

Este libro recoge en modo de ensayos filosóficos un camino de estudio y acción llevado a cabo durante años por el equipo de investigación "Reconocimiento y Alteridad: el problema del otro en Latinoamérica" (FHyCS-SeCTER/ UNJu). Sus autores decidieron reflexionar qué nociones de "identidad", "reconocimiento" y "alteridad" se hallan presentes en nuestra región en particular y en Latinoamérica en general, sobre todo en tiempos donde el giro a la derecha y las atrocidades de las guerras se fagocitan la diversidad y la multiplicidad.

El género ensayo filosófico permite que el lector entre en un diálogo vivo y en movimiento con cada autor, dando cuenta de que repensar ciertas problemáticas es hoy, más que nunca, un acto filosófico y político a favor de la emancipación y el desarrollo de nuestros pueblos.



El problema del Otro en Latinoamérica

Gloria Elías - Cristina Galarza (Comps.)



# El problema del Otro en Latinoamérica

Tensiones y conflictos en nuestros territorios

Gloria Elías - Cristina Galarza  
(Compiladoras)





# **EL PROBLEMA DEL OTRO EN LATINOAMÉRICA**

**Tensiones y conflictos en nuestros territorios**



# **EL PROBLEMA DEL OTRO EN LATINOAMÉRICA**

**Tensiones y conflictos en nuestros territorios**

Gloria Elías  
Cristina Galarza  
(comps.)

Universidad Nacional de Jujuy  
2025

Prohibida la reproducción total o parcial del material contenido en esta publicación por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, sin permiso expreso del Editor.

Elías, Gloria Silvana

El problema del otro en Latinoamérica : tensiones y conflictos en nuestros territorios / Gloria Silvana Elías ; Cristina Galarza ; Compilación de Gloria Silvana Elías ; Cristina Galarza. - 1a ed. - San Salvador de Jujuy : Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy - EDIUNJU, 2025.

188 p. ; 24 x 18 cm.

ISBN 978-950-721-633-6

I. Filosofía Contemporánea. I. Galarza, Cristina II. Elías, Gloria Silvana, comp.  
III. Galarza, Cristina, comp. IV. Título.

CDD 190



Colección: *Producción Científica*

Serie: *Resultados*

Diseño de tapa e interior: Matías Teruel

Corrección y cuidado de edición: Celia Navarro

Fotografía de tapa: María Carla Toledo

© 2025 Gloria Elías y Cristina Galarza

© 2025 Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy

Avda. Bolivia 1685 - CP 4600

San Salvador de Jujuy - Pcia. de Jujuy - Argentina

<http://www.editorial.unju.edu.ar>

Tel. (0388) 4221511- e-mail: [editorial@unju.edu.ar](mailto:editorial@unju.edu.ar)

2025 1ra. Edición

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

## ÍNDICE

<b>Prólogo</b>	9
<i>Gloria Elías y Cristina Galarza</i>	
<b>La Teoría del reconocimiento y el caso del colectivo “Identidad Marrón”</b>	15
<i>Miguel Candiotti</i>	
<b>Filosofar desde Aby Yala o América Latina. Caminos de Francesca Gargallo y José Pablo Feinmann</b>	27
<i>Gustavo Cruz</i>	
<b>La Filosofía y el Estado se amaron</b>	47
<i>Felipe Pereyra Rozas</i>	
<b>El anhelo de otra realidad en tiempos turbulentos: Frantz Fanon y Hannah Arendt</b>	67
<i>Abigail Morenigo Juri y Florencia Wexler</i>	
<b>La noción de “hombre nuevo” en Aníbal Ponce y Frantz Fanon. Una clave de sentido para la emancipación</b>	83
<i>Gloria Silvana Elías</i>	
<b>Dejarse arrebatar por el pensamiento. Notas para un pensar político desde Hannah Arendt</b>	103
<i>Cristina Galarza</i>	
<b>Reconocimiento y procesos de identificación de estudiantes indígenas en los sistemas de información educativa. Una lectura y análisis desde la filosofía</b>	127
<i>Emanuel Rolando Martínez</i>	

<b>Plantas Maestras. Filosofar con las plantas como ejercicio cotidiano</b>	157
<i>Carmen Elena Villacorta Zuluaga</i>	
<b>Lo humano y la filosofía americana</b>	167
<i>Branco Castillo</i>	
<b>Sobre los/as autores/as</b>	181

## PRÓLOGO

Este libro surge al final de nuestro recorrido como equipo de investigación en el marco del proyecto “Reconocimiento y Alteridad: el problema del otro en Latinoamérica”, en el que quisimos abordar desde un enfoque filosófico qué nociones de identidad, reconocimiento y alteridad se hallan presentes en nuestra región en particular, y en Latinoamérica en general. Tales categorías y nociones surgen como claves de interpretación de los procesos de constitución de Estados nacionales en América Latina a partir del siglo XIX y de las luchas por el reconocimiento que vivimos actualmente. Entendiendo que la conformación del Estado nacional argentino provocó conflictos identitarios (por un lado, a raíz de la inconmensurabilidad o intraducibilidad entre los diversos horizontes culturales existentes en el mismo territorio y, por el otro, debido a que algunos de estos horizontes buscaron anular otros) es que resolvimos denominar dichos conflictos: “el problema del otro en Latinoamérica”<sup>1</sup>. Hemos organizado nuestra tarea de formación e investigación en torno a dos ejes teóricos, saber: las raíces filosófico políticas modernas del concepto de “reconocimiento” y las “alteridades” radicales, y el problema del reconocimiento en Latinoamérica. Así, tuvimos como objetivo principal reflexionar respecto a qué figuras de reconocimiento

---

1- El proyecto de investigación se obtuvo en el marco de la Convocatoria a la Investigación de SeCTER 2021-2024, UNJu, con la categoría A. La dirección de dicho proyecto estuvo a cargo de la Dra. Gloria Elías y sus integrantes fueron: Dr. Miguel Candiotti, Dr. Gustavo Cruz, Dra. Carmen Elena Villacorta Zuluaga, Mg. Cristina Galarza, Lic. Felipe Pereyra Rozas, Lic. Branco Castillo, Prof. Florencia Wexler, Lic. Emanuel Martínez y Abigail Morenigo Juri (alumna avanzada de la carrera de Filosofía).

del otro y de lo diferente se hallan presentes en los distintos horizontes culturales que conforman nuestra Latinoamérica, a partir del rastreo e interpretación de diversas manifestaciones culturales. De esta forma, nos propusimos visibilizar caminos que permitan alojar formas de reconocimiento que alumbren sociedades inclusivas y emancipatorias.

Las reflexiones que conforman este libro gravitan alrededor de los objetivos mencionados. Queremos mostrar el carácter diverso de un enfoque centrado en la realidad y actualidad de nuestros problemas. Se trabajarán términos claves como “reconocimiento”, “racismo”, “comunidades indígenas”, “Estado” y “rol de la filosofía”, “política”, “hombre nuevo”, “pensamiento político”, “estudiantes indígenas”, “filosofía cotidiana” y el “problema de lo humano”. Esta multiplicidad no es antojadiza, sino que se trata de un esfuerzo por pensar, de nuevo, algunos elementos para la recuperación de lo colectivo; lo que no significa la negación de lo singular. En ese sentido, los/as ensayistas de este libro adherimos a una investigación políticamente comprometida que aporta herramientas de análisis para procurar una sociedad más justa y equitativa.

Abrimos este abanico de propuestas con el ensayo de Miguel Candiotti, denominado: “La Teoría del reconocimiento y el caso del colectivo ‘Identidad Marrón’”. En este se lleva a cabo un examen de la “Teoría del reconocimiento” de Axel Honneth, a la luz de un movimiento social concreto surgido en 2015 para combatir el racismo argentino y latinoamericano: el colectivo “Identidad Marrón”. A partir de un lúcido análisis, el autor esboza una crítica ineludible a una filosofía política basada en la sociedad capitalista liberal moderna, la que ignora en sus análisis y marcos conceptuales a las sociedades “ex-coloniales” y que, por tanto, no puede reconocer lo que nunca ha conocido; por lo que sus criterios, al respecto, se vuelven insuficientes para el análisis de las problemáticas políticas de nuestras sociedades latinoamericanas.

Luego, siguen dos ensayos que están en cierta sintonía con las críticas hacia el Estado. En el primero de ellos, “Filosofar desde Abya Yala o América Latina: ¿Caminos paralelos de Francesca Gargallo y

José Pablo Feinmann?”, Gustavo Cruz logra comparar dos posiciones filosóficas que parecían distantes tanto epistémica como políticamente, y nos invita a cotejar sendas críticas al colonialismo. Este autor entiende que el punto de encuentro lo constituye la sensibilidad para denunciar la crueldad ejercida hacia las comunidades indígenas. Y, aunque Feinmann lo haya entendido como un hecho del pasado y haya dirigido su lucha en clave nacional y popular, y Gargallo haya profundizado en la dirección de salvarlas de las garras del racismo y el patriarcalismo, combatiendo al nacionalismo, Cruz nos hace ver que ambos trabajaron por la emancipación. Sin embargo, ni Feinmann ni Gargallo produjeron comodidad en su entorno; siempre generaron cierta sospecha, incluso entre quienes compartían su lucha. El ensayo que continúa es atrapante desde el título mismo: “La Filosofía y el Estado se amaron”; en este Felipe Pereyra Rozas quiere pensar la relación de la filosofía con sus objetos y con las prácticas, pero también la relación de la filosofía consigo misma. Para ello elige un horizonte de supuesta cercanía entre la filosofía y el Estado, tal como parecen atestiguar los Congresos Nacionales de Filosofía que tuvieron lugar en nuestro país en el siglo pasado. Por esa vía logra advertir un derrotero para pensar las condiciones no filosóficas que determinan la práctica de la filosofía en la actualidad. Nos hace ver que lo que pareció un coqueteo entre el Estado argentino y la filosofía no culminó en una unión definitiva, pero sí signó el carácter profundamente descarnado de la filosofía, que abandona la lucha de clases tanto en las calles como en la teoría, así como la dimensión formal y administrativa en la producción de saberes filosóficos.

Los ensayos que siguen procuran brindar aportes para una reflexión tanto de las problemáticas relacionadas con el giro a la derecha que están experimentando nuestras democracias, como de las atrocidades de las guerras. Estos ensayos proponen rodear la problemática a partir de mostrar nuevos caminos para pensar o revitalizar lo ya pensado. El primero de estos, “El anhelo de otra realidad en tiempos turbulentos: Frantz Fanon y Hannah Arendt”, viene de la mano de Abigail Morenigo Juri y Florencia Wexler; quienes se animan a soñar con otra realidad

posible tomando como inspiración a Arendt y Fanon, dos figuras ineludibles para la reflexión contemporánea, pues filosofaron a partir de enfrentarse a la tragedia del propio tiempo, que no difiere demasiado de nuestro clima político actual. Las autoras resaltan el nexo entre sus biografías y ciertos rasgos de la concepción política en cada caso. El segundo ensayo de esta serie es “La noción de ‘hombre nuevo’ en Aníbal Ponce y Frantz Fanon. Una clave de sentido para la emancipación”; en este, Gloria Elías recupera la concepción de “hombre nuevo” como una herramienta analítica para pensar la educación desde una mirada anticapitalista. Retoma a autores de la talla de Aníbal Ponce y Frantz Fanon para sostener con ellos que “lograr sociedades más justas solo es posible si se trabaja dialécticamente en una nueva humanidad”. De este modo, un pensamiento pedagógico marxista latinoamericano dialoga con el guevarismo y el poscolonialismo, de lo que resulta una novedosa y revitalizante propuesta que apela al papel central que poseen las instituciones educativas en el proyecto emancipador. Cristina Galarza cierra esta serie con su ensayo “Dejarnos arrebatados por el pensamiento. Notas para un pensar político desde Hannah Arendt”. Se propone bucear en diversos escritos de Hannah Arendt buscando ciertos requisitos para un pensar político. En su propuesta anima a librar la batalla contra los “pensadores profesionales” que acaparan la actividad de pensar, pero también contra la deriva que ha tomado nuestras sociedades en las que el pensamiento ha quedado instrumentalizado, se ha tornado abstracto o se ha alejado de lo concreto. Por estos motivos, se dirige a poner en relieve las notas que hacen del pensar una actividad política, situada y plural.

El trabajo de Emanuel Martínez, “Reconocimiento y procesos de identificación de estudiantes indígenas en los sistemas de información educativa: Una lectura y análisis desde la filosofía”, realiza un gran aporte a la problemática del reconocimiento de estudiantes indígenas en los sistemas educativos y estadísticos. Realiza un abordaje crítico del concepto de “reconocimiento” en Hegel e intenta salvar su deriva eurocentrista a partir de autores como Honneth, Fraser, Fernet-Betancourt, Roig y Cusicanqui. En un segundo momento, se aboca

al análisis de la variable de identificación étnica en los relevamientos educativos exponiendo limitaciones del modelo vigente a partir de los autores señalados, para, finalmente, proponer recomendaciones a fin de fortalecer la incorporación de esta variable. El segundo ensayo corresponde a Carmen Elena Villacorta Zuluaga, quien, en “Plantas Maestras. Filosofar con las plantas como ejercicio cotidiano”, se inspira en Horacio Cerutti y en el filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han para retomar su propia experiencia como madre, como habitante de una casa que desea embellecer, pero también como habitante de una ciudad concreta. A partir de hacernos cómplices de su gusto por las plantas, nos invita a filosofar con ellas como una forma de enfrentarse a la lógica destructiva de la vida moderna.

Como lectura final, concluimos con el ensayo de Branco Castillo titulado: “Lo humano y la filosofía americana”. Lo más novedoso de su propuesta radica en la relevancia que atribuye a América en la reflexión de la naturaleza de lo humano, abordando esta cuestión desde una perspectiva descolonizadora y una antropología radical. El ensayo inicia con interesantes reflexiones respecto de la propia actividad del filosofar, como la aridez del manual para el abordaje de la filosofía, la radicalidad de la práctica que se sabe imposible, siempre abierta e incierta y que hasta duda de su propia relevancia. Pero estas reflexiones son solo la entrada a un universo referencial que propone una ontología desde América, que se identifica con el eco de un mundo cuya superioridad la porta la naturaleza; es el mundo que puede redimirse y que es irreductible a la lógica occidental que ignora que este se puede exorcizar.

Estas reflexiones no clausuran ni mucho menos agotan los temas abordados, quienes somos parte del Proyecto “Alteridad y Reconocimiento” simplemente quisimos reinstalar algunas preguntas y generar nuevos interrogantes que puedan agrietar el muro de la indiferencia atroz que avanza en nuestras sociedades contemporáneas.

*Gloria Elías y Cristina Galarza*  
Jujuy, 2024



# LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO Y EL CASO DEL COLECTIVO “IDENTIDAD MARRÓN”

*Miguel Candiotti*  
FHyCS-UNJu

## **Introducción**

En este trabajo me propongo poner críticamente en relación dos manifestaciones del complejo paisaje cultural contemporáneo. Por un lado, la así llamada “Teoría del reconocimiento”, que el alemán Axel Honneth viene desarrollando desde hace más de treinta años. Por el otro, un movimiento social concreto: el colectivo “Identidad Marrón”, surgido en 2015 para combatir el racismo estructural argentino y latinoamericano. Mi aproximación constará de tres partes: 1) Una breve presentación de la Teoría del reconocimiento, formulada por Honneth. 2) Un sucinto análisis introductorio del colectivo “Identidad Marrón”. 3) Unas reflexiones críticas finales, en base a la puesta en relación de lo desarrollado en las dos primeras partes.

## **Aproximación a la Teoría del reconocimiento en Axel Honneth**

El filósofo Axel Honneth, discípulo de Jürgen Habermas y, como él, vinculado con la tradición del célebre Instituto de Investigación Social de Frankfurt -del que llegó a ser director entre 2001 y 2018-, plantea una teoría social de carácter moral o normativo. Su punto de partida ya no es la obra de Marx ni la de ninguno de los diversos marxismos que han reclamado su herencia, incluyendo a los autores de la llamada “Escuela de Frankfurt”; con la única excepción parcial del propio Habermas -que fuera director de su tesis doctoral, de quien toma, por ejemplo: la distinción entre “acción instrumental” y “acción comunicativa”, y la reducción del “trabajo” a la primera (Habermas, 1989 [1968]).

Honneth entiende que a partir de los años 90 la teoría social y política, que ya había dado un giro normativo con la obra de John Rawls (1979, [1971]), centrándose en las nociones de “justicia” e “igualdad”, presenta una importante transformación: “el objetivo normativo parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio; las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la distribución equitativa o la igualdad de bienes, sino la dignidad y el respeto” (Honneth, 2010 [2009]: 10). Y, parafraseando los términos de Nancy Fraser (Fraser y Honneth, 2006 [2003]), agrega que se trata de

una transición de la idea de la *redistribution* a la de la *recognition*: mientras el primer concepto va ligado a una idea de justicia que tiene como objetivo la creación de igualdad social a través de la redistribución de bienes que garantizan la libertad, el segundo concepto define las condiciones para una sociedad justa a través del objetivo del reconocimiento de la dignidad o la integridad individuales de todos sus miembros (Honneth, op. cit.: 10).

