VI Jornadas de Política Educativa en Filosofía
Universidad Nacional del Centro, Tandil

RECONOCIMIENTO Y DIGNIDAD

Compiladoras

Silvina Coronel Salomón
María Amelia García
Agustina Bertone

Reconocimiento y dignidad : VI Jornadas de Política Educativa en Filosofía / Miguel Angel Santagada ... [et al.] ; compilado por Silvina Coronel Salomón ; María Agustina Bertone ; María Amelia García. - 1a ed . - Tandil : Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2019.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-658-491-7

1. Filosofía. 2. Ciencia Política. 3. Educación. I. Santagada, Miguel Angel. II. Coronel Salomón, Silvina, comp. III. Bertone, María Agustina, comp. IV. García, María Amelia, comp.
CDD 107

Diseño de tapa: Sergio Martín Lobosco

ÍNDICE

Prólogo por Miguel Ángel Santagada……..... 4

Primer Capítulo

La educación y la enseñanza

Antinomias entre la educación nacional y la educación corporativa
Enrique Meler…….. 8

Los desafíos de la enseñanza de teatro en la formación de niños y jóvenes como sujetos del presente
Claudia Andrea Castro y María Cristina Dimatteo…….. 24

Universidad y profesores de filosofía en la ciudad de Bahía Blanca: ideas para construir un camino común
María Laura Medina y María Belén Bedetti……. 32

Paradigmas educativos: experiencias escolares en 'Los Simpson' y 'El Chavo del ocho'. Perspectivas filosóficas con aportes de Ranciére
Adrián Marcelo López Hernaiz…….. 38

Estado, universidad y capitalismo: El modelo democrático de la filosofía universitaria en Humboldt y Hegel
Mariano Olivera…… 46

Algunos de los problemas de la enseñanza privada en México
María Sustaita Romano…….. 55

Fake news y educación crítica
Verónica Olivera y Román March……. 62

A filosofia como teatro
Luiz de Camargo Pires Neto..... 70

Segundo Capítulo

La otredad en los aspectos prácticos de la filosofía critica

Los derechos reproductivos y el reconocimiento del otro. Reflexiones a 25 años de la Conferencia de El Cairo
Enrique Del Percio……... 86

Los criterios de marginalidad que renuevan la geo-periferia en la sociedad del rendimiento
Lorena Marcos…… 104

Mismidad y otredad. Filosofía y política: reproducción o transformación del modelo
María Cecilia Colombani…….. 109

Cuerpo, vida y (des)subjetivación: Nietzsche, la filosofía como ethos
Elías Bravo…….. 117

El derecho a tener derecho
Marcelo Lobosco…… 123

Tercer Capítulo

La filosofía situada de Latinoamérica

Hacia una filosofía de la educación latinoamericana de la inclusión educativa de una diferencia filosófica posible
César Pafundi……. 131

El estar de Kusch y el nosotros estamos de Scanonne. Categorías para pensar la religiosidad desde los pobres y excluidos desde una filosofía latinoamericana
Gustavo A. Pizzi……. 142

La revuelta corporal libertaria (De los sexos-De los géneros)
Silvina Coronel Salomón…….. 148

Filosofía y política, un pensar desde los márgenes
Amelia Gallastegui……. 160

Cuarto Capítulo

La política en el contexto de la incertidumbre

Técnicas digitales y la conexión con la realidad
Paula Viale……. 178

El capitalismo escarnecedor
Raúl Toscano……. 190

Las políticas para lo íntimo frente a la autoridad del sentimiento
Ricardo Gutiérrez Aguilar……. 203

Las libertades en riesgo en la sociedad del big data
Miguel Ángel Santagada…….. 211

Mente, emociones y cuerpo, cuando el sujeto se refugia en las pantallas ¿es la virtualidad deshumanizante?
Marcos Llanos Nieto…….. 220

Sobre los autores……... 227

Prólogo

Las VI Jornadas de Política Educativa en Filosofía, celebradas en la Facultad de Arte de la Universidad Nacional del Centro y el Instituto Superior de Formación Docente y Técnica Nº 10 en Tandil, el 8 y 9 de junio de 2018 fueron convocadas con el lema **"**Instituir significaciones imaginarias de reconocimiento del otro y el debate sobre la marginalidad social".

Las investigadoras e investigadores que nos dimos cita en estas jornadas leímos y discutimos los artículos que llegan al lector compilados gracias al trabajo de Silvina Coronel Salomón, Marcos Llanos Nieto, Román March, María Amelia García y Agustina Bertone.

Las perspectivas variadas de esta colección de artículos expresan la preocupación por la problemática que nos congregó en junio de 2018. Las operaciones de instituir significaciones imaginarias marcan el derrotero de procesos culturales contradictorios y fluctuantes, que plantean incertidumbres y confusiones. Ante este panorama, juzgarán nuestras lectoras y nuestros lectores si estos textos reflejan el objetivo asumido de aportar un discurso de carácter conceptual, metodológicamente riguroso y humanamente comprometido. El concepto, el método y la preocupación por la existencia humana son testimonios de nuestras convicciones filosóficas y políticas.

Estos aportes no pretenden instalar ninguna verdad dogmática, ni saltar el cerco de nuestra contemporaneidad con la arrogancia de quien ha penetrado el secreto arcano de las cosas. Por el contrario, anima las reflexiones que invitamos a compartir la esperanza de prolongar estas conversaciones a las aulas de las escuelas secundarias, a los hogares y a las tertulias, a los claustros universitarios, a la dinámica de las redes sociales y a todos los sitios en que la cultura vertiginosa de nuestros días traiga una y otra vez la inquietud por la dignidad y el futuro de quienes viven en la marginalidad y son obligados a aceptar la irrelevancia a que son empujados por un sistema injusto y deshumanizado. Si los lectores encontraran en estos escritos motivos para rever sus convicciones o mejorar algunas de las ideas que componen esta antología, comprobaríamos con satisfacción haber realizado los objetivos de nuestras jornadas.

Invitamos a recorrer los cuatro ejes temáticos en que hemos agrupado las contribuciones de las y los participantes de la Jornadas. Someramente, los textos discutidos permiten una clasificación preliminar en cuatro capítulos: la educación y la enseñanza, la otredad en los aspectos prácticos de la filosofía crítica, la filosofía situada de Latinoamérica y la política en el contexto de la incertidumbre.

LA EDUCACIÓN Y LA ENSEÑANZA

Enrique Meler, en “Antinomias entre la Educación Nacional y la Educación Corporativa” argumenta por qué la educación actual favorece la liquidación del pensamiento crítico. Las autoras Claudia Andrea Castro y María Cristina Dimatteo en “Los desafíos de la enseñanza de teatro en la formación de niños y jóvenes como sujetos del presente” reflexionan sobre el papel de la enseñanza del Teatro para promover capacidades efectivas construir prácticas educativas democráticas. Con el título “Universidad y profesores de filosofía en la ciudad de Bahía Blanca: ideas para construir un camino común” María Laura Medina y María Belén Bedetti exponen su investigación entre profesores actualmente a cargo de espacios escolares de filosofía en las escuelas de dicha ciudad. También vinculado con la filosofía en las escuelas medias, el artículo de Adrián Marcelo López Hernaiz, “Paradigmas Educativos: experiencias escolares en ‘Los Simpson’ y ‘El Chavo del ocho’. Perspectivas filosóficas con aportes de Ranciére” analiza los vínculos entre dos paradigmas de la oferta televisiva en América del Norte, América Latina y Argentina.

“Estado, Universidad y Capitalismo: El modelo democrático de la filosofía universitaria en Humboldt y Hegel”, de Mariano Olivera, aporta un análisis sobre la progresiva democratización del saber, orientado por la institucionalización y profesionalización de la filosofía, centrado en el caso de la Universidad de Berlín y expone la herencia del modelo alemán, como ejemplo acaso único de la lucha contra la lógica capitalista de la especialidad hermética y de la productividad disciplinar de los saberes. El artículo “Algunos de los problemas de la enseñanza privada” de María Sustaita Romano parte de una objeción a Sócrates en su intelectualización de la moral, para aportar una reflexión sobre la calidad de trabajo docente digno.

Román March y Verónica Olivera ofrecen en “Fake news y educación crítica” un análisis de las noticias falsas en la formación ciudadana, a partir del cual proponen que el sistema educativo promueva entre los estudiantes la autonomía y capacidad crítica para discernir entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo virtual, lo superficial y lo profundo.

Finalmente, Luiz de Camargo Pires, con su artículo “La filosofía como teatro” analiza y discute una concepción difundida de la disciplina a partir de una obra teatral cuyos personajes encarnan un estudiante brasileño y Michel Foucault.

LA OTREDAD EN LOS ASPECTOS PRÁCTICOS DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA

Cinco participantes aportaron con sus reflexiones a este eje: Enrique Del Percio, Lorena Marcos, María Cecilia Colombani, Elías Bravo y Marcelo Lobosco. El artículo "Los derechos reproductivos y el reconocimiento del otro. Reflexiones a 25 años de la Conferencia de El Cairo, de Enrique Del Percio, retoma los debates en torno al empleo de los términos "reproducción" y "procreación", correspondientes a la problemática planteada por el reconocimiento del otro, que exige asumir al otro no como simple copia reproducida a partir de un original. Lorena Marcos, en "Los criterios de marginalidad que renuevan la geo-periferia en la sociedad del rendimiento", cuestiona los criterios que operan globalmente en el sentido de excluir deliberadamente del uso crítico de los avances tecnológicos a sectores sociales subalternos. Su argumento objeta al no problematizar los ideales de humanidad subyacentes sin someten a debate la progresiva homogeneización a que conducen los desarrollos tecnológicos, coartando la creatividad y restringiendo el acceso a nuevos caminos de creación cultural. En "Mismidad y Otredad. Filosofía y Política: reproducción o transformación del modelo" María Cecilia Colombani invita a pensar las relaciones entre educación, antropología y política en el marco de la tensión ente la Mismidad y la Otredad como categorías de producción histórico cultural. Por su parte Elías Bravo en "Cuerpo, vida y (des)subjetivación: Nietzsche, la filosofía como ethos" reflexiona acerca de la relevancia de Nietzsche para la crítica filosófica.

Finalmente, Marcelo Lobosco aporta con su trabajo, "Instituir significaciones imaginarias de Reconocimiento en Castoriadis" una reflexión vinculada con la imaginación instituyente para una filosofía de la praxis y de la diferencia.

LA FILOSOFÍA SITUADA DE LATINOAMÉRICA

Cuatro profundas reflexiones han aportado a este eje. La primera de ellas, de Cesar Pafundi ofrecida en el artículo titulado "Hacia una filosofía de la educación latinoamericana. De la inclusión educativa de una diferencia filosófica posible" expone un enfoque crítico-interpretativo-dialéctico no experimental, donde indaga la dimensión del estar-siendo (propuesto de Rodolfo Kusch) como aporte a la problemática de una inclusión educativa. En la línea de Rodolfo Kusch se inscribe el artículo de Gustavo Pizzi, "El estar de Kusch y el nosotros estamos de Scanonne. Categorías para pensar la religiosidad desde los pobres y excluidos desde una filosofía latinoamericana". Pizzi aporta una reflexión sobre el contexto latinoamericano y la mediación de la filosofía entendida como la comprensión por medio del símbolo del misterio oculto del núcleo

ético-mítico americano. Silvina Coronel Salomon aporta con “La revuelta corporal libertaria (De los sexos-De los géneros)” un camino para la apertura de nuevos horizontes desde donde interpelar las tramas discursivas sobre las cuestiones de género, las identidades nómades y las múltiples significaciones del cuerpo. Amelia Gallastegui toma distancia del enfoque esencialista del ser y de la mujer para vincular en “Filosofía y Política, un pensar desde los márgenes” dos tradiciones de los estudios críticos: el enfoque filosófico político situado en América Latina y el pensamiento feminista.

LA POLÍTICA EN EL CONTEXTO DE LA INCERTIDUMBRE

Hemos contribuido a este eje cinco participantes: Paula Viale, Raúl Toscano, Ricardo Gutiérrez Aguilar, quien suscribe y Marcos Llanos Nieto. Con el título “El capitalismo escarnecedor**”,** Raúl Toscano describe el tránsito de la sociedad industrial a la sociedad digital para advertir la des-utilización creciente de la fuerza de trabajo, bajo la apariencia de una patología del reconocimiento. Su análisis concluye que, dado que el desacople del mercado laboral respecto al sistema educativo obstaculiza la oferta de empleos, es necesario volver a valorar el empleo a fin de recuperar el papel del sujeto en una sociabilidad tendiente a revertir los efectos del capitalismo mórbido. Ricardo Gutiérrez Aguilar, en “Las políticas para lo íntimo frente a la autoridad del sentimiento” reflexiona acerca los ámbitos de la vida privada y de las interferencias de los sentimientos en el debate público, influido por el mundo del espectáculo. Su mirada sobre estos temas lleva a vincular la despreocupación por la incumbencia colectiva de los debates públicos y la creciente preferencia por el espacio del hogar. El artículo con mi firma, “Las libertades en riesgo en la Sociedad del Big Data” plantea la dinámica omnipresente de las redes digitales como instrumental de intervención, manipulación y control. A propósito de la tecnología digital, Paula Viale argumenta en “Técnicas digitales y la conexión con la realidad” a favor del uso crítico de las tecnologías de información. Finalmente, el artículo de Marcos Llanos Nieto “Mente, emociones y cuerpo, cuando el sujeto se refugia en las pantallas ¿es la virtualidad deshumanizante?” aborda las características de la interacción a través de las tecnologías en tanto privilegiado el medio de comunicación actual que ha suplantado la interacción presencial.

Miguel A. Santagada

PRIMER CAPÍTULO

LA EDUCACIÓN Y LA ENSEÑANZA

Antinomias entre la Educación Nacional y la Educación Corporativa

Enrique Meler

Resumen: La ponencia pretende describir, el estado actual de la educación a la luz del último desafío recibido: la liquidación de todo pensamiento crítico. No nos ha parecido que semejante afirmación debiera recibir una respuesta emocional, sino que será mejor y más pertinente recordar la tradición de nuestra educación, las faltas cometidas contra ella y las fuentes teóricas, donde hemos abrevado. Estamos constreñidos por la lógica brevedad propia de este ámbito; en este sentido debemos también referir la respuesta a la experiencia de nuestra generación, porque de lo contrario cometeríamos el mismo crimen que queremos combatir. Se impone, además, algún análisis sobre los resultados de un punto de vista puramente americano para nuestra educación. Finalmente creemos haber defendido erróneamente a la educación pública contra la educación privada. La educación es y seguirá siendo la última y la mayor de las epopeyas nacionales y tal vez haya que buscar una nueva antinomia entre educación nacional y educación corporativa, que no es idéntica a la anterior frente al desafío permanente de la novedad tecnológica.

Abstract: The paper aims to describe the current state of education in light of the last challenge received: the liquidation of all critical thinking. We did not think that such an affirmation should receive an emotional response, but that it will be better and more pertinent to remember the tradition of our education, the faults committed against it and the theoretical sources, where we have watered. We are constrained by the logical brevity proper to this area; in this sense we must also refer the response to the experience of our generation, because otherwise we would commit the same crime that we want to fight. It also imposes some analysis on the results of a purely American point of view for our education. Finally, we believe that we have erroneously defended public education against private education. Education is and will continue to be the last and greatest of the national epics, and perhaps we should look for a new antinomy between national education and corporate education, which is not identical to the previous one in the face of the permanent challenge of technological innovation.

Educación y objetividad

"…los campos no pueden suministrar a los cultivadores los diversos instrumentos agrícolas que se necesitan ni ofrecerles los medios que facilitan el cultivo de la tierra; las artes manuales no existen […] el campesino precisa de los objetos de primera necesidad" *Ibn Jaldún (S. XVII)*

Buscamos afanosamente la relación entre política educativa y libertad individual. A este respecto hemos ensayado diferentes respuestas. Todas inútiles. Vengo de una generación intensamente reformista que ha buscado separar la educación de la Iglesia, separar la educación del estado, separar la educación de la familia y que se revuelca constantemente en su propia impotencia. Tal vez haya llegado el momento de revisar esta tendencia. En eso puede auxiliarnos la filosofía ¿Por qué justamente ahora? Aceptamos el desafío, que se nos hace desde los centros de poder liberales allí se denuncia la esterilidad y el fracaso del pensamiento crítico, como lo llaman. Hemos asistido desde hace años, yo diría durante la totalidad del siglo pasado, a la denuncia, a la sospecha ante cualquier intelectualismo. Tanto el materialismo como Nietzsche y también el psicoanálisis lucharon salvajemente contra el intelectualismo, primero el intelectualismo idealista, pero finalmente contra el intelectualismo en general, llevados por el cedazo de los grandes conceptos románticos en la vida cotidiana de las personas, en su cadena de valores. Este largo y tedioso proceso ha sido denominado*: El asalto a la razón.*

En la Argentina creemos que la educación es capaz de producir un perfil ciudadano específico. Nada lo demuestra, pero resultamos incapaces de escapar de semejante aporía. Tanto es así, que en el terreno de la educación se lleva adelante la batalla contra la razón colonial. Se trata entonces de un verdadero cambio en el punto de vista, una revolución copernicana como ha dicho Kant, a fin de abandonar el orden de la igualdad social y la sociedad *nueva*, de la vieja ley de educación 1420, para pensar una sociedad estrictamente americana –como si pudiera no serlo-. La educación sería el ariete de este proyecto trasnochado. Por supuesto semejante cambio, únicamente pretende someter a la clase media urbana a gozar y depender de los frutos de revolución tecnológica. La mía no es la primera voz que alerta sobre esta cuestión, tampoco será la última. Trataremos de encontrar las raíces teóricas del presente dislate.

La razón colonial se muestra en este paisaje como una planta parasitaria, ella no es nada en sí misma, pero su función parece impedir el nacimiento de una cultura digna, de características propias. Soñamos con ella, la llamamos: *la utopía*. Alcanzaremos dicha utopía cuando logremos quitarnos de encima la razón colonial como quien se quita el saco. Entonces, con la nueva y brillante ropa americana, vamos emprender un camino que ponga la tecnología al servicio de la libertad.

¿Pero hemos entendido que cosa es la tecnología y que cosa es la libertad?

La construcción de los estados americanos abreva en el pensamiento de Rousseau, principalmente en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* una

obra muy medulosa y brutalmente ignorada por la academia argentina que ha preferido ocuparse de otra más conocida: *El Contrato social,* me parece importante revertir esta ecuación, que no es hija de la ingenuidad. La Iglesia siempre ha querido apagar la llama jacobina que funda nuestra República. Allí en el *2° Discurso* se dice algo importante, *la libertad es un saber.* Una afirmación sorprendente para quien dice que el saber es tóxico y para quien se proclama cristiano. Hay grandes consecuencias para extraer de semejante declaración, la primera arranca la libertad del reino de la voluntad, había sido colocada en ese lugar, por el sentido común anglosajón expresado en el pensamiento nihilista de Hobbes. Esta afirmación es la piedra angular para la forja de un nuevo concepto de estado. Un nuevo concepto de estado era lo que todos buscaban, no volver a tropezar con la piedra europea. Por esto encontramos tanto a Rousseau en el pensamiento de mayo. Lo menciono porque nuestra idea del papel de la educación dentro de la sociedad también nace en Rousseau. No voy a desarrollar este tema.

La educación determina el sujeto en su carácter objetivo, en el carácter objetivo de su condición gregaria.

Se trata de una frase misteriosa y efectivamente alude a una cuestión muy compleja. En la visión de Rousseau la condición humana contiene una condición gregaria en ella. Esta condición alcanza incluso la interioridad de los hombres, pero la parte gregaria es la carga objetiva de la humanidad del hombre. Contiene la tradición propia de una teoría del estado. El ciudadano alcanza entonces un estadio antropológico y la educación se convierte en el instrumento esencial de su crecimiento y control. Estamos en plena Ilustración, en 1750. Hay quien ha interpretado esta concepción como un protomarxismo. Pero el espíritu jacobino no tiene nada de eso. Cuando se habla de protomarxismo se piensa las consecuencias como causas. El poder de Rousseau se encuentra justamente en la premisa, en la premisa y el vaticinio. Más conclusiones. La vida cívica es una de las figuras de la condición humana. Esto cambia el orden de la representación. Nosotros tenemos un ejemplo bien cercano que nos permite comprender la cuestión en todo su alcance. Cuando el alfonsinismo venció al peronismo en las elecciones del 83, convirtió a la democracia en un principio socialmente activo. De pronto la democracia dejó de ser un mero sistema de representación, para convertirse en un principio activo, garantía de la Constitución nacional y de casi cualquier cosa que alguien pretendiera, principalmente del preámbulo. Como tal, también fue trasmutada en testimonio de todo aquello que no había sido alcanzado en el orden de la libertad y en el orden de la igualdad. Además, la democracia se convirtió en una suerte energía interior de las leyes, facilitadora de su concreción y cumplimiento. La interioridad de los ciudadanos nobles se convertía en el

ariete social de una sociedad[1]. Pavadas. Pero El espíritu del *2° Discurso* se encontraba detrás de ello. Rousseau es un principio activo y eficaz de nuestra política presente. Detrás del guardapolvo blanco y la ley 1420 no palpita únicamente el sueño de la igualdad social, escuela laica y la falta de prejuicios, hay en esa ley una mecánica nueva, no suficientemente advertida, donde podemos encontrar la visión antropológica del *2° Discurso*.

El presente es una fuerza destructiva cuando se piensa como representación de la totalidad. La totalidad desnaturaliza el sí mismo del presente, para ello se apoya en el poder real de la autoconciencia que sólo es una fuerza positiva cuando acepta la influencia del límite en su concepto.[2]

La educación no es lo que imaginó el ginebrino, ni la democracia aquello que pretendió Alfonsín; sin embargo, los viejos sueños continúan vigentes y son eficaces a través del carácter objetivo de las leyes. Sobre este punto quiero llamar la atención. El poder de la condición gregaria imaginada por Rousseau es justamente un poder intrínsecamente jurídico, ese es el secreto de su eficacia presente. Relean lo que escribí acerca del presente, resulta complejo ante la primera mirada, pero se refiere al carácter jurídico del concepto, hecho presente por el límite.

Para explicar mejor esto nos vemos en la obligación de hablar de lógica, del origen y del destino de la lógica para la filosofía.

Tecnología: *aggiornamiento* tecnológico es lo que le exigen a la educación del siglo XXI, eso parece que nos falta, y sin lo cual jamás alcanzaremos el desarrollo, el reino de la justa abundancia, derramada por el poder de este instrumento. Para ello hay que abandonar todo pensamiento crítico y ceñirnos al pensamiento pragmático.

Esta ponencia tiene un epígrafe de Abenjaldún, él vivió en la ciudad de El Cairo durante el siglo XVII. En aquella época El Cairo era una metrópoli deslumbrante mientras que Londres y París en comparación no eran más que aldeas. Nos parece una época bastante remota en otro lugar del mundo y sin embargo el filósofo reclama sensatez y concreción, sentido común, reclama modernidad, se impacienta con el atraso y con el hecho de que se espere demasiado de la Divina Providencia. Existe una posición de pensamiento que defiende la convicción de que los problemas propios de la modernidad, son asuntos anteriores o permanentes, ya tratados en otros tiempos de la cultura universal. No comparto este criterio. Los desafíos propios de la modernidad, son singulares y permanecen sin resolver en nuestro tiempo, pero la

[1] Allí en 2º Discurso, leemos: "Como alguien puede de pronto decir: -"Esto es mío"- y cuatro idiotas que lo escuchan, creerle. Esta afirmación que ha sido traída de memoria y no es exacta, ha sentado las bases para pensar al vieux (viejo) Rousseau como un: protomarxista.
[2] Reflexión sobre el terror, artículo inédito

comparación nos resulta útil para profundizar en el concepto, para encontrar el alcance de su influencia.

La lógica fue un instrumento imaginado por Aristóteles con el objeto de permitirle completar sus investigaciones físicas, un: *De rerum natura Vicipaedia* que sabía que no podría ser completado en vida, aun así, alcanzó los nueve tomos en la edición de PUF. El universo natural griego era finito, sus elementos podían agotarse por enumeración. Por eso la última regla cartesiana del método perfecto es justamente la enumeración. De inmediato los lógicos de la época se percataron que la lógica tenía un objeto ausente, se trataba de un criterio de verdad por anticipación. El padre Mersennes llama la atención sobre este punto en su tratadito sobre los números primos. Más oscuro ha sido desentrañar la determinación en un universo infinito y el problema de los universales.

En los 2° Analíticos Aristóteles tiene dos definiciones para el infinito:

1) Lo indefinido
2) Lo 2° en el orden de la definición.

No nos explica que quiso decir. Ambas definiciones me fascinaron desde que el profesor Olivieri –ya fallecido- me las mostró por primera vez. Lo indefinido me parece aquello esencialmente diferente de la totalidad, lo que no será alcanzado por la *prote*[3] filosofía. En estos tiempos diríamos aquello que no puede ser alcanzado por la definición. Pero la segunda, es algo mucho más sugestivo. Lo infinito será aquello que requiere su propia teoría para la demostración. Aquello que necesita de un instrumento diferente para ser alcanzado.

Esta perplejidad fue resuelta con un desdoblamiento en el criterio de verdad. Hoy en día ya tenemos incluso una postverdad, lo que abunda no daña (!!). Hay quien piensa en una verdad lógica y otra verdad ontológica, pero se trata de una división exagerada. Es hija del antiguo desdoblamiento metafísico de la verdad, ¿por qué decimos esto? La verdad lógica no contiene a su objeto, aunque es capaz de demostrar su existencia. Alcanza su concepto con un elemento que siempre queda fuera de ella. La fórmula aristotélica de *adaequatio,* expresa la figura de la verdad científica. Sin embargo, en su forma subjetiva contiene a la verdad ontológica. Puede adoptar una figura sintáctica y una figura semántica. Fíjense que Kant quien no está dispuesto a abandonar su doctrina de que la verdad se encuentra en el juicio, imagina un desborde, una suerte de derrame, en el contenido del juicio: el *juicio sintético apriori*, es la única manera que tiene para explicarnos el desdoblamiento. El *juicio sintético apriori* contiene un elemento del cual el antecedente es incapaz de dar cuenta. Como representación

[3] Filosofía propiamente dicha o metafísica

puede alcanzar o rechazar a su objeto. La verdad sintáctica alcanza su concepto en sí misma. Volvemos al desdoblamiento originario. La verdad alcanza su objeto por sí o fuera de sí, no hay otra cosa, lo demás resultan exageraciones. La importancia de la lógica reside en que nos demuestra claramente este problema.

Sobre la cuestión de los universales, en cambio hay que llegar hasta el siglo XX. Ha sido Bertrand Russell el primero en ocuparse de este complejo asunto. Al no poder verificar la existencia de los elementos de un conjunto infinito, el valor de verdad de esos elementos cambia radicalmente, expresa otra forma de determinación. La antigua perplejidad de los 2° Analíticos adquiere ahora toda su precisión. Russell está interesado en la verificación de la existencia, a nosotros en cambio nos preocupa desarrollar una nueva forma de determinación, la fundación de un sujeto tecnológico. Russell piensa los universales como unidades variables, lo cual le permitirá operar con ellos. Es la nueva álgebra, la nueva geometría. Desde nuestra perspectiva, se trata del esfuerzo de la ciencia para alcanzar una condición presente para el sujeto. La ciencia piensa con esquemas, es ajena al tiempo. No hay temporalidad en la lógica nos enseñaba Hegel. Esto es crucial. La ciencia ha fracasado en alcanzar su condición presente, porque si bien ha abandonado su objeto no abandona su objetividad. Este ha sido el papel de la educación como la imaginó Rousseau, llevar la objetividad a las relaciones sociales y darles una envergadura jurídica. No interesa si alcanzó o no alcanzó su meta, si su hipótesis fue correcta o incorrecta; nosotros hemos aceptado esta idea, hemos construido nuestro mundo con ella.

Bertrand Russell describe en su libro*: The Problems of Philosophy* el problema de la traducción propio del lenguaje científico. Detrás de todas las nomenclaturas se produce la pretensión de un cambio, de cierto traslado completamente irracional entre el tiempo y el espacio. Se lo llama eufemísticamente: *“esquema”,* pero nos encontramos ante un asunto mucho más complejo que es el de la traducción. Del esquema lo primero que diremos es que el tiempo en su constitución ontológica es imposible de detener. El tiempo no es la sucesión, la sucesión a diferencia de lo que piensa Kant, sólo mide y cuantifica el tiempo, pero no por ello lo detiene, ni mucho menos lo traslada al espacio. Es que el pensamiento necesita acallar el vértigo real de la existencia, para generar su propio vértigo. Se dice que se trata del vértigo de la existencia, pero la principal característica del vértigo del pensamiento, es que se trata de un vértigo propio, un vértigo cuyo cronómetro podremos iniciar y detener según nuestra voluntad. Menciono esto, porque su lectura tiene gran interés, pero aquí el inglés está preocupado por la existencia, por el correlato material del pensamiento lógico. El universal en la lógica se ha pensado para contener objetos posibles, objetos de los cuales se pueda tener un conocimiento cierto, aunque su existente resulte

discutible, porque por ejemplo carecen todavía de una condición presente. Sin embargo, de la mano de la certeza expresan una conjetura muy consistente. He aquí el problema que encuentra Russell y también Hegel, el universal accede a un criterio diferente de verdad. En términos de la lógica de Hegel, el universal tiene una forma diferente de determinación que el particular.[4]

¿Qué tiene que ver con la educación? Todo, la forma en la cual comprendemos el aprendizaje es deudora de estos cambios. Es diferente la determinación de verdad de un objeto que será reconocido en la enumeración de los elementos de un conjunto, de otro del cual ya sabemos de antemano que no podrá ser reconocido ni enumerado. Reducimos entonces la verdad a certeza y la certeza a validez, pero todo eso no es suficiente. Necesitamos abandonar los contenidos empíricos en ciencia para poder crear, para que se nos permita descubrir, sin embargo, no nos hemos detenido suficientemente a fin de examinar como incide en nuestra subjetividad, el valor de verdad de nuestros descubrimientos.

Hay múltiples ejemplos para explicar la cuestión de la objetividad. A mi juicio el ejemplo más claro se esconde en el papel de la censura en la sociedad, ¿por qué se censuran ciertas ideas y no a las personas que las hacen propias?, ¿han pensado en el significado de la frase que habla de: *literatura subversiva*? Censurar las ideas y no reprimir a las personas es dar la razón al antagonista. Entonces este combate de las ideas igual que si ellas fueran personas expresa el reconocimiento de cierta cualidad dinámica de las ideas, una energía propia que debiera ser reprimida. Las personas frente a semejante cualidad misteriosa, pasan a segundo plano y resultan meros conductores del poder demoníaco de las ideas así figuradas. Nadie se detiene a justipreciar la influencia de un pensador del siglo XIX alemán que no tiene ninguna relación con América, o con los pueblos americanos, capaz de cometer groseros errores, sin embargo, nadie duda en atribuirle capacidades sorprendentes a libros que seguramente no han leído, ni comprenden cabalmente. Por otra parte, pienso que, si le ofrecemos a un censor que no conoce ni el idioma ni la cultura de nuestro país un film, y le preguntamos qué escenas le parece que habría que censurar, estoy seguro de que cometería muy pocos errores. Poca cosa pasaría por alto. El paisaje de lo universal es un paisaje muy pobre, pero sin duda la libertad es un saber, una cifra capaz de ser transmitida de generación en generación y que tiene muy poca relación con la historia de las injusticias nacionales.

Este último desafío que se nos hace, pretende ser sutil, pero no lo es. En realidad, no supera aquella vieja campaña de Ronald Reagan acerca de decretar el fin de las

[4] Ibídem

ideologías para echar al socialismo en el basurero de la historia. Aquella mucho más exitosa que esta, mejor sustentada política y económicamente también. La actual campaña tiene sin embargo algunas novedades que quiero subrayar. Nos encontramos sumergidos en medio de una revolución informática sin precedentes y del uso dirigido del internet a través de las redes sociales. La manipulación de los estados centrales resulta en nuestro tiempo formidable, y ataca en la interioridad del hombre. Ninguna institución propia de la República liberal, quedará de pie.

Nuestra generación había puesto el acento en la defensa del campo popular, de los valores de la gente pensados como identidad social. Dentro de la educación parecía librarse una batalla moral. En el campo popular deseaban defender la dignidad de los pueblos sometidos a un poder imperial que pretendía conculcarla. Sufrimos la guerra y la dictadura. Denunciamos la traición de las minorías vernáculas. Nuestro destino, nuestra tarea salvadora, fue la de: *concientizar al proletariado,* (!!) como rezaba cierta antigua fórmula repetida hasta el ridículo. Sin embargo, aquella batalla llevada adelante hasta el agotamiento, dentro de las instituciones del estado, dentro de la iglesia, dentro de los partidos políticos, era una batalla aparente, una distracción para un proceso mucho más vasto y más destructor, del cual hemos sido cómplices. Un cambio en el perfil antropológico del hombre. Hoy se declara el final del pensamiento crítico. Como siempre se ataca los procesos colectivos y la educación es la última de las grandes epopeyas colectivas de nuestra sociedad.

No obstante, había algo mucho más dramático para alcanzar que la búsqueda de la justicia. En realidad, la educación no puede crear nada, es una simple *caja de resonancia*, un eco respecto de todo lo que sucede en la sociedad, marcha detrás de acontecimientos que ocurren en otra parte. La educación es una caja de resonancia a la manera del lenguaje, su acceso al presente ocurre a través de metáforas, por eso hablamos de teología. El objeto de la educación es justamente la recuperación del presente en medio de la cuestión de la técnica.

Cuando se nos pide que abandonemos el pensamiento crítico, ¿Qué se dice?, ¿qué está en juego?

Se nos pide que cambiemos la matriz de la educación argentina.

¿Qué hemos hecho hasta hoy en día? Primero cubrimos con el refulgente guardapolvo las pilchas andrajosas del changuito del interior. Le adivinábamos el origen por las alpargatas, después lo disfrazábamos con camisa y corbata como si fuera un oficinista, los más pobres eran los de la corbata y los zapatos relucientes, después, detrás de la marca de los vaqueros. Una y otra vez el nuevo maquillaje de la 1420 se

fue disolviendo debajo de la penetrante mirada de la ignominia. En el Uruguay todo es mucho más claro y ridículo, porque la dignidad se exhibe en la moña azul con pintitas blancas. Y si finalmente lográramos disfrazarlos, acudiríamos al sencillo expediente de: es el negro, el cabeza. Tardamos mucho en darnos cuenta de que nuestra injuria ocultaba la vergüenza de no estar en París y sin embargo, pretenderlo. Ellos estaban en su sitio, éramos nosotros los que no aceptábamos estar en el nuestro. Hoy hemos aceptado que el guardapolvo ha sido incapaz de ocultar las diferencias, aceptamos las escuelas mixtas, aceptamos la modernización de la currícula. Siempre corremos detrás y chocamos contra la fractura social. La educación pública o privada es una epopeya abandonada. En ambos territorios transita la mercancía.

Nosotros estamos embarcados en la búsqueda frenética de antagonistas. Luchamos contra la interpretación mitrista de la historia, reivindicamos a los caudillos, criticamos la campaña del desierto. Sarmiento nos resultó maldito e insufrible y sospechamos de la venalidad de Alberdi. Convertimos en héroe al inocuo coronel Mansilla, perdonamos a Borges, porque tuvo gran sentido de humor y era un gorila simpático y brillante, olvidamos el positivismo extremoso y exagerado de Perón, ¿hasta cuándo? Recuerdo que Félix Luna nos hablaba de la historia como continuidad. Un escándalo para nuestros oídos, un discurso entreguista encubierto. Pureza y simplicidad, eso era lo que necesitábamos y todo el tiempo, saber claramente quién había tenido la razón. Pero hoy se nos pide que olvidemos todo esto, la revolución copernicana del pensamiento americano, el revisionismo histórico. Abandonar todo porque debemos traducir este relato en un universal comprensible para todo el mundo. No nos piden olvidar la historia, sino quitarle drama, darle peso científico a nuestra nueva perspectiva, y vivir con alegría. El lenguaje pobre que se exhibe tiene una determinación diferente a la manera de Russell y de Hegel. Nuestro paisaje de continua reyerta ha tenido algunas omisiones francamente vergonzantes. Cuando me paseaba por el campo –no por el *campus*-, preguntaba entre mates y tortas fritas, hasta qué grado había llegado un señor que conocí, en la escuela, me interesaba porque luego de desplegar alguna pequeña astucia, veía que el hombre no leía, aunque hacía un esfuerzo, no leía. Bueno en aquel tiempo había sólo hasta cuarto grado, en el pueblo había más, pero yo era medio remolón, míster. Omisiones vergonzantes son los analfabetos funcionales. Gente que esgrime títulos que no representan ningún saber, ninguna capacidad. O no, pero nunca fue mérito de la institución sino mérito de la persona. Era la otra parte de la vergüenza, que la única alternativa para alcanzar un derecho pleno fuese una alternativa heroica. Me irrita especialmente.

Es difícil separar lo relevante de aquello que no lo es tanto. Podríamos atiborrarnos de estadísticas más o menos mentirosas. Las estadísticas son un vector necesario en pedagogía, evidentemente, pero no puede ser excluyente, ni taxativo, porque muchas veces reemplaza la percepción. Yo prefiero, los ejemplos, porque nos ofrecen una mirada más profunda, a muy poco de andar ya tenemos una imagen clara de lo que ocurre. Recuerdo especialmente a ese jornalero campesino de la provincia de Buenos Aires, que conocí bastante durante mi adolescencia y que me brindo una visión definitiva sobre el asunto. Aquel sujeto amable y generoso resultaba transparente en su saber para todos nosotros, había desarrollado ciertas destrezas para enfrentar los problemas de su mundo y había vaciado su entorno de todo lo que no podía resolver. Es el mismo perfil urbano de cualquier persona joven que busca su primer empleo. Dice que sabe algo, tal vez realmente piensa que sabe algo, pero resulta incapaz de producir aquello que pretende producir, ya fuere abstracto o concreto. Ha captado partes de una jerga que en el fondo le resulta incomprensible y repite sus fórmulas hasta el cansancio como un ritual. Se trata de un lumpen, todo lo que sabe debe ser completado por la tecnología, y sin ella su saber es inútil. Tanto aquel paisano del campo como el joven de la ciudad tienen algo en común, algo esencial, son sujetos de la tecnología, ¿pero el paisano de campaña no tiene computadora, cómo puede ser un sujeto tecnológico? Es un sujeto tecnológico porque su saber deshilachado lo convierte en un lumpen. En el caso que conocí, el hombre tenía un horno de ladrillos, todo el saber que necesitaba para vivir, lo había aprendido de algún otro en la práctica. Se manejaba de contado, sin inscripciones ni contabilidades. Un universo donde la palabra era el eje axial. Sus conocimientos escolares se iban diluyendo en el tiempo. Viví en su casa durante varias semanas para empaparme de esa atmósfera y trabajar con él en el horno, tenía aproximadamente 50 años. Sin embargo, consideraba su escolaridad como algo fundamental en su vida. En su opinión de ello había dependido su inclusión en lo cívico. La pertenencia nacional, no se apoyaba en el documento, -había una cédula polvorienta y medio rota con una fotografía irreconocible-. No era allí que él se consideraba argentino, sino en el hecho de haber sido incorporado por un corto tiempo a una institución escolar. La aceptación del grupo y de las personas que lo componían fueron el valor supremo de su dignidad ¿El trabajo que le daba el sustento no era más importante? No, podría haber sido cualquier otro, un detalle azaroso. Aquí hay un asunto que no debiéramos pasar por alto.

Cambia la determinación de la verdad y con ella, toda la relación con lo político se vuelve *pasiva.*

La determinación conserva su objeto y no requiere ningún otro acto en relación con la totalidad. Tal es el saber a través de universales, desde el punto de vista del sujeto.

Un saber esencialmente pobre, es el que piensa la libertad como la carga vacía de una voluntad. Frente a la contradicción el pragmatismo nos habla de *libertinaje*, pero este desprecio esconde una grave impotencia para llevar la libertad a los términos del presente. Bertrand Russell, el lógico genial, describe el pragmatismo como aquel sistema que define la verdad por sus consecuencias. Cuando chocamos contra el límite del presente, son esas consecuencias las que escapan de nuestra percepción ¿Qué expresa la duplicidad esencial que tiene la verdad? Me parece que la verdad puede ser considerada en sí misma o en relación con algo exterior a ella misma. Tal es la verdad de la ciencia y la que define la *adaequatio* de Aristóteles, ya lo dijimos. Pretendemos entender que cosa es la verdad en sí misma, la verdad metafísica de la cual nos habla un Heidegger. Sin embargo, él nos advierte de la dificultad desde el inicio de su pensamiento, aún antes de la analítica del *dasein*. No nos encontramos con el ser sino con lo ente. Encontramos la verdad en otra cosa y tratamos de desentrañar su objeto. Así se ha fundado nuestra cultura, nuestro saber. Por eso la pedagogía no es otra cosa que la institucionalización de la mayéutica. Pero al tratar de iluminar el lugar del ser, -ser-ahí traducía con exactitud José Gaos-. Necesitamos que ese saber resulte indubitable, objetivo. En este asunto no aceptamos ningún relativismo. Tampoco reconoceremos una decisión psicológica. No se discute aquí si esto es lo correcto. Simplemente se trata del camino elegido. La objetividad es el hilo de *Ariadne* que le da sentido a nuestro esfuerzo. Esto es lo que el pragmatismo necesita que abandonemos.

Empieza a quedar mucho más claro qué es lo nos están pidiendo cuando dicen que abandonemos la continua reyerta de la ideología que no conduce a nada. Tomemos todo aquello que fue válido de la experiencia y desechemos aquello que no nos sirve. Desechar y cambiar. Pero esencialmente *securitizar* el contenido de nuestra experiencia para que sea intercambiable y se convierta en una mercancía. No sé si vamos a recuperar con ello la alegría perdida, pero seguramente perderemos completamente el control sobre nuestros actos.

Lo más importantes es que no podremos cambiar la sociedad desde la educación. Ese ha sido el error principal.

El movimiento gregario es eminentemente sujeto. Lo universal no expresa necesariamente a lo colectivo. Sin embargo, vivimos la siguiente paradoja: la pasividad es de suyo determinación, lleva naturalmente su objeto como conciencia particular. Esos universales que Russell trató como unidades, pueden pensarse como sujetos, determinados por un saber gregario específico. Una nueva relación con la mecánica de la verdad mucho más allá de su significación. Es lo que la objetividad de la

educación combate. Se nos invita a olvidar el pasado y a ser prácticos, pragmáticos, tomar la mejor experiencia que tengamos a mano, tanto propia como ajena.

Concludit ingratum trahit:

No resulta simpático encontrar el sendero en esta trama tan compleja. A toda costa debemos evitar la restauración, porque si hay algo cierto, es que nuestro colapso educativo no parece consecuencia de ciertas incapacidades o traiciones, sino fruto de un agotamiento irremediable.

Pero la modernización no es la cura.

La resistencia que hemos fundado tiene como ya aclaramos, su propia épica, y en el inventario de las ideas y de las acciones, tenemos que entender mejor que hicimos y qué permanece sin hacer.

Para resistir, primeramente, hemos resistido, hemos dicho: *no.* A este respecto mi afirmación principal es que el paisaje de la técnica, *la cuestión de la técnica,* como se la reconoce habitualmente, resulta francamente ineludible. Es importante expresar claramente este detalle, porque el territorio que únicamente hemos querido reconocer hasta ahora, ha sido: que las luchas por la libertad se resumen en una lucha contra el capitalismo, todas ellas, y cada vez que perdimos este punto de vista hemos fracasado. No es necesariamente así. La cuestión de la técnica parece exceder a la modernidad, o por lo menos la cuestiona, el pasaje de Abenjaldún nos propone esa alternativa, la cual por supuesto deberá discutirse.

Aceptar que el desafío de la técnica no puede evitarse tiene como contrapartida, que la restauración de la vieja época también resulta improbable. El espejismo me parece lógico porque no hemos logrado acceder al presente. La mayor dificultad de la postura que defiende un pensamiento americano se apoya en un cambio radical del punto de vista, una revolución copernicana para desgarrar la telaraña de la razón colonial. Nos ha arrastrado a la restauración de la utopía, pero la utopía americana parece muy lejos de una solución real a la cuestión de la técnica. Debemos evitar toda puerilidad y recuperar cierto sentido de urgencia para el pensamiento. Lo hecho hasta hoy ha resultado equivocado y ha sido insuficiente. Descreo profundamente de soluciones de 180º. Están más cerca de ser berrinches infantiles que de políticas reales de resistencia periférica. Tengo conciencia de que hay figuras monumentales que defienden este punto de vista. Descuella la de Enrique Dussel. Enrique Dussel ha tratado de construir una ética de la liberación, ha buscado con autoridad y precisión las mediaciones apropiadas para fundar una mirada americana sobre cuestiones universales. Modestamente creo que lo ha perdido su ambición y su gran capacidad

dialéctica. O en las palabras de un alumno de secundaria quien tuvo la consigna de *"criticar"* a ultranza el pensamiento de Dussel, que por supuesto desconocía: ¡Che Dussel *vo* qué te crees! Confieso que me hizo enarcar las cejas en aquel momento. El aporte del profesor mendocino ha sido impresionante, sin embargo, hay que seguir adelante. En este sentido han sido también de importancia las reflexiones de la última etapa de vida de mi amigo Enrique Hernández, conocido por sus alumnos dilectos bajo el apodo de "Petete" que amablemente le pusieron en otra época: *porque sabía todo.*

No es muy extensa la bibliografía escrita publicada por mi amigo. Se ha hecho recientemente una publicación que prologó su colega Enrique Dussel. La publicación ha sido muy cuidada y brillante, estuvo a cargo del Dr. Lobosco y de Julia Levy. Toma el periodo central de la vida de Enrique como intérprete y custodio del pensamiento americano. Sin embargo, en nuestras charlas semanales Hernández pensaba que dentro del canon cristiano resultaba imposible generar una experiencia de liberación. No es una idea nueva, varias figuras del pensamiento francés habían seguido ese derrotero durante el siglo XX, la más conocida tal vez haya sido Rene Guenon[5], o Ernest Renán. Las charlas tal vez no tuvieron la pretensión y grandilocuencia de un Dussel, pero a mi modesto juicio supieron traer mejor luz acerca de los problemas diversos que nos aquejan. La reflexión giraba sobre el criterio aceptado de autoridad, su origen y destino. No llegamos a grandes conclusiones que yo pueda ofrecerles en el ámbito de este Congreso tan importante, principalmente porque el pensamiento de Enrique en esta etapa final de su vida, eludía insistentemente todo concepto, el concepto a su juicio y al mío propia era él último refugio de una obsesión cartesiana que ineludiblemente debía ser superada. Limitar el ego, o tal vez el cogito para ser más precisos, en fin. Recuerdo que se hicieron varias reuniones donde se invitó incluso alguna personalidad religiosa del Islam, pero no hubo eco en las propuestas de Enrique que todavía se encontraban en un estadio pre-formativo, de búsqueda, o en estado crudo, como suele decirse. Sobre las ideas que giraban en nuestras reuniones, de lo que se trató, era de un cambio en la dirección teológica de la educación argentina, dominada por una corrosiva raíz positivista.

¿Por qué hablamos de teología? Porque hay determinación de un objeto ausente. No se trata de un *fin* como muchos se han apresurado a decir. Hay determinación. La

[5] El principio de la institución de las castas, tan completamente incomprendido por los occidentales, no es otra cosa que la diferencia de naturaleza que existe entre los individuos humanos, y que establece entre ellos una jerarquía cuyo desconocimiento no puede sino llevar al desorden y a la confusión. Es precisamente este desconocimiento lo que está implícito en la teoría "igualitaria" tan cara al mundo moderno, teoría que es contraria a los hechos mejor establecidos, y que incluso es desmentida por la simple observación, puesto que la igualdad no existe en realidad en parte alguna; pero no vamos a extendernos sobre este punto, que ya en otro lugar hemos tratado.

verdad considerada en sí misma encierra un destino para el hombre lanzado en la cuestión de la técnica. Recordemos que la verdad científica, tiene su propia teología, ¿podremos llamar a eso una fe? La pretensión de la lógica ya desde su origen es la de una verdad cuyo objeto queda fuera de sí, cuyo objeto debe ser alcanzado por la investigación que se realiza. Por eso el juicio sintético priori de Kant, tiene un desborde de su contenido para afirmar con validez de un objeto todavía ausente. Sin embargo, en el caso de la educación esta carga objetiva con sentido teológico, funda en realidad un sujeto, un sujeto lanzado- *yecto*- en la cuestión de la técnica. Yo disiento con la posición de Enrique Hernández. Enrique era llevado por su voluntad de levantar la rémora del capitalismo: en especial, la alienación y la mercancía. Coincido en que, si este objetivo no se logra, toda reforma social será inútil e improbable. Pero no podemos trasplantar las verdades del Islam, simplemente porque ellas son más ciertas que las nuestras. Se trata de un fundamentalismo contra fáctico. Para expresar mi disentimiento he cargado la nota con la teoría de las castas de Guenon. Si hablamos de educación y esa carga indudablemente objetiva produce sujeto: en palabras de mi amigo Hernández y de tantos otros, produce: *un Golem*.

No podremos levantar la rémora del capitalismo para alcanzar nuestra hegemonía en educación, que de eso se trata. Tampoco podremos encarar una restauración de antiguas hegemonías. La dominación ofrece desafíos formidables, y es inaceptable mantenerse al margen de la pelea ¿Qué hacer entonces, a fin de superar las ingratas conclusiones? Abandonar el discurso crítico equivale a producir una subjetividad dislocada de su raíz gregaria, abandonada a una interioridad: inerme.

En el año 83 el radicalismo llamó a un Congreso educativo. Fue una ocasión histórica. Particularmente, tuve grandes expectativas y me agradó mucho que el llamamiento no fuese únicamente para técnicos en pedagogía, sino que se pidió especialmente a padres de familia y ciudadanos en general que participaran en la medida de sus posibilidades. El Congreso fue *blablá* como siempre. A mí me interesa mucho más rescatar el recuerdo de la participación de los radicales en la facultad de filosofía. La intervención alfonsinista se hizo en cabeza del Dr. Rabossi, se manipularon concursos y profesores de vasta trayectoria fueron reemplazados por cuasi funcionarios. El peronismo fue motejado de retrógrado y se impuso el estudio de la filosofía analítica inglesa y norteamericana de muy escasa raigambre dentro de nuestra universidad. El radicalismo no poseía únicamente el crédito de la victoria, había que agregar el crédito por el juicio a la Juntas. Todavía no había llegado el punto final ni la obediencia debida. Mucho menos las: -¡felices pascuas! Fue un proceso de extremo fundamentalismo que mostró que la dictadura no había actuado en vano. La sociedad estaba empantanada y la educación envuelta en la grandilocuencia de los conceptos

importados de Francia, resultó nuevamente impotente para ayudarnos a salvar la encrucijada. Para mí fueron lecciones clarividentes.

Recuperar los vínculos gregarios. Abandonar el berrinche ideológico. Convertirnos en el instrumento adecuado para que la sociedad se cure a sí misma. La alternativa está a la vista en los países centrales. Educación nacional, pública o privada; o bien, educación corporativa. La verdad enseñaba Guenon no tiene relación alguna con la utilidad. Es toda una frase, pasaron más de 70 años y no hemos podido escucharla. Ignoramos cual puede ser la receta. He tratado de describir lo que creo que son las fuentes de los presentes dilemas. No veo que la pedagogía profesional ilumine sobre sus propias contradicciones, más bien sospecho de una firme tendencia para ocultarlas, bajo toneladas de miseria propedéutica y una burocracia de temor y mediocridad que inevitablemente nos convertirá a todos nosotros, señores profesores, en personajes de Antonio Gasalla. Les deseo suerte en la dura tarea que los espera.

Los desafíos de la enseñanza de Teatro en la formación de niños y jóvenes como sujetos del presente

Claudia Andrea Castro y María Cristina Dimatteo

Las artes y las humanidades desempeñan una función central en la historia de la democracia pero, así y todo, muchos padres en la actualidad sienten vergüenza de que sus hijos estudien arte o literatura.

Ruth O'Brien en el Prólogo a Nussbaum, Martha: Sin fines de lucro.

Resumen: En este trabajo reflexionaremos sobre el papel que le cabe a la Educación Artística, y en particular, a la enseñanza del Teatro, en la formación de niños y jóvenes para promover capacidades efectivas como sujetos y en la construcción de prácticas educativas democráticas. Para tales desafíos se requiere de un trabajo pedagógico asentado en exigencias tales como la transmisión de saberes emancipadores, el respeto por la alteridad en la construcción de saberes compartidos y la formación para el ejercicio de la democracia desde tempranas edades. Estos "imperativos pedagógicos" resultan imprescindibles para la constitución de sujetos pedagógicamente creativos y críticos ante los desafíos de las artes en el mundo contemporáneo.

Abstract: In this work we will reflect on the role that Art Education plays, and in particular, the teaching of the Theater, in the formation of children and young people to promote effective abilities as subjects and in the construction of democratic educational practices. For such challenges requires a pedagogical work based on demands such as the transmission of emancipatory knowledge, respect for otherness in the construction of shared knowledge and training for the exercise of democracy from early ages. These "pedagogical imperatives" are essential for the constitution of pedagogically creative and critical subjects facing the challenges of the arts in the contemporary world.

Palabras clave: Educación Artística – Enseñanza del Teatro – Transmisión – Alteridad – Sujetos pedagógicos.

Keywords: Art Education - Teaching of the Theater - Transmission - Alterity - Pedagogical subjects.

Principales problemas de la Educación Artística en el Sistema Educativo.

Más allá de nuestras fronteras

Entendemos a la Educación Artística como una intersección entre el campo educativo y el campo artístico. Podemos decir que “lo artístico” se materializa en el campo educativo cuando algunas disciplinas artísticas ingresan al currículum escolar.

En torno de la Educación Artística como campo específico se va construyendo un sistema de relaciones que genera, produce y reproduce determinadas acciones formativas y prácticas dentro y fuera de las instituciones educativas, que le van dando una particular configuración. Como campo especializado de la educación, reconoce los aportes de conocimientos generados por los agentes artísticos y culturales dedicados a la producción y reflexión sobre el arte, así como por los actores sociales involucrados en las prácticas pedagógicas, dentro y fuera de los sistemas escolares.

Son numerosas las investigaciones realizadas en los últimos veinte años a escala internacional, regional y nacional que dan cuenta de la escasa incidencia de la educación artística en la educación general de niños y jóvenes. Anne Bamford (2009) realizó un relevamiento entre treinta y siete países pertenecientes a Europa, América del Norte, América Latina, Asia y África. Los resultados del estudio revelan que la Educación Artística forma parte de la política educativa en la mayoría de los países relevados (87%) y que existe una diferencia considerable entre lo que se legisla en esos países y la naturaleza y calidad de las propuestas educativas artísticas que reciben los niños y jóvenes en la escuela. Aunque en líneas generales se reconoce la necesidad de preparar a las poblaciones infanto juveniles para los desafíos del Siglo XXI, en numerosos países se experimentan procesos de reformas educativas que han asignado un lugar importante al arte en la enseñanza (Nueva Zelanda, por ejemplo) y en otros casos, estos procesos de reforma han conducido a una devaluación (España, Nepal). Sin embargo, un denominador común en los países mencionados es la escasa valoración de la enseñanza artística por parte de los responsables de su implementación – quienes ejecutan las políticas educativas - y la débil formación específica de los profesores del área.
La formación continua de profesores de arte es una asignatura aún pendiente ante las escasas posibilidades de actualización y formación permanente, artística y pedagógica promovidas por los estados. Esta situación constituye una preocupación relevante no sólo por el logro de una formación especializada, sino también en relación con las innovaciones curriculares y la multiplicación de experiencias educativas significativas.

En relación con la Educación Artística en Argentina, las políticas educativas a escala nacional, provincial y local generan un escaso impulso y a veces obstaculizan la inclusión del campo del arte en la escolaridad obligatoria, sin asegurar una amplia participación social y cultural en la enseñanza de algunas de las disciplinas artísticas

que proponen o excluyen. Tal es el caso del Teatro como asignatura curricular, que presenta una dispar implementación en las distintas jurisdicciones provinciales en nuestro país.

Un escollo que trasciende nuestras fronteras es la escasa carga horaria asignada a Educación Artística en la Educación Primaria y Educación Secundaria, niveles obligatorios del Sistema Educativo. Se restringe presupuesto educativo para la creación de cargos docentes para la enseñanza de estas asignaturas o se las relega a un horario extra curricular, es decir que poseen un "lugar curricular precario". Si bien se han creado escuelas secundarias orientadas en arte en el sistema educativo bonaerense, jurisdicción donde ejercemos nuestra labor docente, la creación de cargos para la asignatura Teatro, por ejemplo, no se corresponde aún con lo prescrito en los documentos curriculares. Tampoco se está implementando la enseñanza de los cuatro lenguajes (Música, Plástica, Danza y Teatro) en el trayecto escolar de la educación primaria.

Otro obstáculo común tanto dentro como fuera de nuestras fronteras, es la idea de que las actividades artísticas en la escuela tienen que ver sólo con el desarrollo (creativo, de habilidades, de manipulación, etc.) más que aprender sobre arte, y que este desarrollo se garantiza con una mínima influencia de los adultos/docentes/ coordinadores/talleristas. Desde este enfoque, el desarrollo se opone a la creación de conocimiento artístico, con un profundo desconocimiento de la necesidad de su enseñanza.

La investigadora española María Acaso (2014) propone "entender los procesos de análisis y producción de productos visuales como procesos relacionados con la creación del conocimiento" (p.118), vinculados con la creación de significado, con lo cual asigna las "manualidades" a una parte de las actividades relacionadas con la Educación Artística. A pesar de sus esfuerzos denodados por aclarar los alcances de las manualidades, sigue vigente la reducción de la enseñanza del arte en la escuela habitualmente a la realización de trabajos manuales, a una ocupación dedicada al ocio o a rellenar el tiempo libre.

Roser Calaf y Olaia Fontal (2010) proponen "enseñar arte en la escuela" pero también hacen una invitación a salir a su entorno, hacia otros contextos, a veces más favorables que la escuela, para educar en el arte. Reconocen que la escuela presenta una serie de limitaciones para el pleno desarrollo de la enseñanza del arte tanto por cuestiones edilicias que no han sido contempladas en su diseño e infraestructura, o por ser las asignaturas artísticas subsistema de las asignaturas tradicionales, o bien por el imaginario que se transmite en los entornos familiares y escolares, en la

comunidad de pares, en contextos de incertidumbre que llevan a valorar áreas de conocimiento con mayor tradición en el currículum escolar.

Por otra parte, son escasas las investigaciones que se refieren al funcionamiento de planes, programas y proyectos con contenido artístico y su evaluación e implementación fuera del ámbito escolar, destinados a la atención de poblaciones infantiles y juveniles en situación de desventaja.

Pilares básicos para el trabajo pedagógico con el arte

En su visita a Argentina en 2013, el pedagogo francés Philippe Meirieu brindó una estimulante conferencia denominada *"La opción de educar y la responsabilidad pedagógica"* en el Ministerio de Educación de la Nación. En la misma planteaba tres exigencias que tienen gran importancia en el vínculo entre democracia y pedagogía, y que nos resultó interesante relacionar con la enseñanza del arte en esta oportunidad: la trasmisión de saberes emancipadores, el respeto de la alteridad en la construcción del bien común y la formación para la libertad.

El trabajo pedagógico basado en la *transmisión de saberes emancipadores* tendría que conducirnos a una educación para la emancipación, siempre que entendamos la transmisión pedagógica e intergeneracional como posibilitadora de algo nuevo, que en el proceso educativo un agente educativo le pueda transmitir al otro la sensación de que participó de un encuentro que le permitió emanciparse como ser humano, libre de toda sumisión y que constituyó una experiencia facilitadora del pensamiento autónomo. Que esa educación pueda ayudar a reconstruir los saberes y la historia de los saberes, las temporalidades. Sería importante dar a conocer el origen del conocimiento artístico, de las concepciones estéticas que dan lugar a múltiples estereotipos, la historia de cada disciplina artística, sus orígenes, el estado de las artes en los contextos actuales, promoviendo reflexiones colectivas y críticas que posibiliten comprender la transmisión como espacio de construcción de saberes compartida. Y poner en cuestión la transmisión de ciertos saberes como algo cerrado, rígido, acabado.

La tarea pedagógica consiste en movilizar todo lo necesario para que el sujeto entre en el mundo, se sostenga en él e incorpore los saberes producidos por otros y los modifique y enriquezca con respuestas propias. La transmisión de saberes no se realiza de un modo mecánico, sino que supone por parte del sujeto una reconstrucción. La educación emancipadora puede concebirse con un movimiento por el cual los hombres permiten a sus hijos vivir en el mundo y decidir su suerte en él. Es un acto no acabado que consiste en hacer un lugar al recién llegado y ofrecerle los medios para ocuparlo (Meirieu, 1998).

El respeto por la alteridad en la construcción de saberes compartidos permitiría arribar al bien común. Si pensamos en una educación que pueda traducir y reconocer la experiencia del otro, ser mediadora de la alteridad, posibilitadora del ser sujeto individual y social, estaremos ante una propuesta educativa basada en una legitimidad democrática.

La alteridad se presenta en relación con tres tópicos: con el otro (ese otro construido por los géneros y la diversidad étnica), con los otros (las xenofobias, los nacionalismos) o lo otro (la diferencia, la repetición, el deseo), entre otros (Alposta, 2016). En una propuesta democrática la experiencia propia no tendría que subsumir a la del otro. Se trataría de convencer sin vencer la voluntad del otro, respetando la inteligencia del otro (Meirieu, 2013). A través de la argumentación se pueden poner en juego distintas perspectivas, miradas; ponerse a disposición, recuperando la experiencia del otro, y a su vez superando el antagonismo de la diferencia. Volver a descubrir el valor de la convicción propia sin humillar ni denigrar al otro.

Formación para la libertad. O la formación para el ejercicio de la democracia desde tempranas edades. La clave para una educación democrática es formar para poder elegir, identificar cuáles son las elecciones que contribuyen a la formación de niños y jóvenes y trabajar sobre ellas. Ejemplo de ello en Teatro es el trabajo colectivo y la creación colectiva, la escucha del otro, el desarrollo de estrategias argumentativas, los diferentes modos de resolución de conflictos, entre otros.

Se pueden alentar aquellas actitudes y comportamientos que lleven a analizar varias opciones, que permitan a los sujetos elegir algo asumiendo resultados. La actividad artística requiere el logro de acuerdos, decisiones estéticas, ideológicas, grupales, la producción de resultados, la temporalidad de la producción, que cada sujeto se haga cargo de su participación en los proyectos colectivos o individuales.

Es deseable que aspiremos a la democratización de las prácticas educativas más allá del ámbito formal propiamente dicho. Para ello, *"*las artes y las humanidades constituyen los cimientos básicos de la ciudadanía*"* (Nussbaum, 2010)

En relación con la idea de cultivo de la imaginación por medio de la literatura y las artes, Nussbaum (2010) insiste en que "es necesario que cultivemos los "ojos interiores" de los alumnos, lo que supone una formación cuidadosamente diseñada en materia de artes y humanidades, siempre acorde a la edad del niño y su grado de desarrollo, que lo ponga en contacto con diversas cuestiones de raza, género, origen étnico y experiencia intercultural" (p. 148). Esta formación artística puede y debe estar vinculada con la educación para la ciudadanía democrática, porque en numerosas

ocasiones las manifestaciones artísticas pueden mostrar cuáles han sido y son los logros y sufrimientos de otras culturas distintas a las nuestras.

Podríamos asignar una doble función al arte en las instituciones educativas – siguiendo a esta autora - en relación con el desarrollo individual y social del ciudadano en formación. Por un lado, desarrollar la capacidad de juego y empatía y, por el otro, detectar cuáles son las áreas de malestar en la sociedad.

La educación artística en general - y el teatro específicamente- es depositaria de gran parte de la responsabilidad formativa de sujetos pedagógicamente creativos y críticos, capaces de leer los contextos socio históricos y culturales y de intervenir activamente en las decisiones colectivas. Esto pone a la Educación Artística ante el gran desafío de contribuir sustancialmente a la formación de ciudadanos plenos a la vez que sujetos pedagógicos creativos y críticos.

La enseñanza de Teatro para la constitución de sujetos pedagógicos creativos y críticos

Podemos pensar en los imperativos pedagógicos para una escuela democrática que planteaba Meirieu en su Conferencia en Buenos Aires en 2013 desde los aportes del Teatro a la enseñanza. Entre otras cuestiones, recupera el valor de enseñar tres acciones centrales: a postergar, a simbolizar y a cooperar.

A saber postergar una decisión, al aplazamiento frente al acto, a desacelerar para pensar y reflexionar ante las tensiones que enfrentan las pulsiones de los alumnos con las exigencias de los docentes y de la escuela. Ejemplo de ello es la producción del teatro como espectáculo que requiere de procesos colectivos de mediano y largo plazo.

A simbolizar, a acceder al pensamiento simbólico. Actualmente todo es presentación, se muestra todo, se ostenta todo de una manera que impide o dificulta pensar. Ante la acción inmediata, sin pasar por la simbolización, la escuela tiene una gran responsabilidad en la construcción de un espectro simbólico. Juegan aquí un importante rol lo ficcional y lo metafórico propio de las manifestaciones teatrales.

A cooperar. En la democracia el bien común se construye en una constante tensión entre los intereses individuales y los del grupo, y va más allá de ellos. La escuela tiene un papel esencial en la formación y en la comprensión del bien común. Hay numerosas formas de trabajar en torno a esta cooperación, incluso con la tecnología digital, que usada adecuadamente podría cambiar las herramientas para el intercambio de saberes y para permitir la cooperación entre pares y de este modo

cambiar la perspectiva hacia una que promueva valores de cooperación por sobre los de competencia.

A modo de cierre

Para concluir y seguir reflexionando acerca de una educación democrática situada, es deseable poner las prioridades educativas en presente, para los sujetos pedagógicos del presente. La sola presencia de una o más disciplinas artísticas en las escuelas no es suficiente para que niños y jóvenes accedan a experiencias que los conecten con la producción artística y que promuevan en ellos el interés y el deseo por desarrollar modos de expresión específicos. La escuela tendría que tener un lugar preponderante en la generación de posibilidades que favorezcan el disfrute y la producción del arte en sus diversas expresiones, sin dejar de lado el conocimiento de los códigos necesarios para acceder a las diversas experiencias disponibles y los procesos de reflexión estética acerca de los mismos. La escuela debería ser facilitadora del acercamiento a las experiencias artísticas en cada comunidad local y regional. Hemos accedido recientemente a la información de la Encuesta Nacional de Consumos Culturales y nos detuvimos en el análisis de algunos datos referidos al consumo de espectáculos teatrales en el territorio nacional.

La frecuentación a espectáculos teatrales, según la encuesta, pone en evidencia las asimetrías de acceso a los bienes artísticos y culturales, que podrían resultar de las limitadas o escasas acciones formativas o responder a la carencia de políticas de formación de públicos.

Al menos dos indicadores dan cuenta del lugar de las artes en los imaginarios sociales, por un lado, la cuestión de género. En la Argentina, la asistencia al teatro es un hábito con mayor participación femenina. Tanto en 2013 como en 2017 la proporción de mujeres que asistió al teatro superó notablemente la de los hombres. Esos años se verificó, respectivamente, un 22% y 24% más de espectadoras.

Por otro lado, el grado de concurrencia a espectáculos teatrales suele aumentar con el nivel educativo y socioeconómico: en los relevamientos de 2013 y 2017 la proporción de espectadores fue mayor entre la población con nivel educativo superior y entre las personas pertenecientes a estratos socioeconómicos altos.

Esta escasa incidencia de la escuela primaria y secundaria en la formación de espectadores y las dificultades en el acceso a los bienes por parte de amplios sectores de la población (bajo, medio bajo, medio) nos insta a hacer visible la necesidad de fortalecer políticas públicas que promuevan la educación artística en todos los niveles y ciclos del sistema educativo y espacios socio comunitarios, el acceso a producir y disfrutar de las manifestaciones artísticas y culturales, la valoración y el respeto por las

identidades culturales regionales y locales frente a otros consumos culturales que promueven la formación homogénea del gusto.

Insistimos con la necesidad de exponer el tamaño desafío que le cabe a la Educación Artística no sólo en la formación de sujetos creativos para elegir qué y cómo producir artes, sino también en la conformación de sujetos críticos capaces elegir y valorar las producciones artísticas de la comunidad, que son finalmente portadoras de identidad.

Bibliografía

- ACASO, M. (2014) La educación artística no son manualidades. Madrid, España. Catarata.
- ALPOSTA, M.S (2016) La alteridad, la mediación filosófica de la democracia. En Lobosco, Marcelo (compilador) Espectros de la filosofía. Los estados generales de la educación filosófica y su intervención en la vida democrática. (pp. 53-66) Buenos Aires, Argentina, Biblos.
- BAMFORD, A. (2009) El factor ¡Wuau!. El papel de las artes en la educación. Barcelona, España, Octaedro.
- CALAF, ROSER & FONTAL, Olaia (2010) Cómo enseñar arte en la escuela. Madrid, España, Editorial Síntesis.
- Encuesta Nacional de Consumos Culturales 2017. Relevamiento del SINCA www.sinca.gob.ar. Argentina.
- MEIRIEU, P. “La opción de educar y la responsabilidad pedagógica”. Conferencia. 30 de octubre de 2013. Ministerio de Educación de la Nación. Buenos Aires. Argentina.
- _____ (1998) Frankestein educador. Barcelona, España. Laertes.
- NUSSBAUM, M. (2010) Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades. Madrid, España. Katz.

Universidad y profesores de filosofía en la ciudad de Bahía Blanca: ideas para construir un camino común

María Laura Medina y María Belén Bedetti

Resumen: En este trabajo se pretende continuar una línea de investigación desarrollada durante el último año que busca reconocer la composición del cuerpo de profesores a cargo de espacios escolares de filosofía en las escuelas secundarias de la ciudad de Bahía Blanca. Tal indagación tiene como objetivo principal poder estrechar los vínculos de los mismos con la Universidad Nacional del Sur a partir de propuestas de extensión e investigación que resulten relevantes para dichos actores, idea que anteriormente hemos nombrado como propuesta de *investigación/extensión situada*.

