si la vida fuese algo abstracto, desvinculado del individuo activo. Pero uno no desea que otro viva en su lugar, sino vivir uno mismo. Así se entiende que lo más deseable para todo ser humano es percibirse y conocerse a sí mismo, *i.e.* que la vida esté directamente ligada a uno mismo.

Pero, ¿por qué es deseable que el vivir se encuentre ligado a uno mismo? Para comprenderlo hay que considerar que “[...] la vida es deseable y también lo es el bien, y por lo tanto que una tal naturaleza pertenezca a una y la misma persona.” (EE 1244b35–1245a1)<sup>2</sup>. El vivir y el bien son igualmente deseables por sí mismos, porque ambos poseen un determinado contenido que los hace tales. Para comprender apropiadamente la citada afirmación de EE VII 12, es necesario remitirse a EN IX 9, particularmente a las líneas 1170a20–25:

“Y el vivir se cuenta entre las cosas buenas y placenteras de por sí, pues es determinado, y lo determinado es de la naturaleza de lo bueno. Y lo bueno por naturaleza lo es también para el [hombre] bueno. Por eso a todos [los hombres el vivir les] parece placentero. (Pero no se debe considerar una vida malvada y destruida, ni [una vida] en medio de dolores, pues la vida de esa clase es indeterminada, como sus atributos. [...]).”

Aquí Aristóteles sostiene que lo determinado es bueno por naturaleza. Son determinados aquellas cosas que resultan claras y poseen límites definidos. Dado el contexto de discusión, cabe entender que el Estagirita atribuye el carácter de determinado a los elementos que constituyen una vida buena –en este sentido, una vida en la que el fin al que se aspira es cierto y claro–. Para el *eudaimon*, lo que es bueno por naturaleza coincide con lo que es bueno para él, gracias a la virtud<sup>3</sup>; por eso, su vida es buena, así como deseable y placentera. A partir de este pasaje de EN, se puede entender aquella línea de EE VII

1 La línea 1244b30 en la que se encuentra esta parte del argumento en el texto fuente, resulta difícil y oscura. Según Susemihl la línea presenta una laguna. Por eso diversos intérpretes han propuesto distintas correcciones y enmiendas. En el presente análisis, al igual que Pallí Bonet (2011) se sigue a Décarie (1991), que considera que se trata del conocimiento en sí, sin referencia al objeto conocido, ni al sujeto que conoce, ya que esta interpretación parece la más adecuada al razonamiento presente en el pasaje 1244b 29–34.

2 Esta interpretación se apoya en la traducción de J. Barnes *et. A. Kenny* de las líneas mencionadas, ya que a diferencia de la realizada por Pallí Bonet, resulta más esclarecedora. La traducción de la cita desde el original en inglés al español, es propia.

3 Cf. EN I 8 1099a11–15; IX 9 1170a14–16; X 6 1176b25–29.

12 que afirma que es deseable en consecuencia “[...] que una tal naturaleza pertenezca a una y la misma persona” (1244b35–1245a1). Es decir, es deseable que la naturaleza de lo bueno –i.e. ser determinado– pertenezca a uno y el mismo individuo. Lo deseable para cada uno es ser o vivir de un cierto modo, vivir bien –que su vida se constituya de atributos ciertos o claros–. En cambio, según el citado pasaje de EN IX 9, una vida plagada de males y dolores es indeterminada, pues no es claro qué atributos la constituyen<sup>4</sup> o, a qué fines se ha de aspirar.

Para comprender esta relación entre el bien y lo determinado por un lado, y el mal y lo indeterminado por el otro, Aristóteles se refiere al modo en que los pitagóricos solían organizar sus diez principios en dos columnas (*systoichía*) paralelas. Los elementos de cada serie eran afines entre sí, pero opuestos a los de la otra<sup>5</sup>. En EE 1245a1–3 se señala que los principios incluidos en una de las columnas siempre son deseables para los seres humanos porque poseen una naturaleza determinada y clara. Ahora bien, los objetos de percepción y de conocimiento también se incluyen en esta serie de lo deseable porque son de una naturaleza definida (cf. 1245a3–4). En efecto, uno no percibe o conoce algo abstracto u oscuro, sino un cierto objeto determinado, por ejemplo, un árbol grande.

Por eso, “[...] desear percibir por sí mismo es desear existir de una cierta manera [...]” (1245a4–5), i.e. es querer una vida en la cual uno mismo sea el objeto de percepción. Pues uno no es determinado –o quizás se puede decir que, no se sabe tal– por sí mismo, sino solo cuando uno percibe, ya que al hacerlo, simultáneamente uno se percibe a sí mismo en el modo y el aspecto en que inicialmente percibe al objeto. Es decir, además del objeto al que percibe, el individuo se percibe a sí mismo como quien realiza esta actividad; igualmente, cuando conoce él mismo resulta conocido (cf. EE 1245a7–9). Los actos de percibir y de conocer hacen posible lograr la autorreflexión y tomar consciencia de uno mismo, pues permiten la referencia al propio individuo que percibe o conoce como tal. Así se evidencia en EN IX 9 cuando afirma que: “[...] de igual modo en los demás [actos] hay [en nosotros] algo que percibe que actuamos [...]” (1170a30–31)

Por eso, “[...] uno desea vivir siempre, puesto que siempre desea conocer, es decir, puesto que uno mismo desea ser el objeto conocido.” (EE 1245a9–10) El deseo de vivir se encuentra siempre en cada ser humano porque vivir es percibir y conocer; y uno siempre desea realizar estas actividades porque así puede lograr lo que más desea, i.e. percibirse y conocerse a sí mismo, realizar la autorreflexión. Solo entonces uno toma consciencia de sí mismo y se sabe determinado. Entonces ¿conviene al autosuficiente vivir con un amigo? ¿Por qué?

---

4 Véase para más información EN II 6 1106b29–39. Aquí, para ilustrar la virtud como término medio, Aristóteles cita un verso de autor desconocido: “Pues [los hombres] son buenos de una sola manera y malos de muchas” (1106b39).

5 Cf. *Met.* I 5 986a22–26.

## 2) Compartir la vida con otro: el amigo es otro yo.

Hay algunas razones por las cuales sería insensato que el autosuficiente eligiera vivir con amigos. Primero, sería indiferente vivir solo o acompañado si únicamente se compartiera con los amigos las actividades comunes al resto de los animales: comer y beber. Esto no sería una convivencia humana ya que no incluye la característica propia de la especie: la palabra (*logos*) (cf. EE1245a11-15). Segundo, la vida compartida entre amigos autosuficientes no puede basarse en compartir consejos o información práctica pues esto significaría que uno de los amigos presenta una falta o carencia, por lo que sería inferior con relación a su amigo. Sin embargo, la amistad se caracteriza por una relación de igualdad entre sus miembros (cf. 1245a15-18).

No obstante, los hechos muestran que el autosuficiente disfruta más de los bienes cuando los comparte con el amigo. El modo de estar con el amigo determina cómo es la comunidad (*koinonía*) entre ellos. Los que se bastan a sí mismos comparten su vida sobre la base del mayor bien que cada uno posee, sea este algún placer corporal, la contemplación artística o, la filosofía (cf. EE1245a19-24). Según los hechos, los amigos desean estar junto con el otro compartiendo el mejor bien que poseen, por eso los amigos necesitan estar cerca y vivir juntos. Pero esta necesidad no surge a partir de una carencia, como se podía entender hasta ahora, sino del deseo mismo de los amigos. La cercanía (*to háma*) es un bien propio de la amistad; alejarse del amigo es privarlo de algo que necesita, pues el deseo de convivencia que existe entre los amigos se asemeja por su fuerza al de los amantes (cf. 1245aa25-26).

Pero, luego de confrontar el argumento con los hechos, Aristóteles considera que el problema para explicar por qué alguien autosuficiente necesitaría amigos, se debe a un error en el razonamiento, que falla en reflejar la verdad (1245a27-29). Para alcanzar la verdad, conviene en cambio, partir de la característica que define a un amigo, “[...] el amigo quiere ser, como dice el proverbio, << otro Heracles >>, otro yo.” (EE 1245a29-30). Es decir, que se caracteriza por desear (*bouletai*) existir como otro semejante o, hasta idéntico, a su amigo. Sea en el cuerpo o en el alma, y de esta última según una u otra de sus partes, un amigo es siempre por naturaleza lo más afín a uno mismo (1245a32-34). También, el amigo desea ser un completo yo separado (*autós diairetós*). Aunque los amigos son de hecho individuos separados el uno del otro (cf. 1245a30-35), y solo se parecen en parte, los amigos desean asemejarse por completo el uno al otro. Este deseo de ser como el amigo es tan fuerte que equivale a querer que el yo se desdoblara o dividiera en dos. Así surge un fuerte problema filosófico: ¿acaso los amigos pierden por completo su individualidad? Sin embargo, el presente análisis no se adentrará en esta cuestión.

