



**DOSSIER** LA RELACIÓN  
FILOSOFÍA-EDUCACIÓN, DESDE  
PERSPECTIVAS ESTUDIANTILES

**ENTREVISTA** A DARÍO SZTAJNSZRAJBER  
“EL AULA TRADICIONAL HA MUERTO”



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE SAN JUAN

■ **Rector**

Dr. Ing. Oscar Nasisi

■ **Vice Rectora**

Esp. Lic Mónica Coca



FACULTAD  
DE FILOSOFÍA  
HUMANIDADES Y  
ARTES

■ **Decana**

Mg. Rosa Garbarino

■ **Vice Decana**

Mg. Myriam Arrabal

■ **Secretaria de  
Extensión  
Universitaria**

Mg. Cristian Espejo

**IDEF**

Instituto de filosofía

■ **Director**

Lic. Prof. Eduardo Peñafort

■ **Sub - Director**

Dr. Julio Paez

■ **Editorial**

Facultad de Filosofía,  
Humanidades y Artes.  
Ignacio de la Roza  
230 (oeste).  
Capital San Juan Argentina  
Tel. 0264-4222074

## ■ EQUIPO

### ■ Dirección

Lic. Jesica A. Ortiz  
Dr. Julio Paez

### ■ Co-dirección

Josefina Fernández

### ■ Asesor General

Lic. Prof. Eduardo Peñafort

### ■ Comité Editorial

Gustavo Cordero  
Mario Tejada  
Martín Contreras  
Nicolás Marianetti  
Santiago Palacio

### ■ Diseño de Tapa

Martín Contreras  
Leonardo de la Fuente

### ■ Diseño de Interior

Leonardo de la Fuente

### ■ Dibujos

Martín Contreras  
Sergio Centeno

### ■ Comité Académico

Dr. Adán Salinas Araya  
Dra. Adela Rolón  
Dra. Alcira Bonilla  
Dra. Analía Ponce  
Dra. Beatriz Podestá  
Dra. Cecilia Macón  
Dra. Claudia Mársico  
Dr. Claudio Alessio  
Dr. Eduardo Mattio  
Dr. Fernando Botton  
Dra. Gabriela Simón  
Dr. Hernán Bula  
Dra. Idoia Quintana  
Dr. Leonardo Gonzalez Torres  
Dr. Lorenzo Rustighi  
Dr. Luis Garcés  
Dra. Mónica Cragnolini  
Dr. Omar Murad  
Dr. Pablo Pérez Navarro  
Dra. Paula Fleisner  
Dr. Santiago Morcillo  
Dr. Walter Mignolo

# ÍNDICE

## Dossier ————— 04

UNIVERSIDAD Y FILOSOFÍA. EL UNIVERSITARIO COMO AGENTE HUMANIZADOR ————— 05  
Ramsés Jabín Oviedo Pérez

## Artículos de Investigación ————— 18

HISTORIOGRAFÍA, FEMINISMO Y MARXISMO: UNA INTRODUCCIÓN CRÍTICA A LA POLÉMICA ENTRE JOAN W. SCOTT CON EDWARD P. THOMPSON Y ERIC HOBBSBAWM — 19  
Hernán I. Videla

REALISMO CIENTÍFICO TÍPICO VERSUS ANTIRREALISMOS. EL ARGUMENTO DEL “NO MILAGRO” FRENTE A TRES POSTURAS RIVALES — 40  
Tomás Deambrosi

ACERCA DEL RELATIVISMO DE THOMAS SAMUEL KUHN ————— 53  
Alejandro Víctor Thiry

EL SENTIDO DE LA COLECCIÓN. LA MIRADA DEL COLECCIONISTA SOBRE LA PIEZA DE COLECCIÓN Y SU VALORACIÓN COMO OBRA DE ARTE DE MASAS — 72  
Ariel Gutierrez - Walter Darío Castro Luna

## Ensayos Filosóficos ————— 86

INTERPELANDO LA PATRIA. PENSANDO EN UNA MATRIA ————— 87  
Carelí Duperut

EL EGOÍSMO DE TENER HIJOS ————— 93  
Valeria Pedrerol

## Trabajos de Cátedra ————— 97

EL ENSAYO COMO PUNTO DE PARTIDA. UNA NUEVA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA — 98  
Gabriela Bazán

## Entrevista ————— 108

DARÍO SZTAJNSZRAJBER: “EL AULA TRADICIONAL HA MUERTO”. ————— 109

# DOSSIER

# UNIVERSIDAD Y FILOSOFÍA. EL UNI- VERSITARIO COMO AGENTE HUMANI- ZADOR

Ramsés Jabín Oviedo ■

**Resumen:** El presente trabajo aborda la figura del universitario como un sujeto social educable cuya praxis educativa se sostiene en un humanismo práctico. Lo hace estableciendo un análisis filosófico del campo temático donde se constituye la esencia del universitario. En este sentido, propone una redefinición de la noción de universitario que atienda a la veta delineada por el estudio y un *ethos* determinado. Frente a los obstáculos neoliberales que degradan la intencionalidad humanista de la universidad, el artículo trata de recuperar dos elementos en la concepción del universitario. Y termina advirtiendo, en virtud del carácter humanista del universitario, la importancia de redefinir el sentido actual de la universidad sin condición.

**Palabras clave:** UNIVERSIDAD - HUMANISMO PRÁCTICO - INTENCIONALIDAD EDUCATIVA.

■ Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro.

Contacto:  
oviedoperezramsesjabin@gmail.com

## Introducción

En los últimos años, filosofía y educación cargan problemas de diversa índole. Prácticamente, la realidad, posibilidad y necesidad de la educación filosófica universitaria ha entrado en la mira de un sistema dominante en expansión. Hoy día, la educación pública enfrenta un sistema de valores delineados por intereses de un pacto modernizador. Paulatinamente, las universidades públicas en Latinoamérica han entrado en un momento inédito de su historia. Lo que ocurre es que el proyecto general del neoliberalismo busca determinar cuantitativa y cualitativamente las necesidades y los objetivos del saber y el saber hacer (González Casanova, 2001). El resultado de ello muestra un sesgo institucional en la viabilidad incluso de la filosofía. Por de pronto, reconocemos que se trata de un problema fuerte. Pero no vamos a abordar esta última cuestión sino proponer un análisis filosófico del sujeto universitario. Se trata de vincular filosofía y universidad para contribuir a la interpretación de la realidad estudiantil con un enfoque filosófico.

En primer lugar, porque los estudiantes universitarios constituyen un agente humanizador. Si esta tesis tiene validez, se podrá proponer precisamente la resignificación del ser humano a través de la intencionalidad universitaria. Así, es importante valorizar al sujeto universitario de cara a la contemporánea agonía del humanismo. Idea que puede ser mediada por la *conciencia crítica* de la filosofía. En segundo lugar, porque muchos problemas nacionales nos instan a defender cómo es que la universidad pública puede ser un espacio propicio para la humanización. Este artículo toma de referente la idea del *humanismo práctico*. Éticamente, dicho humanismo se fundamenta en valores. Particularmente, nuestra concepción no sigue concepciones funcionalistas, esteticistas, o poéticas del universitario, sino que queremos destacar una visión ético-política del universitario como agente transformador de su presente, teniendo detrás cierto filosofar existencialista en la forma de plantear algunos elementos constitutivos de la condición estudiantil.

## El concepto de universitario

En principio, considerando que la cuestión central es reinterpretar la noción de universitario, ¿qué entendemos por universitario? ¿Qué significa *ser* universitario?

Cabe destacar que en el campo administrativo el universitario tiene una correlación con el concepto de estudiante. Este nexo es producto no sólo de una imagen sociocultural sino que surge de parámetros estatutarios. En este sentido, por ejemplo, las referencias que hallamos sobre el estudiante en numerosos Estatutos Orgánicos de varias universidades se desarrollan acopladas a esta visión. Para el estatuto de la Universidad Autónoma de Querétaro estudiante es «la persona con inscripción vigente que cursa estudios en la Universidad» (artículo 3, fracción XIII). Innegablemente, el estudiante implica una dinámica institucional administrativa. Pero, cuando hablamos de universitario, no vamos a recurrir a una visión administrativa, ni hemos de dar concepciones organizacionales que definen al universitario según su grado de convivencia (fiestas, noviazgos) y connivencia (marchas, etc.).

A pesar de que es relevante la connotación administrativa del estudiante universitario, consideramos que no tienen una orientación crítica de la experiencia estudiantil. Al abstraer el concepto de universitario, hay consenso en reconocer que la condición estudiantil es algo más que una adscripción institucional, porque hay un conjunto de elementos que influyen en dicha condición y a partir de las cuales el estudiante construye su experiencia (Guzmán Gómez, 2002). Si bien el análisis de Benjamín (2007) considera la experiencia estudiantil como si se tratara del «reflejo de un estado supremo, metafísico, de la historia», empero, esta tesis es marginal a la luz de un enfoque materialista de la filosofía. En todo caso, en relación a la pregunta que cuestiona el ser universitario destacamos estas ideas:

- i. el universitario es un hombre de carne y hueso;
- ii. el universitario tiene determinaciones axiológicas;
- iii. el universitario puede posibilitar un humanismo práctico.

Primero, con relación a la conceptualización antropológica, suponemos que el universitario se desenvuelve como un individuo de carne y hueso. Al concebir el hombre como «ser educable» es razonable situar al universitario como atravesado por un hábito educativo, debido a que pertenece a su esencia estar en condiciones de ser alguien *determinado* de algún *modo* por la educación. Decimos hábito porque éste designa una disposición que se da bajo la intención de algo. La palabra hábito tiene que ver con la cualidad (Ferrater Mora, 1994, 1544). Ser universitario tiene ese hábito gracias a la realidad socioeducativa que le

dota de identidad, unidad e identificación. Desde luego, el sujeto universitario se autodefine por el hábito educativo que le es dado por el *instituyente social* de la universidad. Lo que esto sugiere es que el universitario puede juzgarse por sus hábitos educativos.

En este sentido, ser universitario necesita un *status* que se fundamenta bajo el concepto de hábito educativo, porque el hábito guía el significado de un ser humano en su concreción educativa espaciotemporal.

La segunda articulación filosófica supone que hay situaciones del universitario que apelan a valores éticos y sociales. ¿Qué podemos decir acerca de esta difícil cuestión? Es cierto que en la base axiológica de la universidad son esenciales la justicia, la veracidad, la estima, la fidelidad, la solidaridad, la amistad, la gratitud, la humildad, etc. Todos ellos no son valores meramente subjetivados, exacerbados por un discurso institucional, sino que conforman la vocación humanista de la universidad. Y es que la universidad ha incorporado una conciencia crítica de su papel en la «historia del presente» –que no toma necesariamente creencias mesiánicas– como institución capaz de participar en la formación y desarrollo del ser humano. En efecto: esta eticidad supone que el universitario es tal sólo si *ejercita* esos valores cotidianamente. De este modo, el estudiante universitario que toma conciencia de los valores éticos promueve una actitud humanista.

Como fruto de la determinación axiológica, reconocemos que la apertura humanista concebida en la universidad se realiza en espacios de diálogo (radiofónico, televisivo), bufetes jurídicos, propuestas artísticas, programas universitarios de derechos humanos, extensionismo universitario, museos, trabajo comunitario, teatro universitario, etc., que, en su conjunto, tiene de sustento lo que podemos denominar *humanismo práctico*. Dicho planteamiento se inculca en el contexto de la universidad pública como orientada a mantener fuertes lazos con la sociedad. El alcance del hábito universitario es el compromiso social. Pero la politización de la relación gobierno-universidad-sociedad ha adquirido cierta disfunción social. Si bien Foucault advirtió que «el humanismo

ha sido, de alguna manera, la pequeña prostituta de todo el pensamiento» (Castro, 2004, 271), no obstante, planteamos el humanismo práctico como marco de significación concreto y no abstracto que se preocupa por el ser humano y crea una praxis educativa que posibilita acciones con una determinación social, política y cultural en el sujeto universitario. Con ello, es preciso enfatizar esta idea ya que urge generar un espacio alternativo para la creciente deshumanización de nuestras sociedades líquidas. El *ethos* de los universitarios debe constituir un ambiente ético que aporte valores a la vida social. Ello, por su importancia, será abordado más adelante. Ahora precisaremos la noción de humanismo referida.

### **Humanismo y estudio universitario**

Según nuestra perspectiva, el universitario es un ser educable que estudia intencionalmente en una universidad donde desarrolla una praxis educativa (contextual) en aras a concretar una misión que compromete su *vocación humana*, por lo que el universitario llega a valerse de determinados valores que hacen posible el humanismo práctico. Consideramos que, bajo este marco, la esencia del universitario comprometido es la estudiosidad. En consecuencia, se trata de estudiar para *ser*. Mediante el estudio se *és* universitario. Dado que la intención del estudio explica la humanización estudiantil (asunto aparte es el sub-contexto de la burocracia universitaria), prácticamente esta dimensión ontológica implica la cuestión de la vocación y la vivencia, que veremos más adelante. Mientras tanto, vale decir que, en el contexto axiológico, el ámbito universitario presenta un conjunto representativo de valores éticos y sociales que ya mencionábamos arriba. Es difícil declarar que exista la posibilidad de cuantificar los valores pero no tanto por cualificarlos. Por muy extraño que parezca, la verdad es que la vida universitaria sostiene el estudio y la preparación profesional en una situación conocida: en la forma de entender el estudio. Especial cuidado hay que tener en las diversas formas de vida universitaria. Dado existe

una diversidad de espacios universitarios con igual variedad de formas de convivencia. Es comprensible que esto incida efectivamente en los vicios y virtudes de los propios universitarios.

Por lo anterior, ahora el tema principal es cómo se entiende el estudio en los estudiantes: si con predisposición (autodidactismo), disposición o indisposición. Porque a menudo impera entre los estudiantes universitarios el mediocre conformismo de estudiar sólo para pasar los exámenes. Esto resulta de interés para describir la vida estudiantil. Por ello, es necesario considerar que hay ciertas condiciones educativas en las que los alumnos conciben el estudio como una *cosa cualquiera*. Por habitual y preocupante que fuera lo primero, Ortega y Gasset ya lo advertía hace años: “Nos encontramos con que el estudiante es un ser humano, masculino o femenino, a quien la vida le impone la necesidad de estudiar las ciencias de las cuales él *no* ha sentido inmediata, auténtica necesidad” (en Sánchez, López, 2009, 52). Tal problema, de hecho, Nussbaum (2005) lo abunda y dice que hay alumnos que, habiendo asimilado un montón de material que culturalmente lleva el signo de autoridad (léase necesidad impuesta), podrían llegar a creer que son muy sabios, pero esta es arrogancia que socaba todavía más las motivaciones de la búsqueda verdadera del saber. Pero entonces, ¿de qué otro modo encararlo? Considerando a Ortega, el verdadero motivo del estudio tendría que consistir en necesitar uno mismo de inmediato cualquier saber con disposición.

Pero actualmente circulan innumerables dificultades para ejercitar el humanismo universitario: el discurso de poder de la calidad educativa, la problematización de las evaluaciones, la falta de cobertura de la educación pública a nivel nacional, el negocio del marketing educativo para ofertar carreras «rentables», los conflictos de poder y simulación al interior de la universidad, etc. Además de éstas, el contexto escolarizado contemporáneo prevé, respectivamente, una serie de obstáculos que ciñen el estudio como parte fundamental en la formación humana del sujeto universitario (obstáculos tales como la burocracia y la *normosis académica*). Por ello, el enrarecimiento de la cualidad emancipadora

del saber y el estudio allana la formación del universitario: la universidad opera con el estudiante como con un individuo arrojado al ejército de reserva (en su acepción marxiana). Hoy, antes que nada, problemas alimenticios, cognitivos, e incluso amorosos, son menos graves que el rumbo que da el neoliberalismo a las universidades públicas. Y el universitario sigue siendo un actor desoído. Ya no se trata de afirmar al estudiante por lo que es, sino que se transforma en la presa de un *pacto modernizador*. Este panorama degrada el elemento humanista, lo debilita, lo relativiza. Y es que las universidades latinoamericanas se enfrentan al emblemático catalizador de la modernidad: el afán de productividad. De ahí que los programas de estudio se enmarquen en una razón instrumental generalizada. Esto último supone un control de las universidades porque prioriza una formación y no otra. Es un problema que Laval (2004) ha examinado con gran detalle.

Y, precisamente, como el individuo universitario hoy está *expuesto* a las tendencias neoliberales, debe generar «conciencia política» para entender los instrumentos ideológicos que obstaculizan su autonomía personal e institucional. Al respecto, se torna necesario reivindicar al individuo universitario. Ello no es moralizar el «conocimiento del mundo» fuera de las aulas ni es defender los planteamientos «antipedagógicos». La reivindicación supone que el problema no es educativo estrictamente, sino societario, ya que en la universidad se reflejan ciertas prácticas sociales sumamente degradantes (crisis política, violencia social, injusticia distributiva del erario, despolitización de la juventud, banalización del estudio, etc.). De todas formas, tanto maestros como estudiantes resienten esta falta de reapropiación de la universidad como lugar de resistencia.

El hecho es que hay despolitización generando desmoralización. De aquí que sea tan importante la conversión de estudiar para cambiar. Por ello, convendría articular el humanismo práctico con un *ethos* universitario que puede aportar producción crítica pero igualmente adecuado a los valores acordes al *sentido* de la universidad.

## ***Ethos e intencionalidad universitaria***

Como se entiende al universitario como un agente humanizador, por cuanto vive en un medio de encuentro con el saber y con las obligaciones que lo forman en el cuidado su vocación humana, ahora cabe examinar cómo es que los universitarios están determinados por la intencionalidad del estudio. La base intencional del estudio no pretende hacer del universitario una especie de «erudito a la Violeta» (con la satírica acepción de José Cadalso). Si bien la intencionalidad es correlativa a la fenomenología, aquí entendemos la intencionalidad como una *apertura* para expandir el propio ser, como una apertura al mundo, precisamente evidenciada en la atención, la curiosidad, la creatividad, el dinamismo, el interés, etc. En el caso del hábito educativo, la cuestión es que la intencionalidad es la condición existencial que orienta el *ethos* universitario.

Digamos pues, por una parte, que la intencionalidad forma parte del estudio (el estudio es conciencia de algo). Por otra parte, la intencionalidad refrenda una concepción del mundo cuya prueba está, por lo menos, en la conciencia (en sentido *crítico*, objetivo) que destilan los estudios en la universidad. Lo que esto revela, específicamente para la misión educativa, es que el universitario racionaliza el mundo. La universidad prioriza la racionalidad humana. Este ejercicio de la racionalidad (científica, tecnológica, filosófica) alimenta la crítica en la educativa superior, y la capacidad para examinar críticamente los asuntos que abruman el presente en marcha. La trinchera de esta racionalización tiene alcances sociales. Precisamente, la generación de la conciencia política es un alcance. Por ejemplo, cuando el universitario de cualquier facultad toma conciencia de clase, inevitablemente condenará la deshumanización social. Con esto no hay que confundir esta actitud con la coacción a la *desalienación*. Pero en todo caso, el *ethos* universitario se relaciona con la intención del estudio, y aún más con la transformación del entorno en el que se vive. Es bien sabido que los movimientos estudiantiles tienen la posibilidad y la necesidad de resistir y proponer (Marsiske, 2006). Porque, en definitiva, el *ethos* universitario reaparece

en la protesta frente a los mecanismos opresivos.<sup>1</sup> Como bien lo aprecia Mendoza Valdés:

El universitario tiene que hacer valer su saber universal no sólo en la mira de una actividad encerrada e individual, cuyos frutos no vayan más allá de un simple efecto individual o profesional, sino en la posibilidad de una apertura hacia la transformación del ámbito vivencial (Mendoza Valdés, 2015, 214).

Con esta primera aproximación podemos preguntar: ¿cuál es la característica principal de la intencionalidad universitaria? Una parte tiene que ver con el valor de educar. Claramente, el ingreso a la universidad supone deberes y obligaciones. Ser universitario es levantar un horizonte de deber. Sin embargo, las obligaciones no son reductibles a deberes morales. En cuanto al concepto del valor de educar en el contexto de intencionalidad universitaria<sup>2</sup>, pensamos que puede redefinirse. La expresión «el valor de educar» tiene antecedentes en Savater (1997), pero aquí la entendemos como la razón para resignificar la vida universitaria en una sociedad determinada, en el sentido de fomentar la búsqueda de un *bien común* a partir de la educación. Por lo cual la universidad tiene un *provecho común*. Dicha visión se apoya en que la educación pública es un referente en la construcción de subjetividades en «comunidad».

Así visto, el universitario está situado en un punto crucial del espacio antropológico en cuanto tiene que *tomar partido* por su contexto político. Educación y política vertebran el ámbito universitario. El universitario no redime al Estado pero está sujeto a sus dispositivos de control (piénsese en el control para otorgar becas). Es un punto dramático frente a cualquier muestra de represión a los estudiantes. Los universitarios tienen práctica y simbólicamente la tarea de exigir una mejor sociedad. Por ello, como alternativa posible y deseable, el universitario es un agente importante en el marco social de convivencia de cualquier país. Así, lo que requiere es compromiso social para sellar las cualidades de su praxis educativa. En realidad, el *ethos* del estudiante implica un conjunto de valores como fortaleza, firmeza, generosidad, honestidad y compromiso. Y, por más decir, el compromiso es lo que marca, demarca y remarca el porqué de la conciencia universitaria, siempre con diferentes grados. Pero como dice Saurí (1965): “el compromiso delimita, define y arraiga el hombre en su misión” (93). Ahí resuena una intención humanista.

<sup>1</sup>Asumimos que los educadores también tienen una enorme influencia en que el estudiantado comprenda y asimile esta potencia emancipadora. Pero ambos son actores que pueden movilizar la transformación social en aras de una mejora de la vida nacional.

<sup>2</sup>Resulta importante distinguir entre intencionalidad universitaria e intencionalidad humanista. La primera apela al marco de objetivos institucionales; la segunda, en correspondencia, al contexto de justificación de la primera, a un contenido axiológico.

En esta línea, otra característica de la intencionalidad universitaria puede tener como referente la voluntad de poder. Sencillamente porque el estudiante, al estar en la universidad –en el mejor de los casos, serio y comprometido–, recurre a una forma de afirmación enraizada en motivación del «yo quiero estudiar; ser profesionalista», etc. Esa voluntad de poder –que alude un poco a Nietzsche– abarca tanto lo que se desea como se persigue con los estudios. Pero, por otra parte, esa voluntad tiene una conexión especial con la autodeterminación personal. Porque el universitario tiene procesos de subjetivación que *trascienden* la institución. Además, la formación del universitario vincula el estudio con la ciudadanía y lo redefine en tanto persona. Y también el ejercicio de la ciudadanía en la universidad depende de una moral legitimada y un proceso de pertenencia a la institución. Si esto es verdad, la relación universitario-ciudadano-persona supone una *coimplicación* en la construcción de subjetividades.

Sin embargo, pese a la positivización de la ideología curricular de la universidad, el valor de educar sintetiza un complejo sistema de fines educativos que, sin embargo, no ha sido posible salvar del todo de la lógica tecnocrática. Actualmente la dimensión humana del valor de educar está en riesgo. La intencionalidad humanista de la universidad está amenazada: los fines científicos y humanistas de las Instituciones de Educación Superior (IES) están en crisis por la implantación de la lógica de mercado. Lo que se intenta es convertir al universitario en «sujetos de rendimiento» (en el sentido de Byung-Chul).

### **Universitario e intencionalidad humanista**

En este escenario tan complicado, habría que rescatar dos elementos constitutivos de la condición estudiantil que son de vital importancia para la perspectiva de este trabajo. En primer lugar, según la visión del universitario como agente humanizador, los procesos y prácticas universitarias encauzan la intencionalidad humanista. En este caso, el análisis del humanismo universitario puede ofrecer

luces del camino de la condición existencial del estudiante. Por esto consideramos dos rasgos constitutivos:

a) *La vivencia*.- La existencia universitaria provee de un *encontrarse* y *asumirse* como sujeto con diversos estados de ánimo, dinamismo y placer. En la universidad se viven novedades, espontaneidades, originalidades y trascendentalidades.<sup>3</sup> Ser universitario constituye un tiempo y un espacio donde se forma carrera profesional, y donde, en suma, el ser humano se construye a sí mismo.

b) *La determinación vocacional*.- La universidad ha provisto de una organización curricular a las vocaciones humanas. El universitario no llegaría a ser tal en la carencia de vocación. La vocación llama «a trascenderse cada uno a sí mismo» (García Bacca, 1977, 87). La universidad cultiva un soporte moral igual de importante para encontrar la forja del carácter (virtuoso o no). Esto marca la universidad como matriz social (condicionada por políticas de ingreso y egreso) y da las bases para tener un sentimiento de pertenencia.

Para comprender el correlato que hay entre vivencia y vocación universitaria habría que *reconocer* el fundamento existencial de la intencionalidad educativa. Claramente, ser universitario supone una dialéctica que revela lo que uno deja de ser. Quizá la expresión «¡Soy universitario!» sea un ejemplo para patentizar el peso existencial (ontológico) de la esencia universitaria. Pues también la educación articula las posibilidades ónticas, afectivas y espirituales del ser humano (Cepeda, 2007). Por supuesto, la identidad universitaria también revela un conjunto de prácticas (simbólicas o no) capaces de accionar procesos de identificación vocacional o plan de vida que condicionan la formación de subjetividades. Antes que disciplinar, el Estado tiene el deber de garantizar un sano desarrollo del ámbito vivencial y vocacional del universitario. Lo cual constituye un fuerte desafío que va paralelamente al problema de la organización burocrática de las universidades donde –y no sólo ahí– se *cosifica* al universitario. Esta cosificación se da por el proceder administrativo-político de la universidad: el universitario es un expediente, un registro. Como «fórmulas, formularios y leyes son cosificadores

<sup>3</sup>Proponemos esta tematización inspirándonos en García Bacca (1993).

de la persona» (García Bacca, 1977, 68) de esa manera queda en conflicto la intencionalidad humanista.