La propia Nancy Fraser plantea la necesidad de una teoría social de la justicia que aborde conjuntamente los problemas de redistribución y los de reconocimiento desde lo que llama un “dualismo perspectivista”, es decir, desde una consideración analítica que los aborde como dos asuntos no separables en los hechos, pero sí claramente diferenciables (Fraser y Honneth, op. cit.: 61 y ss.). Mientras que Honneth, por su parte, considera que los problemas de la redistribución pueden ser subsumidos como problemas de reconocimiento, es decir que “concibe el reconocimiento como la categoría moral fundamental, suprema, considerando la distribución como derivada” y “reinterpreta el ideal socialista de la redistribución como una subvariedad de la lucha por el reconocimiento” (ibíd.: 14).

Honneth considera al joven Hegel un “precursor aislado” de la actual teoría social normativa que él propugna; dado que, en los escritos del periodo de Jena, aquel filósofo colocaba, por primera vez, al

"reconocimiento" (*Anerkennung*) como principio de su teoría ética. Sin embargo, luego de aquel primer intento, incluso ya en la obra del propio Hegel maduro, "el concepto [de reconocimiento] permaneció a la sombra de otros conceptos considerados más esenciales" (Honneth, op. cit.: 14), y su centralidad volvió a perderse de vista durante casi dos siglos (exceptuando, parcialmente, a la obra del sociólogo y psicólogo social estadounidense George Herbert Mead, 1863-1931):

Esta situación no cambió de manera fundamental hasta que, a lo largo de los últimos veinte años, surgieron una serie de debates políticos y movimientos sociales que perseguían espontáneamente una mayor consideración de la idea de reconocimiento: tanto en las discusiones sobre el multiculturalismo como en la fundamentación teórica del feminismo se confirmó rápidamente como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitaban obtener reconocimiento o respeto por su *diferencia* (Honneth, op. cit.: 14).

Ahora bien, Honneth señala que el "reconocimiento" puede ser entendido de diversas maneras y que ya en el joven Hegel encontramos un modelo de progreso moral que consta de una diferenciación de tres sentidos sucesivos del término. Estas tres formas de reconocimiento recíproco son: 1) el *amor*, en la esfera de las relaciones de familia, de amistad y de pareja, mediante el cual "los sujetos se reconocen mutuamente en sus necesidades específicas, cosa que les permite adquirir una seguridad afectiva" (ibíd.: 21); 2) el *derecho*, es decir, el reconocimiento jurídico igualitario de una persona como libre, portadora de derechos y responsabilidades dentro de la sociedad civil; y 3) la *solidaridad*, como forma de apreciación o valoración comunitaria en la esfera estatal de "aquellas cualidades que contribuyen a la reproducción del orden social" (ibíd.).

Para retomar y desarrollar desde la teoría social actual esta distinción de tres dimensiones básicas del reconocimiento, Honneth adoptará también lo que llama un "enfoque negativista", según el

cual “las circunstancias que son vividas como *injustas* presentan una clave adecuada para explicar [...] la conexión interna entre moral y reconocimiento” (ibíd.: 23 y 24). El autor plantea entonces tres formas de menosprecio (*Missachtung*) que corresponden a faltas, fallas o carencias en cada una de las tres formas de reconocimiento antes referidas, y que permiten iluminarlas más acabadamente. Así, la primera de estas, el reverso del amor -o reconocimiento afectivo- se da “en casos de humillación física, como son la tortura o la violación, que pueden ser consideradas la forma más básica de humillación del hombre, ya que lo privan de la autonomía física en su relación consigo mismo”, base de su “*autoconfianza*” (24 y 25). Asimismo, Honneth considera “como segunda forma de menosprecio, la privación de derechos y la exclusión social. En este caso, el hombre es humillado en la medida en que, dentro de su comunidad, no se le concede la imputabilidad [o responsabilidad] moral de una persona jurídica de pleno valor” (26). Por el contrario, como resultado del reconocimiento jurídico (o derecho), el individuo adquiriría su “*autorrespeto elemental*”.

Y, por último, el tercer tipo de menosprecio señalado por Honneth es lo opuesto de la apreciación comunitaria y “consiste en la degradación del valor social de formas de autorrealización”, esto es en la “devaluación valorativa de ciertas acciones o formas de vida” en las que el individuo manifiesta “las capacidades adquiridas a lo largo de su vida” (28). En cambio: “La actitud positiva que un individuo puede adoptar hacia sí mismo cuando es objeto de este tipo de reconocimiento es la de la *autoestima*” (29).

Satisfecho con este abstracto esquema tripartito desarrollado a partir del joven Hegel y supuestamente enriquecido en forma decisiva con aportaciones de la sociología y la psicología social, Honneth llega a afirmar que “con estos tres modelos de reconocimiento -los del amor, el derecho y la solidaridad- quedan establecidas las condiciones formales de relaciones de interacción en el marco de las cuales los humanos pueden ver garantizadas su dignidad o su integridad” (30).

Por lo demás, en otros sitios, Honneth se ocupa de aclarar que su modelo se refiere al orden social capitalista y que las tres dimensiones del reconocimiento "albergan el potencial para una evolución normativa" (32); esto refiere a que poseen un "exceso de validez, que los afectados pueden reivindicar racionalmente en contra de las relaciones reales de reconocimiento" (2006: 118). Lo cual ciertamente permite un desarrollo histórico, aunque limitado al interior del capitalismo, y al interior de cada una de las dimensiones del reconocimiento ya demarcadas, mediante un progreso "en las dos dimensiones de la individualización y la inclusión social" (2006: 145).

Ahora bien, ¿qué hacemos nosotros en Latinoamérica, con este modelo teórico?, ¿cómo lo aplicamos, por ejemplo, a una demanda de reconocimiento tan concreta como la representada por "Identidad Marrón"?

### **La irrupción del colectivo antirracista "Identidad Marrón"**

Ante todo, tal vez aún sea necesario hacer la aclaración de que hablar de "racismo" no necesariamente implica considerar como legítima la categoría "raza". De hecho, ya hace tiempo que la genética (Cavalli-Sforza, 1994 [1993]; 1997 [1996]) ha descartado por completo la validez de este concepto para señalar supuestas estructuras biológicas profundas que permiten clasificar a los seres humanos en grupos marcadamente diferentes. Esas delimitaciones rígidas que históricamente se han trazado entre conjuntos humanos que presentan algunos rasgos fenotípicos distintivos, es decir, características meramente superficiales -como el color de la piel, el tipo de cabello, de ojos, la estatura, la forma de cabeza, etc.- se han develado como puramente arbitrarias, y no son en absoluto neutrales u objetivas. En efecto, la "raza" jamás ha sido una categoría puramente descriptiva, porque siempre ha implicado sesgos valorativos, al vincular los distintos fenotipos humanos con determinadas cualidades intelectuales y morales jerárquicamente dispuestas. Se trata de una clasificación y una jerarquización que, lejos de toda auténtica

cientificidad, se encuentra íntimamente ligada a la historia de la conquista y la colonización europea del resto del planeta.

Debido a todo lo mencionado es que se ha considerado que la “raza” más apta para la moralidad, la espiritualidad, el trabajo intelectual y el mando es naturalmente la “blanca” de origen europeo; mientras que, en el extremo opuesto inferior, se encontrarían las “razas negroides”, supuestamente mucho más aptas para la obediencia y las labores materiales más pesadas que para el trabajo intelectual o la moralidad. Ahora bien, lo que se define precisamente por esa vinculación arbitraria entre lo físico y lo psíquico no es tanto la “raza”, sino más bien el “racismo”, propiamente dicho; el cual -como escribe Michel Wieviorka- “consiste en caracterizar un conjunto humano mediante atributos naturales, asociados a su vez a características intelectuales y morales aplicables a cada individuo relacionado con este conjunto y, a partir de ahí, adoptar algunas prácticas de inferiorización y exclusión” (2009 [1998]: 13).

Por lo tanto, las “razas” humanas no existen en la realidad, sino solo en la mente de los racistas. No son ningún hecho objetivo que dé origen al racismo, sino que es más bien este último discurso el que subjetivamente construye esas razas a través de la racialización de diversas etnias y ciertos aspectos físicos humanos. Las “razas”, pues, no son más que el producto ideológico de la operación de racialización, propia del racismo. Solo hay “razas” allí donde hay racismo, y no al revés. Y baste lo dicho hasta aquí para dejar en claro que incluso el supuesto antirracismo puede ser también racista, si no es capaz de reconocer y rechazar el carácter arbitrario del concepto de “raza”. Pues no se trata de afirmar los derechos de ninguna “raza” infravalorada, sino de combatir el racismo que subyace a la ideología de las “razas”.

Precisamente, el colectivo antirracista “Identidad Marrón” acierta al no hablar de “raza”, sino más bien de racialización y de racismo. Comencemos a indagar la historia de este colectivo. ¿Qué es “Identidad Marrón”? ¿Cómo surge?:

Su primera aparición pública como colectivo fue en el discurso oficial de identidades de la marcha del orgullo LGTBIQ+ de 2015. Desde ese momento comenzó a reunirse en diferentes sitios de la ciudad y también a través de plataformas virtuales. Hoy es una organización de unas 100 personas, la mayoría en la Ciudad de Buenos Aires, pero también con fuerte presencia en Jujuy y participación en otras provincias como La Pampa, Ushuaia, Tucumán y Salta. Muchas trabajan en diferentes artes: escénicas, visuales, audiovisuales, letras. Es así que, naturalmente, comenzaron a valerle de ellas para transmitir sus mensajes (Budassoff, 2022).

Como puede apreciarse no se trata precisamente de una organización de masas. No obstante, cuenta con un enorme potencial para llenar un vacío histórico en nuestro país, y acaso también en nuestro subcontinente. Donde el racismo estructural de origen colonial es constitutivo de los Estados-naciones y, paralelamente, es tan negado en el discurso oficial y hegemónico, como también son negadas -marginadas o eliminadas-, en la práctica, las personas racializadas provenientes de pueblos originarios americanos o afrodescendientes. Entonces no se trata de pensar que el racismo en Argentina y en América Latina no existe porque no se lo nombra, sino más bien de que nuestro racismo es constitutivamente negacionista. Es por eso que, incluso,

el antirracismo no es aún articulador político ni tiene expresiones masivas. Tampoco es un elemento común de las identidades de las organizaciones sociales y, por lo tanto, es una expresión minoritaria en los movimientos sociales. En ese sentido es importante incorporar a las luchas populares la agenda del antirracismo, para pensar las íntimas vinculaciones de estas problemáticas, que nos permitan aportar a una mirada interseccional de las políticas (Iummato, 2020: 23).

Efectivamente, la naturalización del racismo argentino lo vuelve todavía *inexistente* para grandes capas de la población que lo sufren día a día. Con la excepción de las organizaciones indígenas, cuya lucha

antirracista, sin embargo, presenta una doble limitación: su particularismo marcadamente minoritario y la frecuente defensa acrítica de su propia identidad en términos de “raza” india. Como bien señala Karina Iummato, es preciso que el antirracismo alcance por fin “expresiones masivas”, que en la mayoría de los movimientos sociales y en la política institucional se visibilice y combata abiertamente, desde una perspectiva interseccional, el racismo que atraviesa históricamente nuestras sociedades latinoamericanas. Esa es la oportunidad que virtualmente ofrece la propagación de un discurso específicamente antirracista, como el construido por agrupaciones como “Identidad Marrón”.

La contradicción constitutiva entre el discurso universalista republicano -inspirado en el modelo francés (Baumann, 1999; Traverso, 2018)- y las prácticas racistas heredadas de la colonia ha quedado estructuralmente incorporada a nuestro inconsciente colectivo nacional y a nuestras instituciones. La atención a este problema, por parte del Estado, es tan reciente como insuficiente (Donda Pérez, 2020: 6). La reforma constitucional de 1994 marca un primer hito importante al reconocer la preexistencia y los derechos de los pueblos originarios (Villavicencio, 2018: 202). Sin embargo, sigue sin considerarse el caso principal de la inmensa cantidad de personas -acaso la mayoría de la población argentina- que descienden de pueblos originarios, de la población esclava de origen africano o, incluso, de barcos procedentes de Oriente Medio<sup>2</sup>; pero que han sido eficazmente aculturadas y argentinizadas, sin por ello dejar de sufrir cotidianamente la discriminación, en múltiples esferas de la vida social, debido a sus rasgos fenotípicos no europeos. En realidad, no se trata solo de aceptar y defender nuestra diversidad cultural -que sigue siendo sofocada-, sino también nuestra rica diversidad corporal, física, fenotípica -no “racial”-, que es una herencia inevitable del proceso colonial, y nos produjo como la compleja sociedad argentina que somos.

---

2- Las personas de origen árabe que han constituido un componente sustancial de la inmigración en Argentina (Montenegro, 2009), frecuentemente, también han sido y siguen siendo víctimas de racismo. Agradezco esta aguda observación a la Dra. Ana Irene Rovetta.

De ahí la importancia del trabajo militante realizado por Identidad Marrón, aunque su alcance no sea aún masivo, ya que por ahora parece quedar restringido a algunos pequeños grupos urbanos de jóvenes, artistas, profesionales, estudiantes. Pero esta organización comprendió que el problema del racismo en Argentina no debe confundirse necesariamente con la opresión de las culturas originarias americanas, sino que tiene una especificidad que debe ser reconocida. Porque existe una inmensa cantidad de personas descendientes de esas culturas y también afrodescendientes y arabodescendientes que se autoperciben como argentinas, sin por eso perder los rasgos fenotípicos de sus antepasados. No son integrantes de otras culturas, sino sencillamente personas argentinas racializadas, víctimas de ese racismo que hasta ahora ha sido constitutivo de la argentinidad y sistemáticamente negado, pero que puede y deberá ser, por fin, detectado y combatido masivamente. Pues, como reza el lema más conocido de "Identidad Marrón": "La Argentina no es blanca" ni homogénea, aunque hasta ahora haya mayoritariamente deseado e imaginado serlo.

### **Reflexiones finales: ¿Cómo puede adecuarse la teoría del reconocimiento a "Identidad Marrón"?**

Para dar respuesta a esta cuestión, retomaré las preguntas planteadas al final de la primera sección bajo el subtítulo "Aproximación a la teoría del Reconocimiento en Axel Honnet", sobre la validez de la Teoría del reconocimiento de Honneth para abordar nuestras sociedades latinoamericanas, poniéndola en relación con el caso concreto de "Identidad Marrón".

Entiendo que el modelo teórico de Honneth presenta, tal vez, menos aptitudes que limitaciones. Su esquema tridimensional del reconocimiento resulta de provecho para captar, por ejemplo, manifestaciones racistas en diferentes niveles. Los casos más obvios son, sin duda, los que atañen a la esfera del derecho: la discriminación, la no igualdad de oportunidades y la tendencia a la exclusión social de las

personas racializadas, aun cuando sean formalmente reconocidas como argentinas y no extranjerizadas. Pero también, dentro de las otras dos dimensiones señaladas por Honneth, podemos encontrar fenómenos de menosprecio bajo la forma de racismo. En cuanto a la de la apreciación o solidaridad, está claro que hasta hoy, difícilmente, una persona “marrón” ha sido socialmente valorada o destacada en sus capacidades o en su forma de vida; y así -como reza la frase tradicional- las excepciones no hacen sino confirmar la regla y la estigmatización del “marrón” como el color de la pobreza, la incapacidad, el delito y el fracaso. Ahora bien, incluso en las esferas que parecen más impermeables al racismo, las más íntimas: la del amor, la familia, las amistades y las parejas, también ahí se dan casos claros de menosprecio de este tipo. Pensemos, por ejemplo, en una persona adoptada que sufre el racismo de maneras más o menos sutiles por parte de su entorno familiar y social más cercano. De esta manera, el modelo de Honneth nos sirve para captar estos distintos niveles del propio racismo estructural.

Sin embargo, creo que allí se terminan los méritos de este modelo, y que son muchas más sus carencias. En primer lugar, se trata de una filosofía política explícitamente basada en la sociedad capitalista liberal moderna, la cual, por lo tanto, tiende a ser naturalizada y perpetuada por este marco teórico. En segundo lugar, no incluye ninguna problematización del origen colonial de esa formación social “central” que estudia, es decir, de la “colonialidad del poder” (Quijano, 1998) que afecta sobre todo a las sociedades “ex-coloniales” como las nuestras, las cuales no son debidamente reconocidas en su especificidad histórica por el autor. Y, en tercer lugar, si bien es una teoría centrada en la interacción social, esta es abordada siempre a nivel psicológico individual; lo que vuelve sumamente difícil el tratamiento de las interacciones grupales -por no hablar de los conflictos de clases, de los que prácticamente ya no se reconoce rastro alguno-, y tampoco permite desarrollar una eficaz mirada de conjunto sobre los procesos sociohistóricos que exceden ampliamente el esquema formal tripartito de la Teoría del reconocimiento de Honneth, anclado en la psicología moral y sus buenos deseos.