A su vez, desde allí, se permite indagar en las fortalezas, debilidades y potencialidades de la universidad como formadora de docentes y trabajadores/profesionales de la educación, y problematizar sus relaciones con otras instituciones educativas de distintos niveles de la educación formal o incluso de distinto grado de formalidad (Sirvent, 2006).

Abstract: In this work we intend to continue a line of research developed during the last year that seeks to recognize the composition of the body of teachers in charge of philosophy school spaces in the high schools of the city of Bahía Blanca. The main objective of such research is to be able to strengthen their links with the National University of the South based on extension and research proposals that are relevant for these actors, an idea that we have previously named as a research / extension proposal.

At the same time, from there, it is possible to investigate the strengths, weaknesses and potentialities of the university as a teacher educator and education workers / professionals, and problematize its relations with other educational institutions at different levels of formal education or even education, different degree of formality (Sirvent, 2006).

Introducción

En este trabajo, enmarcado en el Proyecto de Investigación del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur “Universidad y formación de profesionales y trabajadores de la educación: funciones, sujetos y prácticas”, avanzamos en la investigación en torno al cuerpo docente de Filosofía de nivel

secundario de la ciudad de Bahía Blanca. A su vez pretendemos reflexionar sobre el rol de la universidad y su impacto en el mismo.

Anteriormente habíamos focalizado la investigación en el recorte de docentes de la ciudad en las escuelas públicas secundarias de gestión estatal, y en esta oportunidad incluimos a las de gestión privada y nacional. El trabajo previo, que fue publicado en las actas de las V Jornadas Nacionales y IV Jornadas Internacionales de Investigadores/as en Formación en Educación (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, noviembre 2016)[6] se orientó con el estudio realizado por la Universidad Nacional de General Sarmiento que utilizó como población a las escuelas del conurbano bonaerense (Cerletti y Ruggiero, 2010).

Para este trabajo el relevamiento de datos se realizó a través de la página web de la Dirección General de Cultura y Educación de la provincia de Buenos Aires[7], y permitió recoger información sobre quiénes son y qué título poseen los docentes a cargo de cada curso de filosofía de nuestra ciudad. Aquí, profundizando la investigación ya iniciada, se relevarán los datos de los docentes de filosofía que trabajan en escuelas de gestión privada, y los que se encuentran a cargo en las escuelas universitarias, dependientes de la nación.

Como aclaración previa al desarrollo de este trabajo, resulta necesario también mencionar que el objeto de investigación abordado -el conjunto de docentes a cargo de los espacios de filosofía que mencionamos anteriormente-, es sumamente dinámico y, por lo tanto, los datos son aproximados.

Sobre los docentes de filosofía en la ciudad de Bahía Blanca

Para comenzar es importante ubicarnos en la dimensión que tiene la educación de nivel secundario en nuestra ciudad. Las escuelas públicas de nivel secundario y gestión estatal de Bahía Blanca son en total 33, y cuentan con 95 cursos de 6to año en los que se dictan las asignaturas Filosofía y Filosofía e Historia de la Ciencia y la Tecnología. Por su parte, las escuelas públicas de nivel secundario y gestión privada son 21 y tienen un total de 28 cursos de materias filosóficas.

Las escuelas secundarias de gestión nacional son 3 (aunque una de ellas, de formación agropecuaria, no tiene en su plan de estudios materias filosóficas) y cuentan con 9 cursos de materias de índole filosófica (Problemática filosófica y Pensamiento filosófico y ética).

[6] El trabajo se titula “Sobre los profesores a cargo de Filosofía en la ciudad de Bahía Blanca. Inicios de una investigación” y se encuentra publicado con el siguiente número de ISBN 978-987-4019-47-9

[7] www.abc.gov.ar

En las escuelas de gestión pública, los datos recabados muestran un total de 42 profesores, de los cuales 13 han obtenido sus títulos habilitantes en la Universidad Nacional del Sur, mientras los otros han egresado de otras instituciones del nivel superior. Esto denota escaso impacto de la formación docente de nuestra universidad dentro del cuerpo de docentes de filosofía en escuelas de gestión pública de la ciudad, dato que fue señalado y problematizado en el trabajo de investigación anterior.

En las escuelas de gestión privada hay 19 docentes, 5 de los cuales egresaron en la Universidad Nacional del Sur. Llama la atención que solo 3 de ellos también se desempeñan en escuelas de gestión pública, y sólo una de ellas egresada de la universidad.

En las escuelas dependientes de la universidad hay 5 profesores a cargo de los espacios filosóficos, de los cuales 4 han egresado de nuestra universidad.

En relación a los títulos habilitantes, en las escuelas de gestión estatal 31 son egresados en filosofía u otras titulaciones derivadas, hay 5 docentes de los que no se especifica la formación, 3 son docentes de psicología y uno es profesor en ciencias políticas, otro en historia y un último abogado. En las de gestión privada, de los 19 docentes hay 12 profesores de filosofía, 1 abogado, 2 psicólogas, 1 psicopedagoga, una maestra y dos sin datos sobre sus titulaciones. En las escuelas de gestión nacional, las 5 docentes tienen título habilitante en filosofía.

A partir de los datos relevados, surgen algunos interrogantes para continuar pensando, no solo en esta oportunidad sino posteriormente, para las cuales será necesario construir diseños de investigación particulares: ¿por qué las gestiones privada y pública parecieran constituir dos circuitos diferenciados de formación y de inserción laboral? ¿Qué vínculo mantiene la universidad con sus graduados? ¿Cómo se insertan laboralmente aquellos graduados de la universidad que no están ocupando los espacios de filosofía de la escuela secundaria? ¿Qué articulación se da entre la universidad y las escuelas secundarias? ¿Existen vínculos entre las escuelas de gestión estatal de nación y de provincia? ¿Existen vínculos entre las escuelas de gestión estatal y las de gestión privada?

La universidad y otras instituciones formadoras en su vínculo con los profesores de filosofía

Los egresados del profesorado en filosofía de nuestra universidad se relacionan de diferentes maneras con la institución. Algunos, una vez finalizada su formación, se distancian de la misma mientras que otros se mantienen en contacto por diferentes motivos: por participar en proyectos de investigación y/o extensión, por vínculos que han gestado con sus docentes u otros actores institucionales, porque comienzan un trabajo rentado como parte del plantel docente, entre otros. Lamentablemente, el

claustro de graduados está compuesto sólo por quienes, habiendo egresado de la institución, continúan en la misma como auxiliares de las distintas cátedras, lo que genera endogamia y obtura un espacio de participación que podría resultar sumamente enriquecedor, al incluir las voces de quienes han transitado otras inserciones laborales.

En vistas de aportar a la construcción de un vínculo productivo con los graduados y proponer líneas de acción que fortalezcan la relación entre el Departamento de Humanidades y la comunidad, en el año 2014 se crea la Comisión Asesora de Docencia y Formación Continua (CADyFC) que con distintas propuestas ha intentado contribuir a esta tarea.

Por su parte, quienes han egresado de otra institución de nivel superior (en el caso de los formados en nuestra ciudad, del Instituto Juan XXIII) no tienen vínculo estrecho con la universidad, algo que observamos, por ejemplo, en la asistencia y participación de distintos eventos académicos. Además, suelen existir ciertas rivalidades en los discursos de los estudiantes y egresados de ambas instituciones, que tienen que ver con las particularidades de la propuesta formativa diferenciada.

En lo concerniente a la relación entre la universidad y el Instituto Superior Juan XXIII no se suelen realizar actividades de intercambio entre docentes y estudiantes de las dos instituciones. Esto sucede a pesar de que muchos de los profesores trabajan en ambas lo cual muestra cierta impermeabilidad entre las dos instituciones que se configuran no solo como circuitos formativos diferenciados sino también incomunicados.

En definitiva, el vínculo entre profesores de filosofía y universidad no es demasiado fluido.

La cátedra Didáctica Especial de la Filosofía sostiene desde hace más de 10 años un proyecto de extensión -también dedicado a la investigación pero de manera secundaria- vinculado a la filosofía con niños y adolescentes y desde el mismo ha logrado estrechar lazos y generar relaciones con docentes de los niveles inicial y primario, pero el trabajo sistemático y específico con la escuela secundaria es una tarea pendiente que se busca abordar en el corto plazo.

Además de ello, en nuestra ciudad no se han constituido espacios genuinos de intercambio de experiencias, materiales e ideas, ni de construcción de propuestas compartidas y proyectos para profesores de filosofía. De hecho, el CIIE (Centro de Información e Investigación Educativa, que depende de la Dirección General de Cultura y Educación de la provincia de Buenos Aires) posee un capacitador de filosofía que dicta cursos de actualización con puntaje para la disciplina, pero ante la escasa concurrencia de profesores específicos, y luego de varias y diferentes propuestas, ha abierto la convocatoria a docentes del área ciencias sociales.

Desafíos para una universidad situada

Como bien destaca Rinesi (2015), en la actualidad, uno de los rasgos distintivos del vínculo o la relación de la universidad con el "afuera", estará dado por

> "... la obligación de garantizar el derecho *del pueblo* a disfrutar de ellas, a gozar de su existencia, a beneficiarse con el resultado de sus afanes (...) tienen hoy en las organizaciones de su territorio de referencia, del territorio que ellas mismas, al instalarse en él, contribuyen a redefinir y sin duda a enriquecer, interlocutores especialmente privilegiados para discutir el mejor modo de hacerlo" (Rinesi, 2015: 108).

Es así que una de las potencias de la universidad, que permitiría enriquecer su trabajo en su propuesta de formación de trabajadores/profesionales de la educación, es el vínculo que se estreche con otras organizaciones, y en este caso puntual, organizaciones sociales, educativas, formadoras de docentes, entre otras. Así pues, generar lazos con institutos superiores de formación docente, con escuelas, con el CIIE, con organizaciones no gubernamentales, no sólo impulsando la formación de los estudiantes a lo largo de sus carreras, sino también con los graduados universitarios, consolidaría un compromiso de la institución con la sociedad de la que sin dudas es parte. Fundamentalmente en relación a los docentes de filosofía de Bahía Blanca, cuyo campo de inserción laboral es acotado en tanto sólo se le destinan dos módulos semanales en la escuela secundaria, una de las iniciativas a celebrar es la invitación a compartir sus experiencias, sus inquietudes, sus aportes, para poder establecer un espacio de formación continua nacido de los propios docentes de filosofía de la ciudad, graduados y no graduados de la misma. En este sentido, podría pensarse desde la extensión universitaria, un espacio que nuclee a los docentes de filosofía, donde se reciban capacitaciones a partir de temáticas de los diseños curriculares que los docentes consideren pertinentes, o problemáticas surgidas en las aulas donde la filosofía pueda realizar un aporte para generar un cambio en la realidad, donde el resto de las organizaciones que componen la sociedad tengan voz como espacios de reflexión, formación y transformación.

Para poder llevar a cabo estas experiencias es necesario acortar la brecha que distancia a las jurisdicciones nacional y provincial, pues en muchos casos se vuelve necesario, por ejemplo, tramitar la justificación de inasistencia, algo fundamental para poder garantizar la participación en este tipo de propuestas.

En vías a fortalecer este vínculo, cabe recuperar la experiencia puesta en juego en el año 2013, en la que se realizó un ciclo de encuentros bajo la modalidad taller, en articulación con una organización gremial, Suteba, destinado a docentes nóveles. En esta oportunidad, los docentes que participaban tenían su falta justificada bajo el artículo 115 B3, avalado como licencia gremial. Los talleres aportaban, además de la capacitación, un espacio de formación, de intercambio, donde las experiencias eran, a

su vez, recogidas como insumos para futuras investigaciones, en tanto que era organizado por el proyecto de investigación del Departamento de Humanidades "Profesores principiantes para nivel secundario: sus trayectorias, prácticas y desarrollo profesional"[8].

Esta experiencia, que sin duda es solo alguna de las que se han realizado en los últimos años, nos invita a continuar ese camino iniciado como posibilidades de apertura al diálogo y trabajo en red, una alternativa sumamente interesante para repensar el rol de la universidad en la sociedad. Ahora nos toca el desafío de pensar la cuestión desde la particular situación de los docentes de filosofía.

Bibliografía

- CERLETTI, A. Y RUGGIERO, G. (editores) (2010). Enseñar filosofía en los límites. Un estudio sobre la enseñanza de la filosofía en el conurbano bonaerense. Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- MENGHINI R. y NEGRÍN, M. (comps.) (2015). Docentes principiantes. Aventuras y desventuras de los inicios en la enseñanza. Buenos Aires, Noveduc.
- RINESI, E. (2013). Filosofía (y) política de la universidad. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- SIRVENT, M. T. et alt. (2006). "Revisión del concepto de educación no formal" en Cuadernos de Cátedra de Educación No Formal. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras UBA.

[8] El relato y análisis de esta experiencia puede encontrarse en: "Ciclo de talleres: encuentro entre principiantes, docentes formadores y dirigentes sindicales" en Menghini, R y Negrín, M (comps.) (2015). Docentes principiantes. Aventuras y desventuras de los inicios en la enseñanza. Buenos Aires, Noveduc. (Capítulo XI)

Paradigmas Educativos: experiencias escolares en 'Los Simpson' y 'El Chavo del ocho'. Perspectivas filosóficas con aportes de Ranciére.

Adrián Marcelo López Hernaiz

Resumen: El texto trata sobre filosofía y educación. Intenta analizar el Relación entre dos paradigmas de la televisión: Los Simpson y El Chavo del ocho. Luego, piensa la situación en América del Norte, América Latina y Argentina. La presentación tiene las contribuciones de Rancière (y su libro: "El maestro ignorante")

Abstract: The text is about philosophy and education. It tries to analyze the relation between two paradigms of the television: The Simpsons and El Chavo del Ocho. Then, it thinks the situation in North American, Latin American and Argentina. The presentation has Rancière´s contributions (and his book: "The ignorante teacher")

I. Introducción: ¿qué devuelve el espejo? Paradigmas educativos a imagen y semejanza de cada sociedad.

En esta aventura intelectual propongo estudiar episodios de dos series de televisión:

- Los Simpson: "Cómo se ganó la prueba"[9].

- El Chavo del Ocho: "Clases de artimética y geometría".[10]

Por tanto, la propuesta de este trabajo es vincular ambas producciones en perspectiva comparada y filosófica, atendiendo a saberes centrales de modelos educativos que por momentos entran en tensión y por otros tienen más puntos en común que diferencias.

La intención es develar qué caminos comunican esos sistemas educativos –de países centrales y emergentes- con la obra El maestro ignorante[11] del filósofo francés Jacques Rancière, así como también recurriendo a otros autores.

II. Los sistemas educativos: ¿estrategias de dominación o emancipación?

Los episodios mencionados son representativos de una escuela moderna que aparece estereotipada desde la acción de sus integrantes, conjuntamente a las formas y prácticas que la sustentan.

Si la educación es un reflejo del sentido político que cada gobierno pretende para su país, no es menos cierto afirmar que en la escuela como institución se reproducen idiosincrasias propias de cada sociedad. Los sistemas escolares de Los Simpson y El Chavo del Ocho proponen dos paradigmas distintos: el de un país industrializado y otro emergente, respectivamente. Aun así, en ambos se observa algo común: la reproducción de valores que atraviesan e impactan en las biografías de los involucrados.

[9] Los Simpson, Estados Unidos, Matt Gronening, 1987 (vigente) Temporada 20, capítulo 11.
[10] El Chavo del Ocho, Roberto Gómez Bolaños, México (1971-1994). Capítulo 267, 1979. Link de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=5X6mk5SgoV4

[11] http://www.fundacion.uocra.org/documentos/recursos/articulos/El-Maestro-IgnoranteRanciere.pdf

En tal sentido, “el sistema escolar (es) uno de los aparatos más eficaces para perpetuar las condiciones sociales de dominación (…), el funcionamiento de la escuela en las sociedades capitalistas (permite) el mantenimiento del estado de cosas”[12].

En el verticalismo de la autoridad, Skinner (Los Simpson) y Jirafales (El Chavo del Ocho) son símbolos de una jerarquía que pretende ser indiscutida desde el lugar del poder, pero que es burlada por las nuevas generaciones.

Aparecen factores como la obediencia y la exaltación de las diferencias: en Los Simpson, valoración de la inteligencia de Lisa y estigmatización en aquellos alumnos (como Bart, Nelson y otros) que quedan sometidos a sus antecedentes de molestar y nunca aportar al conocimiento. En El Chavo del Ocho se pone de manifiesto el bullying y la discriminación a Ñoño (por su aspecto físico), al Chavo (por su pobreza), a Popis (por su aspecto demasiado aniñado e inocente).

Siguiendo a Cerletti, las relaciones de poder “penetran y dan forma a la organización escolar y a las relaciones sociales en las aulas”[13]; y es aquí que se ponen en juego la herencia social y cultural de cada alumno: aspectos de clase, posición económica y capital simbólico, no quedan al margen; ni en la familia de un obrero y ama de casa como en Los Simpson, ni en las familias desmembradas de El Chavo del Ocho.

En ese orden de cosas, sucede una responsabilidad e influencia de los gobiernos de turno, puesto que “si hay Estado hay siempre un intento de institucionalización de la transmisión cultural, política, etc.; y, por lo tanto, habrá siempre un intento de institucionalización de la acción educativa”[14]

III. La educación en Springfield: ¿culto a la meritocracia?

Hay una evaluación gubernamental en la escuela primaria de Springfield. Están en juego el prestigio y el nivel educativo, claves para pensar qué fondos económicos se destinarán a futuro.

Por tal motivo, el Director Skinner –homónimo del padre del conductismo, sugerente nombre para la máxima autoridad de una institución educativa- decide tender una trampa a aquellos estudiantes que representan todo el imaginario social que no quiere legitimar para su escuela: afuera los exponentes del fracaso, la vagancia, la rebeldía, la violencia (real y simbólica).

Como contrapartida, las autoridades necesitan la presencia de alguien como Lisa, cuyos valores son dignos de ser reconocidos: inteligente, excelentes calificaciones, sueños universitarios, aspiraciones de ocupar alguna vez el cargo de presidenta de la Nación.

Al momento de repartirse los exámenes es importante advertir la forma en que se piensa el instrumento de evaluación: la modalidad múltiple choice se impone como un paradigma en que existe solamente una manera de responder correctamente.

[12] Cerletti, RNS Cap 5 “Educación y reproducción social”p65

[13] Ibidp65
[14] Ibidp68

Lisa entra en conflicto cuando ante una situación planteada en el examen considera que, entre las opciones disponibles, todas pueden ser correctas; sin embargo, siempre le enseñaron que en la vida sólo existe una respuesta, algo que se opondría con el ideal propuesto por Jacotot, en que hay una ventana a la espontaneidad e imprevisibilidad:

¡No importa! Era necesario ver dónde los había conducido este trayecto abierto al azar, cuáles eran los resultados de este empirismo desesperado (…) la gran tarea del maestro es transmitir sus conocimientos a sus discípulos para elevarlos gradualmente hacia su propia ciencia"[15]

En consecuencia, su libertad intelectual está en tensión con la norma instalada. Los estudiantes a cargo de Jacotot pudieron resolver una situación problemática (la barrera del idioma; es decir, de la comunicación en tanto interpretación) por su cuenta, en el uso de habilidades adquiridas pero también a partir de otras que fueron generando como recursos plausibles para resolver el enigma.

El mito pedagógico, decíamos, divide el mundo en dos. Pero es necesario decir más precisamente que divide la inteligencia en dos. Lo que dice es que existe una inteligencia inferior y una inteligencia superior. La primera registra al azar las percepciones, retiene, interpreta y repite empíricamente, en el estrecho círculo de las costumbre y de las necesidades (…). La segunda conoce las cosas a través de la razón, procede por método, de lo simple a lo complejo, de la parte al todo[16]*.*

Mientras, Skinner se encuentra fuera de la escuela y a cargo de estudiantes estigmatizados. En ese transitar ocurre un imprevisto: uno de los menores es arrastrado por una especie de grúa que lo lleva río adentro; con el objetivo de detener la máquina, Skinner empieza a girar sobre un container para "utilizar el principio de conservación del impulso angular"[17] , concepto de la física que los estudiantes encuentran como interesante y novedoso, exigiendo que se aprenda en la escuela, con lo *cual es necesario invertir la lógica del sistema explicador. La explicación no es necesaria para remediar una incapacidad de comprensión. Todo lo contrario, esta incapacidad es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo*[18]*.*

Ese hecho genera una transformación en Skinner: más humano, asume que conoce poco y nada a estudiantes a quienes nunca les dio libertad; y éstos logran advertir que están ante un hombre digno de ser escuchado porque deja enseñanzas valiosas para la vida.

¿Pero a quiénes beneficia y perjudica estas realidades? Cerletti afirma que "el entramado social diferenciador ingresa a la institución, donde es recreado y/o legitimado (…), extendiendo la idea de Bourdieu y Passeron, la escuela, en su

[15] Selección de textos para el Seminario de Doctorado: EDUCACIÓN Y EMANCIPACIÓN. UN ANÁLISIS FILOSÓFICO Y POLÍTICO DE LA OBRA "EL MAESTRO IGNORANTE" DE JACQUES RANCIÈRE (profesor Leonardo Collela). UNLP, 2017, p. 2.

[16] *8 Ibid. p. 3*

[17] Ver https://www.youtube.com/watch?v=o6APr6NQf7Q (secuencia 0:34 a 2:58)

[18] Op. cit. Selección de Textos del Seminario, p 3.

funcionamiento real, fundamentalmente favorecería a los favorecidos y desfavorecería a los desfavorecidos"[19].

Quizás podría ponerse en duda o plantearse alguna objeción al respecto: los "chicos malos" que salen de la escuela junto a Skinner son los desfavorecidos que se ven beneficiados: generalmente ubicados en las periferias del saber, logran comprender que el conocimiento puede ayudarlos a resolver problemas. Se produce una iluminación en ellos, un salir de la caverna en sentido platónico.

En tanto, Lisa (aplicada, estudiosa, responsable, crítica, atenta) sería la favorecida no beneficiada; porque toda su institucionalización o escolarización devienen inútiles al no poder resolver los problemas teóricos que propone la evaluación del gobierno. Para explicarlo más detalladamente, una reflexión del mismo autor:

No es necesario apelar a las teorías del currículum oculto para reconocer que las instituciones educativas no enseñan solamente unos contenidos explícitamente estipulados sino que –y para muchos eso es lo fundamental- difunden formas de obediencia, de diferenciación de acuerdo al mérito, de promoción del éxito individual, etc.[20]

IV. América Latina y sus aulas: ¿el reino de la diversidad desigual?

La serie de Gómez Bolaños es una radiografía de América Latina, región diversa cuyo máximo desafío pasa por encontrar algo común en lo distinto. Sus principales personajes vinculados por medio de la vecindad presentan características particulares.

En todos ellos no hay una idea de familia constituida según los imperativos hegemónicos: el Chavo vive en un barril, Ramón con su hija Chilindrina y Florinda con su hijo Kico, Clotilde sin nadie. En cada vivienda faltaría alguien y esa marcada idea de ausencia termina completándose con ellos mismos en tanto comunidad. La vecindad misma es una familia.

Los niños van a una escuela que es de todos. En tal contexto, "la escuela (al ser masiva) homogeneiza y define una forma de acceso a los conocimientos. Es decir, pone a todos, independientemente de su origen, frente a un determinado tipo de relación con el saber"[21]

En sus trayectorias escolares, Jirafales es modelo de maestro tradicional que -a diferencia de Jacotot- parte del supuesto de que sus estudiantes no saben y no pueden. Más aún, cuando propone ejemplos que permitirían generar una transposición didáctica (pensar aspectos cotidianos para explicar teorías más complejas), se interponen realidades sociales ante las cuales no se involucra.

Aun así, *El atontador no es el viejo maestro obtuso que llena la cabeza de sus alumnos de conocimientos indigestos, ni el ser meléfico que utiliza la doble verdad*

[19] Cerletti, op. Cit. p69.

[20] Ibid, p70

[21] Ibid, p70

para garantizar su poder y el orden social. Al contrario, el maestro atontador es tanto más eficaz cuanto es más sabio, más educado y más de buena fe[22]

La clase es sobre el saber matemático; y en un momento, Jirafales propone una explicación: visibiliza la abstracción recurriendo al ejemplo de manzanas; motivo que lleva al Chavo a interrumpirlo: "¿Me regala una?"[23].

El mensaje es que no se puede pensar con hambre y pobreza, derechos vulnerados que deben estar resueltos. El aspecto social interviene en el ámbito escolar y reproduce hegemonías, fortalezas y debilidades.

La arbitrariedad de la acción pedagógica oculta la arbitrariedad fundamental, que es la división social y las diferentes formas de dominación (…) (existe) reproducción de las diferencias sociales y culturales (…), podría afinarse y enriquecerse la referencia a la arbitrariedad cultural y de violencia simbólica.[24]

El maestro desespera porque sus estudiantes se hunden en la ignorancia al pretender dar muchas respuestas para lo que, a su criterio, sólo hay una. Y además de ello, Jirafales se erige como modelo unívoco: él posee el saber, es la norma que separa lo bueno de lo malo porque está convencido de que "el fin normal de la razón pedagógica es el de enseñar al ignorante aquello que no sabe, suprimir la distancia entre el ignorante y el saber"[25].

Sin embargo, sería falaz sentenciar que los niños son ignorantes (sólo desde una lectura meritocrática podría postularse ello): tienen recorrido social, construyen su imagen del mundo a partir de vivencias, juegan con el lenguaje.

"En contraposición a ello, observamos que aquello que el niño aprende mejor, es justamente lo que aprende sin maestro explicador, como por ejemplo, la lengua materna". Los alumnos de Jirafales disponen de saberes; no teóricos ni sistemáticos, pero saberes al fin. Están abiertos a la posibilidad de aprender, porque "esa incapacidad (la ignorancia) es la ficción estructurante de la concepción explicadora del mundo. Sin la imposibilidad no tendría razón de ser la explicación"[26]

Es en estas circunstancias interviene el aporte de Rancière al postular "uno de sus supuestos más fuertes: 'quien enseña sin emancipar embrutece'. Y quien emancipa no tiene que preocuparse por lo que el emancipado 'debe aprender'"[27]

La relación de enseñanza-aprendizaje está dañada porque no se sale de la tradicional dicotomía maestro-sabio y alumno-ignorante. Por eso, es necesaria una ruptura con la lógica de todas las pedagogías. La práctica de los pedagogos se sustenta sobre la oposición entre la ciencia y la ignorancia. Los pedagogos se distinguen por los medios

[22] Ibid, p3

[23] Ver https://www.youtube.com/watch?v=hNyl2LjaTeM (secuencia 5:25 a 5: 58)

[24] Cerletti, op. cit., p. 71-72

[25] March y Olivera. Filosofía, política y educación en Jacques Rancière. UNMDP

[26] Ibid

[27] Ibid

elegidos para convertir en sabio al ignorante: métodos duros o blandos, tradicionales o modernos, pasivos o activos, de los cuales se puede comprar el rendimiento.[28]

El episodio muestra una confianza que se quiebra. No sucede lo mismo en la experiencia de Jacotot, puesto que hay un docente que invita a conocer asumiendo libertades en sus estudiantes. Jirafales falla porque no sigue lo que el educador argentino Juan Carlos Lespada afirma: "debemos considerar las posibilidades de las personas. Ser capaces de ver las potencialidades de cada niño. (…) El maestro ignorante es aquel que enseña lo que él mismo ignora, no establece ninguna relación de inteligencia a inteligencia"[29]

V. Operativo Aprender[30] : ¿dispositivo neoliberal que mide la ausencia de aprendizajes no cuantificables?

En Los Simpson, las aspiraciones de la clase media norteamericana son reflejados en la Lisa que sueña con ser presidente.[31]

Ese objetivo no podría ser alcanzado por sus habilidades en el arte (tocar con gran astucia el saxofón), sino con su inteligencia lógica y discursiva. Respecto de la primera, en este trabajo se habla de la evaluación según el modelo de multiple choice, misma característica que se replica en el Operativo Aprender (2016, 2017) en nuestro país.

¿Alcanza ese tipo de evaluación para medir los aprendizajes de manera representativa? ¿Qué conocimientos logra dar cuenta un instrumento de tal naturaleza?

La pedagoga Adriana Puiggrós argumenta que *Las respuestas por SI o por No del cuestionario estilo "múltiple choice" (…) no es posible que reflejen de manera objetiva cómo se desarrolla la educación en el país. Por el contrario, es altamente probable que se usen para justificar un resultado previsto, que sería rankings de escuelas, maestros y alumnos destinados a ordenar y regular el mercado educativo, tal como se hace con productos de perfumerías, bebidas o automóviles*[32]*.*

Tampoco sería posible dar cuenta de los aprendizajes en una escuela como la del Chavo del Ocho, en que los estudiantes son hábiles coloquialmente pero según la vara de Jirafales no están en condiciones de dar correctamente con esa única respuesta que se les pide ante cada pregunta propuesta.

La experiencia de Jacotot también sumaría al conflicto si se concibe a la traducción como interpretación; por lo tanto, los significantes de una lectura pueden adquirir diversos mensajes cifrados, mucho más si la tarea se pretende autónoma; esto es, libre de una permanente presencia del maestro.

VI. Conclusiones: ¿qué recepciones de la obra de Rancière deberían asumir los pueblos de la Región?

[28] Op. cit. Selección de Textos del Seminario, p. 4
[29] March y Olivera. Op. cit.
[30] https://www.argentina.gob.ar/aprender2016
[31] Irving, William. Los Simpson y la Filosofía. Blackie Books, Barcelona, 2009.
[32] https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-312129-2016-10-19.html

El recorrido de este trabajo comienza con un texto de Rancière: El Maestro Ignorante.

Luego, continúa con análisis comparados de dos modelos distintos de escuelas: la de Los Simpson y la de El Chavo del Ocho.

Ahora, es cuestión de encaminar algunas discusiones recurriendo a Enrique Dussel[33]

Este autor sostiene que la historia de América Latina todavía es reciente; invita a pensar una filosofía que derribe ideologías instaladas en los pueblos oprimidos y que provienen del pensar dominante de los europeos. En tal contexto, la experiencia de Jacotot debería ser un ejemplo que inspire a los educadores de los países emergentes, los cuales necesitan crecer en autonomía para recuperar los valores auténticos y constitutivos de su identidad.

Replicar el saber único y transferible en los aprendizajes conduciría al fomento de la dominación, experiencias que quieren evitar Jacotot y Lisa Simpson; y que amparados en una idea de desarrollo e inserción, promueven la educación norteamericana y el Operativo Aprender en Argentina, todo lo cual se ejecuta en función de políticas neoliberales atentan contra los sectores relegados.

Eso lo aprendió el propio Director Skinner cuando, compartiendo momentos fuera de la escuela con los estudiantes estigmatizados, descubrió que el actor educativo puede reinventarse a partir de las circunstancias que le toca vivir. Lo mismo les hubo pasado a los alumnos de Jacotot, quienes debieron apelar a la creatividad para comprender un mensaje cuya enseñanza también invita a poner en tensión los métodos instalados con aquellos capaces de promoverse por sí mismos.

Siguiendo a Jorge Larrosa[34], en estos ejemplos no se trata de indagar qué relación existe entre el saber socialmente legitimado y aquél que tendría que ser propio del ámbito de la educación. Al entrar en crisis el valor del saber para la vida, hay una realidad que parece confundirse con el de su utilidad.

¿Qué sentido tendría para Lisa responder correctamente una pregunta de opción múltiple con cuatro chances a disposición, siendo que ella sabe que las cuatro opciones son correctas y no podría elegir una? ¿Por qué los estudiantes de El Chavo del Ocho deben aprender dogmáticamente las matemáticas, si no tienen resueltos -además de los saberes previos- derechos básicos como el tener una familia o acceder a la alimentación? ¿Acaso los alumnos de Jacotot terminan aprendiendo solamente la traducción de un texto?

La persona será más sabia cuanto más se aleje del saber socialmente aceptado, de lo estatuido y no puesto en duda. Al educador le pasará lo mismo en tanto mantenga vivo el juego de la pregunta, la posibilidad de indagarse a sí mismo y en relación a los otros, preguntarse por su lugar en el mundo, cuestionar sus propios saberes, ponerlos en duda para que puedan surgir otros, y así. De esa manera, será más probable que la

[33] Dussel, Enrique, 1977 Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana. México, Editorial Extemporáneos. Cap. VI: El método de pensar latinoamericano; la analéctica como "ruptura teórica", exponente de la teoría de la liberación.

[34] Larrosa, Jorge. Saber y Educación, http://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71458/40539

educación favorezca la autonomía del pensar y no que se estanque en la “ignorancia” del saber meramente erudito.

Bibliografía

- Selección de textos para el Seminario de Doctorado: Educación y Emancipación (2017). Un análisis filosófico y político de la obra ‘El maestro ignorante’ de Jacques Ranciére (profesor Leonardo Collela). UNLP, p. 2.
- CERLETTI, A. RNS – Cap.5 “Educación y reproducción social”
- DUSSEL, E. (1977) Introducción a una filosofía de la liberación
- latinoamericana. México, Editorial Extemporáneos. Cap. VI: El método de pensar latinoamericano; la analéctica como “ruptura teórica”.
- IRVING, W. (2009), Los Simpson y la Filosofía. Ed.Blackie Books, Barcelona
- MARCH, R. y OLIVERA,V. Filosofía, política y educación en Jacques Rancière, UNMDP

Estado, universidad y capitalismo:

El modelo democrático de la filosofía universitaria en Humboldt y Hegel

Mariano Olivera

Resumen: El siglo XIX marca un acontecimiento importante en la progresiva democratización (burguesa) del saber, orientado por la institucionalización y profesionalización de la filosofía. Su sede espiritual es la Universidad de Berlín, fundada por el reformador del sistema educativo prusiano Wilhelm von Humboldt, en cuyo seno la práctica filosófica aspira con rigor al estatuto de ciencia pura y coronadora de los saberes por la impronta sistemática del Absoluto hegeliano.

El presente trabajo pretende exponer la herencia del modelo alemán, como testimonio de la lucha histórica que debe emprender la disciplina filosófica contra la tradición y la lógica capitalista de la especialidad hermética y de la productividad disciplinar de los saberes. En contraste con el desprecio *perenne* de la profesión como verborragia inútil o mero enfrentamiento de opiniones, sostenido en la perspectiva economicista y utilitarista del conocimiento; Humboldt y Hegel establecen como meta de la ciencia filosófica la conformación espiritual del hombre y del ciudadano, contribuyente a la elevación de la cultura moral de la Nación. Es el proyecto de la *Bildung,* un sistema educativo nacional para todos. Ejemplo de una filosofía universitaria y un ideal que no obedece al imperativo técnico y capitalista de la desenfrenada productividad. Antecedente sugerente para una tarea filosófica, consistente en derrumbar el mito vigente de la autonomía universitaria, atravesada por los intereses del mercado.

Palabras clave: Filosofía universitaria- autonomía universitaria- *Bildung*- ciencia pura- sistema filosófico.

Abstract: The 19th century marks an important event in the progressive democratization (bourgeois) of knowledge, guided by the institutionalization and professionalization of philosophy. Your spiritual headquarters is at the University of Berlin, founded by the Prussian education system reformer Wilhelm von Humboldt, in which the philosophical practice aims with rigor to the status of pure science and coronation of the systematic wisdoms by the imprint of the hegelian Absolute.

The present work aims to expose the legacy of the German model, as a testimony of the historical struggle to be undertaken by the philosophical discipline against tradition and the capitalist logic of the specialty hermetic and productivity discipline of knowledge. In contrast to the perennial contempt of the profession as lengthy verbiage useless or mere confrontation of views, sustained in the economistic and utilitarian perspective of knowledge; Humboldt and Hegel set as the goal of philosophical science

the spiritual formation of man and of the citizen, a contributor to the elevation of the moral culture of the nation. Is the project of the *Bildung*, a national education system for all. Example of a university philosophy and an ideal that does not obey the imperative technical and unbridled capitalist productivity. A background suggestive for a task philosophic,consistent to break down the myth of the university autonomy, crossed by the interests of the market.

Keywords: Philosophy university-university autonomy- *Bildung*- pure science-philosophical system.

Introducción

No es absurdo sostener que en Occidente la filosofía asistió y participó en la fundación de universidades, escuelas, claustros de formación o instituciones similares. Los ejemplos históricos concretos de ello podemos encontrarlos vastamente en la Antigüedad, en entornos de *paideía*: enseñanza e investigación científica y filosófica. En el Medioevo a partir del siglo XI la influencia dominante de la Escolástica con su soporte aristotélico, dio lugar a la creación de lo que propiamente denominamos universidades *(universitas).*

Con respecto a la relación entre filosofía y universidad moderna es provocativa la siguiente tesis de Eduardo Rabossi: "La filosofía, lo que concebimos, practicamos y valoramos como filosofía es una disciplina joven, sólo cuenta unos doscientos años" (Rabossi, 2008. p.13)[35] Tal denominación no es más que el resultado del desarrollo histórico de ciertas instituciones y de la conformación de ciertas prácticas internas que no superan los doscientos años y la Modernidad. Afirmación arriesgada de Rabossi, que más bien refiere al comienzo de la profesionalización e institucionalización que transforman la práctica de la filosofía. El momento fundacional en que esta transmuta en una disciplina cultivada en una Facultad particular y genera profesores que laboran en dicho espacio, en calidad de filósofos profesionales, intelectuales burócratas y empleados al servicio del Estado, se da dentro del contexto de la reforma educativa prusiana. La creación humboldtiana de la Universidad de Berlín en 1810, lega un modelo académico que se ha globalizado hasta nuestros días: *"evento decisivo que ocurrió en Berlín a comienzos del siglo XIX. Allí se diseñó e implemento el modelo de la universidad moderna"*[36].

Suscribimos a la posición de Rabossi, de que la filosofía tal como la ejercemos en nuestra faena universitaria, no supera los doscientos años y su contexto fundacional

[35] Eduardo Rabossi. *En el comienzo Dios creo el Canon: Biblia Berolinensis*. Editorial Gedisa, Buenos Aires, 2008, p.13.
[36] Ibid., p. 25.

es la Modernidad y Alemania. Aquí ha cobrado forma una particular manera de filosofar: el idealismo alemán. A diferencia de otros movimientos intelectuales, su impacto no fue doctrinal sino más bien disciplinar. Su impronta y verdadera herencia no fueron sus tesis filosóficas, sino su manera de concebir, practicar y valorar la filosofía dentro del marco institucional. En efecto, para los alemanes románticos e idealistas del siglo XIX, la universidad era la sociedad perfecta, el *reino del espíritu* entronado por el saber filosófico, una comunidad donde a través de la enseñanza, el espíritu y el hombre se funden en un todo unitario e inescindible y en el que la filosofía es el saber Absoluto por excelencia que cubre en su racionalización todo lo real.

"No es casual que Alemania sea tomada como modelo. Es el país menos industrializado de Europa en donde la burguesía, al no haber podido imponerse políticamente, ha vivido todas las etapas de su ascenso solo a nivel ideológico-filosófico. Alemania ha pensado la revolución burguesa sin hacerla, ha sufrido la crisis de la conciencia burguesa sin una burguesía hegemónica y, finalmente, ha idealizado su desenlace romántico. Alemania encarna más que cualquier otro país, el proceso de abstracción típicamente burgués: resolver lo concreto en lo abstracto e, incluso, inventar lo abstracto y acreditarlo como concreto"[37].

Desde esta perspectiva en la cual se simula resolver e identificar lo concreto en la teoría, las Universidades alemanas figuran como las más perfectas y eruditas de Europa. En su aislamiento pensante son propiamente dichas: el *reino del espíritu* y su trono es la Filosofía: aquella que refleja la totalidad racional de la realidad. Esto es según Claudio Bonvecchio el mito de la Universidad alemana, fantaseado por los intelectuales burgueses. El artificio en el cual se reconcilia, refugia y auto-complace la reprimida e impotente conciencia burguesa, extraviada en las ensoñaciones románticas y nebulosas del pensamiento, una revolución meramente ideal.

Allí en una Alemania feudal donde persistió el Antiguo Régimen con sus instituciones y el incipiente capitalismo industrial no pudo estructurarse e instalarse por tales condiciones, triunfó el movimiento espiritual idealista alemán y la filosofía supo cultivarse con una próspera libertad sin la intromisión de intereses exógenos, obstáculos para su desarrollo y enriquecimiento. Donde no hubo negocio y se mermó el desenfrenado imperativo de la productividad se explayó el optimismo racionalista burgués, el ocio y el imperativo de la formación espiritual humanista que fortaleció capitalmente la filosofía.

La intención de esta ponencia es exhibir el legado del modelo universitario alemán, cuyo auge y punto de partida establecemos con la fundación de la Universidad de Berlín, donde se desarrolla una filosofía y un ideal científico que no obedece al

[37] Claudio Bonvecchio. *El mito de la universidad.* Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2002, pp. 34-35.

imperativo técnico y capitalista de la desenfrenada productividad de los profesionales. Presentaremos a Humboldt como reformador y uno de los fundadores de la institucionalización y profesionalización de la filosofía y a Hegel como representante de «la cumbre del movimiento decimonónico alemán del idealismo filosófico» o culminación teórica y especulativa de este movimiento nacional y su modelo de universidad cuyo centro unitario y referencial es la filosofía.

Así nos enfrentaremos a dos cuestiones que conciernen a la organización interna de la universidad y su influencia o determinación externa:

a) El ideal de la filosofía universitaria como ciencia pura o saber puro especulativo y su relación con la *Bildung*.

b) El mito de la autonomía universitaria.

El ideal de universidad y de ciencia pura en Humboldt

A Wilhem Von Humboldt (1767-1835), desde su cargo en la *Sección de Culto y de Educación Pública,* se le encomendará la reforma y un sistema educativo renovado que contribuya a la superación de la sociedad estamental y absolutista, así como a la unificación nacional. Desde sus riendas, el nuevo conjunto orgánico de instituciones educativas, no solo se limitará a la formación de carácter profesional-utilitarista, para el ejercicio de las profesiones. La idea del reformador era que, antes que formar profesionales es preciso formar individuos integrales y auténticos ciudadanos, extendiéndose a todos ellos independientemente de su proveniencia social. La combinación ideal era, entonces, formación humanista y construcción de un sistema educativo nacional para todos.

Dentro de este sistema institucional, su expresión apoteósica será la fundación de la Universidad de Berlín en 1810. Esta materializará y plasmará el proyecto moderno de *reino espiritual* y patria del saber filosófico presente en las reflexiones de Humboldt y de los demás autores neo-humanistas y del idealismo alemán que premeditadamente concebían la transformación de la antigua institución medieval.

El idealismo alemán asignará a la nueva Universidad la finalidad de: la ciencia pura. Ya que este era el espacio destinado a la investigación perenne de la ciencia, de la cual era su lugar de cultivo autónomo, su sede utópica. La ciencia pura, es básicamente, el saber filosófico (que tiene una importancia central en la estructura y organización universitaria) y está ligado a la *Bildung* del hombre, es decir, a su proceso de autoformación y desarrollo individual, nacional y cultural. La transformación de la persona, es la meta definitiva de la ciencia, no es el conocimiento por el

conocimiento mismo, o para la mera aplicación técnico-práctica. Por lo que no se busca la especialización en un determinado saber o disciplina tal como rige la lógica capitalista, sino la formación comprensiva del hombre. Para Humboldt la ciencia surge de la profundidad del espíritu humano y lo renueva constantemente en el libre filosofar, sin intromisión de interés restrictivos: "sólo la ciencia que brota del interior y puede arraigar en él transforma también el carácter"[38].

Gracias a esta concepción científica y su centralidad universitaria, se da un cambio importante en la relación entre las Facultades. Mientras que la Filosofía previamente cumplía un papel propedéutico o estudios por los que se debía pasar antes, como Facultad inferior, direccionada al estudio de la Medicina, el Derecho y la Teología que eran las tres Facultades sustantivas, ahora cumplía una referencia esencial dentro de la Universidad.

El sistema y la enseñanza de las ciencias filosóficas en Hegel

La Universidad de Humboldt quería expresar en su propia organización la unidad sistemática de la ciencia que otorga la filosofía, tal como la exponían los filósofos idealistas, entre ellos Hegel (1770-1831) quien de forma más radical que el reformador defiende el status científico y sistemático de la filosofía en el ámbito académico. El saber filosófico aspira a saber de la totalidad, de constitución científica, que articula la pluralidad de las disciplinas y saberes en un sistema. La filosofía como aquel saber que orienta, unifica y da sentido a las disciplinas positivas. Desde esta visión global y dialéctica de la Enciclopedia hegeliana, la filosofía vincula un complejo de ciencias: lógica, filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu que comprende la psicología, antropología, la doctrina del derecho, la estética, la filosofía de la religión e inclusive la filosofía de la historia.

Tales ciencias filosóficas son las etapas dialécticas del conocimiento en la totalidad del sistema, cada una de ellas son un estadio del saber Absoluto. Por ello Hegel reniega de la enseñanza asistemática, dispersa y amalgamada de opiniones meramente subjetivas de la filosofía:

> "la investigación y la errancia sempiterna y vacía, el raciocinio o la especulación asistemática tienen por consecuencia la vacuidad, la ausencia de pensamiento en el cerebro, el hecho de que devenga impotente […] La reticencia con respecto al *sistema* equivale a pedir un busto de dios que no tenga *ningún rostro*"[39].

[38] Faustino Once Coves (edición). *Filosofía para la Universidad, filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche).* Universidad Carlos III de Madrid, Editorial Dykinson, Madrid, p. 284.
[39] ibid., p. 235.

Para evitar la errancia de la investigación filosófica es clave que: "La filosofía debe ser enseñada y aprendida, tanto como cualquier otra ciencia"[40] con un proceder metódico y riguroso que haga justicia a su contenido conceptual-racional y conduzca propedéuticamente a las ciencias positivas. Hay que: "exigir para la enseñanza de la filosofía lo que se exige para la enseñanza de otras ciencias […] la filosofía lleva en sí misma la necesidad de una constitución científica en todas sus partes"[41].

Para que la filosofía pueda cumplir su auténtica función formativa en el ámbito académico, debe y puede adquirir status científico, reivindicando su enseñanza con el mismo rigor que otras disciplinas científicas, como una actividad seria que requiere constante esfuerzo y preparación. Por lo contrario el carácter especulativo de la ciencia filosófica no atendería a la conformación autónoma del hombre, no sería como concibe Hegel "un segundo nacimiento al reino del espíritu" aquella en que el alma humana se eleva y moviliza por lo universal, al conocimiento de la verdad que tiende a la totalidad. El hombre educado en el espíritu filosófico, adquiere y vislumbra el proceso y el sentido de lo universal, se habitúa a conducirse teóricamente, a obrar según principios universales, constriñendo sus meras inclinaciones y apetitos particulares. Sella en su conducta o carácter puntos de vista o fines universales. Tal es la importancia del espíritu filosófico que nos sustrae de la estrechez de miras pragmáticas y nos libera de las ataduras inmediatas del momento presente con sus representaciones interesadas o egoístas.

Pero en cambio, Hegel es consciente que con respecto a la filosofía imperan prejuicios vulgares que la trivializan. Se sostiene sin fundamento alguno que para filosofar es suficiente atenerse a la propia opinión, razón natural y cierta cultura ordinaria, como si la filosofía fuera una serie de opiniones más o menos elaboradas que elegimos y sostenemos según criterios de afinidad o gusto. En fin, se sostiene indiscriminadamente que "todos podemos filosofar" (instantáneamente) porque contamos con ello en nuestra razón "natural", mientras que para el resto de las disciplinas se exige maduración y preparación incesante en su estudio. En palabras de Hegel:

"Es especialmente necesario que la filosofía se convierta en una actividad seria. Para todas las ciencias, artes, aptitudes y oficios vale la convicción de que su posesión requiere múltiples esfuerzos de aprendizaje y de práctica […] Tal parece como si se hiciese descansar la posesión de la filosofía sobre la carencia de

[40] Ibid., p. 235.
[41] Ibid., p. 238-240.

conocimientos y de estudio, considerándose que aquella termina donde comienzan éstos"[42].

A Hegel no solo le preocupaba la tendencia cada vez más acentuada a juzgar sobre asuntos filosóficos por parte de quienes no se han tomado el trabajo de aprender las ciencias filosóficas, la carencia del contenido conceptual, sino también lo que de ello se desprende consecuentemente: el predominio cada vez mayor de los intereses técnicos y pragmáticos que rigen sobre la formación de los individuos, o lo poco que los sistemas educativos se ocupaban del pensamiento abstracto frente a criterios de utilidad. Tanto la disciplina como su enseñanza se encuentran afectadas. Se puede decir que este facilismo y liviandad con respecto a la enseñanza filosófica va asociado a los intereses pragmáticos y economicistas que la desplazan o minimizan académicamente y que actualmente prevalecen. La lectura y criterio economicista cuyo imperativo es la productividad con la mayor prisa, evalúan la rentabilidad de las instituciones educativas, en términos cuantitativos de los profesionales formados y especializados, y de las aplicaciones tecnológicas de lo investigado. Frente a ello la disciplina filosófica debe justificarse y permanecer firme en su propio terreno, sin rendirse a la lógica productiva. Aquí ya no hay sistema, ni unidad de las disciplinas, ni ideal formativo del hombre, sino la creciente fragmentación especializada de la investigación desde la perspectiva profesionalista. Estos no son los objetivos con respecto a la Universidad de los autores del idealismo alemán, que pertenecían a un estadio del capitalismo industrial en gestación, y valoraban el rendimiento de la universidad para la sociedad, en términos de su contribución "a elevar la cultura moral de la nación"[43] tal como expresa Humboldt, es decir, en torno a la consolidación de un Estado nacional soberano y de la formación de un hombre ciudadano. Frente a los Estados sujetos a los imperativos de la lógica poscapitalista, y cuya estrecha mirada responde a criterios meramente economicistas, donde los saberes son valorados por su mera utilidad, la Universidad, debería sostener su espacio de autonomía en la sociedad, el espacio que le permita su justificada contribución: producir conocimientos fructíferos, sin someterse a la demanda inmediatista que se le quiere imponer desde otros espacios de decisión, que no son principalmente políticos ni democráticamente configurados. De ello depende la supervivencia de la filosofía universitaria, que se halla cada vez más desplazada periféricamente, marginalizada, arrinconada curricularmente. En caso contrario se confirma el carácter mitológico e imaginario de la autonomía universitaria, para referirnos consiguientemente a su dependencia o

[42] Diego Antonio Pineda Rivera. Hegel: *Sobre la enseñanza de la filosofía.* Pontificia Universidad Javeriana, Revistas Javerianas, Vol. 29, Núm. 59 (2012), pp. 151-152.
[43] *Filosofía para la Universidad, filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)*, p. 250.

heteronomía servil con el Estado y el mercado de trabajo, como sus fuentes financieras o fondos que la sostienen.

La autonomía de la universidad y el estado en Humboldt

El ideal del saber filosófico en la Universidad como ciencia pura, requiere ciertas circunstancias favorables en la organización interna de la Universidad que posibiliten y estimulen la libre y constante actividad intelectual. Pero la Universidad también se ve afectada por su entorno externo y la organización estatal, que pueden entorpecer o restringir la autonomía de la ciencia, ya que no debe estar subordinada a fines ni utilidades externas a sí misma. La meta de la ciencia pura no radica en su utilidad social ni en sus posibilidades de aplicación práctica, sino como ya hemos mencionado en la *Bildung* o formación espiritual y cultural del hombre individual. Con esto debemos plantear que papel cumple el Estado con respecto a la Universidad, el saber filosófico universitario y su carácter como ciencia pura. Humboldt considera que la ciencia y las instituciones dedicadas a su cultivo constituyen una esfera autónoma que requiere libertad para su desarrollo. Pero también comprende que las mismas requieren del sustento financiero del Estado, que solo el mismo puede garantizar a la larga la autonomía de la Universidad y que la investigación científica y los intereses estatales terminan coincidiendo, así como también se identifican educación científica y formación del ciudadano.

La garantía es que el Estado no interfiera en el contenido concreto del desarrollo científico. Su política educativa debe realizar el suministro de los medios y recursos que hagan posible la autonomía de la ciencia y de sus instituciones, sin exigir nada a cambio para el mismo, puesto que en el caso contrario entorpecería u obstaculizaría el progreso de la cultura científica.

Conclusión

Donde ha habido filosofía con tendencia sistemática, enciclopédica, o propensa a la doctrina, tuvo su participación fundacional y orgánica con respecto a las universidades occidentales y su fundamentación en la Enciclopedia o configuración de las demás disciplinas dentro de un orden jerárquico o sistema. Sin embargo, no puede asegurarse que la universidad es el ámbito ideal o propicio para la formación filosófica o que la misma filosofía ha tenido históricamente protagonismo o centralidad dentro de la misma, sino que en determinadas instancias históricas ha quedado relegada, subordinada, despreciada o en conflicto con los demás saberes particularizados y Facultades. Muchas veces ha debido asumir el rol de sierva humilde, como Facultad inferior o se ha intentado ser desplazada por saberes que responden a intereses considerados técnicos y útiles, conforme a la concepción de Estado y de la época, y

hasta ha sido negado su posicionamiento por algunos filósofos que reniegan del hábitat académico.

Ahora bien, independientemente de que la filosofía trascienda las fronteras del claustro académico y de los profesores de filosofía, debemos acometernos a la tarea histórica de reivindicar su autonomía como disciplina crítica y democráticamente integradora frente a la tradición y la lógica capitalista de la especialidad hermética y de la desenfrenada productividad disciplinar de los saberes que sepultan la actitud especulativa de la "ciencia pura". Por lo contrario deberemos contentarnos con el riesgo inmunizante de dosis temporales filosóficas, administradas según la inmediatez. Una disciplina atada, olvidada o desinstitucionalizada al ritmo de las urgencias prácticas. Asignatura hueca, descartable, efímera, tempestiva, sin "espíritu" propio, obediente al mandato pragmático de su época y a la selectividad de los saberes aislados y cotizados por la demanda del momento.

Bibliografía

- GARCÍA RAGGIO, A.M y NAISHTAT, F y VILLAVICENCIO, S. (compiladores), 2002, *Filosofías de la Universidad y conflicto de racionalidades*, Ed. Colihue Universidad, Bs As
- BONVECCHIO, C. *El mito de la universidad,* Ed. Siglo XXI, Bs As
- PINEDA RIVERA, D.A (2012), Hegel: *Sobre la enseñanza de la filosofía,* Pontificia Universidad Javeriana, Revistas Javerianas, Vol. 29, Núm. 59 Disponible en: http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10814.
- RABOSSI, E. (2008) *En el comienzo Dios creo el Canon: Biblia Berolinensis*, Ed. Gedisa, Bs As
- Once Coves F. (edición), *Filosofía para la Universidad, filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)*, Universidad Carlos III de Madrid, Ed. Dykinson, Madrid. Disponible en: http://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/3506

Algunos de los problemas de la enseñanza privada en México

María Sustaita Romano

Resumen: Cuando advertimos lo complejo del problema, que no advierte Sócrates cuando intelectualiza la moral, derivándola del peligro que suponía "traficar con el alimento del alma"[44] superponiendo el conocimiento -virtud, la verdad, la enseñanza, etc., como un asunto moral-, nos detenemos para justificar, argumentando que nosotros no lucramos a expensas de la ignorancia del otro cual sofistas saltimbanquis. Y advertimos por otro lado nosotros sí, un problema que va mucho más allá en el hoy por hoy, toda vez que lo hemos asumido como un trabajo en calidad de digno[45], bajo esta óptica, elevamos la tesis marxista del trabajo que debe ser justamente remunerado.

Palabras clave: profesionista-docente desechable-cliente

Abstract: When we notice the complexity of the problem, which Socrates does not notice when he intellectualizes morality, deriving it from the danger of "trafficking with the food of the soul" by superimposing knowledge-virtue, truth, teaching, etc., as a moral issue-, we stop to justify, arguing that we do not profit at the expense of the ignorance of the other like mountebank sophists. And we warn on the other hand we do, a problem that goes much further in the present, since we have assumed it as a work in dignity, from this perspective, we raise the Marxist thesis of work that must be fairly remunerated.

Keywords: professional-disposable teacher-cliente

Delimitando la complejidad actual

Comprendido esto, el problema que analizaremos será la docencia privada y su paga. Enmarcando en primer lugar a quién se le paga por enseñar. En segundo lugar, revisar cuáles son los números, como "datos duros", que justificarían el éxito de dicha alfabetización. Sin lugar a dudas, no podemos negar que parecería ser el mismo problema, pero no lo es. Sócrates en el *Protágoras*, en el *Menon*, y en algunos otros diálogos, condena a los sofistas que cobran por enseñar. Nosotros, sin embargo, hemos de advertir el ajuste de telas de corte neoliberal, cuyo problema padece hoy por hoy la enseñanza privada en México. En otras palabras, hablaremos de la

[44] Ya que Sócrates se escandaliza de la desprejuiciada actividad de los sofistas a quienes consideró como mercenarios del saber, pues cobraban por el servicio de la enseñanza, es decir que los tildaba, según afirma W. K. C. Guthrie, de "traficantes del alimento del alma". *Historia de la Filosofía Griega,* IV. *Platón*. Primera Época. p. 212. Ed. Gredos. Sin olvidar, claro está, que la moral ha sido por él intelectualizada.

[45] Ídem.

docencia empleada para resolver el problema de otros sectores de lo que también comprendemos como alfabetización, y los "datos duros" que groseramente, presumen el fin de este problema en México.

El gobierno pone, pero el corporativo dispone

La bisagra económica del discurso neoliberal fundamenta la fórmula perfecta para enriquecer al corporativo de la educación, cuando por un lado el gobierno pregona la educación como un derecho constitucional para todos los mexicanos, cuanto que como contrahecho, sesga dicho derecho infundado por la exclusión.

Bajo el supuesto de que todo derecho (a la cultura, a la educación, etc.,) debe ser asumido como sostenible al amparo constitucional, que dicho sea de paso, debe integrar todos los derechos a todos los ciudadanos ¿no debe ser plenamente gratuito en toda agenda política que precie de ser sosteniblemente ética? ¿por qué entonces dicho derecho se privatiza?

El rechazo

A los estudiantes se les coacciona bajo el filtro de la exclusión, esto es, la "competitividad". Ésta se cristaliza bajo el fenómeno del rechazo por "falta aptitudes", pero disfrazándolo de "falta de espacios". Luego entonces, el llamado "derecho a la educación" (legislado incluso como obligatorio) les induce a la cosificación, a *las cifras de los rechazados*, incurriendo en la trampa de tinte naturalista de objetivarles incluso como números[46]. Es por esto que nuestro marco teórico debe incluir la apuesta a revisar los dos problemas que adeuda la agenda social y política de México. Asimismo, señalar las formas que inviste para resolver, tanto el problema de la educación, cuanto que subsana algunos de los problemas del desempleo para algunos profesionistas. El primero tiene que ver con el "logro" de los números que habrán de ser alcanzados para *erradicar* el analfabetismo, que falazmente argumenta el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI). Y el segundo, de cómo se emplea laboralmente, a personal no cualificado para la docencia, y que no obstante se les ofrece una "capacitación" para ungir la estadística que ostentará el dato duro ante la UNESCO[47]. Debe señalarse incluso, para estos fines, el cómo la vieja y compleja forma de abuso en el uso desmedido de algunos de los juicios de razón, -que ostenta la política mexicana que, al no poder ser contrastados (los datos duros) empíricamente

[46] Léase el apartado *B,* La Falacia Naturalista, donde se explica que la falacia naturalista peligra al suponer la competitividad como algo intrínseco al ser humano, cuando en realidad es un discurso refinado de ineptitud. https://www.educantabria.es/docs/Digitales/Bachiller/TeoriaArgumentacion/EducacionECI.htm#m1b,

[47] Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

como hechos comprobables, es decir, cuando pretendemos un alcance general (en la alfabetización), y que éstos son aceptados universalmente (UNESCO)- tiene lugar, cuando "tendemos a pensar que los valores (…) son relativos a los individuos de los grupos humanos (México)[48]." Estas medidas de política educativa, son lo mismo a un cuerpo sin alma, es decir que, por la calidad de su diálogo, "calan hondo", (Luis Villoro, 2000: 32)

Los datos

Se estima, según datos oficiales del INEGI, que para finales del actual sexenio político, a cargo de Enrique Peña Nieto, es decir, este Noviembre 2018, alcanzaremos "la plena alfabetización"[49]. Hay en el país aproximadamente 123 millones de mexicanos, de los cuales, según Otto Granados Roldan, titular de la Secretaría de Educación Pública (SEP), únicamente 300 mil personas no saben leer, ni escribir.

La meta

Ante la imperante necesidad de tocar el lumbral del cielo prometido, pero también para que la que lucha no sea inútil en aras de combatir el problema de la alfabetización será necesario contar con la participación de la Secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL), y de las instancias del Desarrollo Integral para la Familia (DIF). Ahora bien, es necesario resaltar que esta es una visión optimista, es decir, política, sin resquicio a dudas, ya que es urgentemente necesario colocar en el puntero cultural, social y político a México como un país libre del problema de la alfabetización ante la UNESCO[50].

Debe valorarse que ha sido importante destacar que estos datos ofrecidos hasta ahora, han sido necesarios para dar contexto exclusivamente a la comprensión de la magnitud de nuestro problema, enunciado en un inicio: *el negocio de la educación*. Ni falta hace que cuestionemos si los datos que ofrecen otros países ante la UNESCO correspondan a hechos son reales, tal vez sí, tal vez no, nunca lo sabremos, o sospecharíamos al menos de algunos[51]. ¿No es el escepticismo una experiencia valiosa en sí misma a la hora de cuestionar los datos duros en los que se desliza

[48] Confróntese el apartado "1". https://www.educantabria.es/docs/Digitales/Bachiller/TeoriaArgumentacion/EducacionECI.htm#m1b,

[49] http://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/02/01/al-terminar-sexenio-mexico-estara-libre-de-analfabetismo-sep-5661.html.

[50] http://www.inegi.org.mx/rde/2012/09/15/analfabetismo-en-mexico-una-deuda-social/

[51] Tal vez no cuestionamos cuando escuchamos sobre la estructura educativa en Finlandia, reconocida internacionalmente, como una de los mejores, y nos preguntamos únicamente ¿cómo hacen, y cómo es que lo logran?

ramplonamente México? ¿No fue Prometeo aquel que nos ofreció la luz para estas urgencias? Nos cuenta Hesíodo que éste fue condenado. Debimos ser advertidos antes sobre políticas educativas viables. Finalmente, al decir de Gustavo Bueno[52] (1980), haría falta un Aristófanes que introduzca una sombrilla para resguardar los fallos.

Los números

¿Serán números o serán personas los que adscribirá la UNESCO, cuando acepte tales cifras que patentarán como humo, pero que sí golpea a nuestra alfabetización? ¿Tendrá razón el joven John Rawls (1990) cuando define quiénes son los que alcanzan la categoría de ser reconocidos como personas? Él señala tajantemente lo siguiente al respecto *"los individuos definidos como personas son aquellos que son reconocidos en la medida en que son partícipes de una comunidad.* **¿**No tendrá razón P. Singer cuando eleva a la misma calidad a todos los seres vivos?

Veamos el modo que utiliza México para conjurar el problema internacionalmente ante la UNESCO. Concluiremos sin la menor duda, que esto es un problema ético. Destacaremos que probablemente lleve razón J Rawls al afirmar lo que dice, pues moralmente son únicamente números reconocidos, que no individuos.

El rechazo.

Recientemente en México alcanzamos el derecho a la educación media superior (SEMS). Ya hemos señalado que debería garantizarse de modo gratuito cada uno de los derechos[53]. Hay que señalar otro punto, que la Universidad de Guadalajara (U de G.) es la única institución pública del estado de Jalisco.

Ahora bien, en lo que respecta a la población estudiantil del país, hay un estimado de 30 millones. Sólo en el estado de Jalisco se registran 8 millones de habitantes, de los cuales el 30 % son jóvenes. Sólo en Jalisco se presenta un importante rechazo a los estudiantes para acceder de manera gratuita, al SEMS, esto es igual al 57 por ciento, lo que significa que el resto, un 43% tendrá que ingresar, (si la economía familiar lo permite), a las escuelas privadas a cursar el SEMS. ¿No es absurdo que, por un lado el SEMS sea obligatorio, y que por otro lado, resalte el contrahecho de que la única escuela pública en el estado rechace el ingreso a los estudiantes?

[52] http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Grecia%20y%20Roma/Plat%C3%B3n/Sobre%20Plat%C3%B3n/Bueno,%20Gustavo-%20Analisis%20del%20Protagoras%20de%20Platon.pdf

[53] Bajo el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa (2012. https://www.proceso.com.mx/297757/decreta-calderon-bachillerato-obligatorio-aunque-sin-escuelas

Las becas

El gobierno del estado de Jalisco, a través del programa social: *Becas Prepárate* ofrece una cantidad mensual de hasta mil pesos a jóvenes estudiantes que lo soliciten[54], siempre y cuando comprueben dos cosas, a saber, que los ingresos familiares sean menor a dos mil pesos mensuales mediante un riguroso estudio socioeconómico. Y por otro lado el alumno presente semestralmente una calificación de no menor a 90/100. Aunado a esto el alumno tendrá que hacer labor social, esto significa que debe apoyar a la propaganda política del presidente municipal en turno. Nótese algo que no debe pasarse por alto: la calificación que el estudiante debe acreditar, recuérdese que algunos de estos alumnos han sido rechazados al bachillerato gratuito por no cumplir con los estándares de calificación mínima que acredita su acceso de forma gratuita, lo que se reduce, según el sistema, a *no ser competentes*. ¿Cómo entonces lograrán, posteriormente la calificación que les refrendará el derecho a esta beca para los próximos 6 semestres de SEMS?

La docencia

"No es un secreto que los actuales docentes de la educación privada[55] sean profesionistas desempleados"[56].

El sistema capitalista bajo el discurso neoliberal lindamente abre sus válvulas de escape mediante el reclutamiento de profesionistas desempleados para el desahogo del SEMS a través del corporativo de la educación, ante la urgente demanda de jóvenes aspirantes acusados por el rechazo.

Remarcando los temas a) *Empleo al profesionista*; b) *competitividad docente*; y, c) *diplomados de capacitación para el empleo de la docencia*. Así notamos que, en primer lugar, el profesionista que ocupará el lugar de profesor, es decir, el papel fundamental de la enseñanza será desempeñado por cualquier profesionista sin importar su vocación como educador.

---

[54] https://www.google.com.mx/search?q=becas+para+prepa&rlz=1C1GIWA_enMX645MX651&oq=becas&aqs=chrome.1.69i57j69i59j69i60j0l3.3124j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8

[55] Es decir de paga, debido al rechazo a la escuela pública para acreditar SEMS.

[56] Textualmente estas palabras fueron pronunciadas a voz de cuello por el director de la Universidad de Especialidades (UNE), en la ciudad de Guadalajara Jalisco, Febrero 2017, con motivo de la ceremonia de inauguración a los diplomados que dicha institución ofrece año con año para la capacitación de sus trabajadores en sus instalaciones, ubicadas en dicha entidad.

Ni falta hace cuestionarnos si tenían idea o no, de lo que significa la enseñanza, mucho menos decir que hayan sido egresados de la escuela normal superior, para eso son los diplomados, que dicho sea de paso, son altamente costosos para el obrero de la educación, él mismo, el docente, se los tiene que pagar. Y nada qué mencionar sobre el tema de las prestaciones, antes bien, deberán ser agradecidos con el sistema ya que ahora cuentan con empleo. Pagan por trabajar, pero aseguran su empleo sirviendo al corporativo privado. Así los hechos, tenemos a abogados impartiendo clases de *filosofía*, a odontólogos en calidad de *historiadores*, enseñando *matemáticas* a los veterinarios, y a médicos enseñando sobre *formación ciudadana*. Acá ya no es válido ningún tipo de cuestionamiento, ya no es un problema de valores, sino de supervivencia, tanto del sistema que rechaza a los alumnos, cuanto por resolver un problema urgente de desempleo.

Algunas conclusiones

Finalmente notamos dos problemas con los que se enfrenta el profesionista que es ahora *cualificado* como docente de la escuela privada. El primero: el de *acreditar* a sus alumnos como *los mejores*, para esto ha sido diplomado ¿no han sido éstos ya rechazados por el SEMS público? ¿No es por ellos que se tiene un empleo? Segundo: el de *conservar* a toda costa su empleo como docente, eso sí, su calidad es *desechable*. ¿Cómo conserva su empleo? No es el estudiante el que podría ser descartado por incompetente.

El alumno que antes fue descalificado y objetivado como *incompetente* por fin es *reconciliado* con el mismo sistema, pues ahora le redime en calidad de *cliente* y no sólo eso, sino como *patrón*. El corporativo es sólo un facilitador de empleos, y no sólo eso, sino que ejecuta en contubernio, con el gobierno a favorecer las estadísticas que presentará México ante la UNESCO. ¿No es de todos conocido que a estos *buenos samaritanos* se les exenta el impuesto al fisco pues ve con buenos ojos tan loable labor?

El alumno-cliente trae una beca bajo el brazo, si no acreditó para el programa *Becas Prepárate*, trae de igual manera el pago para una colegiatura que le acredita del mismo modo, esto es, como patrón. ¿Acaso no *manda* el *que paga*?

El alumno-patrón, trae consigo el preciado sueldo del docente, así, se convierte en su tirano, y éste lo sabe. Ambos, docente y alumno lo saben, por tanto, no debe ser tratado con exigencias, mucho menos debe sufrir el oprobio de volver a las andadas

de la desacreditación. Ahora el docente es sólo un "facilitador"[57]. Por lo tanto y ante lo dicho, nunca podrá el cliente ser un reprobado.

Estos alumnos han sido depurados por el filtro que el sistema antepuso. El recién nombrado docente, bajo el mismo cepo, se ha vuelto un objeto desechable, el filtro le depura al estado de ser intercambiable, toda vez que no "logre" ajustarse al sistema. Lo ha vivido la que escribe.