### **A guisa de conclusión**

La idea de humanismo práctico como soporte de la vida universitaria nos ha permitido hacer una relectura filosófica del sujeto universitario. Y, acorde a lo que hemos expuesto, consideramos que, hoy en día, una «universidad sin condición», retomando una expresión de Derrida (2002), requiere una correcta redefinición y un enérgico recuento de las situaciones que *hacen* al universitario. Con esa incondicionalidad, una utopía del presente es que el universitario ponga *su* ejemplo en medio de un mundo mundializado ya deshumanizado («transhumanista»). El sentido de la universidad es dignificar el valor de la educación en todos los niveles. Por ello, consideramos que hay que generar condiciones de «bienestar» en la universidad. Lo cual apunta a la ingente necesidad de situar a la universidad como un *lugar* de forja de carácter y cuidado de sí. Si se autorealiza el universitario, se fortalece la *polis*.

Se comprende, por tanto, que la universidad presupone un fundamento ético-político. Ahora el desafío es humanizar con un *ethos* universitario apropiado para una vida en común. Para ello habría que empezar por romper el estereotipo social de los universitarios como sujetos sumisos a toda forma de opresión y que, por lo demás, cargan mochila siempre. En todo caso, con este trabajo no se agota el tema del universitario, más bien pretende invitar a reflexionar y a poner de manifiesto la consistencia humanista del universitario.

## Bibliografía

- Benjamín, W. (2007). "La vida de los estudiantes". En W. Benjamín, *Obras* (pp. 77-89). Madrid: Abada.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: UNQ.
- Cepeda, J. (2007). *Ontología de la educación*. Bogotá: Whity.
- Derrida, J. (2002). *La universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía* (Tomo II). Barcelona: Ariel.
- García Bacca, J. D. (1977). *Cosas y personas*. México: FCE.
- (1993). *Sobre virtudes y vicios*. Barcelona: Anthropos.
- González Casanova, P. (2001). *La universidad necesaria en el siglo XXI*. México: Era.
- Guzmán Gómez, C. (2002). "Reflexiones en torno a la condición estudiantil en los noventa: los aportes de la sociología francesa". *Perfiles educativos*, 24 (97-98), pp. 38-56.
- Laval, C. (2004). *La escuela no es una empresa*. Barcelona: Paidós.
- Marsiske, R. (Coord.) (2006). *Movimientos estudiantiles en la historia de América Latina* (Vol. III). México: UNAM.
- Mendoza Valdés, R. (2015). "Ethos de la educación. La formación universitaria como vocación humana". En J. A. Mateos Castro, et al., *Paradojas de la razón moderna* (pp. 205-215). México: UAT.
- Moreno Castillo, R. (2006). *Panfleto antipedagógico*. España: El lector universal.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Sánchez Hernández, M., et. al. (2009). *Del estudio y el estudiante. Lecturas para la reflexión*. México: UACM.
- Saurí, J. (1965). *El hombre comprometido*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Savater, F. (1997). *El valor de educar*. Barcelona: Ariel.

# ■ ARTÍCULOS DE INVESTI- GACIÓN

# HISTORIOGRAFÍA, FEMINISMO Y MARXISMO: UNA INTRODUCCIÓN CRÍTICA A LA POLÉMICA ENTRE JOAN W. SCOTT CON EDWARD P. THOMPSON Y ERIC HOBBSBAWM

Hernán Isidro Videla ■

**Resumen:** La lenta incorporación de la categoría de género desde los años 60s supuso un cuestionamiento a los grandes paradigmas académicos de análisis social. En ese marco el presente trabajo refleja los resultados de una investigación historiográfica que aborda la producción teórica de la escritora Joan Scott, de destacado reconocimiento académico en los estudios de género, tanto en las Ciencias Sociales y Humanas en general como al interior de la Historia feminista. El mismo encara un recorrido bibliográfico de su trayectoria en contraste con la de quienes, con cuyas debatidas obras, posibilitaron tal reconocimiento a nivel internacional, los historiadores del marxismo británico Edward Thompson y Eric Hobsbawm. Con la implementación técnico-cualitativa de observación documental, mediante un enfoque histórico feminista, pretendemos profundizar la problemática sobre la discusión acerca de la categoría de género en los debates críticos e intertextuales, además de las trayectorias propias de los escritores ingleses y la autora norteamericana.

**Palabras clave:** MARXISMO- FEMINISMO- HISTORIOGRAFÍA- DEBATES- SIGLO XX

■ Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.

Contacto:  
hernan\_historia@hotmail.com

## A modo de exordio

El presente trabajo expone el resultado de una investigación historiográfica que aborda las corrientes teóricas contemporáneas y su influencia en los historiadores, las historiadoras y sus textos. En esta oportunidad se han seleccionado autores sumamente significativos del siglo XX para el campo de la Historia de la Historia. Nos enfocamos en las discrepancias teóricas y epistemológicas presentes, por un lado, en dos escritores ingleses, Edward Thompson y Eric Hobsbawm, y, por el otro, en una autora estadounidense llamada Joan Scott, con los objetivos de describir sus trayectorias políticas, académicas e historiográficas y comprender las intertextualidades que los asocian conforme a la particular mirada que cada uno abordó respecto al rol de las mujeres y del movimiento feminista en la historia. La investigación ha sido configurada, entonces, a partir de una problemática que procura dilucidar cómo se expresa en la intertextualidad de los historiadores el papel de las mujeres y del movimiento feminista orientado por sus trayectorias.

Justificamos el trabajo a partir de la demanda del ámbito académico actual de superar los modelos explicativos (Aurell & Burke, 2013, 5- 6) que exponen una mera presentación de corrientes teóricas de la historia, las cuales, a pesar de haber sido coetáneas, se desarrollan en la literatura especializada muchas veces como espacios de escritura de la historia estancos, aislados y sin vinculación aparente entre ellos (Moradiellos, 2001, 164). Es así que procuramos hacer de *Historiografía, marxismo y feminismo, una introducción crítica a la polémica entre Joan W. Scott con Edward P. Thompson y Eric Hobsbawm* una pequeña colaboración con la comunidad historiográfica más próxima respecto a los debates *entre* las corrientes historiográficas recientes. En particular lograremos plasmar determinadas vinculaciones teóricas de tales autores en cuanto sus referencias a la problemática de género y los diálogos que a partir de sus producciones se pueden establecer.

Los antecedentes que supone el trabajo ejecutado se encuentran en la misma insuficiencia que la bibliografía general sobre la literatura. Ello imprime dos desafíos: mantener la promoción de búsqueda exhaustiva de material y demostrar en esta oportunidad la originalidad de un trabajo inicial. Las publicaciones sobre las variantes del informe, historiografía, marxismo y feminismo, se hallan a disponibilidad, como las de autoría original de Scott, Thompson y Hobsbawm,

aunque casi siempre se muestran redundantes en la exposición de la misma información. Los trabajos más específicos, y de particular colaboración, son *Joan Scott y las políticas de la historia* de la española Cristina Borderías y *La era de Hobsbawm en Historia Social* del mexicano José Piqueras. Por otro lado se destacaron las ediciones más recientes de compendios generales a cargo de los historiadores Jaume Aurell y Peter Burke; Enrique Moradiellos, Hervé Martin y Guy Bourdé y las historiadoras Marta Duda y Silvia Bustos.

La historiografía ha contribuido con valiosos aportes mediante el reconocimiento de la construcción singular de grandes autores y autoras, y desde la curiosidad propia de la tarea científica, que permiten también presentar la diversidad en los modos de recreación del pasado (Carbonell, 1986, 7). Como modalidad particular de investigación y representación, implica un diseño metodológico consistente en una serie de normas que son sintetizadas por Carlos Rama. El autor propone una selección rigurosa a partir de un criterio pre-establecido de las obras a analizar, teniendo en cuenta las circunstancias de los autores que las escribieron y la significatividad que en su conjunto les podemos atribuir. Continúa precisando la importancia de una presentación cronológica que tenga en cuenta el desarrollo del pasado cultural, su inserción en el mundo político social partiendo del conjunto de escritos históricos desde una perspectiva determinada sobre un tema específico (1981, 9), en este caso las miradas en torno al rol y la representación de las mujeres y del feminismo en la historia contemporánea. Por ende, un recorrido por los circunstanciales devenires académico, político e historiográfico de Thompson, Hobsbawm y Scott serán se significativa ayuda a la hora de comprender en mayor profundidad su producción textual.

Además, se decidió que específicamente se implementará éste enfoque historiográfico, partiendo de un criterio metodológico cualitativo, mediante la técnica de observación documental (Aróstegui, 1995, 210) aplicada a los documentos ya detallados. Como la finalidad del artículo es profundizar en las intertextualidades bibliográficas de ciertas corrientes propias de la historiografía occidental

reciente, nos valdremos de los aportes conceptuales en torno a la figura del dialogismo de Mijaíl Bajtín. Este autor ruso-soviético pone en relevancia lo dinámico de las interlocuciones autorales y la influencia en ella de sus contextos sociales. A pesar de que la concepción teórica principal que organiza al artículo es la de intertextualidad (Hernández, 2011, 20), resultarán significativas las contribuciones de dialogismo en tanto recurso de intercambio expresionalmente referencial a una o más obras entre sus autores. El dialogismo que procuramos entre Scott con Thompson y Hobsbawm no se concentrará en los nexos directamente personales, sino, más bien, en una construcción en base a sus postulados historiográficos en relación a la problemática teórico-social e histórica del feminismo. Las condiciones de univocidad y/o mutualidad en el dialogo ordinario no son taxativamente intrínsecas a la noción que Bajtin detalla del dialogismo, tanto como la de alteridad. Mientras que la unidad de la monologicidad es opuesta a sus planteos, la intencionalidad autoral de los discursos es relativizada por él, ya que, al no ser la direccionalidad consciente un componente radical de su teoría (Volóshinov, 2009), la orientación dependerá de la vinculación entre dos prácticas sociales: los textos estudiados y el discurso que se elabora, por nuestra parte, en torno a ellos.

Para delimitar más el punto de vista teórico, nuestra especificidad historiográfica está orientada por una perspectiva feminista, en tanto modelo que cuestiona los cánones androcéntricos de la historia occidental, excluyentes y que subestiman el rol protagónico de las mujeres en las sociedades que, de por sí, se distinguen por el rango de inferioridad cultural que a ellas les atribuyen (Lamas, 1996). A propósito Charles Oliver Carbonell, expresa que “una sociedad no se descubre jamás tan bien como cuando proyecta tras de sí su propia imagen” (1986, 8), por medio de la historiografía, haciendo énfasis en los perfiles académicos e ideológicos de sus productores. Se procurará, entonces, analizar la elaboración de discursos machistas que inciden en los texto académicos, pero que de forma dialéctica refuerzan performáticamente las prácticas sociales del resto de los historiadores. Asimismo, el enfoque feminista de la historia descrito por Carmen Ramos entiende que el empleo de “la categoría género trata de

desentrañar y corregir el criterio de selección de los acontecimientos que se consideran históricos” (1999, 137), ejecutado por la historiografía tradicional hegemónica y androcéntrica. Por consiguiente la investigación llevó a cabo un análisis textual y contextual, como producto y circunstancias de los autores, los que fueron contrastados en torno a la particular mirada que cada cual tuvo en sus obras respecto del feminismo, logrando construir, así, una determinada intertextualidad que constituye el principal aporte de nuestro trabajo.

### **Trayectorias múltiples en la transición de un siglo complejamente fugaz**

Quienes se constituyen, por sus producciones textuales y devenires académicos, en nuestro principal interés historiográfico, han descrito, a lo largo de su trayectoria, desde el compromiso social y las particulares elaboraciones históricas que los identifican, una serie de trazos políticos en común respecto a los posicionamientos críticos del mundo en crisis en que vivieron. Contemporáneos entre sí, se han visto transversalizados por los principales movimientos históricos de cambio y resistencia a lo largo del corto siglo XX, reaccionando como constructores de nuevos paradigmas ante los múltiples y complejos fenómenos de esa realidad ecléctica y en constante mutación.

Tal época comprendió desde la oscilación entre los mayores conflictos bélicos mundiales, la erección de un original desafío comunista a los estilos políticos imperantes, la creación, y posterior ruptura, de un débil y binario equilibrio ideológico de las naciones-estados, la descolonización del África y el Asia, y la aparición activa de nuevos protagonistas que disputaron los espacios políticos en el escenario occidental: jóvenes, pacifistas, indígenas, afrodescendientes, estudiantes, obreros y mujeres, hasta la caída de uno de los dos macroregímenes que coloreó tales tiempos. Pero lo que más resulta interesante es que, por un lado, hayan sido atravesados por sólidos modelos de interpretación de un mundo tan cambiante, colaborando con su flexibilización y reaccionando de maneras muy particulares con las crisis resultantes que afectaron a esos meta-arquetipos de significación social. Por el otro lado, que existieron disimiles

reacciones a la problemática feminista producto de esa época ecléctica. El dialogismo se muestra, entonces, como un modelo muy interesante para la investigación que sustentó este artículo, pues designa las formas interactivas de “la comunicación verbal: todo mensaje suscita una respuesta del receptor. El dialogismo nace de la actualización de un mensaje (...) de la sociedad en múltiples “discursos” interactuantes entre sí (Hernández, 2011, 15).

El interactuante que generó las primeras preguntas y ulteriores respuestas fue Edward Palmer Thompson, quien nació de una familia de metodistas en la ciudad británica de Oxford el 3 de febrero de 1924. Durante la juventud, y mientras su padre se dedicaba a la docencia en Oxford, participó de la Segunda Guerra Mundial ofreciendo servicios para una compañía de tanques en la península italiana. Una vez que hubo terminado la guerra, “colaboró en las tareas de reconstrucción de Yugoslavia y Bulgaria. Al retornar a Inglaterra retomó sus estudios pero abandonó la literatura y obtuvo su grado en Historia” (Duda & Bustos, 2007, 150) en la Universidad de Cambridge. Egresado del *Corpus Christi College* hacia 1946 conformó en su seno el Grupo de Cambridge también conocido como el Grupo de Historiadores del Partido Comunista. Tres años más tarde se casó con Dorothy Towers, otra historiadora de izquierda. Aquel grupo supo ser un foco centralizador de la *Past & Present Review*, que solventó las bases de los nuevos enfoques de la Historia Social a partir del marxismo británico, y que rompió con los esquemas tradicionales de la historiografía oficial soviética al distanciarse del comunismo para aproximarse a las críticas contra el determinismo del estructural-funcionalismo y al tradicional mecanismo marxista. Tras la invasión rusa a Hungría y Polonia de 1956, Thompson tuvo que asistir, como otros tantos, al dilema que significó por entonces la separación del Partido Comunista, sin que ello signifique un rechazo al marxismo. Por el contrario, posibilitó una resignificación de sus principales postulados y un alejamiento de la ortodoxia moscovita. Después de la ruptura seguiría con los emprendimientos editoriales fundando sucesivamente *The New Reasoner*, *Left Review*, *Universities*, y formando la *New Left Review* publicada bajo la dirección de su colega Perry Anderson. Fue en la década de 1960 que decidió enrolarse en el Partido

Laborista (Duda & Bustos, 2007, 151) aunque fuera luego especialmente crítico con ese espacio y firmara el *May Day Manifesto* de 1968, por el giro conservador del partido de 1967 y 1974.

La elaboración historiográfica de los años 1960s posibilitó un camino hacia la investigación sobre la condiciones de la vida material de los obreros de las revoluciones industriales inglesas, por medio de la creación de una “historia desde abajo” que cuestionaba no sólo la exclusión de los sujetos históricos “marginales” sino también la escritura elitista de esa historia. Tal “«reivindicación» de las víctimas del pasado contenía importantes implicancias teóricas en su reformulación de la relación de tres conceptos principales del análisis materialista: clase, conciencia de clases y lucha de clases” (Duda & Bustos, 2007, 152). El contundente recibimiento y lectura de su obra por parte de la academia, permitió que Thompson ingresara a la *Warrick University* como director del Centro de estudios de Historia Social en 1965.

Durante la década de 1970 incursionó en controversias con otros científicos sociales como Anderson y Althusser, cuestionando al último las miradas esquemáticas y demasiado abstractas de un modelo de evolución histórica como mera sucesión de modos de producción idealizados, llegando a compararlo con el programa stalinista (Thompson, 1981) y quizás demostrando su propia incapacidad para comprender la necesidad de una reelaboración marxista desde otras problemáticas filosóficas. En tal sentido Guy Bourdé y Hervé Martin sostienen que la transición de los 50s a los 60s permitió el reconocimiento y la discusión entre los círculos militantes que mantuvieron viva la reflexión marxista amén de la esclerosis estalinista (1992, 207). En los 1980s se puso al servicio de las campañas de desarme nuclear y reaccionó contra el conservadurismo de Margaret Thatcher denunciando la amenaza a las libertades civiles, los derechos políticos y los beneficios sociales. A finales de la década retomó la docencia en varias universidades de India, Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda, en el *Institute for Advanced Reserch in the Humanities de la Birmingham University* y publicó una compilación de trabajos y monografía propias. Llevaba a cabo estudios

sobre la materialización de los sujetos con críticas al avance del individualismo por sobre los valores durante la época industrial, cuando murió, el 28 de agosto de 1993, en la ciudad de Worcester.

Dicen Jaume Aurell y Peter Burke que Thompson y Eric Hobsbawm fueron los historiadores marxistas de nuestro tiempo, sin ser ortodoxos sino provenientes de una izquierda más bien progresista (2013, 281) y que ellos, entre otros historiadores destacados como Gordon Childe, tuvieron como punto de partida el Grupo de Historiadores Marxistas (Moradiellos, 1994, 48; Moradiellos, 2001, 130). Es turno entonces de incorporar a Eric Hobsbawm, quien nació en la ciudad de Alejandría, perteneciente al por entonces Egipto Británico, el 9 de junio de 1917, y que provenía de un matrimonio judío no practicante compuesto por Leopold Hobsbawm y Nelly Grün, quienes fallecieron tempranamente. Con el avance del nazismo en Alemania sus tutores decidieron radicarse en Londres. Eric Hobsbawm estudió en el Colegio del Príncipe Enrique, de Berlín, y, en Londres, en el *St. Marylebone Grammar School* y en el *King's College* de Cambridge, donde se graduó. Durante el trascurso de la Segunda Guerra Mundial participó en el cuerpo de ingenieros y en la *Royal Arms Educational Corps*, y después de haber terminado el conflicto se divorció de Muriel Seaman para casarse con Marlene Schwartz. Tuvo tres hijos: Julia, Andy y Joshua.

Cuando se produjo la separación de sus colegas comunistas tras la invasión soviética a Polonia, Hobsbawm no abandonó el partido (Duda & Bustos, 2007, 133), aunque se sumó a la línea crítica del marxismo con sus trabajos de la *Marxism Today*. También participó en los 80s en el Partido Laborista. Académicamente, ya por 1947, se había hecho cargo de una cátedra de Historia en el *Birkbeck College* de la *London University*, y en los años 1960s ejerció la docencia en la Universidad de Stanford. Por el año 1978 se incorporó a la Academia Británica y, aunque retirado de los claustros, conservó cargos especiales en la *The New School for Social Reserch* de Manhattan, y viajó por el mundo dando conferencias, incluyendo Buenos Aires en 1998.

Contribuyó, además, “a la renovación teórica de la historiografía marxista, no solo a través de su participación en el debate sobre la transición del feudalismo al capitalismo, sino también con algunas publicaciones de marcado carácter metodológico” (Aurell & Burke, 2013, 279). Será reconocido principalmente por su síntesis del mundo contemporáneo según sus procesos dominantes o eras: de

la revolución (1789- 1848); del capital (1848- 1875), del imperio (1875- 1914) y de los extremos (1914- 1991). Falleció en Londres el 1 de octubre de 2012.

Joan Wallach Scott nació hacia 1941 en Brooklyn, New York, un 18 de diciembre. Sus padres, de origen judío, fueron Sam Wallach y Lottie Tannenbaum, profesores de escuela secundaria que fueron perseguidos durante la caza de brujas comunistas orquestada por el aparato burocrático macartista debido a su militancia sindical en el gremio docente. En palabras de la propia Joan, el activismo gremial le permitió desde épocas tempranas incursionar en su posterior militancia académica. Logró el grado de maestra por la *Brandeis University* en el año 1962, de acuerdo a la tradición laboral y familiar. Gracias a sus créditos académicos pudo continuar los estudios superiores de Historia en la Universidad de Wisconsin-Madison, donde se graduó como doctora hacia 1969. Durante su formación tomó contacto con uno de los padres de la Historia Social marxista: “fue alumna de Eric Hobsbawm” (Aurell & Burke, 2013, 329).

El rol de Scott como historiadora en el ámbito universitario está ubicado en la década de los setenta, cuando empezó a realizar investigaciones sobre la Revolución francesa, varios movimientos de izquierda, las agrupaciones obreras, entre otras. Continuaría así con otros estudios de Historia Social, contactándose con los trabajos de E. Thompson. En efecto, la crítica que realizaría sobre sus posicionamientos permitiría su amplio reconocimiento académico internacional, con el que iniciaría una nueva etapa en su vida.

Desarrollará una planificación teórico-conceptual destinada a visibilizar las múltiples realidades históricas de las mujeres, cuestionando fuertemente la historia tradicional y machista. Superarla implicaría no incluir a las mujeres como elementos anexos al discurso histórico, sino incorporarlas como protagonistas deconstruyendo efectivamente la noción de “hombre universal”, tan criticada por esa posmodernidad a la que se enrola, y revisando las modalidades de construcción historiográfica de esas realidades históricas femeninas. Tal corriente podríamos dividirla en dos lineamientos suyos: por un lado, el de apertura de los espacios políticos al debate feminista como programas, centros, institutos, cátedras, etc. (Burke, 1996), y, por el otro, el disciplinar, encaminado a la especificidad

historiográfica, epistemológica y social de esos ámbitos académicos incorporados a la discusión feminista.

Avanzada ésta etapa, y ya en la década del 80, Joan Scott logró ubicarse internacionalmente en occidente al categorizar el género y su utilidad particular en el análisis histórico. Pero fue más allá al integrarlo al mundo de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades como una perspectiva teórica y una herramienta metodológica cuyos fundamentos han logrado reconstruir, desestabilizando y elastizando sus fronteras epistemológicas. A propósito de la utilidad de su particular conceptualización sobre el género, puede comprenderse, en primer lugar, como elemento constitutivo de las relaciones sociales fundadas en la división sexual, y, en segundo plano, como una modalidad de las relaciones significantes del poder (Lamas, 1996, 289).

Durante los 90s Scott publicó trabajos que abordan la problemática de género en Francia y sobre políticas feministas internacionales, incluso latinoamericanas. Ya en el nuevo siglo ha llegado a ponerse en duda la utilidad de la categoría de género (Scott, 2011). Hoy en día realiza investigaciones sobre la historia reciente y la visibilidad de la otredad femenina musulmana en Europa, mientras ocupa la cátedra “Harold F. Linder” del *Institute for Advanced Study of Princeton*, de Nueva Jersey. Sus convicciones y lucha política por avanzar dentro de los espacios machistas de la academia desde los años 60s la han llevado a hacer “campana activa a favor del personal docente femenino de las universidades como presidenta del *Committee on Academic Freedom* y es titular de la *American Association of University Professors*” (Aurell & Burke, 2013,330), a modo de reivindicación de la actividad sindical y educativa por la que fueron duramente hostigados sus padres durante su infancia.

### **Una deconstrucción historiográfica de sus proyecciones críticas**

Fue la publicación de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963), por Thompson, la que abrió el debate, renovando el sentido de las clásicas conceptualizaciones

sobre las principales unidades de análisis marxistas y superando su definición en términos económicos mecanicistas para resituarlos en los contextos socio-culturales forjados por la praxis de los grupos en sus propias circunstancias y rechazando así la aceptación de leyes universales de evolución histórica fijadas por la escuela hegemónica (Moradiellos, 1994,50)

Del mismo modo que desde Inglaterra se hizo entrar en crisis al discurso historiográfico comunista, se constituyó como eco de voz contestataria al Thompson de los 1960s la palabra de Scott en los albores del feminismo académico (Burke, 2007). En primera instancia defiende las contribuciones historiográficas de Thompson al decir que lo considera como un verdadero “portador de la memoria histórica, [quien] capturó con brillantez los términos del discurso de la clase obrera (...) recoge pruebas valiosas sobre la forma en que entendió el termino clase en el pasado e incorpora estos significados a la construcción” (Scott., 2008,98) que realiza sobre la clase proletaria. Hábilmente ejecutó maniobras de reconocimiento a los aportes que el británico lograra proporcionar a la Historia Social pero no descuidó hacer énfasis en los descuidos que le proveyera: la ausencia de una perspectiva de género (Aurell & Burke, 2013, 329).