## BIBLIOGRAFÍA

Baumann, G. (1999). *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities* [El enigma multicultural. Repensando las identidades nacionales, étnicas y religiosas]. New York and London: Routledge.

Budasoff, A. (9 de septiembre de 2022). "Identidad Marrón: cómo la producción cultural puede desarmar prejuicios y combatir la discriminación". *Redacción. Periodismo humano*. Recuperado (en línea) de <https://www.redaccion.com.ar/identidad-marron-como-la-produccion-cultural-puede-desarmar-prejuicios-y-combatir-la-discriminacion/> (04/12/2024).

Cavalli-Sforza, L. (1994 [1993]). *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*. Barcelona: Crítica.

\_\_\_\_\_ (1997 [1996]). *Genes, pueblos y lenguas*. Barcelona: Crítica.

Donda Pérez, V. (2020). "Editorial: Nace una revista para abrir debates y propiciar diálogos colectivos". *Inclusive. La revista del INADI*, I (1): 6-9.

Fraser, N. y Honneth, A. (2006 [2003]). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.

Habermas, J. (1989 [1968]). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.

Honneth, A. (2006 [2003]). "Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser". En N. Fraser y A. Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (pp. 89-148). Madrid: Morata.

\_\_\_\_\_ (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.

Iummato, K. (2020). "Repensando políticas, identidades y efectos del racismo desde una mirada interseccional". *Inclusive. La revista del INADI*, I (1): 20-25.

Montenegro, S. (2009). "Panorama sobre la inmigración árabe en Argentina". En A. Akmir (ed.). *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración* (pp. 61-98). Madrid: Siglo XXI.

Quijano, A. (1998). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano*, IX (9): 113-122.

Rawls, J. (1979 [1971]). *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Traverso, E. (2018 [2017]). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Villavicencio, S. (2018). "La excepción racial: el reverso del relato republicano de la nación". En E. Rueda y S. Villavicencio (eds.). *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina* (pp. 181-206). Buenos Aires: CLACSO.

Wieviorka, M. (2009 [1998]). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

# FILOSOFAR DESDE ABYA YALA O AMÉRICA LATINA. CAMINOS DE FRANCESCA GARGALLO<sup>3</sup> Y JOSÉ PABLO FEINMANN

*Gustavo R. Cruz*  
Cisor-Conicet/FHyCS-UNJu

## **Introducción**

Un grupo de estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Jujuy me invitaron a realizar una conferencia sobre los filósofos Francesca Gargallo y Juan Pablo Feinmann, a quienes dedicaron las II Jornadas de Estudiantes de Filosofía (2022) de la UNJu. La invitación fue enfática: “queremos que hable de Francesca y de Feinmann”, me dijeron. Asumí el desafío y se los agradezco.

Entiendo por filosofar: “pensar la realidad desde la propia historia crítica y creativamente, para transformarla” (Cerutti, 2000). El filósofo argentino/mexicano Horacio Cerutti sintetiza así la constante del pensamiento filosófico de nuestra América durante, por lo menos, 200 años. Por su parte, el intelectual quechua/aymara Fausto Reinaga (1970) entiende que la filosofía es fundamentalmente un “combate ideológico” entre las ideas de los oprimidos (indios) y de los opresores (Occidente) desde hace un poco más de 500 años. Ambos pensadores -Cerutti y Reinaga- me brindan las principales herramientas filosóficas e ideológicas para ofrecer una reflexión sobre la relevancia de la filósofa feminista siciliana/mexicana Francesca Gargallo (Siracusa, 1956-Ciudad de México, 1922) y el filósofo nacional/popular argentino José Pablo Feinmann (Buenos Aires, 1943-Buenos Aires, 2021).

---

3- Francesca murió en marzo de 2022. Luchó con el COVID-19 y luego contra un cáncer implacable. Lloré. Helena (hija de Fran), “Coquena” Rosario Galo Molla, Sandra Escutia, María del Rayo Fierro, Cecilia Ortega, Estela Fernández, Agustina Fornero son los nombres que acompañan la despedida a Fran. Para ellas va mi texto.

Francesca pasó de comprender y denominar a la región, en principio, como “América Latina”, luego “Nuestra América” y finalmente “Abya Yala”. Estos cambios tuvieron sus razones. En cambio, Feinmann pensó la región como “América Latina”, no desconoció la noción martiana de “Nuestra América”, pero ignoró la de “Abya Yala”. Esto también tiene una posible razón. Resulta curioso, al pensar en estos filósofos, que se puede habitar geohistorias comunes, mas no por ello transitar las mismas calles, las mismas sendas, ni dialogar con las mismas gentes. En las últimas décadas, Francesca caminó Abya Yala desde la ciudad de México, una gran capital moderna mestiza/indígena y cosmopolita. En el otro extremo, Feinmann caminó la Ciudad de Buenos Aires, otra capital moderna, pero blanquizada, y pensando en América Latina, no en Abya Yala. Tengo la sospecha -además de que no hay evidencias- de que Francesca no leyó a Feinmann, ni este supo de Francesca. Ambos hicieron caminos paralelos, pero enfrentando desafíos comunes, como el de filosofar situadamente, asumiendo radicalmente la historicidad. Ambos hicieron literatura, Francesca: novela, poesía y cuento<sup>4</sup>; y Feinmann: novela y guiones de cine<sup>5</sup>. A su modo, crearon estéticas/políticas. Ambos fueron escépticos del quehacer filosófico en la academia, en la universidad; fueron a su modo intelectuales “antiacadémicos”.

Tuvieron oficios intelectuales comunes, pero no se encontraron. Quizá este texto sea un modo de que se encuentren. A Feinmann lo conocí leyéndolo en sus columnas de *Página 12* -en la segunda mitad de los 90 del siglo pasado-, en algunos libros y viendo algunas de las películas

---

4- Once novelas: *Días sin Casura* (1986), *Manantial de Fuentes* (1994), *Calla mi amor que vivo* (1990), *Estar en el mundo* (1994), *Los pescadores de Kukulkán* (1995; 2013), *La decisión del capitán* (1997), *Marcha seca* (1999), *La costra de la tierra* (2006), *La semilla* (2009), *El hombre del gineceo* (2010) y *Al paso de los días* (2013). Dos libros de cuento: *Le tre Elene* (1980) y *Verano con lluvia* (2003). Cuatro libros de poesía: *Itinerare* (1980), *Hay un poema en el mundo* (1986), *A manera de retrato una mujer cruza la calle* (1990), *Se prepara a la lluvia a la tarde* (2010).

5- Las películas que me emocionaron con un raro sabor amargo fueron dos: *Eva* (1996) y *El amor y el espanto* (2001). Eva Perón, la revolucionaria y dictadora, parece sugerir. Jorge Luis Borges, el amante cobarde y el espantado del peronismo. Y a la vez el poeta más lúcido de la contradicción nacional argentina, parece sugerir.

guionadas por él. Nunca lo vi personalmente. En cambio, a Francesca primero la conocí personalmente, obedeciendo el mandato de un maestro común -Horacio Cerutti- de participar del Seminario Permanente de Filosofía Nuestroamericana, cuya actividad fue co-coordinada por Francesca Gargallo y María del Rayo Fierro, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Allí conocí a “Coquena” Rosario Galo Moya, un “kolla jujeño” exiliado desde los setenta en México y gran compañero de Francesca. Oí a Francesca con temor y temblor. Fue la primera feminista radical que conocí. Ella me oyó, y así inicié mi diálogo tímido con quien fuera una feminista dialogante y radical.

### **Filosofar desde una capital blanquizada para América Latina**

El día que murió Feinmann, 17 de diciembre de 2021, escribí que fue quizá el único filósofo del puerto de Buenos Aires que realmente me interesó por su filosofar. Lo leí en sus contratapas filosóficas-periodísticas, lo di para leer en escuelas secundarias, me emocioné viendo películas basadas en su obra, tengo en mi mesa de trabajo su libro *Filosofía y Nación*. Sobre todo, porque pensó filosóficamente al peronismo que, para el caso argentino, es pensar casi todo del barro de esta historia desde 1945. Creo que no entendió lo indio de Abya Yala, pero entendió lo popular y populista de Argentina, desde la capital porteña. ¿Paradojas? La paradoja filosófica -epistémica y política- es la siguiente: ¿por qué se puede bien entender al peronismo en perspectiva latinoamericana y, a la vez, no dialogar con el indio de Abya Yala<sup>6</sup>?

Para sugerir una respuesta al interrogante planteado voy a comentar brevemente la obra *Una filosofía para América Latina* (2018) de José Pablo Feinmann (1943-2021). Es el libro que sustentó los Programas de *Filosofía Aquí y Ahora IV*, emitidos por *Canal Encuentro*, dedicados a la “filosofía latinoamericana”. Organizado en 14 capítulos<sup>7</sup>, busca contestar

---

6- En el artículo de opinión sugiere un diálogo con el indio Evo Morales. Cf. P. Feinmann, “Racismo y civilización” (*Página 12*, 12 agosto 2015).

7- Los 14 capítulos son: 1. Colonialismo, imperialismo y modernidad capitalista; 2. Filosofía del viejo y el nuevo mundo; 3. En busca del tren del “progreso”; 4. Bolívar () y el sueño

una clásica pregunta, ya respondida, sobre si existe tal filosofía. De hecho, esta obra es una muestra más de la respuesta afirmativa al respecto. En este libro Feinmann presenta una filosofía política de estilo ensayístico. No explicita las fuentes que utiliza ni tampoco estudios contemporáneos sobre temas muy estudiados. No es su meta difundir investigaciones ni legitimarse académicamente.

La crítica de Feinmann al colonialismo intelectual es fundamental, vigente, certera<sup>8</sup>. Pero no es total. Con razón, sostiene que el principal conflicto del pensamiento latinoamericano (conocido por Feinmann, valga aclarar) es el de países ricos/centro versus países pobres/periferia. Da continuidad a la Teoría de la Dependencia en su versión filosófica, cuyo antecedente fundamental es la obra de Augusto Salazar Bondy (1968), quien parece ser desconocido por Feinmann. Decía que la crítica no es total, pues opera en su filosofía un supuesto: los Estados nacionales periféricos (como el argentino) son víctimas del imperialismo, no lo ejercen (aunque el colonialismo interno hace que las élites colonizadas sean cómplices). Feinmann parece desconocer -y si las conoció no le interesó dialogar con ellas- que en nuestra región se desarrollaron ideologías anticoloniales (por ejemplo, el Indianismo), que incluyen a los actuales Estados nacionales, como el argentino, como parte del problema colonial y no de su solución. Y no en el sentido de que hay colonialismo interno, sino que incluso los sectores críticos de ese colonialismo (que incluye a Feinmann) forman parte de un Estado nacional (aunque popular y nacional) colonial de los pueblos y naciones indios/indígenas.

El filósofo porteño parte con Simón Bolívar (1783-1830). En algunos pasajes recupera del pasado colonial a Bartolomé de las Casas (1484-1566). Luego, le dedica un capítulo a José Martí. Hasta aquí, Feinmann interpreta el pasado “latinoamericano” de un modo clásico, según ya lo

---

de la unidad; 5. José Martí : “cañones literarios” contra el imperio; 6. México: la revolución mexicana; 7. Mariátegui y la interpretación marxista; 8. Corrientes historiográficas en Argentina; 9. El genocidio contra los paraguayos; 10. John William Cooke: peronismo y revolución; 11. El Che Guevara; 12. El marxismo en América Latina; 13. Salvador Allende y la vía pacífica al socialismo; 14. Pensamiento y praxis. ¿Una filosofía latinoamericana? 8- Ver Feinmann, 2018 (Cap. 1: “Colonialismo, imperialismo y modernidad capitalista”).

propusieron Leopoldo Zea y Arturo Roig, entre otros a quienes no cita nunca. Lo latinoamericano parte desde Bolívar y tiene en Martí un hito antiimperialista.

En relación al siglo XIX, una “novedad” filosófica es que Feinmann incorpora un capítulo sobre “El genocidio contra los paraguayos”. Dice Feinmann: “La Guerra del Paraguay se inserta en la línea de la modernidad occidental capitalista que se ha desarrollado a través de la conquista de los territorios exteriores. Y que continúa haciéndolo” (2018: 126)<sup>9</sup>. El concepto “genocidio” lo utiliza para la Conquista de América, pero no lo desarrolla en profundidad. En el siglo XIX, lo aplica al exterminio del pueblo paraguayo, por parte de los Estados argentino-brasileño-uruguayo. Nada dice en esta obra sobre el exterminio de los pueblos/naciones indios/indígenas realizados también por Estados nacionales como el argentino. La cuestión no la desconoce, como buen crítico de Bartolomé Mitre, Domingo Faustino Sarmiento y Julio Argentino Roca. No obstante, parece entender que el exterminio indio en Argentina fue inevitable, aunque no deseable.

Del siglo XX, Feinmann recupera la revolución mexicana y a cuatro intelectuales y políticos: José Carlos Mariátegui (1894-1930), John William Cooke (1919-1968), “Che” Guevara (1928-1967) y Salvador Allende (1908-1973). Mariátegui, el Che y Allende son intelectuales y revolucionarios que ya fueron incorporados como centrales en el pensamiento latinoamericano (Zea, 1969; Devés Valdés, 2003). No así Cooke, y esta es la originalidad de Feinmann.

*Una filosofía para América Latina* (2018) es quizá la primera obra en la que Cooke es situado como un exponente de tal filosofía. ¿Qué razones da Feinmann? El capítulo “John William Cooke: peronismo y revolución” es clave para entender el pensamiento de Feinmann. Dice de Cooke: “para mí es el más inteligente de los pensadores argentinos, sin ninguna duda (...). Cooke es un pensador al nivel de un Sartre, al nivel de

---

9- Mueren entre 600.000 y 1 millón de paraguayos/as. Dice Feinmann que es “un genocidio llevado adelante por tres países que lucharon contra un pequeño país y lo aniquilaron” (2018: 121).

los grandes pensadores socialistas europeos...” (149)<sup>10</sup>. Sartre es el filósofo más inspirador de Feinmann, de ahí el elogio a Cooke, quien entendió que “el peronismo es el hecho maldito del país burgués” (143). Si hay algo particular que permite comprender a Feinmann es su discusión y -al parecer- su participación en la izquierda peronista de los años setenta. Dicha izquierda, con Cook como su expresión:

Sabía que no podían estar al margen del peronismo. Esa era la idea esencial que alejaba a la izquierda peronista del foquismo. Por eso la traición de Montoneros, por eso el error es tan grande cuando Montoneros se autonomiza y cae en el foquismo. Porque la idea esencial de la juventud peronista era entrar en el peronismo porque allí estaba la clase obrera, las masas (147).

A Feinmann lo caracterizó una obsesión: comprender y criticar la violencia política de Argentina, a la que dedica un tremendo libro: *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política* (2006, [1998]). Feinmann reivindicó a la izquierda peronista, pero no a Montoneros. Por eso exalta a Cooke como un Sartre peronizado, como un intelectual revolucionario que se suma al peronismo para conducirlo a una imposible revolución socialista<sup>11</sup>. El Cooke de Feinmann advierte que “... nosotros aquí en la Argentina le vamos a crear tantos hechos revolucionarios a Perón que no va a tener más remedio que aceptarlos. ¡Porque el peronismo es más que Perón...”! (Feinmann, 2018: 148). Pero esto no fue lo que sucedió.

Pienso que Feinmann entendió al pensamiento latinoamericano desde una expresión ilustrada de la izquierda peronista. Remarco: de izquierda en cuanto se nutrían de Marx, Lenin, Guevara, Fanon y, sobre

---

10- Feinmann refiere a *Correspondencia Perón-Cooke* (1972) y *Peronismo y revolución* (1971) de Cooke. Feinmann crea este diálogo entre Cooke y Eva Perón (Película *Eva Perón*): “cuando una revolución es una dictadura, se justifica. Pero cuando una dictadura es meramente una dictadura, es algo lamentable. De modo, señora, que mucho cuidado: si usted implanta una dictadura, que sea una revolución” (Feinmann, 2018: 141).

11- Dice Feinmann, en voz del sindicalista cordobés Salamanca: “el problema con el peronismo es que los obreros son peronistas. Pero el peronismo no es obrero” (2018: 147).

todo, de Sartre<sup>12</sup>. Por eso, en *Una filosofía para América Latina* (2018), José Martí y José Carlos Mariátegui son presentados como revolucionarios “nacionales”. El Che es analizado como gran guerrillero-héroe “crístico”, pero equivocado. Feinmann admira al Che por su entrega total a un ideal, pero es crítico por sus equívocos con lo real. Feinmann está del lado de Cook, no del Che, inspirador de Montoneros<sup>13</sup>.

Ahora bien, hay una ausencia, ya que en esta obra Feinmann no incorpora la voz india-indígena (de alguna comunidad, organización, sujeto, pueblo o nación india). A lo sumo se aproxima a “los defensores” de los indios: “Si bien los defensores de los pueblos originarios en América Latina no acuerdan con la noción de ‘ser descubiertos’ (...), desde cierto punto de vista el concepto de ‘descubrimiento’ es exacto, porque América Latina es ‘descubierta’ por la gula del capitalismo” (2018: 15).