Según se dijo, un individuo humano es capaz de autorreflexión solo si cuenta con un objeto de percepción y de conocimiento. En este sentido, el amigo es el elemento fundamental para la autorreflexión, pues lo caracterizan la alteridad y la semejanza. Aristóteles afirma que “[...] percibir y conocer a un amigo debe ser, en cierto modo, percibirse y conocerse a sí mismo” (1245a35-36). Debido a que un amigo es otro como yo, al tenerlo como objeto de percepción y de conocimiento uno puede, al mismo tiempo, percibirse y conocerse, *por medio de* la referencia a él. A diferencia del dios, un ser humano no puede percibirse o conocerse a sí mismo de manera directa, sino solamente mediante otra cosa.

Así como uno no puede contemplar su rostro directamente por sí mismo, sino solo mirándose en un espejo, de igual modo uno solo se percibe y se conoce a sí mismo *en* el amigo. La causa de esta necesidad de mediación se aclara en estas líneas de EN IX 9 “[...] somos capaces de percibir a nuestros prójimos más que a nosotros mismos, y sus acciones más que las nuestras [...]” (1169b31–32). Al ser otro, el amigo se encuentra al alcance directo de la percepción, a la vez que su semejanza con uno mismo permite que uno asuma sus bienes como propios<sup>6</sup> y se contemple a sí mismo por medio de él<sup>7</sup>.

Así, en EE VII 12 se muestra que el deseo de vivir, siempre presente en todo ser humano y fundado sobre el deseo de autorreflexión, está necesariamente ligado al deseo de vivir en comunidad con un amigo. Pues, la vida es deseable para el *eudaimon* porque la conciencia de su propia existencia incluye la conciencia del bien que le pertenece, y esto es bueno y placentero por sí mismo (cf. EN1170b9–10). Ahora bien, esto es posible únicamente si uno percibe, al mismo tiempo, la existencia del amigo, lo que puede ocurrir solo si los amigos conviven y comparten palabras y pensamientos (*logoi*) (cf. 1170b10–14). De modo que vivir en comunidad (*koinonía*) con el amigo siempre es placentero, y hace a la vida buena, y tanto más cuanto mayor sea el bien compartido (EE1245a36–39).

En consecuencia, si uno ha de vivir bien, también debe hacerlo el amigo, y por esta razón, además de la propia vida, uno también desea la existencia del amigo –pues este es otro yo– (véase EN 11170b5–8; 11170b 15–18). Además, si vivir con otro es actuar con otro, los amigos deben compartir sobre todo, los bienes que constituyen el fin. Deben tener en común principalmente aquellos bienes superiores, que son fines y que hacen a la vida buena y placentera. Por eso, los amigos deben conocer y percibir juntos, aunque respecto de los placeres sensibles, Aristóteles advierte que no deben ser los provenientes de la comida o del sexo, porque estos placeres son inferiores al ser comunes a otros animales, y compartirlos no es participar del fin (EE1245b4–7). En cambio, “[...] cada uno desea compartir con sus amigos el fin que él sea capaz de alcanzar [...]” (1245b7–8), lo que es, por otra parte, autosuficiencia. No obstante, si no fuera posible actuar simultáneamente, entonces uno seguiría prefiriendo una actividad recíproca con el amigo, *i.e.* hacer y recibir el bien de los amigos (cf. EE1245b1–10; EN1169b10–13).

De este modo, la convivencia con el amigo es una condición *sin la cual* no puede realizarse la felicidad, pues sin él no se puede ser consciente del propio bien. Por eso, sobre todo, los hombres que se bastan a sí mismos desean tener amigos con los cuales compartir la vida, que por sí misma es abundante en bienes (cf. EE 1245b10–12). Entonces, es necesario que el *eudaimon* tenga amigos con quienes vivir, ya que si carece de lo que desea, no será autosuficiente (EN 1170b19).

6 Así lo reconoce A. Kenny (2011), véase nota 35, pp. 183.

7 Para más detalles véase EN1169b30–39.

## Conclusión

El análisis de los argumentos en EE VII 12 (1244b25–1245b10) muestra que es un error asumir que el que alguien no necesite amigos útiles o por placer, significa que no requiere amigos en absoluto y que puede vivir en solitario. La vida es elegible para el *eudaimon* porque es buena, lo cual se debe a su vez a que consiste en las actividades de percibir y de conocer, en las que al referirse a otro objeto, simultáneamente uno puede percibirse y conocerse a sí mismo, i.e. puede ser consciente del bien que le pertenece.

No se puede ser feliz a menos que uno sea consciente de sí mismo y de los bienes que posee, pero esto solo puede darse gracias a compartir la vida con un amigo. Así, es evidente que el deseo de vivir está estrechamente ligado al deseo de convivir, pues la autorreflexión es posible solo por medio del amigo, i.e. si se comparte la actividad con él, que es otro, a la vez que, semejante. Por esto, Aubenque (2010) sostiene que la amistad en Aristóteles concluye en una antropología de la mediación (pág. 264). Ciertamente, la plenitud de una vida humana no se alcanza en soledad, sino solo si se vive en relación con otros; la plenitud humana es necesariamente comunitaria<sup>8</sup>.

Entonces, es claro que la convivencia con el amigo es una condición *sin la cual* no se puede realizar la felicidad, que esta última necesariamente se lleva a cabo con otro, un amigo. Si este, el individuo no sabría los bienes que posee y su vida no sería placentera y buena. Resta estudiar con detalle, en otra ocasión, qué tipo de amistad comparten los autosuficientes, al igual que cómo es la autosuficiencia divina y en qué se le parece o diferencia la que pueden alcanzar los seres humanos.

## Bibliografía

### Fuente:

### Texto griego:

Walzer, R. – Mingay, J. (1991). *Aristotelis. Ethica Eudemia*. Oxonii 1991.

### Traducciones modernas:

Barnes, J. – Kenny, A. (2014). *Aristotle's Ethics writings from the complete works*, Princeton: Princeton University Press.

Calvo, T. (2014). *Aristóteles. Protréptico – Metafísica*. Madrid: Gredos.

Décarie, V. (1991). *Aristote. Éthique à Eudème*. Librairie Philosophique.

Kenny, A. (2011). *Aristotle. The Eudemian Ethics*. New York: Oxford University Press.

Pallí Bonet, J. (2011). *Aristóteles. Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.

---

8 Para más información al respecto véase M. Nussbaum (2015), pp. 443–454.

Pallí Bonet, J. (2014). *Aristóteles. Ética Nicomáquea – Política*. Madrid: Editorial Gredos.

Sinnot, E. (2010). *Aristóteles. Ética Nicomáquea*. Buenos Aires: Colihue.

### **Complementaria:**

Aubenque, P. (2010). “Sobre la amistad en Aristóteles”, en: *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Bodéüs, R. (2010). *Aristóteles, una filosofía en busca del saber*, México: Universidad Iberoamericana.

Bonitz, H. (1955). *Index Aristotelicus*. Secunda editio. Akademische Druck- U. Verlagsanstalt.

Cantó-Sperber, M. (2002) *La inquietud moral y la vida humana. Reflexiones sobre la vida buena*. Paidós.

Cooper, J. (1997). “Aristotle on Friendship” en: Oksenberg Rorty, A. (1997). *Essays on Aristotle’s Ethics*. California, USA: University of California Press.

Nagel, T. (1997). “Aristotle on Eudaimonia” en: Oksenberg Rorty, A. (1997). *Essays on Aristotle’s Ethics*. California, USA: University of California Press.

Nussbaum, M. (2015). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La Balsa de la Medusa.

# La libertad y su vínculo con el derecho y la democracia. Lecturas en torno a dos obras claves de Axel Honneth: *Patologías de la libertad* y *Patologías de la razón*.

Andrea Daiana Suarez Pereyra (estudiante)  
y Sofía Victoria Garnica (estudiante)  
Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE)  
suarezandrea1996@gmail.com  
svictoriagarnica@gmail.com

## Resumen

Axel Honneth es un filósofo alemán que se propuso recuperar el legado de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, su recorrido teórico excedió ese objetivo e indagó diversos temas que van desde el poder, el reconocimiento, el menosprecio, el derecho, la democracia y la libertad. Este último tema será de nuestro interés para este trabajo. Siguiendo este concepto y cómo lo desarrolla Honneth trabajaremos dos obras: *Patologías de la libertad* (2016) y *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (2009). En dichas obras nos encontramos con dos enfoques diferentes en torno a la libertad.