Concretamente, las interpelaciones al modelo thompsoniano provienen desde diferentes miradas. Se puede identificar cierta concordancia desde la teorización misma desde la utilidad de la categoría conceptual de género de Scott (Lamas, 1996, 265), que se asimilaba al rechazo de los británicos por los esquemas rígidos del determinismo marxista y se aproximaba a la incorporación reflexiva del análisis cultural. No obstante, los “artículos de Joan Scott son una reflexión crítica y explícita sobre el trabajo de E. P. Thompson” (Borderías, 2006, 184) cuando apela a cuestionamientos más directos. En efecto, la crítica que efectuaría acerca del universalismo homogeneizador de las apreciaciones historiográficas thompsonianas respecto a los sujetos laborales. Considera que el inglés, a pesar de la mención, ya sea de casos individuales como Mary Wollstonecraft, Anna Wheeler o incluso a Joanna Southcott (Thompson, 1989, 17), o bien de grupos de mujeres como las *Carlile’s womenfolk* (Scott, 2008, 101), había hecho gala de la exclusión de la participación de las mujeres como gestoras de la clase obrera inglesa, reflejándolas

sólo como un producto del movimiento obrero masculinizado. De hecho, tal evocación sólo vendría a demostrar la preponderancia masculina no solamente de la historia sino del interés del historiador que la escribe. Incorporar algunas mujeres a los procesos históricos sin reflexionar y pretender un cambio de la escritura sobre esos fenómenos no supone para Scott una mirada feminista de la historia.

Además, atribuía a Thompson una concepción ampliamente androcéntrica sobre las categorías teóricas, careciendo así de un marco referencial verdaderamente amplio que incorpore a los y *las* de abajo. Considera que omitía la participación femenina a través del papel funcional de las trabajadoras industriales, la militancia sindical femenina, y las modalidades vinculares y familiares que se adaptaron así como el nuevo rol que se construyó en torno a madres, esposas e hijas, que garantizaría la reproducción del nuevo orden social y modo de vida.

Resultan, entonces, significativas las exigencias sobre las diferencias en la manifestación de la categoría de *clase* entre hombres y mujeres en el marco de las relaciones de producción. Ello haría posible identificar un verdadero mosaico de discontinuidades, vínculos y representaciones al interior de la clase trabajadora. Sin embargo sobre la *Formación de la clase obrera en Inglaterra*, Scott entiende que

la designación masculina de conceptos generales se hace de manera literal a través de los actores políticos a quienes se describe de forma muy notable (...). Es una historia básicamente acerca de los hombres, y la clase se ha construido, en sus orígenes y expresión, como una identidad masculina (Scott, 2008, 99- 100).

Posteriormente, la respuesta del marxista se expresaría en términos muy generales pero cristalizados sin duda en los avances de las investigaciones en 1979, que abordaron la condición femenina a través de *La economía moral de la multitud en Inglaterra* y *La venta de las esposas*. En el primero se estudian las condiciones de vida preindustrial de las mujeres, su actuación en los motines, su rol político en el hogar y la división sexual de las tareas extra e intra domésticas

(Thompson, 1995, 213- 296). Mientras que en el último, Thompson indaga acerca del ritual contractual, matrimonial y vincular que configuraba las relaciones entre los géneros en determinadas épocas previas al siglo XVIII (1995, 419- 453). Podemos observar de manera manifiesta una de las modalidades del vínculo dialógico que Thompson, en éste caso, establece con Scott una imagen intralingüística, de una forma del habla y no de una de la relación interpersonal (Hernández, 2011, 12). Con todo, el autor terminaría reconociendo la validez de los estudios de género por el grado de responsabilidad histórica de las mujeres al expresar que cuando

(...) algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestros ojos —los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales— aparece en escena un grupo de actores secundarios, a los que habíamos considerado meros figurantes en este proceso (...) nos podemos encontrar con periodos enteros de la historia en los que un sexo ha sido omitido globalmente por los historiadores, ya que las mujeres no han sido casi nunca consideradas agentes fundamentales en la vida política, militar o incluso en la económica. Si nos interesa el «ser» la exclusión de la mujer reduce la historia a pura inutilidad (Thompson, 2002,138- 139).

Las controversias de Thompson tendrían eco no solo en Joan Scott. Eric Hobsbawm siempre se había mostrado más abierto a las influencias historiográficas por fuera del Reino Unido, trabajando con sujetos históricos próximos a la marginalidad, como ladrones y forajidos, menos apasionado en los odios y amores de la disciplina y ciertamente algo más cercano a las teorizaciones tanto combatidas por su coterráneo. (Aurell & Burke, 2013, 281- 282). Es menester describir que las diferencias entre sendos ingleses no se limitaban a las antes expuestas ya que perspicazmente cuestionó ciertas propuestas expuestas en *La formación* en torno también a una problemática de género: el papel revolucionario de ciertos movimientos religiosos alrededor de los seguidores de Joanna Southcott, que tanto fuera relativizado por Thompson (Scott, 2008, 105). Se distanció inclusive cronológicamente de él, pues sostendría que la clase obrera apareció hacia 1870 mientras que la teoría thompsoniana asegura que fue en 1820 cuando los

artesanos se hallaban ligados en defensa de un sistema democrático interno mediante un discurso o lenguaje clasista (Piqueras, 2013).

Contra el feminismo Hobsbawm incursionaría tempranamente, allá por 1966 con un artículo llamado “Revolución y sexo”. En él, se despachó aludiendo que la relación entre ambas dimensiones sociales corrompía inútilmente a la cultura, puesto que había sido la libertad sexual la herramienta que los poderosos habían implementado para someter a las masas (Hobsbawm, 2010). Las preguntas sobre los roles de género eran consideradas absurdas; el sexo libre un elemento de dominación y opuesto al despertar del pueblo llegando a aseverar sobre su impulsor, el movimiento feminista, que “cuanto más prominente es, más podemos estar seguros que lo importante no está ocurriendo” (Hobsbawm, 2000, 208). El movimiento de mujeres, como notamos, tuvo y aún tiene sus detractores en amplios sectores sociales sin distinción de niveles académicos, corrientes historiográficas, clases sociales, orientaciones políticas y programas partidarios. El trabajo de las primeras feministas fue sumamente dificultoso ante circunstancias y personajes que no las consideraban como aliadas, al ver en ellas el reflejo de la crisis de ciertos privilegios poco cuestionados y la proximidad de una amenaza latente al sistema patriarcal que supieron construir. En el ámbito universitario e historiográfico, Scott, como precursora, no renunció nunca a su lucha, reivindicándola siempre con el, según ella misma muchas veces para tantos, estridente calificativo de feminista (Burke, 1996).

Sea como provocación u orientado por sus profundas convicciones machistas, resulta preciso señalar que, al igual que Thompson, Hobsbawm también reflexionó respecto a sus posiciones ideológicas en función a la categoría de género en la Historia. Se trata de cierta reedición de un polémico artículo suyo que originalmente fue preparado para una conferencia en Roma en 1970 y para la revista de la Academia Norteamericana de Artes y Ciencias publicada como primer capítulo del libro *Historical Studies Today* de 1972 en Nueva York. Allí, el británico tomó conciencia reflexionando sobre sí mismo que “no puede por menos de observar, con asombro y vergüenza, que no contenía ninguna referencia a la historia de las mujeres” (Hobsbawm, 1998a, 84). Aún así, relativiza la autocrítica manifestándose

ambivalente, pues se excusa debido a que lo incipiente de la manifestación feminista hizo que ni él ni ninguno de sus colegas, todos varones, advirtieran semejante desplazamiento con lo fundamental que hubiera sido su incorporación al trabajo titulado “De la Historia Social a la Historia de la sociedad”.

A pesar de haber subestimado el potencial académico del enfoque feminista de Scott, ambos compartieron un trabajo publicado en 1987 bajo el nombre de “Zapateros políticos” en una compilación de Hobsbawm llamada “El mundo del Trabajo”, no sin antes haber sido presentado en la revista *Past & Present*, precisamente una década después de haberse excluido la autoridad y la solvencia historiográfica feminista en aquella conferencia de Italia. El trabajo era muy reciente pero bastante notable al decir de Piqueras (2013). En esa obra, Eric Hobsbawm proporcionó un soporte hermenéutico materialista a la cuestión social decimonónica occidental mientras que “ella misma escribía acerca de las mujeres y el trabajo en la Europa del siglo XIX” (Borderías, 2006, 262).

A pesar del trabajo conjunto que le permitió haber estado en contacto con Scott y sus miradas posestructuralistas (2008, 22) de rechazo a la idea del “hombre universal” y su consecuente “mujer universal”, enfocados en la elaboración de planteos teóricos con el fin de comprender cómo una cultura normatiza los roles de género, cuáles son las relaciones políticas que el concepto implica, y cómo se reflejan y construyen las identidades subjetivas, individuales y colectivas en torno al género (Scott, 2008), Hobsbawm decidió arremeter nuevamente. En un trabajo reciente, denominado “Manifiesto para la renovación de la Historia”, se retrotrae a los albores de los años 70s y al empuje de la posmodernidad en la historia, asumiendo que el gran peligro político inmediato que amenaza a la historiografía actual es el anti-universalismo. Reprocha que lo que cuenta para este tipo de historia no es la explicación racional, sino cómo se experimenta lo ocurrido según variables como la sexualidad (Duda, 2007). Recrimina que “ese fenómeno dio lugar a mucho palabrerío y tonterías en los márgenes más lejanos de la historia de grupos particulares (...) feministas, gays, negros y otros (...)” (Duda, 2007, 145).

En el año 1994, Hobsbawm incorpora el tercer tomo de su célebre trilogía sobre la Historia Contemporánea Occidental, la famosa *The Age of extremes* rápidamente

traducida al español por J. Faci, J. Ainaud, y C. Castells como “Historia del siglo XX”. En ella se hace una profundización de los principales procesos históricos del mundo reciente desde la Primera Guerra Mundial a la caída del bloque comunista, y, respecto a lo que nos ocupa, ofrece interesantes conclusiones. Consultada la obra que se halla subdividida en tres eras, en todas ellas se identifica, por ejemplo, más de treinta veces al par binario hombres-mujeres, u ambos junto a otros grupos humanos. A las mujeres, individualmente o como grupo, se las menciona diez veces en la primera parte, más de sesenta en la segunda y más de diez en la tercera, reflejando experiencias y acontecimientos que las afectaron de manera singular. Finalmente, las referencias al sexo, en plural o singular, no como acto coital sino como sinónimo biologicista de género, son escasas: en la primera eran dos, en la segunda más de diez y en la tercera apenas en tres oportunidades. Esto demuestra que las controversias lograron surtir ciertos efectos en su propia producción académica reflejada en un discurso historiográfico más abierto. Pero, tal cual lo expresáramos, no es intención de Scott la incorporación de mujeres como anexos al discurso histórico hegemónico, sino un replanteo de los fundamentos mismos de esa construcción, cuestionando sus criterios teórico-metodológicos y epistemológicos desde un enfoque feminista. Y fue allí donde se insistió en un debate que finalmente concluirá abierto. Hobsbawm reduce una discusión del siglo XX sobre la ontología de las diferencias humanas a una disyuntiva entre los fundamentos genéticos apoyados por políticos conservadores contra lo ambiental defendido por militantes de izquierda, y en ese marco inserta el resurgimiento del nuevo movimiento feminista, pues denuncia que sus

ideólogos llegaron prácticamente a afirmar que todas las diferencias mentales entre hombres y mujeres estaban determinadas por la cultura, esto es, por el entorno. De hecho, la adopción del término «género» en sustitución de «sexo» implicaba la creencia de que «mujer» no era tanto una categoría biológica como un rol social (1998b, 547).

Sobre el feminismo opina también que no fue un impulsor real de los derechos de las mujeres hasta la primera mitad del siglo XX, y que si ellas gozaron

efectivamente de nuevas facultades legales, fue por presión del devenir externo de guerras y crisis económicas. Más adelante incorpora que

en los años setenta y sobre todo en los ochenta se difundiera entre la población de este sexo (que los ideólogos insisten en que debería llamarse «género») una forma de conciencia femenina política e ideológicamente menos concreta que iba mucho más allá de lo que había logrado la primera oleada de feminismo. En realidad, las mujeres, como grupo, se convirtieron en una fuerza política destacada como nunca antes lo habían sido. (...) Ya a principios de los noventa los sondeos de opinión recogían importantes diferencias en las opiniones políticas de ambos sexos (1998b, 314).

En este sentido, más adelante Hobsbawm no duda en darle validez efectiva al feminismo como faceta de la por él denominada revolución social del siglo XX (1998b, 315), pero descargando sobre las feministas posmodernas y las reivindicaciones que Scott hiciera sobre la importancia de la política en todas las manifestaciones humanas que conservan una realidad o pretenden transformarla, independientemente del grado de organización que detenten las teorías que las impulsen y la profesionalización que ejerzan (Burke, 1996, 67). Hobsbawm replicaba que:

«Lo personal es político» se convirtió en una importante consigna del nuevo feminismo, que acaso fue el resultado más duradero de los años de radicalización. Significaba algo más que la afirmación de que el compromiso político obedecía a motivos y a satisfacciones personales, y que el criterio del éxito político era cómo afectaba a la gente. En boca de algunos, sólo quería decir que «todo lo que me preocupe, lo llamaré político» (1998b, 334).

En *Historia del siglo XX*, Hobsbawm logra poner en reflexión una valedera actitud crítica para consigo mismo, respecto a sus expresiones anti feministas de los años 70s. Quizás ello indique una faceta más madura al volver a incorporar a Scott a su obra. La autora es reconocida sin dudas por su capacidad intelectual y profesional al valorarse sus aportes en los estudios de *Women, Work and Family* de 1987 donde, en conjunto con Louise Tilly, analizan el retorno de las mujeres al trabajo en las décadas más recientes, cuando se precisaron mayores ingresos en

sus hogares (Hobsbawm, 1998b, 320- 591).

### **Palabras de colofón**

Como reflexiones finales hemos de concluir que, desde una perspectiva sinóptica, si bien existen puntos en común en las trayectorias políticas de nuestros historiadores, a saber un contexto anglocentral en el que desarrollaron sus formaciones disciplinares y perfiles profesionales, la filiación inicial al campo de la Historia Social, el fuerte activismo partidario y académico que ponía de relevancia la lucha de los trabajadores y las trabajadoras de diferentes ámbitos, etc., en un momento las diferencias se tornaron evidentes. A pesar de que Thompson, en su obra más famosísima, realiza una mención a las mujeres con determinados análisis históricos provenientes de un marco teórico materialista, y también Hobsbawm haría lo propio, la elaboración de ambos dista de una crítica feminista, lo que constituye una verdadera deuda con la Historia Social que tanto defendían, y la que Scott, con los señalamientos que les realizara y una mirada próxima a las corrientes posestructuralistas, logra saldar. También es meritorio expresar que, a pesar de que los ingleses tuvieron sus fuertes diferencias, cada cual, y a su manera, realizó una autocrítica respecto a los fuertes cuestionamientos provenientes de las flamantes corrientes feministas de la historia.

Tal cual ocurrió en éste trabajo, un análisis intertextual de los distintos discursos historiográficos del siglo XX bajo la forma dialógica de Bajtín no necesariamente implicó acuerdo entre los referentes coloquiales o autores ni mucho menos expresó una unidireccionalidad manifiesta de sus apreciaciones, las que en ocasiones pueden llegar a muy divergentes entre sí (Volóshinov, 1992, 166). Las complementarias indican las referencias de ambos marxistas británicos en referencia al feminismo contemporáneo en las que no se refleja un acuerdo o destinatario común, las directas evocan la discusión de Hobsbawm y Scott, o indirectas indican las primeras alusiones thompsonianas contra al feminismo

que tanto y tan tempranamente lo supo criticar en la voz de la norteamericana.

Ante tantas desavenencias, encuentros y desencuentros, no queda más que valorizar las miradas críticas sobre el pasado de la historiografía con ojos reflexivos desde el presente, puesto que las construcciones historiográficas contemporáneas no son más que productos de luchas ideológicas del pasado, en donde, al parecer, las fuerzas progresistas de hoy en día no siempre empujaron políticamente hacia el mismo lado.

## Bibliografía

- Arostegui, J. (1995). *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Critica.
- Borderías, C. (Ed.) (2006). *Joan Scott y las políticas de la historia*. Barcelona: Icaria.
- Bourdé, G. & Martin, H. (1992). *Las escuelas históricas*. Madrid: Akal.
- Burke, P. (Ed.) (1996). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza
- . (2007). *Historia y teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . & Aurell, J. (Eds.) (2013). *Comprender el pasado, una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid: Akal
- Carbonell, C. O. (1986). *La historiografía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Duda, M. & Bustos, S. (Coord.) (2007). *Los historiadores y sus textos*. Mendoza: EdUncu.
- Hernández, S. (2011). Dialogismo y alteridad en Bajtín. *Revista Contribuciones desde Coatepec* S.D (21).
- Hobsbawm, E. (1987). *El mundo del trabajo*. Barcelona: Crítica.
- . (1998a). *Sobre la Historia*. Barcelona: Crítica.
- . (1998b). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- . (2000). *Revolucionarios*. Barcelona: Crítica.
- . (2004). Manifiesto para la renovación de la Historia. *Revista Polis* S.D (7)
- . (2010). *Revolucionarios: ensayos contemporáneos*. Barcelona: Crítica.
- Lamas, M. (Comp.). (1996). *El género, la construcción de la diferencia sexual*. México: PUEG
- Moradiellos, E. (1994). *El oficio del historiador*. México: Siglo Veintiuno.
- Piqueras, J. A. (2013). *La era de Hobsbawm en historia social*. México: El Colegio de México.

Ramos, C. (1999). Historiografía, apuntes para una definición en femenino. *Revista Debate feminista*. 10 (20)

Scott, Joan. (2008). *Género e Historia*. México: UNAM

———. (2009). Preguntas no respondidas. *Revista Debate feminista*. 20 (40)

———. (2011). Género ¿todavía una categoría útil para el análisis? *Revista La manzana de la discordia*. 6 (1)

Rama, C. (1981). *La historiografía como conciencia histórica*. Barcelona: Montesinos

Volóshinov, V. N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza

———. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot

Thompson, E. P. (1981). *La miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.

———. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.

———. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

# REALISMO CIENTÍFICO TÍPICO VERSUS ANTI- RREALISMOS. EL ARGU- MENTO DEL “NO MILA- GRO” FRENTE A TRES POSTURAS RIVALES

Tomás Deambrosi ■

**Resumen:** En el presente trabajo nos proponemos indagar en el debate suscitado al interior de la filosofía de la ciencia entre realistas y antirrealistas. Examinaremos el argumento conocido como *argumento del no milagro*, que pretende establecer al realismo como la única explicación legítima del éxito de la ciencia. Con el objetivo de desestimar esta pretensión, opondremos al mismo tres contraargumentos: la crítica al realismo científico que Larry Laudan lleva a cabo en *A Confutation of Convergent Realism*; el *argumento de la jungla de dientes y garras* de Bastiaan Van Fraassen; y las implicancias del supuesto de *separabilidad* propuesto por Paul Feyerabend.

**Palabras clave:** REALISMO CIENTÍFICO - ANTIRREALISMO CIENTÍFICO - ARGUMENTO DEL NO MILAGRO - TÉRMINOS TEÓRICOS - REFERENCIALIDAD.

■ Facultad de Humanidades y  
Artes, Universidad Nacional  
de Rosario.

Contacto:  
tomasdeambrosi@hotmail.com

## Introducción

En el presente trabajo nos proponemos indagar en el debate suscitado al interior de la filosofía de la ciencia entre realistas y antirrealistas. Más específicamente, nos ocuparemos de examinar el realismo científico típico, o realismo científico de teorías, cuyo edificio teórico se apoya sobre el así conocido *argumento del no milagro*. Este argumento también llamado *argumento último*, que fue formulado por Hilary Putnam<sup>1</sup> y retomado por Richard Boyd, es presentado por muchos realistas científicos como la explicación definitiva del éxito de la ciencia.

Esta avanzada realista nos ha motivado a formular los siguientes interrogantes: ¿Es el realismo científico, mediante el argumento del no milagro, la única manera legítima de explicar el éxito de la ciencia?, ¿cualquier otra explicación debe ser excluida por hacer del éxito de la ciencia un milagro? Nuestra hipótesis es que esto no es así, o sea: que es posible explicar legítimamente el éxito de la ciencia sin recurrir al argumento último, es decir, desde una postura externa al realismo, y que esto no implica hacer de tal éxito un milagro.

Para combatir al argumento último procederemos a exponer tres contraargumentos que se posicionan dentro del antirrealismo científico: en primer lugar, desarrollaremos parte de la crítica al realismo científico que Larry Laudan lleva a cabo en *A Confutation of Convergent Realism*; en segundo lugar, presentaremos el *argumento de la jungla de dientes y garras* de Bastiaan Van Fraassen, defensor del empirismo constructivo; y en tercer lugar, señalaremos las implicancias del *supuesto de separabilidad* propuesto por Paul Feyerabend.

## Realismo y antirrealismo científicos

El antagonismo entre realismo y antirrealismo no es una novedad en filosofía de la ciencia. Podríamos rastrear sus antecedentes hasta la Grecia Antigua, siguiendo la distinción que Duhem (1985) establece entre *método del astrónomo* y *método del físico*. El primero se sitúa en el marco de la tradición platónica que entiende a la astronomía como “la ciencia que combina movimientos circulares y uniformes para producir movimientos que resulten como los de las estrellas”<sup>2</sup> (Duhem, 1985, 5-6), considerando que el objetivo de la astronomía se ha logrado

<sup>1</sup>Si bien Putnam no mantuvo su adhesión a esta concepción durante toda su vida, la influencia de su postulado sigue vigente.

cuando “sus construcciones geométricas han asignado a cada planeta un camino que se ajuste con su camino observable”<sup>3</sup> (Duhem, 1985, 6). El segundo corresponde a la tradición peripatética: mientras el método del astrónomo permite controlar las hipótesis examinando si éstas salvan, o no, las apariencias; “Aristóteles quiere gobernar la elección de esas hipótesis según proposiciones que sean el resultado de especulaciones ciertas acerca de la naturaleza de los cuerpos celestiales”<sup>4</sup> (Duhem, 1985, 7).

El método del astrónomo selecciona sus hipótesis con el fin de salvar las apariencias que los observadores constatan, el método del físico “se sirve de aquéllas que vienen exigidas por la naturaleza de los cuerpos [...]” (Rioja, 2007, 84). Tras esta distinción se esconde el nudo de la contienda: podemos, como el físico, juzgar que la tarea de la ciencia es decirnos cómo verdaderamente es el mundo, alcanzar verdades *exigidas por la naturaleza de los cuerpos*, o podemos, como el astrónomo, limitarnos a juzgar que el objetivo de la actividad científica es salvar las apariencias, a través de teorías empíricamente adecuadas.

En la actualidad el debate se ha complejizado enormemente, siendo posible encontrar posiciones diversas en ambos frentes. En el presente trabajo nos abocaremos a la polémica existente entre lo que Rivadulla Rodríguez (2011) denomina *realismo científico típico* o realismo científico de teorías<sup>5</sup> y algunas posiciones antirrealistas: la crítica al realismo científico de Larry Laudan, el empirismo constructivo de Bastiaan Van Fraassen y el antirracionalismo de Paul Feyerabend, tomando como eje el argumento del no milagro, o argumento último, de Putnam-Boyd.

En principio será útil que exponamos qué se entiende por realismo científico. El diccionario de filosofía Akal lo define de la siguiente manera:

Tesis según la cual el objeto de la investigación científica y de las teorías científicas existe con independencia del conocimiento que de él tengamos y la meta de la ciencia es la descripción y explicación de los aspectos observables y también inobservables del mundo (Audi, 2004, 829).

<sup>2</sup>Mi traducción

<sup>3</sup>Mi traducción

<sup>4</sup>Mi traducción

<sup>5</sup>Es decir que nos referiremos al realismo científico en su formulación clásica, excluyendo otras variantes como el realismo científico estructural.

En palabras de Richard Boyd:

El realismo científico sostiene que el conocimiento sobre fenómenos independientes de la teoría es el producto de una investigación científica exitosa y que tal conocimiento se hace posible, aún en aquellos casos en que el fenómeno relevante no se pueda observar directamente. De acuerdo con el realismo científico, por ejemplo, si usted adquiere un buen libro de texto contemporáneo sobre química, tendrá buenas razones para creer que son verdaderas las aseveraciones que contiene sobre la existencia y las propiedades de los átomos, moléculas, partículas subatómicas, niveles de energía, mecanismos de reacción, etc. (Boyd, 2008, 4).

Rivadulla Rodríguez adjudica dos características esenciales al realismo científico (típico): 1) Realismo de teorías: idea de que “las teorías de la ciencia son intentos de describir y explicar la realidad de forma precisa, y su aceptación descansa en la creencia que tales teorías son (al menos) aproximadamente verdaderas” (Rivadulla Rodríguez, 2011, 7); 2) Realismo de entidades: “las entidades teóricas que usan las teorías refieren empíricamente” (Rivadulla Rodríguez, 2011, 7). El primero implica al segundo, pero no a la inversa.

Mientras el realismo científico sostiene que las teorías de la ciencia proporcionan un relato literalmente verdadero de cómo es el mundo, el antirrealismo científico considera que ese relato es prescindible para alcanzar el propósito de la ciencia. Cuando un realista propone una teoría afirma que ella es verdadera, pero un antirrealista simplemente despliega una teoría y le adjudica ciertas virtudes, no necesariamente la de ser verdadera, tales como adecuación empírica, aceptabilidad para propósitos diversos, etc. (Van Fraassen, 1996, 26).