Como intelectual de la izquierda nacional, critica la masacre de la conquista: “ya nadie pone en duda que la conquista de América fue una masacre de los pueblos originarios. Yo diría que hubo por lo menos 40 millones de muertos en América Latina, (...) los pueblos originarios, de los cuales no quedó casi nada” (42).

Es curioso que no utilice aquí el concepto “genocidio”. Remarco cómo culmina la frase citada: “los pueblos originarios, de los cuales no quedó casi nada”. ¿No quedó casi nada?, ¿39 pueblos naciones indígenas en Argentina son casi nada? Como filósofo que fue, Feinmann no ignora la densidad del concepto “nada”. Feinmann opera con un supuesto

---

12- Dice: “la izquierda peronista fue izquierda. Sus cuadros leían a Marx, a Lenin, a Trotsky y, claro, a Perón. Después hacían la mixtura. Después inventaban a Perón. Se inventaba a Perón que necesitaban para poder, simultáneamente, hacer política con las masas peronistas y no negar su identidad, fundante, de cuadros de izquierda (...) eran infiltrados” (Feinmann, 2010: 47).

13- En el cap. 11 “El Che Guevara”, Feinmann analiza al Che y la Revolución cubana. Lo hace desde la mirada argentina en torno a Montoneros. Es implacable con la crítica al error de montoneros de pretender producir una revolución ante un ejército como el argentino. Critica la pretensión de exportar la revolución cubana al resto de América Latina. Es su crítica al *foquismo* sobre todo en Argentina: a montoneros (es curioso que al ERP no lo mencione). Esto le lleva a considerar al Che como un gran guerrillero-héroe “crístico”, pero equivocado.

clásicamente argentino: “los indígenas son del pasado, y hoy no queda casi nada”. En todo caso, si hay indios están lejos de Argentina. Están solo en México y Perú, por ejemplo. Feinmann no duda sobre el protagonismo indígena en la Revolución Mexicana, o la centralidad indígena para el problema nacional en Perú, cuando trata a Mariátegui<sup>14</sup>. Lo indio/ indígena es del pasado o de los lejanos México y Perú. Esto es un síntoma de la izquierda nacional popular, y de toda izquierda.

Feinmann (2018) llega a afirmar que el pensamiento latinoamericano parte del “genocidio de los pueblos originarios”: “(...) el pensamiento latinoamericano no parte del orgulloso cogito cartesiano, sino del genocidio de los pueblos originarios. El sometimiento de los pueblos originarios con la excusa de la evangelización fue el punto de partida de América en tanto continente sometido y masacrado” (199).

¿Entiende que tal genocidio fue total? En Argentina, parece que sí. Para entender el barro de la historia, pocos como Feinmann aportaron una interpretación filosófica del peronismo; pero una historia sin indios contemporáneos. Tampoco feministas. Paradojas.

## **Filosofar desde Abya Yala: la crítica a la blanquitud y el patriarcalismo de Francesca Gargallo**

El patriarcado en América Latina tiene características propias de las culturas indígenas, cruzadas por un racismo normalizado por el colonialismo interno. La descolonización del feminismo solo puede darse reconociendo que las mujeres indígenas no confían en las mujeres blancas y mestizas urbanas, porque las instituciones estatales tienen un comportamiento diferente con unas y con otras, incluyendo los poderes de las organizaciones y la teoría del conocimiento feminista (Gargallo, 2012).

---

14- Particular presencia india se impone en el capítulo dedicado a J. C. Mariátegui. Se trata de un capítulo muy interesante. Feinmann interpreta a Mariátegui como el articulador lúcido de marxismo y nacionalismo. Dice: “Entiende que el nacionalismo es la comprensión de los pueblos originarios, de la necesidad de una reforma agraria, de la crítica al latifundismo, de la crítica a la revolución inconclusa que no se hizo contra España” (2018: 100).

Ya en el siglo XXI, Francesca fue crítica de la denominación de América Latina. Su pensamiento recupera los nombres de Nuestra América y Abya Yala. Sobre el nombre que nos damos o nos imponen, dice: “Nosotras, que estudiamos historia de las ideologías, sabemos que el tema del nombre no es superficial. Cómo y por qué nombramos es una cuestión epistémica y de relaciones de poder” (Cruz y Fornero, 2020). Francesca analiza que en el siglo XIX surgió la idea de latinidad, con un Francisco Bilbao (1823-1865), para reivindicar un pensamiento, desde el sur, ante el avance incipiente del imperialismo estadounidense. Pero, la latinidad terminó por transformarse en “la imposición lingüística de los Estados contra las lenguas indígenas” (Gargallo, 2020). De un sentido antiimperialista, pasó a tener un sentido anti-indígena. Dice Francesca: “En América hay 609 pueblos indígenas, probablemente muchos más pueblos que hablan sus propias lenguas, que no tienen nada que ver con lo latino, siendo las lenguas latinas absolutamente coloniales: el español, el portugués y el francés” (Gargallo, 2020). Por su parte, “Nuestra América” es una propuesta de José Martí. Dicho nombre, dice Gargallo:

me dio por un período la posibilidad de pensar lo nuestro como algo agregativo. Yo me reconozco en lo que nos es común y lo común es lo nuestro. Pero después, la tercera gran crisis me viene no con lo “nuestro” como “latino”, sino con la palabra “América”. Y es cuando me doy cuenta de que existen una cantidad impresionante de nombres para definir este territorio maduro, como dicen los kuna, este territorio bello y maduro, que eso significa Abya Yala, y que no es un término colonial. ¡Woow! ¿Y por qué no Anáhuac? ¿Por qué no Abya Yala? ¿Por qué no Pachamama? Yo sé que Pachamama tiene otras connotaciones que no son sólo el nombre territorial, pero hubiera sido más lógico (2020).

Es así que “Abya Yala”, entre otros posibles nombres, pasa a resignificar epistémica y políticamente el lugar desde el que produce filosofía y desde el cual, Francesca, escoge dialogar. Por eso, entre sus

obras filosóficas<sup>15</sup>, la que particularmente me interesó es *Feminismos desde Abya Yala* (2013 [2012]), por una razón central: se ocupa del pensamiento indio/indígena producido por mujeres heterosexuales y lesbianas del Abya Yala. Esto, en mi universo filosófico machista, era invisible y negado. No es que desconocía a los intelectuales indios/indígenas, sobre todo del Kollasuyu. Pero sí desconocía a las/es intelectuales indias/indies. Desde el indianismo, claramente podía situar a Francesca como una europea blanca hablando de indios, interpretando sobre indios, es decir, una indigenista más. Sin embargo, no es justo simplificar así la cuestión por varias razones, una de ellas es su crítica al racismo entroncado al patriarcalismo.

En *Feminismos desde Abya Yala* (2012), Francesca muestra algo que me conmovió estética/política y epistémicamente: dialogó, buscó dialogar de tú a tú con mujeres indias, con aquellas que no quieren decirse feministas -que al parecer son mayoría- y con aquellas indígenas feministas -que parecen ser minoría-. No es lo mismo que Francesca nos diga a los hombres del mundo indio que somos patriarcalistas, a que lo haga una mujer india como la aymara urbana Julieta Paredes o la xinka campesina Lorena Cabnal. Francesca mostró esas voces críticas que son mazazos para mi lugar de privilegio sexista masculino. Hizo lo que yo no hacía.

Entre las intelectuales “feministas” indígenas<sup>16</sup> con las que Francesca dialoga están: la maya-k'iche' Gladys Tzul Tzul<sup>17</sup>, la aymara

---

15- Algunos libros, tales como: *Tan derechas y tan humanas. Manual ético de los derechos humanos de las mujeres* (2000); *Garífuna, Garínagu, Caribe* (2002); *Ideas feministas latinoamericanas* (2006); *Saharauís: La sonrisa del sol* (2006); *Las bordadoras del arte. Aproximaciones estéticas feministas* (2020). Y artículos como: “Feminismo latinoamericano” (2009), “Feminismo y racismo en América Latina” (2008), “La historia como eje: utopía, conocimiento y estilo en la filosofía de Horacio Cerutti” (2001) (ver <https://francescagar-gallo.wordpress.com/ensayos/librosdefgl/> 09/12/24).

16- Feministas intelectuales occidentales: Joan Kelly, Carolyn Merchant, María Mies y Silvia Federici.

17- Tzul Tzul, G. (2010). “Hacia un pensamiento propio”. En Y. Espinosa Miñoso (coordinadora). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: Ediciones de la Frontera; (abril de 2012). “Comunidad indígena: en una genealogía de hombres y mujeres k'iche's”. En *Bajo el volcán*, núm. 32. Puebla:

Julieta Paredes<sup>18</sup>, las kaqchikel Ofelia Chirix y Emma Chirix<sup>19</sup>, la aymara Mildred Escobar, la autonomista mapuche Marcia Quirilao Quiñinao, la mizquita Araceli García Gallardo<sup>20</sup>, la zapoteca Judith Bautista Pérez, la k'iche' Manuela Alvarado López. De Argentina, es referida la qom Elizabeth González. Todas ellas contemporáneas, actuales.

Francesca brinda su interpretación sobre cuatro posiciones feministas de mujeres indígenas de Abya Yala<sup>21</sup>. Estas posiciones son:

1. *Cooperación de género* (o entre sexos): mujeres indias que afirman la complementariedad en la participación de la vida comunitaria, social, política de mujeres y hombres. Ellas no se llaman feministas.
2. *Cuestionamiento de la equivalencia de género* (reconocimiento de las desigualdades entre mujeres-hombres): mujeres críticas de la subordinación genérica en el seno de las comunidades y pensamientos indígenas.
3. *Emancipación de las mujeres*: mujeres indias que anteponen los derechos de las mujeres a los derechos de la comunidad.
4. *Feminismo comunitario o feminismo indígena radical*: que conceptualizan el "territorio cuerpo" (las feministas xinkas, como Lorena Cabnal) y el "entronque patriarcal" (las feministas aymaras, como Julieta Paredes, de Mujeres Creando Comunidad).

Francesca le dedica un capítulo íntegro (el Cap. 3) a los feminismos comunitarios. Tampoco es al azar que dichos feminismos sean producidos por aymaras en Bolivia y xinkas en Guatemala. Creo que Francesca se

---

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego.

18- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando/Deutscher Entwicklungsdienst.

19- Chirix García, E. D. (2003). *Afectividad de las mujeres mayas. Ronojel kajowalbal ri mayab' taq ixoqi'*. Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla; Chirix, E. y Ru rayb'al ri qach'akul (2019). *Los deseos de nuestro cuerpo*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.

20- García Gallardo, A. (2000). *Donde vuelan las gaviotas. Género y etnia, regiones autónomas de Nicaragua (1979-1992)*. Managua: Imprenta UCA.

21- Analizadas en profundidad en el Cap. 2 y retoma en lo fundamental en el Cap. 4. (Gargallo, 2012).

siente más a gusto, en mayor consonancia dialógica, con las feministas indígenas radicales. Dice del feminismo comunitario:

Sólo en un *feminismo comunitario*, que consensua en asamblea los requerimientos de las mujeres, se expresa la seguridad del poder de las mujeres para deshacerse del patriarcado y construir la comunidad de pares equivalentes. Las feministas comunitarias participan como mujeres en la construcción de las políticas de las nacionalidades originarias: luchan por el reconocimiento de sus territorios y la autonomía de sus municipios, se enfrentan a las sociedades mineras que obtienen permisos de explotación y protección militar de los estados, marchan, hacen plantones. A la vez, no aceptan mandatos de las autoridades masculinas y denuncian la existencia de patriarcados ancestrales inscritos en las cosmogonías, la memoria histórica, las leyes y las costumbres (Gargallo, 2012: 228).

Francesca explicita sus preferencias, pero no incurre en el siempre engañoso lugar de criticar sin más a las “menos radicales”, a las “reformistas”, a “las tibias”, a las indias-indígenas que no aceptan asumirse como feministas. Sobre todo, dato no menor, cuando son la mayoría. Sus interpretaciones sobre por qué muchas mujeres indias prefieren no asumirse como feministas son sutiles y las veo presentes en nuestro contexto jujeño.

En el capítulo final de su libro, Francesca reflexiona agudamente sobre las posibles prácticas y estéticas para liberarse del colonialismo patriarcal. Con honestidad plena expresa:

**Juntas debatimos [con Gladys Tzul Tzul] largamente cómo el racismo es naturalizado por las culturas de origen colonialista y cómo tiene relación con la inferiorización de las mujeres, otro proceso histórico de discriminación masiva, naturalizada por el sexismo, convirtiendo con ello a las mujeres en seres destinados al servicio del grupo de los hombres, dentro de todas las clases y en el cruce de clases.**

Un día me percaté que al dialogar acerca de los significados del racismo en la vida de mujeres indígenas que, en algunos casos, se habían convertido en mis íntimas amigas, yo había pasado de la denuncia del mismo como si no me concerniera, a sentirme parte de una construcción ideológica repugnante que no había visto como mi forjadora. En efecto, hasta que el diálogo sobre el racismo no se profundizó, **yo podía evitar verme como una privilegiada del mismo por el sólo hecho que lo rechazaba. El racismo había racializado mis privilegios al punto de volvérmelos invisibles, totalmente “lógicos”, coherentes con la estructura racista de la sociedad moderna hegemónica (...)** (ibíd.: 252) (Resaltado mío).

Francesca se da cuenta de algo no tan obvio: las mujeres blancas gozan de privilegios que las mujeres negras e indígenas no poseen. Es el privilegio racista de la blanquitud:

Cuando empecé a entender que yo podía pasar con tanta facilidad una frontera, en tanto mi amiga [indígena] debía enfrentar procesos burocráticos y maltrato, entendí la perversidad del sistema: **todo privilegio borra un derecho, pero la privilegiada se siente inmune de responsabilidad por sus privilegios, porque no se derivan de una acción consciente o una decisión personal.** La privilegiada, en cuanto perteneciente a los países o sectores sociales rectores de la supremacía blanco-europea, se considera exclusivamente responsable de su individualidad ya que desconoce la existencia de un sujeto político colectivo (ibíd.: 252) (Resaltado mío).

Que lo citado arriba lo afirme una mujer crítica de la “supremacía blanca-europea”, pero que a la vez participa de ella a su pesar, no es menor. Agradece a quien la llamó racista, pues, aunque su posición es crítica al racismo, esta le permitió desnaturalizar el racismo represivo que, en su condición de mujer blanca, la constituía.

Francesca Gargallo, siendo crítica del racismo no se considera “curada” de racismo”. Por ello entiende que mujeres indias sospechen

de ella, en cuanto mujer blanca. Y plantea una comparación fundamental para entender lo engarzado que están el racismo y el patriarcalismo. Así, si como una mujer blanca puede acercarse y aprender de los feminismos de las mujeres indígenas, también un hombre se puede acercar a las teorías y prácticas feministas. Francesca los llama “feministas”, pero que aun así “siguen gozando de los privilegios que la sociedad asigna a su inherente masculinidad”. Ella dice:

Lo mismo pasa con mi inevitable blanquitud: no la reivindico, la destejo en relación con el saber que nace de otra historia del ser mujer que la mía, identifico arqueológicamente el momento en que se convirtió en una marca de privilegio, pero está ahí como una ropa que no uso y que, sin embargo, la sociedad sigue pensando que me pertenece. Sólo la superación del sistema racista podrá liberarme, tal y como liberará a las mujeres de los pueblos de *Abya Yala*. **Sólo la superación del patriarcado liberará a los hombres de su masculinidad. Ahora bien, ningún proceso de transformación profunda lo inicia y sostiene hasta sus últimas consecuencias quien goza de algún privilegio, así que sé que no soy sino una aprendiz del antirracismo** (ibíd.: 253) (Resaltado mío).

Esta autora evidencia dos lugares de privilegio: la blanquitud y su legitimación ideológica: el racismo; y la masculinidad y su basamento ideológico: el patriarcalismo. No está enunciado, pero se puede añadir, sin romper la lógica argumentativa, que el aburguesamiento y su cimientto, el clasismo, también se inmiscuyen en esto lugares dadores de privilegio. No solo al blanco-varón-burgués, pues un indio varón aburguesado participa de ciertos lugares de privilegio (dado por el patriarcalismo y el clasismo), menos quizá que los de la blanquitud<sup>22</sup>, a

---

22- El fenómeno del aburguesamiento indio es señalado como un problema central para quienes sostenemos que el indianismo es una crítica irrenunciable. Lo indican aymaras críticos, como Pablo Mamani (2013. “Nuevos reacomodamientos en el poder. Cambios para arriba y nada para abajo”. En *Willka. Falsa descolonización*. El Alto, año 6 nro. 6), y también se encarga de ello la prensa “progre” (ver Bellante, C. [22 de marzo de 2016]. “En asenso”. *Brecha*. Montevideo: Completar con BBC).

pesar de que existe un supuesto colonial de que “el dinero blanquea” (¿también masculiniza?).