Bibliografía

- BEUCHOT, M. (2010), Breve Historia de la Ética, Ed. Torres Asociados.
- GUTRHIE, W. K. C. (1962), *Historia de la Filosofía Griega*, Tomo IV, Platón, Primera Época, Ed. Gredos, Madrid
- PLATÓN (2011), *Protágoras, Menón*, Ed. Gredos, Trad. Gorri Antonio Alegre
- RAWLS, J. (2010), Sobre mi Religión. Consideraciones sobre el Pecado y la Fe, Compilación Thomas Nagel, Ed. Paidos, Barcelona
- VILLORO, L. (2000), Linderos de la Ética, Ed. Siglo XXI, México

[57] En los diplomados se insiste sobre la necesidad de no ser ya un profesor, sino sólo un facilitador. El tema suena interesante, toda vez que se le insta al profesor a enseñarle a su alumno a aprender, a estudiar, a hacer una investigación sobre los problemas académicos que deberá resolver por sí mismo. Para esto se elaboran talleres sobre el construccionismo de Piaget, otras metodologías como las de Vygotsky y algunos más. Pero sobre lo que más se insiste es sobre la necesidad de ser "comprensivos" hacia los alumnos, pues son ellos los que pagan los sueldos que necesita el docente para vivir. Hay que admitir también que dichos diplomados que imparte la UNE, son "gratis", incluso hasta se ofrece un refrigerio, pues se asiste todos los sábados desde la 9:00 a las 15:00 horas. Sin embargo, los cursos que acreditan su verdadera instancia en los planteles son los de Bachillerato General de Competencias, (BGC), así como los de Programas de Formación Docente para la Educación Media Superior (PROFORDEMS). Ambos, requeridos por y bajo la supervisión de la Secretaria de Educación Pública, y bajo el visto bueno de la Universidad de Guadalajara, ya que ésta última es la que ofrece el registro para que la educación que se imparta sea reconocida. Cabe mencionar que dicho registro es valorado bajo calidad de renombrado prestigio, sin éste, las escuelas privadas no podrán jamás ser reconocidas nacionalmente. Asimismo debe hacerse notar que los diplomados son bastante caros, el de BGC, tenía un precio de $3,500 pesos mexicanos en el año 2012. Mientras que el de PROFORDEMS tiene un valor de más $13,500. Precios que, obviamente deberá pagar de su bolsa el docente para poder ser certificado para impartir la enseñanza. Es importante señalar que se ofrecen algunas becas para la capacitación siempre y cuando estén sindicalizados y sean directamente trabajadores de la Universidad de Guadalajara, es decir, no a los trabajadores de las instituciones privadas. Estos últimos no tienen prestaciones, ni un contrato que les ampare ante la ley como trabajadores de la educación. Son facilitadores y pueden ser removidos sin previo aviso.

Fake news y educación crítica

Verónica Olivera y Román March

Resumen

En tiempos de posverdad, esto es, en una época de tergiversación de las noticias e informaciones engañosas que en milésimas de segundos se esparcen sobre todo en las diversas plataformas multimediales, en este mundo que habitamos todos los humanos, se producen y reproducen infinidades de datos que ilusoriamente van conformando parte de nuestras representaciones sociales, culturales y políticas.

El presente trabajo es un intento o ensayo de poner en discusión cómo influyen las tecnologías en la ritualización de hábitos virtuales que luego se trasladan a la vida off-line.

Esta caracterización opera fuertemente en los distintos ámbitos de la sociedad, entre ellos el educativo, sistema en el que estamos particularmente interesados dada nuestra práctica profesional y vocacional.

Palabras clave: tecnología-posverdad-educación-

Abstract

In post-truth times, that is, in a time of misrepresentation of the news and information that in thousandths of a second is spread mainly on the various multimedia platforms, in this world that all humans inhabit, infinities of data are produced and reproduced that They are illusoryly forming part of our social, cultural and political representations.

The present work is an attempt or essay to discuss how technologies influence the ritualization of virtual habits that later move to life offline.

This characterization operates strongly in the different consumers of technology, among them adolescents, a group in which we are particularly interested given our professional and vocational educational practice.

Keywords: technology-postruth-education

Introducción

“Un tiburón nadando en los andenes del metro en Nueva York o Vientos que hicieron que una persona volara literalmente por los aires en Miami”.

Estas fueron algunas de las millones de noticias que circularon por el mundo, durante 2017 y 2018. Ahora bien, ¿cuáles serán las verdaderas? Ninguna de ellas. Se trató de

grabaciones de anteriores tragedias, en otros países que no eran Estados Unidos. Sin embargo, profesionales de la meteorología se daban cita en los canales de tv para explicar una y muchos periodistas alarmaban a la población con el tiburón.

La mentira como mercancía

Imagen extraída del sitio https://twitter.com/imgranados/status/823166350428348416

La antropóloga Paula Sibilia se pregunta sobre cuáles son las formas humanas que se estimulan en este sistema económico global tecnificado y vigilante:

"Es decir: aquellos tipos humanos que propician su reproducción opulenta y complaciente, reduciendo al mínimo la producción de bugs y fallas de cualquier índole. Nada mejor; para eso, que digitalizarlos, tornándolos compatibles con toda la parafernalia teleinformática que dirige el mundo. Subyugados por la retórica y por las novedosas prótesis teleinformáticas y biotecnológicas, los organismos contemporáneos se transforman en cuerpos conectados, ávidos y ansiosos, cuerpos sintonizados. Y también, sin duda, cuerpos útiles. Acoplados a la tecnología digital, estimulados y propulsados por un instrumental siempre actualizado de dispositivos no-orgánicos, cuerpos cuya esencia se considera inmaterial: pura información compuesta de energía eléctrica que podría ser transferida a un archivo de computadora, o bien alterada en su base genética para corregir eventuales errores inscriptos en su código, o bien hibridizada con los bits de otros organismos o con los más diversos dispositivos electrónicos" (2005:262)

Encontramos un ejemplo de aquello en un hecho sucedido el 30 de octubre de 1938 cuando miles de estadounidenses encendieron su radio como era costumbre.

Pasadas las ocho de la noche, el programa Mercury Theater on Air, creación del reconocido Orson Welles, iniciaba su transmisión. Dichas emisiones comenzaban a despertar interés dado que a lo largo de una hora, Welles y un gran reparto de actores dramatizaban libros clásicos. En su primer episodio adaptaron Drácula de Bram Stoker, pero en el episodio 17 todo cambiaría para siempre en la historia de los

medios a nivel mundial: se pone en escena una novela sobre el avance de la tecnología en el siglo XIX y sus implicaciones en la sociedad que generó lo que hoy llamaríamos una de las primeras fake news masivas.

Para que sea atrapante y darle toques de realismo, Welles y su equipo decidieron adaptarla situando los hechos en Nueva Jersey y transmitiendo en tiempo real. Ahora bien, lo increíble de esa gran simulación fue que se avisó que era algo de ficción y que la historia se desarrollaba en 1939. Dichos detalles clave no fueron tenidos en cuenta por la mayoría de los radioescuchas a juzgar por el resultado. En la transmisión hubo música del momento y un profesor de astronomía que hablaba de Marte (que más tarde reportaría la caída de un meteorito sobre el pueblo). Finalmente, los marcianos habían invadido la Tierra y habían llegado a ese lado de las latitudes estadounidenses.

Sin embargo, lo más insólito de este relato no fue el comportamiento de la población, tema de lo que se habló y escribió muchísimo sino el tratamiento de la información que dieron los medios de comunicación como por ejemplo The New York Times, que hablaba de histerias masivas.

Y esto ¿qué importancia tiene?, se preguntará uno. ¿En qué afecta que académicos y periodistas prioricen un evento o alteren datos sobre una obra de ficción? Eso generó efectos políticos, de hecho algunos congresistas propusieron limitar la libertad de expresión y que estuviera prohibido manipular a la opinión pública.

Entonces, todo lo que generó Welles con su transmisión nos dejó un mensaje relevante: siempre habrá quien acepte las cosas sin preguntar ni preguntarse sobre su veracidad.

En el libro *Fake news*, Marc Amorós establece doce razones por las que nos creemos las informaciones falsas: porque tenemos fe, porque nos dan la razón, porque nos suben la autoestima, porque nos gustan las mentiras, porque nos autoengañamos sin parar, porque seducen mucho, porque vienen a buscarnos, porque no nos importa de dónde salen, porque son tramposas, porque son emocionantes, porque nos impulsan a compartirlas, porque se aprovechan de nuestra desconfianza en el periodismo. Señala Amorós que una parte de la culpa la tiene el propio periodismo, que en su tránsito al mundo digital ha relajado su rigor para ganar tráfico. Y ese tráfico ha acabado por atropellarnos a todos.

Como afirma el especialista Esteban Illades, respecto al fenómeno Trump, pero que puede ser aplicado a otros contextos:

"No sólo el gobierno apoya la difusión de mentiras y datos falsos, sino que el internet y las redes sociales han sido muy bien utilizados por gente cuyo negocio es la desinformación: la

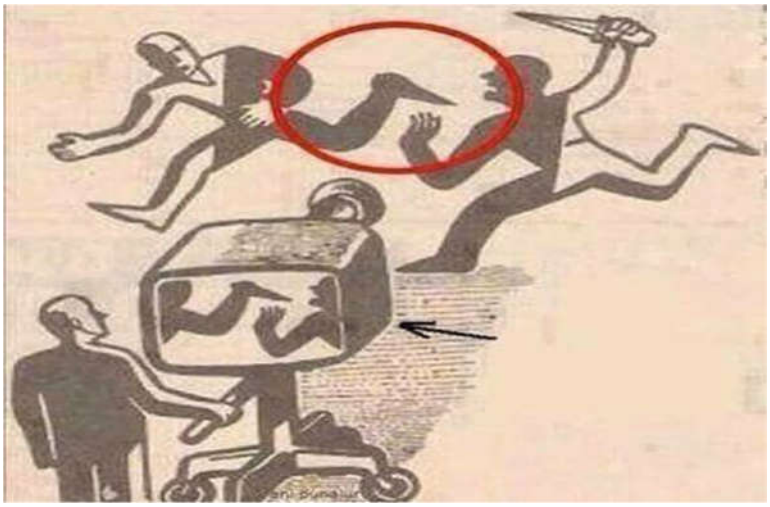
idea es crear contenido -la distinción lingüística es interesante: contenido implica la descripción de un producto, no una noticia- y conseguir que éste se disperse lo más que se pueda (…) Lo de menos es que rebaje el discurso y contribuya a una sociedad más confundida" (2018:50)

Por otro lado, existe una responsabilidad personal individual y además social sobre lo que decidimos creer, compartir, retuitear, comentar o "megustear". De lo que primero parece que nos despojamos cuando entramos en la red es del principio de realidad. Esto es, que confundimos nuestro microcosmos con el cosmos universal/social. Y como ya hemos expresado en trabajos anteriores, en las diferentes plataformas multimediales, se crean grupos o corrientes de creencias (entre similares o iguales), donde se refuerza y se potencia lo que ya se piensa. Es decir, no hay mediación simbólica.

En palabras de Illades: *"Se entiende que el usuario se rodea por cosas y personas que reafirman sus creencias e ignora a aquellos que sostienen algo distinto." (2018:56)*

El problema mayor de esta situación se produce cuando el usuario, en el afán de confirmar algo que ya está pensando utiliza fuentes dudosas. Por ende, la educación, es de vital importancia para la conformación de ciudadanía crítica.

Educación 3.0



Leigh Blackall (CC)

En los tiempos que corren, las tecnologías digitales están generando y acelerando cambios en el ser humano de un modo tan vertiginoso que no hay lugar para la escucha y la crítica.

En este mundo on-line y de hiperconectividad, los individuos se mueven por estímulos de todo tipo que reciben sin mediación simbólica. Esto es, un espacio donde impera la desaparición del pensamiento complejo y un discurso monocorde.

El filósofo Franco Berardi sostiene que estamos viviendo una mutación técnico-comunicativa muy profunda que nos ha llevado de una forma afectiva del pensamiento a una forma conectiva. En la primera, lo que prima es la presencia y con ello se ponen en juego gestos, emociones, afecciones, intenciones, actitudes que el interlocutor interpreta en función del vínculo que exista. Mientras que en la otra forma, la que hoy estamos atravesando, nos relacionamos sintácticamente, técnicamente y el sentido pierde "su sentido". Esto sumado a la proliferación y aceleración de la información, genera en los individuos la pérdida de capacidades críticas y de simbolización.

Dicha situación provoca que el universo tecnológico se vuelva demasiado complejo para el entendimiento humano. Esa velocidad o aceleración del medio técnico digital, reduce cada vez más la capacidad para discernir, redistribuir, jerarquizar, criticar e interpretar datos. Cosa que no sucede en el medio escrito u oral, en donde la comunicación tiene otros tiempos y otras dinámicas.

Como afirma el filósofo Byung-Chul Han *"la actual sociedad de la opinión y la información descansa en esta comunicación desmediatizada. Cada uno produce y envía información" (2015:34)*

Y este es uno de los grandes conflictos dado que la pretendida democratización de la información no se da en la realidad concreta. Porque democracia digital no significa decir, compartir o retuitear cualquier dato, información o rumor. Democratización digital significa primero, achicar la brecha digital (entre quienes pueden y no consumir servicios digitales) y luego de eso, recién viene el tema de los contenidos (grandes oleadas de opiniones, rumores infundados, intereses partidarios, operaciones políticas, o en este caso las fake news).

Los individuos nos hemos convertido, con el paso de las décadas y con el ímpetu del desarrollo tecnológico, en consumidores pasivos de información, datos y noticias. Decimos pasivos dado el desconocimiento de la manipulación de los datos personales a manos de las empresas de servicios multimedia.

Por ende, saber de dónde viene la información debería ser algo a tener en cuenta, como la información en sí, ya que de este modo el receptor de la información podría en muchos casos advertir los intereses que puede haber detrás.

Por otro lado, la proliferación de dispositivos móviles en sectores cada vez más jóvenes de la sociedad y la utilización de soportes digitales para la enseñanza ha hecho que la tecnología esté cada vez más presente en las escuelas.

En este sentido, docentes y estudiantes necesitan articular procesos de construcción del conocimiento tendientes al uso responsable y crítico de los elementos y dispositivos tecnológicos mediante los cuales las personas “actúan” en la virtualidad.

Es por ello, que es necesario formar a los estudiantes (grandes usuarios de tecnologías) en capacidades que les permitan analizar e interpretar cual es el poder que tienen los medios masivos de comunicación multimediales. Esto es, que se trata de no ser usuarios pasivos sino activos y autónomos.

Por lo tanto, una educación en nuevas tecnologías es importante porque ayuda a preparar para una ciudadanía democrática y a tomar conciencia del valor que tiene la información sobre los hechos que ocurren. Se trata de analizar los productos, interpretar sus mensajes y preguntarse por la relación entre los discursos y la realidad.

Por otro lado, advertimos que los medios de comunicación generan subjetividad y por ello es vital enseñar que no son neutrales ni se dan en el vacío, basta con analizar sus productos. Ahora bien, para entender esos productos se necesitan herramientas teóricas y prácticas, las cuales deben ser enseñadas en la escuela.

Entonces, el sistema educativo debe fomentar una postura reflexiva ante las significaciones, sentidos y representaciones sociales que emiten, imparten e imponen los medios de comunicación. Para ello se podrían establecer una serie de requisitos:

-Utilizar siempre fuentes de información creíbles: el hecho de que algo esté en Internet o en el Facebook por ejemplo, no significa que se trata de algo confiable o creíble. La buena información no es tendenciosa o parcial.

-Analizar los argumentos y los discursos: navegando en la red deberían dejarse de lado los prejuicios y las emociones dando preeminencia al análisis y la razón. Es muy útil confrontar y comparar los distintos contenidos hallados, y luego sacar nuestras propias conclusiones.

-Hacerse preguntas sobre los contenidos: frente a cualquier noticia, artículo o post en una red social, siempre es conveniente plantearse ¿Por qué se ha escrito?, ¿Cuál es la idea de fondo? ¿Qué hay de bueno y qué de malo? ¿A quiénes se dirige el mensaje?

-Tener una cierta amplitud mental: Más allá de tener nuestras ideas propias, en internet, es importante acostumbrarse a leer y a tener en cuenta ideas distintas.

-Consultar otras alternativas a la tecnología: la web y todos los medios digitales no deben ser la única fuente de información.

La educación crítica ante la inmediatez de las fake news que proliferan desenfrenadamente en los medios digitales, sirve para generar mayores grados de ciudadanía autónoma y activa, que cuestione cuáles son los intereses que se mueven detrás de la web. Puesto que dicho análisis permite entender la "selección" de los contenidos vertidos en la red.

A modo de cierre

Actualmente, hablamos, comemos, dormimos e interactuamos con las pantallas. Toda la maquinaria digital implica reglas que generan hábitos que luego se trasladan a las relaciones sociales.

Además, los dispositivos tecnológicos se han convertido en extensiones de nuestros cuerpos, devaluando así nuestra experiencia directa e inmediata de la realidad y afectando la relación con los otros.

Otro aspecto central es sostenido por Noam Chomsky *"el repliegue del individuo en las redes sociales muestra la profunda fragilidad que habita en su interior"*. Esto supone, que habitamos mundos virtuales sumergidos en lugares imaginarios de confort imaginario (y momentáneo). Vemos oasis que no son, en una web llena de calamidades en las que el Otro se convierte en virtual y por ende, no hay cuerpo, no hay rostro, no hay sentimientos, no hay ética.

Por otro lado, ante este diagnóstico que involucra a la sociedad en su conjunto encontramos el grave problema de las fake news y su impacto en las redes y plataformas sociales.

He aquí la paradoja de estos tiempos: en un momento de máxima circulación de la información, es cuando los individuos se encuentran más desinformados. Se trata, en última instancia, de lo que la filósofa Esther Diaz llamó el ocaso de la piel: lo virtual es más significativo que lo empírico.

Bibliografía

- AMORÓS GARCÍA, M. (2018) "Fake News. La verdad de las noticias falsas", España, Plataforma.
- BERARDI, F. (2016) "Generación post alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo", Bs. As, Tinta limón. Trad. Patricia Amigot et al.
- HAN, B-CH. (2015) "En el enjambre", Bs.As, Herder. Traducción Raúl Gabás.
- ILLADES, E. (2018) "Fake News. La nueva realidad", Grijalbo.

- SADIN, E. (2018) “La humanidad aumentada. La administración digital del mundo”, Bs.As, Caja negra. Traducción Javier Oscar Blanco y Cecilia Paccazochi.
- SIBILIA, P. (2012) “¿Redes o paredes? La escuela en tiempos de dispersión”, Bs.As, Tinta Fresca.
- _____ (2005) “El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales”, Bs.As, FCE

A Filosofia como Teatro

Luiz de Camargo Pires Neto

Em que consiste uma Jornada de Filosofia? Quais são os frutos que ela pode nos oferecer? Como é a filosofia vivenciada em uma Jornada? Escrevo em primeira pessoa, a fim de externar um agradecimento, um relato e uma homenagem. As Jornadas de Política Educativa em Filosofia Gregorio Weinberg constituíram, para mim, uma experiência de elaboração do pensamento, reflexão compartilhada, interlocução, encontros amigáveis e diálogos construtivos.

O primeiro evento, organizado em 2013 na Universidade de Mar del Plata, coincidiu com o período no qual iniciei a minha pesquisa de doutorado. A cada ano, fui agraciado com a possibilidade de expor o andamento desta pesquisa, ouvir contribuições de colegas de numerosos países da América Latina, pensar, repensar, questionar a mim mesmo, organizar e reorganizar minhas ideias. Com esta experiência, pude perceber a importância do outro no fazer filosófico, aprendi que a filosofia nasce do diálogo, da convivência, do encontro com o diferente, do questionamento que nos é apresentado por nossos interlocutores. Nestes anos, nas edições anteriores deste livro, refleti sobre a filosofia como diagnóstico do presente[58], como uma viagem[59], como um enfrentamento ao poder autoritário no ambiente universitário[60], como leitura não apenas comentada, mas reflexiva, de outros filósofos[61] e como uma atividade realizada em um espaço que pode ser considerado heterotópico[62]. Em setembro de 2018, ao defender a minha tese de doutorado, intitulada *Teatro Filosófico: uma concepção de filosofia à luz de Michel Foucault*, percebi que todos estes textos culminaram na elaboração do trabalho e, consequentemente, observei a importância das Jornadas de Política Educativa em Filosofia, e de todos os interlocutores com quem nelas me deparei, para que este trabalho fosse possível. Deste modo, a partir deste relato, agradeço pela oportunidade de fazer parte deste grupo que pensa a filosofia e suas possibilidades.

Recordo-me, com muito afeto, de uma conversa no saguão do hotel de Mar del Plata, com o Dr. Enrique Hernández, poucos dias antes de seu falecimento, no qual ele me interpelou com o questionamento: “o fazer filosófico não pode ser considerado um fazer teatral?” A filosofia presente em uma Jornada pode ser comparada a uma peça

---

[58] PIRES NETO, L. C.. *O ensino de filosofia como diagnóstico do presente*. In: LOBOSCO, Marcelo. (Org.). *Políticas educativas en Filosofía*. 1aed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013, p. 21-30.

[59] PIRES NETO, L. C.. *A filosofia do viajante: passeios entre teoria e prática para se pensar diferente*. In: LOBOSCO, Marcelo. (Org.). *El malestar de la Filosofía: des-ubicación en los deseños curriculares y prácticas sociales*. 1ed. Buenos Aires: Biblos, 2014, p. 253-264.

[60] PIRES NETO, L. C.; ARAUJO, D. R.. *Autoridade e legitimidade: estranhamentos do poder no ambiente universitário*. In: Marcelo Lobosco. (Org.). *La antifilosofía en la escuela media y la universidad*. 1ed.Buenos Aires: Editorial Biblos, 2015, p. 130-145.

[61] PIRES NETO, L. C.. *Deleuze lector de Nietzsche*. In: Marcelo Lobosco. (Org.). *Espectros de La Filosofía*. 1ed.Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016, v. 1, p. 1-428.

[62] PIRES NETO, L. C.. *Filosofía y heterotopía. El espacio en la filosofía de Michel Foucault*. In: Marcelo Lobosco, Hernan Murano, Roman March. (Org.). *La condición humana en la era de la posverdad.* 1aed.Buenos Aires: Biblos, 2017, v. 1, p. 207-218.

teatral. Tanto as Jornadas filosóficas quanto as peças de teatro não existem sem diálogo, sem personagens, enredos, problemas, questionamentos, cenários, conflitos, desfechos, mudança no pensamento e novos direcionamentos para o olhar.

Para abordar o tema que aqui proposto – a filosofia como teatro – apresento uma peça teatral. Michel Foucault, filósofo francês, é transformado em personagem, recebe uma máscara e dialoga com um jovem brasileiro, estudante de filosofia. As palavras do professor Foucault poderiam ser, talvez, as palavras do professor Hernández, a quem dedico este texto.

O DRAMA DA FILOSOFIA

PERSONAGENS

Professor Foucault, filósofo francês.

Lael Peres, jovem brasileiro, estudante de filosofia.

Paris. Rue de Vaugirard, 285. 8º andar. Apartamento do Professor Foucault. Sala imensa, mais de dez metros de comprimento, paredes brancas, forte luminosidade entrando pelas grandes portas de correr, de ferro e vidro inteiriço, que separam o cômodo de uma varanda. Através do vidro, veem-se o sudoeste de Paris e pequenas chaminés vermelhas. Decoração sóbria e despojada, móveis contemporâneos. Sofá cinza escuro, tapete cinza claro. Em frente ao sofá, poltronas confortáveis ladeadas por uma pilastra onde estão penduradas três fotos de Daniel, companheiro de Foucault, rindo, feliz, fotos de amor. Uma estante atulhada de livros fica em um espaço que pode ser isolado por uma divisória móvel que está aberta. Ao lado da estante, uma mesa branca e, sobre dela, papéis e anotações[63].

CENA I: O encontro, anúncio de um problema

(Professor Foucault, sentado no sofá, veste uma blusa preta, de gola alta, está de meias, sem sapatos, segura nas mãos uma carta enviada por um jovem estudante brasileiro. Inquieto, balança os pés incessantemente. Olha algumas vezes o relógio, balança a cabeça negativamente. A campainha toca. O filósofo se levanta e vai em direção da porta. Ao abri-la, depara-se com um jovem de aproximadamente 20 anos, cabelo em desalinho, ofegante, com um olhar de espanto, misto de surpresa, timidez, admiração e emoção por ser recebido por Foucault).

LAEL PERES

[*Apreensivo, nem bem cumprimenta o anfitrião, já desata a falar*]

Professor Foucault, peço desculpas pelo atraso. Não era minha intenção fazê-lo esperar, mas me perdi pelas ruas de Paris e...

PROFESSOR FOUCAULT

[*Interrompe o jovem, esboçando um sorriso.*]

[63] Descrição do apartamento de Foucault em LINDON, *O que amar quer dizer*, p. 65-66 e MACHADO, *Impressões de Michel Foucault*, p. 185-186.

Não se preocupe, *jeune homme*, estive algumas vezes no Brasil, conheço muito bem a pontualidade de vocês.

LAEL PERES

[*Com a face avermelhada e enrolando um cacho no cabelo*]

Espero que o senhor não tenha de nós, brasileiros, uma má impressão.

PROFESSOR FOUCAULT

[*Indicando com as mãos, convida o jovem para caminhar na direção do* sofá]

Claro que não! Encontrei, nos estudantes brasileiros, "tanta seriedade e tanta paixão, paixões tão sérias, e o que me encanta mais do que tudo, a avidez absoluta do saber"[64].

LAEL PERES

[*Fala enquanto caminha, buscando palavras em sua mente agitada*]

Fico muito contente com o elogio. E também quero lhe dizer que é um imenso prazer conhecê-lo, estava sonhando com este momento.

PROFESSOR FOUCAULT

[*Retira a carta que estava sobre o sofá, indica a poltrona à frente para que o jovem se acomode e volta ao seu lugar*]

Para mim também é um imenso prazer recebê-lo para esta conversa. Sobre conhecê-lo, posso dizer que já o conheço. Sua bela carta, além de me emocionar, faz-me lembrar de minha conturbada juventude, repleta de questionamentos – não que eles tenham agora desaparecido [*rindo*] –, fez com que eu pudesse me sentir seu amigo. "A carta torna o escritor 'presente' para aquele a quem ele a envia. E presente não simplesmente pelas informações que ele lhe dá sobre sua vida, suas atividades, seus sucessos e fracassos, suas venturas e desventuras; presente com uma espécie de presença imediata e quase física"[65]. Bem, agora que estamos um na presença do outro, conte-me sobre suas inquietações.

LAEL PERES

[*Gesticulando em várias direções*]

Tudo bem, começo por contar que escolhi estudar filosofia por um único motivo: gostava de pensar. Ao ingressar no curso de graduação em filosofia, foram numerosas as vezes em que ouvi: "Não importa o que você pensa!"; "Estude os filósofos e, quem sabe, um dia você poderá pensar assim como eles!"; "Ao se formar, você será um bacharel em filosofia, nunca um filósofo!"; "É perigoso dizer o que pensa, você pode estar falando 'bobagem'". Afirmações como essas me confundem constantemente e fazem com que eu não saiba o que significa, hoje, estudar filosofia.

[64] FOUCAULT, "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'", In. DE1, p. 584.
[65] FOUCAULT, "L'écriture de soi", In. DE4, p. 425.

PROFESSOR FOUCAULT

[*Sereno, com voz firme e enfática*]

"É provável que pertençamos a uma época de crítica em que a ausência de uma filosofia primeira a cada instante nos lembra do reino e a fatalidade: época de inteligência que nos mantém irremediavelmente a distância de uma linguagem originária (...). Estamos historicamente consagrados à história, à paciente construção de discursos sobre os discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito. (...) Será, então, fatal que não conheçamos outro uso da palavra que não seja o comentário?"[66] A filosofia, hoje, precisa necessariamente ser concebida e praticada como "um comentário infinito de seus próprios textos e sem relação a nenhuma exterioridade"[67]?

LAEL PERES

[*Em tom animado*]

São exatamente esses os questionamentos que me faço, motivo pelo qual procurei o senhor. Percebo, em suas pesquisas, leituras extremamente rigorosas de textos da história da filosofia – antiga, moderna e contemporânea – que não podem, de maneira alguma, ser consideradas apenas comentários. Não vejo, em seu trabalho, uma exegese, sinto um pensamento pulsante que extrapola os textos, encontra as instituições, a história, as práticas e, principalmente, o nosso presente.

PROFESSOR FOUCAULT

[*Respira profundamente antes de iniciar sua explicação*]

A respeito do rigor de minhas investigações, posso elucidar "que toda forma de ação política", tema pelo qual me interesso, deve "articular-se da maneira mais restrita com uma reflexão teórica rigorosa"[68]. Posso dizer que eu "(...) sempre procurei relacionar, da maneira mais rigorosa possível, a análise histórica e teórica das relações de poder, das instituições e dos conhecimentos com os movimentos, críticas e experiências que as questionam na realidade. Se me ative a essa 'prática' não foi para 'aplicar' ideias, mas para experimentá-las e modificá-las. A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu *êthos*"[69]. Sobre a minha relação com a história da filosofia, posso afirmar que me inscrevo na "tradição crítica de Kant"[70]. Meu trabalho pode ser considerado uma *História crítica do pensamento* que "não deveria ser compreendida como uma história das ideias que fosse simultaneamente uma análise dos erros que poderiam ser posteriormente avaliados; ou uma decifração dos desconhecimentos aos quais elas estão ligadas e dos quais poderia depender o que pensamos hoje em dia. Se por pensamento se entende o ato que coloca, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um

[66] FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, p. 680.
[67] FOUCAULT, "Réponse à Derrida", In. DE2, p. 284.
[68] FOUCAULT, "Foucault répond à Sartre", In. DE1, p. 668.
[69] FOUCAULT, "Politique et étique: une interview", In. DE4, p. 584-585; trad. vol. IV, p. 219.
[70] FOUCAULT, "Foucault", In. DE4, p. 631; trad. vol. V, p. 234. (Esta afirmação está no início do verbete dedicado a Foucault no *Dicionário dos Filósofos*, organizado por Denis Huisman. Este texto foi escrito pelo próprio Foucault sob o pseudônimo Maurice Florence, mas uma nota de rodapé afirma que palavras de abertura, das quais retiramos esta citação, foram acrescentadas por F. Ewald: "Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant").

objeto, uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível"[71].Acerca da leitura que faço dos filósofos, desenvolvo "fragmentos filosóficos em canteiros históricos"[72]. Diante dos textos filosóficos, bem como da história e das instituições, eu "trabalho como um doente", sem me preocupar "de maneira alguma com o *status* universitário do que faço, porque meu problema é a minha própria transformação"[73]. Leio rigorosamente, pesquiso, não para simplesmente compreender o que outrora disseram ou afirmaram, mas para transformar a mim mesmo e o meu próprio saber, algo "bastante próximo da experiência estética. Por que um pintor trabalharia, se ele não é transformado por sua pintura?"[74]

LAEL PERES

[*Intrigado, absorto com tais palavras. Em tom de confissão, quase sussurrando*]

Interessante essa relação entre suas pesquisas, a experiência estética, sua transformação e a despreocupação com o *status* universitário que lhe conferem. Preciso lhe fazer uma confissão: alguns dos meus professores na Universidade debocham do seu pensamento, afirmam enfaticamente que não pode ser considerado filosofia, mas sim, literatura, "perfumaria", ou então, algo menor diante do que foi pensado pelos "grandes filósofos" da história da filosofia. Isso, inclusive, me inseriu em uma contradição e, ao mesmo tempo, me aproximou de seu pensamento. No curso de graduação em filosofia, suas ideias são trabalhadas em algumas matérias, mas em outras são rechaçadas. Foi neste contexto que eu, assim como a criança que deseja profundamente tudo aquilo que seus pais lhe dizem ser proibido, enquanto estudante de filosofia, me senti atraído por me relacionar com aquilo que o senhor diz e escreve, interessado em estudar o filósofo que me diziam não ser filósofo, o "filósofo proibido"[75].

PROFESSOR FOUCAULT

[*Rindo, quase gargalhando*]

"É verdade que não sou o que se chama um bom universitário. (...) Acredito que meu problema é essa estranha relação entre o saber, a erudição, a teoria e a história verdadeira"[76]. Em todos os lugares e em todos os momentos, querem nos "etiquetar" de alguma forma, classificar nosso trabalho e nosso pensamento. Certa vez, em 1969, fui questionado sobre a aproximação de meus trabalhos com as pesquisas de Claude Lévi-Strauss e de Jacques Lacan, amalgamadas sob a etiqueta de "estruturalismo". Respondi que "cabe àqueles que utilizam, para designar trabalhos diversos, essa mesma etiqueta de 'estruturalismo' dizer em que nós o somos". É uma relação que se aproxima da anedota que lhe conto: "Você conhece a adivinhação: que diferença há

[71] Idem, p. 631-632; trad. p. 234.
[72] FOUCAULT, "Table ronde du 20 mai 1978", In. DE4, p. 24.
[73] FOUCAULT, "Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggings", In. DE4, p. 536.
[74] Idem, p. 536.
[75] Sobre a noção de filósofo proibido, gostaríamos de, além do sentido no qual ela está empregada no texto, apresentar uma manifestação de repúdio ao veto à criação da "Cátedra Michel Foucault e a Filosofia do Presente", em 2015, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
[76] FOUCAULT, "Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggings", In. DE4, p. 534.

entre Bernard Shaw e Charlie Chaplin? Nenhuma, pois os dois têm uma barba, com exceção de Chaplin, é claro!"[77].

LAEL PERES

[*Ainda intrigado, com semblante confuso*]

Mas o senhor pode ser considerado filósofo ou não?

PROFESSOR FOUCAULT

[*Pacientemente* – de maneira diferente de outras vezes em que foi questionado sobre esta questão – *responde com um leve sorriso, compreendendo a inquietação do jovem*]

Sobre minha relação com a filosofia, enquanto área do saber, foram numerosos os momentos nos quais eu mesmo repeti que "o que eu faço não é absolutamente uma filosofia"[78], ou que "é muito difícil classificar uma investigação como a minha dentro da filosofia"[79]. Essa frequente negação pode ser justificada por uma sensação de que "a filosofia, como atividade autônoma, desapareceu"[80]. Mas, se considerarmos que, "pelo menos desde Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar e não procurar dizer uma verdade que possa valer para todos os tempos", é possível afirmar "que o que eu faço tenha algo a ver com a filosofia. (...) Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos"[81]. Fique tranquilo, jovem, "apesar de tudo, sou filósofo"[82].

LAEL PERES

[*Reflexivo*]

A filosofia é realmente uma área do saber muito engraçada. Sempre me perguntei o que permite agrupar filósofos tão distintos e diversos em uma única classificação. Em alguns momentos, quando olho para a história da filosofia, sinto-me como se estivesse diante da ordenação dos animais na enciclopédia chinesa de Borges, que o senhor relatou em *As palavras e as coisas*. Pensando dessa maneira, talvez os meus professores que afirmam que o seu trabalho não é filosófico, tenham medo da instabilidade diante de suas certezas ou até mesmo preguiça de compreender a filosofia de um modo diferente daquele a que estão acostumados. Então, podemos dizer que se considerar filósofo ou não depende do estabelecimento de uma concepção de filosofia que tomamos como referência?

PROFESSOR FOUCAULT

[*Empolgado com a pergunta do jovem*]

Exatamente! Há quem diga "que é inevitável ser filósofo no sentido em que é inevitável pensar de alguma maneira a totalidade (...). Mas [*podemos estar bem seguros*][83] de

[77] FOUCAULT, "La naissance d'un monde", In. DE1, p. 788.
[78] DROIT, *Michel Foucault, entretiens,* p. 91.
[79]FOUCAULT, Michel. "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", In. DE1, p. 605.
[80] FOUCAULT, Michel. "Folie, littérature, societé". In. DE2, p. 105.
[81]FOUCAULT, Michel. "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", In. DE1, p. 634.
[82]FOUCAULT, Michel. "Questions à Michel Foucault sur la géographie", In. DE3, p. 30-31.
[83] Em função da narrativa alteramos "você está bem seguro" por "podemos estar bem seguros".

que a filosofia consiste precisamente nisso? Quero dizer que a filosofia que visa a pensar a totalidade poderia perfeitamente ser apenas uma das formas possíveis de filosofia, uma das formas possíveis que foi efetivamente a via real do pensamento filosófico do século passado, a partir de Hegel; mas, afinal de contas poderíamos muito bem pensar hoje que a filosofia não consiste mais nisso"[84]. A questão que precisamos nos propor é: "o que significa fazer filosofia hoje?"[85]

CENA II: Reflexões sobre a filosofia

[*Animado com o assunto, Foucault convida o jovem a se levantar para que possam conversar na varanda, respirando ar puro, para "arejar" as ideias*]

LAEL PERES

[*Já na varanda, inquieto, caminhando de um lado para o outro*]

Mas, professor Foucault, como o senhor encara a filosofia, ou o fazer filosófico, hoje?

PROFESSOR FOUCAULT

[*Calmo, olhando para o horizonte*]

Penso que fazer filosofia hoje não consiste em desenvolver "um discurso sobre a totalidade, um discurso no qual seja retomada a totalidade do mundo, mas, antes, exercer na realidade certa atividade, certa forma de atividade. Eu diria brevemente que a filosofia é hoje uma forma de atividade que se pode exercer em campos diferentes. Quando Saussure distinguiu a *langue* da *parole*, e quando, portanto, fez aparecer um objeto para a linguística, ele realizou uma operação de natureza filosófica. Quando, no campo da lógica, Roussel trouxe à luz a dificuldade, a impossibilidade de considerar a 'existência' como um atributo, ou a proposição existencial como uma proposição de tipo sujeito-atributo, com certeza, ele fez um trabalho de lógica, mas a atividade que lhe permitiu realizar essa descoberta de tipo lógico era uma atividade filosófica. É a razão pela qual eu diria que, se a filosofia é menos um discurso que um tipo de atividade interna a um domínio objetivo, não se pode mais exigir dela uma perspectiva totalizante. É por isso que Husserl, na medida em que procurou repensar o conjunto de nosso universo de conhecimentos em função e em relação com o sujeito transcendental, é o último dos filósofos que tiveram pretensões absolutamente universalistas. Essa pretensão me parece hoje ter desaparecido. Nesse ponto, aliás, eu diria que Sartre é um filósofo no sentido mais moderno do termo, porque, no fundo, para ele, a filosofia se reduz essencialmente a uma forma de atividade política. Para Sartre, filosofar hoje é um ato político. Não acredito que Sartre pense ainda que o discurso filosófico seja um discurso sobre a totalidade"[86].

LAEL PERES

[*Ainda inquieto, mas atento a todos os movimentos do pensamento foucaultiano*]

Em diversos momentos o senhor afirmou existir uma influência de Nietzsche sobre o seu pensamento. O que seria fazer filosofia para ele?

[84] FOUCAULT, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", In. DE1, p. 611.
[85] Idem, p. 611.
[86] Idem, p. 611.

PROFESSOR FOUCAULT

[*Voltando seu olhar fixamente para o jovem*]

“Para Nietzsche, filosofar consistia em uma série de atos e de operações relacionados com diversos domínios: era filosofar escrever uma tragédia da época grega, era filosofar ocupar-se com filologia ou história. Além disso, Nietzsche descobriu que a atividade particular da filosofia consistia no trabalho do diagnóstico: o que somos hoje? Qual é esse ‘hoje’ no qual vivemos? Tal atividade de diagnóstico comportava um trabalho de escavação sob seus próprios pés para estabelecer como se tinha constituído antes dele todo esse universo de pensamento, de discurso, de cultura, que era seu universo”[87].

LAEL PERES

[*Extasiado, sentindo que se aproxima de algumas respostas para seus questionamentos*]

E para o senhor, em suas investigações, o que é fazer filosofia?

PROFESSOR FOUCAULT

[*Segurando o queixo com as mãos, aparentando* O pensador*, de Rodin*]

Percebo a filosofia como “uma maneira de refletir, não exatamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre a nossa relação com a verdade”, “o movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras do jogo”, “o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é”[88]. Penso que é preciso compreender a filosofia como “o fundo de um horizonte infinito, uma tarefa sem término”[89], “uma filosofia presente, inquieta, móvel em toda sua linha de contato com a não-filosofia, não existindo senão por ela, contudo, e revelando o sentido que essa não-filosofia tem para nós”[90].

LAEL PERES

[*Ainda mais curioso*]

Neste sentido, podemos afirmar que a filosofia, além de ser concebida de diferentes maneiras, se transforma com o passar do tempo?

PROFESSOR FOUCAULT

[*Olha para o céu, que está bastante nublado, pensa na possibilidade de cair uma chuva, mas continua a conversa*]

Sim, perfeitamente. Com base em algumas das questões que acabo de lhe dizer, acredito que “a situação da filosofia mudou bastante de um século para cá”, pois “se

[87] Idem, p. 612-613.
[88] FOUCAULT, “Le philosophe masqué”, In. DE4, p. 110.
[89] FOUCAULT, *L’Ordre du discours*, p. 257.
[90] Idem, p. 258.

desobrigou de toda uma série de pesquisas que constituíram as ciências humanas", "ela parou de legiferar, de julgar", "deixou de ser uma especulação autônoma sobre o mundo, o conhecimento ou o ser humano" e "se tornou uma atividade engajada em um determinado número de domínios". "Pode-se dizer que, no século XX, qualquer homem que descobre ou que inventa, qualquer homem que muda alguma coisa no mundo, o conhecimento ou a vida dos homens, é, de alguma maneira, um filósofo"[91]."O filósofo parou de querer falar do que existe eternamente. Ele tem a tarefa bem mais árdua e mais fugidia de dizer o que se passa"; a filosofia, portanto, passa a ser "definida como atividade que permite diagnosticar o que é a atualidade"[92].

LAEL PERES

[*Pensativo*]

E como esta concepção de filosofia pode se fazer presente no âmbito das universidades? Nas pesquisas que hoje são desenvolvidas? Nas aulas de filosofia?

PROFESSOR FOUCAULT

[*Enfático*]

"Seria preciso repensar o que a universidade pode ser, ou pelo menos essa parte da universidade que conheço melhor, no setor das letras, das ciências humanas, da filosofia, etc"[93]. A "posição de árbitro, de juiz, de testemunha universal, é um papel ao qual eu me recuso inteiramente, pois ele me parece ligado à instituição universitária da filosofia"[94]. "Considero que o papel do intelectual, hoje, não é de fazer a lei, de propor soluções, de profetizar, pois, nessa função, ele só pode contribuir para o funcionamento de uma situação de poder determinada que deve, na minha opinião, ser criticada"[95]. Sobre as pesquisas, eu "sonho com uma nova era da curiosidade. Temos os meios técnicos; o desejo está aí; as coisas a saber são infinitas; existem as pessoas que podem empreender esse trabalho". É preciso "multiplicar os caminhos e as possibilidades de idas e vindas"[96].A respeito das aulas de filosofia, a pluralidade é imprescindível, "sonho com um Borges chinês que citaria, a fim de divertir seus leitores, o programa de uma aula de filosofia na França"[97].

LAEL PERES

[*Animado, novamente andando de um lado para o outro*]

Se fazer filosofia é empreender um diagnóstico do presente, movimentar o pensamento, desenvolver uma reflexão, praticar uma leitura rigorosa dos textos filosóficos de tal modo que possamos ultrapassá-los, e pesquisar significa multiplicar os caminhos possíveis, sinto como se a voz de Kant, através da sua, ressoasse, neste

[91]FOUCAULT, "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'", In. DE1, p. 580.
[92] Idem, p. 581.
[93] FOUCAULT, "Pour en finir avec les mensonges" *apud* ERIBON, *Michel Foucault e seus contemporâneos*, p. 125.
[94] FOUCAULT, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", In. DE3, p. 29.
[95] FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", In. DE4, p. 86.
[96]FOUCAULT, "Le philosophe masqué", In. DE4, p. 108-109.
[97] FOUCAULT, "La piège de Vincennes", In. DE2, p. 67.

momento, em minha cabeça: "*Sapere aude! Tenha coragem de fazer uso do seu próprio entendimento"*.

PROFESSOR FOUCAULT

[*Empregando um sorriso paternal*]

Exatamente, *jeune homme*. "O que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar ó que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho"[98].

CENA III: O teatro filosófico

[*Do céu, repentinamente, cai uma tempestade. Professor Foucault e o jovem são obrigados a correr para o interior do apartamento. O jovem tropeça no degrau que divide a varanda e a sala e, para não se estatelar no chão, improvisa um salto que se assemelha a um passo de dança. O professor, admirado com a cena, aplaude. Molhados, os dois caem na risada*].

PROFESSOR FOUCAULT

[*Ainda rindo, tentando se concentrar para falar*]

Que bela dança, *jeune homme!* Este seu passo de bailarino me fez lembrar uma das coisas que gostaria de lhe perguntar. Em sua carta, você me contou que se aventura no universo das artes, mais especificamente no teatro. Conte-me mais sobre isso. Como é a sua experiência?

LAEL PERES

[*Preenchendo o espaço, transformando a sala em um palco teatral*]

Posso dizer que minhas aventuras teatrais estão diretamente atreladas aos meus questionamentos acerca da filosofia. Inquieto com a impossibilidade de exercitar o meu próprio pensamento e seguindo o meu desejo de encontrar um espaço para pensar, passei a me aventurar no teatro. Nesta atividade, percebi claramente que o meu interesse não é o mesmo que o da maior parte dos meus colegas, que pretendem ser grandes atores, intérpretes, artistas. No palco, o meu principal objetivo é encontrar um espaço no qual eu possa experimentar as ideias presentes nos textos filosóficos, verificar como esses pensamentos podem se manifestar, através do corpo, da ação e da fala, de maneiras diferentes, compreender como a prática teatral pode ser entendida como prática do pensamento, ou então, um exercício filosófico. Às vezes me pergunto se a filosofia não poderia ser compreendida, também, por meio da metáfora do teatro ou da prática teatral.

PROFESSOR FOUCAULT

[98]FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, p. 744.

[*Voltando ao seu lugar no sofá, colocando-se como espectador do jovem que, agora, age como um ator*]

Penso que sim. Eu, por exemplo, me interesso pelo "espetáculo do mundo","pouco me importa que a psiquiatria seja verdadeira ou falsa", "pouco me importa que a medicina diga erros ou verdades". O que quero é "saber como se encenou a doença, como se encenou a loucura, como se encenou o crime, por exemplo". Desejo "fazer uma história da cena na qual, em seguida, se tentou distinguir o verdadeiro e o falso, mas não é essa distinção que me interessa, mas, sim a constituição da cena e do teatro". Quero "descrever o teatro da verdade", "como o ocidente construiu para si (...) uma cena da verdade, uma cena para a racionalidade que se tornou, agora, uma espécie de marca do imperialismo dos homens do ocidente, pois sua economia, a economia ocidental, talvez tenha chegado ao termo de seu apogeu, o essencial das formas de vida e das dominações políticas do Ocidente sem dúvida atingiu seu termo". Pretendo apontar, mediante minhas investigações "uma certa forma de percepção da verdade e do erro, um certo teatro do verdadeiro e do falso"[99].

LAEL PERES

[*Com olhar sonhador*]

Em meus sonhos, sempre vejo a filosofia como um grande teatro. Um palco dos saberes no qual os filósofos possam atuar, gesticular, criar imagens e construir cenas. As encenações seriam o fazer filosófico: vivo, pulsante, criador e inventivo. O que o senhor pensa sobre isso? Como poderíamos visualizar este palco e este ator-filósofo?

PROFESSOR FOUCAULT

[*Pensativo*]

Imagino que o palco da filosofia pode ser considerado "um espaço de dispersão, um campo aberto e, sem dúvida, indefinivelmente descritível de relações"[100]. Seriam "como que *contra*espaços", "utopias localizadas"[101], heterotopias, espaços que justapõem, "em um lugar real, vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis"[102]. O ator filósofo é aquele que deseja "mudar alguma coisa no pensamento das pessoas"[103], ele oferece a elas "pistas de pesquisa, ideias, esquemas, pontilhados, instrumentos"[104], pretende estimular a prática da liberdade. O ator filósofo sonha que o seu pensamento possa sair do palco, quer que suas ideias não sejam apenas contempladas, mas que produzam efeitos, interfiram na realidade. Eu, por exemplo, "procuro provocar uma interferência entre nossa realidade e o que sabemos de nossa história passada. Se tenho sucesso, essa interferência produzirá reais efeitos em nossa história presente"[105].

LAEL PERES

[*Movimentando-se ainda mais na sala, caminhando em todas as direções*]

[99] Idem, 571-572.
[100] FOUCAULT, "Réponse à une question", In. DE1, p. 676.
[101] FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico; As heterotopias*, p. 20.
[102] Idem, p. 24.
[103] FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", In. DE4, p. 778.
[104] FOUCAULT, *Il faut defendre la société*, p. 4.
[105] FOUCAULT, "Foucault étudie la raison d'État", In. DE3, p. 805.

É exatamente assim que visualizo em meus devaneios: a filosofia sendo encenada em um espaço de possibilidades, de criação, de arte, de transformação; a filosofia produzindo algo novo, atrelada a problemas reais de nossa sociedade, das pessoas com quem convivemos.

PROFESSOR FOUCAULT

[*Embarcando na "viagem" do jovem*]

Esse ponto é muito interessante. "Se quisermos, verdadeiramente, construir alguma coisa nova ou, em todo caso, se quisermos que os grandes sistemas se abram, enfim, para \certo número de problemas reais, é preciso procurar os dados e as questões lá onde estão"[106]. Não penso que o ator-filósofo "possa, a partir de suas únicas pesquisas livrescas, acadêmicas e eruditas, colocar as verdadeiras questões concernentes à sociedade na qual vive"[107]. Ao contrário, uma das primeiras formas de colaboração com as pessoas de nossa sociedade "é, justamente, escutar seus problemas e trabalhar com eles para formulá-los"[108]. Como exemplo, posso apontar as indagações que fiz em minhas investigações: "o que dizem os loucos? Qual é a vida em um hospital psiquiátrico? Qual é o trabalho de um enfermeiro? Como reagem?"[109]

LAEL PERES

[*Ainda mais animado, extasiado*]

Ah ! Então... se compreendermos a filosofia como um teatro, podemos dizer que o palco é um espaço onde todos podem manifestar suas vozes. Os filósofos, "assim como os poetas e os loucos, seus vizinhos"[110], encontram no palco do teatro um espaço que acolhe aquilo que desejam dizer. No palco é possível falar, pensar, criar, transgredir, explodir, ampliar as experiências da vida como que através de uma lente de aumento, fingir, vestir máscaras e, com elas, fazer com que as falas ecoem sem que estejam atreladas a uma identidade.

PROFESSOR FOUCAULT

[*Ainda no sofá*]

No teatro filosófico, todas as experiências nos permitem uma atitude crítica e criativa. A ideia é que, nele, possamos transformar o futuro através das cenas que são apresentadas no presente. Formulando de outro modo, "devemos começar por reinventar o futuro mergulhando em um presente mais criativo"[111]. Encenar a filosofia significa fazer do pensamento uma obra de arte. No ato criativo, uma experiência estética é sempre possível, já que "(...) o espírito tem realmente a capacidade de criar e embelezar ainda que partindo da existência mais desastrosa. Das cinzas surgirá sempre uma fênix"[112]. [*Levanta*-se] A conversa está muito boa. Se fosse possível,

[106] FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", In. DE4, p. 84.
[107] Idem, p. 84.
[108] Idem, p. 84.
[109] Idem, p. 84.
[110] FOUCAULT, "Le piège de Vincennes", In. DE2, p. 70.
[111] FOUCAULT, "M. Foucault. Conversations sans complexes avec le philosophe qui analyse les 'structures du pouvoir'", In. DE3, p. 678.
[112] Idem, p. 672.

continuava conversando contigo por muitas horas, *jeune homme.* Mas, infelizmente tenho um compromisso para o qual não posso me atrasar.

LAEL PERES

[*Emocionado com tudo o que aconteceu, com a prazerosa conversa, lágrimas de felicidade escorrem pelo seu rosto*]

Professor Foucault, muito obrigado por me receber e por nossa conversa. Fiquei curioso para saber o que mais o senhor pensa sobre a ideia de um teatro filosófico... Em poucas palavras, o senhor poderia me dizer como percebe esta concepção de filosofia como teatro?

PROFESSOR FOUCAULT

[*Com um amplo sorriso, apreciando a avidez e paixão filosófica do jovem brasileiro*]

A filosofia como teatro é aquela que nos permite "pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê", atitude "indispensável para continuar a olhar ou a refletir"[113]. Sobre continuar nossa reflexão, quem sabe um dia você não escreve uma tese de doutorado sobre esta temática? Pode usar o meu pensamento como caixa de ferramentas, eu lhe permito. Mesmo que distante, ficarei muito feliz. Mas não se esqueça, *jeune homme,* uma cena nunca termina, ela é um espaço aberto para que outras cenas possam ser criadas.

LAEL PERES

[*As lágrimas se transformam em um choro de emoção e felicidade. Como despedida, o jovem e o professor Foucault se abraçam carinhosamente*]

Penso que posso lhe dizer: meu amigo Michel Foucault, muito obrigado.

Meu amigo Enrique Hernández, muito obrigado.

Bibliografía

- DROIT, Roger-Pol. *Michel Foucault, entretiens.* Paris: Éditions Odile Jacob, 2004.
- FOUCAULT, Michel. "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'". In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. I. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 580-584.
- _____. "Qui êtes-vous, professeur Foucault?". In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. I. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 601-619.
- _____. "Foucault répond à Sartre". In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. I. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 662-668.
- _____. "Réponse à une question". In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. I. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 673-695.
- _____. "La naissance d'un monde". In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. I. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 786-789.

[113] FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, p. 743-744.

- _____. “La piège de Vincennes”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. II. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 67-73.
- _____. “Folie, littérature, societé”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. II. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 104-128.
- _____. “Réponse à Derrida”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. II. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 281-295.
- _____. “Questions à Michel Foucault sur la géographie”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. III. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 28-40.
- _____. “M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les ‘structures du pouvoir’”. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 669-679.
- _____. “Foucault étudie la raison d’État”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. III. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 801-805.
- _____. “Table ronde du 20 mai 1978”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 20-34.
- _____. “Entretien avec Michel Foucault”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 41-95.
- _____. “Le philosophe masqué”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 104-110.
- _____. “L’écriture de soi”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 415-430.
- _____. “Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggings”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 525-538.
- _____. “Politique et étique: une interview”. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 584-590.
- _____. “Foucault”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 631-636.
- _____. “Vérité, pouvoir et soi”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* v. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 777-783.
- _____. “Pour en finir avec les mensonges”. Un entretien inédit avec Michel Foucault. Nouvel Observateur 2228, 21.-27.6. 1985, 76-77 *apud* ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos.* Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- _____. *O corpo utópico; As heterotopias.* Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013.
- _____. *Naissance de la clinique:* une archéologie du regard médical. In. FOUCAULT, Michel. *OEuvres.* v. I. Édition publiée sur la direccion de Frédéric Gros. Colléction Bibliotèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 2015.
- _____. *L’Ordre du discours.* In. FOUCAULT, Michel. *OEuvres.* v. II. Paris: Éditions Gallimard, 2015.
- _____. *L’Usage des plaisirs.* Histoire de la sexualité II. In. FOUCAULT, Michel. *OEuvres.* v. II. Paris: Éditions Gallimard, 2015.
- _____. *Il faut défendre la société*. Paris: Éditions Gallimard/Seuil, 1997.

- LINDON, Mathieu. *O que amar quer dizer.* Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Cosac Naif, 2014.
- MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault.* São Paulo: n-1 edições, 2017.
- PIRES NETO, Luiz de Camargo. *O ensino de filosofia como diagnóstico do presente*. In: LOBOSCO, Marcelo. (Org.). *Políticas educativas en Filosofía*. 1aed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013, p. 21-30.
- _____. *A filosofia do viajante: passeios entre teoria e prática para se pensar diferente*. In: LOBOSCO, Marcelo. (Org.). *El malestar de la Filosofía: des-ubicación en los deseños curriculares y prácticas sociales*. 1ed. Buenos Aires: Biblos, 2014, p. 253-264.
- _____ *Deleuze lector de Nietzsche*. In: Marcelo Lobosco. (Org.). *Espectros de La Filosofía*. 1ed.Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016, v. 1, p. 1-428.
- _____ *Filosofía y heterotopía. El espacio en la filosofía de Michel Foucault*. In: Marcelo Lobosco, Hernan Murano, Roman March. (Org.). *La condición humana en la era de la posverdad.* 1aed.Buenos Aires: Biblos, 2017, v. 1, p. 207-218.
- PIRES NETO, L. C. e ARAÚJO, D. R. *Autoridade e legitimidade: estranhamentos do poder no ambiente universitário*. In: Marcelo Lobosco. (Org.). *La antifilosofía en la escuela media y la universidad*. 1ed.Buenos Aires: Editorial Biblos, 2015, p. 130-145.

SEGUNDO CAPÍTULO
LA OTREDAD EN LOS ASPECTOS PRÁCTICOS DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA

Los derechos reproductivos y el reconocimiento del otro

Reflexiones a 25 años de la Conferencia de El Cairo

Enrique Del Percio

El primero de los vicios del lenguaje se da cuando los hombres registran sus pensamientos equivocadamente, por la inconstancia de significación de sus palabras; con ellas registran concepciones que nunca han concebido, y se engañan a sí mismos.

Thomas Hobbes, *Leviatán*

Jamás podemos salirnos del lenguaje, pero nuestra movilidad en el lenguaje no tiene límites y nos permite ponerlo todo en cuestión, incluso el lenguaje y nuestra relación con él.

Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*

Esta Conferencia tiene que ver realmente con el futuro de la democracia, con la manera de que ampliemos y profundicemos su fuerza y su alcance.

Gro Harlem Brundtland. Primera Ministra de Noruega. *El Cairo, 1994*

Presentación

Se cumplen en 2019 veinticinco años de un acontecimiento de trascendencia en orden al tema que nos convoca: la institución de significaciones imaginarias para el reconocimiento del otro y el debate sobre la marginalidad social. En efecto, la Declaración de El Cairo, al consagrar por primera vez en un texto de esa jerarquía internacional los derechos reproductivos del individuo, constituye un avance fundamental en el reconocimiento de la plena capacidad de la mujer a decidir su propio plan de vida, a dejar de ser considerada por sobre todas las cosas como un aparato reproductor. Asimismo, al hablar de la salud reproductiva en términos de derechos universales, deja en evidencia la falla ética de los discursos encubiertamente eugenésicos que plantean la eliminación de la pobreza limitando los nacimientos en los estratos más desfavorecidos: se trata de un derecho de los individuos a decidir ser o no ser progenitores, no de un mecanismo de eliminación de los "inferiores". Lamentablemente, veinticinco años después de esa Declaración, sigue siendo mucho lo que hay que trabajar en esos dos sentidos: genuino empoderamiento de la mujer y erradicación de una suerte de "sentido común" según el cual, dado que los pobres tienen más hijos que los estratos medios y altos, si no se limita la procreación de pobres, terminaremos sumidos en el desastre de una sociedad dominada por gente sin educación, sin el desarrollo neuronal de una persona normal por haber sido infra alimentada en su primera infancia, sin cultura del trabajo, sin capacidad para elegir

bien a sus gobernantes pues votaría a quien le prometiera un subsidio para vivir sin esfuerzo, etcétera.

Resuenan hoy incluso con más actualidad que entonces las proféticas palabras que pronunciara Boutros Ghali en la Sesión de Apertura: “se necesitan cambios, tanto en el norte como en el sur, pero esos cambios no se producirán a menos que puedan superar la prueba de la democracia. Sólo cuando el pueblo tenga derecho a participar en la conformación de una sociedad tomando parte en procesos políticos democráticos serán políticamente sostenibles los cambios. Únicamente entonces podremos colmar las esperanzas y las aspiraciones de las generaciones que aún no han nacido.[114]”

Sin duda, este aniversario amerita retomar en profundidad los debates que entonces se dieron. Mas no es a esos aspectos a los que nos vamos a referir en estas páginas, sino a otro que ha pasado llamativamente desapercibido: el empleo del término “reproducción” en lugar de “procreación”: si hablamos de reconocimiento del otro, lo primero que cabe es asumir que el otro no es producto de una copia fiel de un original, no es fruto de una reproducción.

Problemas conceptuales

Tal como hemos planteado en otras oportunidades[115], llama la atención que se haya generalizado el uso del término “salud reproductiva del individuo” y “derechos reproductivos del individuo” cuando lo que se reproduce es la especie, pero no los individuos. En efecto, si entendemos que reproducir implica *re-producir*, esto es producir de nuevo, efectuar una copia fiel de un original, es evidente que en la naturaleza ningún individuo se reproduce. Ningún cachorro es exactamente igual a otro y ninguna naranja es copia exacta de otra. Menos aún los seres humanos. Pero lo que más llama la atención es, precisamente, que no llame la atención la universal aceptación del término *reproductivo*. ¿Por qué no hablar, con mayor propiedad, de derechos procreativos o generativos? Más aún: dado que en general se refieren al derecho a no tener hijos y a los métodos empleables a tal fin, debería hablarse de “derechos relativos a la procreación”, incluyendo de este modo los derechos a procrear y a no procrear[116].

---

114 Discurso del Sr. Boutros Boutros-Ghali, Secretario General de las Naciones Unidas, en Informe de la Conferencia de El Cairo, ONU, A/CONF.171/13/Rev.1, p. 166

115 Entre ellas corresponde mencionar la Conferencia Inaugural de las X Jornadas de Derecho de la Salud pronunciada en la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires el 30 de octubre de 2018. Agradezco a la organización de esas Jornadas la autorización para publicar acá este texto, basado en buena medida en el que pronuncié en aquella ocasión.

116 Cabe consignar dos precisiones conceptuales: en primer lugar, no hacemos referencia a los derechos sexuales, entendidos como el derecho a vivir una sexualidad plena, sin presiones, violencias ni discriminaciones, pues, si bien suele mencionárselos junto con los que acá referimos, no corresponde ningún señalamiento con respecto a esa denominación. Antes bien, queda claro que su mera declaración ya indica una separación entre sexualidad y procreación. En segundo lugar, dado que

Siendo tan evidente que resulta aberrante asociar el concepto de reproducción al ser viviente en general y al ser humano en particular, no se entiende con facilidad por qué esto se acepta pacíficamente[117]. Aún más difícil resulta encontrar una respuesta a la pregunta de por qué desde el pensamiento feminista no sólo no ha sido cuestionado este uso, sino que incluso se lo ha promovido, siendo que de esta fecunda corriente surgieron tantos y tan acertados señalamientos acerca de la instrumentalización política del lenguaje. En lo personal, me hago cargo de haber sido consultor de Naciones Unidas en los años en que se llevaron a cabo las Conferencias de El Cairo (que en este escrito recordamos y homenajeamos) y la de Beijing, en las que este término alcanzó su consagración normativa en el plano internacional; si bien no participé directamente, seguí con atención e interés los debates y apoyé con convicción lo que sendas Conferencias significaron y significan en términos de ampliación de derechos, más jamás en todo este tiempo se me ocurrió advertir el absurdo que contiene la formulación de esos derechos como "reproductivos" en lugar de "relativos a la procreación". Por eso, esto que planteo no es una crítica a nadie en particular, sino que, naciendo como autocrítica, procura ser también una crítica a un sistema que nos lleva a vernos como meras copias, como meras reproducciones.

A título de hipótesis aventuremos la siguiente explicación: cuando el sistema necesitaba muchos hombres para morir en la guerra o para trabajar en la industria, la mujer no tenía derechos reproductivos, pues era una mera reproductora de soldados y operarios. Tanto el soldado como el operario son indistintos: sólo cuentan como número, siendo su personalidad totalmente indiferente para el sistema. Cuando la aplicación de las nuevas tecnologías en la guerra y la industria reducen la demanda de soldados y operarios y, consiguientemente, se incrementa la necesidad de que la población consuma más productos con alto valor agregado, se requiere que la mujer trabaje para tener menos hijos y más ingresos. Pero para el sistema, los seres humanos no importamos como seres únicos y diferenciados, sino como meros

---

muchos de los derechos incluidos en el concepto usual de "derechos reproductivos" son en rigor derechos a no tener hijos, con acierto se plantea la expresión "derechos (no) reproductivos" (como lo hace Josefina Brown en varios textos de su autoría) y, por ende, acá podríamos hablar de "derechos (no) procreativos" en lugar de "relativos a la procreación". Acá la diferencia es más sutil y responde a una cuestión de lógica formal, basada en el cuadro de oposición aristotélico. Para explicarlo de modo sencillo: si digo: "eso no es una ventana", en el lenguaje cotidiano, doy a entender que me refiero a algo parecido a una ventana que podría ser confundida con la misma (p. ej: una puerta) pero en sentido estricto, todo lo que no es una ventana es abarcado por esa descripción: un pájaro, un perro, una mesa, un ángel o el planeta Marte no son una ventana. Entonces, dado que estamos aquí tratando de ser lo más rigurosos posibles en el uso del lenguaje, pareciera que la expresión "derechos relativos a la procreación" describe mejor los derechos vinculados a la decisión de tener o no tener hijos por distintos medios, métodos y técnicas. En cambio, siempre en sentido estricto, los derechos (no) procreativos son todos los derechos que no guardan vinculación con la procreación, por ejemplo: el derecho a transitar, a trabajar o a dar a conocer las ideas por escrito, etc.

117 Si buscamos en Google "derechos reproductivos" aparecen 4.760.000 entradas, pero si buscamos "derechos procreativos" sólo aparecen 43.000, proporción que se incrementa de modo sorprendente en inglés: 123 millones para "reproductive rights" contra apenas 412.000mil para "procreative rights".

engranajes. Lo que importa no son los pensamientos ni las acciones de cada cual, sino las conductas en tanto consumidores.

Bajo otro aspecto, se lo puede plantear de este modo: en las comunidades premodernas el principal instrumento de producción es la herramienta, siendo la misma una prolongación del ser humano que la utiliza, al par que algo similar ocurre con las armas. En la era industrial el principal instrumento es la máquina, siendo el operario una prolongación de la máquina de producir cosas, el soldado una prolongación de la máquina de matar y la mujer una máquina que produce soldados y operarios. Hoy, en la etapa de la economía de servicios, ni siquiera somos extensión de la máquina, sino que somos partes de una máquina, engranajes de un sistema.

Así las cosas, una explicación sencilla de por qué se impone la expresión que nos ocupa, estaría dada por el hecho de que llamamos a estos derechos "reproductivos" pues fueron obtenidos gracias a las luchas de los movimientos feministas, los que advirtieron certeramente que la mujer era relegada al papel de reproductora de mano de obra para la industria y de soldados para morir en combate, siendo este uno de los principales obstáculos para que la mujer pueda ejercer en plenitud sus derechos como persona. Cuando en el último cuarto del siglo pasado esa base ideológica encontró el sustento material del capitalismo de consumo, merced al cual la mujer ya pudo decidir cuándo ser madre o no serlo, en honor a la brevedad se lo habría denominado "derecho reproductivo" como significando "derecho a no ser una mera máquina reproductora". Bien. Convengamos que es una explicación plausible… pero no satisfactoria. En primer lugar, porque está designando exactamente lo contrario de lo que debería significar, y no parece de buena técnica sacrificar en aras de la brevedad algo tan fundamental como es la correcta expresión de un derecho. Sobre todo cuando, a diferencia por ejemplo de lo que ocurre con la expresión "derechos humanos" que, por la amplitud de lo que designan, resulta asaz complejo encontrar una expresión que abarque la plenitud de su significado, en este caso sería mucho más simple designarlos, como dijimos, con el nombre de *derechos relativos a la procreación*. En segundo lugar, porque hay una sorprendente correlación entre el surgimiento y empleo del término "reproducción" y los procesos económicos, políticos y culturales que vienen acaeciendo desde que esa palabra fuera acuñada a principios del siglo XVI. Pareciera, en este sentido, que los derechos reproductivos dirían lo que quieren decir: que hemos dejado de lado todo lo que nos diferencia, que aunque nos creamos muy distintos unos y unas de otros y otras, somos como granitos de arena: si tuvieran consciencia de su propia existencia, también se creerían muy distintos unos de otros, pero son todos muy parecidos, redonditos, amarillitos, aburriditos.

Cabe pues pensar que en las culturas premodernas las personas trascienden en y a través de la comunidad: ya sea en obras colectivas como templos o cantares, en la

propia descendencia o en lo que fuera. En las sociedades modernas los individuos aislados tienen pocas oportunidades de trascender: sólo queda reservado a hombres de estado, grandes artistas o dueños de enormes fortunas, no mucho más. El resto, la gran mayoría, no trasciende, es intrascendente, se trate de soldados y operarios en una etapa, o de engranajes en la consumación de esa época, es decir, en nuestros días. Meras copias, meras reproducciones, meramente el último hombre anunciado por Nietzsche.

Recordemos el pasaje en que Zaratustra llega al mercado y tras anunciar infructuosamente al superhombre, en vista de ese fracaso, le habla así a la multitud reunida a la espera de ver al equilibrista:

> *"Voy a hablarles de lo más despreciable: el último hombre. Es tiempo de que el hombre fije su propia meta, de que plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Más algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. (…) ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, del incapaz de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro al último hombre. (…) La tierra se ha vuelto pequeña entonces y sobre ella da saltitos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. (…) Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable. (…) ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio. (…) La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche, pero honra la salud. <<Nosotros hemos inventado la felicidad>> dicen los últimos hombres guiñando un ojo. (…) en este punto, el griterío y el regocijo de la multitud lo interrumpieron: <<¡Danos ese último hombre, oh Zaratustra! ¡El superhombre te lo regalamos!>> Pero Zaratustra se entristeció y dijo a su corazón: no me entienden, no soy yo la boca para estos oidos."(Nietzsche, 2014: 53-54).*

Aproximaciones históricas

No es este el lugar para desarrollar los motivos por los que recién el latín medieval tardío incorpora el término *producere* para traducir el griego *poiesis*, pero corresponde señalar ese hecho para advertir que la cuestión tiene cierta complejidad, pues *producere* significa algo así como poner o manifestar delante, traer a la presencia, producir entendido en su sentido más alto como "la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración"[118], concepto alejado de la idea de producción en serie de -valga la reiteración- *productos* industriales. Mas vayamos directamente al término que nos ocupa: cabe consignar que el concepto de

118 Cita tomada de una de las reflexiones más sugerentes que se hayan realizado sobre este significado de *producir*: Heidegger, M. *La pregunta por la técnica*. Editora Nacional. Madrid. 2003. p. 145.

reproducción aparece recién en el siglo XVI en Francia, siendo posiblemente el primero en emplearlo Marot en su obra satírica *L'Enfer*, escrita en 1526, en referencia a las flores que podemos reproducir en un huerto[119]. El uso documentado en idioma inglés de *reproduction* (así como de *reproductive*) tiene una leve expansión entre los siglos XVI y XVIII, pero habrá que esperar hasta mediados del siglo XIX para que se difunda su empleo con diversos matices[120]. En 1850 se encontraría el primer registro del término en el sentido de hacer una copia exacta del original[121]; por su parte, en el sentido de producir descendencia en los animales, se habría utilizado por primera vez en el idioma inglés en 1894[122] y, ya pasando directamente a nuestro tema, la apelación "derechos reproductivos" aparece en Estados Unidos en 1970[123]. Pero será recién en las conferencias de El Cairo de 1994 y de Beijing de 1995 cuando la expresión tome carácter oficial. Un año después nacía la oveja Dolly, primer ser viviente al que le cabe cabalmente la expresión "reproducción" al ser producto de la clonación.