### El argumento del no milagro

Si tuviéramos que señalar la piedra basal sobre la que el realismo científico típico se erige, ésta sería sin dudas el razonamiento conocido como *argumento del no-milagro o argumento último*. Enunciado por Hilary Putnam y retomado por Richard Boyd, el mismo señala que el realismo científico es la única explicación que no hace de la ciencia un milagro. Resumidamente, su propuesta es la siguiente: “Si las teorías científicas no fueran (aproximadamente) verdaderas, sería milagroso que produjesen predicciones observacionales tan acertadas”<sup>6</sup> (Boyd, 1984, 47).

<sup>6</sup>Mi traducción. Texto original: “If scientific theories weren’t (approximately) true, it would be miraculous that they yield such accurate observational predictions”.

El diccionario Akal de filosofía lo caracteriza de la siguiente manera:

Un argumento particularmente poderoso a favor del realismo científico (debido a Putnam y a Richard Boyd) es que la fiabilidad instrumental de la metodología científica de las ciencias maduras (como la física, la química y algunas áreas de la biología) sólo puede explicarse adecuadamente si suponemos que las teorías de las ciencias maduras son al menos aproximadamente verdaderas y que sus términos teóricos centrales son al menos parcialmente referenciales [...] (Audi, 824, 2009).

En *La imagen científica*, Baastian Van Fraassen atribuye a Hilary Putnam la siguiente enunciación del argumento último:

El argumento positivo en favor del realismo es que ésta es la única filosofía que no convierte el éxito de la ciencia en un milagro. Que típicamente los términos en las teorías científicas maduras aluden a algo (esta formulación se debe a Richard Boyd), que típicamente las teorías aceptadas en una ciencia madura son aproximadamente verdaderas, que un mismo término puede referir a una misma cosa aun cuando aparezca en teorías diferentes; estos enunciados son considerados por el realista científico no como verdades necesarias, sino como parte de la única explicación científica del éxito de la ciencia y, por tanto, como parte de cualquier descripción científica adecuada de la ciencia y de las relaciones con sus objetos (Van Fraassen, 1996, 59-60).

Revisemos ahora algunas propuestas que rivalizan con este argumento.

### **La crítica de Larry Laudan al realismo científico**

Para Laudan, el argumento del no milagro es una pretensión meta-filosófica que es presentada por los realistas como el resultado de cuatro tesis básicas del realismo científico<sup>7</sup>. Esas tesis son las siguientes:

- R1) Las teorías científicas (al menos en las ciencias “maduras”) son, en general, aproximadamente verdaderas y las teorías más recientes son más cercanas a la verdad que las teorías más antiguas en el mismo dominio;
- R2) Los términos observacionales y teóricos contenidos en las teorías de una ciencia madura refieren genuinamente (hay sustancias en el mundo que se corresponden con las ontologías presuntas por nuestras mejores teorías);

<sup>7</sup>Realismo epistemológico convergente, según su terminología.

R3) Las teorías más recientes en cualquier ciencia madura preservan las relaciones teóricas y los referentes aparentes de teorías anteriores (es decir, las teorías más antiguas serán “casos límites” de las teorías más recientes).

R4) Las nuevas teorías aceptables deben explicar por qué sus predecesoras fueron exitosas<sup>8</sup> (Laudan, 1981, 20-21).

Todas estas tesis son fuertemente cuestionadas por el autor. En el presente trabajo nos avocaremos a la crítica que Laudan realiza a R1) y R2), pues consideramos que allí su labor contra argumentativa ataca con mayor fuerza los supuestos del argumento del no milagro.

El autor propone que R1) se basa en los siguientes razonamientos:

T1) Si una teoría es aproximadamente verdadera, entonces será explicativamente exitosa.

T2) Si una teoría es explicativamente exitosa entonces probablemente es aproximadamente verdadera<sup>9</sup> (Laudan, 1981, 30).

Laudan señala como problema de T1) el hecho de que ningún realista ha definido claramente el significado de *aproximación a la verdad* ni su conexión con el éxito explicativo de las teorías. En cuanto a T2), si tenemos en cuenta que “ningún realista querría decir que una teoría era aproximadamente verdadera si sus términos teóricos centrales fallaron en referir”<sup>10</sup> (Laudan, 1981, 33), y que, por otro lado, la historia de la ciencia brinda una gran cantidad de ejemplos de teorías exitosas cuyos términos teóricos centrales no refieren (por ejemplo, la teoría de las esferas cristalinas de la astronomía antigua y medieval), no es posible derivar del éxito explicativo de una teoría, el que ella sea aproximadamente verdadera.

Del mismo modo que con R1), el autor desmonta R2) en las siguientes proposiciones:

S1) Las teorías de las ciencias avanzadas o maduras son exitosas.

S2) Una teoría cuyos términos centrales refieran genuinamente será una teoría exitosa.

<sup>8</sup>Mi traducción. Texto original: “R1) Scientific theories (at least in the ‘mature’ sciences) are typically approximately true and more recent theories are closer to the truth than older theories in the same domain;R2) The observational and theoretical terms within the theories of a mature science genuinely refer (roughly, there are substances in the world that correspond to the ontologies presumed by our best theories);R3) Successive theories in any mature science will be such that they ‘preserve’ the theoretical relations and the apparent referents of earlier theories (i.e., earlier theories will be ‘limiting cases’ of later theories). R4) Acceptable new theories do and should explain why their predecessors were successful insofar as they were successful”.

<sup>9</sup> Mi traducción. Texto original: “(T1) if a theory is approximately true, then it will be explanatorily successful; and (T2) if a theory is explanatorily successful, then it is probably approximately true”.

<sup>10</sup>Mi traducción.

S3) Si una teoría es exitosa, podemos inferir razonablemente que sus términos centrales refieren genuinamente.

S4) Todos los términos centrales de las teorías de las ciencias maduras refieren<sup>11</sup> (Laudan, 1981, 23).

Con respecto a S1), Laudan señala que los realistas sostienen una noción pragmática de *éxito* según la cual una teoría científica es exitosa si hace predicciones correctas; sin embargo, dado que carecemos de una teoría de la confirmación, esa noción no es precisa. Por ello opta por considerar a una teoría científica exitosa cuando ella haya funcionado en una variedad de contextos explicativos, haya conducido a confirmar predicciones y su rango explicativo haya sido amplio (Laudan, 1981, 23). Entendiendo el éxito de esta manera, el autor concede S1), no así S2). Según Laudan, los realistas están dispuestos a afirmar que los términos de una teoría refieren genuinamente, aun cuando mucho de lo que esa teoría diga acerca de las entidades a las que (supuestamente) refiere sea falso (Laudan, 1981, 24). Nuevamente, la historia de la ciencia demuestra que las teorías cuyos términos refieren genuinamente (según lo expuesto anteriormente), en general, no han sido exitosas a un nivel empírico: por ejemplo, la teoría de la deriva continental de Wegener, según la cual “los continentes son transportados por grandes objetos subterráneos que se mueven lateralmente a través de la superficie terrestre”<sup>12</sup> (Laudan, 1981, 24) no fue exitosa por muchos años hasta que se integró en la teoría de tectónica de placas. Del mismo modo S3) puede probarse falsa mencionando ejemplos de teorías que han sido exitosas en algún momento, pero que, al día de hoy, son consideradas teorías que no refieren. Laudan evoca las teorías del éter, que en los años 1830/1840 fueron exitosas en la explicación de diversos fenómenos en múltiples campos: teoría de la electricidad, teoría del calor, teoría de la luz, teoría de la gravitación, etc.

Sin la fuerza de estas dos tesis, el argumento del no milagro se ve debilitado enormemente. De hecho, si como Laudan señala, han existido casos de teorías exitosas a pesar de no referir, y si esas teorías (al día de hoy) han probado ser falsas, hay razones suficientes para pensar que nuestras propias teorías, a pesar de su éxito a un nivel empírico, no son ni aproximadamente verdaderas, ni refieren, y por ello podrían ser demostradas falsas en el futuro<sup>13</sup>.

<sup>11</sup>Mi traducción. Texto original: “S1) The theories in the advanced or mature sciences are successful; S2) A theory whose central terms genuinely refer will be a successful theory; S3) If a theory is successful, we can reasonably infer that its central terms genuinely refer; S4) All the central terms in theories in the mature sciences do refer.

<sup>12</sup>Mi traducción.

<sup>13</sup>A este argumento, atribuido a Laudan, se lo conoce como *meta-inducción pesimista*.

## La jungla de dientes y garras de Bastiaan Van Fraassen

Van Fraassen defiende una posición antirrealista que bautizó como *empirismo constructivo*. La misma puede enunciarse, brevemente, de la siguiente manera: a) el lenguaje de la ciencia debe interpretarse literalmente; b) el hecho de que una teoría sea buena no implica que sea verdadera; y, c) la aceptación de una teoría implica, solamente, la creencia en que es empíricamente adecuada (Van Fraassen, 1996, 28). Así, para el autor, el propósito de la ciencia es “ofrecernos teorías que son empíricamente adecuadas” (Van Fraassen, 1996, 28).

Dijimos que el realismo se presenta como la única explicación que no hace un milagro del éxito de la ciencia. Van Fraassen no considera necesario que la ciencia deba explicar su propio éxito, ello cuestiona esta exigencia planteada por los realistas; sin embargo, decide aceptarla y formular su propia respuesta. Para el realismo científico el garante del éxito de la ciencia es la *adaequatio ad rem*, la correspondencia que se daría entre la teoría y sus objetos. Van Fraassen, desplaza el interrogante hacia una formulación más científica y pregunta, en su lugar, porqué tenemos teorías científicas exitosas. Luego de caracterizar a la ciencia como “un fenómeno biológico, una actividad que facilita la interacción de un tipo de organismo con el ambiente” (Van Fraassen, 1996, 60), propondrá un modelo darwinista para explicar el éxito de sus teorías, según el cual “[...] cualquier teoría científica nace dentro de una vida de feroz competencia, en una selva llena de dientes y garras. Solamente las teorías exitosas sobreviven: aquellas que de hecho encajaron con regularidades reales en la naturaleza” (Van Fraassen, 1996, 61).

De esta manera, el criterio para explicar el éxito de la ciencia se modifica. La adecuación empírica se impone como tal y se descarta la referencia junto con el argumento del no milagro.

## El supuesto de separabilidad de Paul Feyerabend

En *El realismo y la historicidad del conocimiento*, Paul Feyerabend nos ofrece una aproximación al asunto muy diferente. Comienza formulando el siguiente interrogante: “¿Cómo una información que es el resultado de cambios históricos idiosincráticos puede referirse a hechos y leyes independientes de la historia?”<sup>14</sup> (Feyerabend, 1989, 393). Para responderlo enuncia dos supuestos. El primero

<sup>14</sup>Mi traducción.

postula que las teorías, hechos y procedimientos que conforman el conocimiento de una época, son producto de “desarrollos históricos específicos y sumamente idiosincráticos”<sup>15</sup> (Feyerabend, 1989, 393). El segundo, al que bautiza con el nombre de *supuesto de separabilidad* (separability assumption), afirma que aquello que ha sido descubierto gracias a dichos principios existe separadamente de las circunstancias de su descubrimiento:

En efecto, ¿quién negaría que había átomos mucho antes del centellador y la espectroscopia de masas, que esos átomos obedecían las leyes de la teoría cuántica mucho antes de que esas leyes fueran escritas, y que continuarán haciéndolo cuando el último ser humano haya desaparecido de la tierra?<sup>16</sup> (Feyerabend, 1989, 394).

Ahora bien, Feyerabend no aplica este principio únicamente a la ciencia, sino también a las tradiciones no científicas. Por ello, si suponemos que las entidades postuladas por la ciencia existen independientemente de ésta, lo mismo ha de valer, por ejemplo, para los dioses griegos antropomorfos o el Dios cristiano.

Para evitar tal concesión, los realistas científicos habrían propuesto un *supuesto de separabilidad modificado* (modified separability assumption) según el cual “sólo entidades postuladas por creencias razonables pueden ser separadas de su historia”<sup>17</sup> (Feyerabend, 1989, 397). Pero esta sentencia implica la suposición de que las cosas se adaptan a los criterios de existencia y no al revés, lo cual, para Feyerabend, no se corresponde con la práctica científica: son los criterios los que han ido cambiando para adaptarse a las cosas.

Como ejemplo, el autor menciona a los *quarks*, que fueron objeto de duda “en parte porque la evidencia experimental era controversial, en parte porque se requerían nuevos criterios para entidades presuntamente incapaces de existir aisladamente («confinamiento»)”<sup>18</sup> (Feyerabend, 1989, 398).

Desde esta perspectiva, el éxito de la ciencia por sobre el de otros modelos no-científicos no se podría explicar por el hecho de que sus teorías reflejen fielmente una realidad objetiva, a través de la formulación de leyes fundamentales independientes del tiempo, pues sólo sería posible llegar a esa conclusión negando el primer supuesto. Lo que el autor propone es la existencia de un complicado juego recíproco entre un material desconocido y relativamente maleable, y unos investigadores que influyen sobre el material a la vez que sufren su influencia (Feyerabend, 1989, 406), si se lo moldea de una manera determinada

<sup>15</sup>Mi traducción.  
<sup>16</sup>Mi traducción.  
<sup>17</sup>Mi traducción.  
<sup>18</sup>Mi traducción.

“se obtienen partículas elementales, moldeándolo de otro modo obtenemos una naturaleza viviente y llena de dioses”<sup>19</sup> (Feyerabend, 1989, 405).

En este esquema el argumento del no milagro queda prácticamente invalidado, si bien existiría una especie de referencia, el concepto mismo de referencia muta a ese juego de influencia recíproco entre la cosa y el investigador. Por otro lado, Feyerabend deja en claro que, dadas las circunstancias actuales, no podemos prescindir del saber científico pues “nuestro mundo ha sido transformado por el impacto material, espiritual e intelectual de la ciencia y de las tecnologías basadas en ella”<sup>20</sup> (Feyerabend, 1989, 406). Sin embargo, deja abierta la posibilidad de que ocurra un nuevo cambio en nuestra relación con ese material desconocido y maleable, y que en consecuencia nuestro mundo vuelva a transformarse.

## Conclusión

Nuestro punto de partida fue el siguiente: sostuvimos que es posible explicar legítimamente el éxito de la ciencia sin recurrir al argumento último, es decir desde una postura externa al realismo, y que esto no implica hacer de tal éxito un milagro. Luego de confrontar el argumento del no milagro, defendido por muchos realistas científicos como la explicación definitiva del éxito de la ciencia, con tres tesis antirrealistas juzgamos que nuestra hipótesis ha sido confirmada.

Laudan ataca directamente el argumento último, impugnando sus nociones de referencia y aproximación a la verdad, quitándole de este modo su pretensión de ser, por su solidez teórica, la única explicación posible de éxito de la ciencia. Van Fraassen, desplaza el criterio para juzgar tal éxito, descartando la *adaequatio ad rem* propuesta por los realistas y postulando en su lugar la adecuación empírica. Feyerabend relativiza todo el planteo y postula un modelo dinámico y abierto al cambio según el cual las teorías, hechos y procedimientos que conforman el conocimiento de una época determinada influyen en el mundo, conformado por un material desconocido y maleable, a la vez que éste influye en ellos.

<sup>19</sup>Mi traducción.  
<sup>20</sup>Mi traducción.  
<sup>21</sup>Mi traducción.

En cualquiera de los tres casos, el argumento último pierde su eficacia y su estatus de exclusividad, dando paso a explicaciones de otra índole.

## Bibliografía

**Audi, R.** (Ed.). (2004) *Diccionario Akal de filosofía*. Traducido por Marraud, H. y Alonso, E. Madrid: Akal.

**Boyd, R.** (1984) On the Current Status of the Issue of Scientific Realism. En Leplin, Jarrett (Ed.), *Scientific Realism* (pp. 41-82). EEUU: University of California Press.

**Boyd, R.** (2008). Realismo científico. En Vargas Mendoza, J. E. (Coord.). En *Realismo científico. Lecturas para un seminario* (pp. 4-17). Oaxaca de Juárez: Asociación Oaxaqueña de Psicología A.C. Recuperado de [http://www.conductitlan.org.mx/03\\_seminariosporjaimevargas/Nueva%20carpeta/1.%20realismo\\_filosofico.pdf](http://www.conductitlan.org.mx/03_seminariosporjaimevargas/Nueva%20carpeta/1.%20realismo_filosofico.pdf).

**Duhem, P.** (1985). *To Save the Phenomena. An Enssay on the Idea of Phisical Theory from Plato to Galileo*. Traducido por Edmund Nolan y Chaninah Maschler. EEUU: The University of Chicago Press.

**Feyerabend, P.** (Agosto de 1989). Realism and Historicity of Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 86(8), 393-406. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2026649>.

**Laudan, L.** (Marzo de 1981). A Confutation of Convergent Realism. *Philosophy of Science*, 48(1), 19-49. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/187066>.

**Rioja, A.** (2007). *Sobre los dioses visibles: estrellas y planetas. Los orígenes de la astronomía geométrica*. En González Recio, J. L. (Ed.), *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la ciencia griega* (pp. 87-112). Madrid: Plaza y Valdés.

**Rivadulla Rodríguez, A.** (Diciembre de 2011). ¿Puede la ciencia decidir el resultado del debate realismo-antirrealismo? El papel de los modelos y las teorías en la metodología de la física. *Discusiones filosóficas*, 19, 113-130. Recuperado de <http://ref.scielo.org/8rwrh6>.

**Van Fraassen, B. C.** (1996). *La imagen científica*. Traducido por Sergio Martínez. México: Paidós.

# ACERCA DEL RELATIVISMO DE THOMAS SAMUEL KUHN<sup>1</sup>

Alejandro Víctor Thiry ■

**Resumen:** El impacto de la obra de Thomas Samuel Kuhn se debe, en gran parte, al énfasis con que este autor destacó la relevancia de factores externos al conocimiento científico en el desarrollo de la práctica científica. Pero también las consecuencias relativistas y subjetivistas que se desprenden de muchas de las posiciones que defendió en sus primeras publicaciones contribuyeron con la amplia difusión de sus ideas. No obstante, en sus últimos escritos, Kuhn parece haber matizado algunas de sus concepciones más radicales. En este trabajo, se formulan algunas observaciones críticas sobre su obra. Se argumenta, además, que las modificaciones posteriormente introducidas por este autor sólo constituyen alteraciones parciales de las tesis más extremas que caracterizan su obra.

**Palabras clave:** KUHN – RELATIVISMO – CONSTRUCTIVISMO – SUBJETIVISMO – POSITIVISMO.

---

<sup>1</sup>Agradezco a Adriana Spehrs y al árbitro anónimo las sugerencias brindadas que posibilitaron una mejora del presente texto.

## Introducción

A partir de la segunda década del siglo pasado, varios filósofos y científicos europeos conformaron dos grupos abocados a la reflexión epistemológica, uno de los cuales se reunía en Viena y el otro en Berlín. Estos pensadores conformaron una de las principales corrientes intelectuales en Filosofía de la ciencia, denominada inicialmente “positivismo lógico”, y luego “empirismo lógico”. Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath y Herbert Feigl, entre otros, fueron algunos de los más destacados representantes del Círculo de Viena. La Escuela de Berlín, por su parte, estaba integrada por Hans Reichenbach, Richard von Mises, Walter Dubislav y Carl Hempel. Si bien había algunas discrepancias intelectuales entre ellos, coincidían en varias de sus convicciones más relevantes, tales como su aversión a la Metafísica y su adhesión a la tradición empirista, que los condujo a sostener que el conocimiento científico se funda en la experiencia. Por otra parte, consideraban necesario discriminar entre dos conjuntos de problemas asociados a la actividad científica: los que se plantean en el contexto de descubrimiento y los propios del contexto de justificación. Los primeros son los vinculados con la formulación de las teorías, mientras que los segundos se relacionan con los criterios y métodos empleados en la evaluación del resultado de la contrastación empírica de aquellas.

Los empiristas lógicos consideraban que los procesos involucrados en el descubrimiento de hipótesis científicas debían ser investigados por la Psicología, la Sociología de la Ciencia y la Historia de la Ciencia, mientras que los epistemólogos tenían que analizar cómo se justifican esas hipótesis. Por otra parte, oponiéndose a Kant, sostenían que los enunciados verdaderos de la Matemática y de la Lógica tienen carácter analítico, mientras que los de las ciencias fácticas son sintéticos y se *fundan* directa o indirectamente en la experiencia. Algunos de estos autores creían que las cláusulas protocolarias -i.e. los enunciados que describen lo percibido de manera directa- conforman a una base empírica objetiva y neutral que permite la confirmación o la refutación de las hipótesis científicas. Tal convicción los condujo a clasificar los términos que componen los

enunciados científicos en dos categorías: la de los *términos observacionales* y la de los *términos teóricos*. Los primeros refieren a entidades o propiedades directamente observables -i.e., percibidos directamente por los sentidos sin emplear ningún tipo de instrumento. Los segundos aluden a entidades o características inobservables (cfr. Gaeta-Gentile, 1998, 5-7), -pero cuya existencia se postula al formular las teorías científicas- o detectables indirectamente mediante el empleo de dispositivos de medición. Precisamente, los enunciados que contienen términos observacionales son los que permiten contrastar empíricamente las teorías científicas. Ahora bien, la necesidad de discriminar entre enunciados metafísicos y aquellos que incluyen términos teóricos motivó la formulación del denominado "*Criterio empirista del significado*". Según este criterio, un enunciado es cognitivamente significativo y, en esta medida, es verdadero o falso si y solo si es: 1) analítico, tautológico o contradictorio; o bien, 2) empíricamente verificable (cfr. Hempel, 1965, 115-131).

Ahora bien, los empiristas lógicos advirtieron que este criterio planteaba varias dificultades. Por ejemplo, dado que los enunciados universales refieren a una clase potencialmente infinita de entidades, su verificación empírica resulta imposible. Por este motivo, el criterio en cuestión fue modificado de modo tal que sólo requiriese la contrastabilidad empírica en principio de los enunciados a fin de considerarlos científicos. Posteriormente, además, estos autores consideraron que la distinción entre términos observacionales y teóricos era de índole puramente metodológica, y que no podía trazarse una línea precisa y definitiva entre ellos, pues la diferencia entre los mismos es gradual (Carnap, 1985, 193 y ss.). En relación con el progreso científico, estos autores sostuvieron que éste es un proceso acumulativo, de modo tal que cuando una teoría bien confirmada es reemplazada por otra más amplia, es posible mostrar que aquella es sólo un caso límite o un caso particular de su sucesora.

Paulatinamente, a partir de los últimos años de la década del '50, surgieron filósofos que cuestionaron algunas de las principales tesis de los empiristas lógicos, entre los cuales se destacó Thomas Samuel Kuhn.

## Acerca de la obra de Kuhn

La obra de Kuhn puede dividirse en tres etapas (cfr. Gaeta-Gentile, 1998, 12). La primera se desarrolló alrededor de 1962, cuyo texto fundamental es el famoso libro *La Estructura de las Revoluciones Científicas*; una segunda, en torno a 1969, en la que escribe la "Posdata" a su libro anterior y una tercera centrada en 1990, cuyos textos fueron recopilados posteriormente en *El Camino desde la Estructura*. Como la concepción de Kuhn es bien conocida, no es mi intención desarrollarla en detalle, antes bien, sólo señalaré -en la tercera parte de este trabajo- los aspectos de su obra que lo han llevado a ser considerado un autor relativista y aquellos rasgos que fueron modificados con el tiempo. (Dos obras recomendables que analizan la teoría kuhniana son Gentile, 2013 y Pérez Ransanz, 1999). Aquí, sólo diré lo siguiente: en el primer libro, Kuhn señala que el desarrollo de la ciencia es un proceso discontinuo, no acumulativo, i.e., las nuevas teorías conservan muy poco, o nada, de las anteriores. El autor basa su visión de la ciencia en una serie de conceptos, muchos de los cuales han sido profusamente discutidos, a saber, *paradigma*, *enigma*, *crisis*, *revolución* y *ciencia normal* (para una definición de estos términos consultar Gaeta-Gentile, 1998, 13 y ss.). Por ejemplo, el significado del término "paradigma" es muy ambiguo. De hecho, es tan ambiguo que Margaret Masterman encontró veintiún usos distintos del término (cfr. Masterman, M., 1970, p.59). Kuhn lo describe como "realizaciones universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (Gaeta-Gentile, 1998, 13). Ahora bien, para Kuhn, muchos aspectos importantes de la actividad científica dependen y son relativos al paradigma utilizado, por ejemplo: 1) la experiencia es dependiente del paradigma, 2) los problemas científicos, 3) el mundo en que vive el científico, 4) cómo y cuáles instrumentos de medición utilizar, 5) la metodología de investigación 6) los valores de los investigadores. Y como paradigmas rivales son inconmensurables entre sí (i.e. básicamente no se pueden comparar) y, además, el cambio de un paradigma por otro depende sobremanera de influencias sociales, psicológicas y filosóficas a las que son sometidos los científicos en vez de depender de resultados experimentales, la objetividad de la ciencia se vio fuertemente cuestionada en esta visión. Y así, como la experiencia, las teorías y la realidad son consideradas dependientes del paradigma y

éste a su vez lo es de la comunidad científica, se tiene que aquellas son dependientes de ésta ; luego, muchos continuadores de la obra de Kuhn (el llamado 'Programa Fuerte') concluyeron que el mundo es una creación nuestra y así la obra de nuestro filósofo analizado ha dado un fuerte impulso a esta visión, no sólo relativista, sino también subjetivista y constructivista en Filosofía de la Ciencia. (Para un respaldo a esta postura subjetivista cfr. Watzlawick et.al. 2005 y para un rechazo de las mismas consultar Boghossain 2006 y Bunge 1998). Debido a las críticas recibidas, Kuhn modificó algunas de sus ideas en las etapas posteriores de su obra. Por ejemplo, en la segunda etapa debilitó la tesis de la inconmensurabilidad y en la tercera pasó a afirmar que científicos de teorías rivales pueden comprenderse transformándose en "bilingües".