De la filosofía de Francesca, extraigo las siguientes conclusiones: 1) así como se naturaliza el sexismo debido a la hegemonía del patriarcalismo, se naturaliza el racismo por la hegemonía de un patrón racial dominante: la blanquitud. 2) Uno puede ser crítico a algún tipo de dominación, pero participar de los privilegios que da otro tipo de dominación. En el caso de Francesca, es crítica (y radical) del patriarcalismo, pero participa (contra su voluntad, pero participa) de los privilegios que le da la blanquitud. 3) “Todo privilegio borra un derecho”. El privilegio que no viene dado de una decisión subjetiva inmuniza ante la responsabilidad que se tiene de participar del privilegio: la mujer blanca se creería inmune de racismo (hasta curada de racismo) por el solo hecho de rechazarlo; así como por ser varones críticos nos podemos creer inmunes del patriarcalismo, por el solo hecho de criticarlo. El privilegio resultante de un tipo de dominación impide (generalmente) la criticidad sobre esa dominación. 4) El sistema patriarcal, el sistema racista y el sistema capitalista otorgan privilegios a algunos en detrimento de otros. Eliminar esos sistemas de dominación posibilitaría liberarse del patriarcado-racista-capitalista. 6) Una sensibilidad-racionalidad crítica debe destruir el “constructo ideológico represivo” del patriarcalismo y del racismo. De ahí que las mujeres y disidencias sexuales indias-indígenas, los “feminismos indígenas” tengan las condiciones de posibilidad de una crítica radical del racismo y del patriarcalismo.

### **Conclusiones “provisionales”**

Dado el interés de algunos/as filósofos/as de la UNJu en formación sobre F. Gargallo y J. P. Feinmann, realicé el presente ensayo de comparación entre ambos, ya que fueron y son significativos para mí también. Los textos seleccionados tuvieron un criterio personal. Aquí sugiero algunas conclusiones provisorias pensadas desde el abigarrado contexto jujeño, donde coexisten mundos occidentalizados e indios.

1. José Pablo Feinmann lee y dialoga solo con hombres blancos, criollos y mestizos relevantes de la historia de América Latina. En cambio, Francesca Gargallo dialoga fundamentalmente (no exclusivamente) con mujeres hetero y lesbianas indígenas de Abya Yala. Creo que para dialogar solemos elegir a quienes nos representan cuestiones significativas de nuestra existencia histórica. Los contextos de producción en que nos situamos determinan geo-históricamente nuestras elecciones. Pensar América Latina desde Buenos Aires no es lo mismo que pensar el Abya Yala desde México. Pero esto no alcanza para explicar las diferencias. Los modos como cada pensadora/pensador se autoconstruye son fundamentales para comprender las diferencias. Indagar esta “autoconstrucción”, que suele conllevar “deconstrucciones” subjetivas, es una tarea pendiente.
2. Feinmann dirige la crítica al colonialismo moderno capitalista, y piensa desde un horizonte de “liberación nacional” a lo Cooke. Francesca dirige su crítica al racismo de la supremacía blanca europea/latinoamericana y al patriarcalismo moderno, y al entronque patriarcal moderno/colonial e indígena al estilo del feminismo comunitario. Francesca toma el pensamiento indígena feminista contemporáneo y focaliza la crítica en los Estados nacionales latinoamericanos por su colonialismo-racismo-patriarcalismo. Su autonomismo se aleja de cualquier reivindicación Estatal-nacional. En cambio, Feinmann ve lo indígena en el pasado o, quizá, lejos de su Buenos Aires, focalizando la crítica en el colonialismo imperialista del capitalismo de los países centrales y el colonialismo interno, pero entiende que los Estados nacionales populares son la posibilidad de liberación de ese colonialismo. No es lo mismo el autonomismo feminista de Gargallo, que la izquierda nacional-popular de Feinmann.

3. Francesca no pensó lo nacional-popular, menos el peronismo. Aunque lo conoció, al menos en dos expresiones: la visión crítica de H. Cerutti (nuestro maestro común) y la no heteronormada peronista de Rosario Galo Moya, su (y mi) querido “Coquena”. No centró su atención en la estatalidad-nacional, su autonomismo la llevó a otros lugares. Feinmann hizo una filosofía de una nación masculina, la argentina, y la proyectó a lo que llama “América Latina”. Pero hay aquí una rara coincidencia: ni los peronistas locales parecen entusiasmarse con la filosofía del peronismo de Feinmann, y tampoco las luchadoras indias-indígenas que conozco se entusiasman con la obra del feminismo del Abya Yala, de Francesca. A pesar del diálogo profundo que Francesca tuvo con intelectuales indígenas, ella no formó parte del “movimiento indígena” en un sentido estricto. Y, a pesar de la proximidad ideológica y personal que tuvo Feinmann con Néstor Kirchner, no formó parte del *staff* de “intelectuales k”, menos fue un orgánico del peronismo.

Estas son, lo que podríamos llamar, “paradojas” que encuentro estimulantes para filosofar desde *Xuxuy*, territorio sur del Kollasuyu, y, a la vez, Norte argentino. Intento destejer mis privilegios, dados por el sexismo patriarcalista, y, a la vez, aportar a la lucha antirracista desde el plural movimiento indio-indígena ante un Estado blanquizador y patriarcalista. También busco continuar con la tradición emancipadora de nuestra región, que tuvo en los movimientos nacional-populares momentos democratizadores y otros de conciliación con las clases dominantes, blanquizadas y capitalistas; conciliación con la dominación. Quizás por eso Feinmann, que coqueteó con los últimos gobiernos nacional-populares, no se constituyó en su mero legitimador. Quizás por eso el autonomismo feminista de Francesca la llevó a dejar su Sicilia natal y caminar los caminos de Abya Yala. Caminos paralelos en territorios colonizados.



## BIBLIOGRAFÍA

Cerutti Guldberg, H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: CRIM-CCyDEL, UNAM.

Cruz, G. y Fornero, A. (2020). "Historia de las ideas en diálogos feministas. Entrevista a Francesca Gargallo Celentani". *Wirapuru. Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas*, nº 1, p. 120-128. Recuperado (en línea) de <https://wirapuru.cl/index.php/publicaciones/2020/1er-semester> (17/12/2024).

Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Tomo II. Buenos Aires: Ed. Biblos y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Feinmann, J. P. (2018). *Una filosofía para América Latina*. Buenos Aires: Ed. Planeta.

\_\_\_\_\_ (2006) [1998]. *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política*. Buenos Aires: Ariel.

\_\_\_\_\_ (2010) [1986]. *Filosofía y nación. Estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires: Seix Barral.

Gargallo, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

\_\_\_\_\_ (2009). "Feminismo filosófico". En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (ed.). *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300- 2000)* (pp. 418-433). México: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (2012). *Feminismos desde Abya Yala*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Reinaga, F. (1970). *La revolución india*. La Paz-Bolivia: PIB.

Salazar Bondy, A. (2004) [1968]. ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI.

Zea, L. (2003) [1969]. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

## LA FILOSOFÍA Y EL ESTADO SE AMARON<sup>23</sup>

Felipe Pereyra Rozas  
FHyCS-UNJu

### I.

Los caminos del hipervínculo son misteriosos. La razón de su misterio probablemente provenga de la infinitud de sus remisiones. Pienso que Borges retrata lo terrible de lo infinito sin ninguna concepción ética de la finitud, porque lo exasperante de la infinitud viene de su ausencia de orden: es como una biblioteca que nunca acaba, como un amor que nunca dice “no”. Es decir, no angustia el infinito porque sea la conciencia de nuestra propia finitud, de la muerte, sino por todo lo contrario: lo terrible de la infinitud es que promueve el delirio. Y si promueve el delirio es porque es incapaz de introducir un orden, no nos pone ningún límite. Alguien dijo alguna vez: “¿soportarían la vida que llevan si no creyeran que se van a morir?”.

El *Libro de arena* es una conocida obra borgeana que contiene un cuento con el mismo título. Allí se relata la historia de un libro de infinitas páginas. Tal libro es uno de esos objetos que promueven el delirio. Como el *Libro de arena* es infinito, no importa por dónde se lo comience: uno siempre está aquí y ahora, o sea, en cualquier lugar y en cualquier momento. Eso es lo que le dice el librero a Borges cuando se lo oferta en el cuento:

---

23- Este artículo fue publicado originalmente con el mismo nombre bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>. Véase: Pereyra Rozas, F. (2020). “La filosofía y el Estado se amaron”. *Joselito Bembé. Revista Político Cultural* (1), 26-35. En Memoria Académica. Disponible en [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.15719/pr.15719.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.15719/pr.15719.pdf)

No puede ser, pero es. El número de páginas de este libro es exactamente infinito. Ninguna es la primera; ninguna, la última. No sé por qué están numeradas de ese modo arbitrario. Acaso para dar a entender que los términos de una serie infinita admiten cualquier número (Borges, 2011a: 79 y 80).

## II.

Cuestión que, navegando en los misteriosos caminos de *YouTube*, en algún punto del hipervínculo, hay unas entrevistas que le hacen al filósofo argentino León Rozitchner. Ahí, Rozitchner cita a un poeta francés que habría conocido en su mocedad. Y esta cita de cita dice más o menos así: “para hacer cualquier cosa (o por lo menos algo), hay que ser arbitrario”<sup>24</sup>.

## III.

Hay otro tipo de objeto en el *Libro de arena*, pero diría que es lo opuesto de aquel objeto infinito: es un objeto imposible. Como el otro extremo de un mismo círculo, a este otro objeto su imposibilidad no le viene de contenerlo todo. Al contrario, le falta algo, pero es como una falta que no se puede constatar: le falta demasiado. Le falta una falta. El objeto en cuestión es el disco de Odín.

Las circunstancias de aparición de este objeto son relevantes. En el relato, un leñador ermitaño ha vivido desde siempre en un bosque. Desconoce los límites de ese bosque. Lo supone ubicado en una extensión de tierra circundada por una infinita extensión de aguas. Pero solo lo supone, nunca vio el otro lado. Un día llega un viejo vagabundo de maneras altivas. Está frágilmente sostenido por un bastón. Cuando el

---

24- Ver el ciclo de entrevistas realizadas por Diego Sztulwark disponibles en el canal de *YouTube* “Lobo Suelto”. Nuestra versión de la cita modifica ligeramente la de Rozitchner, que le da título al capítulo 15 de tales entrevistas. Consultado (en línea) de [https://www.youtube.com/watch?v=kyU-YRTTPXg&list=PLE\\_EkvPmYp6lL-OQpz5ByjismzuRt-Qkd](https://www.youtube.com/watch?v=kyU-YRTTPXg&list=PLE_EkvPmYp6lL-OQpz5ByjismzuRt-Qkd) (agosto de 2024).

viejo vagabundo pierde el bastón que lo sostiene, ordena al leñador que se lo devuelva. Entonces el leñador le pregunta por qué debería obedecer a su *arbitrio*. La respuesta es inesperada. El vagabundo es rey y su poder le viene de un objeto que encierra en el puño. Entonces abre la mano, que hasta ahora había estado cerrada, la extiende y le dice: “Es el disco de Odín. Tiene un solo lado. En la tierra no hay otra cosa que tenga un solo lado. Mientras esté en mi mano seré el rey” (Borges, 2011b: 77). El leñador queda subyugado por la visión del objeto unilateral. Desea tanto su poder que, en cuanto el vagabundo le vuelve la espalda, no duda en hundirle el filo del hacha en la nuca. El muerto se desploma, abre el puño y el disco rueda en el aire, pero cae sobre su único lado. El leñador dedica lo que le resta de existencia a buscarlo.

Son tan modestos los requisitos de la catástrofe: el objeto imposible que otorga poder al rey puede tener un único lado, pero el rey no puede evitar tener un detrás.

#### IV.

Vamos a utilizar lo que dijimos hasta ahora para intentar iluminar algunas relaciones: la relación de la filosofía con sus objetos, con las prácticas y la relación de la filosofía consigo misma.

Se ha dicho que la filosofía, aunque no tiene un objeto delimitado (como sí lo tiene cada ciencia en particular), tiene objetos, en plural. Y que, de hecho, tiene demasiados objetos; porque trata acerca de todo y de “lo todo”. Es decir que no deja ningún tema afuera, de manera que hay filosofías de la historia, filosofías de la matemática, filosofías del arte, y así... También trata de la totalidad, del Ser, del fundamento último de las cosas, dibuja los límites de lo pensable. Es como si no tuviese un “afuera”, porque se incluye a esta en esa totalidad, en ese todo, y se piensa a sí misma; dicho de otro, piensa la naturaleza del pensamiento desde el pensamiento mismo en el que se reconoce. A la pregunta: “¿qué es la filosofía?”, se responde filosofando, desde su interior, como si no tuviese un lado de afuera.

Entonces, la filosofía ocupa esta posición paradójica respecto de sí misma: se incluye en la totalidad que piensa, a la vez que se excluye de ella para poder pensarla. Agreguemos que la relación de la filosofía con sus objetos también es peculiar. Como el libro de arena, cifra un orden para algo que no tiene principio y no tiene fin, que es decir todos los objetos del mundo (mundo incluido). Entonces, podemos referir que el orden que imprime a sus objetos no puede ser menos que un orden arbitrario. Pero “arbitrario” no significa caprichoso. El orden que la filosofía da a los objetos del mundo es arbitrario porque no es una representación o reflejo de un orden exterior, sino el producto de un ordenamiento. Registrar esta arbitrariedad es importante, porque dirige nuestra mirada hacia la historia y nos habilita una pregunta: ¿Por qué la filosofía ordena sus objetos de una manera y no de otra?

Es también como el disco de Odín: no solo porque aparece como algo que no tiene afuera ni un lado de atrás. También sus objetos son unilaterales y, al igual que aquel objeto imposible de un solo lado, tiene un detrás inesperado: tiene una relación con el rey, es decir, con el poder del Estado. La filosofía se inicia con Platón, y eso por la simple razón de que él instala, por primera vez, esta tecnología del pensamiento en continuidad con el poder del Estado. Esto está claro en la *República* (siglo IV a. C.), donde el problema es la justicia. Ahí se introduce una bifurcación esencial, dos vías para el saber. La vía de Trasímaco plantea que el saber es un subproducto del poder. Sócrates responde que si lo justo depende de lo que diga el que tiene el poder, entonces, no hay nada que se pueda llamar justicia, se vuelve un concepto vacío (arbitrario, en el sentido de caprichoso). Pero si todos entendemos, aunque sea vagamente, la idea de “justicia”, debe ser porque hay algo que sea la justicia en sí, una idea de justicia que podría llegar a conocerse.

Lo esencial de esta nueva vía, de la tecnología del pensamiento que llamamos “filosofía”, tiene que ver con esta estrategia del rodeo. Se trata de producir un desvío a través del saber para relacionarse con la política y el poder. Cuando uno enferma llama a un médico, porque sabe cuál es la medida que rige el paso de lo enfermo a lo sano. Pero cuando se trata

de ordenar un Estado, una sociedad: ¿quién sabe?, ¿qué hay que saber? La repartición de saberes tiene el poder de constituir un orden, siempre que se olvide el reparto como tal. Para Platón se trata de repartir el saber de esos objetos únicos, unilaterales, que unifican el pensamiento. Y si al filósofo le compete una muy íntima relación con el Estado es porque sabe que no todo es conocer: también se debe desconocer. Por eso urde mitos acerca del origen que hacen olvidar el reparto. Pero si la justicia aparece como un objeto de un único lado que desaparece apenas apoya las espaldas en la tierra, tiene su refugio en el puño cerrado de la filosofía, y su afuera detrás del filósofo, donde se alzan las columnas del Estado.

Las relaciones entre la filosofía y el poder del Estado, ya lo sabía Platón, no son nada simples ni evidentes. Pero hay momentos en que el poder del Estado y la filosofía se acercan con tanta ostentación que excitaría las fantasías platónicas. Entonces corremos el peligro de creer que, por encontrarse más cerca, su relación es más clara. La filosofía es una cosa bastante abstracta, difícil de asir en su materialidad. El poder del Estado no lo es menos. Pero los congresos de filosofía y los jefes de Estado son, en su brutalidad, formas bastantes reconocibles.

## V.

“Llegó el jamón ¡Viva Perón!”(Ruvituso, 2015)<sup>25</sup>, coreaban los comensales. Era el año 1949 y se realizaba en Mendoza el primer Congreso Nacional de Filosofía, el cual contó con la alocución del Presidente Juan Domingo Perón. El congreso fue todo un suceso internacional. Contó con importantes personalidades del mundo filosófico europeo y latinoamericano, desde Gadamer hasta Alicia Eguren. Un verdadero despliegue que mostraba una Argentina pujante en lo intelectual, lo económico y lo político. Se celebró en un momento de auge del peronismo,

---

25- Remitimos al excelente estudio de Clara Ruvituso (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Allí se recoge el testimonio de una de las participantes, quien recuerda el cántico citado. Este libro, tesis doctoral de Ruvituso, contiene una reconstrucción exhaustiva de las disputas políticas y teóricas que atravesaron el congreso.

cuando este impulsaba sus reformas más audaces y populares, como la gratuidad de la Educación Superior. Pero los conflictos de fondo no fueron pocos, especialmente en lo concerniente a las universidades, que habían sido intervenidas y muchos de sus docentes laicos reemplazados por católicos conservadores.