Veamos algunas coincidencias llamativas entre estas fechas y otros acontecimientos ligados a la estructura de producción como base material de las sociedades modernas y contemporáneas:

1) Los inicios

En torno a 1526 se consolida la mercantilización de la vida económica en Europa. Si bien son numerosos los factores que contribuyeron a esto, sin duda la irrupción de América en la vida económica europea es el principal aspecto a tener en cuenta: sin el oro y la plata americanos no se podría haber monetarizado la economía del Viejo Mundo y no se hubiera consolidado una mentalidad cuantitativista. Para explicarlo de modo simple pero eficaz: había un dicho español para significar la nula relación entre una cosa y otra que era: "qué tienen que ver los palos con las naranjas", sin dinero (en una economía de trueque) no había precios, por lo que era muy difícil medir en común palos con naranjas. Mas al haber precios, podemos decir que si un kilo de naranjas cuesta diez pesos y un palo cincuenta, un palo equivale a cinco kilos de naranjas. Eso genera una cuantificación de la existencia que algunos autores como Heidegger (2010)[124] o los frankfurtianos como Horkheimer, Adorno o Marcuse, verán con

119 Marot, C. *L'Enfer* verso 367 en http://clementmarot.com/Lenfer.htm. ¿Hubo leído Heidegger a Marot? ¿Por qué ambos piensan en las flores al referirse uno a la producción y el otro a la reproducción? Este fascinante paralelismo amerita otro ensayo.

120 Cfr. las tendencias en el Diccionario Collins en https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/reproduction

121 Cfr. Diccionario Etimológico Douglas Harper en https://www.dictionary.com/browse/reproduce.

122 Idem.

123 https://www.dictionary.com/browse/reproductive?s=t

124 Heidegger. M. *La época de la imagen del mundo* en *Caminos del bosque.* Alianza Editorial. Barcelona. 2010. Curiosamente, esta época que se inicia dejando de lado la *analogia entis* medieval, es decir la concepción de la realidad según la cual todas las cosas guardan cierta similitud, pretendiendo dar a cada cosa su propia individualidad, termina en nuestro tiempo con la realidad como *being digital*, como

preocupación por lo que esto habrá de implicar en términos de pérdida de libertad y autonomía del ser humano; en otras palabras, por lo que esto implicará en términos de diferenciación de una persona con respecto a otras, siendo pasibles de ser reducidas a una mera cantidad, a meros recursos humanos susceptibles de ser reproducidos cual copias.

> *Es precisamente en los inicios del siglo XVI y merced a estos procesos que*
> *"las mujeres se vieron perjudicadas (…) porque tan pronto como se privatizó la tierra y las relaciones monetarias comenzaron a dominar la vida económica, encontraron mayores dificultades que los hombres para mantenerse, así se las confinó al trabajo reproductivo en el preciso momento en que este trabajo se estaba viendo absolutamente devaluado. Este fenómeno, que ha acompañado el cambio de una economía de subsistencia a una monetaria en cada fase del desarrollo capitalista puede atribuirse a diferentes factores. Resulta evidente, sin embargo, que la mercantilización de la vida económica proveyó las condiciones materiales para que esto ocurriera. (…) En el nuevo régimen monetario, sólo la producción-para-el-mercado estaba definida como actividad creadora de valor, mientras que la reproducción del trabajador comenzó a considerarse algo sin valor desde el punto de vista económico, e incluso dejó de ser considerada un trabajo. (…) la importancia económica de la reproducción de la mano de obra llevada a cabo en el hogar, y su función den la acumulación del capital, se hicieron invisibles, confundiéndose como una vocación natural y designándose como <trabajo de mujeres> (Federic, 2011: 123-4)"*

Quizá convenga aclarar en este punto que no me anima a seguir en estas indagaciones ninguna nostalgia romántica por el medioevo perdido ni mucho menos. Simplemente, se trata de señalar hechos y procesos con sus respectivos claroscuros. Asimismo, llegados a este punto, conviene también postular que estoy convencido de que la liberación de sectores oprimidos y explotados implica la liberación de toda la humanidad en su conjunto, incluyendo opresores y explotadores. Esto que pareciera una perogrullada, no lo es en un contexto en que pareciera que, por ejemplo, hablar de liberación femenina implicaría una suerte de revancha con respecto a la sujeción masculina. En el caso puntual que estamos analizando en este ítem, vale continuar citando a Silvia Federici: "la devaluación y feminización del trabajo reproductivo fue también un desastre para los hombres trabajadores, pues la devaluación del trabajo reproductivo inevitablemente devaluó su producto: la fuerza de trabajo (Federic,2011:125)" aunque, por cierto, esto no quita que desde entonces las mujeres la hayan pasado muchas veces peor que los varones, puesto que "en la transición del feudalismo al capitalismo las mujeres sufrieron un proceso excepcional de degradación social que fue fundamental para la acumulación de capital y que ésta ha

---

ser digital (expresión que dió título a la pionera obra de Nicholas Nigroponte) como meros logaritmos que reemplazan la inteligencia y voluntad humanas.

permanecido así desde entonces" (Federic,2011), claro que, agreguemos, tampoco los trabajadores la pasaban muy bien en sus empleos ni los soldados en el frente de batalla, ambos, trabajadores y soldados, fruto del trabajo reproductivo.

2) La lenta difusión del término

La etapa posterior, correspondiente a los siglos XVII y XVIII, es decir cuando de a poco se va difundiendo el uso del término *reproducir* y sus derivados (como *reproducción* o *reproductivo*) coincide con el momento en que se va consolidando ese doble movimiento que, siguiendo a Weber, Horkheimer, Adorno o Marcuse, podemos sintetizar en el desarrollo de la razón instrumental concomitante con el de la razón emancipatoria. Ambos desarrollos corresponden a las mismas causas, en el marco de lo que acertadamente llamaron los frankfurtianos la "dialéctica de la ilustración", que alcanzará un momento culminante a fines del siglo XVIII con la Declaración de los Derechos del Hombre y el inicio de la revolución industrial.

La comunidad deviene definitivamente sociedad: la *communitas*, el espacio del cuidado común, pasa a ser el lugar de encuentro de los socios, siendo Hobbes el mejor exponente intelectual de este paso. Poco antes de que se publicase el Leviatán (1651) Descartes había escrito el Discurso del Método (1637), obra que a la vez que permite emancipar al hombre del peso de las tradiciones sienta las bases para que la estructura de dominación construya un sujeto universal, negador de las diferencias. A fines de ese siglo, en 1689 Locke publica sus dos Tratados sobre el Gobierno Civil, en los que, al par que demuele los argumentos a favor de las monarquías despóticas y sienta las bases de la división de poderes, en nombre de la libertad y la igualdad, también legitima la esclavización de los africanos y la usurpación de las tierras indígenas. A tal fin acuña un concepto que, si bien está implícito en la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensae*, recién aparece explícitamente en el Segundo Tratado: me refiero a la concepción extremista del derecho de propiedad, que lleva incluso a hablar de la propiedad sobre el "propio" cuerpo y la "propia" vida. Para las filosofías no europeas modernas, como la andina o la bantú, la persona *es* su cuerpo y su vida, no *tiene* un cuerpo ni una vida. De hecho, si a mí me sacan mi cuerpo y mi vida, no sé dónde estaría yo. Para estas filosofías, expresiones tales como "yo soy el dueño (o la dueña) de mi cuerpo y de mi vida" carecen absolutamente de sentido. No vamos a extendernos acá sobre esto, pero vale señalar la inconsecuencia de fundar los derechos sexuales y relativos a la procreación en argumentos de un

tenor eurocéntrico y de un supremacismo blanco claramente contradictorios con un pensamiento emancipatorio y respetuoso de la diferencia[125].

Así como en torno al 1600 Galileo establece las bases para una concepción matemático-numérica[126] de la realidad y Descartes dará forma filosófica a esas ideas, cien años después Newton habrá de realizar los desarrollos necesarios para consumar la matematización del universo y Kant plasmará filosóficamente esos aportes. Entre medio, nace la estadística como "ciencia del Estado", como cuantificación de los recursos del Estado, principalmente de los recursos humanos, en clave de lo que Foucault llamará *biopolítica*. Por cierto nada autoriza a encasillar a Galileo, Descartes, Newton o Kant entre los adalides del surgimiento y desarrollo de la razón instrumental, pero la estructura de dominación habrá de hacer un empleo de sus descubrimientos e ideas en beneficio de la hegemonía de esta razón por sobre los ideales que animaron a los cuatro.

3) La incorporación del término al lenguaje cotidiano

Llegamos así al siglo XIX en el que el término *reproducción* y sus derivados pasa a formar parte del lenguaje cotidiano. En particular, a partir de mediados de siglo se incorpora como definición en el sentido de "hacer una copia" más que en el sentido de "producir de nuevo"[127]. Ello obedece a que ya estamos en plena revolución industrial y la técnica moderna se enseñorea no ya como un instrumento, sino como el horizonte de sentido de una época. La técnica es el fundamento último de la reproducción: si en la antigüedad la técnica del molde era la forma casi exclusiva con lo que reproducir algo (metales, yesos, etc.) y en los inicios de la modernidad la técnica de la imprenta permite la reproducción del libro, en el siglo XIX la técnica es básicamente entendida como aquel proceso que posibilita reproducir todo lo que se produce, incluso la obra de arte. Más aún, la expresión "reproducción", a partir de este momento, se usará cada vez con mayor frecuencia para referirse a la obra de arte. (Benjamin, 2003). Este siglo XIX que exalta el valor del individuo, de las libertades y los derechos del hombre, se cierra con la creación más terrible de la técnica moderna: el campo de concentración. Inglaterra, el país donde la técnica y la industria más se habían

125 Entre otros aportes críticos al respecto, cfr. Hinkelammert, F. *El retorno del sujeto reprimido*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002, pp. 65ss y Dussel, E. *Política de la liberación*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 145-151

126 Corresponde efectuar una aclaración acerca del carácter numérico de esta matemática, pues, como explica Heidegger, si bien la concepción matemática ya estaba ínsita en la metafísica griega, la matemática no se reducía al número: "Matemática significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla las cosas o entra en trato con las cosas (…) Es precisamente porque los números representan del modo más imperioso eso que es siempre ya conocido y por lo tanto son lo más conocido de las matemáticas, por lo que el nombre de matemáticas quedó reservado para todo lo tocante a los números. Pero esto no quiere decir en absoluto que la esencia de las matemáticas esté determinada por lo numérico". Heidegger. M. *La época de la imagen del mundo* en *Caminos del bosque*. Alianza Editorial. Barcelona. 2010. p. 79

127 Ver nota 6.

desarrollado, donde más cosas se reproducían, va a establecer el primer campo de concentración en Sudáfrica durante la llamada Guerra de los Boers, preanunciando el horror que se llevará a su máxima expresión durante el siglo siguiente, por obra de los gobernantes la patria de Nietzsche. Pareciera no ser una mera coincidencia que es a fin de este siglo, exactamente en 1894, cuando se comienza a emplear el término reproducción en el sentido de tener cría o descendencia[128].

4) Máquinas y engranajes

Nuevas formas de energía y de transporte, nuevos materiales y nuevas tecnologías de producción, confluyen para dar origen a la llamada Segunda Revolución Industrial, proceso que se inicia en torno a 1870 pero se afianza desde inicios del siglo XX. La cadena de montaje lleva la reproducción al extremo. Charles Chaplin ilustra magistralmente la deshumanización a que la industria somete al individuo en Tiempos Modernos. Grandes contingentes de buscadores de trabajo procedentes de espacios y culturas distantes y distintas inundan las ciudades más industrializadas, conformando un conglomerado heterogéneo que da lugar a lo que Ortega hubo de llamar *La rebelión de las masas*. Suele explicarse el surgimiento de los totalitarismos en este período, tanto de derecha como de izquierda, como un intento de poner orden en el caos producido por esa heterogeneidad, como un intento de uniformar lo diverso, de reproducir a cada ser humano como en una cadena de montaje. Baste recordar los desfiles nazis o soviéticos para entender de qué estamos hablando. Concomitantemente, entre 1914 y 1973, entre la I Gran Guerra y la retirada norteamericana de Vietnam, se suceden una serie de conflictos bélicos de alta intensidad, que involucran directa o indirectamente a toda la población de los países centrales. Las características de la guerra moderna reducen al soldado a ser parte de una máquina, un engranaje más[129].

Pero no sólo el trabajador manual o el soldado son reproducciones o copias. La primacía de la técnica invade también a la universidad. Un conocimiento, para ser reputado como científico (esto es: digno de ser tenido en cuenta por la universidad) debe haber sido obtenido mediante un método, un procedimiento, es decir: una técnica. La ciencia depende de la técnica, pues es la mentalidad técnica (madre de la reproducción) la que hegemoniza todo, no sólo la industria y la guerra, sino también el campo del saber. La hiperespecialización (consecuencia de la primacía del método y de la consecuente necesidad de delimitación precisa y acabada del objeto de estudio) y la desaparición del papel de la filosofía como saber articulador de los otros saberes,

128 Ver nota 7.

129 Cfr. Bourke, J. *Sed de sangre* Crítica. Barcelona. 2008, texto que constituye un excelente estudio acerca de "la desilusión de unos individuos que resultaban insignificantes en comparación con el imperativo militar al que la tecnología daba ímpetu" (cit. p.26)

no significa sin embargo la disolución de la universidad, sino su transformación en empresa. Como explica Heidegger en 1937 (es decir, en plena época que estamos estudiando en este apartado)

> *"basándose en su carácter de empresa, las ciencias consiguen la mutua pertenencia y la unidad que les corresponde. Por eso, una investigación histórica o arqueológica llevada a cabo de manera institucional, está esencialmente más próxima de la investigación física correspondientemente organizada, que una disciplina cualquiera de su propia facultad de ciencias del espíritu, que se habrá quedado detenida en el punto de la mera erudición. Por eso, el decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombres. Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo (…) y se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial. (…) Al lado de esto, aún puede sobrevivir cierto tiempo y en determinados lugares el romanticismo cada vez más inconsistente y vacío de la erudición y la universidad. Pero el carácter efectivo de unidad y, por lo tanto, la realidad efectiva de la universidad, no reside en un poder espiritual para la unificación originaria de las ciencias. (…) Sólo las empresas de investigación (…) pueden diseñar y organizar a partir de sí mismas, junto con otras empresas, la unidad interna que les corresponde.[130]"*

De este modo, el investigador se transforma en un engranaje de la empresa, se verá "obligado a retirarse sin reservas al público anonimato[131]". Dado que lo importante es el método y no el saber, la inteligencia o la erudición, en teoría y extremando la cuestión, cualquiera que aplique el método debería llegar a los mismos resultados, resultando indiferente la personalidad del científico. En los mismos años en que Heidegger escribía el ensayo citado, Ortega lo explicaba de este modo en el capítulo de *La rebelión de las masas* titulado *La barbarie del especialismo*: "la razón de ello está en lo que es a la par ventaja mayor y peligro máximo de la ciencia nueva y de toda la civilización que ésta dirige y representa: la mecanización (…) La firmeza y exactitud de los métodos permiten esta transitoria y práctica desarticulación del saber. Se trabaja con uno de esos métodos como con una máquina, y ni siquiera es forzoso para obtener abundantes resultados poseer ideas sobre el sentido y fundamento de ellos. (Ortega y Gasset, 1983: 113-14)"

130 Heidegger, M. *op. cit.* p. 84
131 Idem

Por eso es que los artículos que aparecen en publicaciones científicas, tienen desde entonces la tendencia a ser encabezados con frases como: “el presente artículo tiene por objeto”, cuando es evidente que un artículo no tiene voluntad propia y, por ende, no puede tener nada por objeto o finalidad. Sin embargo, como el investigador desaparece ya que se limita a desarrollar una aceptable habilidad para emplear el método adecuado de redacción (siendo más importante citar los autores correctos y del modo establecido que el contenido del artículo) de textos publicables en las revistas que la universidad/empresa necesita para mejorar su calificación en los rankings internacionales. No publica porque tiene algo que decir, sino porque será medido (y remunerado) en función de su productividad, la cual, a su vez, no es medida en función de los intereses y necesidades de la comunidad local a la que pertenece la universidad, sino por criterios empresariales de otra índole[132].

5) Ahora sí: los derechos reproductivos

Llegamos finalmente a los años ´70 del siglo pasado, en que aparece la expresión que nos ocupa, como consecuencia de las luchas feministas que se dan en casi todo el mundo, pero que adquieren mayor visibilidad en Estados Unidos: “reproductive rights”. Los miembros de la Conferencia de El Cairo tenían cabal conciencia de que fue a partir de inicios de los 70 que se dan una serie de cambios que permiten avanzar en la proclamación de los derechos de marras. Así, la declaración dice explícitamente que: “En los dos últimos decenios el mundo ha sufrido cambios de gran alcance”[133], pero también advierte que “La Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo de 1994 se celebra en un momento decisivo de la historia de la cooperación internacional. En vista del creciente reconocimiento de la interdependencia de las cuestiones mundiales de población, desarrollo y medio ambiente, nunca ha habido tantas posibilidades de adoptar políticas socioeconómicas y macroeconómicas adecuadas para promover en todos los países el crecimiento económico sostenido en el marco del desarrollo sostenible y de movilizar recursos humanos y financieros a fin de resolver los problemas mundiales. Nunca antes ha tenido la comunidad mundial a su disposición tantos recursos, tantos conocimientos y tecnologías tan poderosas con los que fomentar el desarrollo sostenible y el crecimiento económico, si se encauzan en forma idónea. Ahora bien, la utilización eficaz de los recursos, los conocimientos y las tecnologías se ven condicionadas por obstáculos económicos y políticos a nivel

132 Por cierto, estas aseveraciones no constituyen tanto una descripción fehaciente cuanto una advertencia sobre los riesgos que corremos en el ejercicio de nuestras actividades en el marco de la universidad, advertencia que no implica una defensa del elitismo de épocas pretéritas, en que sólo podían dedicarse al desarrollo del conocimiento quienes tuvieran fortuna personal o gozaran del mecenazgo de algún magnate.

133 Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo. Preámbulo: 1.2.

nacional e internacional. Por consiguiente, pese a que hace ya tiempo que se dispone de amplios recursos, su utilización para lograr de un desarrollo socialmente equitativo y ecológicamente racional se ha visto seriamente limitada.[134]" Lamentablemente mantienen plena actualidad estas advertencias:

"Gracias a los esfuerzos nacionales e internacionales se ha avanzado mucho en muchas esferas importantes para el bienestar humano. Sin embargo, los países en desarrollo siguen teniendo que hacer frente a graves dificultades económicas y a un entorno económico internacional desfavorable, y en muchos países el número de personas que viven en la pobreza absoluta ha aumentado. En todo el mundo, muchos de los recursos básicos de que dependerán las generaciones futuras para su supervivencia y su bienestar se están agotando y se intensifica la degradación del medio ambiente, impulsada por modalidades insostenibles de producción y de consumo, un crecimiento sin precedentes de la población, la persistencia y difusión de la pobreza y las desigualdades sociales y económicas. Hay problemas ecológicos, como el del cambio climático mundial, debidos en gran parte a modalidades insostenibles de producción y consumo, que agravan las amenazas que pesan sobre el bienestar de las generaciones futuras[135]".

Acontece en esos veinte años anteriores a la Declaración que, merced al impacto de las nuevas tecnologías en el ámbito de la guerra y de la producción, especialmente en los países más industrializados deja de ser necesario (o, mejor dicho, deja de ser conveniente) que la mujer sea una máquina reproductora de soldados y obreros. Claro que esta base material para la liberación femenina no es suficiente: sin la toma de conciencia, la labor de esclarecimiento y la acción de las mismas mujeres, no se hubiera dado este proceso. Del mismo modo en que sin la revolución industrial no se hubiesen dado las condiciones materiales para la abolición de la esclavitud en América, por más que el capitalista hubiese advertido la conveniencia de tener trabajadores asalariados en lugar de esclavos, sin la lucha de los y las abolicionistas en el siglo XIX (Guerra de Secesión incluida) y de los y las militantes por los derechos civiles en el siglo XX, es posible que la esclavitud habría continuado vigente. Así como Sudáfrica fue uno de los países más desarrollados del siglo XX en términos capitalistas y sin embargo mantuvo hasta 1992 el *apartheid*, por no hablar del trabajo esclavo que, en distintas formas, persiste en el marco del capitalismo avanzado en pleno siglo XXI, abundan los ejemplos que muestran que sin las bases materiales es muy difícil que los derechos sean reconocidos, pero sin lucha el reconocimiento es imposible. Del mismo modo, sin las condiciones materiales dadas por la necesidad de que las gentes tengan menos hijos y consuman más, difícilmente se hubiera podido avanzar en la separación de los derechos sexuales con respecto a la procreación, pero sin las luchas encabezadas por colectivos contrahegemónicos, nada se hubiera

134 Preámbulo: 1.1.

135 Preámbulo: 1.2.

conseguido. Y, en el caso que nos ocupa, tampoco es suficiente con la aplicación de las nuevas tecnologías al comercio, la industria y la guerra para que se acepten y reconozcan universalmente los derechos procreativos.

Ahora bien, volviendo a la cuestión terminológica, cabe preguntar por qué, justamente cuándo por influjo de las nuevas tecnologías, sobre todo en Estados Unidos, desaparece la necesidad de reproducir cuerpos que vayan a morir a la guerra o a trabajar a la fábrica, se emplea la expresión *reproductive* en lugar de *procreative*. Volvamos a la hipótesis que planteamos al inicio de este trabajo: la universal aceptación de la idea de que las personas pueden "reproducirse[136]" refleja la percepción profunda y no explícita de que no seríamos sino meros engranajes de un sistema, meros (re)productos del mismo, sin que nada podamos hacer para cambiarlo, ni para tener una identidad propia. Por cierto, la explanación de esta hipótesis excede holgadamente los límites de un artículo de estas características y, además, el objetivo más importante que me propuse al escribirlo, no consiste tanto en indagar las causas como en señalar la anomalía que implica hablar de *reproducción* en lugar de *procreación*.

Sin perjuicio de ello, voy a señalar tres factores convergentes: la reproducción del dinero, el narcisismo y la pérdida de identidad. Pareciera una paradoja plantear estos factores aparentemente contradictorios como marca de una misma época, pero esa paradoja es sólo aparente.

En agosto de 1971 Nixon toma una medida histórica: desvincula al dólar con respecto al patrón oro. El dólar, que antes representaba al oro depositado en la Reserva Federal, ahora pierde su carácter representativo y puede reproducirse. El resto de los países también "desenganchan" sus monedas de cualquier patrón. Son los tiempos en que se inicia el estímulo del consumo conspicuo: aparece el crédito para el consumo en forma de tarjeta de crédito. Antes, el crédito era otorgado por los bancos a comerciantes y productores, pero si alguien quería un crédito para consumo debía empeñar las joyas de la abuela o prendar el auto. Lo habitual era que las familias (no tanto los individuos) ahorrasen. Desde los '70 la tarjeta de crédito reemplaza a la cuenta bancaria como indicador de *status* social. El dinero se reproduce sin necesidad de emitir billetes. El 4 de abril de 1973 se inaugura el mayor símbolo arquitectónico y urbanístico de la era de la reproducción: las Torres Gemelas de Nueva York. Con forma de gigantescas pilas de tarjetas de crédito, son dos iguales (reproducción) que a su vez reproducen como espejos el paisaje del Hudson y de los edificios circundantes. Mientras en la cultura del ahorro la gente permanecía relativamente estable en una clase social (los ascensos y descensos se daban en términos de años de esfuerzo) y

136 Aclaro que a veces uso estas palabras en bastardilla, pues me parece interesante ver la reproducción escrita con pequeñas bastardas. Pero también la uso entre comillas, como si debiera estar aislada, prisionera, sin contaminar al resto del texto.

toda la familia pertenecía a la misma clase, en la cultura del consumo la movilidad ascendente o descendente es sumamente veloz: un CEO que a los 45 años tiene un alto nivel de consumo, pierde su empleo y a los 46 no puede ni sostener el plan médico para él y sus hijos, los que además deben cambiar de colegio y van a vivir junto a su madre a casa de los padres de ella. El barrio, la pertenencia de clase, la familia, el oficio, son elementos que van constituyendo la propia identidad; cuando se volatilizan, la identidad se torna también volátil, "líquida" diría Baumann. Vale aclarar que no estamos juzgando, no se trata de pensar que una época es mejor que otra: aquellos elementos constitutivos de la identidad podían resultar agobiantes y tornar imposible la existencia. Simplemente, estamos describiendo el pasaje a una nueva realidad, con sus propios problemas y desafíos.

Así como en la etapa anterior la familia tenía que ser numerosa, la voz del varón proveedor era la voz de orden: se hacía lo que el padre (entendido como sinónimo de progenitor masculino) ordenaba. Si se lo desobedecía, se corría el riesgo de quedar sin comer. Ese chico, cuando salía de su casa, seguía necesitando un padre que le diga lo que hay que hacer, lo que está bien y lo que está mal. Y lo encontraba en la maestra, el sacerdote, el rabino o el pastor a la vieja usanza, etc. En cambio, a partir del impacto de las nuevas tecnologías en el campo de batalla y en el mercado, las familias dejan de ser numerosas, entre otros factores porque una familia con doce hijos no puede cambiar el televisor, el automóvil o el electrodoméstico con frecuencia, ni puede ir a cenar afuera tras ir al cine una o dos veces al mes. El sistema requiere que se incremente el consumo de bienes y servicios con alto valor agregado, por lo que estimula que las parejas o no tengan hijos (los famosos DINKs: *Double Income No Kids*) o tengan pocos. Por lo tanto, cuando aparece un chico, no sólo es hijo único, sino también sobrino único, nieto único, etc. Todos los parientes, amigos, vecinos y conocidos giran en torno al pequeño (o pequeña, tanto da) por lo tanto, cuando sale de su casa, en lugar de buscar un padre, se busca a sí mismo: se saca una *selfie* y la sube a las redes sociales.

Esas mismas tecnologías que motivan las nuevas formas de constitución familiar son las que generan cambios profundos en el ámbito laboral y en el ámbito residencial: nadie trabaja toda su vida en el mismo empleo ni vive toda su vida en el mismo barrio. Por ende, las relaciones con los demás son efímeras, lo que ha dado lugar a una muy extensa literatura que no vamos a desarrollar acá[137]. Así como no es la píldora anticonceptiva la que permitió que la mujer salga a trabajar, sino que fue la necesidad del sistema lo que llevó a inventar la píldora, del mismo modo no son las redes sociales las que generan una sociedad narcisista, sino que es una sociedad narcisista

137 Cfr. Lipovetsky, G. *La era del vacío* Anagrama. Barcelona. 2006 o Bauman, Z *Modernidad Líquida* FCE Bs. As. 2009

en el marco de relaciones efímeras la que reclama tecnologías que permitan la exposición tan constante como efímera: la percepción de la propia identidad dura lo que dura una historia en *instagram*, no más de veinticuatro horas. Ahora bien, el narcisista se cree muy diferente de los demás, precisamente porque debe exacerbar las pequeñas diferencias. Pero estamos hablando del narcisismo del último hombre, no del narcisismo de Narciso, que no sabía que se estaba contemplando a sí mismo y que era tan bello que se enamora de *esa* imagen (que para él no era *su* imagen) sino que hablamos del narcisismo del que en lugar de mirar el paisaje, mira su propia imagen en el celular y le sonríe en busca de los *likes* que lo harán sentirse único por un rato, tomando al mundo no como espejo donde reflejarse al estilo del estanque de Narciso, sino como marco de su *selfie*.

¿Condenados a reproducirnos?

Todo esto deja al individuo aislado, sin identidad, sin sentido de pertenencia a un lugar o a una comunidad. Consecuencia del triunfo de la razón instrumental, cada uno no es más que un recurso humano o, en todo caso, un empresario de sí mismo que se vincula con los demás en el mercado no en términos de intercambio sino de competencia. Como explicó Weber hace un siglo, la modernidad se caracteriza por el avance constante de un tipo de orientación de acciones y conductas que no se funda en la tradición o de los afectos, sino en la adecuación de los medios y los fines. Pero a su vez, esto da lugar a un tipo de racionalidad que separa o independiza a los medios de los fines. Surge así la razón instrumental, que al no estar “atada” por valores de ninguna índole, al buscar sólo la utilidad por la utilidad misma, es más eficiente que la racionalidad que tiene en vista los fines, sea el fin que sea: ser feliz, construir una sociedad más justa, el bien común, todos ellos juntos asumiendo que no pueden separarse, etc. Quien no se pregunta si vale la pena sacrificar la vida entera para tener dinero, fama o poder (medios) tiene más posibilidades de tener más dinero, fama o poder que quien no está dispuesto a hacer ese sacrificio, sino que prefiere, por ejemplo, ser feliz (que sería su valor supremo).

Sin embargo, el triunfo de la razón instrumental nunca es completo, pues todo individuo siente la necesidad de encontrar un sentido a su propia existencia, de ser reconocido por los demás, de pertenecer a un lugar físico o espiritual, de ser parte de una comunidad. En palabras de Richard Sennet, “una de las consecuencias no deliberadas del capitalismo moderno es que ha reforzado el valor del lugar y ha despertado un deseo de comunidad. Todas las condiciones emocionales que hemos explorado en el lugar de trabajo animan ese deseo: las incertidumbres de la flexibilidad; la ausencia de confianza y compromiso con raíces profundas; la superficialidad del trabajo en equipo; y, más que nada, el fantasma de no conseguir

hacer nada de uno mismo en el mundo, de 'hacerse una vida' mediante el trabajo. Todas estas situaciones impulsan a la gente a buscar otra escena de cariño y profundidad" (Sennet 2012:145).

Sennet publica el libro del que tomamos esta cita en 1998, en base a estudios hechos desde mediados de los '90. Vale decir que está describiendo una realidad que, si bien surge en los '70, se va a extender a partir de la implosión del socialismo realmente existente simbolizado con la caída del Muro de Berlín en noviembre de 1989. Es precisamente a mediados de los noventa cuando la expresión "derechos reproductivos" y "salud reproductiva" de la familia y del individuo alcanzan su máxima consagración jurídica internacional en las Conferencias de El Cairo y de Beijing en 1994 y 1995 respectivamente[138]. Expresiones que todos y todas aceptamos de modo acrítico e inconsciente, quizá porque, sin darnos cuenta, estábamos y estamos mencionando una realidad muy profunda. Muchas veces las palabras tienen voluntad propia, por eso, cuando no entendemos un término preguntamos: ¿esta palabra qué quiere decir? Es la palabra la que quiere decirnos algo, más allá de lo que nosotros queramos expresar. Iniciamos este texto con una cita de Hobbes merced a la cual se sugiere que al hablar de reproducción nos estaríamos auto-engañando. Sin embargo, es posible que estemos expresando una verdad mucho más radical: somos meras copias, copias de otras copias, ni siquiera copias de un original. Como diría Zaratustra, entonces la burla ya no tiene fin.

Pero quizá no estemos determinados a ser meras copias sin original. Quizá tomar conciencia de esto nos lleve a descubrir la necesidad de crear una comunidad distinta, genuinamente inclusiva sin ser invasiva, abierta a la diferencia, consciente de que lo contrario a la diferencia no es la identidad, sino la indiferencia, pues la identidad se construye necesariamente con la diferencia. Quizá, en definitiva, estemos a tiempo de instituir significaciones imaginarias que nos permitan reconocer al otro en tanto que otro, no como mera copia y, por consiguiente, reconocernos también a nosotros mismos como seres únicos e irrepetibles. Quizá, pues, aún estemos a tiempo de construir una comunidad inclusiva, en la que cada cual pueda realizarse plenamente y, por lo tanto, en la que no tenga sentido el debate sobre la marginalidad social.

Bibliografía

- BENJAMIN, W. (2003), La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, Ed. Itaca, México D.F.
- BOURKE, J. (2008), Sed de sangre, Ed.Crítica, Barcelona

138 Es sugestivo que Francis Fukuyama haya publicado en 1992 *El fin de la historia y el último hombre*, libro que en aquel entonces tuvo una influencia muy profunda y cuyo título enmarca con precisión lo que acá estamos señalando, aunque valorando estos hechos y circunstancias de modo muy distinto.

- DUSSEL, E. (2007), Política de la liberación, Ed.Trotta, Madrid
- FEDERICI, S. (2011), Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Ed. Tinta Limón, Bs. As.
- HEIDEGGER, M. (2003), La pregunta por la técnica, Editora Nacional, Madrid
- ---------- (2010), La época de la imagen del mundo en Caminos del bosque, Ed. Alianza, Barcelona
- HINKELAMMERT, F. (2002), El retorno del sujeto reprimido, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
- LIPOVETSKY, G. (2006), La era del vacío, Ed. Anagrama, Barcelona
- BAUMAN, Z (2009), Modernidad Líquida, Ed. FCE, Bs. As.
- NIETZSCHE, F. (2014), Así habló Zaratustra, Ed. Alianza, Bs. As
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983), La rebelión de las masas, Ed. Alianza, Bs. As.
- SENNET, R. (2012), La corrosión del carácter, Ed. Anagrama, Bs. As.

Los criterios de marginalidad que renuevan la geo-periferia en la sociedad del rendimiento

Lorena Marcos

Resumen: En este trabajo intentamos pensar juntos acerca de los criterios renovados de la marginalidad que se establecen a nivel mundial para ciertas geografías y culturas profundizando y hasta ampliando los sectores periféricos del globo. Insertos (geo antropológicamente), queramos o no, en una sociedad que se transforma sin alcanzar nunca el avance tecnológico que guía tal transformación.

En este constante devenir tecnológico capitalista nos preguntamos acerca de nuestra condición como personas, ¿Cuál es la idea de humanidad a la que aspiramos? ¿Es una meta individual o colectiva? ¿La homogeneización a la que nos lleva el desarrollo tecnológico es una homogeneización que clausura nuestra capacidad de creatividad o, por el contrario, crea condiciones de posibilidad para abrir nuevos caminos de creación cultural humana? Abordaremos algunas categorías que consideramos interesante relacionar para pensar esta cuestión que moviliza nuestro pensamiento en dicho trabajo. Las mismas las retomamos de filósofos que han desarrollado su pensamiento desde la experiencia periférica, es decir, han reflexionado desde una postura geo antropológicamente marginal. Pensando las tentativas de homogeneización traemos al diálogo a la filósofa alemana Hannah Arendt, pero abordando la sociedad actual, pensando desde una categoría establecida por el pensador sur coreano Byung Chul Han: *la sociedad del rendimiento*.

Por último, retomamos los pensamientos del maestro latinoamericano Leopoldo Zea para profundizar las ideas de marginalidad y periferia.

Palabras clave: criterios de marginalidad-geo periferia-homogeneización-sociedad del rendimiento

Abstract: In this work we try to think together about the renewed criteria of marginality that are established worldwide for certain geographies and cultures deepening and even expanding the peripheral sectors of the globe. We inserts (geo anthropologically), we like it or not, in a society that is transformed without ever reaching the technological advance that guides such a transformation.

In this constant capitalist technological evolution we ask ourselves about our condition as persons, what is the idea of humanity to which we aspire? Is it an individual or collective goal? Does the homogenization to which technological development leads us is a homogenization that closes our capacity for creativity or, on the contrary, creates

conditions of possibility to open new paths of human cultural creation? We'll approach some categories that we consider interesting to relate to think this question that mobilizes our thought in this work. We take them back from a philosopher who has developed his thinking from the peripheral experience, that is, they have reflected from a geo-anthropologically marginal position. Thinking about attempts at homogenization, we bring to the dialogue the German philosopher Hanna Arendt, but addressing current society, thinking from a category established by the South Korean thinker Byung Chul Han: *the society of performance*.

Finally, we return to the thoughts of the Latin American teacher Leopoldo Zea to deepen the ideas of marginality and periphery.

Keywords: marginality criteria- geo periphery- homogenization- performance society

Introducción

En el presente trabajo vamos a abordar la categoría de "sociedad del rendimiento" desde un filósofo contemporáneo que escribe desde el centro pero con una geopolítica cultural periférica; estamos haciendo referencia al filósofo norcoreano Byung Chul Han. Quien hace una crítica radical a la libertad del sujeto actual, a su condición de sometido, es decir, a su nueva forma de reducirse en libertad, en humanidad, pero una manera más sofisticada y perversa. Sostiene Han en su libro *Psicopolítica*:

"La libertad ha sido un episodio. «Episodio» significa «entreacto». La sensación de libertad se ubica en el tránsito de una forma de vida a otra, hasta que finalmente se muestra como una forma de coacción. Así, a la liberación sigue una nueva sumisión. Este es el destino del sujeto, que literalmente significa «estar sometido»." (pp.7)

Así el sujeto se encuentra sometido sin reconocerse como tal. Tenemos la libertad del Poder hacer, pero este poder hacer nos coacciona a un hacer tan ilimitado en el que nos sobre exigimos, y ya perdemos la ansiada libertad para someternos al rendimiento; al mayor rendimiento posible del que seamos capaces y si no los somos no llegaremos a obtener el éxito sino que quedaremos por fuera del sistema perverso que nos exprime, y seremos un fracaso, de ahí un paso a la depresión, al aislamiento. Mientras nos mantengamos en la sociedad del consumo como sujetos del rendimiento giraremos en la ruleta rusa de la auto exigencia permanente por rendir, por obtener de nosotros mismos el mayor rendimiento posible tanto laboral, cultural, profesional, y en la relaciones personales. Sujetos sujetados a un engranaje que no cesa de pedirnos rendir más, cada día más y en ese rendimiento consideramos ilusoriamente ser libres.

El sistema neoliberal en el que nos encontramos insertos al convertir al trabajador en empresario ya no necesita de un explotador externo sino que el mismo sujeto en sus ansias de progreso y libertad se explota a sí mismo en un proceso ilimitado de autoproducción. Siguiendo a Han sostenemos que, quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. Así la dominación aumenta su eficacia al delegar a cada uno la vigilancia.
Hoy la Psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos:

"El espíritu es un silogismo, una totalidad en la que las partes son integradas con sentido. La totalidad es una forma de silogismo. Sin espíritu, el mundo queda reducido a lo meramente aditivo. El espíritu forma su interioridad y el recogimiento que reúne todo dentro de sí. También la teoría es un silogismo que deduce y concibe las partes dentro de sí. El «fin de la teoría», que anuncia Chris Anderson, significa en último término el fin del espíritu. El Big Data deja que el espíritu se atrofie. La ciencia del espíritu, movida puramente por datos, ya no es en realidad una ciencia del espíritu. El conocimiento total de datos es un desconocimiento absoluto en el grado cero del espíritu." (pp.55)

Ante esta realidad que se nos presenta yuxtapuesta, desde el pensamiento crítico que nos invita a descubrir la filosofía, nos preguntamos: ¿Podremos, desde el arte de la vida pensada desde nosotros mismos y asumida auténticamente adoptar la forma de una des- psicologización, desarmando la Psicopolítica como medio de sometimiento? ¿En qué medida como agentes activos para resguardar y difundir el pensamiento crítico en nuestra sociedad seremos capaces de crear condiciones de posibilidad para que niños y jóvenes desarmen la estructura de sometimiento que nos presenta la sociedad del rendimiento operada desde el Big Data?

De cómo opera la homogeneización de la sociedad del Big data en la geo-periferia.

Continuando con este desarrollo traemos al diálogo al filósofo latinoamericano Leopoldo Zea, de quien retomamos la categoría de periferia y sostenemos que una vez más estamos viviendo con criterios de regulación yuxtapuestos a los nuestros; ¿el Big data es latinoamericano? La sociedad del rendimiento vuelve a imponerse desde la cultura dominante y se yuxtapone a la nuestra provocando la negación o el ocultamiento de lo nuestros geo político, antropológico; ocultamiento de nuestra identidad, nuestra cultura, deseos, pensamientos y posibilidades.

Nos convoca dicho entramado de categorías a preguntarnos: ¿Es el big data un nuevo universalismo que se nos yuxtapone para negar lo propio latinoamericano?

¿Estamos en el círculo vicioso de negarnos el reconocimiento a nosotros mismos? Por qué este reconocimiento no vendrá desde afuera, siguiendo a Leopoldo Zea en su libro *Fin de Milenio. Emergencia de los marginados*. El reconocimiento nos lo debemos dar a nosotros mismos nadie desde el exterior nos lo va a otorgar.

El universalismo, según a Zea, es una sublimación de sí mismo y su cultura que ha hecho el hombre europeo y occidental para justificar su dominio sobre otros hombres y pueblos; su expansión colonialista e imperialismo también universal fue iniciada en 1492. Es una forma de imponer la propia identidad e intereses a la identidad e intereses de los otros. El universalismo somete a las identidades que le son externas señalando a cada una su lugar en el mundo dentro de lo humano como universalidad.

Los pueblos que han sufrido la colonización se negarán, una y otra vez, a reconocer su universalidad. Reconocerla es aceptar la relación vertical de dependencia. Ésta debe cambiar. Los hombres, como los pueblos, deberán aprender a convivir en otra relación que no sea la del dominio de unos sobre otros. Entonces*:*

*"¿Qué es entonces lo que hay que afirmar? No lo que divide, separa, lo que hace distinto, sino lo que es propio de lo humano, de todo hombre. Lo que hay que afirmar es lo que unifica, lo que da sentido a la diferencia propia de todo hombre; el ser expresión concreta de lo humano. Porque todo hombre posee una contextura, una etnia, un sexo, un modo de conducirse, una cultura, un pasado y horizonte nacional. Esto es común a todos los hombres y es lo que unifica, eso es precisamente ser hombre. Simplemente hay que afirmar y reconocer la propia y concreta humanidad, y que por ser concreta se expresa diferente; pero no tanto que se pueda negar a un hombre su ser hombre a partir de esa misma diferencia. "Yo soy también un hombre", decía un cartel de los seguidores de Martin Luther King. Pero afirmar la peculiaridad que es natural a todos los hombres es sólo afirmar la discriminación, el ghetto." (*2000:263)

Conclusión

Podremos arribar a algunas primeras conclusiones, siguiendo al filósofo argentino Marcelo Lobosco en *La Antifilosofía*, quien afirma que:

"Si profundizamos la mirada y la leemos filosóficamente, puede ser que debamos meternos en los núcleos ético-míticos que tienen un nudo con la memoria educativa en las praxis originarias instituyentes" es decir, las prácticas que regulan sentidos, que generan significaciones imaginarias del mundo histórico-social. Estas, pueden ser resignificadas, en la escuela, como idea filosófica de la educación." (2015:300*)*

Entendemos que desde la educación y el pensamiento crítico tenemos una misión (palabra que retomo afectivamente del filósofo Enrique Hernández); la misión de crear nuevos espacios por fuera del big data, o quizás por dentro del mismo, pero espacios que posibiliten la libre expresión sin fines de coacción y sometimiento.

Espacios periféricos que posibiliten dar cuenta del sí mismo frente a los demás, que permitan la expresión de la autenticidad la que será expresión de libertad, mostrando la diversidad humana y cultural por sobre la homogeneización que nos es impuesta y yuxtapuesta para alienarnos nuevamente en un sistema más perverso que nos proclama libertad y dominio absolutos porque las barreras son más fuertes que las materiales de los muros ya que son barreras virtuales.

La invisibilidad de las barreras yuxtapuestas sumada a la falta de actitud crítica nos somete al sistema con un sometimiento voluntarios sin conciencia de lo que está sucediendo ya que realidad y virtualidad pierden las fronteras; este camino nos lleva a un degradado nivel de libertad personal y colectica, a una homogeneización social y a estar a merced de los intereses externos. Tenemos una misión educativa urgente como filósofos de la praxis, la de crear espacios para la expresión de la autenticidad, del pensamiento crítico y de libertad.

Bibliografía

- HAN, B-C. (2014), Psicopolítica- Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder, Herder
- ZEA, L. (2000), Fin de milenio. Emergencia de los marginados, Ed. FCE, México
- LOBOSCO, M. (2015), “Cartografías del deseo alienado. Pensar lo propio: la mediación de la educación filosófica en el horizonte de la democracia globalizada” en *La Antifilosofía*, Ed. Biblos, Bs As.

Mismidad y Otredad[139]. Filosofía y Política: reproducción o transformación del modelo.

María Cecilia Colombani

Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar las relaciones entre educación, antropología y política en el marco de la tensión ente la Mismidad y la Otredad como categorías de producción histórico cultural (Garreta- Belleli 1999).

Sin duda la Antropología, tanto desde el pasado como en la actualidad, enfrenta la compleja tensión entre lo Mismo y lo Otro como uno de los núcleos dominantes de problematización al interior de su campo disciplinar.

Esta tensión propia del escenario antropológico-filosófico supone y despliega en todas sus peculiaridades la tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad, la semejanza y la desemejanza, la continuidad y la discontinuidad, la identidad y la diferencia como díadas no sólo antropológicas, sino también éticas y políticas.

Pensamos la dimensión ética desde su campo lexical griego, *ethos*, manera de ser, modo de vida, actitud.

La Mismidad, como núcleo de poder, consolida la construcción y conservación de la tradición y la transmisión de la memoria, tanto individual como colectiva, y constituye el paradigma de las formas en que se expresa o se nos atribuyen las notas de una determinada identidad. Representa en un *topos* de sosiego y tranquilidad ante el avance de la diversidad, vivida como un flujo amenazante que discontinúa el apacible escenario de lo semejante.

La Otredad, en cambio, dibuja un territorio complejo: su campo incluye los modos de entrar en relación, visualizar, calificar o descalificar, territorializar o desterritorializar a los otros hombres que difieren en sus aspectos físicos exteriores, en sus costumbres, en sus mitos, en sus daciones de sentido y en algunas formas de construir sus identidades.[140]

El proyecto del presente trabajo consiste en repensar el rol de la escuela y las políticas educativas frente al escenario aludido; pensar su rol ético-político frente a la posible reproducción, en el interior del dispositivo, de los mismos mecanismos que se juegan a nivel social; reflexionar sobre su capacidad crítica a la hora de delinear proyectos que impacten sobre los niveles de discriminación y robustecimiento de la díada mismidad-otredad, desde una lectura de los juegos de dominación y desde una perspectiva de carácter de-constructivo, apelando a la tarea genealógica de indagar las condiciones de posibilidad de un determinado constructo (Foucault 1979).

---

[139] El presente trabajo sobrevuela mi texto Foucault y lo político (2009) con algunas precisiones y agregados a fin de insertar la problemática en el campo de las políticas educativas

[140] Para este tema, véase Garreta, M. Belleli, C. *La Trama Cultural,* pp. 15 y ss.

Esto implica necesariamente repensar la función socio-política de la escuela, insertarla en el marco de un ejercicio de poder en términos de positividad del mismo, en tanto producción de efectos y transformación sobre lo real (Foucault 1992). Una lectura de este registro supone una visión política de lo educativo, al tiempo que deposita en su seno las posibilidades de acción sobre la realidad. A diferencia de un poder negativo, de tipo jurídico e interdictivo, la positividad del poder despliega una capacidad productora que supone necesariamente la alianza entre la teoría y la práctica como nociones complementarias.

La escuela se inserta en un territorio de objetividades, de elementos que se hacen visibles y se plasman, a su vez, en experiencias discursivas; su acción política consiste en trabajar sobre lo que detecta, sobre el nivel de visibilidad que ese *topos* complejo ofrece.

Su tarea e inscribe en el acto crítico de diagnosticar un determinado tiempo histórico, una peculiar configuración epocal de la cual ella misma es un producto, para, desde allí, delinear el mapa de problemas a los que debe atender, en tanto núcleos interrogativos que un tiempo de *krisis* demanda.

Siguiendo la huella etimológica del término *krisis*, encontramos una serie de significados sugerentes: *separación, distinción, elección, disentimiento, disputa, decisión, sentencia, resolución,* entre otros. La totalidad del campo semántico es solidario con la propuesta del presente trabajo, en la medida en que proponemos un proceso de *separación*, de *distinción* y *elección* de los temas-problemas que resultan insoslayables a la hora de pensar el escenario agonístico de la escuela frente a la actual coyuntura antropológica, en el marco de lo que constituye una *decisión*, una *resolución* por parte del sujeto de atender lo que realmente demanda una respuesta urgente.

Pensamos la dimensión agonística desde la experiencia del combate, de la lucha y de la resistencia como modo de ejercicio del poder.

El mismo verbo *krino* alude a la noción de separar, distinguir, escoger, decidir, juzgar, condenar. En su forma media implica decidir, resolver para sí, luchar contra. En efecto, la tarea que se nos impone como agentes políticos es *distinguir* entre distintas categorías de *pro-blemas* para darles un orden de prioridades según su impacto socio-educativo.

La palabra *pro-blema* vuelve a llevarnos desandar la huella griega como aquello que arrojado, *ballein*, hacia adelante, *pro*, nos interpela a una respuesta. Un *pro-blema* es así un escollo, un obstáculo a sortear; un desafío con nos convoca a *resolver para sí* una determinada manera de instalarse en el ejercicio docente, lo cual implica necesariamente una revisión del propio rol político como docentes en tanto productor de efectos.

El pro-blema se inscribe en el orden del *pathos*, de la afección, del sentimiento. Nos con-voca aquello que nos afecta, que nos roza patéticamente, movilizando el pensamiento a ponerse en marcha porque, como herramienta política, es uno de los elementos que nos lleva a producir alguna transformación posible.

El trabajo cabalga, pues, sobre distintos horizontes en concierto interdisciplinario: la antropología, la política y la educación, intersectan sus discursos en un intento de aproximación al *pro-blema* y en un intento deliberado y estratégico de diluir las fronteras epistemológicas para pensar desde una pluralidad de *logoi* y miradas que se interpenetran.

Quizás esa complementariedad de saberes y prácticas, de discursos e instalaciones sea la clave de lo que M. Foucault consideraba el intelectual específico a diferencia del intelectual general, propietario de una verdad indiscutible (Foucault 1996).

La cuestión del Otro. El juego de las metáforas

A partir de este marco teórico, la lectura que proponemos se espacializa en una referencia política de la tensión Mismidad-Otredad, ya que nos interesa detectar juegos de apropiación, desvaloración y dominación del otro, a partir de su presencia des-subjetivada. Es el otro que, al interior de la escuela, irrumpe desde su diferencia, llega, se instala desde su diversidad, discontinuando el sosegante paisaje de lo conservado; es ese otro que no se nos parece, no maneja el mismo universo simbólico que nos dona pertenencia un *topos* común, la misma lengua, los mismos mitos, como operadores fundacionales de sentido (Colombani 2016), el mismo tipo físico, y así todos y cada uno de los elementos que configuran esa las marcas identitarias de esa presencia otra.

Pensémoslo desde el marco teórico que la otredad implica para ver qué elementos nos resultan familiares a la hora de evaluar una situación como la que se da en interior de la institución.

Proponemos, al mismo tiempo, materializar esa figura de la otredad en la representación de la mujer como construcción histórica del otro, en tantas otras ficciones políticas.[141]

En ese otro se juegan ciertas dimensiones que enmarcaremos en un juego de metáforas. Hay en el Otro una cierta dimensión de opacidad, que suele ubicarlo en un punto de irracionalidad. Frente a la racionalidad hegemónica de lo Mismo, el Otro suele aparecer transido por cierta forma de la sinrazón o de una racionalidad menor,

[141] Garreta, M. Belleli, C. Bajo el título "La construcción histórica del otro", los autores analizan tres construcciones epocales de la otredad. La figura del no griego, a partir de la consolidación de los valores helénicos, el territorio, la lengua y la construcción política; la construcción romana del otro, suavizado e su diferencia por el sistema de tributos que el Imperio determina y la construcción europea de la otredad en la nueva cartografía moderna del mundo, a partir de la llegada de los europeos a América.

tal como sucede en el relato aristotélico como relato emblemático de la diferencia entre los sexos. Si pensamos en el maridaje entre razón y luminosidad, hay algo oscuro en ese Otro que se vuelve de algún modo intraducible y peligroso. Aquello que el *logos* hegemónico no puede traducir desde su soberanía interpretativa resulta siempre fantasmagórico.

He aquí una primera herramienta de análisis que llamaremos **metáfora lumínica**. Mientras unos alcanzan la luz, otros parecen quedar territorializados a cierta forma de opacidad, ausencia de brillo y silenciamiento. En los márgenes simbólicos de lo oficial, las figuras opacas deambulan en una especie de no reconocimiento antropológico.

En segundo lugar, podemos pensar en una **metáfora del progreso**, solidaria de la anterior. La razón ha sido durante mucho tiempo sinónimo y motor del progreso, al tiempo que funda los campos de la razón y de la sinrazón como espacios de territorilización de los sujetos (Descartes 1967). A mayor racionalidad, mayor posibilidad de las bondades y beneficios que la misma acarrea. El Otro suele estar, a partir del imaginario que venimos esbozando, en una posición inferior, en un estadio menor directamente proporcional a esa menor racionalidad que parece marcarlo "naturalmente".

Tal parece ser el destino histórico de las mujeres territorializadas en un *topos* degradado de racionalidad que las ha ubicado en peculiares espacios de saber-poder, ficcionados políticamente como consecuencia del imaginario construido.

Así la tarea de la Mismidad ha sido históricamente contribuir al desarrollo-progreso de ciertas formas de la Otredad. Hay, en esa línea, una cierta misión salvífica, que lleva racionalidad, progreso y civilización a esas almas opacas que exigen alguna forma de intervención político-tecnológica.

A partir de la tensión Mismidad-Otredad, que venimos trabajando y que la misma urdimbre cultural produce y sostiene, aparecen diferentes modos y *tekhnai*, herramientas, de abordar la problemática del Otro, que se juegan fundamentalmente, en el modo de mirar al otro, de considerarlo, de calificarlo o descalificarlo; el modo de acercarse al otro o de alejarse, de visibilizarlo o invisivilizarlo, de silenciarlo u otorgarle palabra. En general, toda la gama de conductas, habitualmente de valencia negativa, se explica a partir del propio temor que su presencia genera, y, sobre todo, la necesidad de autoafirmarse identitariamente considerando esas otredades como formas de un espejo invertido. La Mismidad necesita políticamente esas otredades para reafirmar sus juegos de clasificación y ordenamiento de lo real.

Desde ese punto de instalación despliega lo que podríamos denominar una dimensión tecnológica, vale decir, el modo de operar sobre el otro, pensado desde la perspectiva de las tecnologías de poder.

Nos acercamos, pues, a dos dimensiones complementarias desde el enfoque antropológico: una **dimensión axiológica** y **una dimensión tecnológica**. La primera redunda en el modo de instalación frente al Otro, mientras la segunda se refiere a cómo operar sobre aquel que considero inferior, para normalizarlo, civilizarlo, evangelizarlo, modificarlo, lograr que, de alguna manera, suavice sus rasgos de otredad, altamente conmocionantes. Tal parece ser el férreo dispositivo educativo-ortopédico sobre las mujeres a lo largo de la historia (Duby-Perrot 1992).

La problemática transita, incluso, por una cuestión topológica, ya que la tensión aludida parece resolverse en una **metáfora espacial**, que se juega en prácticas de territorialización y desterritorialización. Los sujetos quedan siempre especializados en el interior de ciertos *topoi*, territorios, según su cualificación antropológica. Los espacios suelen ser funcionales a las utopías clasificatorias y ordenadoras y a las necesidades ficcionadas por los dispositivos de poder.

La metáfora dibuja la cartografía de las inscripciones antropológicas e implica la perspectiva de un centro como núcleo de instalación de lo Mismo y como preservación del *topos* de la identidad y la memoria, y la perspectiva de un margen como espacio de lo Otro, y como forma de la exclusión-fijación de la diferencia des-subjetivada.

Lo diferente suele ser aquello que atenta contra lo mismo-idéntico, y es por ello que su presencia genera un intenso juego de problematización, que sostiene a la base un sentimiento de temor, *phobos*. Temor al contagio, a la contaminación de aquello indeseable. La xenofobia no hace sino encubrir un fuerte sentimiento de temor frente a lo distinto, *xenos*.

Ya no se trata de una cuestión topológica, sino ontológica. El espacio se desplaza hacia la consideración del ser. Hay algo en el ser mismo de ese Otro que discontinúa la tranquila familiaridad ontológica que lo Mismo devuelve en su similitud, homogeneidad y semejanza. Los mapas territoriales suelen coincidir con las cartografías existenciales.

La Mismidad construye la familiar consideración autorreferencial de la humanidad y la Otredad interpone la duda de la no humanidad, o de una humanidad disminuida en su plenitud de ser, colocando, al mismo tiempo a la Mismidad en una posición relativa; A la hegemonía dominante de lo Mismo se contrapone la contra-hegemonía de esos otros que también ocupan un espacio; se trata siempre de cierta e incomodante forma de la anormalidad, de la extrañeza, que rompe las certezas que lo Mismo otorga como suelo firme, inconmovible para toda construcción identitaria.

Lo Otro abre el campo de lo fantasmagórico porque suele estar asociado a la idea de lo extraño. La huella etimológica del término griego *xenos* nos permite recorrer algunos aspectos de tal paisaje: extraño, extranjero, raro, poco familiar. Al mismo tiempo, ese

extraño-extranjero inaugura el relativismo antropológico. Hay algo más que la Mismidad autorreferencial y tautológicamente dominante.

Es como abordamos, en el interior del tejido cultural que el Otro se construye, incluso como modo de robustecer la afirmación identitaria de lo Mismo. Pensar al Otro es una forma de mirar aquello opaco, extraño por extranjero y extranjero por extraño, que convoca a una mirada interpretativa, a un gesto de traducción desde la Mismidad, como modo incluso de conjurar su peligrosidad, su paradojal fascinación y su inusual presencia, que viene a discontinuar el apacible *topos* de lo Mismo. Pero es al mismo tiempo la mirada necesaria para reafirmarse en un *topos* de dominación.

El *pro-blema* en el marco de la formación docente

Esbozado el marco teórico, retornamos a la propuesta de trabajo, en un intento de articular teoría y *praxis*, en el marco de un pensamiento político. Así, el deseo político nos lleva al campo de la formación profesional como el *micro-topos* para alguna operación posible, en un intento de desplegar esa positividad del poder que, como vimos, intenta alguna transformación posible.

Consideramos que es en el campo de la formación docente donde se debe instalar el *pro-blema* como aquello que da que pensar, a partir de la urgencia de su instalación y demanda y de la posibilidad de de-construcción que el espacio permite. De allí que nos atrevamos a sugerir algunos núcleos de preocupación que deben ser considerados a la hora de delinear proyectos curriculares, entendiendo que esos proyectos representan el medio de viabilidad política de toda transformación.

Desde este abordaje, proponemos una intersección entre Filosofía, Educación y Antropología como modo de abarcar interdisciplinariamente el *pro-blema* recortado.

En primer lugar, queremos subrayar lo que entendemos por filosofía como eje de la articulación; consideramos la *praxis* filosófica como una *praxis* dinámica, abierta históricamente y en diálogo con su tiempo histórico. La pretensión es acercarnos al saber filosófico, tratando de mostrar el espíritu mismo de su quehacer, esto es su espíritu cuestionador, como modo de reflejar la posición crítica de la filosofía frente a lo real en su conjunto y al campo problemático que hemos acotado en particular.

El abordaje de toda disciplina que se proponga una tarea de-constructiva será pues problemático, ya que ese andarivel es, a nuestro juicio, el que mejor transparenta la *praxis* filosófica.

El intento es lograr una postura crítica, tanto de docentes como de alumnos, comprometida con la propia historia, tanto personal como colectiva. El compromiso y la responsabilidad representan elementos insoslayables del quehacer profesional, del ejercicio docente ético y digno; de allí que el espacio filosófico-antropológico aparezca

como el lugar apropiado para una interrogación en esta línea con fines transformadores.

En el marco de esta propuesta, donde el ejercicio docente aparece como un modo de ser en el mundo y de ser con el otro, la inquietud filosófica impacta sobre el *pro-blema* en cuestión para desnaturalizarlo y ponerlo en clave interrogativa. ¿Quiénes son los otros? ¿Cuáles son los elementos que constituyen su otredad? ¿Cómo funcionan las metáforas presentadas frente a ese otro, cuya presencia parece romper las certezas?

El *pro-blema* pretende movilizar tanto a los docentes como a los alumnos, rozando cuestiones que los sitúen en ese punto intransferible de ser responsables de sus cuestionamientos y actitudes. El intento no es otro que hacer de la filosofía, la educación y la antropología espacios abiertos y críticos, mostrando lo que realmente son: recorridos a transitar, que no pueden ser definidos a priori (Jaspers 1981). Sólo el tránsito en la co-fundación del hecho educativo nos permite transitar la experiencia histórica de saber más de nosotros mismos.

El aporte de la Antropología es fundamental a la hora de encontrar herramientas metodológicas que contribuyan a delinear ciertas temáticas como las que nos hemos impuesto como tema de interrogación.

Teniendo en cuenta muy especialmente el objeto mismo de la disciplina, la vinculación con los fundamentos precedentes resulta evidente, ya que el objeto mismo de la **antropología filosófica** sitúa al existente humano, en tanto ser histórico, en los caminos de problematización en torno a su propio ser y a su propio *topos* en relación a los otros.

No podemos evadir estas cuestiones a la hora de delinear proyectos tendientes a dar respuesta a las interpelaciones de la propia escuela en su difícil coyuntura histórica. No acertaremos la respuesta, si no acertamos el diagnóstico, y éste implica, necesariamente, transitar los temas propuestos como aquello que da que pensar por su propio peso político-antropológico a la hora de redefinir el mapo del reconocimiento de los sujetos en su condición de pares antropológicos.

Por ello mismo, por el carácter decididamente cuestionador y problemático de los temas en cuestión, la antropología está abierta a entrecruzamientos filosóficos. No pensamos en un tratamiento cerrado y clausurado de la disciplina, sino, por el contrario, en sus cruces enriquecedores con otros *topoi* del quehacer filosófico, por ejemplo, la ética, la filosofía política, la antropología cultural, la historia, entre otras.

Partimos, pues, de la absoluta actualidad y vigencia de la antropología filosófica como núcleo de problematización constante, que la retira de una "obligación necesaria curricular" de toda investigación filosófica.

Conclusiones

La presente propuesta ahonda la reflexión sobre la tensión Mismidad-Otredad, reactualizando el debate antropológico y situando la discusión en torno a las condiciones de posibilidad de un espacio más equitativo a la hora de delinear una cartografía existencial.

Tiende, precisamente, a indagar la posibilidad y el vigor de la tarea deconstructiva como plataforma de toda *praxis* crítica y comprometida; a partir de la potencia des-desmitificadora de las representaciones cristalizadas y suturadas por los dispositivos hegemónicos, se prevé el despliegue de la tarea resistencial tendiente a desmontar dichas representaciones naturalizadas para dotarlas de la dimensión histórico-política que las atraviesa.

Se trata, en cierta forma, de efectuar una tarea arqueológica a parir de una cierta "cuestión presente" (Foucault 1964); un descenso por la espesura discursiva que sostiene las actuales representaciones de la Otredad; las mujeres, los indígenas, los extranjeros, las minorías sexuales, por nombrar sólo algunos colectivos des-subjetivados a partir de ciertas representaciones construidas al abrigo de los juegos de poder.

Para que la escuela no se convierta en un agente reproductor de lo Mismo, se impone como contra tarea problematizar esas representaciones y desmontar las usinas que las han producido.

Bibliografía

- COLOMBANI, M. C. (2009), *Foucault y lo político*, Ed. Prometeo, Bs As.
- _____, M. C. (2016), *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. EUDEM, Mar del Plata-Bs As
- DESCARTES, R. (1967), *Oeuvres Philosophiques*. 3 Ts., Ed. Garnier, Paris
- DUBY G., y PERROT M. (1992), *Historia de las Mujeres*, 1. La Antigüedad, 2. La Edad Media, Ed. Taurus, Madrid
- FOUCAULT, M. (1979), "Nietzsche, la historia, la genealogía" en *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Barcelona
- _____(1992), *Las redes del poder*, Ed. Almagesto, Bs As
- _____(1996), *El Yo minimalista, y otras conversaciones*, Biblioteca de la Mirada, Bs As
- _____(1964), *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México
- _____(1984), *La arqueología del saber,* Ed. Siglo XXI, México
- GARRETA, M. y BELLELI, C. (1999), *La trama cultural. Textos de Antropología.* Ed. Caligraf, Bs As
- JASPERS, K. (1981), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Ed. FCE, Madrid

Cuerpo, vida y (des)subjetivación

Nietzsche. La filosofía como éthos

Elías Bravo

Introducción

Nietzsche fue tal vez el pensador más transgresor y crítico en la historia de la filosofía. Fue quien realizo el diagnostico crítico de la racionalidad occidental y del éthos[142] que esta ha sostenido a lo largo de la historia. El pensamiento de Nietzsche contiene una energía fulminante que ha atravesado todo el siglo XX y lo que va de este abriendo toda clase de interrogantes acerca del futuro de la civilización. La crítica que ha desarrollado de la metafísica, la religión cristiana, la moral, la modernidad no ha pasado desapercibida para los pensadores y filósofos más interesados por el destino del mundo. Nietzsche constituye no sólo un "maestro de la sospecha" (como lo definiera el filósofo Paul Ricoeur) acerca de la superioridad ontológica de la conciencia y la razón sino de los principios y las ideas fundamentales que han ordenado la historia de la humanidad occidental. Se alza como una voz que alerta sobre el predominio de las verdades eternas, la idea de progreso, el conocimiento científico, la masificación, la moral gregaria, entre otros Idolos. En última instancia, Nietzsche resume en el cristianismo, no tanto como religión, sino como moral, la decadencia que prevé para la modernidad tardía.

El joven Nietzsche y la deconstrucción de la ratio occidental Filosofar con el martillo

Nietzsche cuestiona los valores aceptados, entiende por metafísica al conjunto de contenidos presupuestos a la hora de pensar y actuar y busca desenmascara esos presupuestos, busca mostrar que la metafísica solo es un conjunto de creencias

Sócrates: el inicio de la decadencia

Antigüedad griega: Apolo-Dionisos: principios que configuran la historia. Criterios o principios estéticos que rigen a los individuos. Es un juego dialectico entre ambos

***Apolo*:** orden, simetría, seguridad, regulación del caos, lo estable.

***Dionisos**:* lo inestable, lo caótico, lo irracional, Dios de la embriaguez, del éxtasis, espíritu salvaje.

[142] Entendemos por éthos, siguiendo a VIRGINIA CANO (2015), un modo de ser y de habitar el mundo, como así también una actitud o carácter.

Sócrates representará para Nietzsche la imposición de la conciencia (nace con este la moral del deber ser, del bien y del mal). Sócrates condena el arte como ilusión e inaugura la visión racional del mundo identificando lo bueno con lo bello, lo justo y lo verdadero. Con Sócrates, sostiene Nietzsche, muere la tragedia y triunfa la ratio. Se da comienzo, así, al optimismo teórico. Según el autor de Así hablo Zaratustra, con la figura de Sócrates se inicia la decadencia de la cultura occidental. Sócrates-Platón son los primeros despreciadores del cuerpo y la vida.

Sócrates es, para nuestro autor, quien va en contra de los héroes trágicos griegos (Ej: Edipo y Prometeo, quienes se rebelan contra los dioses). Nietzsche denuncia que Sócrates fue quien borro el carácter trágico de la vida, aquella que implicaba el dominio del arte sobre la vida. De este modo, cuestiona la visión Socrático-Platónica del conocimiento. Sostiene que el conocimiento es un invento humano para subsistir y construirse el hombre la vida. Así, para el autor de La Gaya Ciencia, la metafísica es sólo un conjunto de creencias que enmascaran al hombre mediante la creación de un conocimiento que descentra al hombre de su existencia y lo centra fuera de sí. Es decir, es la decadencia humana de no buscar el sentido de la vida en la existencia humana. Se presenta como división entre cuerpo y alma. Crea el mundo del más allá y del más acá. El ser humano se fragmento colocando el sentido de su existencia, de la vida, en algo trascendente, en un más allá. Según Nietzsche, esta decadencia comenzó con la figura de Sócrates. Leamos a Nietzsche:

"Los más sabios de todas las épocas han pensado siempre que la vida no vale nada... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo acento: un acento cargado de duda, de melancolía, de cansancio de vivir, de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo a la hora de su muerte: «La vida no es más que una larga enfermedad; le debo un gallo a Esculapio por haberme curado.». (…) caí en la cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decadencia, instrumentos de la descomposición griega, pseudogriegos y antigriegos. Cada vez he ido comprendiendo mejor que lo que menos prueba el consenso de los sabios es que tengan razón en aquello en lo que están de acuerdo. Lo que prueba, más bien, es que esos hombres tan sabios coinciden fisiológicamente en algo que les hace adoptar —de una manera forzosa— una misma postura negativa frente a la vida.(…) Con Sócrates el gusto griego se vuelve hacia la dialéctica. (…) Sócrates fue un payaso que consiguió que lo tomaran en serio. ¿Qué es lo que sucedió aquí realmente? (…) ¿Llegó a entender esto el más inteligente de cuantos se han engañado a sí mismos? ¿Acabó diciéndose esto, en medio de la sabiduría de su valiente enfrentamiento con la muerte? Y es que Sócrates quería morir. No fue Atenas quien le entregó la copa de veneno; fue él quien la tomó obligando a Atenas a dársela... «Sócrates no es un médico —se dijo a sí mismo en voz baja—; aquí no hay más médico que la muerte... Sócrates no ha hecho más que estar enfermo durante mucho tiempo...» (1997 [1888], pp. 8-9)

Sobre verdad y mentira: Lenguaje, verdad y conocimiento

Nietzsche va a arremeter contra los valores que sustentan la metafísica. Mostrará que estos valores son solo la imposición de unos hombres por otros hombres. También criticará al lenguaje conceptual como lugar donde se cristalizaron esta imposición y dominio. Nietzsche Busca un hablar sin conceptos, dice "mientras exista la gramática Dios no ha muerto".