Una pregunta que cabe plantearse es: ¿ha dejado Kuhn en su tercera etapa el relativismo profesado en la primera o, más bien, conservó parte de sus ideas subjetivistas? Para responderla, en la siguiente sección compararé fragmentos de su primer libro (cap. I y X) con algunos del último (cap. V) y veremos que sólo ha cambiado de postura parcialmente. Además, formularé algunas críticas a varias de sus afirmaciones.

### **El relativismo y subjetivismo de Kuhn en *La Estructura de las Revoluciones Científicas* y en *El Camino desde La Estructura*.**

#### **A) *La Estructura de las Revoluciones Científicas***

##### **Capítulo I: "Introducción: un papel para la historia"**

Comienza Kuhn afirmando que la Historia (tradicional) de la ciencia presentaba la actividad científica como un proceso que producía un saber acumulativo y que el trabajo de los historiadores consistía básicamente en llevar a cabo dos tareas 1) determinar en qué momento se realizó un determinado descubrimiento científico y quién lo realizó y, 2) describir los errores, mitos y supersticiones de quienes entorpecieron las investigaciones. Pero, continúa el autor, a mediados del siglo XX aparecieron estudios históricos que contradecían la interpretación

acumulativa del desarrollo científico y, acto seguido, sostiene:

Cuánto más cuidadosamente [los historiadores] estudian, por ejemplo, la dinámica aristotélica, la química flogística o la termodinámica calórica, tanto más seguros se sienten de que estas antiguas visiones de la naturaleza, en conjunto, no son, ni menos científicas ni más el producto de la idiosincrasia humana, que las actuales (Kuhn, 1988, p. 22).

O sea que las teorías científicas actuales son el producto de la idiosincrasia humana tanto como las antiguas, y no el producto de elucubraciones a partir de datos empíricos objetivos. Así, Kuhn tiene más en cuenta los factores externos (y subjetivos) a la actividad científica que los internos (y objetivos). Cabe recordar que los factores externos a la actividad científica abarcan las influencias psicológicas, sociales, religiosas, etc., que injieren en el desarrollo de dicha actividad, en tanto que los factores internos comprenden los aspectos lógico-matemáticos y empíricos relacionados con las teorías.

Y hablando de los cambios en la historiografía de la ciencia, escribe: “En lugar de buscar las contribuciones permanentes de una ciencia más antigua a nuestro caudal de conocimiento, tratan [los historiadores] de poner de manifiesto la integridad histórica de esa ciencia en su propia época”. (Kuhn, 1988, p.23). Aquí Kuhn apoya los análisis históricos que enfatizan las virtudes y miserias de las teorías científicas en relación a su propia época y relativizando el conocimiento a su propio tiempo en desmedro de los análisis que hacen hincapié en las ventajas o desventajas que tienen las teorías para dar cuenta de fenómenos naturales con independencia de la época en la que fueron formuladas. Creo que una buena historiografía de la ciencia tendría que tener en cuenta ambos aspectos

Luego, el autor afirma que hará el esfuerzo de presentar una nueva imagen de la ciencia que surge de esta otra forma de hacer historia y escribe:

¿Qué aspecto de la ciencia será el más destacado durante ese esfuerzo? El primero, al menos en orden de presentación, es el de la insuficiencia de las directrices metodológicas, para dictar por sí mismas, una conclusión substantiva única a muchos tipos de

preguntas científicas (Kuhn, 1988, p. 24).

En este párrafo Kuhn está señalando la insuficiencia de las directrices metodológicas, que usualmente tienen en cuenta sólo aspectos internos, para decidir sobre cuestiones científicas y, de esta manera, prepara el terreno para remarcar, -en el resto del libro-, que son los aspectos externos y subjetivos los que hacen la diferencia a la hora de decidirse por una teoría científica en desmedro de otra.

Nuevamente vuelve a hacer hincapié en dichos factores en la siguiente página:

La observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. Pero, por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado (Kuhn, 1988, p.25).

En esta cita el autor señala explícitamente que los aspectos internos no alcanzan para aceptar o rechazar una teoría. Luego, refiriéndose a las revoluciones científicas, dice:

Cada una de ellas producía un cambio consiguiente de los problemas disponibles para el análisis científico y en las normas por las que la profesión determinaba qué debería considerarse como problema admisible o como solución legítima de un problema (Kuhn, p.28).

O sea, los problemas y las normas acerca de qué es problema y solución al mismo son relativos a la teoría, que luego llamará "paradigma". Si bien es cierto que los problemas dependen del paradigma (por ejemplo, para los antiguos griegos un problema era cómo describir el movimiento de los cuerpos celestes con órbitas circulares mientras que para los keplerianos el problema era cómo describir esos movimientos con órbitas elípticas), Kuhn no tiene en cuenta que: 1) los datos empíricos brutos, (i.e. las impresiones sensibles que tenemos) – no la interpretación de ellos – no dependen de la teoría y pueden ser compartidos por teorías incompatibles y, 2) paradigmas rivales pueden tener las mismas normas

que determinen qué es una solución aceptable a un problema. En efecto, tanto los antiguos que consideraban que el Sol era un dios, como nosotros, que consideramos que es un cuerpo tal que la Tierra gira alrededor de él y que está compuesto principalmente por hidrógeno, tenemos al respecto impresiones similares cada vez que nos levantamos y miramos al Sol: una mancha más o menos circular, que sale por un punto que hoy llamamos “Este” y se pone por otro llamado “Oeste”, que es de un color naranja cada vez que sale y se pone, pero se vuelve amarillo o blanco brillantes cuando transcurre el día. Los antiguos compartían impresiones similares a las nuestras pero es la *interpretación* que hacemos de ellas la que depende del *paradigma* -o incluso lo generan<sup>2</sup> -, no ellas mismas. Con respecto a las normas que determinan qué es una solución legítima de un problema, cabe decir que, a veces, son las mismas tanto para personas de un paradigma como de otro. Por ejemplo, tanto para los newtonianos como para los einsteinianos, una buena solución al problema del perihelio de Mercurio consistía en encontrar una teoría a partir de la cual se pudiera deducir la proposición que describía dicho perihelio (cfr. Hoffmann, 1985, pp.117-119).

Luego prosigue: “Y cada una de ellas [las revoluciones] transformaba la imaginación científica en modos que, eventualmente, deberemos describir como una transformación del mundo en que se lleva a cabo el trabajo científico” (Kuhn, 1988, p.28). Esta es una frase poco apropiada. Tomada literalmente, afirma que cambia el mundo con el cambio de teoría y es relativo a ella, lo cual no es el caso pues, lo que cambia es cómo *interpretamos* las impresiones sensibles que tenemos, y no el *mundo* ajeno a nosotros, si es que hay algo así.

Con respecto a las reglas que orientan la práctica científica en la etapa de ciencia normal, afirma: “Para esos hombres [para los científicos que pasaron de una teoría a otra], la nueva teoría implica un cambio en las reglas que regían la práctica anterior de la ciencia normal” (Kuhn, 1988, p.28). Aquí, para Kuhn, las reglas para producir ciencia normal dependen de (son relativas a) cada teoría y, con un cambio de ésta, cambian aquellas.

Reflexionando sobre la relación entre hechos y teorías, escribe: “Los hechos y las teorías no son categóricamente separables” (Kuhn, 1988, p.29). En esta cita Kuhn afirma, *implícitamente*, que los hechos dependen de la teoría (y viceversa). Sostiene que no hay hechos al margen de la teoría. Lo cual considero que no es cierto dado que, lo que depende de la teoría – y algunas veces crea la misma<sup>3</sup> –

<sup>2</sup>Ver más abajo.

<sup>3</sup>Ver más abajo.

es la visión que construimos del mundo a partir de los datos empíricos y no los hechos. Por ejemplo, el hecho de que haya un sistema solar es independiente de nosotros.

Analizando los procesos para confirmar o denegar una teoría, sostiene: “La competencia entre fracciones de la comunidad científica es el único proceso histórico que da como resultado, en realidad, el rechazo de una teoría o la adopción de otra” (Kuhn, 1988, p.30). Nuevamente Kuhn está valorando los aspectos externos y subjetivos por sobre los internos. ¿Realmente es verdadera la frase de nuestro autor? ¿Realmente la competencia entre fracciones de científicos es el *único* proceso por el cual se aceptan o rechazan teorías? Por ejemplo, consideremos la ley de Ohm (cfr. Plonus, p.71). La misma afirma que en un circuito eléctrico la intensidad de corriente  $I$  que circula por él es igual al cociente entre la tensión aplicada  $V$  y la resistencia  $R$  al paso de la corriente que tiene el circuito. En símbolos:  $I = V/R$ . Pues bien, esta ley ha sido corroborada repetidas veces en los laboratorios, en las centrales eléctricas, etc. y si no hubiese sido corroborada, si en cada experimento llevado a cabo los instrumentos de medición hubiesen dado valores diferentes de los predichos: ¿Se habría aceptado igual? ¿Se habría aceptado *únicamente* porque la fracción de científicos que apoya a Ohm quiere salirse con la suya? La respuesta es “NO”, porque importa sobremanera el resultado experimental (factor interno) además de posibles influencias ejercidas por y sobre los miembros de la comunidad científica (factores externos). Si sistemáticamente una teoría falla, entonces la comunidad científica comienza a desconfiar de ella. Por ende, hay que tener en cuenta a la hora de analizar por qué se acepta o rechaza una hipótesis, tanto los factores internos como los externos, cosa que Kuhn no hace por sobrevalorar a estos últimos.

### **Capítulo X: “Las revoluciones como cambio del concepto del mundo”**

Hablando acerca de los cambios de paradigma, Kuhn escribe: “[...] los cambios de paradigma hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que le es

propio, de manera diferente” (Kuhn, 1988, p176). Para Kuhn el cambio de paradigma produce que veamos distinto al mundo de lo que lo veíamos antes. Así, lo que se ve depende del paradigma. En realidad las impresiones sensibles que uno tiene son las mismas, lo que cambia es la *interpretación* que se hace de las mismas.

Luego dice: “En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente” (Kuhn, 1988, p. 176). O sea, nuestro acceso al mundo es a través de lo que percibimos y como esto depende del paradigma, nuestro acceso a la realidad está completamente condicionado por el paradigma y lo que se percibe depende del mismo. Considero que esto es un error pues, son las interpretaciones de las percepciones sensibles las que depende del paradigma, no así las percepciones en sí mismas que tenemos. Por ejemplo, cuando hacemos un experimento o una observación, nos surgen ciertas impresiones sensibles; por caso, si estamos midiendo la corriente eléctrica de un circuito, podemos tener las impresiones correspondientes a lo que consideraremos una aguja de un amperímetro marcando el numeral “5”. Es la teoría eléctrica actual la que nos hace interpretar estas impresiones considerando que están circulando una cantidad de electrones de correspondiente a 5 amperes. Es más, en ciertas oportunidades, ni siquiera las interpretaciones de la percepción dependen de un paradigma ya aceptado, pues, a veces, la interpretación de las impresiones contribuye a crear una nueva teoría. Por ejemplo, en el momento en que Galileo (cfr. Galileo, 1610) interpretó que ciertas impresiones que tuvo al mirar por su telescopio cuando estaba enfocando a Júpiter eran lunas de este planeta y no nuevas estrellas, ahí, esa interpretación no dependía de paradigma astronómico alguno, ¡estaba creando uno nuevo! Ahora bien, una vez constituida la nueva teoría astronómica, cada vez que tenemos ciertas impresiones similares al mirar a Júpiter las interpretamos como lunas de este astro. Podemos afirmar que *en el comienzo son las impresiones, después es el resto.*

Comparando los cambios de la visión del mundo que se producen después de cambiar de paradigma con los cambios de *Gestalt* de la archiconocida figura pato-conejo, Kuhn afirma: “Lo que antes de la revolución eran patos en el mundo del científico, se convierten en conejos después” (Kuhn, 1988, p.176). Otra vez observamos en las expresiones de nuestro autor una postura relativista, en el sentido de que lo que se ve es relativo al paradigma.

En la página 179 encontramos que, para Kuhn, la percepción depende del paradigma: “[...] es necesario algo similar a un paradigma como requisito previo para la percepción misma” (Kuhn, 1988, p.179). Cabe señalar que lo que vemos a nivel macroscópico no depende de ninguna teoría científica. Al fin y al cabo un niño pequeño también ve objetos y no conoce ningún paradigma. Creo que – a *grosso modo* – sucede lo siguiente: desde que nacemos, e incluso antes, tenemos innumerables impresiones sensibles. Paulatinamente, a esas impresiones las clasificamos en función de sus semejanzas entre sí. Así, donde antes teníamos un plexo de sensaciones ahora observamos mesas, sillas, árboles, etc. Y una vez que hemos aprendido a manejarnos con esos datos, cada vez que tenemos similares impresiones volvemos a ver mesas, sillas, etc. Evidentemente en este proceso se introducen *algunos supuestos*; por ejemplo, pensamos que los objetos son permanentes, i.e., no desaparecen si nos vamos, pensamos que muchos de ellos son inertes, impenetrables, etc.

Ahora bien, en un laboratorio de investigación, científicos de paradigmas *rivales* pueden ponerse de acuerdo con respecto a qué artefactos pueblan el laboratorio (esto es un balanza, aquello es un instrumento que mide lo que se supone es una corriente eléctrica, eso otro es una computadora, etc.), pueden incluso estar de acuerdo con respecto a cuál es la indicación de los instrumentos (o sea, si ellos indican el numeral “5” o el “6”, etc.) pues eso que se ve no depende de los paradigmas puestos a prueba empíricamente. Lo que sí depende de ellos, como ya dije, o incluso los crea, es la interpretación que hacemos de ciertas impresiones sensibles.

Más adelante, refiriéndose al momento en que se aceptó que lo que observó Herschel era un planeta nuevo (Urano) y no una estrella, Kuhn afirma: “Cuando

se aceptó esa sugerencia, hubo varias estrellas menos y un planeta más en el mundo de los astrónomos profesionales” (Kuhn, 1988, p.183). De este modo, el autor considera que lo que hay depende del paradigma. Sostengo que esto es un error. Lo que hay no depende de la teoría que sostengamos. Si Urano estaba girando alrededor del Sol, estaba haciendo eso con independencia de nuestros paradigmas. Es la *interpretación de los datos empíricos* la que crea nuevas teorías o depende de ellas.

En la página siguiente Kuhn escribe: “La facilidad y la rapidez mismas con que los astrónomos vieron cosas nuevas al observar objetos antiguos con instrumentos antiguos puede hacernos desear decir que, después de Copérnico, los astrónomos vivieron en un mundo diferente” (Kuhn, 1988, p. 184). Esta es otra afirmación del tipo de las afirmadas por el constructivismo ontológico. Vale para ella el mismo comentario que hice a la cita anterior.

En la página 202 encontramos que el autor dice: “Los paradigmas determinan al mismo tiempo grandes cambios de la experiencia” (Kuhn, 1988, p.202). Una vez más, para Kuhn, la experiencia depende del paradigma, es relativa a él.

### **B) El Camino desde la Estructura.**

Ahora pasemos a analizar un texto de su tercera etapa y veremos si cambió de posición o no, o si lo hizo sólo parcialmente.

### **Capítulo 5: “El problema con la filosofía de la ciencia histórica”**

Hablando de la transformación que ha habido en la Filosofía de la Ciencia a raíz de la impronta que tomaron los estudios historiográficos acerca de la misma, Kuhn escribe:

Pero la transformación ha tenido un subproducto –básicamente filosófico, pero con implicaciones también en el estudio histórico y sociológico de la ciencia- que frecuentemente me inquieta, en particular porque inicialmente fue enfatizado y desarrollado por personas que a menudo se autodenominaban kuhnianas. Creo que su punto de vista es perjudicialmente erróneo. He sufrido por ser asociado con él, y durante años, he atribuido esta asociación a un malentendido (Kuhn, 2002, p.132).

De esta forma, comienza Kuhn a intentar desprenderse de la visión *relativista* que ha generado su obra anterior, aunque como veremos, no se desprende del todo de la misma.

Considerando que la base empírica no es sólida, contrariamente a lo sostenido en un primer momento por los positivistas, Kuhn afirma:

[...] se comprobaba que los llamados hechos nunca eran meros hechos, independientes de la creencia o de la teoría existente. Producirlos requería un aparato que a su vez dependía de la teoría, a menudo de aquella que se suponía iba a someter a prueba el experimento (Kuhn, 2002, p. 134).

Aquí Kuhn sostiene que el hecho *depende* de la teoría que se está contrastando y, por consiguiente, es relativo a ella. Como ya he indicado, considero que los hechos no dependen de la teoría, sino que la interpretación de las impresiones sensibles que surgen cuando hacemos un experimento u observación es teóricamente dependiente o contribuye a generar una nueva hipótesis.

Prosigue el autor sosteniendo:

Pensábamos que si la observación y el experimento eran insuficientes para llevar a diferentes individuos a la misma decisión, las diferencias en lo que consideraban eran los hechos y las decisiones basadas en éstos tenían que deberse a factores personales, inaceptables para la filosofía de la ciencia anterior (Kuhn, 2002, p.135).

En este pasaje Kuhn sigue insistiendo en que las decisiones de los científicos dependen de factores externos a la actividad científica, en concordancia con lo dicho en su obra anterior. Cabe notar que por más que fuese cierto que los factores sociales influyen a los científicos a la hora de decidirse por una hipótesis o por otra y así, lo que *consideren* verdadero dependa parcialmente de factores externos o extra-lógicos, dichas hipótesis *describen* lo que sucede en el mundo ajeno a nosotros, -si es que hay tal mundo-, o *no lo hacen* y esto es así con independencia de las razones por las cuales los científicos deciden aceptar tal o cual teoría. O sea, una cuestión es por qué los científicos aceptan una idea u otra – aspecto epistémico- y otra cuestión es si un conjunto de hipótesis

describen el mundo ajeno a nosotros o no lo describen –aspecto óptico-semántico.

En el siguiente pasaje, el autor intenta desprenderse de las conclusiones extremas a las que han llegado los continuadores de su obra, los miembros del *programa fuerte*:

[...] generalmente se ha entendido que la forma más extrema del movimiento, llamada por sus proponentes ‘el programa fuerte’, afirmaba que el interés y el poder es todo lo que hay. Y se ha supuesto que la propia naturaleza, sea lo que sea, *no* tiene parte en el desarrollo de las creencias acerca de ella. Hablar de evidencia, de la racionalidad de las afirmaciones derivadas de ésta, y de la verdad o probabilidad de estas afirmaciones se ha visto como una cuestión de simple retórica tras la cual el partido victorioso disimula su poder. Entonces, lo que pasa por conocimiento científico se convierte simplemente en la creencia de los ganadores.

Estoy entre los que han considerado absurdas estas pretensiones del programa fuerte: *un ejemplo de deconstrucción disparatada* (Kuhn, 2002, p.137) [las cursivas son mías].

Pero, por otro lado, en el párrafo siguiente Kuhn no se muestra completamente en contra del trabajo hecho por los miembros del programa anterior, sino que sostiene que han realizado observaciones *ineludibles* a la par de conclusiones inaceptables:

El programa fuerte y sus descendientes han sido repetidamente rechazados como expresiones incontroladas de hostilidad a la autoridad en general y a la ciencia en particular. Durante algunos años mi propia reacción fue parecida. Pero ahora creo que esta valoración fácil ignora un auténtico desafío filosófico. Hay una línea continua (o una continua pendiente resbaladiza) desde las ineludibles observaciones iniciales que subyacen a los estudios microscópicos hasta sus conclusiones todavía enteramente inaceptables. (Kuhn, 2002, p.137).

Más abajo sostiene:

Como ya se ha dicho, la tradición suponía que las buenas razones para creer sólo podían ser proporcionadas por las observaciones neutrales, es decir el tipo de observaciones que son idénticas para todos y también independientes de cualquiera otras creencias o teorías. Ellas proporcionaban la plataforma arquimediana estable necesaria para determinar la verdad o la probabilidad de la creencia concreta, la ley o la teoría que tenía que ser evaluada. Pero, como he indicado resultó que las observaciones que satisfacen estos criterios *son muy escasas*. (Kuhn, 2002, pp. 139-140) [El resaltado es mío].

Aquí está aludiendo a que las observaciones están cargadas de teoría y, de esta forma, son relativas y dependiente de ella. Vemos que Kuhn no se desprende del todo de la postura sostenida en su primera obra. Pero, acto seguido, si bien sigue adhiriendo a la tesis de la carga teórica, le quita peso a la misma.

La plataforma arquimediana tradicional proporciona una base insuficiente para la evaluación racional de la creencia, un hecho que el programa fuerte y sus partidarios han explotado. Sin embargo, desde la perspectiva histórica, donde el cambio de creencia está en cuestión, la *racionalidad* de las conclusiones requiere sólo que las observaciones invocadas sean neutrales para, o compartidas por, los miembros del grupo que toma la decisión, y para ellos sólo en el momento de la toma de la misma [cursivas en el original] (Kuhn, 2002, p.140).

En el siguiente párrafo nuevamente Kuhn le resta importancia a la tesis de la carga teórica:

Por la misma razón, las observaciones implicadas ya no necesitan ser independientes de toda creencia anterior, sino sólo de aquellas que se modificarían como resultado del cambio. El cuerpo global de creencias que no se ven afectadas por el cambio proporciona una base sobre la que puede descansar la discusión de la conveniencia del cambio. El que alguna de aquellas creencias o todas puedan dejarse de lado en un momento futuro resulta simplemente irrelevante (Kuhn, 2002, p.140).

Es más, el autor afirma que si las creencias y observaciones cambian con el tiempo es irrelevante para una discusión racional de las mismas, sólo es necesario que sean compartidas por los que las discuten:

El que alguna de aquellas creencias o todas puedan dejarse de lado en un momento futuro resulta simplemente irrelevante. Para proporcionar una base para la discusión racional estas creencias, como las observaciones que la discusión invoca, sólo necesitan ser compartidas por los que las discuten. No hay criterio de la racionalidad de la discusión más elevado que este (Kuhn, 2002, p.140).

Y volviendo sobre el tema de la plataforma arquimediana, que sería una base empírica más o menos objetiva, afirma que sí la hay, pero que cambia con el tiempo:

Así pues, la perspectiva histórica también invoca una plataforma arquimediana, pero no es fija. Más bien se desplaza con el tiempo y cambia con la comunidad y subcomunidad, con la cultura y la subcultura. Ninguno de estos tipos de cambio interfiere con el hecho

de que proporciona una base para las discusiones razonadas y las evaluaciones de los cambios propuestos en el cuerpo de creencias vigente en una comunidad dada en un momento dado (Kuhn, 2002, p.140).

Kuhn no sólo ha cambiado su parecer, *parcialmente*, en esta etapa de su carrera académica en lo que respecta a la tesis de la carga teórica sino que también renovó su pensamiento con respecto a los cambios científicos. Éstos ahora son pequeñas variaciones de creencias. Así dice: “Para el filósofo que adopta la perspectiva histórica, el problema es el mismo: comprender los *cambios* de creencia a través de pequeños incrementos” [cursivas en el original] (Kuhn, 2002, p.139).

En la página 140 insiste en lo pequeños que son los cambios de teoría

Desde la perspectiva histórica, los cambios que tienen que evaluarse son siempre pequeños. Retrospectivamente, algunos de ellos parecen gigantescos, y estos afectan usualmente a un cuerpo de creencias considerables. Pero todos ellos han sido preparados gradualmente, paso a paso, dejando sólo que sea colocada una piedra angular en su lugar por el innovador que les ceda su nombre. Y también este paso es *pequeño*, anunciado claramente por los que se han dado antes: sólo retrospectivamente, después de que se han dado ya, consigue el estatus de piedra angular (Kuhn, 2002, p.140) [Las cursivas son mías].

Además, si debido a la tesis de la inconmensurabilidad fuerte, paradigmas rivales no se podían comparar, ahora Kuhn admite que las sucesivas creencias sí pueden ser comparadas. El nuevo conjunto de creencias puede ser más amplio en sus aplicaciones, más simple, etc. que el viejo conjunto. Pero, el autor considera que, -muy acertadamente en mi opinión esta vez- de todas formas estos cambios *no* necesariamente nos conducen a la verdad. Así lo manifiesta en la página 142:

Un nuevo conjunto de creencias puede ser *más* preciso, *más* consistente, su margen de aplicabilidad *más* amplio, y también *más* simple, sin que por estas razones sea *más* verdadero en absoluto. Efectivamente, incluso la expresión ‘más verdadero’ suena vagamente incorrecta desde el punto de vista gramatical: resulta difícil saber exactamente lo que tienen en mente los que lo usan. Por eso, algunos sustituirán ‘más verdadero’ por ‘más probable’, pero esto lleva a dificultades de otro tipo [...] (Kuhn, 2002, p.142) [resaltado en el original].

Además, el desarrollo científico no es *hacia* una meta (la verdad), sino *desde* un lugar: “El desarrollo científico es como una evolución darwiniana, un proceso conducido desde atrás más que dirigido hacia una meta fija hacia la que su crecimiento la acerca cada vez más” (Kuhn, 2002, 142-143).