La cuestión nutricia, referida tanto al espíritu como al cuerpo, estuvo presente desde los inicios hasta el final del congreso. El discurso de la sesión inaugural en representación de los miembros argentinos estuvo a cargo de Coroliano Alberini, quien colegía que “la filosofía constituye parte de la vida humana, ya que ella transforma al hombre, de mera especie zoológica, en ente espiritual” (1950: 63). Carne para el cuerpo, metafísica para el alma, la filosofía para Alberini alberga el ingreso del animal humano en el reino de la universalidad. Escuchemos sus propias palabras:

Las vacas sagradas de la India se pasean libremente en los templos solemnes, bajo la mirada mística de los creyentes vegetarianos. Nosotros preferimos comernos las vacas. Nuestro muy comestible y celeberrimo vacuno, substantifica flor de zootecnia, no excluye el culto, cada vez más intenso, de la antropotecnia física y espiritual. Por ello cultivamos el instinto metafísico merced a la obra de un congreso de filosofía (ibíd.: 63 y 64).

La conferencia de cierre estuvo a cargo de Perón, pero no llevaba en ese momento el célebre nombre de “La comunidad organizada” ni fue leída en su totalidad durante el congreso, sino solo sus últimos seis parágrafos. Su objetivo fue dar fundamento filosófico a la “tercera posición”, superación del liberalismo imperialista y el comunismo soviético. Para ello, Perón interpreta la historia de la filosofía misma como tironeada por dos polos, espíritu y materia, que configuran dos formas de filosofía: idealismo y materialismo. Tomar posición entre estos polos no es un simple juego intelectual, Perón afirma que

inclinarse hacia lo *espiritual* o hacia lo *material* pudo ser una actividad selectiva de índole pensante o de génesis científica

cuando aparecía pura en un grado anterior de la evolución. No es ésta la situación del mundo actual, ciertamente. Los problemas presentes, la superpoblación, la presencia de las masas en la vida pública, la traducción política de las doctrinas, confieren aguda responsabilidad al hecho, en apariencia intrascendente, de tomar partido en la suprema disputa (Perón, 1949: s/p).

Para Perón, la filosofía, forma superior de la militancia, se prolonga en la política y la toma de partido en el enfrentamiento no puede ser rehusada. Como diría Maquiavelo, las guerras no se evitan, sino que se difieren en provecho ajeno (ver Maquiavelo, 2010: 76).

Perón continúa: “Si la derecha hegeliana puede derivar hacia un teísmo conservador, la izquierda se desliza necesariamente a un materialismo no filosófico y, me atrevería a sostenerlo, no humano. Por distintos caminos, se alcanza la pendiente marxista” (ibíd.). Marx y el marxismo son convocados unas diez veces en el texto, siempre para terror de la Historia y el Hombre, porque la pendiente del materialismo constituye un vicio de disolución de la filosofía en la política. Aunque el idealismo reviste también una de las desviaciones sobre cuya norma de resolución la filosofía debería echar luz, hay algo aún más desviante en el marxismo. Según las palabras del texto,

el individuo hegeliano, que cree poseer fines propios, vive en estado de ilusión, pues sólo sirve los fines del Estado. En los seguidores de Marx esos fines son más oscuros todavía, pues sólo se vive para una esencia privilegiada de la comunidad y no en ella ni con ella. El individuo marxista es, por necesidad, una abdicación (ibíd.).

El panorama desolador del pensamiento, desgarrado en esta disputa entre idealismo y materialismo, conserva, sin embargo, esperanzas; pues, para Perón, “la llamada lucha de clases, como tal, se encuentra en trance de superación” (ibíd.). Solo se trata de iluminar la norma, elemento unificador de la sociedad por el cual el nosotros se

comprende como comunidad organizada, pues en la norma la sociedad encuentra el principio de armonía entre sus partes: “Si hubo épocas de exclusiva acentuación ideal y otras de acentuación material, la nuestra debe realizar sus ambiciosos fines nobles por la armonía” (ibíd.). Es entonces que podemos hablar de justicia, puesto que “la justicia no es un término insinuador de violencia, sino una persuasión general” (ibíd.).

## VI.

El discurso de clausura del primer congreso no fue el único que diera un dirigente de Estado. El “III Congreso Nacional de Filosofía” se llevaría a cabo en el año 1980 en la Universidad de Buenos Aires y contaría con una breve comunicación por parte del presidente de facto, Jorge Rafael Videla. En palabras del dictador, “... el lugar que en una sociedad ocupa la Filosofía [es el] índice revelador de sus características” (2010: 25)<sup>26</sup>. Resulta difícil refutar esta idea. Tomada al pie de la letra nos lleva a entender a la filosofía, es decir, a las formas teóricas por las cuales una sociedad es reflexionada, como un “índice”: esto es, una señal de otra cosa. En todo caso no su conciencia. Podría ser, si se quiere, la forma inconsciente por la cual toma conciencia de sí, pero de modo desplazado, razón por la cual resulta necesario recorrer una mediación, realizar una operación de lectura para saber lo que indica. Esto implica que debemos ir fuera de la filosofía para saber lo que indica... o acaso tenga la filosofía su afuera dentro de sí.

Entre los temas centrales del congreso, al igual que sucedió en el del año 49, estuvieron el tomismo y la filosofía heideggeriana<sup>27</sup>. Al igual

---

26- La memoria de la conferencia de cierre, junto con la nómina de participantes y una serie de artículos, ha sido publicada por el colectivo de la revista *Dialéctica*, en el número titulado: “La filosofía y sus tareas de legitimación. Ficha/memoria del tercer Congreso Nacional de Filosofía a 30 años de su realización” (Buenos Aires, agosto de 2010). El número en cuestión reúne dos dossiers publicados durante los años 90’ y constituye un importante documento sobre las estelas dejadas por el congreso del 80’. Consultado (en línea) el 06/02/2025, en <http://www.rebellion.org/docs/112739.pdf>.

27- Sobre este punto ver Belloro, L. (2018). “El III Congreso Nacional de Filosofía. Un espacio académico desmembrado bajo la última dictadura en Argentina”. *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n. 3, pp. 65-82. Consultado (en línea) el

que en el del 49', el marxismo fue un gran excluido, pero se suma ahora la filosofía de la liberación (que había sido central en el segundo congreso, celebrado en el 71) y, obviamente, el peronismo. Entonces, ¿qué indicios daba la filosofía de su afuera?

La conferencia de Videla curiosamente no deja a nadie afuera. Habla sobre el ser humano y dice que “caracterizado por su libertad inmanente, ha perseverado durante cientos de años en la búsqueda de la verdad a través de la Filosofía” (ibíd.). En cuanto a la filosofía, dice que no es “sólo el amor a la sabiduría sino el amor a la Justicia y el respeto a la dignidad del hombre. Y es más aún: es una lección constante y permanente de libertad” (ibíd.). Entonces termina diciendo:

Nuestro país, inserto en el mundo complejo e inestable de este siglo, ha sufrido, también, un agravio a la verdad y un intento de uniformar mentes y espíritus, de forzar voluntades y pareceres y ahora, superado el peligro, busca los marcos del disenso respetuoso, para el encuentro de sus verdades (ibíd.).

Verdad, Justicia, Dignidad Humana... Una forma de explicar la presencia de estos conceptos en la alocución de Videla es atribuirle al cinismo de quien no puede confesar lo inconfesable. Pero, además, también podría ser que haya algo detrás de estos objetos teóricos que les da su razón de ser dentro de la filosofía. ¿Habría que exigir una “verdadera verdad”, una “verdadera justicia”? ¿O será que la unilateralidad de estos objetos teóricos es lo que les confiere toda su potencialidad, su capacidad de englobarlo todo (o casi todo)?

---

06/02/2025, en <http://revistamonograma.com/index.php/mngm/article/view/84>. Fuera del artículo de Belloro y del excelentísimo trabajo realizado por el colectivo de la revista *Dialéctica*, no conozco otros estudios acerca del congreso. Todo indica que resta realizar un trabajo de reconstrucción histórica de este acontecimiento, tan cercano a nuestro presente.

## VII.

¿Qué puede ser un objeto filosófico? En principio se trata de una abstracción. Palabras como “aquí”, “ahora” o “esto” parecen indicar lo más concreto. Pero, en realidad, son las más inconcretas: no tienen ningún contenido específico. Su sentido se lo confiere cualquiera que diga “yo, aquí, ahora” en cualquier lugar, en cualquier momento. Es decir que las abstracciones son generalidades. Pero no están desvinculadas de lo concreto: son la condición de que podamos señalar algo. En el mito bíblico del paraíso, Adán y Eva no deben trabajar para comer, ni para conocer, ni sienten vergüenza de su desnudez: viven en la absoluta concreción... hasta que comen el fruto prohibido y se desatan las abstracciones: el lenguaje, la lucha de clases, la división sexual del trabajo. A partir de entonces ya no pueden poner cualquier nombre a las cosas. Para conocer deben utilizar un lenguaje que no eligen, para comer deben trabajar bajo relaciones sociales impuestas, para reproducirse deben atravesar una mediación por la diferencia sexual y sus sistemas de opresión. Lo concreto jamás es inmediato, necesita un rodeo por lo abstracto.

Las abstracciones filosóficas son de un tipo particular. Dijimos que se trata de objetos imposibles, unilaterales. Perón en su exposición habla de “normas”. Las normas unifican elementos que están separados por una contradicción. Trabajan sobre una fuerza y le confieren una forma. La palabra “justicia” hace eso: se eleva sobre la contradicción, la contiene. La filosofía trabaja confiriéndole una forma a las contradicciones para lo cual funda las normas y las ordena. Y hace esto creando objetos como “lo justo”, objeto imposible, porque no siendo real hace que pueda existir la justicia en la realidad. El modo en que la filosofía opera sobre el todo es, justamente, unificando una contradicción que le viene del exterior. Para hacerlo pone a funcionar complejos dispositivos teóricos, objetos imposibles, que nos hacen desear la justicia como si esta cupiera en la palma de la mano, como si pudiera encerrarse en el puño, como si no tuviera lado de atrás.

Louis Althusser, recogiendo la cita de un literato que confesaba que durante su niñez vivía en la fantasía según la cual las personas ilustres no

tenían culo, dice: “Tener un espacio exterior y tener un trasero se dirá que es lo mismo. Pero tener ‘un detrás’ es tener un exterior inesperado. Y la filosofía, por supuesto, cuenta con esto” (1984: 17). Las personas ilustres de seguro tienen un lado de atrás. Borges lo mostró cuando se inclinó decorosamente a lamer las botas de Videla. Y la filosofía ¿cómo convive con su dorso?

### **VIII.**

Perón tiene una intuición interesante: la filosofía está atravesada por la contradicción entre materialismo e idealismo, la toma de partido es inevitable. Pero al mismo tiempo, cede ante su descubrimiento, porque toma partido no por uno de los términos, sino por la superación de la contradicción. La intuición de Perón se encuentra entonces dominada por la idea de armonización de los individuos bajo la norma de un régimen “justo”. Es, por decirlo de alguna manera, lo contrario de la contradicción. Aquí comienzan las paradojas.

La pregunta “¿qué hora es ahora en la superficie del sol?” no puede responderse. La razón es que semejante pregunta niega sus propias condiciones, puesto que la posición relativa de la tierra respecto del sol es la condición de que haya una hora determinada en la tierra. Con la pregunta “¿qué es la filosofía?” pasa algo similar. No se puede responder filosofando a la pregunta “¿qué es la filosofía?” porque la filosofía tiene un detrás, es decir, tiene condiciones no filosóficas.

En la conferencia de cierre del congreso del año 49, la lucha de clases se encuentra en vías de extinción. En la del 80, se habla de un peligro superado. En ambos casos, el poder persuasivo de las ideas contrasta con la violencia. ¿Será este afuera el de la violencia, el que la filosofía indica? En la disyuntiva platónica que bifurca los senderos del poder y el saber, la vía del rodeo tiene, como condición, una elección fundamental entre el efecto persuasivo de las ideas y la lábil autoridad que se funda en la fuerza. Pero es claro que lo que la filosofía tiene detrás de sí es la lucha por el poder del Estado. Digamos entonces que a la filosofía le

competir dar una forma determinada al flujo de fuerzas que actúan en las contradicciones de la vida social.

Resulta bastante probable que la lucha de clases haya existido antes del año 1949 y sería plausible sospechar que no se haya acabado allí. Los años que van de ahí a los 80 parecen haberla llevado a su expresión más franca en la forma de una guerra abierta: los bombardeos a Plaza de Mayo, el golpe del 55, los fusilamientos de José León Suárez, los Uturuncos, la experiencia del Ejército Guerrillero del Pueblo, el Cordobazo, los perros, los Montoneros, la Triple A, etc., etc. Pero si esa fue la forma dominante de la lucha política durante esos años, no podría significar esto que se encuentra superada, sino que se ha continuado por otros medios. Uno de ellos es la filosofía, terreno donde la lucha de clases se libra bajo una forma particular.

Lo cierto es que la forma dominante de la política a partir de allí dejó de ser la de una guerra abierta, en todos los sentidos de la expresión, en la que las tomas de posición se mostraban claramente. A partir de los ochenta, la política reviste como forma dominante los ropajes de la institucionalidad democrática; la violencia abierta que parecía en primer plano comienza a revestir una forma judicializada que la opaca.

## **IX.**

En 1987 habría otra ocasión para el idilio entre jefes de Estado y congresos de filosofía. Nos referimos al Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, pero que podemos leer como un cuarto congreso nacional, enmarcado en el "retorno de la democracia" y la fuerte presencia del radicalismo. Raúl Alfonsín no pudo estar presente por atender a los menesteres de su función, pero dio a leer algunas palabras a Eduardo Rabossi. Este último, que había atendido como expositor en el congreso del 80', fue una figura destacada del alfonsinismo, desempeñándose como director del Departamento de Filosofía en la UBA y en la Subsecretaría de Derechos Humanos. Las leyes de "Punto Final" (1986) y "Obediencia Debida" (1987) que este organismo hiciera

valer encontraron oportuna justificación ética por parte de Osvaldo Guariglia<sup>28</sup>, otro eminente filósofo de destacada presencia tanto en el congreso videlista como en el radical y titular de la cátedra de Ética en la UBA.

Las palabras que Alfonsín enviara al congreso fueron breves, pero no pudieron obviar la referencia al poder del Estado. El entonces presidente lamenta el estereotipo de filósofo que se refugia en torres de marfil, pero afirma que la dimensión de la política ofrece un ejemplo de otro tipo de práctica de la filosofía: “cuando se concibe a la política no como el conjunto de estrategias y de las prácticas relacionadas con el logro del poder, sino como el ‘arte de gobernar’, es decir el arte de diseñar, evaluar y poner en práctica proyectos globales en una sociedad, la necesidad de aportes filosóficos se torna evidente” (Alfonsín, 1987: 35)<sup>29</sup>. Los desarrollos filosóficos, continúa, no son un mero “lujo intelectual” en la medida en que cumplen una “función fundante” (ibíd.). ¿Nos excederíamos si tomáramos estas breves palabras como una nueva muestra de que existe una demanda hacia la filosofía, una demanda formulada por las personificaciones del poder del Estado, y que consiste en una demanda por dar una forma específica a la lucha por el poder del Estado? En esta demanda, la filosofía queda separada de la cuestión “el logro del poder” y aparece como un instrumento del gobierno de la sociedad, entendido como problema técnico. En los congresos de filosofía, la filosofía aparece como lo que es.

Si estas palabras resultaran demasiado breves, se podrían retomar las que pronunciara el entonces gobernador de la Provincia de Córdoba, figura prominente del radicalismo y de la política argentina durante los 80 y 90: el discurso inaugural estuvo a cargo de Eduardo Angeloz. Mucho antes de haber protagonizado el escándalo que culminó con el megaproceso del Banco Social, este político de primera línea tenía

---

28- Ver el artículo “La condena a los ex comandantes y la ley de extinción de las causas: un punto de vista ético” (Guariglia, 2010), reproducido en *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social*.

29- Actas del Congreso extraordinario de filosofía, realizado del 20 al 26 de septiembre de 1987, en la Ciudad de Córdoba.

opiniones propias acerca de la labor filosófica. En efecto, juzgaba que el lugar del filósofo y el del político coinciden en la democracia una vez agotados los antiguos modelos de intelectuales. Por un lado, estuvieron los “célebres intelectuales de izquierda, caracterizados por sus agudas críticas (anticapitalistas) y por sus testimonios y sus denuncias a favor de los oprimidos y marginados” (Angeloz, 1987: 40); pero “a fines de los años 60’ y especialmente en los 70’ (...) y en una suerte de euforia neoliberal, se trocaron en críticos implacables de estas nuevas formas políticas” (ibíd.).