En *Patologías de la libertad* aparece la libertad y su vínculo con el derecho a partir de las actualizaciones que Honneth hace de los estudios de Hegel y su filosofía del derecho. Allí Honneth pretende reactualizar las líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho de Hegel desde una perspectiva frankfurtiana y en este sentido continuando con la teoría del reconocimiento. En *Patologías de la razón* aparece la libertad en su vínculo con la democracia a partir de la recuperación que hace Honneth de los estudios de Alexander Mitscherlich. La pregunta que orienta muchas de sus investigaciones es qué condiciones de “libertad interior”, de tolerancia a lo ajeno de la vida anímica propia deben estar dadas para que un estado de derecho democrático pueda alcanzar estabilidad.

## Palabras claves:

Libertad-derecho-democracia-teoría crítica.

## Desarrollo

Teoría ética del derecho legal en la filosofía del derecho de Hegel: análisis de Axel Honneth hacia una libertad realizada

La obra *“Patologías de la libertad”* (2016) reúne dos conferencias traducidas de Axel Honneth: “sufrimiento de indeterminación” y “El reino de la libertad realizada”. En este sentido Honneth hace una recuperación de la filosofía del derecho de Hegel en su período de madurez con connotaciones de sus estudios en Jena con la intención de ampliar y relacionar conceptos anteriormente trabajados.

Honneth comienza poniendo de relieve una afirmación que Hegel realiza en su introducción en el § 4: *“la base del derecho [...] es el reino de la libertad realizada”*. Con dicha expresión Honneth entiende que Hegel va más allá de una mera determinación del derecho y pretende un sistema de derecho que pueda crear un “reino” en el que se pueda realizar la libertad de los individuos. El reino constituye un espacio de aparición de la libertad en tres etapas de su desarrollo: moralidad, derecho abstracto y eticidad; cada una es un derecho peculiar, una determinación y existencia de la libertad. Estas tres etapas son un conjunto de condiciones sociales que conforman el principio de un orden social justo y precisan de voluntad libre que es la que les permite a los sujetos establecer relaciones comunicativas. Las relaciones comunicativas es el lugar donde los sujetos pueden experimentar expresiones de libertad y cuenta con un bien básico que tiene que radicar en el interés del ser humano.

A partir de esta estructura de las sociedades modernas, según Honneth, Hegel tiene que clarificar el lugar asignado para las distintas condiciones de libertad que es la que posibilitaría la autorrealización. Son tres condiciones de libertad que Honneth resume de la clasificación que Hegel hace en su introducción: autodeterminación individual (en sentido negativa) “concebida como la capacidad de los seres humanos de distanciarse mediante la fuerza de una decisión voluntaria de las necesidades, deseos o impulsos que pueden ser experimentadas como una restricción de la independencia del yo [...]” (Honneth, 2016, p.31). Autodeterminación individual “[...] como la capacidad de elección o decisión reflexiva entre contenidos dados [...]” (Honneth, 2016, p. 66). Finalmente, la autorrealización individual en sentido de la voluntad libre social en la que ya no se está unilateralmente en sí, sino que hay una relación con un otro, pero en sí mismo y la naturaleza de dicha libertad es querer algo determinado, pero en un “ser cabe sí mismo en el otro”.

Hegel pretenderá establecer el lugar legítimo de las concepciones de libertad moderna y también distinguirá que de aquellas tres concepciones hay dos que son indeterminadas y unilaterales. Honneth entiende que Hegel las ubica en dos de las tres etapas mencionadas cuyas determinaciones serán: “el derecho abstracto” en el sentido de la libertad negativa y “la moralidad” para la libertad reflexiva. Hegel procede a mostrar el lugar o el derecho específico de los dos modelos de libertad y al mismo tiempo muestra como incurren en daños sociales. La absolutización de una de aquellas dos representaciones de libertad individual sea, por ejemplo, considerar una autonomía puramente jurídica (derecho abstracto) o puramente moral devienen en “distorsiones patológicas”. Dicha

absolutización, para Honneth, Hegel la relaciona con el diagnóstico de la época que es el convencimiento, dentro de las sociedades modernas, de ciertos estados o fenómenos patológicos como sentimiento de soledad, vaciedad, abatimientos; reducidos a un “sufrimiento de indeterminación”.

Los tres modelos de libertad no se mantienen como meras ideas abstractas o representaciones teóricas, sino que han podido conseguir tanta influencia en la sociedad del mundo moderno que deben ser evaluados en sus derechos respectivos (derecho abstracto, moralidad y eticidad). La influencia que ha manifestado tanto la libertad negativa y reflexiva como sus respectivos derechos (derecho abstracto y moralidad) han incurrido en patologías de la libertad y por tanto en sufrimiento de indeterminación que a su vez ha producido en las sociedades una confusión conceptual. Confusión conceptual que implica deficiencias y sufrimiento produciendo estado atormentante de incompletitud, de indeterminación de aquellos dos modelos de libertad unilaterales e indeterminados.

El tercer modelo de libertad al que le corresponde el derecho de la esfera de la eticidad que según Honneth, Hegel la plantea como una crítica terapéutica en el sentido de estímulo constitutivo de una autorreflexión liberadora. Denota Honneth la concepción liberadora del sufrimiento de indeterminación y la señala como la forma que utiliza Hegel para realizar la transición hacia el momento de eticidad. La liberación es entendida como un acto de emancipación de los dos modos que tiene la libertad de causar sufrimiento social y problemáticas para la representación de la autodeterminación. La liberación es entendida por Hegel, según Honneth, en dos sentidos: en sentido negativo de una emancipación del sufrimiento y en sentido positivo de una conquista de la libertad afirmativa (que es entendida como la correcta).

Cuando las personas se dejan guiar por representaciones deficientes y unilaterales de la libertad, permanecen en un sufrimiento de indeterminación en la que la salida es una liberación emancipadora que resulta de la eticidad misma. La salida liberadora tiene que ver con que las personas sean capaces de reconocer, por ellas mismas, en su propio mundo de vida aquellas formas de interacción en la que tomar parte es una condición necesaria de la libertad individual. Tomar partida es una decisión voluntaria de ingresar a la esfera ética en la que todos los sujetos debería tener la oportunidad de participar de ese tipo de interacción y en la que al mismo tiempo realizan el proceso de liberación del sufrimiento de indeterminación. Este análisis terapéutico incide inmediatamente en la concepción de la justicia porque la superación de las patologías sociales inicia una apropiación de los presupuestos de la comunicación necesaria de la libertad.

La doctrina de la eticidad es para Hegel la concepción de una “teoría de la justicia” en la que la libertad individual significa: “ser cabe sí mismo en el otro”, por tanto, la justicia de las sociedades modernas se mide por el grado de su capacidad para garantizar a todos sus miembros la experiencia comunicativa y la participación en la realización de la interacción no distorsionada. Las relaciones comunicativas se caracterizan como el bien básico del que disponen las sociedades modernas que consiste en la suma de todas las condiciones necesarias para la autorrealización individual. El Estado aparece aquí como el órgano representativo de todos los ciudadanos y su legitimación radica en la tarea de

garantizar el mantenimiento de las distintas esferas comunicativas que tomadas en conjunto ayudan a la autorrealización de cada sujeto.

Las esferas comunicativas son metas de la autorrealización y consisten en tres instancias de realización de la libertad que, según el análisis de Honneth, Hegel las concibe como tres instituciones nucleares de la sociedad moderna. La familia, la sociedad civil y el Estado, las tres instituciones son el ámbito de práctica en las que actúan en conjunto tres condiciones de la eticidad: autorrealización, reconocimiento recíproco y procesos de formación correspondiente. La autorrealización es la realización de la libertad individual en la que cada sujeto experimenta realización práctica de su libertad vinculada con la condición de interacción entre los sujetos. El reconocimiento recíproco quiere decir la confirmación recíproca no forzada de determinados aspectos de la personalidad y la formación tiene que ver con la suma de las dos condiciones mencionadas, por lo que tendrá lugar la acción intersubjetiva tenga que poder expresar actitudes de reconocimiento.

## **Libertad interior como posibilitante democrático. La recuperación de Alexander Mitscherlich entre la psicología social y la filosofía política.**

Honneth rescata el aporte teórico de Alexander Mitscherlich. Las razones de ello es que lo considera un pensador de la psicología social que logró describir las transformaciones psíquicas en la vida del individuo o de las masas con gran sutileza y sobre todo porque persiguió siempre un interés político moral. El tema principal de Mitscherlich es qué condiciones de “libertad interior”, de tolerancia respecto de lo ajeno de la vida anímica propia, deben estar dadas para que un estado de derecho democrático pueda alcanzar estabilidad y vitalidad.