Más abajo, Kuhn nuevamente pretende desligarse de las conclusiones del programa fuerte al considerar que:

Nada a lo largo de este camino ha sugerido que se reemplace *la evidencia* y *la razón* por el *poder* y el *interés*. Desde luego, el poder y el interés *desempeñan un papel* en el desarrollo científico, pero junto a esto hay lugar para mucho más (Kuhn, 2002, p.143) [El resaltado es mío].

Por último, en lo que respecta al mundo exterior, pareciera que Kuhn cree que existe pero que, desde el punto de vista epistémico, fue reemplazado por distintos nichos, -de conocimiento- en los cuales los científicos trabajan; nichos que *no* son objetivos *ni* independientes de la cultura. Esto lo atestigua la siguiente cita:

Finalmente, lo que reemplaza el único gran mundo objetivo sobre el que en un tiempo se decía que los científicos descubrían la verdad es la variedad de nichos en los que los profesionales de las distintas especialidades practican su oficio. Esos nichos, que crean y a la vez son creados por las herramientas instrumentales y conceptuales con las que sus habitantes practican sobre ellos, son tan sólidos, auténticos, resistentes al cambio arbitrario como el mundo exterior que antes se decía que existía. Pero, a diferencia del llamado mundo exterior, *no son objetivos e independientes de la cultura*, y no se suman a un único todo coherente del que nosotros y los profesionales de todas las especialidades científicas individuales somos habitantes (Kuhn, 2002, p.148). [Las cursivas son mías]

## Conclusiones

Formulémonos nuevamente la pregunta que guió este trabajo: ¿ha dejado Kuhn, en su tercera etapa, el relativismo profesado en la primera o conserva parte de sus ideas subjetivistas? Teniendo en cuenta los textos analizados, deberemos responderla del siguiente modo: “sólo parcialmente”. En primer lugar cabe notar que ya no usa el término “paradigma”, quizá espantado con el uso indiscriminado

que han hecho de él muchos intelectuales, sino que ahora sólo habla de teorías y, si bien le ha quitado peso a la tesis de la carga teórica, sigue sosteniendo que hay *cierta* dependencia de lo que es percibido con respecto a las teorías. Sí se nota una modificación de su pensamiento con respecto a las revoluciones científicas pues considera que las mismas se producen por pequeños cambios y no de forma abrupta. En cuanto al mundo exterior, parece que cree que existe, pero fue reemplazado por nichos de investigación, nichos *culturalmente dependientes* que no forman un todo coherente. También ha formulado críticas al *Programa Fuerte* y, si bien insiste con la idea de que hay influencias sociales sobre los científicos a la hora de aceptar o rechazar a una hipótesis, también es cierto que, considera que los aspectos internos juegan un rol importante en la investigación científica.

Otro ítem a resaltar es que continúa sosteniendo que no necesariamente las teorías científicas se acercan a la Verdad. El devenir de la ciencia no es hacia ella, sino que es una evolución de teorías menos desarrolladas a teorías más desarrolladas en donde no hay una meta fija.

Por último, cabe decir que Kuhn señaló (Kuhn, 2002, p. 132) que estaba escribiendo un libro en dónde expondría puntillosamente sus nuevas ideas. Habría sido muy interesante y gratificante ver con sumo detalle cuánto cambiaban, si lo hacían, sus posiciones anteriores. Desgraciadamente la funesta muerte, en 1996, puso fin a este intento.

## Bibliografía

- Ayer, A. (1965), *El Positivismo Lógico*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Boghossian, P. (2006) *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Clarendon Press.
- Bunge, M. (1998) *Sociología de la Ciencia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Carnap, R. [1966] (1985) *Fundamentación lógica de la física*, Buenos Aires: Hyspamericana Ediciones Argentina.
- Gaeta, R. y Gentile, N. (1998) *Thomas Kuhn. De los paradigmas a la teoría evolucionista*, Buenos Aires: Eudeba.
- Galileo, G. [1610] (1964) *El mensajero de los astros*, Buenos Aires: Eudeba.
- Gentile, N. (2013) *La tesis de la inconmensurabilidad*, Buenos Aires: Eudeba.
- Hempel, G.; (1965) "Problemas y cambios en el criterio empirista del significado", en Ayer, A. (1965).
- Hoffmann, B. (1985) *Einstein*, Barcelona: Ediciones Salvat.
- Kuhn, Th. [1962] (1988) *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura de Argentina.
- (2002) *El camino desde la estructura*, Barcelona: Editorial Paidós.
- Lakatos, I. y Musgrave (eds.) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press
- Masterman, M; (1970) "The Nature of Paradigm", en Lakatos y Musgrave (eds.) (1970)
- Pérez Ransanz, A. (1999) *Kuhn y el cambio científico*, México: FCE.
- Plonus, M. (1994) *Electromagnetismo aplicado*, Barcelona: Editorial Reverté.
- Watzlawick, P. et. al. [1981] (2005) *La realidad inventada*, Barcelona: Gedisa.

# EL SENTIDO DE LA COLECCIÓN. LA MIRADA DEL COLECCIONISTA SOBRE LA PIEZA DE COLECCIÓN Y SU VALORACIÓN COMO OBRA DE ARTE DE MASAS<sup>1</sup>

Ariel Gutierrez/ Walter Darío Castro Luna ■

**Resumen:** En este trabajo nos proponemos pensar qué significa ser coleccionista, qué sentido tiene un museo y cuál es el sentido de la colección. Para ello tenemos como marco teórico los aportes de algunos ensayos estéticos-políticos de Walter Benjamín y la definición de alegoría de Angus Fletcher. En este contexto trabajaremos con los coleccionistas Agustín Gnecco y Eduard Fuchs. Bajo estas consideraciones tomamos el objeto de colección como obra de arte de masas y objeto estético para el pueblo. Se valora al objeto de colección como obra de arte, porque el coleccionista, al rescatarlo de su cosificación, lo resignifica y dota de sentido. Hemos querido empezar con la historia de Agustín Gnecco porque consideramos que en ellas encontramos elementos de suma relevancia como son la tradición y el legado de la colección. El coleccionista argentino hizo gran parte de su colección en suelo sanjuanino, formando el museo que lleva su nombre.

**Palabras clave:** HISTORIA – COLECCIONISTA – MUSEO – ARTE-DE-MASAS -ARTE-POLÍTICA

<sup>1</sup>Este escrito forma parte del proyecto de investigación "Actualidad de la significación estético-política de la alegoría. La colección como expresión estético-política de la alegoría: construcción alegórica de la colección del Museo Provincial Agustín V. Gnecco", y se expuso en las "II Jornadas de Divulgación de Proyectos en Filosofía 2017", ocurrida entre los días 5 y 7 de abril del corriente año en la Facultad de Filosofía Humanidades y Artes perteneciente a la Universidad Nacional de San Juan.

■ Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.

Contacto:  
ariel\_maxy\_guty@hotmail.com  
calamofiber@gmail.com

## Introducción

En un mundo donde las cosas son provisorias, existen cosas que sobresalen a lo común. Esas cosas trascienden el motivo original por el que fueron hechas. Otras, fueron realizadas para el placer y la contemplación de los individuos. Y existen otras que, destinadas a la destrucción o al olvido, fueron rescatadas por individuos que vieron algo especial en ellas. Al visitar los museos vemos algunas de esas cosas, las que nos causan placer o aquellas que, tomadas de su habitual circunstancia, son expuestas para recordar el paso del hombre a través de la historia. Hay varios tipos de museos, de Ciencias Naturales, Antropológicos o Culturales y de Bellas Artes. En este escrito tratamos de destacar algunos aspectos sobre las cosas que encontramos en un tipo de museo en particular, aquel que expone el paso del hombre en la época colonial y reciente. También tratamos de descubrirle un sentido al objeto de colección y la mirada que tiene sobre él un tipo de persona que es el coleccionista. Para ello nos fundamentamos en el pensamiento de Walter Benjamín, y bajo su mirada, intentamos obtener las respuestas a nuestros interrogantes: ¿Quiénes son los coleccionistas? ¿Qué sentido tiene el objeto de colección? ¿El objeto de colección es un arte de masas?

Nuestro trabajo de campo fue realizado en el Museo provincial Agustín Gnecco, ya que es ahí donde se cumple prioritariamente la realización del proyecto de investigación. Está basado en los primeros aportes de nuestros estudios al proyecto que está aún en ejecución. Fue elaborado siguiendo un método histórico-descriptivo, porque tomamos en cuenta la historia del Museo como un espacio público para las masas, y destacamos descriptivamente el sentido que le otorga el coleccionista a la pieza de colección. En su fundador encontramos las características notables al coleccionismo y la actitud del coleccionista.

El escrito se divide en dos partes: la primera sobre la historia del fundador del museo y cómo llegó a formarse el museo actual; y la segunda parte, sobre el coleccionista y el objeto de colección.

## **Agustín Gnecco, su historia, su museo**

La historia de la familia Gnecco en América se inició allá por 1832, cuando Salvador Gnecco, tocó las costas del sur de Brasil. En 1853, luego de quedar viudo, trasladó a su familia a la provincia de Buenos Aires, donde instaló una farmacia y contrajo enlace con Catalina Solari, con quien tuvo a Pedro, Agustín, Rita y Salvador.

Agustín Victorio nació el 5 de octubre de 1857 en San José de Flores, Buenos Aires. A los 12 años se quedó huérfano y tuvo que salir a trabajar para ayudar a su madre con el mantenimiento de su hogar. Su primer tesoro de colección lo obtuvo en el puerto donde cumplía tareas de aprendiz de calafate (tenía la tarea de cerrar las juntas de las maderas de una embarcación con estopa y brea), por casualidad encontró una moneda inglesa, la cual la guardó debajo de su lengua hasta llegar a su casa (aún se conserva en su museo). Posteriormente los caminos de la vida lo trajeron a San Juan. En 1904 se casó con doña Paulina Furna. Ellos tuvieron cuatro hijos, entre los cuales se encuentra Anavadro.

Desde su llegada a San Juan en 1886 integró diferentes instituciones culturales y sociales. Entre esas instituciones se encuentra el tiro Federal. Impulsado por su gran amor a la historia y al coleccionismo realizó por años un gran esfuerzo por coleccionar y conservar objetos, documentos, libros, fotografías, cuadros y restos arqueológicos que fueron guardados en su propia casa, y en instalaciones que hizo construir a tal efecto. Este es el comienzo de lo que luego será el museo Gnecco.

En 1941 el Dr. Enrique Udaondo (1880 – 1962), director honorario del Museo Luján, inició las gestiones ante el gobierno de la Provincia de Buenos Aires mediante el cual adquiere 10000 piezas de la colección, considerando el valor de la misma. A fines de ese año 1943, salvándola del terremoto de 1944, se trasladó la colección al Museo de Luján. En 1960 Anavadro Gnecco regresó a San Juan con las piezas de la colección. Luego, en 1981, logró que fuera instalado en el antiguo edificio de la Escuela Normal San Martín.

El museo Agustín Gnecco ha sido el más importante por décadas en Argentina,

dado su valor y cantidad en objetos y documentos coleccionados. Ahora, la encargada del museo es la Prof. María Julia Gnecco, hija de Anavadro. En su museo, Agustín dio lugar a todos los testimonios, tanto aquellos referidos a hechos políticos, militares o religiosos, como aquellos relacionados con el hombre común, los seres anónimos que tuvieron un lugar principal en su rescate. Como se puede ver, Agustín Gnecco es un coleccionista dedicado a aquellas cosas que son anónimas. Rompiendo de esta manera con *un modo de hacer arte que cosifica a los objetos*.

## Actualidad

Por museo, en este trabajo, nos referimos a aquel espacio donde se da lugar a las diversas interpretaciones de la obra. A esto le sumamos una característica del coleccionista privado que es poner la mirada en las cosas despreciadas y apócrifas. De tal modo que el coleccionista se concentra en devolver a la vida a la obra de arte, salvando a éstas de quedar cosificadas como meras mercancías del mercado.

Es esto lo que hacen los coleccionistas como Agustín Gnecco y Eduard Fuchs<sup>2</sup>, recuperan y resignifican aquellas cosas que parecen relegadas y le devuelven un *sentido*<sup>3</sup>. En palabras de Fuchs, *le devuelven la vida a la obra de arte* (Benjamin, 2009).

Para aquella época Gnecco fue un precursor porque advirtió la importancia de coleccionar elementos que permiten reconstruir no solo la historia política, sino la social, económica y cultural. El gran ideal de su vida fue la constitución de un museo. Agustín murió en 1940. Su hijo Anavadro siguió la tradición familiar por su mandato. “El heredar es una de las formas de colección, una colección tiene como título de nobleza más hermoso el poder ser legada” (Benjamin, 2012, 53).

El legado de la colección es un honor, nos dice Benjamín; de este modo Agustín Gnecco dejó un legado a su familia y a la sociedad sanjuanina. Este legado se da en el marco de una tradición de coleccionistas que se va pasando de generación a generación. Así como esta tradición rescata aquellos objetos que se resignifican,

<sup>2</sup>Eduard Fuchs (1870 – 1940), fue un investigador cultural, historiador, escritor y coleccionista de arte marxista alemán (*De Alchetrón, The Free Social Encyclopedia*).

<sup>3</sup>La pregunta por el sentido se dirige hacia las cosas. Se percibe sentido si cada una de estas cosas puede ser inscrita en una serie ordenada de causalidades que expliquen su razón de ser, o finalidades que expliquen su relación a un fin (extractado de la definición del término “sentido” del Diccionario de filosofía Herder).

la misma ha significado un gran aporte para nuestra historia y cultura. Entendemos la tradición en el sentido que lo toma Gadamer (1986), “[...] la tradición es un momento de libertad y de las historias mismas [...]. Aún la tradición más auténtica [...] necesita ser afirmada, asumida y cultivada” (2012, 349).

Es esto lo que han hecho los herederos de la colección de Gnecco: asumir, afirmar y cultivar esta tradición que ha sido legada. Como podemos ver en el caso de Agustín Gnecco, su legado se da en el marco de una tradición familiar que aún sigue cultivándose, haciendo un gran aporte a nuestra sociedad.

Volviendo a Agustín Gnecco y Eduard Fuchs, -ambos coleccionistas-, los objetos no son meras mercancías que están en un museo como cosas, sino más bien, son objetos que dicen algo y a partir de la mirada del coleccionista, y de las diversas interpretaciones, se puede devolver a la vida a esos objetos.

El coleccionismo de Gnecco no está motivado por el fetichismo de la mercancía, y es así que se cuida lo auténtico de cada objeto coleccionado que luego será legado. De tal modo que lo que ha sido legado es recibido desde una tradición, y es ella la que permite que no se pierda lo originario de las colecciones. Despertando continuamente en los sujetos la memoria y la reflexión. Dice Benjamín: “[...] tienen cosas que decir sobre su época mucho más notables que gran parte de los escritores [...]” (Benjamin, 2012, 61).

Esta expresión de Benjamín nos permite reconocer el valor de los objetos de la colección, esos objetos nos dicen algo de su época. Por ejemplo la sala donde se representa la cocina de la época. ¿Qué es aquello que se reúne en el ojo del coleccionista? “[...] Es la época, la artesanía, quien fue dueño del ejemplar, todo esto se unifican a los ojos del coleccionista [...]” (Benjamin, 2012). También podemos mencionar otra *táctica* como por ejemplo, cuando Gnecco compró dos hectáreas para quedarse con unas rejas que le indicó su instinto coleccionista. Así la entrada en posesión y la apropiación pertenecen al dominio de la *táctica*. Los coleccionistas son individuos dotados de instinto *táctico*.

## Sobre el coleccionista

El coleccionista es aquella persona que atesora objetos, les da una historia, un sentido dentro de un mundo singular. Reúne, selecciona, crea sus propios recursos de exposición y se convierte en guardián de ese tesoro.

La época, el paisaje, la artesanía, el propietario del que procede el susodicho ejemplar, todo esto se reúne a los ojos del coleccionista en cada una de sus posesiones, para componer una enciclopedia mágica, cuya quintaesencia no es otra que el destino de su objeto. (Benjamin, 2012, 53).

En ellos, en cada objeto, hay un trasfondo histórico donde la memoria interviene en una labor trascendente para dotarle de sentido a este artefacto que cubre de sentimientos al individuo.

Basta observar a un coleccionista manipulando los objetos de su vitrina. Apenas los tiene en las manos, parece atravesarlos con la mirada para, en un acto de inspiración, mirar a través de ellos hacia su lejano pasado. (Benjamin, 2012, 53).

No sólo recorre galerías, subastas, puestos callejeros donde pueda encontrar una cosa para llevarla a objeto de colección, sino que también le es legado de sus familiares y amigos cercanos.

Pero, volviendo a esos álbumes, heredar es, a decir verdad, el medio más sólido de formar una colección. Pues la actitud del coleccionista respecto de sus riquezas tiene origen en el sentimiento de obligación que le crea su posesión. Es, por lo tanto, la actitud del heredero en el sentido más elevado. Una colección tiene, como título de nobleza más hermoso, el poder ser legada. (Benjamin, 2012, 52 – 53).

Las piezas de colección son *liberadas* de su uso para lo cual fueron destinadas. Puestas en vitrinas, escaparates o anaqueles, *representan* los ejemplares del paso de la historia social. Estos objetos son el testimonio del pasado resignificado en un presente, donde la memoria cumple su importante función. El coleccionista se vuelve *historiador*, conoce el origen del objeto y lo coloca en el centro de su mundo. La historia del objeto es la historia del progreso del hombre en su

sociedad, ya sea esta autóctona o colonial.

El paso del objeto de colección privado al museo es el paso de exponer ante el público un pedazo físico de la cultura de tiempos pasados. En el museo se prepara una sala, se crea una escena para poner en contexto algunas colecciones, como objetos de la vida rutinaria expuestos de manera tal para que el público pueda transportarse al pasado y viva por un momento lo que pudo suceder en ese lugar. Es una ficción que requiere la vivencia ilusoria de la vida social de un tiempo en el que todo era diferente, pero también requiere cruzarla con el presente en cual el espectador está inmerso.

### **Alegoría, museo y arte de masas**

Como vemos en la imagen 1, esta sala -constituida de modo alegórico- es una representación del fondo social al cual refiere, como escena de la vida cotidiana en un tiempo determinado. Muestra los ornamentos de una parte del mundo habitado por el hombre, y también bajo ese aspecto manifiesta las divisiones sociales de clase, el lugar donde trabaja el jornalero o la cocinera y la posición del dueño de casa o el patricio. El modo político de la representación se devela ante quienes descubren en su trasfondo la división jerárquica en un tiempo colonial. Dicho de otro modo, la alegoría ostenta dos manifestaciones: una es lo que se ve a simple vista en el ornamento y la ambientación; y otra, como fenómeno bajo esta presentación, que refiere al modo en que las clases sociales se dividían en su cotidianidad.

Por lo tanto, podemos definir la escritura alegórica como el empleo de un conjunto de agentes e imágenes con acciones y acompañamientos correspondientes, para transmitir de ese modo, aunque bajo un disfraz, ya sean cualidades morales, o conceptualizaciones que no sean en sí mismas objeto de los sentidos, u otras imágenes, agentes, acciones, fortunas y circunstancias, de manera que la diferencia se presente por todas partes ante los ojos o la imaginación, al tiempo que se sugiere el parecido a la mente; y todo ello conectado, de modo que las partes se combinen para formar un todo consistente. (Fletcher, 2002, 27).

El gusto estético de quien colecciona está enraizado en aquellas cosas que valora por sobre las otras. La historia cultural de la obra de arte o el objeto de colección, fue sometida a los valores de mercancía y a los desarrollos de la técnica. Esto marcó un avance en el conocimiento de la vida social de los individuos, pero también señalaron una *falsa conciencia*<sup>4</sup> con respecto a la superioridad del contenido de ese conocimiento. La verdad o falsedad del conocimiento del individuo está en estrecha relación con la ideología dominante. Es la labor del coleccionista devolverle la vida a la cosa o la obra de arte que había sido apropiada por el mercado, y proponerla como un arte del pueblo, un *arte de masas*, las cuales (*las masas*)<sup>5</sup> fueron despojadas por las políticas culturales y sociales impuestas por el arte cultural de la burguesía. El arte de masas es la difusión masiva de un producto que es asimilado por el proletariado y dirigido al gran público (como por ejemplo la caricatura, las reproducciones del arte clásico, la música clásica, la cual podía alcanzar a escuchar la clase trabajadora en la radio), no como el contrario al arte de elite o de la cultura burguesa. Este arte tiene una estrecha relación con la mercancía y la expansión de lo considerado culto por la elite dominante. Pasa a ser la mercadería dentro de la industria cultural.

Aquí estamos ante dos cosas: una, la reproducción de una obra de arte por medio mecánico; y otra, la realizada por los artesanos para el uso cotidiano, en una casa de estilo colonial. Ambas estuvieron en un tiempo lanzadas al mercado (*fetichismo de la mercancía*<sup>6</sup>), ambas fueron recogidas por parte del coleccionista y elevadas al nivel de obra de arte. Ambas son cosas útiles y tienen un precio. Decimos *útiles* en el sentido de que, por un lado, la reproducción trasmite una imagen de lo que la burguesía considera culto; y, por el otro, también es una herramienta utilizada en la casa.

La idea de Fuchs es restituir a la obra de arte su existencia en la sociedad, de la cual estaba amputada hasta el punto que el lugar en el que la encontró era el mercado. En éste perduraba, reducida a mercancía, lejos tanto de los que la producen como de los que pueden entenderla. El fetiche del mercado del arte es el nombre del maestro. Quizás aparezca como el mayor mérito histórico de Fuchs haber puesto a la historia del arte en vías de liberarse de ese fetiche. (Benjamin, 2009, 107).

<sup>4</sup>Opinión ideológica que no se corresponde con la situación real de quien la posee, o con la clase social a la que pertenece. La conciencia, según el marxismo, debe ser un reflejo de la sociedad, y no al revés, que exprese las condiciones reales de su estructura económica y, por consiguiente, la situación real inhumana de dominio y opresión. Toda conciencia que interprete esta situación como sustancialmente adecuada es una conciencia que falsea la realidad, y que se apoya en elementos meramente ideológicos, o meros pensamientos, que impiden ver la naturaleza de las cosas, o supone la mala conciencia de no querer cambiarlas. La verdadera conciencia (la del proletariado) percibe su situación real de conciencia alienada por la estructura social, pero, al ser también conciencia de clase, posee la voluntad de cambio y se convierte en sujeto de la transformación de la realidad social. (Diccionario de filosofía Herder, termino "falsa conciencia").

<sup>5</sup>En el marxismo, propiamente las masas, son las clases sociales más desfavorecidas, procedentes del proletariado industrial y el campesinado. Del concepto peyorativo de masa derivan también los de sociedad de masas, cultura de masas y, en menor medida, medios de comunicación de masas. Por sociedad de masas se entiende la situación actual de la sociedad en la que, tras el declive de las formas tradicionales y comunitarias de agrupación y asociación, predominan las formas sociales o societarias, impersonales y burocratizadas. La cultura de masas, a su vez, remite a la cultura que sería propia de esta sociedad de masas, y que se caracteriza por un carácter consumista y la falta de pensamiento reflexivo y crítico. (Tomado del Diccionario de filosofía Herder, termino "masa").

<sup>6</sup>Según Marx es la apariencia que adquieren las relaciones de producción en la sociedad capitalista basada en la producción de mercancías. En dicho sistema socio-económico, las relaciones entre los hombres se ocultan tras la aparente relación con las mercancías. De esta manera, las relaciones entre los hombres se convierten, aparentemente, en relaciones entre cosas y, en definitiva, los hombres son considerados también como cosas, al ser su trabajo también una mercancía. (Diccionario de filosofía Herder, termino "fetichismo").

El análisis del arte de masas y las capacidades de su reproducción técnica remiten a las posibilidades de dominio en los modos de producción.

El estudio concreto del arte de masas conduce necesariamente a la cuestión de la reproducción técnica de la obra de arte. «A cada época le corresponden técnicas de reproducción que están completamente determinadas. Estas representan su posibilidad de desarrollo técnico y son, en consecuencia, (...) el resultado de las necesidades de la época. Por la misma razón, no es asombroso que toda transformación histórica profunda que tenga por consecuencia que dominen otras clases que hasta entonces (...) impliquen un cambio de las técnicas gráficas, de las técnicas de reproducción (...)» [60\*] (Benjamin, 2009, 107).<sup>7</sup>

Aquellas producciones surgidas de un pueblo, de manera anónima y que forman parte de su identidad también son arte, arte popular porque pertenecen y circulan dentro de la cultura de un pueblo, arte de masas. A este tipo de experiencia es a la que se expone la pieza de colección, es la que se pone a disposición del gran público, es a la que se tiende, y no al uso peyorativo que se usa para calificar al arte de masa como lo bajo, de mala calidad o de mal gusto.