En un pequeño opúsculo escrito en sus años de juventud titulado "Sobre verdad y mentira en sentido extra moral" Nietzsche sostiene que el lenguaje socialmente establecido, con sus reglas y su función cognoscitiva, nació como cristalización arbitraria de formas de relaciones de dominio. En efecto, se trata simplemente de un sistema de metáforas que, inventado libremente, como cualquier otro sistema, se impuso luego como el modo únicamente valido de describir el mundo. Escribe Nietzsche:

"Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal." Y, más adelante continúa: *"Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la "hoja", una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia del arquetipo."* ([1873], S/D)

Así, la sociedad surge cuando un sistema metafórico se impone sobre los otros y se convierte en el único modo aceptado de señalar públicamente las cosas. Esto es, que la verdad consiste en mentir, en un juego vinculante para todos.

El lenguaje: es, en todo caso, según Nietzsche, un instrumento que permite comprender mediante la captura conceptual el mundo. Permite ordenar el mundo, fijarlo.

Dios ha muerto

La eternidad del instante o una filosofía de la afirmación de la vida

Su obra "Así hablo Zaratustra" de 1883 presenta su fase constructiva. Zaratustra, profeta que anuncia el eterno retorno y la llegada del superhombre, que implica salirse de la noción tradicional de hombre como animal racional y soberano sobre la tierra.

Eterno Retorno: Nietzsche cuenta que la idea del eterno retorno se le ocurrió un día de agosto de 1881 en un paseo a lo largo del rio de Silvapana en Sils-María y lo expresa de este modo:

¿Qué ocurriría si, un día o una noche un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: "Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión -y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito del polvo!"? ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? ¿O quizás has vivido una vez un instante infinito, en que tu respuesta habría sido la siguiente: "Tu eres un dios y jamás oí nada más divino"? Si ese pensamiento se apoderase de ti, te haría experimentar, tal como eres ahora, una transformación y tal vez te trituraría; ¡la pregunta sobre cualquier cosa: "Quieres esto otra vez e innumerables veces más?" pesaría sobre tu obrar como el peso más grande! O también, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no desear ya otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello?" (1999 [1882]pp. 341)

Con el eterno retorno refiere Nietzsche a una actitud ética, de libertad de espíritu la cual podría ser comprendida de la siguiente manera: Si se pensara en la posibilidad de que cada instante de nuestra vida se hiciera eterno y se repitiera hasta el infinito, tendríamos un criterio de valoración sumamente exigente. Sólo un ser totalmente feliz podría querer tal repetición eterna. Y, sólo en un mundo en el que ya no se pensara en el marco de una temporalidad lineal, sería posible tal felicidad plena.

En el marco de la temporalidad lineal no es posible la felicidad porque ningún momento vivido puede tener, en sí, una plenitud de sentido.

Con la disolución de la metafísica y de la temporalidad lineal que va unida a ella llega a ser posible, por primera vez, una humanidad feliz; no angustiada por la existencia en el mundo de la moral metafísica donde acontecimiento y sentido no coinciden. En síntesis, el eterno retorno implica una capacidad de transformarnos. Esto es, posee un significado ético.

Así hablo Zaratustra: Es la obra "más afirmativa" de Nietzsche ya que allí el "Sí" dicho a la vida se entrelaza con muchos "No": no a las trascendencias, al rechazo de lo vital, a los dogmas y filosofías de los rincones, a las necesidades de sujeción. En esta Nietzsche presenta una versión estilística del Nietzsche. No tiene forma de ensayo ni de tratado, ni de aforismos. Es una especie de largo poema en prosa, similar a la Biblia (una parodia de esta). Con **El superhombre** alude Nietzsche a la

transformación de la humanidad. Es pensar la posibilidad de un hombre no metafísico sino postmetafísico. A propósito escribe:

"Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño. y más tarde se refiere hablara de los Despreciadores del cuerpo del siguiente modo: *"A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo - y así enmudecer. «Cuerpo soy yo y alma» - así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, - tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo. (…) Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?.(…) El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una -mano de su voluntad. Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: -crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ese es todo su ardiente deseo. Para hacer esto, sin embargo, es ya demasiado tarde para él: - por ello vuestro sí-mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo. ¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros. Y por eso os enojáis ahora contra la vida y contra la tierra. Una inconsciente envidia hay en la oblicua mirada de vuestro desprecio. ¡Yo no voy por vuestro camino, depredadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacía el superhombre!*" (1995[1883] pp. 51-52,53,54)

Zaratustra intenta transformar los valores tradicionales de la cultura por otros: "trasmutación de todos los valores". La transformación del hombre es práctica, no teórica. Afirma un sentido inmanente a la vida. No hay sentido trascendente sino inmanente. Niega el conocimiento metafísico, afirma el conocimiento trágico. Para el superhombre no hay deber ser, no hay promesa. La promesa es la decisión que el hombre se da así mismo. El superhombre se reconoce como una posibilidad de comprensión del mundo, como un intérprete: "No hay hechos, solo interpretaciones". Esto es, no hay una verdad, hay perspectivas. El superhombre esta siempre, es una decisión de cada uno, un ethos ante la vida.

Nietzsche piensa al superhombre como un inventor de valores que quiere crear una nueva historia. Hay en Nietzsche una radical crítica del sujeto, busca la disolución de este. El superhombre es, en suma, una transformación del modo de vivir el tiempo.

Palabras finales:

Toda la labor Nietzscheana, en su prolífera obra, consistió en la búsqueda de desestabilizar los dispositivos metafísicos que atraviesan la historia de la filosofía occidental convertida en metafísica teológica. Para ello promueve la invitación a ser feliz luego de desmontar las ataduras de la ilusión óptico-moral cristalizada a lo largo de 2500 años de historia. En suma, de lo que se trata para nuestro autor es de problematizar los arkhai (fundamentos) a fin de poder recobrar la salud y la vitalidad. Para lograrlo nos propone vivir el instante intensamente como nuevo modo de inventarnos como sujetos, en tanto que recuperar la salud exige recobrar la capacidad de olvido para desligarnos de las ataduras que nos sujetan. En suma se trata de llevar a cabo la filosofía como una praxis liberadora en la medida en que se desnaturalizan procesos, se desmitifican instituciones y se desencializan verdades, como modo de neutralizar los mecanismos de dominación imperantes.

Para concluir decimos con Nietzsche, parafraseando a su Zaratustra, que los seres humanos no sean como el camello que carga encima de él el peso de la historia, de los mandamientos culturales, sino como el niño, que olvida todo y vuelve a crear

Bibliografía

- CANO, V. (2015), Nietzsche, Buenos Aires, Galerna.
- FINK, E. (1996), La filosofía de Nietzsche, Madrid, Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1995[1872]), El nacimiento de la tragedia, Bs.As, Alianza.
- _____ (1999[1882]), La gaya ciencia, Buenos Aires, Alianza.
- _____ (1995[1883]), Así hablo Zaratustra, Barcelona, Altaya.
- _____ (1997[1888]), Crepúsculo de los ídolos, Madrid, Alianza.
- _____ [1873], Sobre verdad y mentira en sentido extramoral de: https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf
- VATTIMO, G. (1996), Introducción a Nietzsche, Barcelona, Península.

El derecho a tener derecho

Marcelo Lobosco

Al Cardenal Hummes y Judith Butler

Resumen

El presente artículo tiene por objeto exponer la tensión entre las nociones de libertad y elección, y cómo éstas operan sobre una subjetividad contemporánea atravesada por el capital financiero-tecnológico. Dicha subjetividad se encuentra desposeída y privada de los derechos elementales como el medioambiente sostenible y de capital simbólico como la razón crítica.

De estos temas acuciantes que requieren intervención dado su grado de interpelación, se han preocupado el Cardenal y filósofo Claudio Hummes relator del Sínodo de la Amazonia, que recientemente brindó un Seminario Internacional sobre el derecho al agua, en donde dejo plasmado el grito de la Tierra y de los Pobres; y la filósofa Judith Butler respecto a la aparición en la escena política de los cuerpos sin voz, de aquellas personas que no son tenidas en cuenta por el sistema.

Palabras clave: Libertad, elección, razón critica, subjetividad

Abstract: The purpose of this article is to expose the tension between the notions of freedom and choice, and how they operate on a contemporary subjectivity crossed by financial-technological capital. This subjectivity is dispossessed and deprived of elementary rights such as the sustainable environment and symbolic capital as the critical reason.

Of these pressing issues that require intervention given their degree of interpellation, the Cardinal and philosopher Claudio Hummes, rapporteur of the Synod of the Amazon, who recently gave an International Seminar on the right to water, where I left the cry of the Earth and of the Poor; and the philosopher Judith Butler regarding the appearance on the political scene of the bodies without voice, of those people who are not taken into account by the system.

Keywords: Liberty – choice - critical reason - subjectivity

Comenzaremos esta historia, con la búsqueda de apropiación de algunas reflexiones de nuestros conciudadanos, que necesitan elegir, que se pongan en valor sus creaciones, que no se los deje fuera del mercado educativo, laboral y productivo. Esto nos remite al enunciado "Tengo hambre", expresado por Enrique Dussel, como el origen de la Filosofía como idea para la acción.

Los ciudadanos de comienzos de este nuevo siglo, están descreídos, vulnerables, escépticos, con una democracia que no siempre piensa a largo plazo en estrategias, sino en tácticas (de corto plazo); y tienen una necesidad de un hálito vital, que les devuelva el alma y su dignidad al cuerpo y a su persona.

Pero estos ciudadanos ya no creen en la democracia solo como forma de gobierno, sino como estilo de vida, aborrecen la mentira, detestan la injusticia, tienen asco frente a la hipocresía, les gusta procesar la realidad y son si se los estimula, como dijera el gran semiólogo Umberto Eco, razonadictos; afines, adictos a leer, escribir, pensar, adictos a la razón. Les molestan las mentes estrechas, pero muchas veces no se atreven a decirlo porque sus necesidades están en franco retroceso.

Una muestra de esto puede ser pensada a partir del cine, como aparece explícito en el libro La Antifilosofia:

"En la película Relatos Salvajes, se nos narra una serie de escenas propias de la vida histórico-social actual, atroz, sin lazos que nos vinculan, con una crueldad supina.

Así, por ejemplo, la escena protagonizada por el actor argentino Ricardo Darín, en la que hace de un ingeniero vial que sufre toda clase de vejaciones, faltas de respeto, atropellos y maniobras sórdidas, a pesar de ser un ciudadano respetuoso de las leyes sociales.

Otra escena que nos llamó la atención fue la de Oscar Martínez, donde el cinismo llega a sus máximas expresiones. Siempre la culpa la tiene el más débil, el más vulnerable. Posturas escasamente humanas, muy poco humanistas.

Pues ese es el sentido que, pensamos, tiene la filosofía: pensar re- flexiva y críticamente las prácticas sociales."

Más adelante también puede leerse:

"Es así como el filósofo Enrique Dussel, fundador de la Filosofía de la liberación, afirma con relación a la racionalidad crítica:

¿Cómo funciona la razón crítica? La razón crítica funciona desde el dolor, la corporalidad afectivo-material de la víctima objeto de dolor, porque tiene hambre, la razón crítica se ubica como un problema económico, porque sufre la sexualidad como objeto, es un problema de género, porque en su negritud sufre el racismo es un problema étnico. En todos estos problemas confluye la materialidad corporal" (2015:11)

Esto lo podemos vincular con el libro "Los crímenes a la filosofía" de los filósofos franceses Patrice Vermeren y Stephane Douailler, entre otros, donde muestran cómo a fines de los 80 se quería sacar la filosofía de los curriculums en Francia, tal como sucede ahora en los curriculums de la escuela secundaria y algunas universidades de Argentina, de América Latina y del mundo. Pues, en este mundo, mandan el poder y las finanzas.

Por ello, Jacques Derrida, junto a los filósofos anteriormente mencionados, conformaron los Estados Generales de la Filosofía e instituyeron con Etiene Balivar, Patrice Vermeren y otros pensadores, el Colegio Internacional de Filosofía.

El filósofo Enrique Hernández nos invitaba a trabajar la filosofía no como ente sino como tema. Ente es la enseñanza esclerotizada en las Universidades del mundo, como si la filosofía fuera la pieza de un museo de ciencias naturales. Mientras que pensar la filosofía como tema implica vincular la teoría con la praxis.

Entonces se trata de entender a la filosofía como una disciplina que reflexiona sobre las prácticas sociales educativas, jurídicas, políticas; una práctica que busca humanizarlas a los efectos de tener una elección más consciente, saber por qué elegimos. Nuestro comportamiento en nuestros aspectos personales, si seguimos una ética de la virtud, como decía Aristóteles, o una ética del imperativo como afirmaba en la modernidad el gran filósofo Immanuel Kant .O si tenemos una ética del compromiso como afirmaba Sartre, en las décadas de 1950 a 1980, el gran filósofo, escritor, dramaturgo, novelista (que rechazó el premio Nobel, para que la sociedad Occidental no lo calle) junto a la gran escritora y filosofa Simone de Beauvoir, fundadora del feminismo, a partir de su obra el Segundo Sexo. Ambos formaron una pareja autentica, comprometida y reconocida de intelectuales críticos de la sociedad.

Por otro lado, y retomando el eje de nuestra reflexión tenemos la libertad, que como afirmaba el brillante filósofo argentino y latinoamericanista Enrique Hernández, implica, alternativa, es decir, escenarios diferentes. En tanto, según el mencionado pensador, elección no es una opción entre dos posibilidades más pequeñas. Torta de Chocolate o de Limón, estudiar Biología o Biotecnología. Implica buscar escenarios alternativos, es decir no dos opciones dentro de la misma ruta, sino una ruta alternativa, que nos encuentre en un camino más digno, donde nos realizamos más, aunque el mandato social, vaya por otro lado.

Pues bien, ¿nuestro ciudadano? ¿se encuentra ante un problema de libertad o de elección? Parecen lo mismo, pero las implicancias son diferentes. Y siempre nos implica angustia, ocasos, proyectos, formas o maneras de encarar nuestra vida, nuestra existencia. Y también, darse cuenta de que no estamos solos, que vivimos con otros y en una democracia que, como afirma el filósofo Jacques Poulain (de la Universidad de París 8) no sólo es forma de gobierno (voto), sino un estilo de vida, donde se respete nuestra dignidad (que desde Kant) significa tomar al otro como fin y nunca como medio para nuestros propios fines. Es decir, que haya estrategias y no maquillaje (tácticas).

Como afirman los filósofos Enrique del Percio y Antonio Baggio, la fraternidad frente a la ruptura de lo que en el lenguaje común se llama en Argentina la grieta, es prioritario.

Así en el plano político, el filósofo italiano Antonio Baggio afirma, en *"La fraternidad en perspectiva ":*

"¿Por qué hablar, hoy en día, de fraternidad en relación con la teoría y con la praxis de la política? Esta pregunta no es inútil ni retórica, si tenemos en cuenta que la idea de fraternidad no le pertenece a ninguna teoría consolidada de las diferentes disciplinas que se ocupan de la política. No tenemos una tradición de estudios que haya profundizado la fraternidad en la política. Incluso el término fraternidad está casi ausente, excepto en poquísimos casos, en los diccionarios de política. Encontramos en ellos, en cambio, los conceptos de libertad y de igualdad, los cuales componen, junto al de fraternidad, el conocido tríptico de la Revolución Francesa de 1789." (2009:8)

En efecto, el principio de fraternidad permite suponer un ciudadano igual a cualquier otro, un ciudadano capaz de asumir su situación política en paridad con su prójimo, de tal modo que la polis se convierta en algo que supere cualquier compartimiento de casta o clase. Por ende, esto supone ciudadanos, pueblos, dirigentes, naciones, estados, que salgan de las tácticas electorales y piensen con estrategias a futuro y por las futuras generaciones.

Esto ya lo reclamaban los integrantes de Salones Literarios, como por ejemplo Juan Bautista Alberdi, el creador del "Fragmento preliminar al Estudio del Derecho " quien afirmaba que tener una filosofía era tener un proyecto de país en la educación, en el comercio, en la industria, en la tecnología (agregaríamos hoy), para exportar hacia el mundo. Pero no ser solamente el granero del mundo, el sojero del mundo sino tener un valor agregado que exprese nuestros núcleos ético- míticos como sostiene el teólogo y filósofo Juan Carlos Scannone, creador de la Teología popular, que no implica populismos y menos aún neoliberalismo.

También el creador de la Filosofía de la Liberación, el filósofo argentino radicado en México, Enrique Dussel parte de los núcleos ético - míticos creadores de Cultura.

Otra perplejidad ante esta tensión entre libertad y elección, es la de los discursos y narrativas multimediales, que han venido a contribuir con la opacidad del lenguaje y del sujeto.

Ante dicho escenario y como dijera el semiólogo y filósofo Miguel Santagada:

"Es probable que Voltaire al preguntarse sarcásticamente "¿no es vergonzoso que los fanáticos muestren mucho interés y los sensatos ninguno?" se adelantará más de dos siglos a nuestra época, que algunos pensadores han llamado la era de la posverdad. Más cercano a

nosotros, Winston Churchill, quien por ser un hombre de Estado conocía muy bien el asunto, afirmó al terminar uno de los debates parlamentario que "un fanático es alguien que no puede cambiar de opinión y que no quiere cambiar de tema.". Tozudez, obcecación, permanencia en el error son conductas que han sido cuestionadas desde tiempos antiguos. Pero debimos esperar al siglo XXI hasta que se acuñara una denominación para el fanatismo que también caracteriza a una subcultura embrollada en la hiperconectividad de las tecnologías digitales y el descalabro de la autoridad ética. La era de la posverdad define un momento en que, si bien permanece la frontera entre lo real y lo ficticio, el hecho de que los relatos caigan a uno u otro lado del límite depende del punto de vista de un espectador abroquelado en creencias que no está dispuesto a negociar." (2018:77)

Respecto a esta idea, el historiador Yuval Noah Harari en su libro *"21 lecciones para el siglo XXI"*, sostiene:

"Ya hoy en día, la verdad viene definida por los primeros resultados de la búsqueda de Google" (2018:75)

Esta dinámica virtual imperante supone, generalmente, una ausencia de ideas, en términos de Bourdieu de Capital Simbólico, o de chatura o pequeñez intelectual o cuidado de su silla de funcionario de raza canina (pequinés). Muchas personas creen lo que dicen las redes sociales, los medios, la clínica del rumor, o en los prejuicios instalados socialmente. Entonces, nos encontramos con un sujeto sin mediación simbólica parece más un habitante de "feudolandia" (donde los dirigentes son reelectos ad – infinitum) que un ciudadano/consumidor crítico. Esa falta de capital simbólico o el avance de la insignificancia, nos sitúan como sujetos/ciudadanos débiles ante los embates del capitalismo financiero-tecnológico.

Es por ello, que aún resuenan las palabras del Cardenal Claudio Hummes, a la sazón discípulo del *povello* de Asís, Francisco de Asís, quien hizo un llamamiento en el último Seminario Internacional "El Derecho a tener agua", (celebrado en Argentina, por la Unidad de Vinculación Tecnológica –Cedyat) sobre la importancia de cuidar dicho patrimonio natural y esencial para la vida humana a escala global. Hummes es también relator del Sínodo para la Amazonía y ha publicado su último libro sobre esta cuestión tan relevante como el cuidado de la Casa Común y la escucha del Grito de los pobres y el Grito de la Tierra.

Por otro lado, la filósofa Judith Butler, afirma en su obra *"La Desposesión. Lo performativo en lo político "*:

"Y esta forma de desposesión es constituida como una forma de receptividad que da lugar a la acción y a la resistencia, a ese aparecer uno con otro, con otros, en un esfuerzo que demanda el fin de la injusticia. Una forma en la que la injusticia toma lugar es en la

desposesión sistemática de las personas a través, por ejemplo, de la inmigración forzada, el desempleo, la falta de vivienda, la ocupación del territorio y los modos contemporáneos de la conquista." (2017:)

Entonces, ser desposeído es ser rechazado por los poderes normativos que regulan el gobierno y distribuyen la vulnerabilidad. Esto supone que los sujetos están atravesados por los modos en los que asuman o resistan a las normas establecidas.

Estamos hablando del sujeto desposeído que emerge desde su corporalidad material (Dussel) y dicha performatividad se presenta como un acto de interpelación política a la normatividad que lo excluye.

Por consiguiente, advertimos que dicha desposesión implica la dimensión ética de responder, de ser responsables por un Otro sufriente. Se trata de una resistencia que se encuentra fuertemente arraigada en la filosofía latinoamericana pero que si se convierte en ideología subsume lo propio:

"La filosofía surge de la periferia social, de las clases oprimidas, de los vulnerables, de los lumpen, (de las prácticas sociales, representaciones, percepciones de ellos) pero cuando deviene al centro, Geopolítico, se vuelve hegemónica y es la muerte de la Filosofía, para devenir ideología dominante".

La liberación del pueblo de Israel, en la Torah Judía y el acontecimiento cristiano, implica no solo la liberación espiritual interior sino también la liberación de las condiciones sociales y materiales de producción.
Entonces, filosofía es pensar la realidad histórico - social, del campo popular que no es el populismo tampoco el neoliberalismo, es la realidad doliente, que quiere salir de ser sierva de las finanzas y diseñar políticas productivas y de innovación tecnológica propias.

Por eso hay dos nociones que nos sirven, para pensar esta problemática de importar paradigmas, industria o comercio exterior: una noción es no confundir modernidad con modernización; y la otra la idea del mundo de la vida, pero desde una tecnología propia, que ponga valor agregado argentino y latinoamericano a la civilización universal.

La primera de las ideas consiste en entender la Modernidad como el proceso o momento en que un pueblo, una nación adquiera conciencia de sí, tenga su propio Cogito y se dé sus propias normas, sus propios imperativos.

En tanto, cuando hablamos de Modernización es el segundo paso que implica la digitalización y tecnologización del mundo cotidiano o mundo de la vida.

Ahora bien, la Modernización supone la Modernidad, porque de esta forma respetamos las identidades nacionales y las creaciones que tengan una producción propia, respetando nuestros núcleos ético- míticos creadores de cultura, para insertarlos y dialectizarlos con las civilizaciones civilización universal.

Caso contrario, nuestro mercado interno y nuestras creaciones científico-tecnológicas, no tendrán nuestro propio sello y nuestra creatividad propias (argentina y latinoamericana). Se trata de lo que la filósofa política española Marina Garcés llama descolonizar la racionalidad científico-tecnológica y filosófica propia. Esto supone nuestra inserción como sujetos individuales y colectivos (y no como simples objetos que responden a intereses históricos –sociales).

Finalmente, vaya a forma de señalamiento dramático, trágico, pero real, para los que afirman la llamada neutralidad de la ciencia, la crítica de un importante científico tecnólogo, con matriz humanista ante la pregunta: ¿si es neutral el complejo científico tecnológico? Su respuesta me atravesó como un rayo. Pregúntales a los azorados y sufrientes habitantes de Hiroshima.

Bibliografía

- BAGGIO, A. (2009) “La fraternidad en perspectiva”, Bs.As, Ciudad Nueva. Traducido por Honorio Rey y Michelle Amaral.
- BUTLER, J. y ATHANASIOU, A. (2017) “La desposesión: lo performativo en lo político”, Buenos Aires, Eterna Cadencia. Traducción de Fernando Bogado.
- HARARI, Y.N. (2018) “21 lecciones para el siglo XXI”, Buenos Aires, Debate. Traducción de Joandomenec Ros.
- LOBOSCO, M. (2015) “La antifilosofía en la escuela media y la universidad”, Bs As, Biblos.
- SANTAGADA, M. (2018) *El espacio fantasmático en la era de la posverdad* en: “La condición humana en la era de la posverdad”, Lobosco M. (Comp), Bs As, Biblos.

TERCER CAPÍTULO
LA FILOSOFÍA SITUADA DE LATINOAMÉRICA

Hacia una filosofía de la educación latinoamericana

De la inclusión educativa de una diferencia filosófica posible

César Pafundi

Resumen: Este trabajo, basado en un enfoque crítico-interpretativo-dialéctico no experimental, se propone indagar teóricamente de qué manera la dimensión del estar-siendo kuschiana puede constituir un aporte conceptual significativo a la problemática de una inclusión educativa de una diferencia filosófica posible en las prácticas educativas contemporáneas aún signadas por el proyecto ilustrado.

Para ello, en primer lugar, intentaremos delimitar la *dimensión del estar-siendo*, demostrar que autores substanciales de la *pedagogía contemporánea* como Rancière, Dewey y Freire continúan desarrollando el *proyecto ilustrado* desde sus raíces más profundas y demostrar las relaciones de la *dimensión del ser* con el *proyecto ilustrado*.
Así, en el final del camino, intentaremos demostrar y fundamentar que la *crisis educativa* que implica la *problemática* de la *inclusión educativa* se encuentra signada por la *continuidad* de la *negación de la diferencia filosófica existencial de la dimensión del estar* por un lado, y el *olvido* o la *negación* de aquellos *elementos substanciales* del *proyecto ilustrado* que continúan constituyendo el *ser educativo* contemporáneo por el otro.

Palabras clave: Dimensión del estar-siendo- inclusión educativa- diferencia filosófica-teorías pedagogías contemporáneas críticas

Abstract: This work, based on a non-experimental critical-interpretative-dialectical approach, intends to theoretically investigate how the dimension of being-being Kuschian can constitute a significant conceptual contribution to the problem of an educational inclusion of a possible philosophical difference in the practices contemporary educational programs still marked by the illustrated project.
For this, first, we will try to delimit the dimension of being-being, to demonstrate that substantial authors of contemporary pedagogy such as Rancière, Dewey and Freire continue to develop the enlightened project from its deepest roots and demonstrate the relationships of the dimension of being with the illustrated project.
Thus, at the end of the road, we will try to demonstrate and substantiate that the educational crisis that implies the problematic of educational inclusion is marked by the continuity of the denial of the existential philosophical difference of the dimension of being on the one hand, and forgetting or the denial of those substantial elements of the enlightened project that continue to constitute the contemporary educational being on the other.

Keywords: Dimension of being- educational inclusion -philosophical difference - contemporary pedagogical theories critical

Los diversos *momentos* del desarrollo

En otros términos, podríamos sintetizar de qué modo nos proponemos llevar a cabo los diversos *momentos* del desarrollo de nuestro trabajo:

- Postulación de la *tesis* que afirma que la *matriz teórico-educativa contemporánea*, constituida por elementos substanciales del *proyecto ilustrado*, negó, y continúa negando sistemáticamente, la *diferencia filosófica existencial del estar* presente en toda nuestra cultura. Por lo tanto, que la *crisis educativa actual* se encuentra *signada* por la *continuidad* de la *negación* de la *diferencia filosófica existencial histórica* por un lado, y el *olvido* o la *negación* de aquellos elementos substanciales del *proyecto ilustrado* que constituyeron el *ser educativo fundacional* por el otro.
- Enunciación del *marco teórico* y *epistemológico* elegido: la *dialéctica* del *estar-siendo* a partir de la filosofía de Rodolfo Kusch.
- Breve desarrollo de la *hipótesis* que afirma que el *ser educativo contemporáneo* está constituido por elementos substanciales del *proyecto ilustrado* como el rol de la *voluntad* en el *proceso de conocimiento*, la *universalización* de las *capacidades cognitivas*, la *educación* como un *proyecto ético-político-social*, la *necesariedad* de la *figura del maestro* y la construcción de una *autonomía auténtica* en el marco de una definida y específica definición de *libertad*.
- Descripción de la profunda *relación simbiótica* entre la *esfera del ser* kuschiana y el *proyecto ilustrado* en sus fundamentos educativos.
- Enunciación de la hipótesis que afirma que la *crisis educativa actual* se encuentra *signada* por la *continuidad* de la *negación* de la *diferencia filosófica existencial de la dimensión del estar* por un lado, y el *olvido* o la *negación* de aquellos elementos substanciales del *proyecto ilustrado* que continúan constituyendo el *ser educativo contemporáneo* por el otro.

La *dimensión del estar-siendo* como *aporte conceptual* a la *problemática* de una *inclusión educativa de una diferencia filosófica posible* en las *prácticas educativas contemporáneas* aún *signadas teóricamente* por el *proyecto ilustrado*.

Siempre es conveniente, como a priori metodológico, pero sobre todo, como un modo de vivir, volver a revisitarnos en nuestros principios, recuperar el viejo espíritu cartesiano de las primeras páginas de sus meditaciones, retornar permanentemente a aquellas preguntas primeras, a aquellas incertidumbres que desde un principio nos

convocaron. Volver a pensar la educación hoy, resulta, entonces, una posibilidad para poder reflexionar nuevamente sobre aquellos fundamentos que creíamos, sostenían todo un andamiaje pedagógico que en nuestro presente se evidencia en una profunda crisis. Qué significa educar en este mundo contemporáneo tan inaprensible como abierto y, al mismo tiempo, cruel, resulta un desafío inevitable y un profundo compromiso con nuestra realidad. Por ello, aquí intentaremos al menos esbozar algunas de nuestras hipótesis que, de algún modo, puedan servirnos como guía de desarrollos e investigaciones posteriores.

En un principio, creemos necesario precisar un punto de partida, un recorte disciplinar y un problema. No es factible abordarlo todo. Pero si es posible, creemos, apuntar a ciertos fundamentos problemáticos desde los cuales desandar intrincados caminos laberínticos sin final feliz.

Nuestro punto de partida, no demostrado, versa en torno a la actualidad de una *crisis educativa*. Pretendemos, en estas breves páginas, tomar esta afirmación como un presupuesto del trabajo y no como un elemento a demostrar. Sin embargo, estamos convencidos que podemos compartir cierta complicidad con el lector en este punto. Pues compartimos, seguramente, el mismo universo problemático profesional y ciudadano. Cómo definir la *crisis*, será tarea de estas páginas. Por el momento, es interesante recordar que, en cualquier definición que adoptemos, toda *crisis* es siempre posible de ser leída en términos de *tragedia* y *oportunidad*. Por otro lado, es necesario explicitar el recorte disciplinar desde el cual hemos decidido pensar y el problema que intentaremos abordar. Y en tal sentido, también la selección será arbitraria aunque no por ello menos pertinente. La *mirada* será la *filosófica*; el *problema*, la *inclusión educativa* de una *diferencia filosófica posible*.

Cómo pensar el *problema de lo universal y lo particular* suele ser un cuestionamiento de la filosofía tan añejo como el *problema del cambio y la permanencia*. Sin embargo, uno podría volver a citarlos como síntesis, al menos metafórica, del *problema de la diferencia* en nuestro mundo contemporáneo. Dicho en otras palabras, cómo poder filosofar acerca de qué *diferencia* hablamos y en el marco de qué *universalidad*. Nuestros desafíos educativos actuales puedan quizás reunirse en torno a esta cuestión: cómo *incluir* lo *diferente* en el marco de, todavía, una *universalidad* posible y deseable. Los *proyectos educativos* de la modernidad se han sostenido en matrices con una fuerte intención universalizadora. Nuestro desafío, entonces, consiste en poder pensar un modo de incorporar aquello que quedaba en los márgenes, en lo no contemplado, para poder *incluir* esa *diferencia* que, en el *proyecto moderno*, no estaba contemplada.

Ahora bien, en todos los casos, el concepto de *diferencia* nos remite a un *algo* a partir de lo cual es pensada esa *diferencia*. Es decir, la *diferencia* es siempre *diferencia de* y,

por lo tanto, presupone una matriz común a partir de lo cual *diferenciarse*. Por supuesto, a su vez, cada *diferencia* se *diferencia* de las otras; más el denominado *paradigma de la diferencia* contemporáneo, si bien en numerosas ocasiones se asienta en la *crisis del fundamento* posnietzscheano, continúa insistiendo, aunque muchas veces en silencio, en la posibilidad de una universalidad y un postulado común a partir de la cual pensarse. Y, en el ámbito educativo, la vivencia de esos deseos en apariencia contradictorios es más que evidente. Tratamos de incorporar los distintos *modos de aprender* de las diferentes subjetividades, pero siempre en el marco de un conjunto de contenidos prescriptivos universales que pensamos deseables para todos; respetamos las *diferentes verdades* y *acciones subjetivas*, mientras no atenten contra la vivencia colectiva de los *derechos humanos* en cualquier entramado educativo posible. Somos esa aparente contradicción más, creemos, un aporte posible para pensar dicha realidad es preguntarnos por la *especificidad de nuestra universalidad educativa* y la *especificidad de nuestra diferencia a incluir*.

En tal sentido, en primer lugar, quizás sea necesario especificar que este trabajo pretende ser una reflexión en torno a la *filosofía de la educación*. No pretendemos superar estas expectativas hacia *dimensiones pedagógico-didácticas* ni *interpretaciones sociopolíticas* en torno al quehacer educativo. Nuestra especificidad se centrará en torno a una indagación exclusivamente *filosófica*. Dicho en otras palabras, el *criterio universal* posible y el *concepto de la diferencia* serán pensados desde la posibilidad de una *filosofía de la educación* y no desde *matrices pedagógico-sociales*. Y, por lo tanto, no constituye un objetivo de este trabajo reflexionar en torno a la *problemática de la inclusión* en términos *pedagógicos* y/o *sociales*. Estamos seguros de su pertinencia como problema pero también estamos seguros de su amplio y experto desarrollo por otros autores. Nos interesa una problemática mucho menos trabajada y más específicamente filosófica: la *inclusión de la diferencia filosófica* en el marco de la *educación moderna y posmoderna*.

Ahora bien, cómo abordarla pedagógico y/o didácticamente, será cuestión de los pedagogos. Nosotros sólo pretendemos *enunciarla*, *visibilizarla* y *pensarla* para que, al menos, pueda ser *reconocida*. Y, en tal sentido, estamos seguros que el aporte de Rodolfo Kusch, como marco teórico, epistemológico y conceptual del recorrido elegido, es substancial a la hora de abrir un horizonte problemático de infinitas aristas posibles. Pues ha sido este autor argentino quien, a través de toda su obra, despliega la *categoría filosófica del estar* que descubre en el *pasado* y el *presente* de lo más *profundo de América* y nos abre un universo sumamente interesante a la hora de hallar la *punta del ovillo* de la *problemática* que intentamos desarrollar.

La *historia del pensamiento latinoamericano* se ha *enhebrado* a partir de los diferentes *cánones* que la *historia del pensamiento occidental*, en su mayoría europeo, se

proponía *pensar*. Cómo construir una *ilustración en América*, un *romanticismo*, un *positivismo*, un *liberalismo* o un *marxismo* constituía el permanente desafío en nuestras tierras. Los productos de estas *aventuras intelectuales* han sido sumamente ricos y diversos más, al mismo tiempo, nos atrevemos a afirmar, nunca han podido desprenderse de su *matriz colonial de origen*. En tal sentido, a nuestro entender, Rodolfo Kusch constituye un *punto de inflexión* en el *pensamiento* y, en particular, en la *filosofía latinoamericana*. Pues sus escritos recorren una pregunta fundante: ¿es posible *pensar* una *filosofía* a partir de las *matrices culturales* y *filosóficas* de *nuestra América* sin partir de los *paradigmas importados históricamente* de la *tradición de la filosofía occidental*? Toda su energía intelectual ha sido volcada a poder fundamentar una respuesta positiva y, creemos, sus resultados han sido más que substantivos. Porque, en principio, el *estar americano* constituye un *a priori filosófico propio* y, como intentaremos demostrar a través del texto, a su vez, un *a priori existencial posible de ser universalizado*. Más la relevancia del autor no concluye allí; pues, al mismo tiempo, ese *estar* es quien *garantiza la posibilidad* de la *apertura*, la *inclusión* y la *diferencia*, aún a aquello que, como el *pensamiento y la filosofía occidental*, ha intentado *negarlo*.

Ahora bien, estamos convencidos, y es precisamente uno de los aspectos argumentativos neurálgicos de este trabajo, que su *dimensión del estar* y la propuesta de su posterior *fagocitación* y *estar-siendo*, constituyen elementos indispensables para poder abordar la *problemática educativa histórica* y *actual*, en sus aspectos generales y, en particular, en aquella especificidad que a nosotros nos concentra: la *inclusión de la diferencia filosófica* en el marco de la *educación moderna y posmoderna*.

Por ello, en primer lugar, es necesario, a través del recorrido por las categorías centrales de su obra, describir y descubrir la dimensión posible del *estar-siendo*. Creemos que en esta *idea matriz* del pensamiento kuschiano puede hallarse una clave indispensable para poder pensar el *ser educativo fundacional* y *presente* de nuestra cultura y la *diferencia filosófica invisibilizada* y/o *negada* que implicó, e implica, la *dimensión del estar* en nuestro *horizonte educativo*. Es decir, en un primer momento, entendemos que será necesario describir de qué modo podemos pensar la *subjetividad del estar*, la del *ser* y su *dialéctica posible* para luego abordar de qué manera, en nuestra cultura, el *ser educativo* se constituyó, y se constituye, a partir de elementos propios de la *dimensión del ser* que se identifican con matrices fundantes del *proyecto ilustrado* que sistemáticamente han negado la posibilidad de la *inclusión* de una *diferencia filosófica substancial* de la subjetividad: la *dimensión del estar*.

Por otro lado, en un segundo momento, intentaremos mostrar que los paradigmas educativos de la actualidad se encuentran signados por ejes substanciales del *proyecto ilustrado* como el rol de la *voluntad* en *proceso de conocimiento*, la *universalización* de las *capacidades cognitivas*, la *educación* como un *proyecto ético-*

político-social, la necesariedad de la *figura del maestro* y la construcción de una *autonomía auténtica* en el marco de una definida y específica definición de *libertad*. De este modo, ya sea por su *presencia* o por su *olvido*, estos elementos se identifican con aquella tradición de un *sujeto* constituido por la *dimensión del ser*. En otras palabras, podemos afirmar que el *ser educativo* de nuestras realidades se encuentra constituido por *matrices ilustradas* que, a pesar del paso del tiempo y de las dinámicas político-sociales en permanente transformación, han logrado estructurarlo y brindarle un horizonte claro.

En tercer lugar, intentaremos mostrar, que un aspecto de la crisis educativa actual está signado por el *olvido* o la *negación* de sus *matrices fundacionales ilustradas*. Nuestra hipótesis al respecto afirma que, en la práctica docente contemporánea, sobran numerosos ejemplos del extravío de dicho *proyecto fundacional* y que, en la búsqueda de una *lógica de la diferencia*, en vez de poder visibilizar la *diferencia filosófica existencia histórica del estar* de nuestras realidades, se niegan o se olvidan aquellos pilares fundamentales del *proyecto ilustrado* que sostuvieron por más de dos siglos una educación que, si bien se constituyó en la ceguera de la imposibilidad de ver auténticamente al *otro filosófico*, tuvo la fuerza para plasmar sus objetivos en la realidad.

Por último, intentaremos plantear que el desafío *filosófico educativo* de nuestra sociedad, americana y global, se encuentra en la capacidad de poder *dialectizar* a ambas *esferas de la subjetividad*: la del *estar* negado (en el pasado y el presente) y la del *ser* identificado educativamente con el *proyecto ilustrado*. Pues, claramente, como se puede deducir de lo hasta aquí expresado, será el *concepto de dialéctica* el *anclaje metodológico* fundamental de todo nuestro trabajo. Estamos convencidos que será necesario determinar qué entendemos por tal; en definitiva, se volverá un imperativo su descripción. Más, es importante destacar que, desde un comienzo, se presentó como un *a priori intuitivo* de todo *nuestro proyecto*. Y, si bien en el *marco metodológico* nos abocaremos a su *justificación*, se presenta como una necesidad, el reflexionar aquí, sobre sus posibles implicancias.

Pensar una educación que contemple la *diferencia filosófica* implica poder pensar, además, por fuera de los *límites del ser*. Pensar la *inclusión filosófica*, según nuestra interpretación, presupone la necesidad de poder transitar una subjetividad que también sea capaz de simplemente *dejarse estar*. Ahora bien, no pretendemos *negar* ninguna *dimensión de la subjetividad*; sólo pretendemos subrayar la importancia de su *dialéctica*.

Pues, al mismo tiempo, intentaremos demostrar que no es posible la *inclusión de una diferencia negando* u *olvidando* el desarrollo del *ser educativo*; eso sólo invisibilizaría aún más la *diferencia filosófica* y *existencial de la dimensión del estar* porque, sin *ser*

educativo, no habría dónde incluir aquello que tanto nos preocupa. La *negación*, nunca puede constituir un camino que nos conduzca a la *apertura* y la *inclusión*. *Negar* el *ser ilustrado* de nuestra *tradición educativa*, a nuestro entender, sería caer en un *vacío educativo*, en la *negación* de la *escuela* y por lo tanto, en la *certeza* misma de la *invisibilidad* de la *diferencia del estar* en el *mundo educativo*. Pues no se trata de *negar la educación* sino de *enriquecerla*.

Vayamos entonces por partes

A través de toda su obra, Rodolfo Kusch intentó describir las diversas connotaciones de la *dimensión del estar* que descubre en las *filosofías precolombinas* y que permanece, aunque invisibilizada, en todas las *manifestaciones populares* y *existenciales* de *nuestro continente*. Es decir, a través de un rastreo propio de una *auténtica antropología filosófica*, evidencia la *presencia* y la *vivencia* profunda de un *modo de estar en el mundo* que quiebra las estructuras clásicas de la *tradición moderna* a la que identifica como la *dimensión del ser*. *Estar en el mundo* implica un modo diferente de pensar la *relación* del *sujeto* con el *mundo* y con las *cosas de este mundo*, un modo distinto de pensar a la *palabra* y el *silencio*, el *tiempo* y la *espera*, el *espacio* y el *suelo*, la *razón* y la *emoción*. Porque *estar* implica *vivir* el *azar*, el *crecimiento*, la *vida* y la *muerte* de un manera que occidente no comprende o simplemente *niega*. Implica otro modo de *vivir* al *hombre*, su *comunidad*, su *alegría*, su *deseo* y su *libertad*. Ahora bien, desarrollar cada una de estas afirmaciones resultaría una tarea que excede por mucho las pretensiones de estas páginas. Sin embargo existe un elemento altamente significativo a través del cual podemos transitar el argumento que pretendemos sintetizar. El *estar* es *apertura*, aún a aquello que pretende *negarlo*. Kusch intuye y desarrolla lo que nosotros hemos denominado la *dialéctica del estar* donde se demuestra que, como un *a priori existencial*, la *dimensión del estar* es, en sí misma, una *apertura a la otredad*. Insistimos, todas estas afirmaciones, en este breve artículo carecen de fundamentación. Dicha tarea queda pendiente para trabajos posteriores. Mas creemos, dichas sentencias constituyen el núcleo central de la hipótesis a desarrollar. Dicho en otros términos, la *dimensión del estar*, además de proponerse como *otro modo distinto de pensar la subjetividad y el todo* es, al mismo tiempo, el hallazgo de un camino substancial para poder pensar el *problema de la diferencia*. Pues es, en sí misma, *apertura a la otredad*, *aún a aquella que sistemáticamente pretendió negarla*. Pero al mismo tiempo, es la *dimensión filosófica* que Kusch descubre en nuestra cultura pasada y presente, como enseñanza posible para pensar un *sujeto universal* que pueda *recuperar*, a partir de la *dialéctica del estar-siendo*, aquella dimensión que, en algún momento, se perdió en el mero *afán* de *ser*, de *tener* y de *producir*.

Por otra parte, una segunda hipótesis de este trabajo afirma que las *matrices pedagógicas contemporáneas*, aún en sus versiones más *críticas*, *alternativas* y *nuevas*, se sostienen en *viejas estructuras ilustradas* envestidas de *novedad* sin poder hallar un *auténtico camino hacia la otredad*. También en otra oportunidad intentaremos demostrar que autores como Freire, Rancière y Dewey, en tanto representantes de líneas poderosas de reflexiones pedagógicas contemporáneas y latinoamericanas, no son más que *portadores posmodernos* de una *modernidad actualizada*, *ilustrados* de estos tiempos que pretenden *nombrar* e *incorporar*, desde las mejores intenciones que compartimos, a un *otro* que no pueden vislumbrar.

Ahora bien, podemos pensar que esta *posmodernidad* encuentra la imposibilidad de nombrarse positivamente a si misma porque se resiste, y creemos, por profundas razones, a realizar el olvido y/o la negación de su origen. Afirmar la *posmodernidad* implica afirmar un "*luego*" o un "*después de*". Se trata de una afirmación que no encuentra un nombre propio, un modo de connotar la dificultad de hallar una propuesta superadora a aquello de lo cual se parte. De este modo, mientras opera como un *dispositivo crítico* de los *saberes pedagógico-didácticos de la modernidad*, al mismo tiempo, continúa sosteniéndose en las columnas vertebrales filosóficas de la *ilustración*. Se trata, pues, de una propuesta que ensaya un nuevo camino a través de la crítica pero que, sin hallar otras herramientas, vuelve sobre sus propios pasos. Quizás, por temor al *abismo filosófico* de nuestro presente, quizás por el *miedo a que las conquistas de la modernidad se desvanezcan*. Como fuere, lo cierto es que la *emancipación intelectual* subrayada continúa sosteniendo sus principales tesis en las *viejas estructuras* que ese *sujeto trascendental a priori kantiano* y sus *presupuestos ilustrados*, desde algún mecanismo de la conciencia colectiva, insisten en brindarle.

Dicho de otro modo, creemos que el proyecto de la *pedagogía crítica*, *alternativa* y *nueva* se sostiene permanentemente en una búsqueda que concluye en un *reencuentro* inesperado pero, al mismo tiempo, aliviador, con el *proyecto ilustrado*. Mas, dicho *reencuentro*, no se trata, por supuesto, de un mero acto reflejo de repetición sino de un perfeccionamiento del *viejo proyecto ilustrado*, de una mirada que pretende mirar el camino críticamente a fin de reencontrarse con sus postulados básicos que vuelven a resignificar los conceptos de *libertad* e *igualdad* como estructuras centrales sobre las cuales construir el conocimiento y la vida social.

He aquí un aspecto, entonces, de la *crisis*. Desde muchas *miradas educativas contemporáneas* la *ilustración* no es más que un *osco dinosaurio* que pretende, sino olvidarse, al menos poder ser visitado en algún *vetusto museo* del *recorrido educativo de la modernidad*. En nuestra *cotidianidad educativa* parece sobrevolar la necesidad imperiosa de superar un pasado que, aunque fundante, se reconoce por fuera de las necesidades de nuestros días. Y, como consecuencia de ello, una *masa acrítica de*

opiniones pedagógicas supuestamente autorizadas, nos muestran un conjunto de autores contemporáneos que descubren, según sus criterios, algunos *lineamientos fundantes de una posmodernidad* que aún no halló su nombre propio; aunque quizás, estemos hablando nuevamente de la *pólvora*. ¿Es el *proyecto ilustrado* aquel pasado que hay que superar o está siendo superado? ¿Hemos reflexionado sus *fundamentos* y estamos seguros de poder arrojarlos al olvido? Antes que eso, ¿conocemos esos *fundamentos*? Afirmar estas preguntas es, por lo menos, sumamente complicado. ¿Y por qué se han instalado tanto en nuestra *realidad educativa*? Quizás porque seguimos dando vueltas sobre lo mismo y no somos capaces de ver al *otro* en su *otredad* y su *otro modo filosófico de estar en el mundo*; quizás porque entonces estemos hablando de *nosotros mismos* y eso nos *aterra*.

Probar las afirmaciones que siguen a continuación sería tarea de un trabajo arduo y, seguramente interdisciplinario, pero al menos quisiéramos dejar sentadas nuestras hipótesis. Creemos que "*nuestra docencia*" pareciera necesitar, a la hora de hacerse responsable de la necesidad de un cambio, un *enemigo*. Por momentos es un adversario senil y, por momentos, un contrincante sumamente presente como resabios de un pasado que no acaba de pasar. Suele tomar varios nombres y formas, porque es camaleónico; aunque en nuestro país, últimamente ha tomado el nombre de *positivismo*. Y aclarémoslo antes de continuar: lejos, muy lejos nos encontramos de aquella filosofía a nuestro criterio *empobrecida* por la *urgencia científica del siglo XIX*. Pero aquello que diariamente se denomina *positivismo*, ¿lo es realmente? Seguramente no, como tampoco aquello a lo cual se denomina *ilustración*. ¿Y por qué razón esa *masa pedagogizada* ve en estos *autores posmodernos* entonces una crítica al *proyecto ilustrado*? Quizás porque en vez de observar el film completo sólo les interese el final, o porque desean leerlo así, o porque simplemente así se los contaron. Sin embargo, hay una hipótesis un tanto más dura, aquella que proviene del seno mismo del *proyecto ilustrado*: porque leerlo así nos quita la *responsabilidad de continuar una tarea ardua* que se involucra todos los días con la obsesiva *posibilidad de pensar al hombre como un igual en su capacidad cognitiva y emancipadora* y como alguien que necesita, para *aprehender el mundo*, el *trabajoso ejercicio de la voluntad*. Quizás, por ello, en nuestros días, estemos poniendo tanto el acento en una *diferencia* que no podemos definir y en la *contextualización* sin más; porque entonces podemos justificar así, mucho más fácilmente, que *el otro no aprenda* aunque nosotros seamos grandilocuentes *expertos en el arte de enseñar*.

Pero volvamos a Kusch. Para el filósofo argentino, la *dimensión del ser*, aquella que sistemáticamente y por definición *niega* al *estar*, se identifica con el desarrollo de la *modernidad* y, en términos específicamente educativos, con el *proyecto ilustrado*. Es decir, si un aspecto de la *crisis educativa contemporánea* consiste en el *olvido* o la

negación del propio *proyecto ilustrado*, el más cruel e histórico perfil de esta *crisis*, se identifica con la *negación* que los sistemas educativos *materializaron* y *materializan* en *nuestras tierras* desde los tiempos de la colonia hasta nuestros días. Pues el *reconocimiento del estar del otro* en las aulas ha sido casi el *pecado original* de nuestra cultura a combatir. Desde el *discurso de la diferencia* de nuestro presente, se intenta, en todo momento, pensar el *reconocimiento del otro* en su *otredad*. Y se busca desesperadamente *definirlo* y *nombrarlo*. Pero siempre la clave es la *falta* o la *invisibilización*. Hace siglos que la *dimensión filosófica y cultural del estar* de nuestra forma de vivir es *negada* por el *ser* en todas sus diversas versiones históricas, aún en los *paradigmas de la diferencia*. ¿Cómo poder entonces recuperar una educación que parta del *estar de la subjetividad* para luego *ser alguien educado en la diversidad*? Nuevamente, creemos, la clave se encuentra en la *dialéctica del estar*; pues el *estar* es, en sí mismo, *apertura*. Si partimos del *ser*, es decir, si continuamos reciclando meramente la *ilustración pedagógica*, no haremos más que continuar afirmando un *eterno retorno* de *lo mismo*. El secreto quizás se encuentre entonces en partir del *estar de la subjetividad* porque es el único modo de *permanecer abierto* a la *otredad*, aún aquella que como sabemos, intenta *negar* la *oscuridad* de ese *otro* con la *luz de la razón*.

Partimos afirmando una crisis. Ahora podemos precisar algunos elementos más. La crisis es causa de dos extravíos fundantes: por un lado, la pérdida del *rumbo ilustrado* en las *prácticas pedagógicas contemporáneas*, a pesar de que los propios *teóricos-filosófico-pedagógicos contemporáneos* continúen afirmando sus matrices constitutivas; por otro lado, la permanente *negación* del *estar* como *dimensión filosófica constitutiva de la subjetividad* que se pretende educar desde la *matriz del ser* que se desarrolló desde la colonia hasta nuestros tiempos.

En conclusión, de lo que se trata es de no dejar nada por fuera. El *estar en el mundo* no contradice al *proyecto pedagógico ilustrado*; sólo reclama su *existencia*, su *lugar* y su *visibilidad*. El *estar* no pretende *negar* al *ser*; por el contrario, *abre* todos los caminos posibles para poder *estar-siendo*. En definitiva, para poder seguir enseñando desde todas las reactualizaciones posibles del *proyecto ilustrado bien intencionado*, creemos que es necesario partir desde la *mirada filosófica* de una *subjetividad completa* que comience su relato desde el *nuestro lugar del estar*.

Pretendemos entonces proponer una *inclusión filosófica innombrada* hasta hoy. Porque, a su vez, estamos convencidos que su *presencia* y su *lugar* en las aulas sentará las bases para el auténtico desarrollo de todas las demás *inclusiones postergadas*. Sin ella, las demás, tantas veces caerán en el vacío como tantas veces serán demoradas. Partir de lo que *profundamente somos* es el *gran desafío educativo de hoy*. Extraviarnos en *debates pedagógicos* más cercanos a una *caduca trasnoche*

tecnocrática, creemos, sólo nos conduce a *nuevos extravíos* y *demoras vitales* en la *materialización* de todas esas *inclusiones* que nuestro *continente mestizo* se debe, desde hace siglos, a sí mismo.

El estar de Kusch y el nosotros estamos de Scanonne. Categorías para pensar la religiosidad desde los pobres y excluidos desde una filosofía latinoamericana

Gustavo A. Pizzi

Resumen: El contexto es Latinoamérica y la mediación es la filosofía. Entendida ésta como la comprensión por medio del símbolo del misterio oculto del núcleo ético-mítico (Ricoeur) americano. Esta mediación la haremos de la mano de Rodolfo Kusch para ir necesariamente a la filosofía y la teología de Juan Carlos Scanonne que nos permitirá reflexionar sobre la necesidad de una teología del pueblo que revele, al hombre de inicios del nuevo milenio, un lugar donde encontrar y encontrar-se.
Palabras clave: Kusch-Scanonne-Estar-Religiosidad-Latinoamérica

Abstract: The context is Latin America and mediation is philosophy. Understood this as the understanding by means of the symbol of the hidden mystery of the American ethic-mythical nucleus (Ricoeur). This mediation will be done by Rodolfo Kusch to go necessarily to the philosophy and theology of Juan Carlos Scanonne that will allow us to reflect on the need for a theology of the people that reveals, to the man of the beginning of the new millennium, a place to find and find yourself.

Keywords: Kusch-Scanonne-“Estar”-Religiosity-Latin America

En América Latina partimos del hecho insoslayable: el *encuentro* hace 500 años de la fe cristiana con los pueblos originarios. Sin dudas fue traumático, fue un encuentro desigual. La fe vino junto con la espada y la religión fue la religión del opresor.

Hay varios hechos incontestables en relación con la conquista de Amerindia: los conquistadores actuaban movidos por el oro de la Indias, más que por llevar la fe a los “paganos”; utilizaron la fuerza, en vez de la persuasión y el diálogo, para someter a aquellos pueblos; eliminaron sus culturas, sus creencias, sus dioses y sus cultos. Todo ello con la legitimación de la Iglesia Católica, con la ayuda de no pocos misioneros, que bendijeron la conquista, y de la teología política de la conquista (Tamayo Acosta J. J 2009: 220).

América Latina es un territorio que se construyó históricamente a partir de un trasfondo cultural, ético, mítico y simbólico propio de la cultura de los pueblos originarios que se vio avasallada por esta cultura europea, blanca, cristiana. Las guerras de la conquista de los inicios supusieron una aniquilación sistemática de las culturas aborígenes y

hasta la desaparición de pueblos enteros[143]. La posterior lucha por la independencia no modificó sustancialmente esta relación de fuerzas de las elites gobernantes. Afianzó el sometimiento y la división social de las víctimas del proceso colonizador. Las elites que lideraron los procesos independentistas no fueron ajenas a estos mismos parámetros. Doscientos años de libertad trajeron aparejados procesos desiguales y distintos de emancipación política, económica y social. El elemento común, aglutinante de todos los procesos latinoamericanos, es el triunfo de las elites que responden a los intereses de las potencias dominantes. El pueblo Latinoamericano en este proceso de sometimiento y humillación resistió desde su cultura popular, desde el mestizaje propio de la cultura y religión impuestas y sus tradiciones de encuentro con lo ancestral.[144]

En este contexto el filósofo Rodolfo Kusch realizó un trabajo profundo de rescate de la cultura originaria a partir de tradiciones orales, ritos ancestrales, el arte precolombino y relatos escritos desde la época de la colonia. Abrevó en las fuentes y se propuso un método de acceso a la realidad antropológica desde la propia originalidad americana. Juan C. Scanonne describe estos aportes de Kusch al pensamiento de la filosofía de la liberación como un entrecruzamiento de "sus influjos familiares católico y luterano y el impacto de las religiosidades aborígenes" (Dussel 2009:585). Es este el camino que recorre Kusch a lo largo de toda su obra: rescatar un pensar indígena que se oculta en el pensamiento de una clase media de las ciudades costeras que quizás cataloga de ignorante el pensamiento del campesino pero no dice lo que realmente pasa con él (Kusch 2007: 259-261). "No existe en América un estilo uniforme de vida…El indio detenta la estructura de un pensamiento de antigüedad milenaria y la ciudadanía renueva cada diez años su modo de pensar" (Kusch 2009: 265). El conocimiento científico no revela lo que *realmente* pasa en la vida cotidiana, lo que se piensa de su país. Kusch compara un mapa de Guaman Poma en que describe al Perú como un huevo con los puntos cardinales que significan las cuatro parejas regentes que presiden las cuatro zonas del Tahuantinsuyu y simbolizan el *amparo* maternal en que se hallaba refugiado el indio, con el mapa de la ciencia cartográfica, que es exacto, pero que no representa lo que piensa el peruano de su país. Esto da pie para plantear el tema central de su argumentación en su búsqueda de una identidad originaria, americana. Es una distancia entre dos formas distintas de acceder a la realidad. La distancia que media entre un pensar indígena y un pensar acorde a la filosofía tradicional, es la misma que media entre el término aymara *utcatha* y el término alemán Da-sein. Heidegger toma esta palabra del alemán popular, en primer término porque Sein significa ser, con lo cual podía retomar

[143] Este es un tema que no se abordará en el presente trabajo. Es compleja la realidad de la conquista y sus consecuencias pero son clásicos los relatos de las atrocidades de la conquista desde el texto de Bartolomé de las Casas hasta la "Venas Abiertas de América Latina" del uruguayo Eduardo Galeano.
[144] Este texto es una interpretación de la historia latinoamericana desde una postura personal.

la temática de la ontología tradicional y en segundo término Da que significa *ahí*, señalaba la *circunstancia* en que había caído el ser" (Kusch 2007:268).

Revelando la forma en que vivía la clase media alemana, la conciencia de la crisis en que había caído. Otra cosa distinta ocurre con la palabra *utcatha* que significa *estar.* El apócope ***uta*** estaría significando también *casa* y *estar sentado*, lo cual lleva paradójicamente al *sedere*, de donde proviene *ser* en castellano. También significa el asiento o silla y también la madre o vientre donde la mujer concibe. "En suma se trata de un término cuyas acepciones reflejan el concepto de un mero darse o, mejor aún, de un mero estar pero vinculado con el concepto de amparo y germinación" (Kusch 2007:269). De esta manera un pensamiento

> …que arranca de un término como utcatha no habrá de conducir a una filosofía en el sentido como la entendemos hoy en día sino antes bien, a un estricto "amor a la sabiduría". Por eso no habrá de dar una teoría del conocimiento, pero si una doctrina de la contemplación (Kusch 2007:270).

El *estar* del hombre americano significa un estado anterior al ser, anterior ontológicamente. Esto quiere decir que el estar *fundamenta* al ser y no al revés.

> "El estar se acontece porque se está en la expectación de una posibilidad que se da en una ámbito pre-ontico. El estar en este sentido se asocia al vivir, pero en tanto el vivir se vincula, en su acepción más general, al vivir del animal. Es el vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico, y que sirve para encontrar el amparo. Por eso es ético y no gnoseológico. Dice donde se hace lo fasto y se evita lo nefasto, pero no dice qué es un objeto" (Kusch 2007:227).

El hombre originario piensa el mundo desde esta categoría contemplativa. Ante el caos, *el hervidero del mundo*, encuentra un sentido en la cosmovisión de los antepasados. Y esta tiene que ver con la apertura al misterio y la observación de la naturaleza por la contemplación. En este sentido el inframundo y el supra mundo espiritual no es un territorio ajeno, distinto a su cotidianeidad sino que forma parte de manera natural de su entorno. Los ciclos de la naturaleza, las estaciones del año las épocas de sequía y de lluvia, marcan la vida y dan sentido al estar. [145]La apropiación del saber no es para transformarlo en ciencia y su aplicación técnica propia de la cultura occidental. Es decir, la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica realizando una enajenación a través de la acción, en el plano de una conciencia naturalista.

[145] Es interesante el relato de Kusch en "América profunda" del encuentro en el año 1600 entre el Padre Ávila y el indio Joan de Santacruz Pachacutu Yamqui Salcaaghua y la interpretación que cada uno hace de lo divino. Es un tema que excede este trabajo. Remito a este texto para comprender en profundidad este último párrafo. Cfr. Kusch, Rodolfo.(2007) "Obras Completas". Tomo II. Rosario. Pags. 21 a 28)

El hombre originario busca el amparo ante la naturaleza hostil pero no lo hace desde la acción para transformar un ambiente adverso en un sistema económico de amparo. Tal es la estructura del *ayllu* o comunidad agraria. Esta le ofrece contención y le asegura a todos alimentos distribuidos equitativamente. Por eso la cultura quichua es estática, "*estar aquí,* aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza" (Kusch 2007:109).

El *estar* como anterior al ser es un aporte importante de Kusch ya que viene a mostrar una forma de relacionarnos con la naturaleza, con los otros y con Dios desde una perspectiva novedosa surgida desde una cosmovisión latinoamericana.
Scanonne se ubica a sí mismo como uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación que surge en Latinoamérica a fines de la década del 60. Esta filosofía es una búsqueda de un pensar desde la propia realidad Latinoamericana cuyo acto primero es la praxis de liberación

> …punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, como es la filosófica, que usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura. Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora, como contribución teórica a la misma. Pero no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana deja sin embargo de pretender validez universal, aunque se trata de una universalidad situada (Scannone 2009: 61).

En este contexto Scanonne distingue diferentes *entradas* a las mismas. Una de ellas es la búsqueda de una positividad latinoamericana a través de una hermenéutica histórico-cultural. Para Scanonne esta búsqueda tuvo en Kusch un precursor importante que puso en valor la sabiduría popular, quien junto a Lucio Gera, en el ámbito de la teología pastoral; logran articular una mediación entre cultura, religiosidad, símbolos y narrativas populares por un lado y el pensamiento propio de la filosofía que se encuentran en la sabiduría popular. Ésta en cuanto al contenido implica el sentido último de la vida y en cuanto a la forma una racionalidad distinta: la sapiencial (Scannone 1990: 17-18). En este sentido toma términos propios de Kusch al hablar de un *universal situado histórico y geoculturalmente.* Este pensar se puede identificar con lo que se llama ***pueblo***, es decir los pobres, excluidos, trabajadores, son los que guardan mejor esta memoria cultural.
"La novedad de sentido aportada por la sabiduría popular permitió ir elaborando ciertas categorías básicas como el "nosotros", el "estar", la "mediación simbólica", etc; se trata de categorías de validez universal pero situadas" (Rosolino 2004: 326). Esta elaboración se logra, al decir de Ricoeur, no por la vía corta de la fenomenología existencial sino por la vía larga de la hermenéutica de los símbolos y de las obras de la

cultura. Este trabajo fue un diálogo entre la comprensión de tradición filosófica con los aportes "externos" de Heidegger y sobre todo Lévinas, y la novedad de sentido descubierta por el análisis y la interpretación de los símbolos, la religiosidad popular y la historia latinoamericana (Scannone 1990: 19-20).

En este sentido es muy importante el aporte del *estar* de Kusch en la comprensión de la realidad religiosa latinoamericana. El nos-otros es un sujeto comunitario arraigado a la tierra; como se decía más arriba, el ayllu, la comunidad, es algo muy fuerte. No es sólo de naturaleza gregaria instrumental práctica en el sentido occidental del término. Es una interrelación ético-religiosa. Relación hombre-hombre y relación hombre-Dios que escapa al ámbito del conocimiento o de lo técnico, es vital, religiosa. Estar arraigado a la tierra define un sentido y una forma de vivir (Scannone 1990: 25-26). Pero no es sólo ético en el sentido horizontal del nosotros sino también vertical con Dios.

> "Usando la expresión de Ricoeur al hablar de la cultura de un pueblo, se puede hablar de un núcleo ético-mítico que, en cuanto es ético implica una relación horizontal-comunitaria e intercomunitaria, y la vertical con el Absoluto, que la funda como relación ética" (Scannone 1990: 27).

El nosotros estamos es trascendido por lo religioso "por arriba" (dimensión uránica) y por abajo (dimensión tectónica), la Madre Tierra (*Pacha Mama*).

> "Tierra que no es reducida a la idea griega de *physis* ni a la moderna naturaleza (en la relación sujeto-objeto). Tierra es símbolo de lo numinoso, sagrado, ctónico, materno, de la religiosidad (que no se reduce a lo ético, escatológico, uránico y paterno) y , por ende, del misterio de Dios … el simbolismo americano de la Pacha Mama…apunta a ese aspecto del Absoluto que se manifiesta en dimensión simbólica de lo religioso y es asumido desde la fe cristiana a través de la Encarnación, los sacramentos y la piedad mariana" (Scannone 1990: 27).

Este es el punto de encuentro entre la cultura, las características de un universo simbólico particular como el americano, (y más particularmente el Andino Americano del sur) y la revelación cristiana.

El estudio de Kusch y la reinterpretación hecha por Scanonne de este núcleo ético-mítico manifestado en la intuición del *estar*, esta estructura pre-ontológica; muestra una manera de relacionarse con lo Sagrado, con la naturaleza y con los otros desde el símbolo, que es propia de América. Scanonne parte de esta estructura arqueológica del pensamiento en Latinoamérica para comprender el fenómeno religioso a principios del siglo XXI sobre todo en una sociedad mundial caracterizada por ambigüedades, tensiones y conflictos.

Entre las ambigüedades se presentan nuevos irracionalismos, particularismos y equivocismos hasta reducir la religión a un mero sentimiento. El fenómeno religioso tiene un doble origen antropológico o dos posibilidades existenciales e históricas (Scannone 1999: 191).

> …Ya sea que consideremos a la religión existencialmente como una búsqueda, un interrogante, una ascensión una asunción del parte del hombre; ya sea que la consideremos absolutamente o "en cuanto tal", en su pretensión de ser hierofanía, revelación o autocomunicación de lo sagrado, lo divino, o Dios; en ambos casos la relación se "encarna" histórica y socialmente en símbolos, instituciones, ritos, objetos… (Scannone 1999: 192)

Desde la perspectiva de Scanonne estas tensiones son superadas desde lo que él llama el modelo *analéctico* en el que lo mismo, la revelación, se da situada de distintas maneras. "…Se trata de una semántica analógica que se corresponde con la sintaxis o mediación simbólica" (Scannone 1999: 198).

Es la sabiduría popular del "nosotros estamos" como la "base antropológica" donde la religión, hace su anclaje y se expresa en la religiosidad popular. Este anclaje posibilita que sea un elemento liberador ya que "el pueblo latinoamericano recurre a su cultura sapiencial humanista y solidaria, gestando dos fenómenos socioculturales que bien pueden ser el germen de un nuevo tejido social, ellos son el neocomunitarismo de base y los movimientos multisectoriales"(Rosolino 2004:374).

Bibliografía

- DUSSEL et al (ed) (2009), "El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos, México
- KUSCH, R. (2007), "Obras Completas- Tomos I, II, III y IV", Rosario
- ROSOLINO, G. (2004), "La teología como Historia", EDUCC, Córdoba
- SCANONNE, J. C. (1990), "Nuevo Punto de partida de la filosofía latinoamericana", Bs As.
- _____(1999), "La religión del siglo XXI: Ambigüedades, tensiones, conflictos", Revista Sromata 55 (Pags. 189-199)
- _____(2000), "Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento', Revista Sromata 56 (Pags. 27-47)
- _____(2009), "La filosofía de la Liberación: Historia, características, vigencia actual, Teología y Vida, Vol L. (Pags. 59-73), Ed. UCA, Bs As.
- TAMAYO ACOSTA, J. J. (2009), "La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso", Valencia

La revuelta corporal libertaria (De los sexos-De los géneros)

Silvina Coronel Salomón

Resumen: Desde el marco de la filosofía actual, tematizar las prácticas del deseo y la exploración corporal identitaria en medio de una época que refleja la lucha y las conquistas de identidades transhumantes; parece ser un objetivo atinado. Sin embargo nuestra pretensión radica en la apertura existencial de nuevos horizontes que permitan interpelar las tramas discursivas que se entretejen al momento de debatir sobre cuestiones de género, identidades nómades y las múltiples significaciones del cuerpo desde el marco disciplinar de la Filosofía. Por lo tanto, nuestro anclaje metodológico desde este marco epistémico, pretende enunciar el debate filosófico desde las dicotomías que se presentan entre lo que han sido y lo que podrían ser las prácticas y las identidades sexuales contemporáneas; a nuestro entender ponen en tensión la búsqueda de legitimación identitaria como formas de expresión de prácticas diversas en las que el deseo libertario no necesariamente requiere de traducción.

Palabras Clave: Identidad-Cuerpo-Género

Abstract: From the frame of the current philosophy, to thematize the practices of the desire and the identity corporal exploration in the middle of an epoch that reflects the struggle and the conquests of transhumant identities; It seems right. However, our pretension lies in the existential opening of new horizons that allow to interpellate the discursive plots that are interwoven when debating gender issues, nomadic identities and the multiple meanings of the body from the disciplinary framework of the Philosophy. Therefore, our methodological anchoring from these epistemic frame, pretend to enunciate the philosophical debate from the dichotomies that arise between what they have been and what could be the practices and contemporary sexual identities, to our understanding they put in tension the search for identity legitimation as forms of expression of diverse practices in which libertarian desire does not necessarily require translation.

Keywords: Identity – Body - Gender

Introducción

Adentrarnos en el núcleo temático del cuerpo, de la identidad y de las prácticas sociales y sexuales requiere para ser interpelado desde el plano filosófico, animarse a pensar en lo Otro a fin de poder reconocer la diversidad de experiencias humanas que se dan en él. Lugar, espacio-tiempo dentro del cual las prácticas pueden ser percibidas como un riesgo, una afrenta o un extrañamiento dado que estos juicios

provienen de una visión del Otro Ser que descree de las posibilidades infinitas de apertura que genera todo proceso de alteración de las identidades prefijadas en el género. Cabe reflexionar que dicha dinámica es propia de las comunidades humanas y hay que entenderlas como propias de toda cultura cobrando dimensiones cada vez más complejas dadas las resistencias del entorno pero no por ello, ésta exige necesariamente la traducción de los expertos desde los distintos espacios disciplinares del conocimiento.