Mitscherlich comienza su camino teórico con un estudio temprano sobre la libertad y la ausencia de la libertad en la enfermedad (1946). El ser humano por su lugar biológico especial, por su no especialización orgánica y por la actividad intelectual que le es característica tiene la capacidad de poder elegir un comportamiento. Sin embargo, este potencial de libertad a su vez lo lleva a buscar inconscientemente modos de evitar conflictos que se derivan de la presión ejercida por impulsos molestos, que complican el comportamiento. Esto se hace patente en la enfermedad neurótica, se trata precisamente de la retención de una excitación anímica depositado en un órgano convirtiéndose en foco de una enfermedad. Nos dirá Honneth al respecto:

La fascinación por la dialéctica singular, específicamente humana, que consiste en la pérdida de libertad por libertad, por el miedo libre a los conflictos internos, no abandonó nunca más a Alexander Mitscherlich; en los innumerables artículos y estudios que seguirán en los próximos treinta años siempre volvió a ocuparse de las causas de la tendencia a evitar conflictos intrapsíquicos, que ya estaban en el centro de la temprana investigación sobre psicósomática (2009, pp. 174-175)

La politización de su pensamiento comienza con su dedicación al psicoanálisis freudiano y principalmente al ocuparse de los testimonios de los crímenes nacionalsocialistas. Sobre todo al trabajar con los documentos del juicio a los médicos de Núremberg. Allí le queda claro que lo que originalmente aparecía como fuente de síntomas neuróticos, el miedo a los impulsos pulsionales conflictivos, se puede reconocer ahora en un plano generalizado como raíz de las disposiciones psíquicas que instan a los sujetos a refugiarse en las masas sumisas.

Esto lo lleva a la pregunta-problema acerca de con qué disposiciones psíquicas tendría que poder contar un sujeto, qué clase de postura debería adoptar respecto de sí mismo para estar protegido contra la tentación de refugiarse en la masa y además para poder participar decidida y comprometidamente de la formación democrática de la voluntad. La respuesta a ello la edificará Mitscherlich en torno a la categoría de la tolerancia. El concepto de tolerancia no tiene que ver con la visión tradicional que la asocia a una postura ética adoptada frente a los representantes de otra cultura o comunidad de valores. Para Mitscherlich esta forma de tolerancia social, interpersonal, debe estar precedida más bien de un proceso en el que el sujeto individual aprende a conducirse consigo mismo con "tolerancia" y liberalidad. Es un tipo de tolerancia interna que luego es posibilitante de otra exterior.

A la capacidad de tolerar los deseos, las necesidades o los anhelos que nos resultan ajenos a nosotros mismos Mitscherlich le llama tolerancia interior o libertad. Esto aparece en su primer artículo sobre la tolerancia (1951) titulado *Como yo conmigo, yo contigo*. Una cuestión problemática en sus trabajos es la falta de precisión sobre la idea de tolerancia interior. Sin embargo en sus exposiciones se puede reconocer la dirección y los pasos que caracterizan al proceso de adquisición de una relación interna favorable. El primer paso es la comunicación o articulación. Para conocer los impulsos molestos y violentos se precisa de un proceso dificultoso de articulación verbal ante otros de aquello oculto en el interior. Sin el intento abierto de expresar nuestro deseos, al principio ajenos, no podemos adoptar una actitud tolerante hacia ellos.

El paso siguiente es la comprensión. Si no se hace el esfuerzo por entender los impulsos y los deseos verbalizados seguirán conservando su carácter extraño. Mitscherlich habla de "entender el mundo extraño de uno mismo". De lo que se trata en este proceso de comprensión es de articular el carácter extraño de ciertos deseos poniéndolos en relación con el resto de los deseos que nos son transparentes. Los dos pasos tomados en conjunto (articulación y comprensión) son los que posibilitan la postura que Mitscherlich denomina tolerancia hacia adentro: el reconocimiento de los deseos que infunden angustia, incongruentes, como parte de la personalidad propia.

Además de esto dos pasos aparece insinuado un paso más en el desarrollo de la tolerancia interior que se podría concebir como la obtención de una forma de conducta análoga. Mitscherlich nos dice que una forma tolerante de relación consigo mismo siempre tiene que ir acompañado de un poco de ironía que se basa en tener conciencia del tinte ambivalente de todas las posiciones que adoptamos. A partir de aquí el autor tiende el puente hacia el tema política de la democracia. Está convencido de que en última instancia los sujetos sólo poseen la capacidad de manejarse de manera constructiva y natural con

los desafíos de una democracia pluralista si han aprendido a adoptar una posición tolerante con respecto a su propio interior.

En cambio mientras haya pocas chances de difundir estas formas de relación consigo mismo, es decir mientras los sujetos sigan aferrados al mecanismo de la defensa del miedo, se seguirán dando masivamente la formación de prejuicios, la proyección del odio y la exclusión social, que son incompatibles con las tareas de una formación discursiva de la voluntad. Para Mitscherlich el proyecto de democratización está ligado al presupuesto de un estado de libertad interior, cuya caracterización el psicoanálisis sigue ofreciendo hasta ahora el mejor modelo.

A modo de conclusión podemos afirmar que en Axel Honneth predomina –más allá del tratamiento diferente en cada obra– un enfoque negativista a la hora de analizar la subjetividad humana. Ya el concepto de patología presente en ambas obras nos anticipa que Honneth irá al foco de tensión, a la indeterminación, al sufrimiento y al modo de lidiar con ese sufrimiento de parte de los sujetos. La diferencia radica en la pregunta ¿en qué aspectos radican las patologías en relación a la libertad? En la obra *Patologías de la libertad* se propone depurar el concepto de libertad en el marco de la filosofía del derecho de Hegel. Allí su interés es construir una base normativa del concepto. En cambio en la obra *Patologías de la razón* su interés está puesto en recuperar pensadores de la Escuela de Frankfurt con la hipótesis de base de que todos comparten su diagnóstico en torno a las patologías sociales. Por ello vuelve sobre el pensador Alexander Mitscherlich quien realiza aportes sobre la libertad en el ámbito de la filosofía política. Es decir que aquí su interés es mucho más que normativo puesto que tiende puentes con la praxis.

## Referencias bibliográficas

–Honneth, Axel (2009) *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (Trad. Griselda Mársico) Madrid: Katz

----- (2016) *Patologías de la libertad* (Trad. Francesc J. Hernández y Benno Herzog) Buenos Aires: Las Cuarenta

# Intervenir, no representar. La experimentación en Ian Hacking.

Iber Orlando Villalba  
IIF (FHCSyS, UNSE)  
[ibervil7@gmail.com](mailto:ibervil7@gmail.com)  
Estudiante

## Resumen

Intervenir en el mundo, modificarlo, crear fenómenos, es la salida de la discusión entre realismo y anti-realismo científico que propone Ian Hacking (1936–2023) en su obra *Representar e Intervenir* (1983).

Es sólo en el nivel de la experimentación, entendida como una forma de hacer en el mundo, de crear fenómenos, que es posible argumentar a favor de la realidad no desde lo teórico, sino desde las entidades entendidas como productoras de fenómenos en la naturaleza.

Entonces, mi objetivo será mostrar que el propósito de Hacking en su obra es invertir el orden jerárquico de la teoría por sobre la experimentación en la filosofía de las ciencias tradicional y mostrar que, en algunos casos, tiene una vida independiente de la teoría. Para ello, en un primer momento analizaré secciones de la obra para seguir la argumentación de la imposibilidad de salida del nivel semántico en la teoría; en un segundo momento analizaré capítulos de la segunda parte de la obra donde Hacking expone su argumento a favor del realismo de entidades en se encuentra la tesis central de la obra, una entidad para ser considerada como real debe ser utilizada para manipular otras entidades teóricas o para crear fenómenos.

## Palabras clave:

Realismo y anti-realismo, Hacking, experimentación.

## Introducción

Inconmensurabilidad, realismo interno, nominalismo trascendental, sustitutos de la verdad, estilos de razonamiento, son de acuerdo a Ian Hacking, parte de la jerga de los filósofos, *elevator words* le llamaría posteriormente en la *Construcción social de qué?*, ítems que junto a palabras como hechos, realidad, verdad, conocimiento, cumplen una función diferente que de las ideas y objetos. Estas palabras trabajan en un nivel diferente, no son

objetos en el mundo, son utilizadas para decir algo acerca del mundo, algo acerca de lo que decimos o pensamos sobre el mundo.

Hay dos cuestiones acerca de las elevator words de acuerdo a Hacking, la primera es que, se definen de manera circular. La segunda, tanto estas palabras como sus adjetivos (objetivo, real, factual) han cambiado su sentido y valor durante la historia. Argumentar en este nivel semántico, implica argumentar sobre términos cuyo significado no es estable, ni transparente. Cuando investigamos sus usos en la historia, nos encontramos con que como menciona Hacking, estaban flotando.

Hacking dedica la primera mitad de la obra *Representing and Intervening* a discutir contra un realismo basado en representaciones, que considera se encuentra en una lucha interminable contra el anti-realismo. En base de esto es que Hacking critica la exagerada importancia que le es atribuida a la teoría en detrimento de la experimentación. Esta importancia atribuida a la teoría por sobre la experimentación lleva a considerar a esta última como auxiliar de la primera y como si no tuviera una vida por sí misma.