Críticos por derecha o críticos por izquierda, a Angeloz le disgusta, en cualquier caso, la figura del intelectual marginal. En la democracia, afirma, el intelectual debe actuar como parte de la sociedad en la que se encuentra integrado. Lo citemos una última vez:

Más que la forma solemne del contestatario rebelde, propia del gran maestro de pensamiento, que se hace fuerte y célebre en el rechazo de todo un sistema, al filósofo en la democracia contemporánea le compete, tal vez, la humilde función de estudiar y saber anónimamente y en silencio, cuánto se requiere y necesita en la postmodernidad, reservando la duda, la crítica, el examen solo para cuanto atente contra este principio supremo (ibíd.: 42).

¿Cómo respondería la filosofía a esta demanda?

## **X.**

Mario Santucho, hijo del máximo dirigente del PRT-ERP, en una entrevista de 2019 dijo lo siguiente:

[en la actualidad] la violencia no es un recurso de una fuerza ideológica en la política, es una dimensión del poder. Está presente, pero está despolitizada... Hoy hay organizaciones armadas, por ejemplo, los narcos, o empresas de seguridad y otras, que disputan territorios con el Estado. Pero no se explican ni constituyen como fuerzas políticas. Son fuerzas del poder (Tiempo Argentino, 2019).

La violencia de la calle aparece, así, como una emanación espontánea del desorden de la vida humana, de los “malvivientes”, como un fenómeno marginal sin cara, sin autor, sin ningún tipo de proyecto u horizonte.

Lo que registra santucho es que nos enfrentamos a una despolitización de la violencia. La transformación de un problema político en un problema ético-jurídico, como la “delincuencia”, ha sido una de las formas dominantes por las cuales la filosofía dominante ha respondido a las demandas de la ideología de la clase dominante. El modo en que se responde a esta demanda supone la puesta en funcionamiento de objetos teóricos, que en su trama ordenan las prácticas sociales. El cuadro de ese ordenamiento, cuando se quiere transformar la política en ética bajo categorías jurídico-morales, nos da la imagen de una sociedad constituida por individuos que acuerdan o desacuerdan en función de su libre arbitrio el mejor modo de vivir en comunidad comunicando sus creencias, sus fines y sus valores. Las sociedades democráticas son el escenario del disenso y natural desencuentro, siempre capaz de resolverse; porque los seres humanos, merced a la filosofía, tienen por objeto la idea de su propia universalidad.

## XI.

“¿Qué tipo de justicia existe hoy en la Argentina? ¿Una justicia de clase? ¿Una justicia sobre la que hay que apelar al voluntarismo para seguir creyendo en ella?”, le preguntaron a Julio Strassera en una entrevista en 1987. Él respondió: “Al contrario de algunos escépticos, creo que se puede creer en la justicia. Sin embargo, éste es un concepto muy difícil de redondear y que ya les ha dado muchos problemas a los filósofos” (*Revista Crisis*, 1987).

Dos años antes de la entrevista, Strassera había oficiado como fiscal a cargo del juicio a las juntas militares. Elevado a flamante prócer nacional por la industria cinematográfica en la película “Argentina 1985”, Strassera fue en realidad un burócrata gris, que decía no ser ni de

derecha ni de izquierda, que funcionaba tan bien en dictadura como en democracia. Fue el tipo de burócrata hiper-eficiente que sería el sueño mojado de Angeloz y de los que ensalzan la modernización del Estado, el filósofo nuevo.

En la misma entrevista le consultan a Strassera acerca de Martínez de Hoz. Este personaje fue el ministro de economía de Videla y es responsable no solo de haber endeudado a la Argentina con el FMI, sino de la financiarización de la estructura de la economía argentina, que perdura hasta la actualidad. Aunque culpable, Strassera afirma que los delitos económicos son rara vez condenados. No explica por qué. Si esto no puede explicarse, ¿qué puede significar la expresión “nunca más”? Significa “nunca más terrorismo de Estado”, pero ¿no significa también nunca más un proyecto político emancipador que cuestione el modelo dominante de acumulación de capital?

Si quisiéramos ensayar una respuesta, podríamos decir que los delitos económicos perpetrados por la última dictadura forman parte de la acción de una clase. Es decir, que la violencia que ejercen no parece que se pueda atribuir a un individuo responsable, sino que tiene la fuerza anónima de un sistema de explotación. Una clase, como tal, es una categoría imposible de inscribir en la ideología jurídica que la propia dictadura instaló como forma de pensamiento dominante. Este orden de dominación y las formas de pensamiento que les confieren la fuerza de la evidencia son las condiciones no filosóficas sobre las cuales pensamos en la actualidad. Strassera tenía razón: la justicia les ha dado muchos problemas a los filósofos, es un concepto difícil de redondear, es decir, de darle la vuelta.

## **XII.**

Este artículo podría haber comenzado antes y terminado después. El recorte y recorrido es, inevitablemente, arbitrario. Llegados hasta aquí, quisiéramos intentar algunas conclusiones acerca de las condiciones no filosóficas que determinan nuestra práctica de la filosofía en la actualidad:

1. Algo de lo que Angeloz deseaba parece haberse vuelto realidad. En la actualidad, la figura del intelectual ha dejado paso a la del trabajador cognitivo. El *hipervínculo* resume esta lógica de producción de conocimientos académicos dominada por el “paperismo”. La cita, como forma paradigmática del conocimiento que alimenta los índices bibliométricos de sistemas anónimos de procesamiento de la información y la hiperespecialización, conduce al pensamiento fragmentario en una red infinita de referencias dispersas en el ciberespacio. Ubicado en un punto cualquiera de la red de hipervínculos, el aquí y ahora del trabajador cognitivo se desvanece, su trabajo se asemeja al del burócrata eficiente y silente.
2. Esta forma de producción de conocimientos, dominada por el paperismo en la academia, dirige nuestra mirada hacia las demandas que el Estado le formula a la filosofía: la demanda de producción de conocimientos cuantificables, medibles, almacenables y aplicables. Pero esto también significa que la filosofía no es una caja de resonancia de la *lucha de clases*, que existiría al lado de ella. Al contrario, en la forma de producción de conocimientos se libra una lucha política encarnizada.
3. Practicar la filosofía, “aquí y ahora”, implica realizar un *rodeo por las abstracciones* que dominan inadvertidamente nuestra práctica concreta de la filosofía. Estas abstracciones se presentan con la fuerza de una evidencia. Remover su evidencia implica un rodeo, o sea, redondear su unilateralidad para asentarlas en la tierra. La evidencia de que los sujetos son individuos por naturaleza, de que estos son el átomo social y que están dotados de libertad no es más que el resultado de una lucha de clases encarnizada, en las calles y en la teoría. La paz actual es la victoria del enemigo, es la paz del cementerio, donde las evidencias de la ideología jurídica florecen con mayor salud.

4. Volver sobre la relación entre poder y saber, que parece un tema fetiche del pensamiento posmoderno y posmarxista donde las clases sociales no existen, implica aquí y ahora (es decir, en el culo del mundo, en la Argentina) volver sobre la violencia para pensar su naturaleza de clase. Para hacerlo, hay que mirar a las condiciones no filosóficas de la filosofía, su *lado de atrás*, su exterior, lugar de la batalla por la interioridad subjetiva.

## BIBLIOGRAFÍA

Alberini, C. (1950). "Discurso del vice-presidente del Comité de Honor y secretario técnico del Congreso, Dr. Coriolano Alberini, de la Universidad de Buenos Aires, en representación de los miembros argentinos". *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I, pp. 62-80. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Alfonsín, R. (1987). "Palabras del Presidente de la Nación Argentina, Dr. Raúl Ricardo Alfonsín, leídas en su nombre por el Doctor Eduardo Rabossi". *Actas del Congreso extraordinario de filosofía*, Tomo I, pp. 35-37. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Althusser, L. (1984). "La transformación de la filosofía". En AA. VV. *Filosofía y transformación social*, pp. 7-41. Buenos Aires: Ediciones Metropolitanas.

Angeloz, E. C. (1987). "Palabras pronunciadas por el Gobernador de la Provincia de Córdoba". *Actas del Congreso extraordinario de filosofía*, Tomo I, pp. 37-45. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Belloro, L. «El III Congreso Nacional de Filosofía. Un espacio académico

desmembrado bajo la última dictadura en Argentina», Monograma. Revista

Iberoamericana de Cultura y Pensamiento, n. 3, pp. 65-82, 2018. Disponible en <http://revistamonograma.com/index.php/mngm/article/view/84>.

Borges, J. L. (2011a). "El libro de Arena". En J. L. Borges. *Obras completas 3* (4 volúmenes), pp. 78-81. Buenos Aires: Random House Mondadori.

Borges, J. L. (2011b) "El disco" en Borges, J. L. *Obras completas 3* (4 volúmenes), pp. 76-77, Buenos Aires: Random House Mondadori.

Maquiavelo, N. (2010) *El príncipe*, Madrid: Akal.

Guariglia, O. (2010). "La condena a los ex comandantes y la ley de extinción de las causas: un punto de vista ético". *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social*. "Ficha-memoria acerca del Tercer Congreso Nacional de Filosofía de 1980, a 30 años de su realización", pp. 35-43. Buenos Aires, Capital Federal: Espacio Comunitario "La gomera".

Ruvituso, C. (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

Santucho, M. (2019). "Mario Santucho: la violencia sigue presente, pero está despolitizada". *Diario Tiempo Argentino*. Disponible (en línea) en <https://www.tiempoar.com.ar/nota/mario-santuchola-violencia-sigue-muy-presente-pero-esta-despolitizada> (11/02/2025).

Strassera, J. C. (1987). "Las razones de Strassera. Reportaje de Carlos Aznares y Vicente Zito Lema". *Revista Crisis*, 53, abril de 1987. Buenos Aires.

Videla, J. R. (2010). "Discurso de clausura al III° Congreso Nacional de Filosofía". *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social*. "Ficha-memoria acerca del Tercer Congreso Nacional de Filosofía de 1980, a 30 años de su realización", pp. 25-27. Buenos Aires, Capital Federal: Espacio Comunitario "La gomera".

# EL ANHELO DE OTRA REALIDAD EN TIEMPOS TURBULENTOS: FRANTZ FANON Y HANNAH ARENDT

*Abigail Morenigo Juri*

*Florencia Wexler*

FHyCS-UNJu

## **Introducción**

La filosofía es un viaje que nos permite andar y desandar por diversos caminos. Pensar el mundo al mismo tiempo que lo habitamos significa dar lugar a una eterna compañera “la angustia existencial”, aquella que nos moviliza y nos aprieta fuerte el pecho cuando alguna injusticia se hace presente. Vivimos en un tiempo en el que parecía que el pasado nos había enseñado y que la memoria seguía allí para recordarnos aquellos hechos que no debían volverse a repetir; sin embargo, nos damos cuenta que se hace presente una especie de amnesia colectiva en la sociedad y el pasado encuentra nuevas y diversas formas de reaparecer; lo cual nos lleva a la inminente pregunta: ¿Se pueden pensar otros mundos posibles?

Eduardo Galeano, en *Patatas Arriba. La Escuela del Mundo al Revés*, nos invita a soñar:

Aunque no podemos adivinar el tiempo que será, sí que tenemos, al menos, el derecho de imaginar el que queremos que sea. En 1948 y en 1976, las Naciones Unidas proclamaron extensas listas de derechos humanos; pero la inmensa mayoría de la humanidad no tiene más que el derecho de ver, oír y callar. ¿Qué tal si empezamos a ejercer el jamás proclamado derecho de soñar? ¿Qué tal si deliramos, por un ratito? Vamos a clavar los ojos más allá de la infamia, para adivinar otro mundo posible (...) (Galeano, 1998: 341).

Es el derecho a soñar el que, en tiempos de adversidad, nos impulsa a caminar hacia lo desconocido. Es ese anhelo de otra realidad posible, de un mundo mejor, el que nos invita -e invitó a grandes pensadores/as que hoy son parte de nuestra lectura diaria- a teorizar, repensar e imaginar otras realidades. Realidades que exigen desnaturalizar lo naturalizado, derribar el imaginario social arraigado para escuchar otras voces: las voces de ese “otro” que queda relegado, incluso de su humanidad, por el hecho de no encajar en un mundo que se mira con las gafas de la élite de turno.

Afortunadamente, frente a lo naturalizado, se presenta la crítica como herramienta que permite mirar más allá de lo establecido; nos impulsa a dejar detrás el rol de mero espectador para involucrarnos en los problemas que acontecen. Dos miradas críticas, distintas, pero que nos invitan a soñar con otras realidades -luego de haber vivenciado en carne propia los discursos y las políticas de odio-, son las de Frantz Fanon y Hannah Arendt, pensadores que presentaremos en las siguientes líneas, intentando dar respuestas a algunas preguntas, tales como: ¿Qué lleva a la urgencia y a la necesidad de pensar en otras realidades posibles? ¿Cómo se constituye la concepción de mundo en individuos particulares? ¿En qué grado influye el contexto social, político y cultural? Entre otras que irán apareciendo a lo largo de nuestra reflexión.

### **Frantz Fanon: leerlo hoy, para desamarrar y soltar dos metafísicas que generan relaciones excluyentes. Hacia una praxis de-colonizadora**

La actualidad, entendida como la de la Argentina 2024 nos sitúa en un escenario político complejo. La asunción del neoliberalismo salvaje en el poder político nacional, encarnado en figuras que niegan los derechos adquiridos en estos últimos 40 años de democracia, se posiciona desde discursos negacionistas de la última dictadura militar 1976-1983. Enarbola una “estética superior” devenida de la “herencia europea” que refleja lo que Bolívar Echeverría sostiene como “blanquitud”; dicha realidad nos moviliza, por ello resulta urgente pensar nuevas praxis políticas.

Revisando qué filosofías nos han brindado un impulso revolucionario, nos abrimos al encuentro con la obra de Frantz Fanon, quien vivió con profunda dedicación y coherencia las luchas de-colonizadoras. Podemos ahondar un poco en su vida: nacido el 20 de julio de 1925 en Fort de France, Martinica. Su madre, Eleanora Médélice, una blanca de Alsacia de sangre mestiza, unida a Félix Casimir Fanon, de evidente progenie africana. Fanon mantuvo un objetivo bien definido a lo largo de su vida: explicar el colonialismo-racismo que atravesaba el cuerpo de los negros (Valdés García, 2017: 24). Su primer libro publicado en 1952, *Piel negra, máscaras blancas*, irrumpe directamente con el prejuicio de color que tienen todas las personas. De forma filosófica-poética va enunciando cómo la mirada del colonizador objetiva a las personas, las despoja de su ser para volverlas cosas (Fanon, 2009: 111).

Como intelectual, realizó aportes sumamente interesantes para entender desde “nuevas/otras” formas de ver el mundo cuando el “acto colonial” se constituye en un sistema de opresiones. En este sentido, Valdés García sostiene que:

Se vale de la literatura y la poesía, de la obra de psicólogos, filósofos y científicos de su tiempo para expresar del modo más claro posible algo que es tan difícil de ver en el mundo occidental: la liberación de los prejuicios, los valores, de lo simbólico blanco, que tiene su raíz en la perspectiva colonial y que provoca una relación malsana y maniquea (op. cit.: 25).

En *Los condenados de la tierra* (1961, 1963) realiza una crítica a los intelectuales colonizados, que alejados del pueblo solo “objetivan” luchas populares analizándolas categóricamente y sin compromiso real. Hoy esta crítica sigue teniendo vigencia en forma de denuncia como “extractivismo epistémico”; y es sostenida por distintos grupos de resistencias antirracistas, anticolonialistas e incluso feministas, que ponen el cuerpo en las diversas luchas populares, campesinas e indígenas. Estos sectores o colectivos miran con gran sospecha a los intelectuales, que desde las universidades sostienen discursos de-coloniales, pero no

utilizan su voz cargada de poder simbólico para denunciar las constantes desigualdades sociales que viven los grupos racializados, marginados, empobrecidos por el sistema colonial-capitalista. En palabras de Fanon (1963):

El intelectual se comporta objetivamente, en esta etapa, como vulgar oportunista. [...] El pueblo no piensa en rechazarlo ni en acorralarlo. Lo que el pueblo exige es que todo se ponga en común. [...] No es que el pueblo sea rebelde, si se le analiza. Le gusta que le expliquen, le gusta comprender las articulaciones de un razonamiento, le gusta ver hacia dónde va. Pero el intelectual colonizado, al principio de su cohabitación con el pueblo, da mayor importancia al detalle y llega a olvidar la derrota del colonialismo, el objeto mismo de la lucha. [...] No ve siempre la totalidad (44).

Es por ello que resultan de gran valor las obras que nos presenta el autor, puesto que, de muy joven, Frantz decidió alistarse en el ejército francés e ir a Europa, a las contiendas de la Segunda Guerra Mundial. Luego, más adentrada su vida, el 23 de noviembre de 1953 es designado médico-jefe de servicio del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, a unos cincuenta kilómetros al sureste de Argel; es en este periodo de praxis en el hospital psiquiátrico que empieza a gestar el pensamiento que da a luz como: *Los condenados de la tierra*, que para él son los colonizados (Valdés García, op. cit.: 24-32).