En este sentido, nos animamos a pensar que las mismas simplemente necesitan un espacio de apertura que desafíe lo esencial o normativo y en su lugar apunten a un pensar reflexivo abierto al mundo de la vida, es decir de un detenimiento posibilite comprenderlas y aprehenderlas como construcciones de un mundo interno, de una subjetividad en proceso que no se cuestiona por el ser abstracto de la filosofía clásica sino que apunta a una noción de ser y de estar siendo en una dimensión de la realidad en la que cobra fuerza la nueva imagen-figura que de-construye el marco formal de las identidades y se anima a presentar, a hacer visible otras ideas y otras prácticas. De una proyección que las inserte en la necesidades de visualización del presente, emergencia y demanda que provoca disrupciones en el procesamiento de la información que no dice acerca de la Otredad. El mundo de la vida es el mundo del lenguaje y en él se dirimen cuestiones acerca del Ser que escapan a la epistemología y se adentran en la sensibilidad 'al lado de la exactitud está el vínculo, está su otra posibilidad funcional […] éste no es el fruto sino la raíz de la circunstancia que rodea lo externo' (Simmel1950:162).

Por lo que enunciar las nuevas alteridades implica para nosotras, habilitar la alteración del biorritmo impuesto por los formatos del orden legitimador. Cabría señalar en términos propios de Le Breton que, 'levantado el cielo y la tierra, matriz de la identidad, el cuerpo es el filtro mediante el cual el hombre se apropia de la sustancia del mundo y la hace suya por intermedio de los sistemas simbólicos que comparte con los miembros de la comunidad (Le Breton 1990, 2004). En este contexto, la alteridad que planteamos se enraíza en los núcleos de la subjetividad del Otro en tanto Otro, subjetividad cuya constitución del sujeto se da bajo la substitución del Otro en mí y que nos interpela como seres responsables y no ajenos a esa vivencia que se cuela en ese pliegue que es el sí mismo de un yo.

El desmontaje de los géneros

Hablar de las prácticas sexuales actuales, intentando escapar de los modos de clasificación normativos dados, implica todo un desafío. Ya que las mismas, siguen siendo presa en su enunciación, visibilización y reconocimiento desde los dualismos

de los que se han valido las ciencias médicas, jurídicas, sociales y otras. En este punto es que consideramos, que la construcción contemporánea de género continúa rigiéndose por el binomio hombre-mujer a partir de los cuales se plantean, tematizan, debaten y legislan las nuevas leyes identitarias que pretenden dar legitimidad a las denominadas minorías LGBTI (gays, lesbianas, travestis, transexuales, trans-géneros, bisexuales e intersexuales). Sin embargo, pensamos que dicho núcleo temático requiere ser interpelado desde el plano filosófico, a fin de poder reconocer la diversidad de experiencias sexuales como prácticas de Alteridad-Alteración; que siguiendo la línea de pensamiento de Paul Ricoeur, no necesariamente requieren de traducción sino de simplemente comprenderlas y aprehenderlas como construcciones de un mundo interno que se cuestiona por el Ser y que cobra fuerza dentro de las practicas contemporáneas al provocar disrupciones en el procesamiento de la Otredad. Por otra parte, cuando hablamos de Alteridad lo hacemos en el sentido que menciona Castoriadis cuando evoca dicha noción como ausencia de sentido y como emergencia de lo radicalmente nuevo. Que se conjuga en su propuesta con aquellos modos culturalmente enraizados que no permiten movilidad, cambio o mutación en un sentido profundo, es decir que no hay posibilidad de Alteración; porque tal como señala Lobosco M. (2013:160) *no es lo mismo comprender al otro que subsumirlo a esquemas prefijados, unificadores, eliminadores de toda diferencia.*

De este modo la fisura en la lógica identitaria irrumpe en lo que se presenta como incluyente, ya que no permite contemplar la variedad de matices que abundan en la pluralidad existente para imaginar otros mundos posibles de exploración corporal; porque el cuerpo vivido como espacio de acontecimiento no se define sino que se comunica creativamente con otros y se va deslizando en un devenir constante por los sentidos, posibilitando un eros inédito. Devenir dice Deleuze en Mil Mesetas, *'es un proceso del deseo (…).Devenir no es transformarse en otro, sino entrar en alianza, en contagio (…) con él (lo) diferente.'* En este sentido, es que postulamos que el dar lugar a todos mediante prácticas que no requieran de clasificación, conlleva el incorporar modos de habitarse desde categorías simbólicas que necesitan ser redefinidas. Desde el plano filosófico, quizá planteando interrogantes que se cuestionen sobre el cuerpo que se habita a la hora de experimentar las distintas prácticas sexuales y si la respuesta ha de darse desde lo intrínseco o desde lo meramente visible y exteriorizado. Operación que, consideramos, pone en juego los conceptos de inmanencia y trascendencia más allá del registro de lo dado.

Sin embargo, pensar en las configuraciones que presentan lo trans, lo gay, lo lésbico desde la estética de la experiencia, entendida ésta como la no fetichización de la diferencia y dado que lo que define esas alteridades no es su ser ontológico trans-

gay-lésbico sino que éstas son categorías construidas social e históricamente en contextos determinados como prácticas de exclusión concretas. Consideramos necesario salirse del orden desde el que se los sigue definiendo, ya que atenta en términos de posibilidad intersubjetiva, en el poder promover vínculos flexibles y libertarios con el propio cuerpo, sus afectaciones y la variedad de posibilidades que se nos presentan al momento de experimentar modalidades diversas en las conexiones amorosas con uno mismo y con los otros. Ya que tal como señala Le Breton (2007:183) *la sexualidad no se limita tan sólo a la conjunción de las zonas genitales; todo el cuerpo es erógeno*. De esta manera, pensar en los registros selectivos de la experiencia amatoria desde la diversidad sexual como registro identitario, socava a nuestro entender la tan mentada visibilidad o emancipación de los cuerpos, del deseo libertario y el libre goce con el que los grupos denominados minorías se identifican al convocar la lucha contra el modelo hetero-normativo de la modernidad.

Es decir que en el intento por de-construir o desarmar el orden binario de género, queda muchas veces a nuestro entender, reducido a las mismas lógicas que el sistema moderno planteó en su momento para el ordenamiento de las mismas, con su correspondiente sustento teórico brindado por las distintas disciplinas e instituciones legitimadas para tal caso. En este contexto, si pretendemos considerar lo diverso dentro del plano vincular corporal, pensamos que hay que empezar a contemplar que ya no hay un solo cuerpo que encaje con los estereotipos asignados anteriormente. La vivencia múltiple a través del cuerpo, las experiencias sensoriales amatorias y el goce que a través del mismo podemos experimentar, nos conduce a otros planos de sensibilidad que rompen con lo signado y que se expresan mediante gestos, posturas, vestimentas y modos de apropiación e interpelación del mundo que no necesitan necesariamente de traducción. Porque como señala David Le Breton (2007:12), *el cuerpo es la condición humana del mundo, el lugar donde el incesante flujo de las cosas se detiene en significados precisos o en ambientes, se metamorfosea en imágenes, en sonidos, en olores, en texturas, en colores, en paisajes, etc.*

Salirse entonces de la apropiación discursiva binaria, no es tarea sencilla en un mundo que permanentemente pugna por clasificar, encasillar, definir, conceptualizar. Por eso creemos que el atrevernos a desandar algunos recorridos teóricos e incluso cognitivos nos desafía fuertemente, desde el momento mismo en que consideramos que tanto las nuevas leyes de Identidad de Género (2012) en nuestro país como la de Matrimonio Igualitario (2010), son al mismo tiempo modos de seguir sustentado el paradigma que estableció la hetero-normatividad como parámetro para patologizar la homosexualidad como enfermedad o bien para normalizar la diferencia. De esta manera consideramos relevante resistir desde el plano filosófico a la matriz que sigue postulando el binario

hombre-mujer; ya que tematizar y problematizar las denominadas conquistas de las minorías implica también interpelarlas, al mismo tiempo que posibilitar la apertura para pensar en esos otros modos de apropiación que implican la Alteridad-Alteración del mundo al que se circunscribe.

De este modo, percibimos en estos mecanismos la perversa tendencia hacia la homogeneización y la estabilización de una identidad que pugna por no encasillarse desde lo meramente corpóreo-genital-sexual. Ya que al decir de Lohana Berkins, *la identidad no es meramente teórica, es una manera de vernos y de ser vistas, de una manera de que puede permitir o impedir el reconocimiento, el goce, el acceso a derechos*. Así mismo la activista argentina trans declaraba en su artículo denominado Los existenciarios trans (2013:91), que es necesario interpelar a la teoría, a la política y a los médicos que buscan permanentemente incorporar en sus análisis la orientación sexual, la práctica sexual misma, como parte de la identidad de género y que es necesario salirse de los discursos gays-lésbicos para pensar en otras maneras de corporizar la experiencia; así como vislumbra que adherir a una teoría no permitirá deshacerse de las identidades impugnadas o que incluso el camino que marcó la Ley de Identidad de Género, es solo el inicio de un cambio simbólico. Que en sintonía con el pensamiento de Néstor Perlongher; poeta, ensayista y activista precursor del FLH en los años 70' en Argentina, propone en sus escritos el cuestionar críticamente los dispositivos de poder que tienden a congelar las diferencias identitarias en paradigmas estancos, mediante prácticas políticas que tiendan a la emancipación de la subjetivación que se propone como serializada.

Por lo que enunciar las nuevas alteridades implica para nosotras, habilitar la alteración del biorritmo impuesto por los formatos del orden legitimador. Cabría señalar en términos propios de Le Breton que, *levantado el cielo y la tierra, matriz de la identidad, el cuerpo es el filtro mediante el cual el hombre se apropia de la sustancia del mundo y la hace suya por intermedio de los sistemas simbólicos que comparte con los miembros de la comunidad (Le Breton 1990, 2004)*. En este contexto, la alteridad que planteamos se enraíza en los núcleos de la subjetividad del Otro en tanto Otro, subjetividad cuya constitución del sujeto se da bajo la substitución del Otro en mí y que nos interpela como seres responsables y no ajenos a esa vivencia que se cuela en ese pliegue que es el sí mismo de un yo. Incluso podemos pensarlo como una posibilidad para el reconocimiento interpersonal, desde el anclaje conceptual que propone Butler, es decir uno puede sentir que sin ciertos rasgos de reconocimiento social no podría vivir; pero también es válido sentir, que las pautas por las que tal reconocimiento se da hacen mi vida inhabitable. Eje coyuntural, sostiene la autora, por el cual la crítica emerge a fin de dar lugar a otros modos diferentes de vida (Butler 2006:17).

Alteridades monstruosas

No obstante, nuestras inquietudes planteadas tienen como punto de partida inicial el reconocer que en la sociedad contemporánea actual la visibilidad de los grupos minoritarios, está dada a través de una lucha intensa y constante que les ha permitido expresar su voz para salir de la opresión creada mediante prácticas discursivas no sólo modernas, para elaborar así construcciones identitarias afianzadas en sí mismas que les han posibilitado el irrumpir en los espacios políticos y públicos con el firme propósito de ampliar derechos y legitimidades, ya sea en el ámbito jurídico como en el social; siendo sometidos durante largos períodos históricos a través de prácticas discriminatorias directas o indirectas así como ataques infundados en la disidencia por la elección amatoria no heterosexual.

Por otra parte cabe señalar que los grupos denominados minorías, no se consideran así por ser en su número pequeño, sino por su devenir, ideas y pensamientos que intentan integrar al modelo vigente; ya que en términos del propio Deleuze (1996:271) '*una minoría puede ser más numerosa que una mayoría (…). En cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso. Podría decirse que nadie es mayoría. Todos, de un modo u otro, estamos atrapados en algún devenir minoritario que nos arrastraría hacia vías desconocidas si nos decidiéramos a seguirlo. Cuando una minoría crea sus modelos es porque quiere convertirse en mayoría, lo que sin dudas es necesario para su supervivencia o salvación (tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia procede de aquello que ha sabido crear y que se integrará en mayor o menor medida en el modelo, sin depender nunca de él.'*

En este sentido consideramos que en nuestra actualidad se evidencia un cambio nodal en Argentina a partir de la Ley de Identidad de Género 26743 sancionada en 2012, ya que antes de que esto ocurriera se encontraba en vigencia el Inciso 4 del Art. 19 de la Ley de ejercicio de la Medicina, la cual hacía referencia a un sexo enfermo cuando la sexualidad de una persona no correspondía a la coherencia cultural y legalmente establecida entre sexo-género y orientación sexual (es decir varón/masculino/heterosexual o mujer/femenino/heterosexual). En este contexto, cuando se percibía una irregularidad en la que supuestamente los mecanismos de control habían fallado; ésta era detectada por el sistema como una disrupción y puesta en consideración por diferentes agentes que actuaban como malla de contención o salvaguarda de la heteronorma. Vale decir, que una vez establecido el diagnóstico médico-psiquiátrico (por ejemplo de disforia de género) la persona podía acudir y solicitar al juez el cambio de sexo, quién a su vez podía autorizarlo o denegarlo.

Cabe contemplar aquí que la forma en las instituciones de reconducir dicha alteridad monstruosa era convertirlo en el polo opuesto, reasignándole a la persona enferma el sexo contrario dentro de las posibilidades maniqueas legitimadas, es decir dentro de las posibilidades binarias de hombre-mujer. Así mismo, la sanción de la Ley de Identidad de Género deroga de pleno el derecho a la norma mencionada anteriormente y que en muchos aspectos era la punta de lanza de las corporaciones médicas para negarse a tratar a las personas trans. Sin embargo, el interrogante que nos surge a partir de la nueva ley se fundamenta en que la misma no amplió las posibilidades del orden binario, sino que abrió la posibilidad para asignarse el nombre de pila legítimamente conforme a la identificación de las personas más allá del sexo biológico, es decir de acuerdo a la identidad con el género que la persona tiene y que en concreto esa posibilidad siguió siendo signada por lo femenino-masculino.

De este modo, nos cuestionamos si la premisa rectora de las leyes sancionadas que legitiman y amplían los derechos a las denominadas minorías han sido pensadas como una aproximación al procesamiento de esas otredades o incluso como políticas que tiendan a humanizar la vida en general. De ser así, nos preguntaríamos cuales han sido los caminos facilitados a la comunidad sexuada en su conjunto para mediar con el rechazo y la diferencia que hasta el momento habían sido el modo frecuente de operar con esa alteridad estigmatizada. Ya que como bien señalan las Ludditas Sexxxuales, *la sexualidad tiene la capacidad de no seguir el género ni el género puede por completo determinar qué tipo de sexualidad tendremos*. De hecho, la conceptualización contemporánea de la sexualidad se evidencia como un arraigo carnal del pensamiento en la que toda dualidad se diluye ante la experiencia corpórea sensorial concreta. Porque ante la misma creemos, que los registros selectivos de contacto entre los amantes se torna un fluir de piel a piel cuya exploración radica en la acogida del deseo liberador de todas las ambigüedades y ambivalencias que suscitan.

Así mismo, consideramos que en la medida en que continuemos naturalizando la binariedad de los sexos para que funcionen y en cierto sentido aseguren las formas de vinculación hetero-normativas, no estaremos avanzando en nada, si es que abogamos en nombre de la aceptación de formas diversas de vinculación y resignificación amatoria que vayan más allá de la estructura sacralizada de la sexualidad. En esta línea, Judith Butler señala respecto del matrimonio igualitario, que dicha sanción atenta con aquellas configuraciones sexuales que no se adecuan a la norma que la ley propone y agrega ‘cuando el matrimonio marca los términos para el parentesco y el parentesco en sí mismo se colapsa en la familia, los esfuerzos para establecer enlaces de parentesco no basados en el lazo matrimonial se convierten en opciones prácticamente indescifrables e inviables. Los lazos sociales duraderos que constituyen

parentescos viables en las comunidades de minorías sexuales corren el riesgo de convertirse en irreconocibles e inviables mientras el lazo matrimonial sea la forma exclusiva en que se organicen tanto la sexualidad como el parentesco' (Butler 2006:19).

Entonces, volvemos a cuestionar sobre la posibilidad de transgredir el orden de lo dado para dar soltura a prácticas de placer reflexivas que no se ajusten a los modelos hetero-culturalmente asociados a la idea de afecto y amor. Aunque para ello sea necesario interpelar los avances que en materia de derechos adquiridos por las minorías fueron conseguidos; ya que a nuestro entender los mismos entes institucionales que los estigmatizaron, clasificaron y discriminaron no pueden ser los que ahora validen, legitimen y asignen criterios libertarios y de inclusión. Por el contrario, consideramos que un camino viable es seguir de-construyendo estas matrices para arribar a un sistema relacional que supere lo hetero-normativo. De otro modo el binarismo de género continuará siendo el dispositivo privilegiado de un régimen que regula y divide las diferencias, que jerarquiza los cuerpos de forma coercitiva y solidaria con el orden vigente, perpetuándolo.

Porque como señala Le Breton, *'el cuerpo no es un artefacto, la interface que aloja un hombre obligado a llevar adelante su existencia a pesar de ese obstáculo'* (2007:13). Ya que en la experiencia corporal libertaria que postulamos existen tonos y matices en los deseos con diferentes géneros que no pueden ser encasillados necesariamente a la especificidad de un solo cuerpo. Múltiples corporalidades son las que habitamos y dejamos nos habiten, desde un sentir profundo en la indagación lúdica de las habilidades amatorias diversas. Por eso mismo, reducir la práctica corporal sexual a la estructura sacralizada de la sexualidad, nos parece en nuestro tiempo absurdo; sobre todo si pensamos que la lógica que se sostiene proviene del mito del amor romántico, plasmado en un ideal de comportamientos y conductas que tienen como objetivo final de realización el matrimonio y la familia monoparental hetero-normativizada. A este efecto es que aludimos al pretender provocar una revuelta que produzca el trastocamiento y desmontaje de los géneros.

En este sentido es que consideramos que el amor romántico se vuelve un narcótico social que establece un orden, un sistema de códigos, signos y jerarquías que van inscribiendo sus propias semióticas de cuerpo y género. Por eso creemos que desandar lo construido requiere de coraje, para atreverse a experimentar esas otras formas reflexivas vinculantes que exceden el par y buscan lo múltiple, lo distinto, lo diverso y que se deja llevar en el fluir de un deseo que no consume ni es consumido sino que genera sus propias energías afines, temporarias, contingentes y libertarias

del cuerpo y su erótica. La misma que queda subsumida ante los ritmos impuestos por las instituciones, como el matrimonio y la familia y que son marca del sacrificio propio de entrar, estar y permanecer en el imperativo heterosexual humano como ideal regulatorio de construcción corporal social. *Sin duda, el matrimonio y las alianzas familiares del mismo sexo deberían ser opciones disponibles, pero convertirlas en modelo para la legitimidad sexual es precisamente constreñir la socialidad del cuerpo de una forma aceptable (Butler 2006:46).*

De esta manera, la alteridad-alteración ha de darse mediante la necesidad de construir un nuevo cuerpo, mediante prácticas que de-genericen lo meramente genital y que posibiliten la subversión de los órdenes conocidos a fin de dar lugar a esos otros modos de otredad que no debieran ser vistos como una amenaza o como espíritus extraños que deben ser convertidos mediante estrategias en cuerpos y espíritus idénticos, es decir no diferenciables de las formas signadas y cuya pretensión última evidencia una suspensión o aniquilación de esa otredad. En este sentido que la aniquilación sea la erradicación de lo diferente en el otro ilustra aquellos destinos en los que la tradición mencionada ha coincidido con la forma de negar y ocultar la alteridad-alteración que analiza en profundidad el filósofo Cornelius Castoriadis en su obra La institución imaginaria de la sociedad. Así mismo, hemos de considerar la carencia de credulidad de las instituciones que pretenden legitimar pautas de apertura de la hetero-norma frente a la despersonalización de los cuerpos o ante la eminente renuncia de las dimensiones inéditas a la que la diversidad erótica nos invita. Porque no desconocemos que el movimiento del deseo es fluctuante, volátil y hasta se convierte en un punto de fuga al verse envuelto en lógicas que pretenden regularlo, conducirlo, atraparlo y direccionarlo; pero la revuelta que pretendemos lo deja suelto, libre, insurrecto y nos es dado en la inmanencia misma de lo existente.

Aproximaciones finales

Del cuerpo sin lugar al eros libertario

Como conectar entonces intersubjetivamente con la experiencia libertaria del eros sino re-conozco mi cuerpo porque me es ajeno, al ser nombrado con signos que no contemplan su fragilidad, su soltura y su habitabilidad. Como comunicarme desde mi alteridad más allá de la nueva lógica identitaria de normalidad propuesta-impuesta, que se pretende inclusiva a los ojos del mercado y del consumo. Cuáles son los parámetros de la nueva anormalidad, quiénes son los nuevos excluidos, como son sus cuerpos. Incluso nos preguntamos si la diversidad no heterosexual será el nuevo fetiche del marketing post-capitalista al postularlo como la plusvalía del goce y la eficiencia. Quien soy. Quién eres. De qué modo respondo a estos interrogantes: como

alguien que se identifica o no con un género; o como alguien que se erotiza con modos diversos de experiencia corporal-sexual. En definitiva y al decir de Butler 'puede ser que mi sentido de pertenencia social se vea perjudicado por mi distancia con respecto a las normas, pero seguramente dicho extrañamiento es preferible a conseguir un sentido de inteligibilidad en virtud de normas que tan sólo me sacrificarán desde otra dirección' (Butler 2006:16).

Por eso creemos que la intención solapada que se visibilizan en estos aparentes reconocimientos de la Alteridad consideramos detentan el poder sobre el deseo en virtud de sofocar la rebeldía de la singularidad. En este punto, el binarismo de género evidencia dicho enfoque y pone el acento en la normatividad de cuerpos y conductas, sin contemplar nuevamente la contingencia de la multiplicidad y los devenires que emergen en la configuración actual del mundo personal-corporal. E inclusive nos podemos cuestionar si la designación actual que la ley de identidad de género propone no termina consolidando cuerpos de género es decir, mujeres femeninas y hombres masculinos. En palabras de Jean Luc Nancy: *'un cuerpo, cuerpos: no puede haber un solo cuerpo, y el cuerpo lleva a la diferencia. Son fuerzas situadas y tensadas las unas contra las otras. El 'contra' (en contra, al encuentro, 'cerquita') es la principal categoría del cuerpo. Es decir, el juego de las diferencias, los contrastes, las resistencias, las aprehensiones, las penetraciones, las repulsiones, las densidades, los pesos y medidas. Mi cuerpo existe contra el tejido de su ropa, los vapores del aire que respira, el resplandor de las luces o los roces de las tinieblas'* (Nancy 2007: 21).

En este sentido, sabemos que el reducir el género a la sexualidad y el avance en políticas inclusivas consolidadas posteriormente en leyes ha provocado controversias y disonancias en los mismos movimientos que se identifican como minorías. De hecho Butler dirá en Deshacer el Género '*El movimiento intersex sostiene que el género debe ser establecido a través de la asignación o la elección, pero siempre sin coerción, premisa que comparte con el activismo transgénero y transexual. Este último se opone a formas no deseadas de asignación de género y, en este sentido, reclama un mayor grado de autonomía, una situación también paralela a las reclamaciones intersex. Sin embargo, a ambos movimientos les resulta complicado establecer el significado preciso de la autonomía, ya que escoger el propio cuerpo implica, ineludiblemente, navegar entre normas que son trazadas por adelantado y de forma previa a la elección personal o que son articuladas de forma concertada con la agencia de otras minorías (Butler 2006:).* Por lo cual, entendemos que la incomodidad de las mismas se centra en lo que anteriormente mencionamos, es decir por un lado salirse del reductivismo que liga prácticas sexuales con género y por otro evidenciar posibilidades de género que no estén determinadas por el orden binario hegemónico.

Así como también visibilizamos esas otras corporalidades que no requieren ser encasilladas dentro de un marco teórico específico que los incluya, los designe o identifique; sino más bien la búsqueda se orienta a la liberación de los mismos como formas otras de existencia, de sentir, percibir y explorar el mundo. Cuerpos contingentes que se expresan desde un eros conectado con el Ser, en total presencia de sus acciones, emociones y erosiones, posibilitan a nuestro entender una experiencia social libertaria de la sensualidad y de la sexualidad, vívida con la fluidez de la naturaleza, desanidada. Pues como señala Isadora Duncan, *'sólo los movimientos del cuerpo desnudo pueden ser perfectamente naturales. El Hombre, llegado al fin de la civilización, tendrá que volver a la desnudez, no a la desnudez inconsciente del salvaje, sino a la desnudez consciente y reconocida del Hombre maduro, cuyo cuerpo será una expresión armónica de su ser espiritual. Y los movimientos de este hombre serán naturales y hermosos como aquellos de los animales libres (Duncan 2003:56)*. Tales posibilidades creemos nos permiten, vivir y narrar nuestra propia historia y cobrar identidad al vincularnos desde un plano que contempla la Alteridad sintiente, la responsabilidad por nuestras acciones y por las elecciones en el contexto social vivido; porque la conciencia subjetiva que habito y percibo en mí también la reconozco en el Otro, no como mimesis de un estereotipo sino distinta y tal vez divergente, pero no por eso menos Tú, menos Yo, ya que en definitiva Yo soy Otro tú. Otros vos, otros yoes que creen en el merecimiento del goce y la vivencia erótica libertaria sin etiquetas.

Bibliografía

- LE BRETON, D. (2007) El sabor del Mundo: una antropología de los sentidos, Buenos Aires-Argentina, Edic. Nueva Visión
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1994) Mil mesetas, Valencia-España, Edit. Pretextos

  _____ (2006) Conversaciones, Valencia-España, Edit. Pre-textos
- CASTORIADIS, C. (2003) La institución imaginaria de la sociedad, Buenos Aires-Argentina, Tusquets.
- RICOEUR, P. (1998) Sí mismo como otro, Madrid-España, Siglo XXI
- NANCY, J-L (2007) 58 Indicios sobre el cuerpo, Argentina, La cebra
- BUTLER, J. (2006) Deshacer el Género, edición en castellano, traducción de Patricia Soley Beltrán, Barcelona-España, Paidós Ibérica
- DUNCAN, I. (2003) El arte de la danza y otros escritos, Madrid-España, Akal
- LOBOSCO, M. y otros autores (2013), en: Políticas educativas en Filosofía-Artículo: Las políticas educativas del reconocimiento y la dinámica instituido-

instituyente como condición de posibilidad de la intervención educativa, Buenos Aires-Argentina, Biblos

- FERNÁNDEZ, A. M y SIQUEIRA PERES, W. editores (2013), La diferencia desquiciada: Géneros y diversidades sexuales, Buenos Aires-Argentina, Biblos
- PERLONGHER, N. (1997) Prosa Plebeya, Buenos Aires- Argentina, Colihue
- AA.VV (2016) Ludditas Sexxxuales. Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres, 2° edición, Buenos Aires-Argentina, Queen Ludd

Filosofía y Política, un pensar desde los márgenes

Amelia Gallastegui

Resumen: El enfoque filosófico político que persigo desde el contexto de América Latina tiene diversos matices, máxime cuando el mismo proviene del pensamiento puntual de las mujeres. Esta toma distancia del enfoque esencialista del ser y de la mujer en particular, porque su pensar la remite a la "mística de la feminidad" (Femenías 2007: 10), se funda en un aspecto esotérico más que en una percepción real, racional, carnal, vivencial operativa tanto para la filosofía como para la política.

La crítica tiene como punto de anclaje de una perspectiva que hoy descree y toma distancia de esta concepción arcaica que pretende que las mujeres deban responder en las prácticas a la representación formal de obediencia y sumisión a los mandatos, rol que la sociedad y la cultura le han arrogado a lo largo de los siglos. El tiempo presente es un tiempo de luchas reivindicatorias y con ella la salida a las calles exponiendo, en muchos casos, el cuerpo como campo de batalla donde dirime el poder, se gesta la violencia simbólica y práctica poniendo en escena la persistencia de las ideas de ayer y que a pesar de la aparente apertura, en el presente hacen visible su permanencia, a pesar de las resistencias a las demandas libertarias del presente.

Palabras clave: Filosofía, Política, Epistemología, Reconocimiento, Debates, Mujeres

Abstract: The political philosophical approach that I follow from the specific framework of Latin America has diverse nuances mainly when it comes from women's standpoint. The essentialist approach takes distance from the Being and the woman as it claims that "the mystique of the femininity" always has an esoteric aspect that steers it away from a real, rational, fleshy, and experiential perception of the philosophy and the politics. It is a vital element in a perspective that at present disbelieves and keeps distance from the formal representation of obedience and submission to mandates, a role that society and culture have claimed over the centuries and it is still currently visible despite the concrete resistances of these days.

Keywords: Philosophy, Politics, Epistemology, Recognition, Debates, Women

Introducción

El presente trabajo es parte de una búsqueda personal y fraterna de pensar en y con otras mujeres el tiempo presente, de las batallas cotidianas, algunas públicas y otras silenciosas, con las que las mujeres hemos emprendido el cambio de paradigma social y epistémico. En este sentido, el enfoque filosófico-político que persigo desde el

contexto puntual de América Latina tiene diversos matices máxime, cuando el mismo proviene del pensamiento puntual de las mujeres y de sus demandas presente; haciendo del espacio epistémico-social un ámbito de contienda significativo para las nuevas generaciones. Quisiera señalar que esta reflexión toma distancia del enfoque esencialista del ser de la mujer en cuanto a la "mística de la feminidad" (Femenías 2007:10) porque el mismo tiene un aspecto esotérico que se hace distante la percepción real, racional, carnal y vivencial del aporte crítico y significativo de las mujeres. Tanto para la filosofía como para la política, dado que la mujer es un ser capaz de llevar al plano de la acción un insoslayable espíritu de lucha.

En este contexto la filosofía que orienta mi búsqueda existencial, personal, intenta conformar otras lecturas del presente constituyéndose en un avance crítico acerca de las prácticas sociales colectivas y de las acciones particulares. La filosofía busca superar conceptual y corporalmente la experiencia puntual de enajenación de las mujeres de sí mismas, porque entiendo que ésta es producto de una concepción dicotómica entre esencialismo y naturalismo (seres especiales con un sexto sentido o bien, fuentes procreadoras, dadoras de vida).

La crítica a tales percepciones ha sido y es un proceso arduo de trabajo en el campo práctico de las acciones, tanto como en la generación de debates y concientización acerca de la legitimidad de las demandas. De ello se deriva el hecho puntual por el cual las mujeres hoy, ejercen el activismo, la crítica social, material y epistémica. Esta será el punto de anclaje de un posicionamiento que hoy descree, toma distancia del rol consagrado de obediencia y sumisión a los mandatos masculinos, rol que la sociedad y la cultura le han arrogado a lo largo de los siglos.

Desarrollo

Pensar desde los márgenes

Pensar y decir desde los márgenes de la razón instituida como razón sin más, hace de los ambientes sociales, políticos y epistémicos del presente un campo de batalla. Contienda donde la mujer permanece en asimetría legal y social en cuanto a los niveles de participación tanto, en la gestión de los poderes como en los ámbitos de toma de decisión epistémica-política. Las críticas se dan en torno a las asimetrías, son exclusiones legitimadas incluso por aquellas instituciones o expresiones que abogan por el respeto formal de los Derechos de los otros y otras a integrar movimientos sociales y políticos.

La realidad pone en evidencia que, cuando se dirimen los espacios de gestión del poder, se le asigna a la mujer un lugar de menor relevancia en el campo de las

prácticas partiendo del presupuesto de su inhabilidad para la resolución de los conflictos políticos. De ello se deriva que la filosofía, como fundamento formal y crítica material de la política, tiene mucho que decir en esta instancia. Desde esta toma de conciencia surgen interrogantes "¿Cómo se conforman nuestras descripciones y explicaciones de la desigualdad de género el enfrentarse a una considerable diferencia cultural y socioeconómica?" (Okin 1996: 6).

Estos, entre otros, son los aspectos por los cuales las creencias que han sustentado y perpetuado estos criterios excluyentes a lo largo de los siglos sea en la filosofía, la política y otros campos del conocimiento en Occidente. De ello puede inferirse que estos presupuestos discriminan u obturan en gran medida las posibilidades de expresar y difundir saberes, máxime cuando los mismos provienen de una visión del mundo propio del pensar de las mujeres. La puesta en tensión que funda las resistencias está dada porque, en cualquier campo epistémico en el que haya que actuar siendo conscientes del pleno ejercicio del poder y de sus derechos, la mujer es capaz de generar nuevas vías de acción que cambien el rumbo actual de la gestión del poder y de su fundamento y ello sin duda provoca rispideces y conflictos.

La reflexión presente acerca de las prácticas, exigen la criticidad del pensamiento y toma de posición expresa cuando se dirimen en ella el lugar de la filosofía y política en el contexto social de referencia, máxime cuando a la misma le atañen cuestiones relevantes tales como la solidaridad, la responsabilidad y el reconocimiento del otro ser como alteridad. Por estas razones, los interrogantes se hacen demanda, ya que "mientras no se destierre el machismo de la subjetividad humana […] todo lo alcanzado puede derrumbarse" (Yáñes 2012: 10).

Ello es un tema que debe comenzar por hacer una revisión crítica, profunda del marco conceptual, referencial y epistémico existente dado que este, no incluye o incluye en desigualdad de condiciones el pensar de las mujeres. La interpelación es necesaria ya que, el contexto intelectual y político opera en lo real social desde una actitud de marcada indiferencia. De ello puede derivarse que aún hoy, cuando los derechos de las mujeres han sido pronunciados y legislados, en la práctica estos siguen siendo retaceados en el campo concreto de las acciones. Persistencia de las exclusiones que son producto en gran medida, de la tradición androcéntrica que permanece en los sistemas y las instituciones.

El recorrido iniciado parte de la hipótesis que las mujeres pensamos desde los márgenes de la razón, ello tiene que ver precisamente con el bagaje negativo con el que ha sido y es pensada la mujer, marcando líneas de tensión incluso dentro de las mismas congéneres desde la antigüedad hasta el presente. Somos conscientes que

estas ideas, tienen como sustento la aparente incompetencia de la mujer para la filosofía y para la política, visión que se corresponde con el legado de poseer una cierta inmadurez propia, una racionalidad en trance de su propia constitución.

Si bien esta visión de inhabilidad de la mujer para el pensamiento y la acción intelectual ha decaído en tiempo presente a partir de las luchas reivindicatorias que desde hace tiempo han comenzado en Occidente. De ello cabe considerar el hecho que en el presente las mujeres tienen mayor reconocimiento social. Pero también hay que reflexionar sobre estrategias y alternativas dado que, las respuestas no son simples aún hay mucho por de-construir y reconstruir. Es un camino arduo, conflictivo y un tanto azaroso pero, hay en las mujeres feministas una vitalidad renovada por la que no deja de protagonizar luchas. “por la profundización de la igualdad y la emancipación” (Carosio 2012: 10).

Las reflexiones críticas que expresan estos escritos tienen en su matriz teórica, la intención puntual de abandonar el concepto de trascendencia, las categorías a priori, los juicios analíticos de la razón pura y en su lugar intenta proponer la tendencia hacia la perspectiva de una lógica incluyente que abogue por la igualdad formal y material de los sujetos. Esta se conforma en una idea fuerza que parte de la percepción real que la mujer, por estar excluida del escenario concreto de la política y de sus acciones prácticas, hace que su reflexión se torne más sagaz e incisiva. “Las voces de todas las mujeres […] como pensamiento crítico, utopía ético política ofrece importantes contribuciones para el pensamiento contemporáneo” (Carosio 2012: 12). Percepción que se hace real, cobra cuerpo fáctico, material en la interpelación a los sistemas instituidos como productos de una razón auto-centrada en los principios básicos de la modernidad produciendo disrupciones.

En este marco se puede pensar que, dentro de estos lineamientos no hay lugar para las ingenuidades y que en las exclusiones sentidas y consentidas tiene su razón de ser la permanencia. Dado que los mismos, se dan en un contexto en el que los campos de participación social y política se conforman como campos de combates y no como campos de debate abierto a toda participación. En esta circunstancia, es imposible analizar cada detalle, esta reflexión tiende a traer al plano comprensivo del discurso el hecho que el punto de partida no será, el ser es, la nada no es, tampoco sólo hay ser, sino la reinscripción puntual entre los seres porque si hay cohesión hay sentido y por lo tanto, la vida se hace experiencia sin menguar la inclusión de la sensibilidad en los escritos.

Dar cuenta de los intersticios

Lo típico del campo epistemológico que habitamos, es la resistencia al enfoque integrador que proponemos, estas provienen de distintos campos del saber. El punto de partida de la crítica ha de ser, la mística inmanente acerca de la subjetividad como proceso que es tematizada desde las diversas disciplinas como un tránsito que se da de manera particular en las mujeres. Buscar los intersticios es poner en jaque la consabida inmadurez para lo racional que nos ha legado la historia del conocimiento en Occidente.

En este sentido, las praxis del presente hacen visible un posicionamiento crítico y audaz, una reflexión que opera develando aquellos esquemas racionales clásicos por los que se ha cercenado intencionalmente la puesta en el plano discursivo del pensamiento crítico de las mujeres y por lo tanto de sus posibilidades de acción concreta en el campo filosófico y político. La exigencia de ocupar los lugares de gestión se hace ineludible frente al conglomerado de conflictos que atraviesa la sociedad contemporánea. Pero ello exige considerar que, a pesar de las resistencias que subyacen a la apertura, la búsqueda de conformar un pensamiento propio e interpelante es siempre "una idea tensa."

La referencia a un modo de pensar la realidad más allá de los esquemas consabidos, parte de la toma de conciencia de las exclusiones que continúa generando el modelo político contemporáneo. Tal afirmación proviene de conocer y reconocer que éste refuerza en tanto que sublima la idea de un yo "masculino" como centro que dirige las prácticas sociales y políticas dentro del marco de la tradición eurocentrista. Dado que el mismo sigue reproduciendo la asunción de roles en función de preservar las buenas costumbres.

Los espacios de presentación y representación, debieran ser puestos en escena desde una simetría formal e incluyente de las diversas miradas o enfoques que atraviesan la sociedad contemporánea. Dado que, si se persiste en mantener las asimetrías, se reproduce la clausura filosófica, política, material, intelectual y del lenguaje que provienen de otras geografías corporales. Puede inferirse de ello que, las ideas que conforman la crítica buscan hacer evidente que "el debate teórico político que se desarrolla acuciado […] por la crisis civilizatoria […] afecta de manera específica a las mujeres" (Valdivieso 2012: 20).

Esta toma de posición epistemológica y práctica en la urgencia intelectual y política alimenta las resistencias de las mujeres feministas en el presente y lo hacemos siendo conscientes de que hay un alguien "para quien el decir y el andar se tornan trazados puntuales de referencia que se instalan en un espacio distante de las delimitaciones de ayer" (Gallastegui 2012: 12). En ello radica la fuerza puntual de estos escritos

siempre tendientes a hurgar en los pliegues, a buscar puntos de fuga, a superar los márgenes de la exclusión y a promover la integración del otro ser dentro de un marco categorial que se reconoce por la diversidad de sus aportes.

Por consiguiente, la escritura expresa las huellas, materiales y formales de aquellas que nos han antecedido, mujeres que actuaron llevando el cuerpo a las arenas del debate aún a costas de su propia existencia. Ello nos exige pensar a las mujeres, como alteridad no reconocida por la lógica de una razón excluyente que se mantiene operando en el campo formal y material de las disputas geopolíticas y epistémicas dentro del mapa intelectual de América Latina ya avanzada la primera década del siglo XXI.

Son estas, entre otras, las razones que invitan a profundizar en las matrices del pensar buscando inscribir en sus intersticios, una filosofía que tematiza el ser de unas y de otras como un trazado duro, ríspido en la historia de nuestros pueblos. Se deriva de ellas, la intención expresa de entablar una dialógica entre lo acontecido y el acontecimiento de salir a las calles poniendo el cuerpo. Esta es una acción que demanda, de una perspectiva epistemológica para que la emergencia supere los márgenes constituyéndose en el marco teórico de todo debate filosófico-político. Porque las mujeres han aprendido "de manera brutal que los partidos políticos no son espacios receptivos y que si no levantábamos nuestros asuntos nadie lo hará por nosotras" (Vargas 2016: 196).

Esto es sin dudas, reflejo de la responsabilidad asumida que se expresa a viva voz como un alegato disidente y entabla batallas conceptuales, gestuales y corporales desde una comprensión del ser abierta a las diferencias. Urge construir una visión de conjunto de mujeres feministas latinoamericanas que apunte a renovar el imaginario de ser mujer saliendo al cruce de los colonialismos instalados y naturalizados, sea tanto "de lo discursivo, de la corporeidad, de la economía, de la política, la liberación y la diferencia […] las mujeres se reconocen en su historia pero el mayor conflicto es el relato de América Latina" (Gargallo 2007: 17).

La emergencia y continuidad es construir un espacio vital de referencia presente y futuro que posibilite despojarse de las categorías interpretativas por las cuales las mujeres hemos permanecido en los márgenes de los relatos instalados siendo habladas por otros.

Latinoamérica el trazado del feminismo epistemológico

Desde mediados de siglo XX el feminismo latinoamericano está cobrando cada vez más fuerza militante y pensamiento situado, ello es producto de una locación marginal

al imperio global del capital que pretende afianzarse en todo el territorio. Tal desplazamiento geopolítico se patentiza incluyendo en ella las mujeres mestizas, indígenas, negras, inmigrantes y demás expresiones culturales de América Latina.

De esto se sigue que, desde este enfoque general y de Argentina en particular, no se han logrado superar las delimitaciones impuestas en los diversos campos epistémicos, económicos, políticos por las grandes potencias que dominan el escenario mundial. Dado que en el marco formal de las ideologías imperiales estas se implantan en el territorio a la vez que son reforzadas por las conciencias subalternas de nuestros compatriotas. La toma de conciencia crítica de la mujeres acerca de las imposiciones de antaño, hoy se hace interpelación, fuerza, demanda, provocación que cobra voz, sonido y discurso, curso creativo que se inscribe fuera de la razón decimonónica masculina.

La mujer recupera la semántica propia de su territorio, constituyéndose en la diferencia teórico y práctica que restituye unicidad al ser de su alienación inicial provocando, una ruptura con la hegemonía interpretativa (Femenías 2007: 28).

En esta instancia, la palabra de las mujeres hecha filosofía, salta el cerco de la razón moderna y se involucra con lo político, acción puntual que produce disonancias en el recorrido unilineal y androcéntrico del conocimiento en Occidente. La feminidad siempre provoca, incita, deviene en una disrupción desde el paisaje sonoro de otras voces, incluyendo la lectura sincrónica del cuerpo, su ritmo. Cadencia que va de unas a otras miradas, espacios de interacción el cuerpo de uno se va adecuando al ritmo del otro cuerpo, conjunción sensible que sobreabunda la interpretación básica del método y se inscribe bajo la piel como alegoría de la experiencia vital del encuentro.

La provocación racional-sensible-corporal y apátrida de legado busca por sus propios medios desinstalar, la representación formal de un feminismo intelectual de clase y en su lugar propone salir de este plano incluyendo en él las excluidas del sistema. Esta alteridad pobre, marginal sabe de qué habla cuando habla con voz propia instruyendo narrativamente otro sentido del discurso. Este es, sin dudas, un recorrido en imágenes sobre las desgarraduras, las cicatrices y las huellas en los cuerpos que no pueden asirse con los conceptos y busca una traducción desde la entraña.

Hoy como nunca se da una reflexión sobre el sujeto y los cuerpos, el tema es quiénes han ocupado el lugar material de esta reflexión postergada y por qué la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y generalizado sin poder articular una pregunta por la manera en que las políticas de racionalización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica (Espinoza 2009: 3).

Esta puesta en evidencia de las marginaciones en tiempo presente, es un sonido discordante porque interpela el trazado unilateral del ejercicio de la palabra en los diversos escenarios epistémicos del presente proponiendo otras razones, unas que involucren el contexto social-humano instando a la reflexión profunda no sistemática de los actos, ni de los fundamentos que dicen legitimar este estado de la cuestión. Las críticas se expresan desde las asimetrías existentes y hace de las mujeres actoras críticas de la historia, seres conscientes de estar inscripta en los bordes de las tensiones filosóficas, políticas y epistémicas que dominan las disputas en los ámbitos académicos de la geopolítica actual. Marco del relato que busca no redundar en el discurso con aquellos aspectos que muestran en tanto anulan, el derecho a la palabra desde la propia matriz del pensar de las mujeres.

La reflexión propugna el gesto hacia los polos de la gestión del poder y de los procesos intersubjetivos que buscan aportar a la política otra visión de la realidad, una que pretende pensar y decir de la conjunción antes que de la dispersión.

De las reflexiones surgen los interrogantes que no sé si buscan respuestas hacia afuera y no pretendo saberlo, solo sé que estos motivan la revuelta como una diáspora encarnada que persigue su propio destino. ¿Cuál es el imaginario social a la hora de posicionarse ante una mujer para un cargo político? ¿Cómo se interpreta desde la opinión pública el discurso político de las mujeres? Considero que hay que andar y deliberar desde la simetría formal de los enunciados y las lógicas para operar con eficiencia en una sociedad que descree de la razón femenina y la sigue considerando sólo a nivel de la sensibilidad, ya no hay lugar para ingenuidades, las luchas y las batallas han de dirimirse en un mismo campo.

Porque en definitiva la práctica política a la que hago alusión, apunta a la desconstrucción de la política de corte clásico en una acción tendiente a resignificar el rol de las mujeres en este campo. Pero más allá de las intenciones, se hace necesario reconocer como obstáculo lógico, epistemológico la resistencia de los intelectuales a la apertura de los marcos conceptuales fundacionales a otras, nuestras razones.

Estas conforman un cúmulo de acciones que persigue la puesta en juego de la reflexión crítica de las mujeres feministas, máxime cuando insistimos en ser llevada al plano de la política como posibilidades plena de concretar en la prácticas el desarrollo puntual de las ideas. Puntos a partir de los cuales se promueva un estatus del sujeto menos excluyente. Porque cada conformación ideológica se constituye en y con otros y otras. La interpelación de las mujeres pone en evidencia en sus demandas las ideas emergentes del contexto social contemporáneo concibiendo como parte de una dinámica por la cual el campo político está en constante reconstrucción. Visión conjunta del mundo que debiera ser el punto de partida para pensar y actuar.

En esta reconstrucción de una feminidad resignificada positivamente […] Hay una práctica política antirracista y antisexista que valora los aportes a una historia en la que han sido invisibles (Femenías2005: 171).

Es decir, estos son planteos que ponen al descubierto la expresión integradora del pensamiento y la acción que perseguimos con la intención firme de aportar otra visión de la filosofía y de la política en el campo epistemológico contemporáneo. El mismo responde a un modo de hacer filosofía y de involucrarse con la política que tiende a la contextualización histórica de las ideas.

Las pretensiones de un cambio radical del pensamiento y las prácticas que exponemos, buscan hacer visible la exigencia de una respuesta al cómo, el por qué, adónde y con qué intenciones las personas hacen cosas con las palabras. Dado que, el mundo humano es un mundo del lenguaje en sus diversas manifestaciones, aspectos que traslucen su caducidad cuando en vez de respuestas dejan interrogantes. La reflexión situada pone en evidencia la contingencia significativa de los conceptos, motivo por el cual estas ideas innovadoras que proponemos intentan favorecer las re-significaciones y variaciones del discurso integrando en estas, otras biografías corporales.

Continuar con el desarrollo de estas tesis, dentro de la medianía racional-sensible exige considerar que la emergencia de las mismas, nos llevan a entablar batallas metodológicas e interpretativas buscando promover otras dimensiones del lenguaje y de la acción. Por ello, sin más mediaciones intento recuperar reflexiones acerca de las implicancias intersubjetivas que mueven a los colectivos sociales, actores que muestran la firma intención de abogar por un marco filosófico y político con mayor intensidad y despliegue, uno en el que se integren la diversidad y las diferencias.

Las subjetividades entran en diálogo, en conversaciones donde, las contingencias y las divergencias, se tornan en parte fundamental de este proceso social siempre inconcluso. *“Las mujeres de todo el continente estamos invadiendo calles, plazas y demás lugares públicos exigiendo ser escuchadas” (Fernández 2006: 117).*

Precisamente retomar aspectos de los párrafos anteriores me orientan en la continuidad de este recorrido pretendiendo hacer inteligible la ideas que se cruzan y entrecruzan intentando configurar vías inéditas de acción, es decir, buscar las huellas en el relato implica reconocer que estoy haciendo referencia a la experiencia de escribir y re-escribir vivencias y comprensiones del tiempo que considero relevantes de por sí ya que recuperan con alegato insustituible “ de los silencios y de las voces en América Latina.” (Argumedo 2009: 18). Revelación, rebelión por la que el ser se

involucra con su geografía personal, territorial, con los núcleos fundantes de su cultura con intenciones firmes de expresar otras cartografías sociales y corporales para incorporarla a los debates políticos sin pretensiones de abstracción ni logicismos. Su riqueza radica en la inscripción de un trazo como innovación semántica que descree de lo universal y se afinca en lo particular. Hacer filosofía y política exige prestar atención a los dominios saturados de exclusión constitutiva o estructural buscando reformularlos.

La confrontación semántica tiene como punto de anclaje de un pensar-se y un sentir-se, fuera de la ajenidad histórica que nos atraviesa, percepción intersubjetiva en la que se hacen visible las distintas fracciones que conforman lo social y sus imaginarios, cuestión que exige un rediseño de lo político-social para romper con aquellas formas de organización que han permanecido inmutables a lo largo del tiempo. Este desafío llevado al plano de la acción interpelante cuestiona la matriz unidireccional de los discursos, del lenguaje cifrado y descifrado en el marco formal de la razón, hegemonía interpretativa que hoy busco exponer a la reflexión para deconstruirla desde otra visión epistémica, una que aprendió del sincretismo de otras voces y se anima a traducirlo.

La inclusión de las mujeres al debate político contemporáneo busca descorrer el velo de lo obvio del relato decimonónico centrado en una sola visión, la de los hombres y hacer visible los supuestos que desde el marco del discurso siguen abonando su exclusión. Cabe reconocer que en muchos casos la teoría feminista recupera el aporte de diversas intelectuales incluyendo en ellas las disputa por la de-colonialidad, del saber, del poder, del pensar, del ser procurando pensar la interculturalidad incluyendo los cuerpos.

“Ha habido, sin dudas ampliación de los espacios de participación política más activa de las mujeres. Sin embargo los riesgos de cooptación o silenciamiento han comenzado a ser prácticas políticas que restringen su audibilidad (Vargas 2016: 206).

La visión del mundo de las mujeres feministas trata de incorporar una dimensión del lenguaje en la que se articulen razón y sensibilidad, dando lugar a un renovado panorama interpretativo preguntándome acerca de si, la imposibilidad del habla o de la escucha de aquello que las mujeres dicen en contexto geopolíticos más amplios responde en gran medida a los nexos existentes entre poder y conocimiento porque en la medida en que estas hacen visibles las implicaciones política en la producción y distribución del conocimiento.

Para las mujeres de América Latina las implicaciones sociales y por lo tanto políticas a las que hago referencia tienen diversos matices, la dominación corporal, material, intelectual, jurídica y del lenguaje que domina el contexto epistémico desde hace siglos. Los márgenes que impone la razón se resisten a toda forma de expresión verbal y discursiva trasgreda el horizonte formal del lenguaje. Las mujeres feministas latinoamericanas pretenden una *"de-colonización discursiva tanto de las hegemonías feministas del Sur, como de las del Norte" (Espinoza 2009:7).*

Para lograr hacer entendible esta tesis es necesario abandonar aquella kantiana noción de inmadurez que se le ha arrogado a la mujer desde hace siglos y considerar que la subjetividad es un proceso de autorreflexión que no hace distinción de género. La conciencia crítica acerca de este proceso en las mujeres cobra fuerza y emerge rompiendo con el supuesto de que la mujer es una subjetividad nómade o trashumante, pre-juicio con el que se fundamentara su exclusión. Estoy haciendo referencia a una visión del mundo que incluye en el proceso racional y organizacional de lo social y político a la imaginación, territorio fértil para pensar críticamente haciendo de cada acto en y con otros seres un acontecimiento.

El feminismo como movimiento social y político colectivo busca un cambio radical partiendo de principios y valores comunes para diferenciarse entre sí en algunos aspectos conformando grupos con diversas temáticas, actitudes y lenguajes que le darán su propia fisonomía. El mundo de la vida instruye acerca del mundo del lenguaje y de sus variaciones semánticas a partir de formas imaginativas de pensar, sentir y actuar con los que las mujeres buscan la emancipación de las distintas formas de exclusión de las diferencias. "*se busca un discurso propio para ganar autonomía […], se inicia un proceso de reflexión interpersonal de reflexión crítica acerca del bagaje político-cultural que motiva tales acciones" (Vargas 2016: 201).*

Todo cuestionamiento genera sin dudas, una reescritura en la cual el despliegue del marco de referencia instruye acerca de la posibilidad del mismo de dar lugar a exponer otros alegatos. Entiendo que llevar la experiencia concreta a la escritura implica, cuando se trata del abordaje político, filosófico desentenderse en cierto modo de la radicalidad normativa habitual y por consiguiente de las vertientes ideológicas que expresan ciertas modalidades del discurso.

Las cuestiones relacionadas con el género y, de modo más general, con el estatuto y la representación de las mujeres, están ausentes o se las aborda superficialmente en las distintas áreas problemáticas y geopolíticas en debates y simposios contemporáneos (Braidotti 2004: 56).

Es decir, actuar reinscribiendo la historia de los seres desde otra percepción del tiempo y del espacio, apuntando al quiebre estructural de los relatos que en el presente permanecen como hace siglos intentando sostenerse como un trazado argumentativo que analiza, describe y estipula los modos de articulación entre este, las prácticas políticas, el dato y la gestión puntual de los saberes, acciones en las que las mujeres han sido excluidas o incluidas selectivamente. Dado que, la inclusión a la que hago referencia exige de teorías que sustenten las prácticas políticas puesta en acto en igualdad de condiciones y derechos terminando con las postergaciones. El riesgo de no someter las prácticas políticas a la crítica interpersonal constante, puede producir un acción espejo de las políticas que las mujeres decimos superar.

Siguiendo el curso de estas reflexiones quiero señalar que en Argentina hay un recorrido histórico que vincula a las mujeres con la política. Pero ello no implica que, en cierto modo lo haya hecho siguiendo el patrón teórico de la política clásica cuestión de marco que no vamos a profundizar, pero que es necesario mencionar poniendo de manifiesto el coraje y la convicción humana que desplegaron la mayoría de ellas desde distintos lugares de la gestión del poder.

En tiempo presente las exclusiones de ayer aparecen en los distintos espacios sociales, intelectuales, filosóficos, epistémicos, políticos apuntando a la inclusión en los debates de este tiempo a aquellos movimientos de mujeres feministas en sus diversas orientaciones. Colectivos sociales que se expresan como movimientos reivindicatorios emergentes y que cobran fuerza política en la medida en que se articulan con agrupaciones políticas de distinta índole, básicamente de izquierda en Argentina y en gran parte de América Latina.

La reflexión crítica que expongo a la mirada de las otras, retoma los avances epistemológicos de otras geografías y los reinterpreta en función de conformar un marco teórico sustancial que recupere como aportes de singular valor, lo que otras han hecho, integrándolo. El ser no se reconoce en soledad y las mujeres sabemos de ello, porque: *Han sido capaces de sobrevivir en la memoria colectiva a pesar de los hostigamientos o la represión […] Líneas que recuperan las tradiciones culturales populares propias de nuestra América profunda. (Argumedo 2009: 25)*

En el sostenimiento cultural, en las ceremonias sincréticas con las que las mujeres desafiaron el exterminio del cuerpo, de la religiosidad, del tiempo, del espacio, de la vida, es decir, en estas prácticas estratégicas de supervivencia están inscriptas las huellas de una historia social y política que no ha sido puesta en el relato pero que como trazado histórico hay que recuperar.

El desafío de estas reflexiones es que las mismas despliegan un aspecto no considerado relevante para la teoría política anclada en la razón filosófica de la modernidad, dado que intento hablar de tiempos y de pensamientos plurales. De experiencias concretas que integran las diferencias provenientes de ideas, hoy se expresan como una avanzada crítica de los contextos políticos donde lo "moral", pretende abundar en el dato sin considerar la puesta en juego, en la gestión del poder, un lugar de relevancia una teoría política representacional que no excluya o ponga cupo a la participación política de las mujeres.

Porque en definitiva, mi intención apunta a poner en evidencia que toda acción u omisión de aquellos aspectos concretos que afectan a la realidad social, debieran ser llevados al plano del diálogo, del debate o de la conversación abierta a otras dimensiones del lenguaje, aunque para ello es necesario re-describir los sentidos para adecuar los conceptos a la época integrando las y los más jóvenes al debate contemporáneo filosófico, político.

Si bien es cierto que esta perspectiva tiende a una apertura no esencialista de lo que las mujeres son y, en su lugar propone una concepción abierta de lo que el otro ser está siendo, social, sexual e identitariamente consigo misma y con los otros, ello demanda el respeto al derecho inalienable a ser partícipe de la política. En este sentido, abogo por la reconstrucción de la idea de lo que es ser habitándose a sí misma, toma de conciencia de hospitalidad negada al reconocimiento, tanto en las miradas, como del cuerpo y de la voz que desaparece, no se hace audible en la sincronía del voraz del presente. De allí que *"nos interesa tomar como eje de nuestras preocupaciones las crisis de un conjunto de categorías y herramientas teóricas para pensar las condiciones actuales" (Ciriza 2002:43).*

Dado que, si en verdad los actores sociales en el campo concreto de la política quieren mantener su fuerza discursiva, debieran considerar en ella la inclusión de otras voces y miradas, tanto como la percepción integrada de una cartografía de las diferencias, tanto formales (discursivas) y no formales, tales como la corporalidad, el gesto, la sensibilidad, la imaginación, el azar, la incertidumbre y la razón como recurso necesario pero no excluyente de otras manifestaciones.

Conclusión

Dar cabida a la crítica audaz y nada sutil que pone sobre el tapete la emergencia de los colectivos sociales de mujeres involucradas con su presente, demanda tomar la palabra interpela exigiendo la igualdad de condiciones sociopolítica con mayor autonomía. En cuanto al campo epistémico es dable considerar la inusitada militancia,

puesto que, salir a las calles no es la contracara práctica de lo epistémico sino, llevar al campo político una racionalidad no estereotipada que concibe esta alteridad combativa como imagen, figura, materialidad, ser: analogado no circunstancial en la experiencia.

La búsqueda de sentido produce hoy un cierto recorte epistémico que atraviesa el campo de las teorías y de las prácticas políticas haciendo de ellas sinuosos trazados polisémicos, complejidad que pone en evidencia una noción de alteridad siempre inconclusa porque remite a una clasificación ideológicamente centrada en el perspectivismo masculino que domina el escenario de la política contemporánea.

Este es un punto de anclaje en el que se conjugan las visiones geopolíticas y epistémicas en América Latina sin considerar las cartografías de las diferencias que conforman los grupos de mujeres feministas de sus adhesiones y distancias. De allí la resistencia de las mujeres a ser consideradas como una racionalidad en estado meramente conjetural y sin historia. En este sentido puedo mencionar que dadas estas condiciones *"vuelve la incomunicación con el mundo porque este, pasó a existir como un a-significante donde todo se equivale" (Vilela 2000: 352).* La acción demanda ser consideradas como proceso de desconstrucción-reconstrucción porque opera fuera del marco circunscripto del relato racional decimonónico apuntando a promover otras opciones.

Es decir, estoy haciendo referencia crítica a visiones del mundo cerradas a las prácticas de integración puntual de otros saberes y pareceres cuya exigencia de inclusión se conforman hoy en un espacio tensional del discurso dado que, en este aparecen expuestas (como contracara), las resistencias de quienes han sido y son proclives a mantener fosilizado el criterio de realidad.

La ficción de apertura se hace visible cuando en la confrontación reduplican los esfuerzos buscando minimizar los impactos de quienes trabajan por una sociedad más igualitaria y un pensamiento emancipador. La puesta en escena obliga, a desandar el camino sinuoso de los argumentos y contraargumentos dando lugar a una nueva puesta epistemológica *"ya que no se trata de la dialéctica entre dos diferencias que culmina en la síntesis manteniendo el status quo de las relaciones, sino de superar esta clausura" (Peñalver 2008: 111)* propugnando por el afianzamiento de una nueva semántica.

Podría decir, extendiendo los límites de este razonamiento, que vale instruir a otras mujeres acerca de cómo redimensionar los márgenes de la racionalidad incluyendo aspectos que se valen de la sensibilidad, el gesto y experiencia para exponer las

falencias de los fundamentos teóricos clásicos acerca de las acciones prácticas, políticas que intentan abordar resolutivamente la complejidad del mapa social del presente sin tener en cuenta la conflictividad que la atraviesa. La imaginación humana es una variable prácticamente imperceptible a la mirada del entorno, pero no por ello es menos rica que cualquier otro ámbito de expresión, máxime cuando se trata de desarticular el rígido trazado de los axiomas buscando ir más allá de la tautología y en su lugar producir la integración de otras razones.

Cabe pensar aquí, en la relevancia indudable de las huellas para la construcción de un relato, una memoria que las redescriba reconociendo el valioso aporte de otras significaciones en la que cruzan estrategias, creencias e identificaciones en el terreno de la lucha política, en ella las mujeres tenemos y debemos exigir una participación igualitaria, en esta se juega la justicia y las políticas de identidad, el reconocimiento de las diferencias. *"Los cambios sociales entre relaciones e historia y el modo subalterno de concebirse a sí misma/mismo parece hoy no contribuir a la construcción de dirección que encause la praxis emancipatoria" (Ciriza 2002: 44).*

Porque retomar la crítica formal, puntual, acerca de los fundamentos heredados no implica de por sí, que las mujeres estemos exentas de prejuicios y supuestos acerca de otras cartografías corporales, sexuales, de clase o discriminatorias acerca de la alteridad que me confronta cada día. *"Muchas teorías feministas pese a que han dado cuenta de la omisión sexista, han dejado de lado otras referencias" (Okin1996: 185).* En este sentido la tarea en ciernes es desandar las huellas de la exclusión y la marginación conformando con ellas un relato histórico referencial de toda crítica sin quedarnos prendadas de ellas y en su lugar exigir *"la participación de las mujeres en los debates políticos y en las políticas públicas" (Okin1998: 186)* en un plano de igualdad.

Porque en definitiva, quiero dejar en claro que parto de concebir una concepción de alteridad basada en el derecho humano básico de preservación de la vida, de la dignidad humana y del ejercicio pleno de la libertad, en estos confluye el proceso de subjetividad e intersubjetividad identitaria por el cual la crítica que expreso tiene como norte una teleología que no se cierra en sí sino que busca integrar todas las voces. Las de aquellas y aquellos seres excluidos de las instituciones sociales que conforman los sistemas, tanto el intelectual como el social, el político y el económico del presente. Propugnar por la apertura hacia otros trazados discursivos amerita un distanciamiento del lenguaje formal de los fundamentos a priori y en su lugar apuntan a la búsqueda de un acercamiento a las huellas inscriptas, la semántica propia de los pueblos y de aquellas voces críticas que nos han antecedido.

Estoy haciendo referencia a aquellas visiones de mundos gestoras de tiempo, constructoras de ideas como puentes que superan la teoría social contemporánea en boga y nos instruye acerca de una dinámica redescriptiva. Punto con la cual lo heredado se transforma en motor de cambio hacia un proyecto interhumano. Esta nueva visión del mundo de las mujeres feministas, que se da en los albores del tercer milenio, demanda para si el reconocimiento, la solidaridad y la justicia, evitando la crueldad formal y material de las instituciones. Dado que para el escepticismo en auge, es un tiempo donde extinguirse y extinguir lo diferente sea la peculiaridad de las identidades nómadas, la subjetividad herida, demanda reconocer que ello da en su propio núcleo de sentido. Estas son, desgarraduras que las mujeres pretenden sanar dando lugar a una nueva tendencia humanista y solidaria.

Por consiguiente, pensar y hacer filosofía desde las mujeres y para el mundo es partir al encuentro de las otras en búsqueda de subsanar los tiempos de extrañamiento, de censura o de autocensura. Porque somos capaces de superar el ciclo de mudez no electiva buscando su anclaje político, son acciones que hacen perceptibles las resistencias y la autonomía del presente. Son las marcas de una nueva generación intelectual que, al menos como son pensables hoy, producen disrupciones en el trazado filosófico, político inscribiendo una nueva concepción de razón, una en la que las mujeres han sentado precedentes.

Bibliografía

- ARGUMEDO, A (2009) Los Silencios y las Voces en América Latina, Colihue, Bs.As
- BRAIDOTTI, R (2004) Feminismo, Diferencia Y Subjetividad Nómade, Gedisa, Argentina.
- CAROCIO (2012), “Mujeres hacia el socialismo feminista en Venezuela”, en Feminismo y cambio Social en América Latina y El Caribe, Clacso
- CIRIZA, A (2002), “Herencias y encrucijada feministas: la relación entre teoría(s) y política(s) bajo el capitalismo global”, en *Teoría política contemporánea*, Clacso, Bs As
- ESPINOZA (2012), en Feminismo y cambio Social en América Latina y El Caribe, Clacso
- FEMENÍAS, M. L. (2005), Perfiles del feminismo iberoamericano, Catálogos, Bs. As
- FERNÁNDEZ PONCELA, A. M (2006) “Dificultades y aceptación social”, en Nueva Época ‘Año 19’ Núm. 51- Mayo-Agosto

- GALLASTEGUI, A. (2012), *Filosofía en los Bordes, una perspectiva de Género*, EAE, España
- GARGALLO, F. (2007), “Feminismo en América Latina”, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer- Caracas, Enero- Junio, 2007- Vol. 12- N° 28
- OKIN, S. (1996) “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en *Perspectiva Feminista En Teoría Política,* Carmen Castells Compiladora, Paidos, Barcelona.
- PEÑALVER GÓMEZ (2008) “Ellos y nosotros y los otros,” *en Habitantes de Babel, Políticas y Poéticas De La Diferencia,* Laertes, Bs As
- RIVERA, C. S (2015), Sociología de la imagen,Tinta Limón, Bs As
- VALDIVIESO (2012), “Aportes e incidencia de los feminismos en el debate sobre ciudadanía y democracia en América Latina”, en Feminismo y cambio Social en América Latina y El Caribe, Clacso
- VARGAS, V. (2016) Los feminismos, en el laberinto de las izquierdas gobernantes en América Latina. Reflexiones inacabadas, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, PDTG y UNMSM
- VILELA, E (2000), “Cuerpo inhabitables, Errancia, filosofía y memoria”, en Habitantes de Babel, Laertes, Barcelona
- YAÑES, M. (2012), Cubanas al capítulo. Segunda Temporada, Letras Cubanas, La Habana-Cuba

CUARTO CAPÍTULO

LA POLÍTICA EN EL CONTEXTO DE LA INCERTIDUMBRE

Técnicas digitales y la conexión con la realidad

Paula Viale

"Los organismos no son sino algoritmos, por tanto, pudiera suceder que
si el paradigma dominante fuese el datoísmo,
el homo sapiens pierda su preeminencia."
Yuval Noah Harari, *Homo Deus*

Resumen: Identifico los rasgos tecnológicos que configuran el consumo mediático. Describo el panorama socio-tecnológico actual. Nos hemos habituado al "surfeo informativo". Y luego, promuevo un uso *crítico* de las tecnologías de información. ¿Las nuevas tecnologías digitales nos conectan con la realidad? ¿Podría ser determinismo tecnológico? Desarrollo publicidad programática, *BigData*, ventajas, desventajas y desafíos de la alfabetización digital. Los medios configuran la realidad. Su incidencia ha hecho disminuir la comunicación interpersonal directa**.** Nos estamos informando según cosas que nos *conforman*. Básicamente, el público no está yendo a los medios masivos de comunicación, dado que otras plataformas ofrecen nuevas tendencias: más ágil, sucinto, sin demoras. ¿Se accede allí a la realidad? Ciertas plataformas tienden a desaparecer por cambios culturales masivos incontrolados. Es incorrecto decir que eso va a pasar, cuando –en realidad- ya está pasando. Concluir oliendo el peligro de que Internet nos transforma en islas encerradas en burbujas de convicciones, no en espacios abiertos de intercambio de ideas. En definitiva, ofrezco pensar en *conciliar* un ritmo de vida adecuado con el dinamismo propio de la actualidad, sin perder el *equilibrio* entre las interacciones *online* y las que tienen lugar cara a cara.
Palabras clave: Realidad, hiper-conectividad, alfabetización digital, *BigData*, libertad

Abstract: I identify the technological features that shape media consumption. I describe the current socio-technological landscape. We have become accustomed to "informative surfing". And then, I promote a critical use of information technologies. Do the new digital technologies connect us with reality? Could it be technological determinism? Development of programmatic advertising, BigData, advantages, disadvantages and challenges of digital literacy. The media shapes reality. Its incidence has reduced direct interpersonal communication. We are informing ourselves according to things that make us up. Basically, the public is not going to the mass media, since other platforms offer new trends: more agile, succinct, without delays. Is reality accessed there? Certain platforms tend to disappear due to massive

uncontrolled cultural changes. It is incorrect to say that this will happen, when -in fact- it is already happening. To conclude by smelling the danger that the Internet transforms us into islands enclosed in bubbles of convictions, not in open spaces for the exchange of ideas. In short, I offer to think about reconciling an appropriate rhythm of life with the current dynamism, without losing the balance between online interactions and those that take place face to face.

Keywords: Reality – hyperconnectivity - digital literacy – BigData - freedom

¿Qué es la realidad? ¿Qué es aquello que "sucede"? ¿Cómo se comportan las nuevas tecnologías frente a aquello que sucede? ¿Nos conectan con la realidad?

Creamos y modificamos la realidad para cubrir nuestras necesidades, tanto individuales como sociales. Realidad entendida como existencia, no tiene sentido sin un punto de referencia, es decir, un soporte (universo) referenciado a una mente que lo conceptúa, siempre subjetiva. Es nuestra mente la que proyecta sobre las cosas los conceptos que tenemos de ellas, dando sentido al universo, creando a cada instante la existencia o realidad en la que vivimos (Maxtell, 2012).

Al inicio, identifico los rasgos socio-culturales y tecnológicos que configuran el tipo de consumo informativo actual. Y luego, promuevo un uso *crítico* de las tecnologías de información.