Esta obra de Hacking, al menos en 1983 se inscribe dentro de los debates entre realismo y anti-realismo, y aunque en obras posteriores el autor sostenga que usó éste debate para llamar la atención para lo que realmente le interesaba, es decir, el análisis de las históricas y situadas condiciones que permiten la emergencia de fenómenos creados en el laboratorio. Resulta útil para entender la obra a qué se refiere cuando afirma que la importancia atribuida a la teoría lleva a un callejón sin salida, y esto se debe a que discusiones en torno a las teorías entendidas como representaciones semánticas arroja la discusión en términos como representación de la realidad, verdad, explicación y predicción, pero dice poco y nada respecto de la experimentación, o el uso de conocimiento como forma de manipulación del mundo. Debido a esto es que el autor busca llevar la discusión a términos como hacer o intervenir y no en términos como decir o representar.

Para ilustrar ésto en un primer momento analizaré secciones de la primera parte de *Representar e Intervenir* (1983) de tal manera que siga la argumentación de la imposibilidad de salida del nivel semántico en la teoría; en un segundo momento analizaré capítulos de la segunda parte de la obra donde Hacking expone su argumento a favor del realismo de entidades en donde considero se encuentra la tesis central de la obra, una entidad para ser considerada como real debe ser utilizada ya sea para manipular otras entidades teóricas o para crear fenómenos.

## Representación

Entonces, consideremos en qué consiste una representación para Ian Hacking. Primero, una representación es algo público. Segundo, cuando el autor habla de representaciones se refiere a objetos físicos tales como figuras, estatuas, imágenes, grabados, objetos a ser considerados y examinados. Por ende, las representaciones son externas y públicas, ya sea un boceto en una pared, una teoría sobre electrones, fuerzas gravitacionales, o sobre las reacciones en cadena de la polimerasa. Tercero, Hacking considera a las representaciones como la primera invención humana, una vez que existe la práctica

de representar, inmediatamente le sigue el concepto de realidad, concepto que sostiene, sólo tiene contenido cuando hay representaciones de primer orden. Por lo tanto, para el autor, la realidad, o el mundo, existen previamente a cualquier representación o lenguaje humano, pero, primero es el hacer representaciones, segundo, juzgar dichas representaciones como reales o no, verdaderas o falsas, fieles o no y luego finalmente viene el mundo concebido como realidad.

## Incommensurabilidad

Ahora bien, en la época en que Hacking escribe la obra, los debates entre realismo y anti-realismo habían revivido, se pregunta el porqué, ya que estos debates tuvieron momentos previos en el debate entre Ptolomeo y Copérnico, luego el anti-realismo anti-atomista que tuvo lugar a finales del siglo XIX fue parte del positivismo. Pero, en su época, rastrea la discusión al trabajo histórico-filosófico de Kuhn debido a que gracias a éste autor hubo un cambio en la perspectiva filosófica, a saber, la ciencia se volvió un fenómeno histórico. Esto tuvo dos efectos en los filósofos, el primero, la crisis de la racionalidad a la cual Hacking dedica la introducción de la obra; segundo, una oleada de dudas acerca del realismo científico.

En esta discusión, una palabra estuvo en boga, incommensurabilidad. En ella se sostiene la idea de que teorías sucesivas y que compiten entre ellas no comparten un lenguaje, que hablan uno diferente, que no pueden ser estrictamente comparadas entre sí, ni siquiera traducidas a la otra. Cada teoría entonces describe un mundo completamente diferente y pasar de una teoría a otra requeriría un giro gestáltico. Un realista evidentemente no puede aceptar esta visión. Para un realista sobre entidades, las diferentes teorías que hubo sobre los electrones<sup>1</sup> hablan sobre lo mismo, sobre electrones como una entidad real.

Para Hacking la palabra incommensurable parece apuntar a tres cosas distinguibles, les llama *incommensurabilidad de temas*, *disociación*, *incommensurabilidad de significado*. Es el tercer tipo de incommensurabilidad al que Hacking le atribuye significado filosófico y no histórico, es a este al que nos dedicaremos a discutir. Este tipo de incommensurabilidad surge de la pregunta del significado de términos que representan a entidades teóricas no observables. Entonces cabe preguntarnos, cómo reciben su significado los nombres de entidades teóricas o procesos? De acuerdo al autor, algunos significados son dados por definición. Pero en el caso de teorías profundas, cualquier definición implica otros términos teóricos. Términos teóricos son explicados al hablar de la teoría. El significado de los términos individuales en una teoría es dado por su posición en la estructura de una teoría, entonces, un planeta no sería lo mismo para Ptolomeo o Copérnico.

---

1 Tales como las de R. A. Millikan, H. A. Lorentz, N, Bohr.

## La experimentación

Ahora bien, teniendo en cuenta los problemas que surgen al enfatizar la importancia de la teoría por sobre la experimentación en la filosofía de las ciencias, ¿cómo es que Hacking busca resolver esto? A través de girar el énfasis en estos aspectos de la ciencia, asegurando que la experimentación cuenta con una vida propia; que hay, en algunos casos experimentación sin teoría; que en los casos donde la experimentación aparece con una teoría de trasfondo, la primera no cumple la función de poner a prueba las sentencias que se encuentran en el cuerpo teórico de la última. Hacking afirma, según él mismo, que su mirada a la experimentación es debido a la influencia de Dewey, la idea de que el realismo es una cuestión de intervenir en el mundo, y no de representarlo en palabras y pensamiento surge del filósofo pragmatista. “Asegurar la referencia no consiste principalmente en pronunciar verdades, sino en interactuar con el mundo” (Hacking, 1983, p. 107-108) Y esta interacción con el mundo, consiste de acuerdo al autor en crear fenómenos y esto puede notarse en su argumentación con respecto a la observación en el laboratorio.

## Observación

Primero, reconoce que hechos considerados comunes en la observación se han visto distorsionados por “modas” filosóficas, una de ellas debido a lo que Quine llama *as-censión semántica*<sup>2</sup>, la otra es lo que ya venimos mencionando, a saber, la dominación de la experimentación por parte de la teoría. Por el lado de Quine, se sostiene que uno no debe pensar acerca de la observación, sino acerca de enunciados observacionales. Por el lado de la dominación es sostenido que cada observación viene cargada de teoría.

Hacking comienza a describir la observación teniendo algunas cuestiones comunes, no cargadas de teoría, ni cuestiones lingüísticas. Algunas de ellas son: el buen experimentador es un buen observador, este es quien logra ver las sutilezas y resultados inesperados que resultan de su equipamiento; la observación es una habilidad; hay una plenitud de enunciados observacionales previos a la teoría, pero rara vez uno puede encontrarlos en las memorias de la ciencia; en la ciencia usualmente se observan objetos o eventos a través de instrumentos.

Para el autor el tipo de observación que cuenta para su filosofía de las ciencias es diferente a la comúnmente considerada (aquí toma la imagen de la observación en la filosofía de Oxford) en donde la observación no es más que anotar y reportar las lecturas de instrumentos. El tipo de observación que cuenta es la habilidad de notar aquello que es raro, incorrecto, que enseña algo, o que se ve distorsionado en el comportamiento del equipamiento del experimentador. El experimentador no es el “observador” de la tradicional filosofía de las ciencias sino la persona perspicaz y alerta. Experimentar y observar consisten en crear, producir, refinar y estabilizar fenómenos, Hacking señala la complejidad de estas dos actividades.

---

2 No hables de las cosas, habla acerca de cómo hablamos de las cosas.

## Experimentación como base de la evidencia de una entidad teórica

El trabajo experimental es la evidencia con mayor fuerza para el realismo científico de acuerdo al autor. No es porque se pongan a prueba hipótesis acerca de entidades, sino que entidades que no pueden ser “observadas<sup>3</sup>” son frecuentemente manipuladas para producir nuevos fenómenos con los cuales investigar diferentes aspectos de la naturaleza. Entonces, las entidades teóricas dejan de ser instrumentos para el pensamiento y pasan a ser instrumentos para la acción.

Tomemos por ejemplo el caso emblemático que utiliza Hacking, el de los electrones, pero consideremos el experimento publicado el 15 de julio de 2024 por Sheng, et al. en el que logran grabar por primera vez el movimiento de electrones al nivel atómico con una alta resolución temporal y espacial. Por ende, los electrones dejan de ser formas a través de las cuales organizar nuestros pensamientos, son en cambio, maneras a través de las cuales se crean fenómenos en otra parte de la naturaleza. Una vez se conocen ciertas propiedades causales de los electrones se construyen instrumentos que permitan por ejemplo desarrollar materiales con las propiedades deseadas de tal manera que sea posible observar átomos de manera individual y sus movimientos.