E igual que el alquimista une a su deseo, considerado «inferior», de fabricar el oro la investigación de los productos químicos en que los planetas y elementos se reúnen en imágenes del hombre de condición espiritual, este coleccionista (*Fuchs*) se propuso, al satisfacer el deseo igualmente «inferior» de poseer, investigar un arte en cuyas creaciones las fuerzas productivas y las masas se reúnen en imágenes del ser humano histórico. Hasta en los últimos libros se percibe el interés apasionado con que *Fuchs* se dirigió a esas imágenes: «No es la última gloria la de los torreones chinos que sean arte popular anónimo, no existiendo ningún libro de héroes que nos dé testimonio de sus creadores»[63\*]. Si esa consideración, dirigida así a los anónimos y a los que conserva impresa ahí la auténtica huella de sus manos, no contribuiría en mayor grado a humanizar la humanidad que ese culto a los dirigentes que, recientemente, parece imponérsele, es por cierto algo respecto a lo cual, como sucede con tantas otras cosas sobre que el pasado nos ha instruido en vano, el futuro tiene que instruirnos, todavía, una y otra vez.» (Benjamin, 2009, 109).<sup>8</sup>

<sup>7</sup>Aquí [60\*], Benjamin se refiere a la colección de caricaturas de Eduard Fuchs cuya cita es del libro "*Honoré Daumier*", vol. I, pág. 13 (*Fuchs, Eduard. 1927. "Honoré Daumier: Lithographien 1828-1851". München. A. Langen.*). pero también vale lo dicho con respecto a los demás tipos objetos de colección de arte de masas. Honoré Daumier (1808 – 1879), fue un caricaturista, pintor, ilustrador, grabador, dibujante y escultor francés. Sus obras tratan lo cotidiano desde una óptica marcada de protesta social. Se destacó por la ingeniosa y buena interpretación de los acontecimientos y medios de vida de una época. Siempre mostrando expresividad y modernidad, pasando a ser uno de los más grandes expresionistas del arte moderno. (extractado de Wikipedia, la enciclopedia libre y del Diccionario Encarta).

<sup>8</sup> El [63\*] marca la nota de *Fuchs* del libro que resalta Benjamín, *Dachreiter*, pág. 45. (*Fuchs, Eduard. 1924. "Dachreiter und Verwandte: Chinesische Keramik des XV bis XVIII Jahrhunderts". München. A. Langen.*)

Existe una utilización de la historia desde el punto de vista político. La ideología dominante se centra en la imposición del modo de ver el mundo. La burguesía asigna en la cultura histórica su cultura de clase, dejando al proletariado al margen y despojado de sus medios de producción. El jornalero o trabajador, de este modo solo se contenta con lo que le suministra la cultura burguesa. Es por ello que se tiene una visión incompleta de la cultura del pasado, recortada según los intereses de quien detenta el poder social en ese momento. El sacar del contexto de la historia la cosa, apreciarla, dotarla de sentido, trasladarla a un ámbito donde sea contemplada y examinada por otros, reúne las experiencias del coleccionista y el historiador. Un arte de masa propuesto al público mayoritario, es el devolverle al proletariado parte de esa producción que fue cosificada por la cultura de mercado. El coleccionista con sentido social, descubre al objeto dentro de la cosa determinada para la vida cotidiana y le transfiere a un ámbito donde adquiere un valor con sentido de *reliquia social* de una época. Es allí, donde la cosa adquiere la forma de objeto de colección, el gran tesoro del coleccionista. Es donde se da valor a las pequeñas cosas que quedaron marginadas por el arte burgués. Es suministrarle valor de obra de arte a aquellos artefactos que el coleccionista rescata y la pone a disposición de quienes quieren tener su experiencia estética, aquellos que el mismo coleccionista considera bello.

## Conclusión

Coleccionar es dotar de sentido. Es darle un espacio al objeto dentro de un mundo de cosas. Proporcionar algo que tenía una utilidad dentro de lo cotidiano y llevarlo a un ámbito donde su contemplación emociona a quien lo posee. El sentimiento que le otorga el coleccionista al objeto está más allá de toda consideración monetaria. El contenido crítico que el individuo acompaña a través de una construcción de un sentido social, manifiesta el protagonismo del objeto de colección y su lugar en el mundo. Quitarle el valor de mercancía y dotarle de un valor que solo el espectador

puede proporcionarle cae dentro de las posibilidades del coleccionista. Cada objeto encontrado, cada cosa rescatada del mercado, tiene una historia que solo el coleccionista puede contar. Esta historia es el correlato de la memoria que este último tiene a su alcance para trascender al objeto de su cotidianidad. Crear un ámbito donde se ponga a contemplación de un público, es otorgarle un estatus de obra de arte. Es aquí donde el museo se presenta como el sitio donde lo privado se hace público para las masas. Poner a disposición de espectadores que lo contemplen, es poner al objeto de colección a la vivencia del arte de masas. La reproducción técnica de la obra de arte clásica conlleva la pérdida de su originalidad y unicidad, pero también se pone al alcance del pueblo que no podía acceder al arte de élite. Asimismo, las reproducciones de un arte de periferia (como la caricatura para Eduard Fuchs), es arte, un arte de masas que está al alcance del pueblo. Este arte valora las condiciones de producción con que fueron hechas y los sujetos anónimos que las realizaron. Pone en contexto y vitaliza al objeto de colección devolviéndole la potestad al hacedor, y a quienes pudieron haberlo utilizado en tiempos pasados.



■ Imagen 1: "Cocina estilo colonial". 2017. Museo Histórico Provincial Agustín V. Gnecco



■ Imagen 2. "Sala de familia patricia estilo colonial". 2017. Museo Histórico Provincial Agustín V. Gnecco

## Bibliografía

**Benjamin, Walter.** (2012). *Voy a desembalar mi biblioteca, El arte de coleccionar/ Para coleccionistas pobres*. En *Voy a desembalar mi biblioteca, El arte de coleccionar* (pp.31 – 56, 57-65). Barcelona: Centellas. – Traducción y prólogo de Fernando Ortega.

**Benjamin, Walter.** (2009). *Obras*. Madrid: Abada. - Libro II / vol. 2 *Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*. pp. 68 - 109

**Fletcher, August.** (2002). *La alegoría. Teoría de un modo simbólico*. Madrid: Akal. – Trad. Vicente Carmona González.

**Gadamer, Hans-Georg.** (8va Edic). (1986). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme. – Traducción de Ana Agud Aparicio y Raúl de Agapito

**Morató, Jordi Cortés - Martínez Riu, Antoni.** (1996). *Diccionario de filosofía Herder*. [CD-ROM]. Copyright ©. Barcelona: Empresa Editorial Herder S.A.

Enciclopedia Microsoft Student Encarta. [Software]. (Versión 16.0.0.11179). (2008). Copyright ©. Redmond, WA: Microsoft Corporation.

## Fuentes en videos y archivos de Internet

### 1. De videos:

**Museo Histórico.** (2016 mar. 8). *Museo Histórico Provincial Agustín Gnecco 01 1*. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=7QREailC3Ek>

**Museo Histórico.** (2016 mar. 8). *Museo Histórico Provincial Agustín Gnecco 01 2*.

[Archivo de video]. Recuperado: <https://www.youtube.com/watch?v=yjPgEvdWJOW>

2. De Wikipedia y afines:

**Alchetron. The Free Social Encyclopedia.** (2017). *Eduard Fuchs*. Recuperado de:  
<https://alchetron.com/Eduard-Fuchs-1225351-W> .- (accesible en inglés)

**Wikipedia,** (2017 abril. 6). *Eduard Fuchs (Kulturwissenschaftler)*. Recuperado de:  
[https://de.wikipedia.org/wiki/Eduard\\_Fuchs\\_\(Kulturwissenschaftler\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Eduard_Fuchs_(Kulturwissenschaftler)) . -  
(accesible en alemán)

**Wikipedia,** (2017 mar. 30). *Honoré Daumier*. Recuperado de:  
[https://es.wikipedia.org/wiki/Honor%C3%A9\\_Daumier](https://es.wikipedia.org/wiki/Honor%C3%A9_Daumier)

(Todas las páginas de internet fueron visitado por última vez el 31/07/2017)

■ ENSAYOS  
FILOSÓFI-  
COS

# INTERPELANDO LA PATRIA. PENSANDO EN UNA MATRIA

Carelí Duperut ■

Quisiera recordar a una mujer, protagonista de una época de nuestra historia, pero que ha sido olvidada. Tal vez, quienes hayan visto la película de María Luisa Bemberg, *Camila*, la recordarán.

Puedo construir esta memoria gracias al tesoro, más que libro, de Dora Barrancos *Mujeres en la sociedad argentina, una historia de cinco siglos*.

La mujer a la que me refiero es Anita Perichón de Vandeuil. Apodada despectivamente como “la Perichona”, probablemente, en alusión a Micaela Villegas, a quien llamaban “la Perricholi”. Esta última, nacida en 1748 en el Virreinato del Perú, tuvo un romance de 14 años con el virrey Manuel Amat y Junyent. Tal romance termina cuando en 1776 cesan a Amat como virrey y regresa a España, dejando a Micaela sola con su hijo, con una buena pensión y propiedades, pero expuesta a los ataques de los enemigos del virrey. Se supone que su apodo tiene varios orígenes, pudiendo ser desde un insulto que le profirió Amat (“perra chola”) o un modo cariñoso de llamarla (“peti-xol” que en catalán significa “pequeña joya”). De cualquier manera, el apodo “la Perichona”, con que se la nombraba a Anita, no pretendió ser más que despectivo.

Anita nació en Francia en 1775. Se casó con Tomás O’Gorman, un militar irlandés, a la edad de 17 años. En 1797 llegó, junto con su familia, al Virreinato del Río de la Plata. En 1806, a causa del fracaso de las invasiones inglesas, su marido huye a Brasil y no lo ve nunca más. Fruto de ese matrimonio son sus hijos Tomás y Adolfo O’Gorman.

A los 21 años, en 1806, conoce a Santiago de Liniers con quien comienza una relación amorosa. La llevó a vivir junto con él y se cuenta que le otorgaba toda

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

Contacto:  
careliduperut@gmail.com

clase de obsequios y atenciones. Si bien el romance era conocido por todas y todos, nunca fue afirmado públicamente.

Cuenta Barrancos (2007) que quienes más criticaban la conducta de Ana eran las mujeres de élite, ya que la consideraban una libertina, seductora y atea. Pero su comportamiento, además, no se acomodaba a las restricciones de sumisión que eran demandadas a las mujeres de aquella época: usaba trajes militares, abría su casa para las tertulias (cosa común en el siglo XIX) y dialogaba con figuras políticas tales como Castelli o Pueyrredón. Tenía ideas propias que no dudaba en decir. Consciente del clima de la época, se estima que fue estimuladora de los levantamientos de criollos contra el Virreinato. Esto produjo que fuese sospechada de conspirar contra el régimen y el mismo Liniers tuviese que desterrarla.

Se dirigió a Río de Janeiro, donde hizo amistades con hombres influyentes y abrió las puertas de su hogar a aquellos hombres, también expatriados, que preparaban la Revolución.

Claramente, Anita Perichón fue una política y estratega. Capaz de convencer y extraer información, de hacerse de amistades influyentes y de movilizar, supo posicionarse en el mapa de la política de América. Cito a Barrancos: “La belleza y seducción de Anita la hacían un eficaz agente político, capaz de obtener información con artes inocuas, valiéndose de que los varones han confundido casi siempre belleza con estupidez” (2007, 59).

Tal era la libertad y fiereza de Ana, que la princesa Carlota, emperatriz honoraria de Brasil, tanto la despreciaba, que pidió que la repatriaran a Buenos Aires. No lo logró y tuvo que esperar al triunfo de la Revolución (que la misma Anita había arengado) para volver.

La Primera Junta de Gobierno le dio la espalda y la “conminó a vivir con *circumspección y retiro* en una finca de las afueras de Buenos Aires” (60). Una especie de exilio interno para quien había abierto las puertas a esos mismos que la estaban expulsando.

Anita acató la orden y vivió hasta su muerte en tal finca. Criando a sus hijos que luego la tratarían de loca.

Dora Barrancos (2007) deja abierta la posibilidad de que tal vez tuvo otras ocupaciones más allá de la crianza de los hijos. Pero, obviamente, no hay registro de ello.

Anita Perichón es la abuela de Camila O'Gorman. Si recordamos la película argentina basada en el romance y posterior fusilamiento de esta última con el sacerdote Ladislao Gutiérrez, encontraremos que en algunas escenas aparece Anita en una finca retirada, sola, exiliada, agredida por su hijo, tratada de loca, y enamorada todavía. Probablemente este haya podido ser el desenlace de su vida.

Pido como favor, buscar información sobre Anita Perichón para que puedan ver cómo es relegada su participación en la historia a una simple *amante de Liniers*. Parece que el mito de esta mujer continúa, parece que las habladurías del siglo XIX siguen resonando hasta el siglo XXI, donde identificamos a una política y estratega solo como **la amante de un hombre**, y nada más. Entre los informes que podemos encontrar sobre ella hallamos que dicen cosas como que tuvo una agitada vida erótica (?!), que fue espía, que fue protectora de contrabandistas y que generó negocios turbios. Su marido, Tomás O'Gorman en su último período en el Virreinato se dedicó al contrabando y los negocios clandestinos, pero eso no la convierte a ella en encubridora de contrabandistas ni generadora de negocios ilegales. Es más, se la acusó, increíblemente, de haber tramado la muerte de Mariano Moreno, cosa extremadamente poco probable (60).

A la vista está que las mujeres que actúan como hombres en un mundo de hombres, parafraseando a Virginie Despentes (2007), fueron (y son) siempre insultadas y exiliadas. Sin importancia del momento histórico. A la vista está, repito.

Claramente, las mujeres fuimos y somos invisibilizadas en la historia. Más allá de la importancia que tuvo Anita, su presencia fue borrada de la organización de la Revolución, en la que nos enseñan que solo los hombres formaron parte.

Lo mismo con Mariquita Sánchez de Thompson, quien es, en los libros escolares, la dueña de la casa en la que por primera vez se cantó el Himno Nacional

Argentino y nada más. Cuando en realidad fue una persona de un carácter sagaz y atractivo, influyó a los románticos, discutió firmemente con los intelectuales de la época, puso su casa como espacio para la resistencia contra Rosas y fue una de las organizadoras de la Sociedad de Beneficencia creada por Rivadavia.

Y así con tantas mujeres: políticas, teóricas, guerreras, comandantes, generalas, soldadas, analistas políticas, etc., entre ellas: María Josefa Ezcurra (consejera de Rosas); María Remedios del Valle (sargenta mayor de caballería); Mama Carmen (sargenta primera); Magdalena “Macacha” Güemes de Tejada (consejera de Güemes y guerrera); Juana Azurduy de Padilla (ascendida a Generala por la Presidenta de mandato cumplido Cristina Fernández; siempre estuvo acompañada por un grupo de mujeres guerreras); Juana Manso (maestra, funcionaria de Sarmiento y escritora); y un largo etcétera.

El libro de Barrancos nos despliega la cantidad de mujeres que intervinieron en el devenir de nuestro país. La autora cepilló la historia a contrapelo, como pedía Benjamin (2008, 309), para encontrar a todas las heroínas y partícipes invisibilizadas por la historia oficial que siempre es relatada en clave patriarcal.

Por eso, con estas historias en mi mano, pienso en el nombre que le damos al 25 de mayo, por ejemplo: Día de la Patria. Es el día en el que una nación comienza a autonomizarse gracias al trabajo tanto de mujeres como de hombres. No voy a hacer apreciaciones históricas acerca de los reveses de esta autonomía, sino que solo quiero puntualizar que la misma no fue tarea sólo de hombres, como tampoco lo es la continuación de la construcción de esta Nación. En este sentido es que la Patria es también una Matria. Quedarnos meramente en una *Patriame* resulta una injusticia histórica con todas aquellas mujeres que creían y creen en este proyecto de Nación y que pusieron su vida en riesgo por él, pero fueron olvidadas.

Planteo una interpelación a nuestros actuales modos de institución, de hacer conocimiento, de hacer historia, de construir independencia y Nación. Pregunto ¿seguimos invisibilizando a las mujeres? Cuando pensamos la historia, ¿incluimos a las mujeres? ¿las recordamos? La Argentina ha tenido dos presidentas mujeres. Sin embargo, aún hoy se continúa luchando por la paridad de género en las

género en las listas electorales y el Congreso. ¿Qué hacemos para poner nuestra voz en los procesos políticos? Me pregunto si dentro de cada partido y cada agrupación nos hacemos escuchar. ¿Siguen siendo marcadas las jerarquías? ¿Nos siguen usando y descartando? ¿Estamos logrando que la Patria, no sea patriarcal sino que también se convierta en Matria? Y esta pregunta no es retórica, sino que busca agitar la reflexión de quien lee para que observe si esto es así y si esto es posible. La Matria comienza a gestarse desde cada resistencia institucional a un orden patriarcal jerarquizado. Si la resistencia se vuelve insoslayable, la Matria se vuelve posible.

¿Qué hacemos: nos imponemos o seguimos pidiendo permiso?

## Bibliografía

Barrancos, D. (2007) *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana

Benjamin, W. (2008) *Obras completas*. Libro I, Volumen 2. Madrid: Abada

Despentes, V. (2007) *Teoría King-Kong*. España: Melusina

# EL EGOISMO DE TENER HIJOS

Valeria Pedrerol ■

Cuando se proponen iniciativas científicas que intentan impulsar cambios trascendentales en nuestra concepción de cómo deben ser ciertas cuestiones relativas a nuestro organismo o modo de vida como, por ejemplo, la modificación de factores biológicos que puedan retrasar la decrepitud, estudios y experimentación sobre nuestros genes, nacimientos in vitro, la cura o tratamiento paliativo de enfermedades clasificadas como terminales, la clonación, movimientos intelectuales como la eugenesia, cuyas prácticas se centran en la ingeniería genética, y el transhumanismo, que propone la posibilidad de mejorar la condición humana mediante el desarrollo de tecnologías específicas, en fin, cuando la ciencia intenta doblar los límites de lo que creíamos biológicamente imposible, comienza a esparcirse una acusación sumamente peligrosa para su labor: *“los humanos quieren jugar a ser Dios”*.

Tal frase demuestra el enorme repudio que genera en ciertos individuos el carácter alumbrador de la ciencia por sobre el oscurantismo y el freno a la razón que suponen el dogma religioso, manifestando una actitud defensiva de cautela y miedo ante la posibilidad de ofender una entidad cuya existencia, creo yo, no puede ser afirmada ni desmentida. Esto, además de demostrar cuánto peso tiene la fe religiosa en la formación del ego, pone de manifiesto una gran contradicción argumental, ya que los humanos, al igual que se dice de Dios, tenemos el poder de crear vida mediante la natalidad, e incluso más que esto, *imponerla*.

Utilizo la palabra imponer por que no hay una manifestación explícita y universal de un humano en gestación de la voluntad de existir, por lo cual el

■ Facultad de Humanidades y  
Artes, Universidad Nacional  
de Rosario

Contacto:  
valeria.pedrerol08@gmail.com

resultado de una decisión tomada por terceros. Entiendo que hay ciertas creencias místicas que creen que sí, y que incluso uno antes de nacer, elije hacerlo. Pero caen sin dudas en terreno puramente especulativo, al no haber ninguna certeza al respecto. Puede decirse entonces que decidir traer un hijo al mundo no guarda relación con un sentimiento de respeto a otro, ya que imponer sin consultar (excepto, por poner un ejemplo, en casos de personas en estado vegetativo que si necesitan un tercero que decida por ellos o, saliéndonos del contexto médico, en la política) convencionalmente se interpreta como una falta de respeto. Hay aquí una interesante disonancia, como podemos ver. Una disonancia de la cual se hace eco con repudio el *antinatalismo*.

Si le preguntamos a alguien por qué decide procrear, muy posiblemente su respuesta sea: "por amor". Rara vez se especifica por amor a qué, por lo tanto aquí el terreno es confuso y uno sólo puede ser especulativo. Una respuesta muy frecuente es: "*por amor a la vida*". En este caso, basándose en su proceder, cabe preguntarse: ¿a la vida de quién? Claramente no es a la vida por la vida misma. El sujeto del que hablamos en este caso ama *una* forma de vida, que es la del propio hijo biológico. Su respuesta debería ser: "por amor a la vida de mi hijo". Fundamento esto en el hecho de que alguien que utilice esta excusa para procrear, difícilmente vea satisfecho su deseo adoptando un huérfano o una mascota. Se comporta como si ese amor sólo pudiese ser dirigido a quien es de su propia descendencia biológica. Por supuesto, contemplo las excepciones a esta regla, aquellas personas cuyo amor no está sujeto a este requisito.

A partir de este motivo, ("por amor"), pueden desprenderse otras condiciones que impulsen la decisión de procrear pero el trasfondo siempre es la propia conveniencia. El denominador común de todos estos incentivos es la satisfacción propia, en mayor o menor grado. Hay otro argumento que si bien no comparto, me parece más interesante: el de la perpetuidad de la humanidad. . Lógicamente dejar de procrear eventualmente pondría en peligro nuestra continuidad como especie, pero no en este momento. El hecho de que haya tantos niños viviendo en situación de orfandad, carentes de recursos que le permitan vivir dignamente o nacidos en zonas de guerra constante, demuestra que claramente

se puede satisfacer el anhelo de paternidad sin procrear, sino adoptando un niño ya existente. Siguiendo este razonamiento puedo decir que procrear es una decisión egoísta, es decir, proviene del ego, y el ego, por lo general, está más emparentado con el narcisismo que con el amor a la vida. De aquí se desprende la siguiente conclusión: siempre que se trae un hijo al mundo es para satisfacer un deseo propio, y el humano por nacer no tiene ninguna participación en el proceso. Procrear tiene todo que ver con el o los padres y nada que ver con el hijo. Se le *impone* la vida para lograr un objetivo ulterior.

Me atrevo a decir que esta máxima que acabo de enunciar será válida hasta el momento en que podamos saber con certeza si un humano que aún no existe, desea nacer. Además, creo que esta manifestación debería realizarse en forma lingüística exclusivamente, con una pregunta que pueda responderse por sí o por no, ya que en caso de que se exprese de otra forma, las subjetividades de los receptores del mensaje influirían enormemente, manipulando el signo de acuerdo a sus intereses. También considero que el humano por nacer debería saber en qué lugar y en qué condiciones sociales y culturales va a crecer, porque sólo de esa manera su elección sería consciente. Condiciones sumamente difíciles de concebir, sin duda.

Quiero manifestar otra contradicción existencial: el humano no posee la libertad de decidir si quiere venir al mundo o no. Sin embargo, puede decidir cuando abandonar la vida. Esto, en lugar de tenerse como motivo de profunda reflexión, se utiliza como agravio hacia quienes ponemos en tela de juicio la natalidad en estos tiempos, se nos dice que dejemos de existir si tan grande es nuestra disconformidad, frivolizando así la vida que tanto dicen defender y reduciendo a nada el valor que dicen darle. Se nos trata de desagradecidos. ¿Acaso no se reducirían, si no eliminarían, los suicidios si alguien supiera que va a venir al mundo para ser más triste que feliz, sobrevivir más que vivir, conociendo qué posibilidades de una existencia plena tiene y cuán libre será; pudiendo así decidir si existir o no, en primer lugar?

Para terminar, me parece importante señalar que el antinatalismo como posicionamiento ético no implica aborrecer a los niños, si bien puede suceder que

un antinatalista tenga ese sentir. Uno puede perfectamente tener devoción por los niños y aun así decidir no procrear, e incluso amarlos tanto que prefiere soñar con el niño por nacer, imaginarlo feliz y en plenitud, antes que *imponerle* definitivamente la incertidumbre de la existencia.

# ■ TRABAJOS DE CÁTEDRA

■ Los Trabajos de cátedra no fueron sometidos a la evaluación del comité académico. No obstante, cuentan con la revisión y el aval pertinente del / de la docente a cargo de la cátedra.

# EL ENSAYO COMO PUNTO DE PARTIDA PARA UNA NUEVA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA<sup>1</sup>

Gabriela Bazán ■

## Introducción

En el presente trabajo se desarrollará la importancia que plantea el ensayo como género literario presentando las temáticas que explican, caracterizan y critican la herencia histórica colonial, invitándonos a comprender para poder constituir una revolución epistémica, política, económica, jurídica y social; y con ello abrir nuevos caminos para recorrer desde adentro nuestra propia historia. Es elemental deconstruir y reconstituir la historia, para poder lograr discernir los discursos coloniales impuestos de las propias huellas que hicieron, hacen y rehacen nuestros pueblos. Sin embargo, se tomará los diversos movimientos que permitieron lograr la autonomía cultural del siglo XVII, ya que el ensayo como género literario nos abre un gran abanico de posibilidades a las contribuciones de numerosos autores, que darán respuestas no sólo al surgimiento de nuevos pensamientos latinoamericanos, sino también a las formaciones objetivas de nuestra cultura y posible identidad, asimismo poder desenmascarar las ocultas raíces, motivadas por diversos factores, que nos impusieron con la conquista la cultura eurocéntrica.

Es importante destacar autores contemporáneos como Dussel E., Quijano A., Mignolio W., entre otros, quienes reivindican un giro descolonizador a través de una nueva epistemología cambiando el punto del foco de ésta, en que se plantea una filosofía más allá de la modernidad, del capitalismo global, invitándonos a una reflexión continua en este desplazamiento decolonial, abriendo nuevos horizontes

<sup>1</sup>Trabajo avalado por la Dra. Andrea Benavidez

para América Latina. Asimismo es preciso destacar la contribución de Cervera V., *El ensayo como género literario* en la que busca a través de este género, poder expresar la síntesis de la vida, su dinámica y sus posibilidades; como así también, es significativo manifestar las contribuciones claves que han sublevado la historiografía periódica tradicional que propone Roig A., para poder entender nuestro presente y proyectar un compromiso social que nos facilite tomar posición en este desafiante giro decolonizador.