Los elementos característicos del escenario comunicativo actual son: gratificación instantánea, actividad multitarea, superficialidad, sobreabundancia o saturación informativa, cultura de la hipervelocidad, dispositivos móviles con acceso a Internet (tecnologías digitales), y todo ello genera la idea de: 'conectividad total' o hiperconectividad[146] como estado -no sólo realizable- sino incluso deseable. Con alto riesgo de "obesidad informativa", por la dificultad para *digerir* tanta información que llega de manera incesante.

Estos rasgos distintivos del actual ecosistema digital, o del consumo mediático, forman el panorama socio-tecnológico objeto del presente análisis.

Lee Rainie y Barry Wellman (2012) califican los cambios contemporáneos como una "triple revolución", que tiene como eje al trinomio Internet / redes sociales / comunicación móvil. ¿Podría ser determinismo tecnológico? Del impulso por negar la respuesta, surge la necesidad de resaltar la importancia de una aproximación *crítica* a Internet, como contenido y como medio en sí mismo; ya que no son meros canales de

[146] Se define este fenómeno con diversas metáforas: "nube tóxica de datos", "torrente mediático", "infoxicación", "infopolución", "diluvio de información"; "infoglut"; "el lado oscuro de la información", "tecnoestrés", "obesidad informativa", etc.

información, sino que tienen capacidad para *modificar* (McLuhan, 2009) las percepciones, los imaginarios[147].

Los contenidos que transmite la televisión, ¿a quién van dirigidos? ¿Cómo se seleccionan unos y se descartan otros? Me pregunto, cómo se hace el *delivery* de un contenido, y si ello define al receptor y su imaginario social[148].

Encuadrar conceptualmente una entrevista es hoy una muy interesante así como difícil tarea. Analizar dónde se propuso llegar el entrevistador, definir su éxito o fracaso, sacar conclusiones. Se realiza mucho análisis de audiencia: se sabe muy bien donde están los receptores, de qué forma participan, sus preferencias, hasta el horario en que consumen. Tener información es un elemento valiosísimo en el mercado. Y no sólo eso. Asistimos a un momento increíble: es la primera vez que *las audiencias se definen por el dispositivo en el cual consumen*. Por ejemplo, en materia de entretenimiento, los *sub25* –personas menores de 25 años- no ven televisión por cable, tienen computadora. El *sub25* prefiere la pantalla grande (televisor) para ver Netflix[149]. De ahí que no les interese si tienen televisión por cable, sino si tienen Internet. En igual sentido, una década atrás al comprar una casa, nos fijábamos si tenía cable y si tenía teléfono. Y las que tenían teléfono valían más. Una casa cambiaba de precio –de valor de intercambio- ¡por un hecho de comunicación!

Entender el público es mejor que no conocerlo. Nótese cómo los portales de Internet contienen *publicidad programática*. ¿Alguna vez te has preguntado por qué mientras navegas en Internet aparecen anuncios de productos en los que verdaderamente podrías estar interesado? ¿Cómo aciertan en mostrar sólo aquello que realmente te importa? La publicidad programática es un tipo de publicidad *online* –surgida tras las nuevas tecnologías, medios y plataformas digitales– en la que el anunciante compra audiencias y no espacios como en la publicidad tradicional; un tipo de publicidad que se basa en el *BigData* (almacenamiento de grandes cantidades de datos) para segmentar la audiencia y ofrecer la publicidad a las personas indicadas. Es un proceso

---

[147] Imaginario: concepto creado por Castoriadis, para designar las representaciones sociales encarnadas en sus instituciones. Conciencia colectiva. En palabras del autor. *En el ser, en lo que es, surgen otras formas, se establecen nuevas determinaciones. Lo que en cada momento es, no está plenamente determinado, es decir no lo está hasta el punto de excluir el surgimiento de otras determinaciones.*

[148] Por ejemplo, los *millenians* dicen que son "emprendedores" porque no quieren que los llamen empresarios. En este país ser empresario es mala palabra, o al menos es la percepción que tienen a partir de su actividad en redes sociales. Otro ejemplo surge de aquello que se designa "exitoso", ¿a qué llamamos éxito? Pareciera que "todo el mundo" quiere ser Tinelli, al menos en cuanto a su llegada a las masas. Paralelamente, en las entrevistas digitales, no es lo mismo merituar el "visto", que calcular la cantidad de personas que leyeron la entrevista completa. Cuál sería el dato indicativo del éxito en estos dos formatos? Las métricas pueden leerse de variadas formas, o bien, "traducirse". ¿Es exitoso un programa mega producido de Tinelli que alcanza los quince puntos de rating o un video casero de *Youtube* de veinte minutos con mucha mayor audiencia?

[149] *Netflix Inc.* es una empresa comercial estadounidense de entretenimiento que proporciona mediante tarifa fija mensual -independientemente del flujo de tiempo que se la utilice- principalmente, películas, series de televisión y documentales, bajo demanda, por Internet. La empresa fue fundada en el año 1997. En 2016 alcanzó 89 millones de suscriptores. La peculiaridad de este servicio consiste en presentar un formato que permite ver contenidos de una manera fácil, dinámica y rápida. No tiene cláusulas de permanencia así que puede cancelarlo o activarlo cuando quiera.

semi-automático que permite conectar a una marca con el consumidor adecuado, en el momento y el lugar correctos para mostrarle anuncios de productos afines a él. El sistema que emplea está basado en algoritmos que establecen coincidencias entre espacios *online y* el perfil de la audiencia que se busca. Con la publicidad programática lo que el anunciante está pagando es el número de personas, con un perfil concreto, que ha visto su anuncio en el momento que genera más impacto. De este modo el anuncio es más efectivo.

Big Brother y *Big Data* se han unido con el fin de -no solamente someter al cuerpo-, sino al individuo en su totalidad: su psique, su alma. El primero es un estado hipervigilante con sus pantallas y cámaras de tortura. Constituye un tipo de poder disciplinario y normativo que genera un individuo obediente. El *BigData* es una sociedad de control que supera en eficiencia al Big Brother, pues el individuo es propio su vigilante. Lejos de habernos traído libertad, los medios digitales nos han ido sometiendo en forma amable, sin coacciones, al dotarles de todo tipo de información sobre nosotros mismos. Subimos a la Red todo tipo de datos sin saber quién, ni qué, ni cuándo, ni en qué lugar se sabe de nosotros. Este descontrol representa una *crisis de la libertad*.

Los dispositivos y técnicas de dominación generan objetos de devoción, que lo que hacen es materializar y estabilizar el dominio. El 'smartphone' (teléfono inteligente) es el objeto digital de devoción. A través de él, mediante cada "me gusta" nos sometemos al entramado de dominación. Es, entonces, un confesionario móvil y Facebook, la iglesia global de lo digital. Se registra cada *clic* que hacemos. Con esta información, el *BigData* puede poner de manifiesto *patrones de comportamiento colectivos*, de los que el mismo individuo no es consciente[150].

Respecto a los dispositivos, cada grupo social consume aquel que le sienta mejor a sus intereses –posiblemente prefieran un dispositivo móvil si permanecen en la vía pública por mucho tiempo-; consumen el tiempo que quieren, pues no se "bancan" los tiempos muertos; y siempre contenidos que les sean interesantes. Tendrán cien películas, sólo consumirán ocho.

A la televisión todo ello la sobrepasó. ¿Hay mujeres detrás de las novelas? O a la inversa ¿Hay novelas porque hay mujeres con tiempo y disposición a mirar televisión?

La televisión tiene un importante grado de influencia, es más que un medio de mensaje, acerca la realidad como no lo hace ningún otro medio de comunicación. "(…)

[150] "*La empresa de datos Acxiom comercia con datos digitales de aproximadamente 300 millones de ciudadanos estadounidenses. Acxiom sabe más de los ciudadanos estadounidenses que el FBI". En esta empresa los individuos son catalogados y divididos en categorías que van desde "basura" a "estrella" y son ofertados como mercancía. El objetivo es dirigir las campañas publicitarias -mediante el microtargeting."* **Diario *EL COMERCIO* en la siguiente dirección:** http://www.elcomercio.com/opinion/opinion-carlos-leon-andrade-informacion.html. Si está pensando en hacer uso del mismo, por favor, cite la fuente y haga un enlace hacia la nota original de donde usted ha tomado este contenido. ElComercio.com

está pasando… te lo estamos contando…" ¿Y lo que no nos cuentan no está pasando? Los medios nos configuran la realidad.

Mass Media (cine, radio, tv, cable, prensa escrita) son los medios de comunicación cuyos contenidos son recibidos simultáneamente por una gran audiencia. La finalidad de estos medios es formar, informar y entretener al público. Atendiendo a estas finalidades, buscan el beneficio económico del empresario o grupo empresarial que los dirige, habitualmente concentrado en grandes grupos de comunicación *multimedia*, e influir en su público ideológicamente y mediante la publicidad. La historia de los medios de comunicación está muy ligada al desarrollo de la tecnología. El desarrollo económico de los últimos cien años ha llevado a poder ofrecer contenido al gran público a precios cada vez más bajos, hasta la popularización de Internet. Su incidencia ha hecho disminuir la comunicación interpersonal directa y también ha facilitado la creación de la opinión pública. Han ayudado de manera decisiva al proceso de globalización, puesto que permiten que cualquier persona pueda acceder a información de cualquier lugar en cualquier momento, y cada vez con mayor rapidez, por lo que han colaborado en la expansión y estandarización de los gustos culturales de la población mundial.[151]

La idea de *influencia* implica la utilización de recursos suficientes para imponer su criterio propio sobre el destinatario. Se trata de un mecanismo, bien de refuerzo de actitudes, o bien de posibilidad de cambio de actitudes, lo que incluso puede afectar creencias colectivas. El poder siempre se caracterizó por su capacidad y recursos para influir socialmente; que en la sociedad de masas se intensifican.

También sucede esto en las radios. Observo con pavor que casi no hay menores de veinticinco años escuchando radio. No los hay. Es una pena, quizás… Me pregunto, ¿que escuchan? ¿eligen música? Muy poca. Usan las *playlist*, que son listados de reproducción de canciones que eligió un tercero. Un desconocido. Pero con quien al fin, comparten su cosmovisión.

Ellos entienden que consumen música en el momento que quieren, como quieren, y en la aplicación tecnológica que eligen. No hay más valor intrínseco en el "vivo" de la radio. Ayer nomás, presentar un disco o hacer una entrevista con tu artista favorito, diferenciaba a las radios unas de otras. El valor hoy es: "lo escucho cuando quiera". Esta *generación tecnológica*[152] no piensa que "se va a perder de algo", porque, dice:

[151] *Sociedad de la Información* (Castells, 1997): alude al cambio de paradigma que experimentan las estructuras industriales y las relaciones sociales, pues la generación, procesamiento y transmisión de la información son fuentes fundamentales de productividad y poder, debido a las nuevas condiciones tecnológicas. Como señala Deuze (2012), hoy no vivimos "con" los medios de comunicación, sino más bien "en" los medios, en la Red, gracias a la popularización de dispositivos móviles.

[152] *Generación Z* o *Generación Net* se denomina a la generación nacida entre 1995 y 2000, en un mundo virtual. Se los considera tecnológicamente muy conectados, utilizando recursos digitales desde muy pequeños como DVD, Internet, mensajes instantáneos o SMS, comunicación por teléfono celular, reproductores de MP3, y YouTube. A los integrantes

“alguien lo va a subir”. E Incluso, si se entera que algo supuestamente interesante existió, lo va a buscar por distintos medios según su edad (Google, Youtube, Facebook) y seguramente lo tendrá disponible.

Ello acarrea un grave problema publicitario porque hemos establecido medios que definen cómo circula la publicidad. Por ejemplo, una empresa de gaseosa que elegía y pagaba por publicitar en un programa *prime time* de televisión hace diez años, tenía calculado llegar a cierto público que estaba viendo ese programa, que sabía iba a ver esa publicidad y le iba a interesar. Hoy en día, esa empresa llega exactamente al mismo público gastando mucho menos al no utilizar los *mass media*[153], sino al promocionar su producto en otras plataformas. Esto es lo que está desfinanciando a esos medios actualmente, motivo por el cual parecen tender a desaparecer. Muchos se preguntan: ¿es el fin de la televisión? ¿de diarios y revistas? Y más profundamente ¿hay que modificar esta tendencia? ¿Cómo se convive con ella?

Siento que pasaron tres hechos desapercibidos últimamente:

1) Facebook cambió su algoritmo de cómo toma contenido y cómo lo comparte: ahora digita la cuenta virtual –o perfil individual- de manera que lo primero que se ve al ingresar es aquel contenido que fomenta la interacción, esto implica mayor detenimiento/injerencia en el tipo de contenido que hay en nuestra cuenta y en la forma en que interactuamos;

2) los *.com* de noticias (páginas digitales de noticias o revistas virtuales) pierden interés porque sus audiencias opinan: *“sólo me quiero enterar lo que me interesa y ya estoy suscripto a ciertas cuentas que me lo regalan”*. Es en esas cuentas donde se coloca la pauta publicitaria con la que se sostiene el medio de comunicación. De manera que, al retirarse el público, se retira la pauta y cierra el medio, pues, se vuelve imposible tener recursos humanos sin la pauta publicitaria. Básicamente, el público no está yendo a los medios masivos de comunicación, dado que otras plataformas le ofrecen sus nuevas tendencias de recepción de información: más ágil, sucinto, sin demoras. ¿Se accede allí a la realidad?

No son objeto del presente los vastos despidos –que están “sucediendo”- en las empresas de Spolski, Cristóbal López, Garfunkel, entre otros. Pero sí es necesario expresar que circunscribir la discusión a cuestiones de legalidad / criminalidad / culpabilidad personal de los nombrados, deja fuera la mirada que propongo: ciertas plataformas tienden a desaparecer por cambios culturales masivos incontrolados. Y también es incorrecto decir que eso va a pasar, cuando –en realidad- ya está pasando.

---

de esta generación se los conoce como "nativos digitales". El hecho de haber nacido después del auge digital de los años 1980 y 1990 hace que se adapten de manera extraordinaria a futuras tecnologías como ninguna otra generación.

[153] Refiere a los medios de comunicación de masas. Ampliar en: Reig, Ramón (1995): *El control de los medios de comunicación de masas: bases estructurales y psicosociales*.

Las manifestaciones del S.A.T. (Sindicato Argentino de Televisión) por los despidos son legítimas, pero no se está diciendo que ya no vamos a necesitar camarógrafos. *Formula1* lleva cámaras robóticas (drones) manejados desde Londres, 270 personas no van a trabajar más filmando. Los tiempos están cambiando. Es mucho más que un cambio de paradigma. ¿Cuál es la discusión que vamos a plantear? Eso ya está pasando. Ya pasó.

Incluso el pacto con los medios que siguieron a los tradicionales ya no está funcionando. Ese pacto era: Uds. vean los contenidos, que como es gratis, lo único que tienen que hacer es soportar publicidad. Esto, las audiencias ya no lo están aceptando. En Internet hay posibilidad de *skipear* (saltear) la publicidad. Teníamos un contrato: contenido gratis a cambio de "bancarte" la publicidad[154]. Y el público lo hacía. Hoy, no soportamos diez segundos un comercial, lo *skipeamos*. El 52% de los usuarios de Internet tiene un "*adblock*", que es un programa que evita hacer click en "omitir", es decir, realiza la función de filtro de contenidos. No vemos publicidades. Puede resultar extraño pensar: si es regalado, lo único que se exige es ver publicidad, ¿por qué no se consume? La cuestión es que somos muy poco fieles. En tanto consumidores, lo que nos calza, nos calza muy rápidamente –se "viraliza"[155]- y luego se descarta. Las audiencias ya no van a los medios, ni siquiera a un *.com* ¿Acaso no has notado que cada cinco minutos cambia su contenido? ¡No quiere que te vayas!

Daniel Hadad, abogado y empresario periodístico, hizo un estudio de audiencia a partir del cual decidió hacer una radio de rock nacional. En un país donde se consumía rock nacional en forma superlativa no había una radio que lo ofreciera. Hasta que la fundó en el año 2000 (Mega 98.3) Más recientemente, fundó Infobae (diario digital) donde su herramienta es el *BigData*[156]: aquello de lo que los usuarios estén hablando, es prioridad para publicar.

"(…) la religión dominante a final de siglo quizá se centre en BigData." (Yuval Noah Harari en *Homo Deus:* 2016) esboza el libro que actúa hoy como la Biblia de nuestros gobernantes.

Ir atrás de la *Big Data* únicamente es como ir atrás de la gente, y decir: "que querés leer/escuchar/ver, que lo voy a hacer, para que vos estés". Lo cual funciona, pues es altamente exitoso según las métricas de visitas. Sin embargo -creo yo- esto puede producir un daño cultural en las generaciones futuras, insoslayable, que es fundamental prestemos debida atención. Y es que, con estrategias comunicacionales

[154] "Estamos comprometidos a entregar una mejor experiencia de avisos a nuestros usuarios. Como parte de eso, hemos decidido dejar de admitir publicidad de 30 segundos ininterrumpidos desde 2018, y enfocarnos en formatos que trabajen bien para usuarios y empresas", dice la declaración oficial de Google publicada en The Verge. Sitio: *https://www.theverge.com/2017/2/17/14649018/youtube-ending-unskippable-30-second-ads-2018*

[155] Viralizar es dar a una unidad de información la capacidad de reproducirse en forma exponencial. Esto es, emulando a los *virus*, que el contenido tenga la capacidad de reproducirse solo.

[156] Término evolutivo que describe cualquier cantidad voluminosa de datos estructurados.

de ese tipo, cada vez vamos a tener menos producciones de contenido disruptivo[157]. Dado que, si se publica todo el tiempo sólo aquello que la audiencia quiere consumir, el grupo social se vuelve hegemónico: publicamos lo que quieren, no "la noticia". ¿Quién se anima a no darle a la audiencia lo que quiere?

Ahora bien, cómo se "traducen" los "me gusta" en una aplicación digital. ¿Cómo se deben analizar las métricas digitales? Está claro que algunos contenidos –como los TT o "trending topics"[158]- generan millones de clicks en el icono "me gusta", pero no son clicks auténticos porque apenas el usuario vio lo que le interesaba, se fue. No es fiel a un periodista, ni a una línea editorial, ni siquiera a marcas o slogans.

3) Otra gran sutileza a partir de un cambio tecnológico, es la siguiente: en una noticia en un medio digital se lee: título (no más de 120/150 caracteres) y foto o video. Desde que Twitter habilitó expresarse en 280 caracteres más foto (Noviembre 2017)[159], ya se está informando más –y mejor- que lo que se informa en un *.com*, Esto -reitero: *sutilmente*-, cambió el periodismo[160]. Muchos periodistas, a cambio de nada, en su afán de tener más seguidores –a quienes no se puede emparentar con admiradores, pues no serían estrictamente lo mismo- twittean: título, un renglón acerca de un tema, foto y un "ampliaré". Y es mucha más información de la que buscaríamos en un *.com*. Hoy, regalan su arte en producción y edición de la noticia. Lo regalan por vanidad: quieren mayor llegada al público ¿Por qué iríamos a un *.com* de noticias si con seguir en Twitter (estar suscriptos) a un par de periodistas que nos interesan, ya contamos con toda la información?

Lo mismo ocurre en Youtube. Donde -creo- sus creadores entendieron perfectamente la vanidad del ser humano. A nadie se nos hubiera ocurrido realizar todo un programa gratis: editarlo, producirlo, hacer uno por semana –como hacen los *youtubers*[161]- y quedarnos con el 1% de la recaudación[162]. Por cada millón de visitas, recibís mil

[157] Dícese de aquello que se caracteriza por una *ruptura muy marcada* respecto a las pautas de conducta y valores generales o socialmente aceptados, a través de acciones provocadoras que incitan a la reorganización de las actividades interpersonales.

[158] *Trending topic* (tendencia, tema de tendencia o tema del momento) es la palabra o frase más repetida en un momento concreto en una red social.

[159] En lo sucesivo, el límite de Twitter serán 280 caracteres, el doble del original. A Twitter le obsesiona que sus usuarios sean recurrentes, que usen con frecuencia la plataforma. No solo para emitir, sino también para apoyar o compartir. "Además de tuitear más, las personas que tenían más espacio para tuitear recibieron más interacciones (me gusta, *retweets*, etc.), obtuvieron más seguidores y pasaron más tiempo en Twitter.

[160] "periodismo sin períodos" (Martín Algarra, Torregrosa y Serrano-Puche, 2010) el producto nunca es definitivo, y como nada está terminado, no se puede valorar su calidad y veracidad. El internauta no sabe si lo que está leyendo resultará desmentido o rectificado a las horas. Esto supone un gran reto para los profesionales de la información y una ocasión para reivindicar su tarea.

[161] Es el nombre en inglés con el que se llama a las personas que graban y suben videos al portal de Youtube, la plataforma de internet más famosa del mundo para generar y producir contenido.

[162] Cuando un *youtuber* alcanzó los 50 millones de dólares por la cantidad de visitas a sus videos. Le pidió aumentar el precio por visita a *Youtube*, amenazando con que dejaría de publicarlos si no lo hacía. *Youtube* le dijo que prescindía de él: "No te llamamos para que vengas, te podes ir." Es el peor empleador del planeta.

dólares (ecuación estimativa) Muchísima gente lo hace, sólo tres ganan dinero. El resto, REGALA SU TALENTO.

La gran mayoría de la gente está sola en Facebook. Facebook tiene una gran ventaja -que es un grave problema para las audiencias- está basado en un algoritmo que dice: "me gusta" / "no me gusta". Facebook no va a hacer nada que no te guste. Por lo tanto, también empezará a quitar todo lo que te moleste. Eso incluye a las noticias. Nos estamos informando según cosas que nos *conforman*. Las noticias que "nos llegan", porque el *Big Brother* ya sabe de nuestras preferencias, son siempre acerca de los temas que nos agradan o de la gente que está a nuestro alrededor, a quienes les dijimos "me gusta".

Pienso, ¿a qué llamamos "grieta"? ¿Y si estuviera relacionada con este algoritmo binario? Hay sólo dos respuestas posibles. Dos lados de la cuestión. Eso se traduce como dos "mundos" distintos. Si diste me gusta al grupo A, te llegarán noticias que alientan las ventajas del grupo A, aquellas escritas por integrantes de ese grupo, a quienes tus amigos también leen, etc. Entonces, es fácil concluir que "todo el mundo opina como yo". Si diste un "no me gusta", se traduce como si te situaras enfrente, del otro lado, en el opuesto. Y allí, también hay usuarios que concluyen que "todo el mundo piensa como ellos". No hay otro tipo de información más que LA QUE QUIEREN ESCUCHAR. La producida y editada para que la quieran leer. Situación que –sostenida en el tiempo- enraíza cada vez más a cada cual en su grupo, enquistando el pensamiento, congelando la evolución cultural, volviendo la comunicación un círculo vicioso, o –para peor- una ilusión. Mientras tanto, "suceden" en el mundo real muchas otras cosas que ni nos enteramos. Eventos mundiales por ejemplo. *Dota2* es un videojuego que practican 120 millones de personas en el mundo –no me refiero a un evento de veinte personas, sino que se trata de cientos de millones-, donde quien gana, recibe doce millones de dólares. Me atrevo a pensar que no tenés la menor idea de qué se trata. Eso prueba que cada colectivo se está comunicando sólo hacia el interior de su propio grupo. Es un fenómeno de repliegue -pero con discurso de apertura-, muy particular.

Cabe constatar, agregando a todo lo anterior, que una de las transformaciones más importantes que se derivan de la consolidación de las tecnologías digitales es la referente a la *dimensión temporal*. Las tecnologías digitales han provocado una aceleración sin precedentes de la percepción del tiempo, trayendo consigo cambios en los procesos de producción y consumo, la organización del trabajo, los estilos de vida o el modo en que el cerebro procesa la información[163]. Asistimos a una inflación del

[163] Si bien la noción de tiempo ha ido variando a lo largo de la historia, cabe distinguir desde la Antigua Grecia entre dos concepciones básicas y contrapuestas: lo que denominaban Kairós (el tiempo de los acontecimientos: el momento oportuno, interior, de maduración) y el Cronos (el tiempo que mide los acontecimientos: el tiempo que pasa, secuencial, inexorable). El movimiento *slow* aboga por una reapropiación del tiempo, viviéndolo como Kairós.

ahora o momentismo que también influye en el deseo de lo inmediato (Neofilia) Hay, en general, demasiadas cosas que hacer, demasiada actividad, y poco tiempo para llevarla a cabo.

Así como el libro impreso ayuda a centrar nuestra atención, avivando el pensamiento profundo y creativo, Internet fomenta el consumo rápido y distraído de pequeños fragmentos de información de muchas fuentes; y ofrece un tipo de estímulos sensoriales y cognoscitivos que son intensos, repetitivos, adictivos. Nos hemos habituado al "surfeo informativo" (Serrano, 2013, p. 35)

Se compite por el *tiempo de atención* de las personas y eso lleva a una saturación de mensajes para ganarla; hasta el punto de que cada posible actividad imaginable tiene asociada una oferta de consumo paralela, y cada vez disminuye más la cantidad de tiempo para dedicar a la información que se recibe.

En suma, la alfabetización digital conlleva ventajas para los ciudadanos –más contenidos a su alcance, gratuitos e instantáneos–, así como desventajas[164], pero también desafíos*:*

1) Exige el discernimiento necesario para seleccionar información: Tenemos acceso a volúmenes ingentes de datos, pero con frecuencia nos falta el contexto y la capacidad de interpretación. Conocimiento no es sinónimo de circulación de información, sino de interpretación, *comprensión crítica*. Al contrario, se tiende a una conciencia fragmentaria, cortoplacista, irreflexiva y ahistórica. En la era digital el conocimiento ya no es entendido como un contenido preciso, sino como un *flujo continuo*: red de discusiones y razonamientos ilimitados (Weinberger, 2012)

Por eso, la necesidad de navegar con el "principio de relevancia": ordenar la información (habilidades de filtrado, y para ello, contar con buen manejo de herramientas técnicas: aplicaciones, software, programas informáticos, etc.) no precipitarse, buscar las mejores fuentes, el pensamiento estadístico, visualización de datos, capacidad de síntesis; ya que lo central es conectar ideas, dar sentido, saber contextualizar los múltiples *inputs* informativos que recibimos, y no, acumular información.

2) Tendemos a confiar más en los *contactos* de las redes sociales, como filtro que dé sentido a esa abrumadora cantidad de información. Es una respuesta lógica, dada la sociabilidad humana, que, sin embargo, puede tener un efecto colateral pernicioso. Si, para refugiarse frente a la sobre estimulación neuronal, la reacción es la de centrar la atención en los medios afines y rodearse en las redes sociales de personas con las mismas ideas vivimos el peligro de que, en vez de una sociedad cohesionada, Internet nos transforme en islas encerradas en burbujas de

[164] Se ha demostrado cómo la sobrecarga informativa afecta a la productividad (Hurst, 2007) y a la memoria (Klingberg, 2009; Niada, 2010) y la capacidad de la multitarea es, en gran medida, un mito (Crenshaw, 2008)

convicciones, no en espacios abiertos de intercambio de ideas. La labor de Facebook o Google de personalización de contenidos a la medida del receptor (a menudo inadvierta) nos privan de una visión más holística e integradora de la realidad.

¿Hay que cuidarse de las herramientas de hipercomunicación (Whatsaap, Twitter, Instagram)?[165] ¿Se puede vivir sin ellas?[166] ¿Cómo evitamos que nos invadan? ¿Nos están espiando o es paranoico pensarlo? Facebook compró Whatsaap a un precio mucho mayor de lo que cuesta una petrolera (8.000 millones de dólares). ¿Tan importantes son nuestros números telefónicos? Cualquiera que esté adquiriendo tantos datos nuestros, se transforma en alguien con mucho poder[167]. Y eso, de mínima, es inseguro. El algoritmo te individualiza por tus comportamientos, no porque seas quien seas. No busca un nombre, te "etiqueta". Hoy en día nos definen mucho más las búsquedas en Internet (Google), lo que consultamos en privacidad, que lo que decimos en Facebook. Nadie pone la foto de feas vacaciones en Facebook, pero en soledad, deja huellas. *Google trend*[168] muestra lo que busca la gente en Internet. Y es sorprendente.

En este escenario, la tarea del Filósofo es muy interesante. Las grandes empresas que manejan *BigData* trabajan en forma multidisciplinaria con filósofos, a la par de ingenieros, sociólogos, etc. Es muy interesante "leer" cuando alguien empieza a instalar un tema, desde dónde lo hace, a dónde va, etc. Son los *influencer*[169]. Los TT -*trend topic*- se logran con pocas palabras y escasas quinientas visitas. Es una experiencia muy interesante. Se dice que Trump fue electo presidente manipulando nada más que noticias, ni siquiera noticias: 140 caracteres. Las formas de incidir son sofisticadamente cada vez más imperceptibles[170].

---

[165] El *derecho a la información* tiene rango constitucional, su titular es el público y su administrador los medios de comunicación, para lo cual se prevé la *libertad de prensa*, ligada a la libertad de expresión. Los límites de estas libertades están en que no se inmiscuya en la *intimidad*; aunque ello sea impreciso... De hecho, los medios han pasado a considerarse el *cuarto poder* del constitucionalismo.

[166] *filosofía slow* (Honoré, 2004) se contrapone a la cultura de la velocidad y a las consecuencias que acarrea: falta de paciencia, hiperestimulación, superficialidad, etc. Frente a ello, defiende un estilo de vida más pausado.

[167] Solemos tener temor reverencial por quienes manejan grandes bases de datos o "BigData". Como por el Director de AFIP, Ricardo Echegaray. O el Presidente de AFA, Julio Grondona.

[168] Es una herramienta de Google que muestra los términos de búsqueda más populares del pasado reciente.

[169] Persona con gran presencia y credibilidad en redes sociales

[170] Cito para ejemplificar: en una plataforma digital (Vorterix) se pactó con la audiencia que realizarían un chiste sobre Messi, y escribieron en el hashtag: *MessienVorterix* aquello que ellos pensaban que podría declarar Messi en una entrevista, tal como: "(…) acá estoy, muy enamorado de mi mujer". Las supuestas declaraciones se viralizaron. Se "instalaron". Fue TTmundial. Algo pactado como un juego con la audiencia, fue levantado por medios internacionales. Lo tradujeron como declaraciones literales del futbolista. Y después se ofendieron! Indignados, adujeron que se les había mentido. Pero habían preferido creerle al TT. Eso es un *"Bot"*: creer en la verdad de algo instalado muy rápidamente. Messi en Vorterix fue un Bot. Pergolini calificó su idea como una **"prueba sociológica y tecnológica"**. Y agregó: "*Es un estudio sociológico por la complicidad de la audiencia, que arma la historia con declaraciones posibles, la gente es muy inteligente. Es muy loco armar una noticia que es mentira en esta época*".

https://tn.com.ar/show/basicas/se-viralizo-una-falsa-entrevista-con-messi-que-propuso-pergolini-y-la-levantaron-hasta-en-television_788316

Para la reflexión final: La capacidad de prospección, con base en los datos acumulados (datoísmo), ¿es el fin de la libertad? ¿Cuál sería la práctica recomendable en este contexto de alfabetización mediática? ¿Somos capaces de convertir la información incesante en conocimiento?[171]

En definitiva, el propósito central será *conciliar* un ritmo de vida adecuado con el dinamismo propio de la actualidad, sin perder el *equilibrio* entre las interacciones *online* y las que tienen lugar cara a cara.

El mundo digital está hecho en base a nuestros "perfiles" y armando a pedido nuestro. Sin demoras, fácil acceso, sin elementos que molesten. La hiperconectividad se traduce en construcción del mundo del "datoísmo". Demos fin a las ingenuidades[172]. Mirémonos a los ojos. De la forma que quieras. En la plataforma que elijas. Pero seamos auténticos. Que lo demás, no importa nada[173].

Bibliografía

- CASTELLS, M. (2004) *La era de la información: economía, sociedad y cultura, Volumen 1: La sociedad red*, Siglo XXI.
- CASTORIADIS, C. (1975) *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Tusquets, Colección Acracia
- DEUZE, M. (2012) *Media Life*, Cambridge: Polity Press
- HARTMANN, N. (1959) *Ontología III. La fábrica del mundo real,* FCE, Trad. Gaos, J. Reeditado 1986, México
- RAINIE, L. y WELLMAN, B. (*2012) Apuntes sobre "Networked"*
- MAXTELL, J. y MAHUGO PÉREZ, J. (2012) *Yo, tu lado emocional*
- MC LUHAN y MARSHALL (2009) *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano,* Paidós, Barcelona,
- HARARI, Y. N. (2016) *Homo Deus- Breve historia del mañana*

[171] Sobre CC: Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, en el apartado *Excurso sobre C. Castoriadis*, pese a dedicarle una crítica profunda, afirma que: "*Castoriadis ha emprendido la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de pensar de nuevo como praxis la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa*."

[172] El cambio, que según Castoradis, emerge a través del imaginario social, ya que implica discontinuidades radicales, requiere de la política educativa de base, territorial, que –a estas alturas de los vertiginosos movimientos culturales mundiales- permita al menos el *reconocimiento* del fenómeno en su colosal dimensión.

[173] Proclama del Libertador Don José de San Martín, del 19/07/1819, donde advertía sobre la inminente llegada de la expedición española y arengaba a pelear por la libertad.

El capitalismo escarnecedor

Raúl Toscano

Resumen: En este artículo afirmamos que la implantación del modelo clásico de economía de mercado, en el campo laboral, aumenta la inactividad laboral. El tránsito de la sociedad industrial a la digital trajo consigo des-utilización de la fuerza de trabajo, que aparece como una patología del reconocimiento. Visibilizar este fenómeno permite planificar la integración social, en lugar de abandonarla a la "mano invisible" del capitalismo.

El neoliberalismo, al explicar la cuestión del empleo a través de la teoría de los juegos, disimula una razón instrumental para apropiarse de los destinos personales. El desacople entre el mercado laboral y el sistema educativo impide la empleabilidad, cayendo en el simulacro. La suma de disimulo y simulacro da como resultado hipocresía.

En sentido contrario, si asociamos el empleo con cierta apreciación social como propone Honneth, entonces recuperaremos el papel activo del sujeto en un proceso productivo determinado en el cual puede: analizar, interpretar y transformar la realidad dentro de una sociabilidad que apunte a revertir los efectos del capitalismo mórbido.

Palabras Clave: Hipocresía, crisis, in-empleabilidad, visibilizar, post-verdad, reconocimiento, hominizar, bio-economía, integración social

Abstract: In this document we affirm that implantation classic model of market economy, in the labor field, increase the unemployabilty. The change of the industrial society to the digital society, provoked unemployabilty, appearing with pathology of the recognition. Visible this phenomenon allows you to plan social integration, instead of abandoning on invisible hand to the capitalism.

The neoliberalism when he explain the employ through of the theory of games disguises a instrumental reason to appropriate of the personal the destinations. The employabilty need to a system school related to the new competences of the XXI century, on the contrary, falls of the simulacrum. The sum of disguises and simulacrum results hypocrisy.

If we associate the emplyment with some social appreciaton, how Honneth proposes, then we will recover the active role of the persons in the productive process.

Keywords: hypocrisy – crisis – unemployabilty – visualize - post-truth – recognition - humanize – bioeconomy - social integration.

Introducción

La hipocresía[174], entendida como la suma de simulacro y disimulo, habilita describir los daños o lesiones provocados por el capitalismo escarnecedor a los vulnerados.

La perdurabilidad de las situaciones de pobreza en América Latina ha hecho surgir un renovado interés sobre el tema de la vulnerabilidad. El crecimiento, multiplicación y consolidación de la marginalidad, justifica el tratamiento de las experiencias de exclusión padecidas por amplios segmentos de la población, que no son transitorias como la teoría económica ortodoxa planteaba; sino que tienden a recrudecer con el paso del tiempo.

El fingimiento en la sociedad de la post-verdad, esconde la exclusión de los adultos mayores, quienes representan un número cada vez más importante. En efecto, según la OMS, entre 2015 y 2050, el porcentaje de los habitantes del planeta mayores de 60 años casi se duplicará, pasando del 12% al 22%[175]. La desatención del envejecimiento de la población y del cuidado de las condiciones laborales, por parte de los Gobiernos de turno en la búsqueda de austeridad, conduce a la degradación de los valores sociales.

Los países que descuidan estas variables aumentan la pobreza y la marginalidad como consecuencia directa de ser Estados ausentes o aplicar medidas renuentes a hacer algo por alguien, ya que basan sus programas únicamente en el "emprendedurismo"[176], que pudo haber sido útil en el siglo XX, en un contexto de políticas migratorias alentadoras de trabajo estable, y donde la demanda laboral dependía de la demanda de bienes físicos; pero el cambio disruptivo en el peso relativo de los sectores de la economía, impulsado estratégicamente por las empresas multinacionales, se manifiesta en lo que en el *management* se conoce como "servicialización" de los bienes físicos.

Como consecuencia de ello, el empleo se da con mayor nivel en el sector servicios. Las economías ya no tienen su base en la industria y la agricultura, sino en las "ideas" creadoras de valor en los bienes y servicios que se producen, lo cual repercute en el sistema educativo ya que, si la sociedad requiere de ciudadanos comprometidos con la creatividad y la participación, entonces deberá ofrecerle las posibilidades ciertas de acceso al conocimiento, a través de un nuevo sistema pedagógico afín.

---

[174] Palabra proveniente del latín *hypocrisis*, que significa fingir sentimientos, ideas y cualidades, generalmente positivas, contrarios a los que se experimentan. Desde la Sociología crítica, la utilizamos para visibilizar la desatención de los gobiernos hacia las patologías del reconocimiento.

[175] http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs404/es/.

[176] Vulgarismo con el que se describe el proceso de aplicar el talento humano a un proyecto económico propio.

Pero en la etapa actual del capitalismo financiero se estimula “vivir de rentas”, y no tanto producir bienes físicos prescindiendo de mano de obra, por eso se buscan más empleados “tercerizables” o directamente “monotributistas”. La frase vulgar “hay que vivir de rentas”, encierra la idea negativa sobre la actividad humana, esto es, transformar el empleo en una mercancía y consecuentemente al empleado en un “recurso”, o a la educación en un simple servicio y a los alumnos en un “eslabón” más de la cadena burocrática: porque no son financieramente útiles.

Por otro lado, la cuestión migratoria mutó hacia la constelación de la emergencia social, como lo señala el Santo Padre Francisco:

> *El último verbo, integrar, se pone en el plano de las oportunidades de enriquecimiento intercultural generadas por la presencia de los emigrantes y refugiados. La integración no es «una asimilación, que induce a suprimir o a olvidar la propia identidad cultural. El contacto con el otro lleva, más bien, a descubrir su “secreto”, a abrirse a él para aceptar sus aspectos válidos y contribuir así a un conocimiento mayor de cada uno (…) Debo destacar el caso especial de los extranjeros obligados a abandonar el país de inmigración a causa de crisis humanitarias. Estas personas necesitan que se les garantice una asistencia adecuada para la repatriación y programas de reinserción laboral en su patria*.[177]

Es por ello que el “emprendedurismo” no convence, ni teórica ni empíricamente como solución a la emergencia laboral, ya que por el momento no le es posible al ciudadano escapar del lenguaje monopólico establecido por la clase dirigente, en base al *homo óptimus*[178].

Un ejemplo de emergencia laboral en Argentina desde 2008 a la fecha, lo constituye la des-utilización de la fuerza de trabajo o inactividad laboral permanente. Desde el inicio del primer trimestre del año 2008 hasta el primer trimestre 2014, la tasa de actividad se redujo del 45,9% al 44,6% (EPH-Indec), reduciéndose la PEA (Población económicamente activa) a 16,88 millones de personas a nivel nacional, que representan un 45,0% de la población total, cifra inferior a la del primer trimestre 2008 que conformaba un 45,8% de la población total (ver Cuadro 1).

---

[177] http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html

[178] Sujeto movilizado por la nanotecnología mediante múltiples existencias e identidades.

CUADRO 1

Condición de actividad agrupada EPH-Indec

1er. Trimestre	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	
PEA	45,8	46,5	46	45,7	45,5	45,8	45	
PEI	54,2	53,5	54	54,3	54,5	54,2	55	
Desocupados	923.600	953.396	942.512	845.032	818.986	925.127	842.959	En miles
Población ILM (otros)	475.734	465.537	437.863	500.573	507.151	435.446	515.506	

FUENTE: Elaboración propia en base a la EPH-Indec.

Durante la serie elegida y dentro de la PEA, se registra una sensible reducción de la tasa de ocupación y una baja considerable de la población desempleada; lo cual atendiendo a que para el 2014 la PEA registra unas 500.000 personas menos que en 2008, permite sospechar que estas personas hayan migrado a la PEI bajo la forma de inactivos marginales (otros inactivos), experimentando los mayores riesgos de empobrecimiento por quedar atrapados en la economía informal.

Se tratan de trabajadores desocupados que han suspendido la búsqueda por falta de oportunidades visibles de empleo con pleno derechos, pero que no son computados como tal por la EPH-2014 elaborada en el INDEC, y por tal motivo se los encuadra en el mal llamado “desempleo oculto”.

Su magnitud puede ser captada a través de la tasa de inactividad. En un primer momento una tasa de actividad alta nos indicaría que una porción de la población se mantiene ocupada, pero ello nada dice respecto a la pérdida de “empleabilidad”[179] a la que se refiere Neffa[180]. Este último concepto, da cuenta del vínculo entre educación y empleo, admitiendo que la primera es el medio para llegar al segundo.

Sin embargo, los nuevos formatos de producción estimulados por la globalización y la mano visible de los llamados “proyectos salvajes de cambio global” impulsados en los países desarrollados, demandan una nueva forma de trabajar que exige otro modo de conocer: activo, innovador e intuitivo; cristalizados en nuevos oficios, tales como: criminología digital, granjeros en espacios verticales, guías turísticos espaciales, nano-médicos, policías climáticos, controladores de datos, etc.

[179] Término derivado del anglicismo *employability*, que hace referencia a la capacidad de las personas para sintonizar con el mercado de trabajo y poder encontrar o sostener un empleo con pleno derechos (EPD).

[180] Neffa J. C. (1999) Actividad, Trabajo y empleo: algunas reflexiones sobre un tema en debate. Universidad Nacional de La Plata. Revista *Orientación y Sociedad*. Vol. I, (pp. 127-162).

Ahora bien, esas nuevas competencias no logran sintonizar con el sistema educativo argentino. A modo de ejemplo: el 50% de los jóvenes que entran al secundario no lo terminan en tiempo y forma, el 54% de jóvenes de 15 años no comprende lo que lee, el 67% no logra resolver las matemáticas, el 20% de los jóvenes entre 16 y 24 no estudia ni trabaja y el índice de clima escolar es muy débil en términos de ruido, bajo nivel de escucha, bajo nivel de respeto, bajo interés, y tiempo real de instrucción (Agustina Blanco 2016:4). La escuela normal, en términos de gestión, se encuentra agotada para dar respuesta a las nuevas competencias del siglo XXI.

De allí que, los trabajadores inactivos, sean "inempleables", debido a razones de edad, género, problemas psico-físicos, inexperiencia, falta de conocimientos, segregación por inactividad, escasa oferta laboral, entre otras.

La nueva cara de la cuestión social en el siglo XXI es la **"inempleabilidad"**, que pasó de ser una categoría residual a permanente y da cuenta de una situación informal, de carencia, en un contexto de alta incertidumbre. Este fenómeno afecta a un segmento que se compone mayoritariamente de jóvenes de hasta 24 años, jóvenes adultos (25-29), adultos (30-44) y mayores (45-59), tanto varones como mujeres. Todas estas personas experimentan un estado de presencia que da cuenta de un funcionamiento desatinado en la sociedad, puesto que un malestar las aqueja: la frustración de no pertenecer a la PEA.

Al quedar encajados en la PEI, los trabajadores inactivos guardan relación con la economía informal, quedando subsumidos en la baja productividad y contribución. Es posible afirmar que el sistema los confina en el mediano plazo a una inmovilidad ocupacional, y en el largo plazo al abandono económico (Salvia y Donza, 2016: 11).

Ahora bien, el rango varones adultos/mayores (25 a 59 años), no ha sido analizado en profundidad, tal vez porque tendría menor vulnerabilidad a las fricciones producidas en el mercado laboral con respecto a los otros rangos etarios, ubicándose la tasa de actividad en el rango (30-44) entre el 90% y el 100%, la que empieza a descender hasta el 70% a partir de los 45 años. (EPH-Indec).

El interrogante que surge de ello es: ¿Cuál sería la tasa de desempleo en el primer trimestre 2014 si la tasa de actividad se hubiese mantenido en el 45,9% del primer trimestre 2008? su magnitud sería mayor (desocupados/PEA).

Se concluye que, no obstante haberse reducido el desempleo en el primer trimestre 2014, se verifica desde el 2008 dos problemas a resolver:

1) caída de la tasa de actividad, 2) repetitividad de Inactividad laboral.

En definitiva, la salida del trabajador inactivo de la PEA, permite sugerir la hipótesis de que es expelido del mercado laboral. La relación de la "empleabilidad" con el mercado de trabajo existe y debe ser atendida (Neffa: 2003).

Percibimos el problema social de la pérdida de empleabilidad como relevante en Argentina en el mismo instante en que pese a la mejora de los índices de crecimiento económico y desempleo registrados luego del 2008 (EPH), los trabajadores inactivos continúan entre nosotros sin haberse reducido y deambulan padeciendo una doble sanción social:

1ro.) en momentos de crecimiento económico son víctimas del desempleo.

2do.) en recesión, tienen menos posibilidades de sostener o acceder a un EPD.

Al existir más de 500.000 personas inactivas, se está escondiendo que el sistema expulsa trabajadores principalmente mayores de 40 años, ya que no valora la experiencia. En el otro extremo, los más jóvenes, es probable que no hayan conocido otro régimen laboral que el temporario, carente del piso protectorio del EPD. Cuando desde la política se hace propaganda de una supuesta "industria del juicio laboral", en realidad se disimula la intención de eliminar ese piso protectorio para que la tolerancia del subyugado nunca se convierta en reparación pecuniaria.

Esta es una discusión ineludible a la hora de pensar políticas públicas destinadas a desarticular los mecanismos de **marginalidad laboral** reproductiva.

Integración educativa y laboral

Toda crítica supone la distinción entre política y economía, la política configura lo económico, porque expresa el querer y el poder: mientras que lo económico es una parte de la política: la política económica. Si la política económica descuida la fuente de energía necesaria para captar las patologías del reconocimiento (Honneth 2011: 140-141), entonces: ¿Qué tipo de intervenciones necesitamos?

Ya en el siglo pasado, existían diferencias entre Popper y Friedman. El primero reconocía en el Estado de Bienestar una garantía frente a los abusos del poder económico contra los vulnerados. El segundo, se declaraba seguidor de Bentham en cuanto a la defensa del capitalismo sin interferencias de comienzos del Siglo XIX.

La diferencia reseñada, conduce a una visión también diferente del rol del Estado, con implicancias en lo epistemológico. De ahí se derivan otras diferencias entre ambos autores: 1) la función de los valores, 2) la función del contexto de descubrimiento, y 3) la base empírica.

En el primer caso, Popper parte de valores que solo pueden ser eliminados por la crítica racional. En cambio, Friedman propone la "meritocracia" como garantía de la maximización de utilidades. En el segundo caso, Popper es claro al respecto, separa

contexto de descubrimiento del de justificación, pero Friedman es ambiguo en este campo, puesto que habiendo liberalismo se da el caso que ciertas intervenciones opacas no permiten el libre juego entre los agentes, por ejemplo, producto del engaño en la publicidad. En el tercer caso, para Popper los enunciados están siempre impregnados de teoría y por ello pueden ser contrastados, pero según Friedman, las hipótesis deben permitir ordenar las percepciones.

Es que, durante la vigencia de la sociedad industrial, el discurso hegemónico facilitaba los mecanismos tendientes a que el educando pudiera insertarse en el mundo laboral con posibilidades de una vida mejor en comparación a la de sus antecesores, mediante el progreso y ascenso social. Los individuos participaban de ese proceso, en lo que se dio en llamar la escuela normal, cuya configuración obligaba a un modo de conocer pasivo, subordinado y reflexivo.

En ese entonces, el sistema pedagógico quedó subsumido por el concepto de utilidad de la economía positiva, limitándolo en su autonomía y restringiéndolo en sus capacidades para responder al cambio social; cuya mayor expresión la encontramos en la conocida Ley Federal de Educación de 1994. Su aplicación persiguió el cumplimiento de estándares de productividad escolar sacrificando el lenguaje[181].

De ese modo, el poder financiero se convirtió en una amenaza para las potencias del lenguaje en el mundo de vida, dado que la racionalización del sistema educativo siempre se hizo a espaldas de los sujetos implicados: alumnos, docente, auxiliares, administrativos, etc.; porque los presentes tienden a trasladarle los costos a los ausentes.

Superada la crisis del 2001, el estatismo populista por falta de moderación ha dejado patologías, que en términos de continuidades, el neoliberalismo actual aún conserva, luego de casi tres años de gestión. La inhabilitación que sufren los trabajadores inactivos y los marginados escolares de trascender lo inmediato, constituye un obstáculo para la integración social, impide un cambio cultural igualitario.

La visibilidad del trabajador inactivo y del marginado escolar, se distingue con fuerza y nos interpela respecto a: ¿quiénes son los sujetos que en lo cotidiano negamos?, siguiendo a Honneth: "*(…) una forma de invisibilización, esto es, de hacer desaparecer, que aparentemente no tiene que ver con la no presencia física, sino con la no existencia en un sentido social*." (2011, 165-166).

Estamos en presencia de una situación en el mercado laboral, en la cual se descuida la fuente de energía necesaria para la captación y tratamiento de las patologías sociales, cuando la inversión tiende hacia una menor demanda relativa de EPD y a una mayor des-utilización de la fuerza laboral.

[181] Cfr. Martinyuk C. (1997). *Wittgensteinianas, filosofía, arte y política*. p. 68. Editorial Biblos.

De igual modo, la división del trabajo escolar subsistente, entorpece la interacción entre los agentes del sistema educativo, volviendo escasa la "asociatividad" para revertir el cientificismo nocivo que aún transita por la escuela.
Como vemos, la realidad social resiste a enmarcarse en las definiciones de EPD y escuela normal. El EPD y la escuela normal, a nuestro entender, se han desacoplado y la matriz insumo/producto no da respuesta satisfactoria al problema de la inempleabilidad.

Frente a ese panorama, el debate académico se da entre elegir continuar con los paradigmas heredados del cientificismo o innovar a través de la hominización, con base en la Filosofía Social.

Si se elige la primera opción, la docencia seguirá siendo atacada por la *Post New Public Management*[182], cuando se propone con la reforma educativa del "Plan Maestro", reemplazar profesores por "voluntarios", que son jóvenes alumnos de los últimos años del secundario a quienes se les imparte un curso de 90 días brindando un estímulo de $4.000 para otorgarles un certificado oficial de "líder educativo" y luego participar de aquél programa como facilitadores gestionando una plataforma virtual en donde se conectarían con los alumnos en una suerte de co-docencia "electrónica"; con el fin de re-centralizar y re-coordinar las tareas pedagógicas. Más burocracia escolar.

Asimismo, el proceso de inducción del docente ingresante se sigue aplicando en el primer año de las carreras en escuelas públicas marginales; contrariamente a lo que sucede en el sistema productivo, donde ninguna etapa crítica le es entregada a un aprendiz, sino que siempre son administradas por expertos. Esta asimetría sectorial y la sub-utilización de los profesores, impiden la construcción de un proyecto educativo justo, generando **marginalidad educativa**.

Nuestra posición es escéptica respecto a los resultados de las medidas graduales aplicadas por la PNPM, dado que la gestión de la crisis se encuentra en manos de la elite gobernante, la que se moviliza conforme a su propia agenda especulativa. Mientras aumenta la intolerancia entre empleadores y docentes como consecuencia de la aplicación del Protocolo anti-toma de escuelas públicas en CABA[183], los narcotraficantes aprovechan el *laissez faire*, como el caso de la escuela *Crisol*

[182] Locución anglosajona que describe el nuevo gerenciamiento público en tiempos de pos-verdad.
[183] https://www.lanacion.com.ar/2109129-ciclo-lectivo-porteno-nuevo-protocolo-para-prevenir-las-tomas-de-escuelas-publicas

Universal ubicada en la ciudad de Candelaria de la Provincia de Misiones[184], para ocultar dinero ilícito.

¿Cómo tendría que estar constituida una cultura moral que diera a los vulnerados la pulsión de articular sus experiencias en el espacio público democrático en vez de sufrirlas en contraculturas de violencia?

La integración social no forma parte de los debates en la esfera pública, porque en realidad la única finalidad del poder político es "más capitalismo". Los siguientes dilemas tecnocráticos, son lo que se les plantea a la PNMP:

1°) la libre competencia es cada vez más prescindible, a medida que se acentúan las diferencias de competitividad en Latinoamérica. Esos desequilibrios se volverán más agudos, en tanto cada país se retraiga conforme a su propia estrategia interna. Alcanza con ver la última reforma laboral en Brasil o la aplicación de impuestos a las exportaciones argentinas del sector siderúrgico por parte de EE. UU.[185].

2°) La unión tributaria entre estados se ve fuertemente amenazada porque la PNPM se aferra únicamente al mero control del déficit fiscal, dejando a un costado las funciones de fiscalización al sector privado.

3°) La idea de crear un Banco Central regional que haga viable una socialización de las deudas estatales, se diluye por el desequilibrio entre las distintas tasas ofrecidas en el mercado financiero, sumado al aumento desproporcionado de la deuda externa[186].

4°) Los conflictos de intereses, el nepotismo y el "blanqueo" de capitales a familiares de políticos, van a contramano de las mejores prácticas del buen Gobierno, generando claroscuros de difícil ocultamiento, erosionando la legitimidad.

Todo ello refuerza el peligro de que la PNPM sufra inercia y no pueda re-direccionar los imperativos del capital hacia canales socialmente compatibles (Habermas, 2015), careciendo de la retroalimentación de la sociedad civil. Un ejemplo de ello fue el caso

[184] https://www.clarin.com/policiales/ordenan-confiscar-escuela-construida-narcotrafico_0_rkKWujDmg.html

[185] http://www.ambito.com/914072-trump-desafiante-dice-que-las-guerras-comerciales-son-buenas-y-faciles-de-ganar.

[186] https://www.infobae.com/economia/finanzas-y-negocios/2017/09/19/la-deuda-publica-de-argentina-supero-los-usd-300-000-millones/

del INTI, en donde se despidieron a 258 profesionales luego de abonar una factura de Euros 295.000 a la empresa europea TECNALIA[187].

Por lo cual, bajo esta doctrina, la integración social se presenta al menos como impopular y muy costosa, mientras que las medidas económicas para contener el nivel de precios internos tornan escuálido el consumo, agravando las patologías sociales.

Tanto las políticas neo-liberales como neo-estatistas, provocan que la inversión se ralentice, deteniendo el crecimiento y la aparición de innovaciones; al tiempo que las elites de turno se sustraen de la realidad sufrida por las poblaciones vulneradas, dejando una fuerte dualización que separa cada vez más a ricos de pobres. Finalmente, los gobiernos de turno que aplican estas medidas no incluyen en la agenda la emergencia laboral para ser sometida a debate en la mesa de diálogo social, y agotan su legitimidad colapsando.

Atendiendo una etapa del capitalismo cada vez más incierto, sostenemos que la escasez de recursos funcionales del Estado para resolver las injurias del mercado hace que la sociedad civil deba esforzarse por encontrar un proyecto emancipador. La teoría crítica debe rendir cuentas en forma de un análisis sociológico sobre el estado de conciencia y disposición a la emancipación de la ciudadanía. Por lo que la tarea ahora consiste en hominizar[188] la escuela a través de una metamorfosis que la transporte hacia la prevención del desprecio, apuntando a la categoría de dignidad.
Recién con el reconocimiento de ese pasaje categorial, se podrán adoptar los mecanismos necesarios tendientes a brindar accesibilidad para el desarrollo de las habilidades cognitivas necesarias en el ejercicio de la democracia deliberativa, al decir de Honneth: "D*e ese modo, un paradigma de la comunicación no comprendido en términos de teoría lingüística sino en términos de teoría del reconocimiento puede finalmente llenar el hueco teórico que Habermas ha dejado abierto.*" (2011: 138).

En la sociedad digital, a diferencia de la industrial, ya no son sólo las experiencias de privación social y dependencia económica ligadas al estatus de clase las que representan la condición para la emancipación, sino el aprovechamiento del aumento

[187] http://www.enorsai.com.ar/politica/24162-mira-la-factura-que-le-pago-el-gobierno-de-macri-a-la-empresa-que-despidio-a-258-trabajadores.html

[188] Término que se desprende de la palabra hominización, utilizada en las Ciencias Biológicas, y hace referencia al conjunto de procesos evolutivos que ha llevado a la aparición del hombre a partir de los homínidos predecesores. El estudio de dichos procesos requiere un análisis interdisciplinar en el que se aúnen conocimientos procedentes de las ciencias, entre otras las del lenguaje y comportamiento espiritual, dominio totalmente nuevo de la existencia mediante una cultura. Fue proyectado por el P. Teilhard de Chardin en 1965 a las Ciencias Sociales y utilizado en la Teoría Sistémica del Derecho Social para describir el trabajo como conducta personal y social. También puede entenderse como: cambiar, transformar.

de la sensibilidad moral para un mejor uso del lenguaje que construya “diferencia igualitaria” es la clave para superar la crisis.
Queda claro que, el primer paso consiste en transformar las organizaciones de modo tal que tengan en cuenta las nuevas características de los empleados para sostenerlos, y reformar la matriz pedagógica también para ayudar a las nuevas generaciones.
Subyacen dos hipótesis: 1) la ausencia de políticas públicas para mitigar la “inempleabilidad” aumenta la exclusión laboral, y 2) la matriz de la escuela normal funciona como un ancla histórica que acentúa la persistencia de la exclusión cultural.

La reproducción sistémica de la marginalidad genera restricciones a canales de movilidad social. Esas restricciones propician adaptaciones reales a las circunstancias del vulnerable que le permiten algo de conectividad pero no tanta accesibilidad; y que se expresan en dos comprobaciones: la “inempleabilidad” y la “marginalidad escolar”, que conviven dentro de “**estructuras de mera supervivencia”**.

La Terapeuta y el Plomero

Hace poco, se rompió un caño de agua en la casa de mi vecina Rosa quien lleva ya más de 10 años trabajando como terapeuta en el edificio. Como es de costumbre, ella se comunicó con el administrador del consorcio para solicitar los servicios de un plomero. El tema fue que resultó imposible coordinar los horarios entre ellos para remendar el daño, ya que la optimización de los tiempos de su trabajo con sus pacientes se daba por minuto, quedándole huecos ociosos de sólo 15 minutos en los cuales el ruido no interrumpiría la sesión; pero el plomero lo hacía, como es habitual, a día completo, es decir que, su tarea era por hora de corrido, para que tuviera sentido la relación costo-beneficio.

Aquí se daba el hecho que, la lógica por optimizar los tiempos de trabajo de cada uno de ellos, no permitía captar las necesidades del otro, y la asimetría en las modalidades del cómputo de trabajo impedía la eficiencia.

La situación se destrabó, cuando el administrador pudo mediar, y lograr que cada uno se ponga en el lugar del otro desde una lógica de reconocimiento mutuo. Era razonable que cedan algo de tiempo, antes que se agrande el daño producido por la humedad. Me sorprendió como el administrador pudo velozmente captar la cristalización de la frase “el tiempo es oro” en las matrices culturales de ambos personajes. Así, se ganó el reconocimiento de los vecinos al poder des-disciplinar el manejo del tiempo.

Por un lado, profesionales de alta calificación, responsables de tareas cognitivas no reiterativas. En el otro extremo, trabajadores de menores calificaciones, que se dedican a tareas manuales no susceptibles de ser automatizadas y de bajos ingresos. La polarización en el mercado laboral puede traspasar los límites irracionales, haciendo caer a los sujetos en zonas anti-económicas.

Tanto la terapeuta como el plomero habían quedado atrapados en lo que el sociólogo Max Weber denominó la "jaula de hierro", esto es una estructura burocrática que racionaliza el uso del tiempo. Si fue difícil lograr un acuerdo satisfactorio entre personas que dominan un oficio, entonces: ¿Qué tan difícil puede ser alcanzarlo entre "inempleables"? o ¿Qué lenguaje entiende un "marginado escolar"? o ¿Podrá ser captado ese lenguaje por un leído?

Conclusiones

Nuestra idea de sociabilidad encuentra su fundamento en la siguiente definición: es la producción y activación de vínculos cotidianos entre personas que se sustentan en el reconocimiento mutuo como participantes de una comunidad de saberes, identidades e intereses que incluye reciprocidad y confianza (PNUD, 1998:136).
Sin embargo, hoy el peligro consiste en que la posibilidad de aprovechamiento de un mejor uso del lenguaje para construir "diferencia igualitaria", sea tratada como una cosa más fungible en el mercado, formando parte de una realidad disminuida y para pocos: la gran apostasía[189]. La apostasía conduce a la negación de la justicia social, con el fin de construir una sociedad elitista, en la cual los demás terminen derrumbados.

Con todo, sospechamos que, bajo el manto de nuevos movimientos culturales, como el trans-humanismo[190], se perfile una corriente de contra ilustración, que conduzca a la negación de las identidades. Esaú es el ejemplo de tal situación, quien decidió darle la espalda a los valores sociales, hasta vender su primogenitura[191]. No se trata de elegir opciones, sino de romper con la inercia heterónoma de la mano invisible, a través de una alternativa, que habilite el nacimiento de otra cosa.

Si logramos la aparición del vínculo empleo-educación-reconocimiento, entonces se harán inteligibles y visibles los principios para la teoría de la sociedad. Nuestro mayor

[189] Término que denota la eliminación de todo registro de pertenencia a un determinado grupo de creyentes y dejar de ser contado como miembro del grupo, sobre todo en aquellos casos en que la adscripción se produjo sin contar con la opinión del sujeto.
[190] https://es.wikipedia.org/wiki/Transhumanismo
[191] Cfr. Santa Biblia, Génesis 25: 30-31.

anhelo consiste en que las organizaciones no se conviertan en usinas generadoras de “inempleables”, sino, espacios de sociabilidad para engendrar subjetividades compatibles con esferas de valores conducentes a la plenitud.

Los tiempos de la negociación colectiva docente no pueden opacar más los tiempos de aprendizaje significativo de los alumnos. Existen otras formas de reclamación que no caen en el desprecio del otro. Un criterio más conveniente, es refundar el contrato pedagógico sobre la base, como diría Alberdi, de un lenguaje que produzca “diferencia igualitaria”, priorizando la idoneidad en el cargo. Para ello, los capitalistas que instituyen las reglas de juego imperantes deben ser conscientes de las formas de comunicación que eviten dejarlos en infracción. Con las personas no se lucra.-

Bibliografía:

- HONNETH, A. (2009) *Crítica del agravio moral, Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE
- _____ (2011) *La Sociedad del Desprecio*, Trotta, Madrid
- MARTYNIUC, C. (1997) *Wittgensteinianas, Filosofía, Arte y Política*, Biblos
- NEFFA, J. C. (1999) *Actividad, Trabajo y empleo: algunas reflexiones sobre un tema en debate*. Universidad Nacional de La Plata. Revista Orientación y Sociedad. V. I.
- _____ (2003) *El trabajo humano, Contribución al estudio de un valor que permanece*, Lumen-Humanitas Piette del CONICET, Bs As
- SALVIA, A. y AGEITOS, P. (2014), “*La estructura social del trabajo en Argentina en el cambio de siglo: cuando lo nuevo no termina de nacer”*, Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, (Proyecto FONCYT N° 33737)

Las políticas para lo íntimo frente a la autoridad del sentimiento

Ricardo Gutiérrez Aguilar[192]

> *"Si es que acaso el comediante lo que fuese es antes que nada sensible, ¿podría éste permitirse honradamente el representar por dos veces un mismo papel, con un ardor semejante y en espera del mismo éxito? Muy fogoso en la primera ocasión, en la tercera lo hallaríamos ya exhausto y frío cual mármol* […] *Pues de ser él cuando interpreta, ¿cómo iba a dejar de serlo en algún momento? Y si lo que quisiera es dejar de ser él mismo, ¿cómo se ha de hacer a la idea del punto justo en que ha de ora avanzar ora detenerse?*"
>
> (Diderot, D. *Paradoja sobre el comediante*[193])

Resumen: Hoy en día, la política comparte con el mundo del espectáculo su propensión a resaltar las emociones y los sentimientos en tanto fundamentales en la elaboración del vínculo entre la ciudadanía y sus representantes políticos. Para construir adecuadamente esta conexión es decisivo un primer momento de identificación con el candidato. Para este trabajo los sentimientos son de suma importancia. Pero después de que el candidato es elegido, las cosas se descartan colectivamente de otra manera: él o ella es responsable y la representación descriptiva debe convertirse en una normativa. La legitimidad de la intimidad retira la vida privada de la molestia del debate público y la devuelve al cómodo espacio personal del hogar.

Palabras clave: *Pipolization*, representación política, intimidad, política de los sentimientos, autoridad

---

192 Este trabajo se enmarca dentro del proyecto postdoctoral de investigación *On the letter and spirit of imitation: Exemplum and Exemplarity* (2017-2019), adscrito al Departamento de Lógica y Filosofía Teórica (Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid - UCM) y bajo la supervisión del Prof. Dr. Ricardo Parellada. Vienen a sumarse sus resultados científicos a los generados dentro de los proyectos *PRISMAS - Prismas filosófico-morales de la crisis: hacia una nueva pedagogía sociopolítica* (FFI2013-42395-P) y *WORLD-BRIDGES - Philosophy of History and Globalization of Knowledge. Cultural Bridges between Europe and Latin America* (F7-PEOPLE-2013-IRSES:PIRSES-GA-2013-612644) (2016-), dirigidos ambos por la Prof. Concha Roldán Panadero (Instituto de Filosofía – CSIC)

193 Gallica, el repositorio digital de obras clásicas en edición crítica en francés que gestiona la Bibliothèque Nationale de Francia, atesora varias versiones del texto póstumo. Seguimos aquí Diderot, D. *Paradoxe sur le Comédien*, Librairie de la Bibliotheque National, París, 1895. Las páginas correspondientes en esta edición son la 18 y la 19. La referencia correspondiente a la edición en castellano que consideramos más fiable se corresponde con Diderot, D. *Paradoja sobre el comediante. Cartas a dos actrices*, edición, traducción y notas de Mauro Armiño, Editorial Valdemar, Madrid, 2003, p. 50. Hemos introducido no obstante algunos cambios en la prosodia.

Abstract: Nowadays politics share with spectacles its proclivity to highlight emotions and feelings as fundamental in the ellaboration of the link between citizenship and their political representatives. To build up properly this connection a first moment of identification with the candidate is decisive. For this job feelings are of the utmost importance. But after the candidate is elected, things are ruled collectively otherwise: he or she is hold accountable and the *descriptive representation* has to be turned into a *normative* one. The legitimacy of intimacy withdraws private life from the hassle of public debate and returns it to the comfortable personal space of the household.

Keywords: Pipolization, political representation, intimacy, politics of feelings, authority

Introducción. *Lo público*, *lo privado* y el más acá de *lo íntimo*.

A ojos de un enciclopedista las cosas deben tener a bien el cuadrar con sus definiciones correspondientes. Claridad y distinción se piden. Haciendo compendios y organizando lo que la gente dice sobre lo que la gente hace no caben las vacilaciones. Hay que promover la relación evidente y directa de ideas y proporcionar útiles categorías para que se oriente a la gente de bien respecto de ellas. Si es que hay dudas sobre lo que cae bajo las mismas ideas, una ilustración, un grabado en una lámina facilitarán enormemente la tarea. *Esto es aquello.* Por eso las imprentas clandestinas de París a Berna echaban humo trabajando a destajo en cada uno de los minúsculos detalles de sus planchas. Apurando litografías, esquemas y árboles de conocimientos sinópticos. Parecería por tanto a ojos de Diderot cosa de perogrullo el presentarnos a la figura del comediante, la del actor, tras su significante propio como la de aquel primer representante del sentimiento. No nos liemos –se nos adelanta. Ser comediante, ser actor, es colocar eminentemente el sentir sobre un escenario. Invocar la aparición en sí mismo del entusiasmo y, además, ganarse la vida haciendo carne en su representación del mismo. Hacerse presente.