## Conclusiones

Teniendo en cuenta todo lo mencionado anteriormente es posible entender que el propósito de Hacking en *Representing and Intervening* consiste en invertir la jerarquía entre teoría y experimentación. Realiza ésto en el momento de publicación de la obra como una manera de defender al realismo por parte de los ataques del anti-realismo que llevaban a una discusión interminable ya que ambos se encontraban en discusiones semánticas.

En el nivel de la representación teórica, Hacking encuentra que los problemas debido al ataque del anti-realismo, y problemas tales como la inconmensurabilidad son inescapables, es sólo en el nivel de la experimentación que pierden fuerza sus argumentos, entonces la pretensión real de Hacking, así como sostiene en *Scientific Reason* era la de recobrar la importancia de la experimentación para la filosofía de las ciencias. Ya que es aquí donde Hacking considera se crean los fenómenos de las ciencias naturales. Considera que la noción central debe ser la de manipulación y no la de referencia. La última palabra en la filosofía de las ciencias, debe ser proveída por la acción y no el pensamiento para el autor “El árbitro final en la filosofía no es lo que pensamos, sino lo que hacemos” (Hacking, 1983, p. 31)

---

3 Las comillas son para denotar la supuesta incapacidad de observar ya que para el autor observar a través de un instrumento o equipamiento es una observación directa.

---

## Referencias bibliográficas

Hacking, I. (1983). *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge University Press.

Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Harvard University Press.

Hacking, I. (2009). *Scientific reason*. National Taiwan University.

Martinez, M. L. (2021). *Texture in the Work of Ian Hacking. Michel Foucault as the Guiding Thread of Hacking's Thinking*. Springer Cham.

Mozerky, M.J. Nominalism, contingency, and natural structure. *Synthese* 198, 5281–5296 (2021). <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02401-8>

Sheng, S., Abdo, M., Rolf-Pissarczyk, S. *et al.* Terahertz spectroscopy of collective charge density wave dynamics at the atomic scale. *Nat. Phys.* (2024). <https://doi.org/10.1038/s41567-024-02552-7>

# Redes sociales clave para entender la política actual

Valentin Villalba Santillán, Universidad Nacional de Santiago del Estero, Facultad de Humanidades Ciencias Sociales y de la Salud, [valentin2022xd@gmail.com](mailto:valentin2022xd@gmail.com), estudiante.

## Resumen

En el presente trabajo intentaré mostrar la relevancia de las redes sociales en cuanto a las elecciones democráticas en distintos países y el efecto que generan estas en sus resultados. Twitter sería usado como el mayor exponente de la capacidad de una red social como determinante para unas elecciones presidenciales. En el libro “*La era del individuo tirano*” de Éric Sadin, se habla de manera no explícita de la relación de twitter y los resultados en elecciones políticas, sin embargo, aborda la relación entre twitter y la política actual.

La forma en la que twitter puede ser relevante para entender elecciones democráticas se debe al uso que se le da a la red social y su ecosistema de usuarios. En la época actual se ve que políticas del pasado y medios de comunicación tradicionales van perdiendo poder y credibilidad, es por ello que con la aparición de las redes sociales y su promesa de libertad en cuanto al qué decir y pensar, ganan sectores de la población de la periferia y nuevos votantes en edades tempranas queriendo ser validados por sus iguales y superiores.

## Palabras claves:

Redes sociales, twitter, política, elecciones.

## Introducción

En este trabajo se intentará establecer una conexión entre redes sociales en especial twitter y elecciones políticas. En el libro *la era del individuo tirano* de Eric Sadin se logra establecer una relación entre las redes sociales y la política es por ello que empezaré describiendo esta relación.

## Fundamentos de Twitter

Para Sadin Twitter (ahora llamada X desde la compra de Elon Musk) es una red social la cual tiene como eje principal dos sentimientos los cuales define como fundamentales y temibles ellos son “la frustración y la ira”, en el análisis de twitter realizado por Sadin se dan otras claves para entender la relación de esta red social y la política. Hechos políticos tanto en Francia y Países Bajos o en los múltiples atentados sufridos en estados Unidos avivaron estos sentimientos (ira y frustración) en la sociedad en general, la sociedad encontró un lugar donde sentirse escuchado y protagonista de su propia vida el cual dio a la gente un supuesto derecho que no vendría desde un lugar del estado si no desde una empresa, esto según el autor, se ve incrementado por diferentes acciones dentro de la aplicación como lo son el like, el follow y el retweet.

La función del follow que subyace en él, ya que se considera que no es simplemente seguir y esto se da gracias a una diferencia a las otras redes sociales. La gran diferencia en el follow de twitter con la solicitud de amistad de Facebook (a quien se le considera su hermano mayor) es que no es necesario que el otro acepte tu solicitud seguimiento construyendo una identidad a la persona que sigue a otras como una a la que recibe los follows, pero lo realmente importante de esto es que el follow se lo puede brindar desde al amigo de toda la vida como a un famoso, ya sea cantante, actor, científico o político, esto hace que se sienta una cierta cercanía hacia estas celebrities. Para Sadin esto, además de crear esta cercanía, genera una inflación a la personalidad y una validación por parte de los followers, pero esto va de la mano con la segunda herramienta de twitter, el retweet.

El tweet es la forma de publicar algo en twitter la cual tiene una restricción de 140 caracteres (hasta hace un par de años donde poco a poco fue aumentando la cantidad de caracteres llegando finalmente a eliminar esta restricción) lo que hace que cada tweet tenga que ser llamativo y salir del molde haciendo cada vez más impactantes y sobresalientes mensajes, es por ello que el autor para definir esto usa el termino punchline o frases látigo. Ahora en base al tweet existe el retweet el cual se define en el libro como una aprobación total y un reflejo del estado de ánimo de quien hace el retweet así realizando esta validación al otro a través de estas herramientas en una red social la cual precisamente es el opuesto a la calma y la ligereza. Al igual de lo que sucede con el follow, el retweet genera una inflación a la personalidad ya que se busca una viralidad a través de este esperando que los punchlines de personas “comunes” se transformen en punchlines que lleguen hasta famosos para sentirse iguales.

Y al final del todo se encuentra el like el cual también es una validación de segunda categoría como se la define ya que es una aceptación parcial, lo suficiente para sentirse identificado por lo dicho en el tweet, pero no lo suficiente para hacerlo saber a todo quien me siga es decir no se realiza un retweet.

Una vez teniendo una noción de cómo funcionan los pilares fundamentales de twitter tomare en cuenta factores sobre esta red social los cuales Sadin no tomo en cuenta o hicieron su boom después de la realización de su análisis, algunos de ellos son: los bots, los baiteos y la proliferación de fakenews.

Los bots como su nombre nos deja entre ver son robots los cuales tienen la programación para realizar mensajes pre-escritos, copiar y pegar frases, atacar u apoyar tweets de cuentas preestablecidas algo parecido a los famosos trolls pero sin ser humanos. Ejemplos de ellos serían cuentas comentando tanto a favor y en contra en un mismo tweet muchas de ellas en publicaciones relacionadas a la política.

Los baiteos el cual es un término más joven en cuanto a redes nos referimos quiere decir un comentario polémico el cual es falso (desde la opinión verdadera de la persona) pero que su intención es crear polémica en torno a ese bait. Para poder entender mejor esto se podría ejemplificar de la siguiente manera: un fanático del real Madrid (el cual odia a Lionel Messi) suba un tweet diciendo que Messi es el mejor del mundo generando una polémica entre su entorno.

Las fake news (noticias falsas en su tradición) son noticias las cuales no tienen hechos verídicos, no tienen una fuente confiable de información, pero sin embargo logran por medio de las herramientas de Twitter como el retweet y el like llegar a calar tan fuerte que quedan en el subconsciente colectivo de las redes.

Si bien hay más factores para tener en cuenta, si nos referimos al ecosistema de usuarios en Twitter, sin embargo, creo que agregando estos factores no tenidos en cuenta por Sadin debido al cambio constante en redes se puede entender mejor el funcionamiento de esta red social.

## Twitter y la política

Ahora una vez realizada esta breve explicación a los pilares de Twitter empezaré a describir la relación de este con la política. En su libro Sadin empieza a entretener esta relación en base a los nuevos debates en la política, debates los cuales no se busca presentar un argumento mejor o capaz de rebatir el de los demás, sino que se busca denigrar al otro u buscar la mayor cantidad de adeptos a través del estilo agresivo de estos debates, a partir de esto es que Sadin toma las nociones de Aristoteles y Arendt, sobre la vida política en ambos autores) para afianzar la capacidad de twitter al permitir estos nuevos debates con mayor facilidad, para Sadin en la actualidad solo se busca aprobación de cosas con palabras no hay cambios en la realidad solo hay ataques verbales o apoyo mutuo sin una verdadera acción en el mundo, esto permite que en la actualidad no haya un cambio en la realidad concreto ya que solo queda en el apoyar un discurso sin acción. Twitter al ser una red social la cual permite los nuevos debates hace que las nuevas generaciones no busquen rebatir al otro si no que se busca denigrarlo, otra de las cosas que también permite twitter es que al usar pocas palabras favorece el apoyar algo debido a su "sencillez" de muchos discursos ejemplos de ellos son los movimientos en cambio climático y movilizaciones que muchas veces solo quedan en este hecho del decir y no hacer.