### **El ensayo y sus aportes**

Cervera V. en *El ensayo como género literario* muestra la forma de la descomposición de la unidad y de la reunificación hipotética de las partes. Dar forma al movimiento, imaginar la dinámica de la vida, reunir según precisas y provisionales estructuras aquello que está dividido, y distinguirlo de todo lo que se presenta como supuesta unidad, esta es la intención del ensayo. Busca, por una parte, expresar la síntesis de la vida, no la síntesis trascendental, sino la síntesis buscada al interior de la dinámica efectiva de los elementos de la vida; por otra parte, sabe bien sobre la imposibilidad de dar una forma a la vida, de resolver su negativo en la dimensión afirmativa de una cultura, lo que le obliga a interpretarse como representación provisional, como punto de partida de otras formas, de otras posibilidades.

El ensayismo no oculta su dimensión errante. Como señala Adorno en su nota "El ensayo como forma", este errar es justamente lo que permite al pensamiento liberarse de la idea tradicional de verdad. El ensayo tiene que estructurarse como si pudiera suspenderse en cualquier momento, anota Adorno. La discontinuidad le es constitutiva y halla su unidad a través de las rupturas y suspensiones. Su orden es el de un conflicto detenido, que vuelve a abrirse en el discurrir de su escritura. En él se da la mano a la utopía del pensamiento con la conciencia de la propia posibilidad y provisionalidad. El ensayo se organiza así como discurso de lo incompleto, de lo no resuelto; es una incesante emancipación de lo particular frente a la totalidad.

En cuanto a la conquista de un lenguaje propio -ajena a la tradición racionalista europea que durante mucho tiempo habría desnaturalizado la identidad latinoamericana-, la crítica literaria ha desempeñado un papel fundamental en el descubrimiento de una tradición cultural propia y su consolidación gracias a los aportes de destacados escritores latinoamericanos, como el argentino Alejandro Korn (1860-1936) y el uruguayo Carlos V. Ferreira (1873-1958). Como así también es importante destacar los aportes de los argentinos Julio Cortázar (1914-1984) y Jorge L. Borges (1899- 1986) donde se destacan las novedades vanguardistas que influyeron en la renovación literaria. O Ernesto Sábato que, con su formación científica, refuerza el significado de su rechazo a la ciencia, incapaz de garantizar un conocimiento que no sea provisional, alejada de la realidad del hombre que sufre y muere.

Los géneros ensayísticos en general, y en particular el ensayo, corresponden a las modalidades principales de la teoría y la crítica de la literatura, así como de las artes, y por otro lado, de la estética, ya se presenten como ensayos tal cual o a través de las modelizaciones empíricas del artículo o a través del marco genérico pre-intencional que delimita la fórmula del prólogo. En efecto, el ensayo es el género y el discurso más eminente de la crítica y de la interpretación, de la exegética y la hermenéutica

En razón de sus dimensiones, puede hablarse de dos tipos de ensayo, el ensayo breve (a menudo presentado en forma de artículo, o como colección o compilación de éstos) y el ensayo extenso o gran ensayo (con frecuencia presentado unitaria e individualmente en forma de libro). En lo que se refiere plenamente a los géneros ensayísticos, siguiendo los criterios esbozados, procederé a discriminar un segmento compuesto por aquellas obras de tendencia de aproximación científica, es decir, las desprovistas de prescripción temática (a excepción del género utilitarista dieciochesco del proyecto y, muy secundariamente, de la historiografía, dado su carácter ambivalente o deslizante, como venía ya a apreciar Hegel), y aquél otro segmento compuesto por obras de tendencia o aproximación artística.

La importancia que se destaca en estos párrafos es la dinámica y continua

progresión de este género, su compromiso con la época de su creación, el contexto, su cultura y comunidad para la que surge contribuyendo a cambiar las formas del pensamiento. Por lo cual, es necesario comprender su compleja trama histórica para poder trascender los discursos impuestos. Los aportes de este género nos permiten un continuo repensar nuestro pasado, una reflexión profunda y constante de nuestro presente, para poder construir un futuro desde adentro con una cultura que se edifica con la práctica del pueblo.

### **La historicidad y reconstitución de la experiencia propia**

Roig A. (1922-2012), maestro, pedagogo, historiador y filósofo argentino, en su obra *El pensamiento latinoamericano y su aventura* nos propone, para comprender la historicidad de nuestros pueblos, un conjunto disgregado de acontecimientos y discursos marginales a la historia oficial; una historia secreta, no historiada, que a lo sumo ha quedado registrada en la forma de rupturas carentes de significado, de momentos de irracionalidad que no encajan dentro del sentido justificador del pasado. El sujeto de esta historia subalterna no es el que asegura la continuidad. Sin embargo, su emergencia discontinua no nos impide pensar la posibilidad de que esos valores episódicos acaben siendo periódicos, acaben trocando sus interrupciones en una continuidad, aunque de diverso signo a la construída por la Filosofía de la Historia tradicional.

En cuanto a su obra *Destrucción de las Indias* nos puso frente a la dolorosa tarea de iniciar la construcción de nuestra propia identidad, tarea que no ha sido de ningún modo ajena a los desencuentros y conflictos, dada la diversidad social, ética y cultural de ese *nosotros*, los latinoamericanos.

Roig advierte sobre la necesidad de que los principios de identidad que pongamos en marcha en el presente, surgen de nuestra propia realidad social y abrevan en nuestra historia creativamente asumida. Esto supone una decidida oposición a las falsas formas de cosmopolitismo, basadas en la negación de nuestra particularidad y conducentes a un regreso acrítico al proyecto de una identidad fundada en el desconocimiento y la negación de las diferencias.

El trabajo con el cual se cierra provisoriamente esta aventura, es un erudito estudio de las formas del utopismo en las tierras sudamericanas. El pensamiento utópico producido en el continente dibuja un recorrido, muchas veces interrumpido, a través del cual América deja de ser el no-lugar de las utopías del hombre europeo, para convertirse en el del ensayo de una alteridad proyectada por el sujeto americano.

En la América del siglo XIX el ensayo de un ensayo social, radica en la grandeza del pensamiento ensayístico, en su diversidad formal y genérica, ya que las ideas surgen entre los términos de ensayo y emancipación. De todos los géneros literarios el ensayo es el más joven y el que nace, como “el hijo caprichoso de una cultura que ya no puede responder al orbe circular y cerrado de lo antiguo, sino a la curva abierta, al proceso en marcha, al etcétera” (Reyes A. 2002,58).

El ensayo tiene como responsable de hecho a Francia y a América como pretexto histórico de base, donde América y su filiación francesa quienes diseminan sus cualidades y valores más adelante, cuando los pueblos favorezcan el cultivo del pensamiento independiente y la emancipación cultural de tradiciones añejas.

Sin embargo, es durante el siglo XIX el turno de los pueblos que, desde el Bravo a Magallanes, como señaló Martí, necesitaban de un sustento de pilares ideológicos lo suficientemente fuertes y asentados como para romper un yugo secular y proclamar una autonomía en sus manifestaciones sociales y también en su cultura. Esto explica la omnipresencia y ejemplaridad del ensayo en nuestra América, y también hace más comprensible el hecho de que sea contemporáneo el ensayo escrito a los ensayos de sociedad que proponen los pueblos americanos en ese siglo convulso y transformador que les llevó a un proceso de epifanía interna, donde la libertad del yo (personal y también *plural*, en tanto yo de un pueblo o nación) era condición inapelable para cualquier proyecto.

La soltura y liviandad del yo de Montaigne, que escribe literatura para asomarse a los más diversos rincones y así, conocerse conociendo, se extrapola a las letras de América, que también están articulando un yo que ha de conocerse, denigrando cuanto les reprime y veda el crecimiento, y alabando la posibilidad de acometer, aún confusa y a veces erróneamente, el vuelo (Cervera, 2005, 25-28).

El género propiamente dicho del ensayo es el gran prototipo moderno, la gran creación literaria de la modernidad, con todas las genealogías y antecedentes que se quiera, en el que es necesario determinar, pero específicamente es aquel que señala sobre todo una perspectiva histórico-intelectual de nuestro mundo, de Occidente y su cultura de la reflexión especulativa y la reflexión crítica. Por ello, el ensayo es asunto fundamental en lo referente a la creación del pensamiento moderno, a su forma compleja, a la puesta en crisis del *sistema* y la forma en que se fundamenta la filosofía clásica, que tiene como base a uno de los pensadores más importantes, Nietzsche, ya que éste atravesó las estructuras sistemáticas de su tiempo, dejándonos su impronta.

El surgimiento del ensayo como género literario nos permite contar nuestra propia historia social desde adentro, desestabilizando los binarismos del discurso de la razón. La literatura del yo nace en los espacios solidarios del sujeto y objeto con el de la invención, un espacio de creación imaginaria que nos abre un abanico de posibilidades tomando el horizonte de la emancipación con una nueva visión de la historia, no eurocéntrica, sino desde una mirada latinoamericana, con una concepción popular, viviendo con la diversidad, a través de una política positiva, reivindicando el poder, rehaciendo la democracia, entendiendo por ésta cuando el pueblo participa en forma simétrica (Dussel E, 1973,29).

La filosofía occidental siempre fue logocéntrica, fundada en la unidad, semejanza, adecuación, etc. Las filosofías del derecho de cuño positivista o iusnaturalista racional o teológico, comparten ese idealismo. Nietzsche, -en la lectura que de él hace Foucault-, coloca, en cambio, en la raíz misma del conocimiento a la relación de poder. Es necesario acercarse entonces al conocimiento jurídico, o mejor, a la práctica jurídica, no como filósofos, sino como políticos, solamente en las relaciones de poder comprendemos en qué consiste dicha práctica.. Se hace evidente entonces que el poder es voluntad de verdad, por eso debe silenciar, controlar y/o normalizar discursos que expresan posibilidades divergentes, desacuerdos respecto a la verdad sancionada como una *perspectiva* que se impone. Como nos dice Foucault, hay que partir del hecho de que:

Sólo hay conocimiento bajo la forma de ciertos actos que son diferentes entre sí y múltiples en esencia, [...] por los cuales el ser humano se apodera violentamente de ciertas cosas, reacciona a ciertas situaciones, les impone relaciones de fuerzas. El conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado (Foucault, 1996, 30).

Para Foucault, resulta totalmente transformada en la modernidad por la intervención de los maestros de la sospecha Marx, Nietzsche y Freud, ellos trastocan todo acto de interpretación de productos culturales, al cambiar profundamente nuestra mirada sobre la naturaleza de los signos, la estrategia de su interpretación y la imagen misma del sujeto de la interpretación (Foucault. 1987 y 2004). Este análisis general de la interpretación cultural, es perfectamente aplicable al discurso y prácticas que conforman el derecho, en tanto, éste es también un producto cultural.

En este recorrido nos deja claro que el conocimiento es inventando, por ello no tiene origen, no ésta inscripto en la naturaleza humana.

Este análisis nos abre camino a escribir una teoría crítica de la historia, es decir, mirar las diversas expresiones intelectuales, descubriendo nuestras producciones simbólicas latinoamericanas, una compleja y problemática discursividad atravesada por luchas, derrotas, victorias que nos dejan marcas para continuar esta búsqueda incesante generando compromiso ante las limitaciones y los condicionantes que impone el sistema diariamente. Por lo tanto es menester destacar las dificultades que hoy en día tenemos para poder escribir, expresar y contribuir en un sistema cargado de estructuras jerárquicas, por consiguiente, se observa en las instituciones académicas las resistencias que éstas generan a la hora de transformar y trascender las diferentes medidas, poniendo barreras que nos limitan el poder fluir desde la acción intelectual. Un ejemplo latente es el de la masculinidad avasallante que se sigue imponiendo.

Por otro lado es significativo destacar la posibilidad que tenemos de ir más allá de lo establecido, por este motivo podemos construir y contribuir desde un sistema de ideas revolucionarias que orienten el pensamiento y la

acción con el propósito de transformar este presente que no nos conforma, generando un futuro diferente capaz de aceptar y respetar la diversidad.

El poder manifestar los pensamientos a través de la escritura, nos abren caminos para la acción, pudiendo contribuir desde el ensayo, ya que éste nos posibilita la dimensión errante que busca dar forma a la síntesis de la vida, liberándose de la forma tradicional de la verdad, donde la discontinuidad nos facilita volver al pasado, repensarlo y reconstituirlo nuevamente. Esta necesidad de autoconciencia nos permite evolucionar, como seres libres con pensamientos críticos presentes, debatiendo constantemente e irrumpiendo las imposiciones heredadas.

Además, es significativo manifestar en este desarrollo, los aportes y el arduo trabajo que realizan continuamente latinoamericanos, como Dussel E. (1934) filósofo argentino y Quijano A. (1928) sociólogo, político peruano, entre otros. Ambos plantean un giro descolonial y, en consecuencia, exponen una epistemología del sur, extrayendo el conocimiento cognitivo hacia dentro de las universidades, para con ello construir nuestras pluralidades, incorporando los conocimientos populares, abriendo nuevos horizontes sociales, donde ambos conocimientos cognitivo y científico deben trabajar en forma paralela. Ambos autores reivindican un giro descolonizador, a través de una nueva epistemología cambiando el punto del foco de ésta, hacen una crítica a la modernidad y al eurocentrismo (origen 1492), en la cual plantean una filosofía posmoderna *más allá de la modernidad*. Esta filosofía plantea la liberación, la alteridad del otro, liberación de la mujer, tomando el horizonte de la emancipación con una nueva visión de la historia, desde una mirada latinoamericana, con una concepción popular, viviendo con la diversidad, a través de una política que reivindique el poder, con voluntad de vida, rehaciendo la democracia, entendiendo ésta cuando el pueblo participa en forma simétrica. Los autores concluyen que para poder avanzar, y conseguir conquistar tanto los derechos políticos como civiles, es necesaria una redistribución del poder, donde la propuesta desde la decolonización de la sociedad, generando revueltas constantes que faciliten producir

diversidad de epistemes, retomando la primera revolución global de indigenización que fue llevada a cabo en Haití donde se sublevaron negros contra blancos.

### **Conclusión**

A modo de conclusión es interesante destacar la dinámica que plantea la obra del ensayo como género literario, el cual nos permite actualizar constantemente la forma de hacer, producir e interpretar distintas realidades, dando sentido a las construcciones que se generan en nuestra realidad, abriendo nuevos escenarios que accedan a poder expresar y manifestar las ideas críticas y reflexivas que nos posibiliten la deconstrucción colonial, encarando una compleja tarea: la de hacer la historia de nuestros pueblos.

## Bibliografía

Barrera S. (2014). *El pragmatismo. Factotum*, 12, 1-18.

Barthes R. (2008). *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Cervera V., Hernández B., Adsuar D. (2005). *El ensayo como género literario*. España: Murcia.

Dussel E. (1973). *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Cambeiros.

Foucault M. (2012). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

Nietzsche F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Roig A. (1984). *Narrativa y cotidianidad*. Quito: Belén.

Quijano A. (2015). *III Congreso latinoamericano y Caribeño*. Ecuador.

# ENTREVISTA

# ENTREVISTA A DARÍO SZTAJNSZRAJBER: “EL AULA TRADICIONAL HA MUERTO”.



Darío Sztajnszrajber es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido docente en todos los niveles educativos y actualmente dicta clases de posgrado en FLACSO. Su trabajo se centra, principalmente, en la divulgación de la filosofía en diferentes medios de comunicación entre los que destacan programas de TV como “Mentira la Verdad” y “El amor al cine” (los cuales fueron emitidos en la Televisión Pública Argentina), y programas de radio como “Demasiado Humano” y “Metro y medio”. En estos momentos se encuentra dando una gira con la obra teatral “Desencajados: filosofía + música”.

■ Foto: Daniel Cascon

■ Darío se presenta a sí mismo como docente antes que filósofo, motivo por el cual desde el Comité Editorial de TRAZOS decidimos entrevistarlo en relación con la temática del Dossier del presente número: “Filosofía y Educación”.

- En nuestro dossier proponemos como tema la relación entre “Filosofía y Educación” ¿cuál es tu lectura sobre este vínculo?

- Creo que la filosofía y la educación no son dos disciplinas separadas sino que están intrínsecamente interrelacionadas, porque lo propio de la filosofía, en su salida de sí misma, para alcanzar al otro, se vuelve un acto puro educativo. Quiero decir con eso que no se hace filosofía sin un otro, y sin el propósito de transformar al otro. Y me parece que, si pensamos la educación como un proceso de vínculo, hay muchísimas coincidencias. Esto desde el punto de vista más esencial, a lo que hace a la filosofía como disciplina, ya que la entiendo muy hermanada con los propósitos de la educación en general, a tal punto que pienso que muchas disciplinas específicas, como las científicas o artísticas, hacen filosofía. Un profesor de matemática puede estar haciendo filosofía, o no, depende de cómo estructure la clase, en la medida en que provoque esa transformación en el otro que es el estudiante. Por eso, uno puede hacer filosofía desde los contenidos, y dando clases de historia de la filosofía, o uno puede hacer filosofía, esto es, generar, en la experiencia áulica, un acontecimiento filosófico, y en ese caso no es necesario que el contenido sea necesariamente de la historia de la filosofía. Se puede generar ese acontecimiento filosófico en una clase de cine, o en una clase de biología.

Me parece que la filosofía es, hoy, fundamental para repensar la crisis del aula. Creo que vivimos tiempos de una implosión importante de lo que es el aula tradicional, a tal punto que me animaría a decir que el aula tradicional ha muerto, y que la filosofía, hoy, se vuelve una de las variables que mejor puede pensar hacia qué lugar el aula tiene que reconstituirse. Me parece que, en ese sentido, hay, además, un tiempo para pensar la educación en todas sus prácticas, desde lo macro hasta lo micro, donde la filosofía puede aportar, pero que, en general, la dinámica burocrática de las instituciones educativas no le da lugar o excluye.

**- Ante la presente crisis educativa que atravesamos, tanto a nivel latinoamericano como a nivel nacional, ¿qué rol considerás que nos cabe como estudiantes de filosofía y miembros de la comunidad educativa?**

- Yo creo que hay que repensar la idea de crisis. Obviamente uno la usa en términos negativos, y, sin embargo, para el quehacer filosófico, es fundamental provocar la crisis, o descubrirla, sobre todo quitando los velos que suelen encubrir situaciones de crisis y que son presentadas desde su normalización. Cuando Richard Rorty dice que hacer filosofía es rascarse donde no pica, lo que dice Rorty es que en realidad todo pica, pero tenemos medio cuerpo adormecido. Cuando uno se rasca donde no pica, se da cuenta, en ese acto, que en realidad esa picazón estaba anestesiada. Entonces, desde esa perspectiva, me resulta interesante pensarlo. La escuela es crisis permanente, porque es un lugar donde estamos todo el tiempo reinventando ideas, saliéndonos de nosotros mismos, contactándonos con un

un otro que nos zamarrea. Yo pienso que, en principio, en términos ontológicos, hay que reivindicar la crisis como propia del proceso educativo.

Ahora, por otro lado, creo que en la pregunta de ustedes, se juega más otra idea, que es la idea de una retirada de parte del Estado de sus intenciones de apostar por un proyecto educativo más inclusivo, más generador de alternativas a las formas educativas tradicionales, y, sobre todo, correrse de un dispositivo, por decirlo así, más gerentocrático, que piensa la educación únicamente en términos de calidad y eficiencia, pero cuantitativa. Me parece que en ese sentido es fundamental el trabajo que se hace en la apertura del mudo educativo a los lugares no formales. Me parece que es un lindo movimiento que se puede hacer para recuperar algo de la vocación docente, o de la construcción política de la comunidad educativa donde no todo es números, ni todo termina siendo aprobar exámenes. Me parece que en el aula convergen una multitud de variables, dentro de las cuales la formación de calidad es una de las más importantes, pero no puede ser la única. Por eso digo que la educación no formal provee experiencias muy interesantes, que tienen que ver con los vínculos, con la transferencia, algo que se va perdiendo en situaciones como esta. Pero yo apuntaría sobre todo a la no totalización del propósito de la escuela. Como si uno dijera "¿cuál es el propósito de la escuela? Muchos". Ya decir muchos, y que entre esos muchos hayan contradicciones, me parece una buena forma de salirse de los esquemas totalizantes.

**- En varias entrevistas y conferencias hablás de la filosofía como género literario. ¿A qué te referís con esto?**

- Si, cuando digo que la filosofía es un género literario no hago más que repetir ideas de otros, como todo lo que uno hace en filosofía. En este caso, tanto ideas de Jacques Derrida como de Richard Rorty. Rorty, más leyendo a Derrida, tiene, de hecho, creo que en un libro que se llama *Consecuencias del pragmatismo*, un capítulo entero, un texto, llamado "La filosofía como género literario". Pero, tomando un poco estos dos autores, y, en general, toda la tradición de la deconstrucción, diría que, en primer lugar, es asumir que nada hay fuera del texto, y que, por lo tanto, el lenguaje filosófico, antes que nada, es una construcción textual. Como tal, se ve atravesada por toda la lógica y todos los recursos propios de cualquier literatura. En este sentido, hay en el texto filosófico intención de convencer, figuras retóricas, etc. Con lo cual lo importante es tratar de circunscribir qué tipo de literatura es la propiamente filosófica para que uno la diferencie de otras. Sumándole a eso que, en el caso de la filosofía, hay una batalla interna que intenta, de algún modo, desmarcarse de las formas más tradicionales de hacer filosofía, que justamente pretenden que el saber filosófico trascienda el texto hacia una supuesta verdad o saber que se encuentra más allá de su formulación expresiva. Pero, al mismo tiempo, la crisis de ese tipo de paradigma genera cierta autoconciencia de la escritura filosófica, que se entiende a sí misma como un tipo de escritura en la cual entran en juego toda una serie de marcas que diferencian este género literario de otros. Tal que uno puede distinguir lo que es un texto poético, de un texto filosófico, de un texto periodístico. Pero, la distinción del género tiene que ver con cierta forma que es propia de la escritura filosófica. Ahora, por otro lado, desde un punto de

vista más conceptual, diría que la idea de género literario se pelea, ahora sí, con esta idea que mencionaba antes, de que la filosofía puede acceder a la estructura fundamental de la realidad, o puede ser, al estilo kantiano, algo así como el tribunal de la razón, o la fundamentación de la validez del conocimiento humano. En ese sentido, tomando la idea nietzscheana de *verdad como metáfora*, diría que lo que hace la filosofía es crear un mundo de sentido, que poco y nada tiene que ver con la *Verdad*, con mayúscula, sino que tiene que ver con la construcción de un tipo de certezas, en principio, que intentan responder a los grandes cuestionamientos humanos; certezas que terminan siendo punto de partida para una escalada infinita de preguntas que nunca terminan de contestarse, ni de contentarse tampoco. Me parece que, en ese sentido, cuando uno empieza a tomarse menos en serio la pretensión de verdad de la filosofía, la liberamos de ese peso y se convierte en un discurso literario que nos provee, diría casi estéticamente, una posibilidad más de construcción de sentido de las tantas que hacemos en nuestra existencia.

**- Como estudiantes nos interesa explorar el vínculo -a nuestro ver, estrecho- entre la filosofía y la escritura ¿qué nos podés decir al respecto?**

- La relación con la escritura claramente está en todos los comentarios que hace Derrida en *De la gramatología* sobre el lugar que ocupa la escritura, no como reproducción o representación de la voz, que a su vez se supone que es la representación de la conciencia. Derrida deconstruye ese esquema cuasi platónico de representaciones degradantes y entiende

que, primero, son independientes las esferas. Es evidente que cuando uno escribe, “la mano”, por decirlo así, no está pendiente de lo que piensa “el cerebro”, o por lo menos no se produce esa distancia en la que uno cree que lo que escribe surge de lo que previamente piensa o de lo que previamente dice. Me parece que ahí hay una autonomía de la escritura. Cualquiera que escribe sabe que se escribe con los dedos y no con la cabeza, y esta metáfora de escribir con los dedos, que supone obviamente una actividad cerebral, supone también la posibilidad de salirse del esquema platónico, negativo en este caso -Platón tiene muchas cosas copadas-, de pensar que hay entonces accesos al sentido superiores que otros.

Esto por un lado. Por otro lado, obviamente hay un canon filosófico que tiene que ver con la escritura y que determina lo que es una escritura aceptada, o académicamente correcta. Pero eso tiene que ver más con las normas que establece toda burocracia academicista. En la medida en que, como estudiantes de filosofía, participen de una estructura formal, entonces cualquier escrito que transgreda los condicionamientos que pone la escritura académica filosófica no va a ser recibida.

**- ¿Qué recomendación darías a lxs estudiantxs a la hora de escribir/publicar?**

- Mi recomendación es la esquizofrenia. Uno, como es parte de una estructura formal, tiene que ajustarse a esa normativa cuando publica, pero al mismo tiempo, uno puede escribir filosofía por fuera de esa normativa, y con otros propósitos que no sean el desarrollo de las pautas propia de la academia filosófica, pero eso depende de la intención

y su vocación. Cuando digo esquizofrenia, metafóricamente, lo que digo es que uno puede, por un lado, publicar como el canon filosófico exige, y, al mismo tiempo, respetar ser fiel a la vocación transgresora de la filosofía y encarar otros proyectos de escritura. Yo creo que, en ese sentido, realmente hay muchas formas de hacer filosofía: la oral, la dialógica, que es fascinante. Lo que se provoca en un diálogo es impresionante. Pero lo que se provoca también con la escritura cuando se rompen justamente esas normativas y se vuelve creativa, es una escritura que empieza a enhebrar lenguajes también por fuera de la disciplina, encontrándose con la literatura, con la poesía. Me parece que ahí se encuentran posibilidades de creación filosófica todavía inéditas.