Primer misterio de la pragmática social: hay individuos que buscan ponerse delante de otros que canalizan ante ellos ciertas emociones escogidas, y con ello reciben algo de esta observación. Y es que la *κάθαρσις* (*kátharsis*) dramática –dice Aristóteles– purifica por obra del reflejo.[194] Se purifican –o se purgan, dependiendo de cómo se mire. Así que no es ningún secreto para el lexicógrafo afanoso en recopilar racimos de términos en diccionarios que lo que la comunidad de hablantes entiende por 'ser un cómico' es ejercer de un cierto facilitador vicario de los propios deseos, anhelos y expectativas, no menos que de las propias frustraciones y desengaños pues también

194 Como refiere Aristóteles al comienzo del capítulo VI del libro I de su *Poética* (Aristóteles. *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri, Alianza Editorial, Madrid, 2011, 1449b, p. 47)

uno quiere aparte de obtener, despojarse de ciertas cargas que acarrea hasta el patio de butacas. El comediante es un mediador de emociones. Allá abajo, entre el público, se da una conexión esencial en respuesta, como *reconocimiento*. Dos veces conocidos aquellos anhelos y frustraciones. Tenidos y reconocidos. No es esto poca cosa porque entonces se puede decir sin miedo a equivocarnos que en esto el comediante es el primero de los representantes políticos *¿No es el* corifeo *griego la voz protagonista del coro en el teatro, un teatro tan serio en su carácter sacro?* Nada extraña en esta seriedad si es que contamos con que toda Estética es una cierta Ética primitiva…

¿Pero dicho eso, para qué nos sirve esta κάθαρσις*?¿Por qué exponerse a sentir cuando menos por dos veces?¿Qué utilidad tiene, o, por mejor decir, qué utilidad presenta el reconocer una emoción propia en tanto es propia?¿No basta con poseerla?¿Y se precisa de veras la ayuda en la identificación consciente de la posesión que comporta este reconocer-se?¿Si concedemos esta necesidad, no es un movimiento natural, un problema ya resuelto?* La cuestión sobre semejante utilidad social y la de sus necesidades propedéuticas da en realidad para discusión, luego ya está en parte contestada la última de las cuestiones: la ayuda se precisa. No es un movimiento exento en sus necesidades de aprendizaje. Tener no es poseer. Y el tratamiento de esa ayuda es precisamente lo que en las subsiguientes páginas se tentará. El porqué la posesión no es incontestada. El presente capítulo pretende sólo colocar en relación dialéctica tres aproximaciones conceptuales a esta pragmática de *la representación* y del *reconocimiento de la* representación. De las tres hay dos que cuentan en su haber con una larga trayectoria hermenéutica. Son los conceptos de *lo público* y *lo privado*. Poco habría que decir en lo fundamental de ellos, pero algo diremos si no en lo fundamental, sí en lo accesorio. Lo que se dirá tiene relevancia respecto del tercer concepto –este novedoso– que se deslizará entre los anteriores. Éste quedará centrado en torno al significante de *lo íntimo*, por seguir la acuñación asentada por Michäel Foessel hace apenas unos pocos años.[195] Si *lo privado* se contrapone a *lo público*, *lo íntimo* ha de ejercer de mediación derivada. La tesis que sostendremos para desarrollar semejante dialéctica a tres tiempos es que el tercer concepto en discordia se hace necesario para articular un cierto regreso de *lo privado* a las estructuras de Derecho, a las de lo común, un regreso buscado que permite explicar el reclamo –una petición o exigencia de *vuelta a derecho*– que hacemos cuando consideramos inadecuadas ciertas actitudes hechas públicas por parte de nuestros representantes políticos y que se han vuelto de lo más comunes en la actualidad. Dice Foessel hablando de Sarkozy que, cuando "se evalúa el poder de la

195 En su trabajo titulado *La privación de lo íntimo*. *vid.* Foessel, M. *La privación de lo íntimo. Las representaciones políticas de los sentimientos,* traducción de Jordi Terré, Ediciones Península, Barcelona, 2010

comunicación únicamente según el patrón de las campañas electorales, [en las que de hecho] la escenificación de uno mismo ha acabado por entronizarse […][Olvidamos no obstante que] cuando la atmósfera de campaña se ha disipado […] la opinión pública no admite que un presidente se siga comportando como un candidato." Y aclara acto seguido Foessel qué quiere decir con eso: "*ofreciendo* [al reconocimiento público] *cotidianamente el espectáculo de su persona y de su vida.*" (2010, 11) Más en concreto, el espectáculo de *su persona privada y su vida privada* –quiere decirse*.* Lo que le ha fallado a este comediante es la reubicación pública del momento de *lo privado* en el de *lo íntimo.*

I. Lo privado y la autoridad *del* sentimiento.

Para el practicante de las labores filosóficas el poeta lo mismo que el comediante están únicamente un peldaño por debajo en la escalera de la iniquidad con respecto al comediógrafo. Que el primero no escriba su papel no lo dispensa de ser mirado como sospechoso y colocado *ipso facto* con un pie fuera de la ciudad. Un empujón más y ya está fuera. Pero si nos maliciamos que el galán nos da para segundos pensamientos sobre su sinceridad, al menos nos esperamos del mismo que lo que transmite en diferido lo transmita sin mediaciones ni engaños: *que sea al menos un tipo sensible* en su representar. Imposta su sentir, pero lo coloca ahí delante en aparición inmediata para nosotros. Es un sentir de circunstancias, pero uno puro. El comediante es una suerte de catalizador de sentimientos puros. Auténtico. Ahí radica su legitimidad. *'Honrado'*, dice nada menos que Diderot. Pero si ni siquiera nos podemos confiar en esto, en que el comediante que *ha de ser* sensible y que *sea por eso entonces* sensible, démonos por vendidos. Cae entonces la pregunta de nuestro Denis, *¿cómo hace en ese caso para sentir por dos, por tres, por cuatro veces lo mismo y de la misma manera sobre las tablas?¿Cómo se coloca de nuevo en la representación del mismo sentimiento, en esa situación en que ni avanza ni retrocede?¿Lo hace siendo y no siendo, a la misma vez y en el mismo sentido, él y no él mismo?¿Reconocemos en esta maniobra de interpretación una decencia o una indecencia antes bien?¿Pierde por indecente toda autoridad?* Es decir, *cuando el histrión interpreta para decir mentiras, ¿nos dice en realidad la verdad mintiendo? ¿Cómo juzgamos que sea honesto dentro de su deshonestidad, auténtico en su representación?*[196] Todas estas cuestiones articulan en lo esencial la paradoja de la que nos hacía partícipes poco

196 Este es el *quid* del motivo y misión de los que se ha declarado siempre cruzado el Nobel Vargas Llosa. Para éste la labor precisamente de la Literatura es una especial y específica: *contar verdades por medio de mentiras.* La categoría de lo literario en realidad rompe con esta clasificación entre verdadero y falso y hace a la pregunta por la verdad en Literatura una casi inapropiada. Para aclaraciones sobre todo ello, basten las palabras de Vargas Llosa en Vargas Llosa, M. *La verdad de las mentiras*, Editorial Alfaguara, Barcelona, 2002

más arriba Diderot. Y las paradojas generan estupefacción filosófica. *Nos dejan en un punto en que no sabe el pensamiento si avanzar o detenerse.*

Quizás vivamos en un momento histórico cercado de paradojas de este tipo. La *sociedad del conocimiento* se da la mano con *la del espectáculo.* La legitimidad de la primera dependiente no tanto de lo que se sabe cuánto de la autoridad del que sabe. El experto, lo mismo que el actor, "se representa también en su capacidad para aparecer como […] creíble [en relación] a lo que somos o nos gustaría ser." (Foessel, 2010:10) Creíble para la imitación. El reconocimiento del experto, del mismo modo que el reconocimiento del comediante, depende de que ambos generen en nosotros creencias, casi de manera independiente a su verdad o a su justificación por lo que se ve… porque la creencia debe reflejar lo que somos o querríamos llegar a ser. El anhelo, lo mismo que el atributo, refieren a *juicios de existencia* –deseamos que…–, a *juicios de presencia* –encontramos en nosotros tal…– ¿Y qué decir del representante en lo político? El representante devenido a día de hoy por antonomasia está inmerso en "una psicologización de la sociedad contemporánea […] Un programa político apenas tiene posibilidades de persuadir si no adopta la dimensión de una *promesa*, pero ya no dirigida a la nación considerada como un todo, sino a cada uno de nosotros tomados aisladamente." (Foessel, 2010: 22)

La *'pipolización'* ha llegado para quedarse. El *tête à tête* del representante de la ciudadanía no es sino el paso lógico desde la idea de representación actual que el enciclopedista ya nos ha ofrecido a una primera auscultación. Se arrima el oído, se aprecia el latido ajeno con el latido propio, y se sabe uno conectado. Tener autoridad es ser creíble, ser creíble es ser persuasivo, ser persuasivo es conectar con *lo que somos, lo que tenemos y lo que querríamos ser y tener.* Es la psicologización de la sociedad contemporánea. Pero, en el espacio de lo público, de lo común, "cuando Nicolás Sarkozy pone en escena su vida sentimental con la intención de conmovernos, cuando, en un plató de televisión, Ségolène Royal hace por tocar a un hombre inmovilizado en su silla de ruedas para mostrarle su humanidad, ¿tenemos razones para sentirnos *políticamente ofendidos*?" (Foessel, 2010: 8). Es decir, tenemos razones para sentir que ese intento por conectar con nuestra Humanidad es ilegítimo –lesivo *para el Derecho*– y que esa proximidad familiar con algo tan íntimo como son nuestros más tiernos sentimientos es hasta cierto punto un juego sucio a esas alturas *¿Hay instancias de fraternidad que deben quedar vedadas al acceso del común, protegidas de su reconocimiento naturalizado?* No deja de ser esto un factor a discutir *sobre derechos.* La posibilidad de la ofensa es un llamado al cuestionamiento de la legitimidad del criterio psicologista. Una crítica a que debamos guiarnos por una política de las emociones. Una articulación esencial permite distanciar

conceptualmente la *promesa* del *contrato.*[197] La *promesa* se presenta ante el cercano, y se presenta como un ejercicio de transparencia de intenciones. Se instituye una promesa con el pariente. La cuestión de fundamento aquí es si tenemos razones de peso para retirar esa clase de confianza, la de dicha familiaridad, en un estadio posterior de su campaña al candidato convertido en representante electo. *¿Por qué su* humanitas *y exposición sensible se vuelve sospechosa un paso más allá una vez está en funciones como vicario designado de lo público?* Mi propia hipótesis camino de la de Foessel es que nuestro candidato ha perdido el paso para resolver el casi necesario ejercicio de transformación de una *representación política descriptiva* a una *normativa.* Y en eso ha perdido su autoridad. En el *contrato* –y el representante público suscribe uno con su elector– la *promesa* queda sujeta a derecho y reclamación. La familiaridad muta.

II. Políticas para *lo íntimo*, promesas y contratos.

Hanna F. Pitkin, remozando las intuiciones originales de A. Philips Griffiths y Richard Wollheim, desarrolla casi en su compañía un cuádruple concepto de representación pública en que cabe explicar dicha transformación de la autoridad y la posible *des*autorización. El que *des*autoriza retira su legitimidad a la creencia representada. La somete a otras exigencias. El candidato ya no sólo encarna una promesa, no representa descriptivamente nuestro anhelo. *Tiene que cumplirlo.* De su taxonomía de cuatro tipos se organizan de manera especular los que representan a *personas* o *particulares* frente a los que representan *actitudes, motivos o intereses*, que no dejan de ser atributos de personas o particulares.[198] La lógica de la representación expuesta por ambos es que un individuo particular puede representarse *descriptiva* o *simbólicamente*. Para lo primero basta con que lo hagamos presente, que lo presentemos *siendo lo que es* o *lo que quiere llegar a ser*, en su concreción. La idea básica del *tener representación* es ésta. Para ser partícipe del posible *quorum* hay que estar ahí. Nada se dice del *cómo*. Sarkozy, Ségolène, ejecutan como candidatos el ejercicio público de representar –hacer presentes como partícipes del *quorum*– las

197 La filosofía del Derecho ha preparado toda una batería de soluciones y presentaciones propias al problema del origen del vínculo contractual. Todas ellas rondan la intuición de que algo tiene que ver con las obligaciones promisorias. Charles Fried con su *Contract as Promise* [1981] puede ser tenido por vanguardia de dicha investigación. La promesa estaría a la base del que contrata, siendo el contrato propiamente una especie de la promesa reforzado si cabe por la coacción jurídica y la expectativa de una retribución caso de no cumplirse –como correspondería a la visión de H.L.Hart. Para un rico debate sobre el tema con muchísimas de sus implicaciones cabe consultar la obra de Kimel, D. *From Promise to Contract: Towards a Liberal Theory of Contract*, Hart Publishing, Oxford&Portland, 2003

198 Griffiths, A. P.; Wollheim, R. "How Can One Person Represent Another?", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Supplementary Volumes*, vol. 34, 1960, pp. 187-224; Pitkin, H. F. *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1963

actitudes, deseos, anhelos y sensibilidades de su electorado. Todas contarán, prometen. *Descriptivamente.* Pero esta representación es meramente expresiva. No normativa. Perpetuarla convierte el terreno de *lo público* en el de lo personal, *lo privado.* La *representación normativa* –como la de grupos de *interés*[199]– no es particular. Está sujeta a criterios generales de aplicación. Es abstracta y mediata. La descriptiva no es una guía para nada, sino una constatación de existencia. Identificativa, pero se le pide algo más al representante, *se le piden nada menos que cuentas de su mandato*… Pues "el corazón no es tan sólo el órgano de la generosidad [la sinceridad o la transparencia], *sino que podría volverse también el criterio de un tribunal en el que uno sería juzgado por sus intenciones*. [Pero] la distancia con respecto a uno mismo y a los demás es un requisito de la *civilidad* que constituye el mejor baluarte contra las promiscuidades del corazón."(Foessel, 2010: 32-33). Ahí se hace fuerte la necesidad de *lo íntimo.* El reconocimiento *de derecho* de un espacio reservado y distanciado de la civilidad para el individuo. No es el terreno de *lo privado.* Hay expresiones de esto necesitadas de representación en *lo público.* "Lo íntimo designa un conjunto de vínculos que un individuo decide *sustraer* [esto es, *hurtar*] del espacio social de los intercambios." (Foessel, 2010: 14) Su derecho a sustraerse de *lo público*, a no participar determinados vínculos con su entorno en ese dominio. Es el terreno éste de las promesas. La *ofensa política* está en la reclamación de ese derecho a sustraer el sentimiento –o ciertos sentimientos, o en cierto momento cierto sentimiento– de ese espacio público a voluntad. El error de Royal, el error de Sarkozy.

Hay de hecho una transformación de esta clase de representación, una natural, pero que no satisface el requerimiento de un *deber ser* normativo. Justo la que intuitivamente permite avanzar en la explicación de *por qué podemos sentirnos ofendidos políticamente* por la exposición de semejantes intimidades: es aquélla en que "un individuo [o un objeto de atención particular], tanto por alguna razón como en ausencia de razones [arbitrariamente, sin norma], es *elegido* como foco de las actitudes que son pensadas como apropiadas respecto de otra cosa que no es el mismo individuo."[200] La *representación simbólica* trasloca las *mismas* actitudes en *otro* foco. Por ejemplo, el que es uno mismo. Como en la *kátharsis*.

Weber dejó en ese caso en su propio limbo particular de los ensayos que hubo de escribir una tercera parte complementaria a su serie de la *Ciencia como vocación*

199 Téngase en cuenta que el artículo refiere a una *ascriptive representation* y no a una *normative representation*, pero que el sentido es justamente el de poder reclamar una retribución en caso de que el mandato representativo delegado se incumpla, con fuerza de derecho. *vid.* Griffiths, A.P.; Wollheim, R. *Op.cit.* p. 189

200 Griffiths, A.P.; Wollheim, R. *Op. cit.* p. 189. El subrayado y traducción son míos.

[*Wissenschaft als Beruf*], y la *Política como vocación* [*Politik als Beruf*], la de una precedente e hipotética aventura en la *Komödie als Beruf* [*Comedia como vocación*].[201]

Bibliografía

- ARISTÓTELES (2011), *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri, Ed. Alianza, Madrid
- DIDEROT, D. (1895), *Paradoxe sur le Comédien*, Librairie de la Bibliotheque National, París
- DIDEROT, D. (2003), *Paradoja sobre el comediante. Cartas a dos actrices*, edición, traducción y notas de Mauro Armiño, Ed. Valdemar, Madrid
- FOESSEL, M. (2010), *La privación de lo íntimo. Las representaciones políticas de los sentimientos,* traducción de Jordi Terré, Ed. Península, Barcelona
- GRIFFITHS, A. P. , Wollheim, R. (1960), "How Can One Person Represent Another?", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Supplementary Volumes*, vol. 34 (pp. 187-224)
- KIMEL, D. (2003), *From Promise to Contract: Towards a Liberal Theory of Contract*, Ed. Hart Publishing, Oxford&Portland
- PITKIN, H. F. (1963), *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London
- VARGAS LLOSA, M. (2002), *La verdad de las mentiras*, Ed. Alfaguara, Barcelona

201 Ambas obras publicadas en conjunto en julio de 1919. Se trata de la transcripción de sendas conferencias impartidas en Munich en el marco de una serie que tenía por título 'El trabajo espiritual como vocación [*Geistige Arbeit als Beruf*]'. La primera tuvo lugar el 7 de noviembre de 1917 en la *Kunstsaal* de la Librería Steinicke. La segunda, andando el tiempo, el 28 de enero de 1919 en el mismo sitio. *¿Por qué no una tercera?*

Las libertades en riesgo en la Sociedad del Big Data

Miguel Ángel Santagada

Resumen: En las culturas actuales las redes digitales se han vuelto omnipresentes, tanto a favor de la conectividad de miles de personas, como del (relativamente fácil) método de intervención, manipulación y control de dichas redes. Por paradójico que parezca, la versatilidad de las conexiones horizontales ha facilitado que información tendenciosa, falaz, discriminatoria y trivial se dispersara sin las restricciones que el debate o la búsqueda de mejores argumentos pudiesen moderar.

Se discute la probable influencia de técnicas de estimación estadística en el futuro de las nuevas democracias. La manipulación de las tendencias electorales probada hasta hoy en casos emblemáticos despierta una creciente preocupación entre los investigadores sociales, que consideran sobrepasado el empleo de campañas masivas para atraer genéricamente la voluntad de los ciudadanos. La esfera pública que se está generando con estas intervenciones dejaría atrás el propósito de los pensadores ilustrados, que aspiraban a la participación crítica y al ejercicio discursivo raciocinante.

Palabras clave: big data –posverdad- democracia

Abstract: Digital networks have become ubiquitous, both in favor of the connectivity of thousands of people, and the (relatively easy) method of intervention, manipulation and control of these networks. As paradoxical as it may seem, the versatility of horizontal connections has facilitated biased, fallacious, discriminatory and trivial information to be dispersed without the restrictions that debate or the search for better arguments could moderate.

The likely influence of statistical estimation techniques on the future of new democracies is discussed. The manipulation of the electoral tendencies proven up to now in emblematic cases arouses a growing concern among social researchers, who consider the use of mass campaigns to generically attract the will of the citizens to be overwhelmed. The public sphere that is being generated with these interventions would leave behind the purpose of the enlightened thinkers, who aspired to critical participation and to the reasoning discursive exercise.

Keywords: post true, democracy, big data.

Conocer a la gente

Por su nombre en español, la minería de datos es una técnica estadística no paramétrica utilizada para abordar cuestiones electorales, comerciales, sanitarias,

humanitarias, etc. Esta técnica surgió como respuesta al caudal de datos que circula por las redes sociales sin que quienes los generamos sepamos la contribución que efectuamos a quienes saben sacar ventajas de ellos. Ese material informativo ha superado a las técnicas estadísticas clásicas, por lo que estas solo pueden ser aplicadas muy limitadamente. Además de abordar varios millones de observaciones sin dificultades, la técnica recientemente desarrollada permite tratar una gran cantidad de variables predictivas y orientar la selección de esas variables a propósitos específicos. Hasta no hace mucho, solo la sociología descriptiva reparaba en la importancia de las partículas que conforman esas gigantescas matrices informativas. El big data permite clasificar con relativa precisión a cientos de miles de usuarios que no se conocen entre sí, pero que comparten tendencias, estilos, opiniones, o que reaccionan emocionalmente de modo semejante ante tipos asimilables de cuestiones sociales o políticas.

Ahora bien, la minería de datos está lejos de pretender neutralidad epistémica. El rigor metodológico es solo un aspecto en el proceso que se inicia con la exploración de información. Detrás de esta búsqueda viene la diseminación de noticias (casi siempre falsas) que tienden a debilitar posiciones y a influir en las preferencias de los usuarios de redes sociales. Naturalmente, quienes llevan adelante esta forma de publicidad explotan con sagacidad la sensiblería y el fanatismo. No se trata, entonces, solo de tirar la caña y obtener la presa, como hacen los pescadores deportivos. Esta técnica reúne diversas herramientas analíticas, todas desarrolladas principalmente por expertos de varias disciplinas. En la minería de datos concurren investigadores de inteligencia artificial y otras especialidades, tales como el *knowledge discovery*, (KDD), el *automatic recognition* relacionado con la interpretación algorítmica de textos informativos, el reconocimiento de patrones, que está orientado a la clasificación de imágenes, la *neurocomputación*, campo multidisciplinario relacionado con el desarrollo de redes neuronales y el *predictive modeling* (Bramer:2008).

La reunión de estas disciplinas logra consolidar el “principio de regularidad del pensamiento”, lo cual se vislumbra en la auto-fortalecida visión conservadora de los procesos de formación de opiniones compartidas por individuos de las más distantes extracciones sociales y etarias (cf: http://halweb.uc3m.es/esp/Personal/personas/jmmarin/esp/ introduccion-DM.pdf). En cierta manera, el propio pescador configura la pieza que habrá de capturar. Las prácticas de intervención en las redes sociales, por tanto, no son asépticas ni por sus concepciones básicas ni por sus objetivos. Lo que en su jerga denominan “entrenamiento” es la conquista de datos que se utilizarán con posterioridad a fin de reforzar las tendencias (acaso ignoradas) por los propios internautas. Sin embargo, no

parece ser necesaria la estrategia de indagar entre los votantes cuáles serían los temas controversiales por los que decidirían votar contra determinado candidato. Por ejemplo, asociar un político con prácticas sexuales aberrantes, o con la defensa de delincuentes garantiza resultados favorables si se dispone de recursos para llegar con mensajes alusivos a cientos de miles de ciudadanos desinformados y proclives a indignarse por referencias sin fundamento empírico.

El entrenamiento consiste en correlacionar casos (observaciones, ejemplos, instancias, registros). Típicamente, pueden ser los "me gusta", los re-envíos de ciertos mensajes, la "fidelidad" a determinados asuntos, etc. Asociado a cada caso hay un vector de variables de entrada (predictores, características personales, variables explicativas, variables independientes) y una variable "objetivo" (target) dependiente. Estas variables especifican rasgos sociopsicométricos, etarios, de nivel económico y educativo, etc. Los datos de entrenamiento se utilizan para construir un modelo que predice los valores probables del objetivo a partir de las entradas. Esto es: quiénes siguen qué temas y con qué valoración.

Gracias a este método se extrae información de las redes sociales para reunir porciones de la población según rasgos específicos comunes que la misma población (sin advertir) suministra mediante su conducta habitual frente a asuntos específicos. Esta inconsulta colaboración que prestan los usuarios de redes ayuda a "descubrir"/armar nichos o segmentos de audiencia sobre los que caerán mensajes elaborados con fines propagandísticos. La eficacia del procedimiento reside en filtrar selectivamente aquellos mensajes que puedan resultar contraproducentes para el interés de quien encuentra solo razones parciales para su preferencia electoral. De esta forma, por un lado se asegura que los potenciales indecisos reciban mensajes que ratifican su rechazo a ciertas ideas o candidatos, y por otro lado se evita que accedan a planes u opiniones de sus eventuales preferencias electorales, que podrían afectar su adhesión. En otros términos, la técnica pone en funcionamiento una espiral de odio e indignación que desplaza el interés por las ideas, los planes a futuro y las aspiraciones por reformas sociales necesarias. A cambio, una cantinela monocorde e insidiosa deja poco espacio para el disenso, la crítica o el debate.

He aquí cómo la minería de datos orienta la práctica electoral a fin de generar en los usuarios debidamente seleccionados un mundo en sintonía con ellos mismos, un mundo en el cual la mayoría de las voces suenan con las mismas notas musicales. Esta forma de encarar la transmisión de mensajes políticos durante las campañas a través de las redes sociales indica cómo se consolidan y fortalecen ciertas narrativas colectivas, en desmedro de otras. Por un lado, los candidatos son construidos a

medida del imaginario de cada nicho de votantes. Por otro lado, la declamación de las políticas y medidas a impulsar se reduce a un artificio cuya aplicación incluso puede ser opuesta a la propalada durante la campaña.

Twitter, WhatsApp y Facebook

No es exagerada, por lo tanto, la preocupación por el empleo de las redes sociales en el contexto de compulsas electorales. Más allá de las sorpresas que nos deparan las todavía llamadas nuevas tecnologías, esta utilización política puede afectar el porvenir de la democracia. Tal parece ser el riesgo que corremos al llevar hasta límites nunca alcanzados la reunión de puntos de vista individuales en la idealizada "voluntad general" que expresan las urnas.

En las culturas actuales las redes digitales se han vuelto omnipresentes, tanto a favor de la conectividad de miles de personas, como del (relativamente fácil) método de intervención, manipulación y control de dichas redes. Por paradójico que parezca, la versatilidad de las conexiones horizontales ha facilitado que información falaz, discriminatoria y trivial se dispersara sin las restricciones que el debate o la búsqueda de mejores argumentos pudiesen moderar.

Recordemos que la autonomía de los ciudadanos planteaba algunas sospechas en las viejas épocas de la comunicación vertical orquestada por los medios tradicionales. En los escenarios actuales ya no caben dudas al respecto. Bastaría con analizar los resultados que exhiben los propios investigadores de opinión pública y sus asociados estrategas de campañas sucias para convencernos de que las preferencias electorales están en cierta medida influidas por leyendas y rumores de intencionalidad política que circulan por las redes.

De esta manera, el éxito de las campañas depende de la confusión y de las promesas acaso incumplibles disparadas a la muchedumbre. Es obvio que los mensajes no circulan espontáneamente, sino que llegan a sus blancos gracias a la exactitud de expertos cazadores que disponen de recursos con los que se aseguran el envío de tópicos específicos a segmentos determinados de la población. Una de las consecuencias previsibles de esta cacería es lograr electores atemorizados, suficientemente confundidos y desinformados. Aunque el recuento de votos sea inobjetable, estas tecnologías llevan a conjeturar que las elecciones no se desarrollan en condiciones limpias, porque el temor que provocan las *fake news* no proviene de un mundo efectivamente en declinación, sino de los mensajes compuestos con dosis de maliciosa selectividad por parte de los estrategas.

La victoria de Bolsonaro en las elecciones presidenciales de Brasil de 2018 ratifica la eficacia de estos nuevos métodos de construcción de las tendencias electorales. Estas estrategias de intervención en redes sociales basan todo su éxito en inocular sobre los internautas dosis acertadas de indignación, hastío, temores, fantasías de progreso inmediato, etc. La nueva forma proselitista vino de la mano del crecimiento explosivo de Twitter y WhatsApp. Lanzado en 2006, Twitter ganó rápidamente popularidad mundial y se ha convertido en uno de los diez sitios web más visitados en Occidente. Según estimaciones de 2017, Twitter cuenta en todo el mundo con cerca de 500 millones de usuarios activos que producen 800 millones de tweets por día. En Brasil, el segundo en el ranking de países con usuarios conectados a esta red, las cuentas llegan a 33,3 millones. Por su parte, según fuentes confiables, en febrero de 2018 había 120 millones de usuarios de WhatsApp y 127 millones de cuentas de Facebook. (cfr. https://tecnoblog.net/252119/facebook-127-milhoes-usuarios-brasil/). La población estimada de Brasil era de 212.6 millones de personas en el año 2018, cuando tuvieron lugar las elecciones generales.

Los volúmenes sin precedentes de datos se reúnen ante la inocente displicencia de los propios usuarios, cuyos rasgos demográficos, ideológicos y hasta sentimentales son fácilmente apresados por los sistemas de análisis comentados más arriba, capaces de convertirlos en un tesoro. Pocos usuarios se interesan por este destino que aguarda a lo que se escribe, juzga, recibe y responde en las redes. Muchos de ellos no sospechan que sus mensajes configuran información que podría estar siendo aprovechada contra ellos mismos. Los analistas reconocen a Twitter como una “mina a cielo abierto” para la extracción y síntesis de datos sobre los usuarios. Lo curioso es que dicha información podría ser desconocida o inadvertida por sus propios portadores. Por su parte, una vez detectadas las tendencias en materia de gustos, temores, etc., de los votantes, se les envía mensajes de WhatsApp con los que se procura fortalecer sus preferencias electorales en sintonía con aquellas tópicas que se revelaron más fructíferas para influir en la elección.

Claro que los exploradores de datos no persiguen el ideal ilustrado del conocimiento más exhaustivo o riguroso. Solo tratan de detectar tendencias compartidas en materia de apoyo (u oposición) a probables iniciativas gubernamentales, que acaso ni siquiera se llevarán a cabo, pues desde el punto de vista de estos analistas de datos es suficiente instalar el miedo o el deseo entre los electores. Los temas de tendencias de Twitter, en particular, son reconocidos como una forma de aproximación para medir “la opinión” más o menos coincidente de millones de electores. Las comillas expresan que la minería de datos no trabaja con opiniones, sino que las configura a partir de rasgos mínimos de emotividad. Se trata de una síntesis lograda gracias a tecnologías que

hacen emerger –no de forma azarosa- los más pútridos planteos conservadores y reaccionarios.

La fidelidad de los internautas

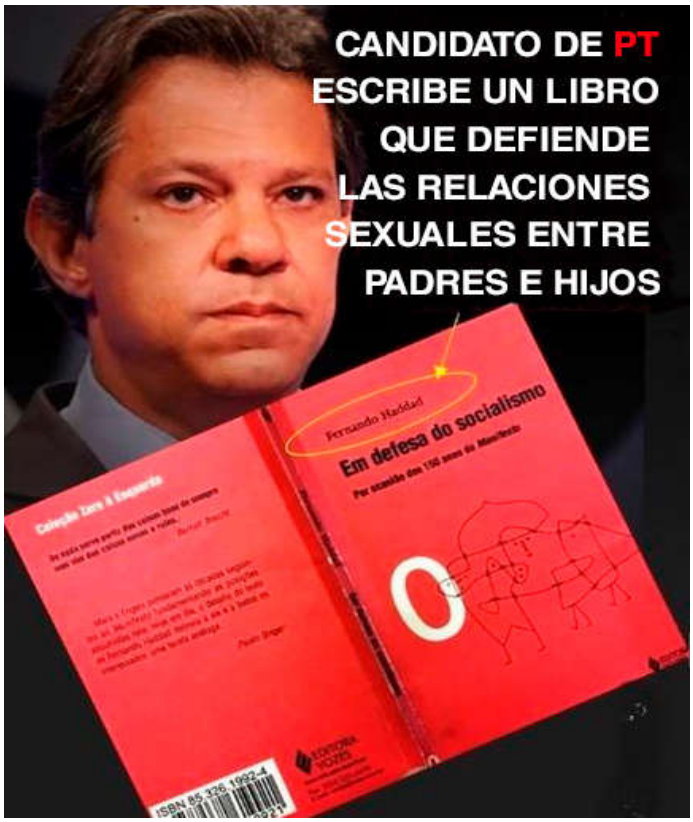
¿Cómo determinar si estas intervenciones son tan eficaces como parece? Lamentablemente, cuando es demasiado tarde, cuando los resultados electorales son inapelables. El estudio *Eleiçoes 2018*, publicado por DATAFOLHA, revela que el 46 % de los ciudadanos brasileños habilitados para votar en ambas rondas electorales de 2018 utilizaban alguna plataforma digital para leer noticias sobre las elecciones presidenciales. El portal de *El País* de España, por su parte, afirma que seis de cada 10 brasileños usan WhatsApp a diario. Esto equivaldría a más de 120 millones de brasileños usuarios de esa red social. Establecida con precisión semejante fidelidad digital, algunas grandes agencias de marketing como Croc Services, SMS Market, Quickmobile y Yacows han enviado mensajes desde diferentes usuarios de la telefonía celular para alcanzar a multitud de ciudadanos con propaganda favorable a Bolsonaro, en muchos casos con acusaciones sin fundamentos contra el candidato Haddah, principal rival del ganador.

De acuerdo con un informe publicado en *The New York Times*, Brasil es uno de los 17 países donde Facebook tiene verificadores externos que ayudan a eliminar la desinformación publicada en la sección de noticias de esa red social. Esto explica por qué las campañas sucias se desarrollaron preferentemente en WhatsApp, en la que (a diferencia de Facebook) es posible mantener conversaciones grupales cifradas, sin control sobre el contenido que allí circula. Por restricciones legales (no técnicas) los mensajes no pueden ser enviados a más de 256 destinatarios por vez, pero nada impide enviar esos mensajes desde, por ejemplo, diez mil líneas diferentes, lo que en el transcurso de pocos segundos equivale a varios cientos de miles de conexiones establecidas.

¿Por qué son relevantes estas consideraciones? Dos de cada tres electores brasileños (66%) tienen cuentas en redes sociales. Entre los más jóvenes, el índice alcanza el 90%, y cae conforme se avance en el rango de la edad. En el segmento etario entre 45 y 59 años, uno de cada dos ciudadanos tiene al menos una cuenta en redes digitales y entre los mayores de 60 años uno de cada tres votantes participa de las redes. Los menos escolarizados también tienen menos acceso a redes sociales (34%) que aquellos que completaron la enseñanza media (78%) o superior (91%). En el análisis por ingresos, también hay discrepancias, pero en menor grado: entre los más pobres, con ingresos de hasta 2 salarios, el 53% accede a la redes, frente al 89% entre los más ricos, con renta familiar superior a 10 salarios. El 71% de los votantes

de Bolsonaro tiene cuentas en al menos una de las redes sociales, cifra que desciende hasta el 61% entre los votantes de Haddad.

Whatsapp es la plataforma más utilizada por los votantes, y al parecer gravita significativamente en la circulación de mensajes electorales: el 65% tiene cuenta, entre los varones, la relación de usuarios que comparten noticias queda en un 43%. Entre las mujeres un tercio de las usuarias activas manifiesta compartir noticias políticas por esta red. El estudio de *El País* asegura que durante la campaña electoral, WhatsApp se había convertido en el principal canal de noticias falsas y calumnias. Por ejemplo, considérese esta legítima pieza de fake news.



Reproducción tomada de https://verne.elpais.com/verne/2018/10/18/mexico/1539847547_146583.html

Los estudios (/cfr: https://www.gutierrez-rubi.es/2018/09/28/elecciones-presidenciales-brasil-2018/) indicaron la relevancia de la denominada tasa de compromiso, que resulta de la combinación de los índices de asociación a las redes y recirculación de mensajes vinculados con las elecciones Además de sexo y edad, el porcentaje de participación y recirculación de noticias sobre elecciones y política también parece determinado por otros recortes sociodemográficos, tales como escolaridad, región y edad. Los usuarios con mayores ingresos son más activos en el Whatsapp y, proporcionalmente, tienden en mayor proporción a hacer recircular mensajes políticos. En el Sur, por ejemplo, el 70% de los votantes usan la aplicación, pero sólo el 23%

difunde noticias, es decir, el 32% de compromiso, en el Nordeste, la base de usuarios es inferior, del 56%, pero el 22% comparten sobre política y elecciones, lo que hace que la tasa de compromisos trepe al 39%. Tanto en alcance como en tasa de compromiso en la difusión de contenido político y electoral, uno de los segmentos más activos en el Whatsapp es el de electores de Jair Bolsonaro. En el sector del electorado vinculado al ámbito militar, el 70% está conectado al Whatsapp, y el 31% repasa información sobre política y elecciones, o sea, el 44% está involucrado en el tema. Entre los votantes de Haddad, son menos usuarios (59%) que hacen recircular en menor proporción (21%), lo que resulta en una tasa de compromiso del 36%.

En la franja de votantes indecisos, sólo el 42% cuenta con la aplicación, y el 7% suele compartir noticias sobre política y elección. En la franja de electores de Bolsonaro, el 53% lee sobre política y elecciones en la aplicación, frente al 35% de los que votan por Haddad. En Facebook, el 46% lee noticias electorales y políticas, también con mayor penetración entre los más jóvenes (70%), más escolarizados (66%) y más ricos (63% en el rango de 5 a 10 salarios, y 59% en la franja superior) El electorado que usa la aplicación también fue consultado sobre la recepción y reenvío de contenido electoral crítico para los dos candidatos que disputaron la segunda vuelta electoral. El 44% del total manifestó haber recibido detracciones de Bolsonaro o de su partido, y el 47% haber recibido contenido insidioso sobre Haddad. En el caso de Bolsonaro, el 29% tuvo acceso a ese tipo de contenido por medio de amigos de la aplicación, el 15%, de parientes, y el 20%, de desconocidos. El mismo tipo de contenido sobre Haddad fue enviado por amigos (31%), desconocidos (22%) y parientes (18%).

Se observa en la consulta sobre el envío de contenido difamador de los candidatos una indicación de que estos mensajes podrían haber partido desde usinas profesionales (y no de usuarios individuales) Sólo el 7% declara haber enviado contenido malicioso de Bolsonaro o del PSL, y el 8% dice lo mismo sobre Haddad y el PT. Respecto de la recepción de publicidad para votar en el primer turno por Whatsapp, el 11% de los votantes dijo haber recibido ese tipo de material de amigos, de parientes, y de desconocidos. Solo el 2% de los consultados afirma haber utilizado la aplicación para enviar mensajes con sugerencias electorales, lo que señala sin dudas la existencia de usinas encargadas de propalar estos mensajes. Entre los votantes que usan Whatsapp, el 6% dice creer rotundamente en las noticias que llegan por la aplicación, y el 41% cree un poco. Con distintos matices y reticencias el 52% de los votantes de Bolsonaro dice creer en las noticias que llegan por la aplicación, frente al 44% de los que votan a Haddad. La mayoría (86%) de los votantes, sin embargo, cree que los brasileños creen en las noticias compartidas por Whatsapp, mientras que el 62% evalúan que creen mucho, y para el 25% creen un poco.

Reflexiones finales

La intervención en torno a las redes sociales no tiene, pues, objetivos profundos o complicados. Más bien, y por exigencia de sectores interesados específicamente se trata de establecer el contenido preponderante en la interacción de personas u organizaciones dentro de su red de relaciones. ¿Podemos esperar de los procesos de formación de las preferencias electorales consecuencias muy diferentes de las generadas por la espiral del odio? Parafraseando a Byun Chul Han, (2014), que el futuro se convierta en predecible y controlable, aunque sea en la imaginación prodigiosa de los neuroingenieros, amenaza con cosificar a las personas, al volverlas transparentes y positivas para una nueva manera de gobernar al sujeto humano desde el resorte mismo de sus deseos más primarios e impolíticos.

Los ciudadanos no son analizados en términos de sus intereses particulares o de los conflictos que emergen de dirimir tales intereses. Estas ingenierías aplicadas al control de la conducta de consumidores y votantes nos han alejado del debate y de las doctrinas de un modo más significativo gracias a la tecnología que permite el manejo de grandes volúmenes de datos, y no al raciocinio de polemistas o ideólogos. Los avances son lo suficientemente refinados como para advertir que aquella masa uniforme de la que se quejaban los elitistas hace un siglo se halla segmentada y quizás diferenciada sistemáticamente.

Las diferencias personales, de estilo, de clase, de ideología son absorbidas y neutralizadas desde una operatoria que establece identidades sociales de acuerdo con criterios binarios de amor/odio, rechazo/adhesión, hastío/entusiasmo. Estas categorías emocionales integran cada uno de los fragmentos en que se ha hecho estallar la multitud. En lugar de una masa uniforme las campañas se ejecutan sobre un mercado segmentado para asegurar la eficacia de los mensajes dirigidos a homogeneizar esos planetas que orbitan dentro de la galaxia electoral. El “astro rey” de dicha galaxia no es la ideología o el relato utópico acerca de una comunidad igualitaria y justa. Más bien, se trata de un agujero negro, donde el egoísmo narcisista, el temor al extranjero, el odio a lo diferente, etc., degluten cualquier intento de reforma constructiva de las palmarias deficiencias de la vida social.

Bibliografía

- BRAMER, M., COENEN, F. and PETRIDIS, M. (2008), *Research and Development in Intelligent Systems XXIV*, Dordrecht: Springer
- HAN, B-C. (2014), *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder,* Herder, Barcelona

Mente, emociones y cuerpo, cuando el sujeto se refugia en las pantallas

¿es la virtualidad deshumanizante?

Marcos Llanos Nieto

Resumen: En el presente estudio abordaremos las características sociales de la interacción de los sujetos a través de las tecnologías y como estas se configuran como a veces el único medio de comunicación en este siglo XXI. Suplantando la interacción social personal. Por este modo trataremos de indagar si la emergencia de la virtualidad se torna deshumanizante tomando como perspectiva el impacto de las tecnologías y el aislamiento, en las relaciones mediadas por la pantalla de los dispositivos tecnológicos siendo el sujeto más bien espectador y sin tomar acción en el mundo no virtual.

Palabras clave: virtualidad, subjetividad, tecnología, salud, ambiente

Abstract: In the present study we will approach the social characteristics of the interaction of the subjects through the technologies and how they are configured as sometimes the only means of communication in this 21st century. Suppressing personal social interaction. In this way we will try to investigate whether the emergence of virtuality is dehumanizing, taking as a perspective the impact of technologies and isolation, in the relationships mediated by the screen of technical devices.

Keywords: Virtuality – subjectivity – technology – health - environment

Podríamos preguntarnos ¿qué caracteriza a esta sociedad mediada por la tecnología? para ello nos adentraremos a observar al sujeto de este siglo. El mismo emerge fragmentado e incompleto porque se está quedando en el olvido y perdiendo la reflexión sobre el mundo, el yo y el otro. En las mismas relaciones interpersonales, culturalmente no se evidencia un contexto para la concepción integral desde una mirada biopsicosocial que vincule al sujeto a la otredad. También la comunicación está fragmentada, es inmediata y poco reflexiva. Es la virtualidad donde se hayan estos modos de interacción (redes sociales, apps de mensajería, blogs) son el reflejo del mundo analógico, lo offline.

También la cultura de este siglo está caracterizada por la ansiedad y el estímulo que tratan de absorber en la inmediatez a las personas que además la vacían, fragmentando su atención, emociones y relaciones interpersonales. Estamos constantemente siguiendo notificaciones y dejando de lado vivir fuera de los teléfonos. El mundo online toma preponderancia al mundo no digital, analógico, manifestándose

en el aislar y poner en crisis al sujeto. Donde la autorreflexión se torna como algo que cuesta trabajo y sin ningún incentivo, como algo netamente inútil e improductivo.

Podríamos observar los síntomas de este siglo XXI que confluyen en la incapacidad de socializar en la vida, sumado a la gratificación instantánea de la hiperconexión, pero en aislamiento, la privacidad perdida, la huida de procesos de trabajo a largo plazo en el tiempo, auto percepción errónea de sí mismo, percepción alterada de la realidad, ansiedad y estrés por las notificaciones en redes sociales como también la pérdida de sueño por el uso de teléfonos móviles antes de dormir.

También la tendencia a sufrir miedo al estar desconectado de la virtualidad y no recibir la aprobación externa en las redes sociales, perdiendo el tiempo en virtualidades. Donde el tiempo es el bien más preciado, hay una vida fuera de la virtualidad y siempre la fue.

La ansiedad manifestada por la inmediatez arrastra al sujeto a lo novedoso en constante cambio, esta misma novedad se torna en acostumbramiento y apatía. También junto con la falta de proyección y dirección en la vida los sujetos carecen de una visión a largo plazo y el no de tener un centro y actitud reflexiva, ya que lo que vale es lo inmediato, lo estimulante esto determina que la proyección a largo plazo no tiene cabida. Así es que la Superficialidad en las relaciones aparentes no llegan al fondo tanto desde uno mismo y de los demás. Esta forma de vida nos mantiene atareados y sumidos en la aprobación externa de "perfiles" en redes sociales que no son personas, yendo a palabras de Seneca que nos dice:

La condición de todos los atareados es desde luego desdichada, pero es la más miserable la de aquellos que ni siquiera se afanan en sus propias ocupaciones: duermen según el sueño de otro, caminan según los pasos de otro, reciben órdenes para amar y odiar, que son las acciones más libres de todas. Si estos quieren acaso saber lo corta que es su vida, que piensen en qué proporción es suya propia (SENECA 2010: 52)

Las emociones se crean en persona y las conexiones significativas no se construyen, detrás de la pantalla. Hay una persona con deseos necesidades, anhelos y voluntad al otro lado del dispositivo tecnológico. No se puede dar una vinculación desde esta realidad deshumanizante donde son perfiles que se conectan con perfiles.

Las pantallas ya de por si son una interfaz que está cerca nuestro, teléfonos móviles, tablets, computadoras personales, pero nos aleja del otro, nos mantiene en la distancia. Esto lo tenemos normalizado, pero no vemos que estamos cayendo en lo aparente en lo superficial donde el otro emerge como una notificación de una

aplicación de mensajería instantánea o red social. Es la desvinculación del yo, no soy yo, es mi "perfil", son perfiles vinculándose con perfiles. Ya no seres humanos compartiendo momentos sino apps conectándose con apps. Podríamos decir que estamos parados en un momento donde se nos presenta la realidad desde una identidad dualista, del yo virtual (digital) al yo físico (analógico). Esto denota un problema de identidad donde generamos un eikon (icono imagen) de nosotros mismos en el mundo virtual, pero ese reflejo no somos nosotros, sino más una virtualidad sin cuerpo, algo netamente etéreo sin sustancia. Que cuando se apaga el teléfono, la tablet o la computadora personal, ese sujeto ya no aparece en la pantalla es decir deja de existir,

Es por ello que la ansiedad se apodera de ese sujeto sumado a su falso o escaso conocimiento de sí mismo. Difícilmente este sujeto apaga las pantallas para preguntarse ¿Porque hago lo que hago? ¿Qué es lo que quiero en la vida? ¿Cómo me planteo mi existencia? ¿Cuál es el camino a transitar en mi vida? Sino más bien se refugia en la virtualidad donde todo es más fácil dado que todo pasa por la pantalla. Es así que se cae en la comodidad quedando el sujeto expectante en un espejismo de la apariencia, connotando una falta de empatía, porque segmentamos y fragmentamos la comunicación a una pantalla nada más. De esta forma el uso asiduo de las tecnologías suplantando el contacto personal podrían crear una despersonalización en el trato con los demás conduciendo a un progresivo aislamiento social. Por ende, el uso responsable de las tecnologías será vital para unas relaciones interpersonales saludables ya que las pantallas fueron pensadas para acortar las distancias comunicativas, pero no para suplantar las comunicaciones entre las personas.

Desde la perspectiva de la salud entendemos, como afirma el filósofo Byung-Chul Han expone en *La sociedad de la transparencia*, que toda época tuvo sus enfermedades emblemáticas desde la época bacterial que devino en la implementación de los antibióticos, pero en este siglo ya no vivimos en una época viral sino en una época de enfermedades mentales, desde un punto de vista patológico. Como podrían ser la depresión, trastorno por déficit de atención con hiperactividad, trastorno límite de la personalidad o el síndrome de desgaste ocupacional, que se constituye en las patologías preponderantes de este siglo, ya no viral sino mental y emocional.

Podríamos definir a la salud como un equilibrio homeostático del sujeto tanto emocional físico y social, junto con el medio ambiente, cuando se carece de una completitud de estas el sujeto comienza a declinar a un estado de malestar. Tener noción de la integridad será vital para conllevar una calidad de vida. Mas este siglo nos anexa la tecnología como otro ambiente virtual y habitable, el cual también deberemos

plantearlo desde una óptica madura, en su uso e implementación. No subyugando las relaciones personales solamente a esta virtualidad sino tomándola como solo una herramienta de comunicación, cual en un futuro podría cambiar los modos de interacción humana dejando de lado la comunicación cara a cara.

Es pronto para imaginar las consecuencias del impacto de las tecnologías en la vida y en la comunicación, pero ya se evidencia a sujetos totalmente absorbidos por las pantallas, donde se desdibuja la separación del mundo físico del mundo virtual. O el mundo virtual toma más preponderancia siendo un factor de suma importancia para la determinación de identidad y relaciones con los sujetos.

El ejercicio de la filosofía permitirá disponer de una actitud de reflexión y sobre la construcción de una identidad autentica no sujeta a una red social, dado que

la percepción del mundo está distorsionada por la pantalla donde las relaciones se tornan inestables y la interacción se hace pública dejando de lado la esfera privada, además de la constante preocupación por los perfiles en las redes sociales que nos hace evitar el contacto y la comunicación cara a cara con el otro conllevando a una disminución de la capacidad de empatía.

Es así que inmerso en el cansancio de llevar un estilo de vida ligado a la inmediatez, cual determina una pérdida notable en la capacidad de atención a los acontecimientos de la vida, El sujeto ha dejado de lado la contemplación de la propia existencia y de la atención plena y reflexiva de las circunstancias de la vida cotidiana.

La palabra “digital” refiere al dedo (digitas), que ante todo cuenta. La cultura digital descansa en los dedos que cuentan. Historia, en cambio, es narración. Ella no cuenta. Contar es una categoría poshistórica. Ni los tweets ni las informaciones que cuentan para dar lugar a una narración. Tampoco la timeline (línea de tiempo) narra ninguna historia de la vida, ninguna biografía. Es adictiva y no narrativa. El hombre digital digita en el sentido de que se cuenta y calcula constantemente. Lo digital absolutiza el número y el contar. Más bien los amigos de Facebook son, ante todo, contados. La amistad, por el contrario, es una narración. La época digital totaliza lo aditivo, el contar y lo numerable. Incluso las inclinaciones se cuentan en forma de “me gusta”. Lo narrativo pierde importancia considerable. (HAN 2014: 41)

Podemos decir que no se puede tener una percepción adecuada del mundo desde los medios tecnológicos, que de alguna forma pueden ser manipulados por intereses de terceros. Se tergiversan el fin, la implementación de la tecnología, por ejemplo, extrapolamos nuestras actitudes en estas, la responsabilidad estará en el uso, será necesario una construcción de narrativas personales y sociales que lleven a una

nueva resignificación de sentido de las estructuras psicosociales en contraposición a la inmediatez de la distancia emocional del datismo y la cuantificación de los likes en las redes sociales.

Podríamos pensar si ¿los aparatos digitales traen una nueva esclavitud? Como si el propio futuro dependería solamente del sujeto, una actitud que emerge como una falsa libertad y aunque estemos hiperconectados cada individuo vive en su aislamiento. Se vive en una presión que nos lleva a no reflexionar sobre la actual situación de adicción a las pantallas. Donde la multitarea contemporánea, fragmentada, que surge de la masificación de la nueva tecnología y el patrón de trabajo no conduce a la libertad, sino a la atención fragmentada. La hiperactividad nos hace pasivos, donde siempre estamos respondiendo y nunca iniciando. O estamos imaginando en la virtualidad y no actuando en el mundo.

Replantearnos los Imaginarios que creamos en el uso de la tecnología.

La tecnología es útil cuando se la sabe manejar. Las realidades personales no se dirimen cara a cara sino por lo virtual, lo cual carece de profundidad estamos cada vez más conectados pero cada vez más alejados. Como afirmábamos anteriormente el efecto preponderante es la necesidad de aprobación en la virtualidad.

En este tiempo, ya todas las cosas se dicen desde las pantallas, desde las aplicaciones y cuando las personas se juntan ya no hay más nada que decirse, porque todo ya fue enunciado en lo virtual, esto nos lleva a preguntarnos ¿no hay más carencia que llevar una vida así? La virtualidad corrompe los espacios vinculares. Y puede ocasionar conflictos porque no se da una comunicación fluida como se pudiera dar en persona.

Llamaría la atención imaginarnos que si las relaciones personales por teléfono terminan siendo como “ChatBoots” para chatear en lo cual uno no sabe si realmente atrás de esa pantalla hay una persona. Es así que se diluye y se pierde el contacto con las personas, dejando de lado pensar la vinculación a futuro porque lo futuro conlleva trabajo y proyección, pero lo inmediato no.

¿Cómo puede repercutir en la vida cotidiana vivir en esta falsedad virtual? por esto una propuesta seria una actitud de madurez frente a esta realidad para crear relaciones vinculares con las personas y que las pantallas no socaven el modo de interacción que tanto se está perdiendo en este siglo. Como también la poca profundización del auto conocimiento y del conocimiento de los sujetos entre sí. Donde lo superficial se hace patente dejando de lado la reflexión de los acontecimientos personales y sociales.

A su vez la necesidad de aprobación y validación externa por lo que tengo y no por lo que se es, aleja al sujeto del camino del autoconocimiento, una actitud fundamental para profundizar en los acontecimientos de la vida y a no actuar por estímulos, sino a reflexionar, observando si la libertad es posible o si será necesario dejar las pantallas a un lado. Sólo a través de la atención continua podemos reconocer lo que es importante en una vida vivida, en una sociedad contemporánea que sufre de un exceso de positividad resumida en libros de autoayuda donde existe una ausencia de negatividad, la cual es necesaria para diagnosticar los acontecimientos que nos afectan.

Cuando un sujeto inmerso en las nuevas normativas de la cultura virtualizada se enfrenta al fracaso de no cumplir las expectativas, pierde su posicionamiento como sujeto quedando como relegado siendo un expulsado de esta virtualidad.

La cultura de la ansiedad se impone al individuo con la noción de la multitarea para que sea capaz de lograr los estándares de la que se le impone en respecto a los logros. Lo que conlleva a la atención dispersa y no centrarse en la contemplación activa del aquí y ahora, sino que se trabaja en múltiples tareas llevando al cansancio y estrés por obsesionarse con el resultado y la medición del tiempo. Mirando al tiempo libre como huecos en la vida productiva que deben llenarse con más actividades, ¿esta cultura de la ansiedad nos quiere reflexivos, o más vine nos sugiere más actividades para que estemos distraídos de lo importante, y seamos sujetados por nosotros mismos?

El palpar con la punta de los dedos en la pantalla táctil (touchscreen) es una acción que tiene una consecuencia en la relación con el otro. Elimina aquella distancia que constituye al otro en su alteridad, la faz. Al tocar con la yema de los dedos, yo dispongo del otro. Alejamos al otro con la punta de los dedos para hacer aparecer allí nuestra imagen reflejada. Lacan diría que la pantalla táctil se distingue de la imagen como pantalla (écran), que me blinda frente a la mirada del otro y a la vez me deja traslucir para él. La pantalla táctil del teléfono inteligente podría llamarse la pantalla transparente que carece de mirada. (HAN 2014: 31)

A modo de conclusión podríamos afirmar que este estudio no pretende reflejar una mirada negativa hacia la tecnología. Será necesario que estos nuevos modos de interacción, individuales y sociales estén mediados por una mirada ética. Donde las ciencias humanas y la filosofía emerjan como emancipadoras del sujeto sumergido en las contrariedades de esta sociedad de la apariencia y de la pantalla, que hace patente el déficit del vínculo interpersonal el pensamiento y la reflexión filosófica surge en el estar en el mundo. Uno decide si vive en un mundo virtual o si sale, fuera de la

pantalla, a la vida a vivirla y a construir relaciones significativas, basadas en el conocimiento de uno mismo y de los demás.

La cuestión es encontrar un equilibro la tecnología debe configurarse como un medio pero que este mismo medio no supla el contacto significativo y a la distancia con los demás. En esta representación de la virtualidad en la cultura, los valores se impregnan de una voluntad de poder configurando el surgimiento de individuos reproductores y donde los mismos actúan acorde a este modelo. Queda al lector de este texto identificar si los avances progresivos de la tecnología acompañan un proceso de deshumanización y la instauración de vínculos netamente virtuales.

La técnica se ha diseñado con propósitos de cooperar con el desenvolvimiento del individuo en sociedad, pero es discutible debido a que algunos desarrollos surgen desde estamentos de poder. De todas formas, se espera que las implementaciones tecnológicas posean un propósito que esté acorde con la ética. Estos significados deben proporcionarnos un porqué y un como en las disposiciones y autorizaciones que le damos a las tecnologías para que no se configuren como un obstáculo, sino que cooperen con el sujeto en la sociedad.

Bibliografía

- SENECA (2010) *Sobre la brevedad de la vida*. España: Edita Junta de Andalucía, Consejería de Cultura
- FOUCAULT, M. (1995) *Microfísica del poder.* Madrid: De la Piqueta.
- HAN, B.CH. (2014) *En el enjambre*. España: Herder. Traducción de Raúl Gabás.
- LÉVY, P. (1997) *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital.* México: Anthropos. Traducción de Beatriz Campillo, Isabel Chacón y Florentino Martorana.
- TWENGE, J.M. (2017) *IGen: Why Today's Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy.* Chicago: Atria Books.
- HERREMAN, R. (2013) *Historia de la medicina.* México: Editorial Trillas.

Sobre los autores

Bedetti María Belén, Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (2010). Maestranda en Educación (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires). Especialista en Educación y Derechos Humanos. Docente de Filosofía en instituciones de nivel secundario y en Institutos de Formación Docente. Profesora adjunta de Filosofía de la Educación en la Universidad Nacional del Sur. Ayudante en la cátedra Didáctica Especial de la Filosofía de la Universidad Nacional del Sur desde 2011. Autora y coautora de ponencias, posters y talleres en diversas jornadas y congresos acerca de la enseñanza de la filosofía, la filosofía, la educación y la infancia. Publicación de artículos en revistas académicas. Integrante de proyectos de investigación y extensión vinculados a la Educación, la Filosofía y la Infancia.

Bravo Elías, Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como docente en el Nivel Secundario. Es autor de diversos trabajos en relación a la teoría crítica.

Castro Claudia Andrea, Profesora y Licenciada en Teatro con experticia en Educación Artística y Gestión cultural. Actriz, docente e investigadora .Especialista en Administración Cultural, fue directora de Cultura del Municipio de Tandil entre los años 2004 y 2010. Ha participado del diseño de políticas culturales locales, se ha desempeñado como actriz y como docente de Teatro durante los últimos veinticinco años. Autora de publicaciones en las especialidades de su formación, ha dictado cursos y charlas en diferentes ámbitos del quehacer artístico, educativo y cultural. Desde el año 1994 se desempeña como docente en la Facultad de Arte de la Unicen, donde fue Directora del Consejo de Carrera de Teatro desde 2012 a 2014. Desde 2013 co- coordina el Taller de Teatro Mujeres Protagonistas en la Unidad Penitencia 52, de Azul. Desde 2016, integrante el Consejo consultivo del núcleo de investigación TECC (Teatro Educación y Consumos Culturales) en su carácter de co directora de proyecto de Investigación. Fue Coordinadora de Cultura, dependiente de Rectorado de Unicen (2017-2018). Vice decana de la Facultad de Arte de la Unicen, desde el 24 de diciembre de 2018.

Pirez Neto Luiz de Camargo, Coordinador de la Olimpiada de Filosofía del Estado de San Pablo en la Universidad Nacional ABC. Master en Filosofía, graduación en Filosofía, Comunicación de las Artes del Cuerpo y Pedagogía por la Pontificia Universidad Católica de San Pablo. Miembro del grupo de investigación Michel Foucault (PUCSP). Trabaja en la búsqueda de una didáctica y una metodología de la enseñanza de la filosofía que sea dinámica, integral y conceptual.

Colombani María Cecilia, Doctora en Filosofía por la Univ. de Morón. Prof. Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología (Univ. de Morón) y de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (UNMdP). Investigadora Principal por la Univ. de Morón. Coordinadora Académica de la Cátedra Abierta de Estudios de Género (univ. de Morón). Autora de Hesíodo-Una introducción crítica (BA 2005). Y de Foucault y lo Político (BA 2009). Autora de capítulos en obras colectivas y de artículos en revistas nacionales e internacionales de la especialidad. Prof. invitada anualmente en la UFJR, a la UERJ (Río de Janeiro); a la UFMG y a la UFOP (Mina Gerais) en calidad de conferencista o profesora de cursos de posgraducación.

Coronel Salomón Silvina, Profesora en Filosofía del ISFD N°22. Estudiante del tramo complementario de la Lic. en Filosofía por la UNTREF. Miembro Organizador de las: V Jornadas Nacionales de política Educativa sobre Enseñanza en Filosofía y IV Jornadas Internacionales de Filosofía de la Educación- Doctor Gregorio Weinberg a cargo del Grupo de Investigación Análisis Político por la UNMDP- según Ordenanza del Consejo Académico N°4746. Y VI Jornadas Nacionales de Políticas Educativas acerca de la Enseñanza de la Filosofía y V Jornadas Internacionales de Filosofía de la Educación. Facultad de Arte-UNICEN e ISFD y T N°10, Tandil-Bs As, Junio 2018. Integrante del grupo de investigación: Políticas educativas del reconocimiento y la dinámica instituido-instituyente como condición de posibilidad de la semiósis e intervención educativa, dependiente de UNMDP. Coautora de 'La condición humana en la era de la Pos-verdad' 2018. Docente en Filosofía del ISFD y T N°81-Gral. Alvarado. Instructora de Kundalini Yoga (Nivel I-Programa 1-01466-14-Avalado por KRI)

Del Percio Enrique, Doctor en Filosofía Jurídica, Especialista en Sociología de las Instituciones y Abogado. Es Profesor de Sociología Jurídica y de l Dominación, en la Facultad de Derecho de la UBA. Profesor e investigador invitado en universidades de América y Europa.

Dimatteo María Cristina, Profesora en Ciencias de la Educación. Magister en Educación (Facultad de Ciencias Humanas. UNICEN, Tandil). Doctora en Ciencias de la Educación (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba). Se desempeña como Profesora Titular en el Profesorado y Licenciatura en Teatro de la Facultad de Arte (UNICEN, Tandil) y como investigadora en temáticas vinculadas con educación artística y formación docente en arte (Categoría 3 en Programa de Incentivos). Es coautora de publicaciones especializadas, entre las que se destaca Educación Artística. Horizontes, escenarios y prácticas emergentes, Bs.As, Biblos, 2014 y La forma escolar del arte. Provincia de Buenos Aires (1940-1960), Area de Publicaciones, Facultad de Arte, UNICEN, de reciente aparición. También ha publicado numerosos artículos en revistas con referato tanto a nivel nacional como internacional.

Gallastegui Amelia Leonor, Licenciada en Filosofía UNMdP, profesora de Filosofía, Psicología y Pedagogía ISFD 136. Docente en nivel Superior y Universitario. Tesista en la Maestría en Humanidades y Ciencias Sociales, UVQ. Miembro del grupo de investigación GAP, UNMdP. Ponente en congresos Nacionales e Internaciones. Autora de: El Rol Ético Político del Otro, en la Obra de Enrique Dussel, Dunken 2009. Estrategias Operativa para la enseñanza de la Filosofía, EAE, 2010, La Filosofía y el Arte como interpelación a la Política, Dunken 2012. Filosofía en los Bordes, EAE, 2011, Filosofía Latinoamericana y Educación, EAE, 2013, Artes visuales, enseñar, aprender, evaluar, EAE 2015, América Latina: su filosofía, EAE, 2017

Gutiérrez Aguilar Ricardo, Lic. En Filosofía (Univ. de Murcia). Ha sido becario Séneca (2004-2005) y posteriormente contratado en el Instituto de Filosofía CSIC (Programa FPU 2007-2010) bajo la dirección y tutoría del Prof. Roberto R. Aramayo, en el cual se interesó por temas afines como son el idealismo alemán, Kant y Schopenhauer. En el 2010 se incorpora como investigador científico (Wissenschaftlicher) al Institut für Philosophie (TU- Berlín) y avalado por un contrato Marie Curie (ITN-7th Frame Programme). En 2011 pasó a formar parte de la Kulturabteilung del Instituto Cervantes (Berlín). Doctor Europeo por la UNED (2014),

es también Doktor der Philosophie por la Technische Universität de Berlín (2014). En la actualidad se encuentra adscripto al Instituto de Filosofía (CSIC) con un contrato Juan de la Cierva.

Lobosco Marcelo, Director Académico Cedyat. Profesor y Licenciado en Filosofía (UBA). Master en Philosophie (Univ. París 8, Francia). Profesor Adjunto en Filosofía del Derecho (UBA). Profesor Asociado Sem. y Profesor Adjunto a cargo de Didáctica Especial en Filosofía (UNMdP). Ex Presidente de la Olímpiada Mundial de Filosofía (international Philosophy Olympiad). Ex Coordinador Académico Regional del Proyecto sobre Enseñanza de la Filosofía en América Latina y el Caribe (UNESCO). Consultor de la UNESCO, de la OEI, del PNUD, Director Ejecutivo de la Olimpíada Argentina de Filosofía (Rect/UBA). Profesor Adjunto UBA. Profesor Asociado UNMdP. Co-director del Proyecto de Investigación en Políticas Educativas acerca de la Enseñanza de la Filosofía (UNMdP). Autor de numerosos libros de Eudeba, Vicens Vives (España; Unesco-México; Unesco-Uruguay). Co-autor del libro Palabras de Filósofo con Gianni Vattimo, Patrice Vermeren, H. Giannini (Unesco-Chile 2006).

López Hernáiz Adrián, (Trelew, 1982) es Profesor de Filosofía por la UNLP. Se desempeña como docente en Nivel Primario, Secundario y Superior. Asiste regularmente a Congresos y Jornadas (nacionales e internacionales) de Filosofía, Humanidades y otras ramas de la ciencia. Actualmente, realiza estudios de Posgrado en Ciencias Sociales. Además, se dedica a la divulgación: después de "Las palabras que nos trajo el viento" (2014, texto de relatos) publicó "Algo que sepamos todos" (2016, escritos sobre la enseñanza y la difusión de la filosofía). Y de pronta aparición es "Abrazar al Mundo", una recopilación de entrevistas a personas del arte, la ciencia y la cultura, que está acompañada de breves ensayos a cargo del autor.

Llanos Nieto Marcos, Programador y docente en tecnologías de la información. Estudiante avanzado de Licenciatura en Filosofía. Autor de trabajos publicados en libros y revistas sobre tecnología, salud y filosofía.

March Román, Docente de Filosofía en el nivel secundario. Autor de numerosos trabajos en libros y revistas, referidos a la filosofía de la educación y la tecnología. Evaluador externo de la Revista Ixtli de la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación.

Marcos Lorena, Profesora en Filosofía con trayecto en Formación Ética y Ciudadana, ISFDyT Nº 134, Lincoln, Buenos Aires, 2002. Coordinadora OAF/UBA. Tesista, Licenciatura en Filosofía, UNMDP, Cohorte 2003. Miembro del Proyecto de Investigación “Políticas Educativas sobre la Enseñanza de la Filosofía”, Secretaría de Investigación, UNMDP.

Medina María Laura, Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Maestranda en Ciencias Sociales y Humanidades con orientación en filosofía social y política por la Universidad Nacional de Quilmes. Especialista en Educación y Tics. Ayudante en las cátedras Educación y Derechos Humanos, y Teoría Educativa en la Universidad Nacional del Sur. Profesora en nivel secundario y en Institutos de Formación Docente. Autora y coautora de diversas ponencias y pósters en jornadas y congresos vinculados a la enseñanza de la filosofía, pedagogía y derechos humanos. Publicación de artículos en revistas nacionales e internacionales. Integrante de

proyectos de investigación y extensión relacionados a educación, filosofía, infancia y pedagogías críticas en fábricas recuperadas.

Meler Enrique, Profesor de filosofía. Ha trabajado muchos años en la Universidad de Buenos Aires, en la cátedra Rozitchner. Es autor de nueve libros sobre diversos temas de su especialidad.

Olivera Mariano, Profesor de Filosofía graduado en la Universidad de Mar del Plata, actualmente cursa estudios de Licenciatura en la misma sede. Se ha desempeñado como ayudante de cátedra de Filosofía Medieval y Antropología Filosófica. Organizador de jornadas de Filosofía Medieval y del área socioantropológica. Cuenta con numerosas publicaciones de carácter divulgativo e interés académico. Sus líneas de investigación filosófica se centran en los periodos históricos de la Tardo-antigüedad, el Renacimiento y el Idealismo alemán del siglo XIX. Participó institucionalmente en la UNMdP con las agrupaciones políticas y de estudio *Phronesis* y *Mayéutica*.

Olivera Verónica, Profesora en Filosofía (UNMdP) y Especialista en Educación y Tics. Se desempeña como docente en el Nivel Secundario. Sus trabajos y artículos abordan la relación entre filosofía y educación.

Pafundi César Nicolás, es Profesor y Licenciado en Filosofía (UBA, Buenos Aires, Argentina), Magíster en Educación (UNICEN-FCH, Tandil, Argentina) y Doctorando en Educación (UNICEN-FCH, Tandil, Argentina). Actualmente se desempeña como Titular en las Cátedras de Filosofía del Instituto Superior de Formación Docente N 81 de Gral. Alvarado (Partido de la Prov. de Bs. As. en el que reside) y como miembro del Grupo de Investigación de Teorías Críticas de la Sociedad y la Educación de la Carrera de Educación de UNICEN-FCH

Pizzi Gustavo, Profesor en Ciencias Sagradas y Filosofía. Licenciado en Filosofía (UCC). Coordinador Jurisdiccional Olimpíada Argentina de Filosofía/UBA Provincia de Córdoba. Director del Instituto “Divino Corazón” Hernando. Córdoba.

Santagada Miguel Ángel, Lic. en Letras- UBA, Ph.D Univ. de Laval-Cánada. Filiación Académica: Universidad Nacional del Centro de la Pcia de Bs As y Facultad de Ciencias Sociales-UBA. Director del Proyecto de Investigación UBACYT, ‘Las representaciones audiovisuales de la violencia: conflicto, necesidades insatisfechas y violencia estructural’. Autor de: Paternalismos Huérfanos. Comunicación, Democracia, Globalización. Compilador de ensayos sobre Arte, Comunicación y Políticas Culturales.

Sustaita Romano María, Lic. en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Docente en escuelas, en la enseñanza Comprensión de la Ciencia, Tutoría, Inglés y Sexualidad Humana.

Toscano Raúl Ariel, Tesista en la Maestría en Sociología por la Univ. Católica Argentina y especialista en problemas educativos contemporáneos por el Centro de Pedagogías de Anticipación. Además es Lic. en Administración de Empresas. Obtuvo en 2010 la mención especial en el X Congreso Internacional de Administración. Desde hace 20 años se desempeña como docente titular en el Ministerio de Educación GCBA. Ejerció la docencia como instructor en la AFIP para el programa PNUD. Es

mediador en la UCASAL. Ha publicado sobre gestión del talento en la Revista Equipo Federal del Trabajo y para el CPCECABA.

Viale Paula, Abogada Penalista (UBA 2006), especializada en Criminología y Policía Judicial (Diplomada de la Univ. Maimónides 2012). Analista de Política Criminal (UBA amaestrando en Magistratura Penal). Posee experiencia en Investigaciones Complejas (Superintendencia de Investigaciones especiales del Ministerio de Justicia y Seguridad de CABA) y en Procedimientos Contravencionales (Ministerio Público Fiscal de CABA).

ISBN 978-950-658-491-7

Autores:

Bedetti, María Belén
Bravo, Elias
Castro, Claudia Andrea
Camargo Pires Neto, Luiz
Colombani, María Cecilia
Coronel Salomón, Silvina
Del Percio, Enrique
Dimatteo, María Cristina
Gallastegui, Amelia
Gutiérrez Aguilar, Ricardo
Lobosco, Marcelo
Lopez Hernaiz, Adrián
Llanos Nieto, Marcos
March, Daniel Román
Marcos, Lorena
Medina, María Laura
Meler, Enrique
Olivera, Mariano
Olivera, Verónica
Pafundi, César
Pizzi, Gustavo
Santagada, Miguel Ángel
Sustaita Romano, Maria
Toscano, Raúl
Viale, Paula

Auspician

CEDyAT
CENTRO DE DESARROLLO Y ASISTENCIA TECNOLÓGICA
Unidad de vinculación Tecnológica

Sancor Seguros

Adhesión

Olimpíada Argentina de Filosofía/UBA

Prix Red Internacional de Mujeres Filosofas, Unesco (2018-2019)

RED INTERNACIONAL DE LAS MUJERES FILOSOFAS - UNESCO

ASOLAPO ITALIA ASSOCIAZIONE