Otra forma de ver una relación de twitter y la política es por medio de los bots y las fake news, con la posibilidad de que un bot apoye una cuenta la cual se dedique a postear fake news podría crear una gran cantidad de followers los cuales apoyen sus tweets y retweets creando así una gran capacidad de formar opinión o la posibilidad de que un

grupo de personas sientan que lo que ellos creen es cierto cerrando así una posibilidad a un verdadero debate, la facilidad de twitter para el aumento de viralidad a través de sus mecanismos ya mencionados genera que muchos polos de población diferentes sientan que ellos son los únicos portadores de la razón y que todos los demás están equivocados.

Pero volviendo al texto las personas en general en estas nuevas épocas solo buscan tener la razón sin importar como llegan a ello, es así como Sadin sostiene, esta relación de como las nuevas formas de la política se ven entrelazadas con las redes sociales en general que a su vez crean un nuevo sujeto en el siglo XXI y creando a su vez un nuevo ethos.

## Redes y elecciones

En el capítulo donde se habla de esta relación, se menciona casi desapercibidamente una posible relación de twitter y resultado en elecciones políticas, es por ello que continuaremos con esta posible línea.

En la actualidad es una realidad que la política se ve desde un punto de vista muy diferente al cual se veía a los principios de la aparición del internet, un ejemplo de ellos es como con la aparición de páginas en la web como 4chan (una página web donde uno podía publicar en forma de comentarios o post personales) se van “especializando” o haciendo cada vez más universales a todos, en argentina se da un paso de 4chan a Taringa y de Taringa a twitter.

Cada una de estas páginas tuvo una manera de poder participar de manera directa o indirecta en la política en 4chan a través de investigaciones de casos sin resolver, en Taringa a través de juntadas de ciertos grupos políticos y ahora en twitter con los “nuevos debates”

Es una realidad de que en estos últimos años muchos líderes políticos en la actualidad lograron una campaña excelente gracias a las redes, pero ¿por qué se debe esto?, Figuras del tamaño de Donal Trump o Javier Milei lograron usar el ecosistema y las bases de twitter para poder ganar campañas presidenciales.

En lo principal la forma de los nuevos debates lograron crear esta relación entre políticos y votantes, a través de mensajes fuertes y llamativos logran utilizar las herramientas de twitter a su favor, con la facilidad de dar el follow en el cual ya no solo se busca un autodescubrimiento de uno, sino que también se busca una especie de validación del otro. Sobretudo presente en los jóvenes cautivados por estos personajes llamativos ya que sus personalidades son sobre exageradas debido a la necesidad de llamar la atención por medio de la provocación para conseguir una viralización se sobrealzan estos rasgos.

La posibilidad de que personas comunes puedan estar relativamente cerca de estos famosos y políticos genera una relación más transparente aunque no sea así debido al efecto de exageración de la personalidad ejemplo. Grandes figuras de la actualidad como el ya mencionado ex presidente Donald Trump durante su primer campaña electoral logró una gran cantidad de apoyo debido a exagerar su personalidad para la creación de memes además de sus discursos polémicos agresivos a la hora de exponerlos sin embar-

go durante su mandato se mostró una actitud más calmada y mesurada logrando un gran apoyo para una posible reelección que no logro, para no irnos más lejos, en Argentina en el año 2023 asumió la presidencia Javier Milei el cual gran parte de su campaña política se movilizó en redes sociales, con un discurso el cual se mueve de la mejor manera debido a su mensaje claro, fuerte y agresivo el cual se podía sintetizar en “viva la libertad carajo” y en “adiós a la casta” pero sin dejar de lado la utilización de fake news por parte de su equipo de redes sociales el cual aplicó de manera excelente la utilización de bots y multi-cuentas para favorecer la opinión sobre el actual presidente, así es como a través del uso de los fundamentos principales de twitter también logro posicionarse de mejor manera para lograr completar su cometido a través de la nueva forma de debatir a través de rebajar al otro con o sin razones pero usando este nuevo estilo donde no se busca ganar se busca humillar. Sin embargo, esto que parece una crítica al gobierno actual, no lo es, pero sirve para ejemplificar de la mejor manera como el uso de las redes sociales puede ayudar a formar un resultado favorecedor.

## Conclusión

En las redes los jóvenes ya no se preocupan por hacer cosas para cambiar su realidad sin embargo esto de no hacer pero querer que su realidad cambie da rienda suelta a la posibilidad de creer fake news, seguir discursos vacíos o contradictorios, el creer que todo lo que ellos creen es lo correcto por medios de validación no vistos hasta el boom de las redes sociales, nos da muchas nuevas interrogantes y caminos a investigar sobre esta relación de las redes sociales y la política como se la conoce hasta hoy. Sin embargo, tenemos que tomar en consideración estos nuevos caminos y formas que presenta nuestra actualidad para reafirmar procesos políticos democráticos en los cuales somos partícipes ahora desde un foco más amplio gracias a las redes sociales.

## Referencias bibliográficas:

Eric Sadin (2020), *La Era del Individuo Tirano*.

# Reconceptualización de la democracia: una forma de gobierno más allá del voto

Ana Paula Yocca

Estudiante de la licenciatura en filosofía, FFyH, UNC  
[anapaulayocca@mi.unc.edu.ar](mailto:anapaulayocca@mi.unc.edu.ar)

## Resumen

¿A qué nos referimos *hoy* cuando hablamos de democracia? ¿Nos contentamos con solo una definición mínima que tiene que ver con la forma de elegir a los representantes y a quien gobierna? ¿O incluimos en nuestro concepto también el modo en que, luego de la elección, se debe gobernar? En base al análisis que realiza filósofo Luis Tapia y su apuesta por una reconceptualización de la democracia en un contexto latinoamericano, el objetivo de este trabajo será analizar qué aspectos pueden ser buenos candidatos (y cuáles no) para incluir en un concepto de democracia que nos es urgente repensar en la actualidad. Para darle más fuerza a la propuesta impulsada por Tapia, es importante pensar cómo una reconceptualización puede influir en las prácticas y las experiencias posibles, es decir, cómo los conceptos se relacionan con la realidad. Para ello, el filósofo de la historia Reinhart Koselleck nos brinda herramientas que nos ayudarán en el debate sobre la correspondencia entre la realidad y su articulación lingüística. La propuesta del trabajo no será un nuevo concepto de democracia, sino atender a la necesidad de repensar cuál es nuestra noción de democracia en el contexto del avance de una racionalidad puramente económica e individualista que afecta a los gobiernos democráticos.

## Palabras clave:

Democracia, reconceptualización, racionalidad económica, lo privado, lo común.

## I. Introducción

Cuando pensamos en el concepto de democracia, es probable que lo relacionemos inmediatamente con el hecho de que el pueblo puede elegir a sus gobernantes y a una búsqueda de mayor igualdad. Sin embargo, no está claro o especificado qué características debe tener el gobierno luego de esta elección de gobernantes ni cuál es el resultado que se busca obtener con el mismo. El filósofo boliviano Luis Tapia considera que es necesario reconceptualizar a la democracia porque en su definición encontramos vestigios de

colonialidad e imperialismo que producen nuevas formas de desigualdad al aplicarlo en Latinoamérica (Tapia, 2009). Si bien no me voy a explayar mucho más en la propuesta de Tapia, sí me interesa, a partir de ella, pensar una reconceptualización de la democracia en un contexto en el que el neoliberalismo y la racionalidad puramente económica e individualista están avanzando en los gobiernos democráticos.

El objetivo de este trabajo consiste en mostrar la importancia que comporta la reconceptualización de la democracia para impulsar nuevas experiencias y formas de vivir un gobierno democrático. Para ello proponemos repensar cuál es nuestra noción de democracia, qué aspectos se están dando por supuestos, cuáles se tienen en cuenta, cuáles se están dejando de lado y cuáles son reducidos y simplificados en otros. Para la presentación del problema del trabajo me centraré en algunos puntos que podemos encontrar en el texto “La ética de la democracia” (2017) de John Dewey y “La imaginación literaria en la vida pública” (1995) de Martha Nussbaum. Es importante además pensar cómo una reconceptualización puede influir en las prácticas y experiencias posibles, es decir, cómo los conceptos se relacionan con la realidad y la experiencia. Es por ello que, luego de exponer las reflexiones suscitadas por las lecturas de Dewey y Nussbaum, presentaré el análisis que realiza el filósofo de la historia Reinhart Koselleck acerca de la correspondencia entre la realidad y su articulación lingüística (Koselleck, 2004).

## II. Aportes de John Dewey y Martha Nussbaum sobre la democracia

John Dewey, en su texto “La ética de la democracia”, sostiene que lo que diferencia a la democracia con otras formas de gobierno no es algo meramente cuantitativo como podría simplemente por ejemplo pensarse que la aristocracia es un gobierno de pocos, la monarquía un gobierno de uno sólo, y la democracia el gobierno de muchos. También podemos encontrar una definición cuantitativa de la democracia en relación al voto, si al voto democrático lo tomamos como realizado por meros individuos aislados cuyo resultado será la toma de decisión por la regla de la mayoría (Dewey, 2017, p. 27-28). Vemos entonces el presente riesgo de que tomemos el concepto de democracia sólo cuantitativamente, definiéndola como el gobierno de los muchos, con un voto individual y donde las decisiones humanas y políticas se toman por la regla de la mayoría, es decir, por el mero peso de los números. A esta concepción, sostenemos en conjunto con Dewey, sólo se puede llegar a través de una abstracción analítica, mecánica y matemática del ser humano y de la vida humana (Dewey, 2017, p. 32).

Podemos incluso reconocer aún la figura del estado de naturaleza de Hobbes, según la cual la condición originaria del ser humano es el ser un individuo sin relación con los demás, lo que da pie a que el pueblo sea considerado como una multitud de unidades individuales (Dewey, 2017, p. 30-32). En este contexto, Dewey considera fundamental preguntarse ¿con qué proceso se forma esta mayoría? El intento por responder a esta pregunta nos ayudará a tomar a dicha mayoría como la manifestación del propósito de un país (en este caso). Además, esta pregunta deberá ser respondida prestando atención a no centrarnos únicamente en las atractivas nociones y modelos abstractos de las ciencias

físicas y matemáticas, que no llegan a dar cuenta de la complejidad del asunto (Dewey, 2017, p. 33).

Por otro lado, Martha Nussbaum también nos puede aportar nociones y argumentos que enriquecerán nuestra visión del problema. En su artículo “La imaginación literaria en la vida pública” (1995), Nussbaum desarrolla las características de lo que ella denomina una “mentalidad utilitaria”. Entre estas características encontramos la reducción de las diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas, la búsqueda de soluciones claras y simples para los problemas humanos y una teoría de la motivación, también simple, cuyo foco consiste en el interés propio y egoísta (Nussbaum, 1995, p. 53–56). Esta forma de racionalidad se vuelve problemática cuando no solo se trata de un modo de proceder para una cierta profesión o disciplina, sino que se extiende a la vida personal y social de las personas o al gobierno de un país y su gestión pública (Nussbaum, 1995, p. 51–52). El atractivo de los modelos matemáticos y exactos resulta imposible de ignorar y parecerían ser el camino para una mejor toma de decisiones en los asuntos públicos y para la solución a problemas humanos (Nussbaum, 1995, p. 50). Pero, como ya vimos, esto solo puede funcionar si abstraemos al ser humano de la complejidad de sus cualidades y de la diversidad de motivaciones para sus acciones.

En síntesis, estas nociones de Dewey y Nussbaum nos permiten prestar atención a ciertos aspectos de nuestra idea de democracia y qué riesgos corre en la actualidad impregnada del neoliberalismo y de la racionalidad económico-utilitarista. En este contexto considero fundamental la propuesta de repensar el concepto de democracia para ampliarlo a algo más que la definición mínima de selección de gobernantes y hacer también foco en la forma de gobierno, manteniendo el escepticismo frente a teorías matemáticas elegantes y simples provenientes de las ciencias económicas.

## II. Koselleck: conceptualizaciones y horizontes de experiencia

Como mencioné al principio, con la reconceptualización de la democracia, Tapia busca impulsar nuevas experiencias y nuevas formas de vivir la democracia. El autor escribe, *“el trabajo teórico de reconceptualización de la democracia y las luchas políticas por la democratización y reforma de las instituciones políticas, no son algo que ocurre de manera separada, sino que una puede alimentar a la otra, es decir, que la discusión teórica puede alimentar la lucha política, en términos de apoyar, precisamente, procesos de democratización histórica”* (Tapia, 2009, p. 67). En este sentido, considero que el análisis que el filósofo de la historia Koselleck realiza acerca de la correspondencia entre la realidad y su articulación lingüística puede aportar y enriquecer el debate sobre la reconceptualización que plantea Tapia.

Según Koselleck existen (lógicamente) cuatro posibilidades de relación entre el significado y la circunstancia o la realidad (Koselleck, 2004, pág. 31). Por un lado, la relación puede permanecer constante y el concepto captura la realidad conservando el significado (aunque esto es muy poco probable que ocurra). Por otro lado, puede ocurrir que el significado permanece, pero la circunstancia cambia, lo cual se da mucho más a menudo: cuando la circunstancia se distancia del significado y la realidad debe por ello

ser reconceptualizada. Otra posibilidad es que el significado cambie, pero la realidad permanezca constante y, por último, también puede pasar que directamente el significado y la circunstancia tengan vida propia y la correspondencia que inicialmente había se haya desacoplado por completo.

Lo que mayormente vivimos en la historia es entonces un desacople entre el concepto y la realidad que pretendía capturar, esa correspondencia inicial se va perdiendo y se presenta así la necesidad de revisar los conceptos y los significados. Aún tenemos la noción de democracia moderna que se construyó en el seno de Europa, pero que ahora es aplicada en otras regiones del mundo y con los cambios históricos propios del paso del tiempo, por lo que las circunstancias no son las mismas. En este sentido, para que la democracia pueda funcionar y se promueva efectivamente una ampliación de la igualdad, sin generar nuevas desigualdades, la noción de democracia debe reconceptualizarse y volver a capturar la realidad de una manera más adecuada.

Koselleck reconoce dos caras del lenguaje: por un lado, es receptivo porque registra lo que sucede fuera de sí mismo y, por otro lado, el lenguaje constituye un factor activo en la percepción, en la cognición, es decir, en cómo conocemos al mundo (Koselleck, 2004, p. 30). En otras palabras, no solo registra la realidad, sino que también es lo que le da movimiento y direccionalidad, condiciona nuestra experiencia. Es por esto que, con cada conceptualización, se establecen determinados horizontes de experiencia y, mientras menos referencia a una experiencia haya, existen más expectativas y más posibilidad de proyectarse hacia el futuro. En relación con esto es que Koselleck propone los conceptos lanzados hacia el futuro o conceptos de expectativa, es decir, orientados a generar nuevas experiencias (Koselleck, 2004, pág 37). Dado que ningún término histórico fundamental es neutro o ingenuo, sino que siempre se orientan a posibilitar ciertas experiencias y a evitar u obstaculizar otras, resulta fundamental preguntarnos qué experiencias se posibilitan con nuestro concepto de democracia y cuáles otras más queremos posibilitar.

### III. Consideraciones finales

A modo de un breve repaso del trabajo podemos decir que, frente a un concepto que lo tomamos tal como se presentó en una Europa moderna, se debe pensar qué otros sentidos deben ser incluidos para que se ajuste a la realidad actual que además de ser, en nuestro caso, latinoamericana, está inmersa en un avance del neoliberalismo a nivel mundial. Es preciso mantener la sospecha frente a los modelos simples y matemáticos que, por ser exactos y efectivos en sus respectivas áreas, parecen también serlo para el gobierno de un Estado democrático. Koselleck aporta en esta discusión una mirada clave para comprender cómo un problema que parece simplemente teórico y alejado de promover cambios efectivos en la realidad práctica, resulta más bien fundamental si tenemos en cuenta la direccionalidad que nuestros conceptos le dan a nuestra experiencia, y viceversa.

Siguiendo este camino de reflexión buscamos ir más allá de un concepto de democracia que incluya sólo el método de selección de gobernantes y que, en su lugar,

defina cuál será la forma de gobierno luego de las elecciones. Una reconceptualización nos permitirá entonces estar atentos frente a posturas que presentan la ilusión de sólo atenerse a hechos verdaderos y a la exactitud de los números desde una mirada objetiva, dado que, lejos de gobernar máquinas, están gobernando seres humanos cuya vida y acciones responden a una amplia variedad de motivaciones imposibles de simplificar.

### **Bibliografía:**

Dewey, J. (2017). La ética de la democracia. En J. Dewey, *La democracia como forma de vida* (págs. 25-51). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Koselleck, R. (2004). Historia de los conceptos y conceptos de historia. *Ayer*, 27-45.

Nussbaum, M. (1995). La imaginación literaria en la vida pública. *ISEGORÍA*, 42-80.

Tapia, L. (2009). Intergubernamentalidad igualitaria. En L. Tapia, *Pensando la democracia geopolíticamente* (págs. 61-93). Muela del Diablo Editores CIDES-UMSA. CLACSO.