### **Criaturas con hambre de humanidad**

El humanismo que propone Fanon nace de la realidad inmediata que aconteció en su propia vida. El racismo sistematizado, las experiencias como médico psiquiátrico, el combate en la guerra por la liberación de África y también la influencia recibida por sus maestros en 1939-1943 en el Liceo Schoelcher fueron hitos que germinaron toda su obra. En 1952, publica *Piel negra, máscaras blancas*. En 1953 se lo designa Médico-jefe de servicio del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, en Argelia. En 1954 se inicia la guerra de liberación argelina. Fanon comienza a colaborar

con el FLN (Front de Liberation Nationale). En 1957 viaja a Túnez donde enseña en la facultad de medicina y practica la psiquiatría en el Hospital de la Manouba. En 1960, se le asigna la misión de reforzar la frontera con Malí y abrir el frente sur de Argelia por el Sahara. En 1961 comienza a escribir los ensayos conocidos como *Los condenados de la tierra*, sabiéndose enfermo de leucemia. Y finalmente muere a finales de ese año, el 6 de diciembre (Valdés García, 2017: 45, 49).

Conocer un poco más en profundidad sobre el “sujeto” que escribe nos permite visualizar que, desde estos “mundos otros”, lno solo se expresa una racionalidad determinada, sino que además hay una corporalidad situada geopolíticamente, atravesada por múltiples factores que condicionan las posibilidades de existencia concreta de un sujeto. En este punto, resulta interesante indagar en cuáles eran los ideales revolucionarios que sostuvo nuestro autor, para ello retomamos las palabras publicadas en el periódico del FLN “El Moudjahid” (El Revolucionario) (1958), N<sup>o</sup> 22; que luego fue retomado en 1965 por *La revolución africana. Escritos políticos* (pp. 116-124; Editorial: La Découverte). (Valdés García, op. cit.: 107). Allí el Martiniqués explicita cuáles son estos objetivos fundamentales del FLN y sostiene:

(...) en ningún momento el FLN ha apelado a la generosidad, a la magnanimidad, a la gentilidad del colonizador. El colonizador llega en una mutación vertiginosa a una cualidad nueva, elaborada en y por el combate. El lenguaje utilizado por el FLN, desde los primeros días de la revolución, es un lenguaje de responsabilidad. Las apelaciones a las fuerzas democráticas francesas no son redactadas en términos ambiguos de tono más o menos infantil. Decimos a la izquierda francesa: sed lógicos con vosotros mismos, ayudarnos, sostened la causa de la revolución argelina (Fanon, 1958, 1965 y 2017: 108).

Resulta evidente que el objetivo principal por el cual lucha nuestro autor fue la “descolonización” y la “reivindicación” del pueblo argelino, en pos de una democracia propia, es decir, un gobierno autónomo que

rompa con las relaciones de subordinación a políticas internacionales paternalistas, que solo saquean los recursos naturales de los territorios en un sistema colonial, empobreciendo a la población que lo habita. De ahí que exprese lo siguiente:

(...) nosotros le arrebatamos al colonialismo francés su legitimidad, su pretendida inserción en la realidad argelina. En lugar de integrar el colonialismo, concebido como nacimiento de un mundo nuevo, en la historia argelina, hemos hecho de él un accidente desdichado, execrable, cuya única significación fue haber retardado, de modo inexcusable, la evolución coherente de la sociedad y de la nación argelina. (...) Desde el comienzo, el FLN ha precisado su programa: poner fin a la ocupación francesa, dar las tierras a los argelinos, hacer una política de democracia social en la que el hombre y la mujer tengan igualmente derecho a la cultura, al bienestar material y a la dignidad (ibíd.: 109 y 110).

La “reivindicación” que sostiene el ejército revolucionario de Argelia es sobre “su lugar” en el mundo, es la pelea por vivir una vida digna, es la resistencia cultural frente al despojo de todo rasgo identitario, que no se asimile a la “nueva cultura universal” impuesta por Europa. Sostiene, también, una demanda de igualdad entre hombre y mujeres, e igual acceso al ámbito laboral que consolide un bienestar material.

Fanon resignifica la categoría “negritud” en su obra *Piel negra, máscaras blancas*, superando la misma como autoafirmación en carácter de resistencia ante el blanco, para pensarla como una ocasión de lucha y superación contra la simbólica “nueva piel” universal que acoge a todos los hombres y todas las culturas. Podemos concluir que Fanon es un revolucionario de-colonial que busca un cambio total del sistema político que oprime a los países del sur global, específicamente en el África.

¿Qué sujetos son los que hoy teorizan? ¿Qué cuerpos son los que sostienen el territorio? ¿Qué política construimos? ¿Construimos política o solo la reproducimos? Estas y muchas otras posibles preguntas nos invita a una lectura actual de Frantz Fanon; pensar en clave de-colonial

es una labor constante para quienes participamos del mundo discursivo pensando “nuevos/otros” mundos ideales. Así como

Fanon quiere desamarrar y soltar a ambos de su prisión: al blanco de su prejuicio y al negro del color de sí mismo, para poblar ese espacio vacío, estéril, árido, esa cuesta despoblada, y borrar las aberraciones afectivas de uno y otro, esas dos metafísicas que generan relaciones excluyentes, unas radicales, y otras piadosas o paternalistas (ibíd.: 26).

A las nuevas generaciones de pensadores/as nos acontece una revisión crítica de nuestro colonialismo, racismo, patriarcalismo, clasismo internalizado para poder proponer “nuevos/otros” mundos que le hagan frente a la nueva ola de políticas conservadoras neoliberales que azotan Latinoamérica.

### **Hannah Arendt: La realidad como Espacio común de acción, Pluralidad y Libertad política**

Otra forma de habitar el mundo es la de Hannah Arendt: mujer, blanca, europea, intelectual, nacida en el seno de una familia de clase media perteneciente a la tradición judeocristiana del ala protestante, en una Europa fuertemente marcada por el antisemitismo. Para indagar en la concepción del mundo de Arendt y en el anhelo de otra realidad posible, partiremos de la siguiente pregunta: ¿Es posible pensar una sociedad posterior a los crímenes más atroces de lesa humanidad?

Con el objetivo de ilustrar el antisemitismo de la época, vamos a hacer presente la voz de la autora en una entrevista. Señala al respecto:

Yo procedía de una familia antigua de Königsberg (los Arendt). Pero la palabra “judío” nunca fue mencionada en casa. La conocí por primera vez -aunque realmente si vale la pena relatarlo- en las observaciones antisemitas de los niños cuando jugábamos en las calles (...) (Young-Bruehl, 1993: 42).

La cita nos ilumina en dos aspectos. Por un lado, podemos apreciar que, aunque la familia de nuestra autora era judía, sus padres no practicaban activamente la religión. Por otro lado, es importante destacar que en el mismo juego de niños aparecían comentarios discriminatorios hacia los judíos, lo cual es una expresión del imaginario social de la época y que, posteriormente, escalaría hasta dar lugar a terribles crímenes y a los campos de concentración que, en ese momento, la pequeña Hannah Arendt no podía imaginar.

Como relata Young-Bruehl (1993), al reconstruir la biografía de nuestra autora, en 1914, un año después de que falleciera su padre, estalló la Primera Guerra Mundial y Arendt junto con su madre huyeron a Berlín, donde pasarían los primeros años de la guerra. Allí estudió en el Lyceum, sus estudios posteriores fueron en la Luiseschule y finalmente en la Universidad de Berlín, donde comienza a construir su pensamiento filosófico; sus años universitarios transcurrieron entre 1924 y 1929, estudió griego, filosofía y teología (53-76). Durante este período, frecuentó a importantes intelectuales de la época, tales como Martín Heidegger, Rodolf Karl Bultmann y Karl Jaspers -quien fuera su director de tesis doctoral- solo por mencionar algunos.

Durante sus años universitarios, Arendt no demostró gran interés por los asuntos políticos. Como recupera Young-Bruehl (op. cit.), no fue hasta 1933 que dos hechos impactaron en la percepción del mundo de la autora y su reconocimiento como judía, llevándola a dejar su papel de mera espectadora para involucrarse de lleno en la causa: el incendio del Reichstag y los arrestos ilegales, conocidos como “detenciones preventivas” (p. 146). Estos eventos desafortunados marcaron el comienzo de años de persecución, tortura y represión, que inicialmente afectaron a los judíos y, posteriormente, se extendieron a otras disidencias; tales como comunistas, eslavos, negros, homosexuales y personas con discapacidades, entre otros, que no cumplían con las condiciones necesarias para pertenecer a la mal llamada “raza superior”.

En los años que le siguieron a su toma de conciencia política fue parte de una trama clandestina, ofreciendo su apartamento para refugiar

a quienes huían de la persecución nazi. En su libro, Young-Bruehl (1993) cuenta que, ese mismo año, Arendt fue encarcelada y liberada ocho días después, hecho que la llevó a emigrar a Francia, donde permaneció hasta 1940. Durante los años en París trabajó como secretaria en la *Organización Agriculture et Actisanat*, destinada a preparar a jóvenes refugiados para una vida futura en Palestina (164). El régimen nacionalsocialista le retiró la nacionalidad en 1937, por lo que fue apátrida, hasta que consiguió la nacionalidad estadounidense en 1951. Durante este período dejó de lado el círculo de intelectuales y adhirió a la crítica sionista, la autora actúa bajo la premisa: “Cuando uno es atacado como judío debe defenderse a sí mismo *como judío (...)*” (155).

Cuando pareciera que la humanidad se divide entre quienes cumplen las condiciones para ser parte de una élite dominante y aquellos que son vistos como “enfermedad” de una sociedad, despojados de sus derechos y de aspectos esenciales de su identidad, dignidad y existencia como seres humanos, surge casi inevitablemente la organización de la minoría. Hannah Arendt, pese a no practicar activamente el judaísmo, desde niña albergaba en su imaginario el reconocimiento de una identidad que la convertía en un “otro diferente” en relación con el resto de las personas alemanas, lo cual la llevaría a sentir la injusticia y a involucrarse posteriormente en la causa.

En 1941 emigró a Estados Unidos, allí la autora retoma su trabajo académico, se encarga de teorizar sobre aquellos monstruosos años que abatieron a Europa y que vivenció en primera persona. La autora, en su intento por comprender los regímenes totalitarios, así como también los factores y objetivos de los mismos, escribe una obra de gran importancia: *Los Orígenes del Totalitarismo* (1998b), donde atribuye tres factores que llevaron al surgimiento de dichos regímenes: el antisemitismo, el imperialismo y el autoritarismo. Respecto al objetivo de los gobiernos totalitarios, señala:

La dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible

si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudiera intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones (351).

Frente a la eliminación de la esfera pública, así como también de la pluralidad humana, esto es “(...) básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción” (200), Arendt anhela una democracia participativa; en sus posteriores obras busca revitalizar la esfera pública y la participación activa de los ciudadanos.

Para comprender la idea de democracia participativa en nuestra autora, primero es preciso hacer referencia al concepto de “natalidad” -extraído de Agustín de Hipona-. Arendt (2016) se refiere a la natalidad, como la capacidad de los seres humanos para comenzar algo nuevo; es decir, de irrumpir en el mundo de los asuntos humanos e iniciar algo inesperado allí donde las cosas parecían estar determinadas al automatismo inherente a todos los procesos históricos y naturales (263 y 264).

Como Arendt señala en *La Condición Humana* (1998a), la natalidad es inherente a todas las actividades humanas, entre las que se puede mencionar la labor, el trabajo y la acción. De estas últimas, las dos primeras están ligadas a la necesidad, debido a que, por un lado, la *labor* corresponde al proceso biológico, esto es la actividad que permite cubrir las necesidades vitales de los seres humanos -comer, dormir, etc.-; por otro lado, el *trabajo* corresponde a la mundanidad, es decir, a la producción de cosas no naturales pero que perduran a lo largo del tiempo -casas, obras de arte, etc.-, las mismas permiten que las personas habiten el mundo y dejen su huella en él (21 y 23).

La única que difiere de las dos actividades mencionadas es la *acción*, ya que no se encuentra ligada a la necesidad, sino a la libertad; y no se lleva a cabo en la esfera de lo privado, sino en la de lo público.

Respecto a la acción, Arendt menciona:

(...) la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político (ibíd.: 23).

Hemos visto que, para la autora, la acción es la actividad política por excelencia y, como tal, está ligada a la libertad. Sin embargo, sabemos que, a lo largo de la historia e incluso en nuestro presente, el sentido de la libertad parece quedar en el plano de la individualidad, del pensamiento y no manifestarse en el mundo de los asuntos públicos. Esto contribuye a que se sitúe a la libertad por un lado y a la política por otro.

Entonces, ¿qué es la política para Arendt? Nuestra autora considera que “la razón *d’être* de la política es la libertad (...)” (2016: 239). Tal es así que reivindica la *polis* griega como una de las últimas manifestaciones de democracia participativa, realiza una fuerte crítica a la tradición filosófica que ha llevado la libertad al plano de la contemplación, de lo individual y ha separado política y libertad, como si fueran dos cosas totalmente diferentes. Esta brecha ha sido aún mayor tras la desesperanza de la sociedad del siglo XX, que no solo no reconoce la política como libre, sino que ha llevado a la pérdida de sentido de la misma.

Reconstituir la sociedad tras el horror de los campos de concentración, para Hannah Arendt, implica repensar las bases de la política para que no vuelvan a ocurrir tales atrocidades. Para ello es importante que el poder se encuentre en manos de la comunidad y no de unos pocos. Entendiéndose así el poder, no desde la concepción habitual, sino como “lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (1998: 233).

A la pregunta inicial sobre la posibilidad de pensar otras realidades, vamos a responder que, tras los crímenes más atroces de lesa humanidad, no solo es posible pensar en otra realidad, sino que se trata de un compromiso tan urgente como necesario. La democracia hacia la que camina nuestra autora implica el ejercicio del poder a través de interacciones entre seres humanos diferentes, pero pertenecientes a la misma especie. En su libro *La Condición Humana* (1998a), Arendt afirma que el poder corresponde a la condición humana para comenzar e irrumpir en el mundo de los asuntos humanos, y no tiene nada que ver con la violencia. Donde esta última predomina, el poder desaparece, y viceversa. Debido a que el poder es independiente de factores materiales, basta con la organización y la unión del pueblo para acabar con gobernantes materialmente fuertes (223).

### **A modo de conclusión: Soñar con los ojos abiertos**

Atendiendo a la influencia que nos brindan los autores compartidos, nos acontece desnaturalizar lo naturalizado, derribar el imaginario social arraigado para escuchar otras voces, en un mundo que se continúa destruyendo día a día por el poder político mundial -concentrado en manos de pocos-, así mismo como por el poder nacional.

La “realidad inmediata” que nos atraviesa es un escenario sumamente complejo: si miramos al norte, en Gaza se está vivenciando una situación de exterminio hacia el pueblo palestino y Ucrania se encuentra en defensa de su territorio ante la expansión rusa, con intervención del ejército estadounidense. En los sures, África se encuentra aún en lucha por la liberación del colonialismo europeo, así como también enfrenta el saqueo ininterrumpido de sus recursos naturales; y Latinoamérica se encuentra en un complejo entramado de conflictos donde la democracia es puesta en duda, el hambre y la pobreza se patentan como lo “normal”.

En nuestro país (Argentina), afrontamos un gobierno autoritario, entendiendo que el objetivo del autoritarismo -como hemos señalado anteriormente- “aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación

de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo (...)” (Arendt, 1998a: 351), autoritarismo que postula nuevos/ viejos discursos de odio, a la vez que se encarga de dismantlar al Estado y los organismos que aseguraban un espacio de respaldo legal; un ejemplo del mismo fue la intervención y posterior cierre del INADI. Esto nos demuestra que el “ideal del sujeto argentino” que plantea es único, partiendo de la ideología conservadora, de corte liberal en lo económico. Así, nuestro pueblo se encuentra atravesando un periodo de empobrecimiento atroz. Lo que nos permite retomar y reconsiderar la pregunta: “¿Construimos política o solo la reproducimos?” como una provocación al pensamiento crítico de los tiempos actuales, donde es urgente soñar con un “nuevo/otro” mundo, donde la corrupción no sea el eje, donde el colonialismo no sea el sistema dominante, donde la tolerancia no sea la puerta abierta al fascismo del siglo XXI. Ante la inminente ola de violencia que acompaña a los procesos políticos conservadores, además de soñar en ideales, es momento de acuerparnos en resistencia, como supieron “poner el cuerpo” nuestros autores en su momento.

Retomar la formación como el motor que nos permita concretar una acción colectiva es fundamental para que el poder se encuentre en manos de la sociedad y no de unos pocos. Volver a un compromiso, desde el hambre de revolución, que nos hace involucrarnos categóricamente en una praxis situada dentro de la realidad inmediata es urgente. La filosofía es la herramienta crítica del pensamiento, pero es tiempo de “poner un poco más”, darle espacio a la corporalidad y al sentimiento que también son partes constitutivas del sujeto que enuncia. Debemos estudiar de forma responsable las teorías, los postulados, la historia, los/as filósofos/as para poder ver, entender y “estar” en la historia vivida que se construye día a día, “aquí y ahora”, soñando con un futuro donde podamos decir/respetar/compartir “un mundo, donde quepan muchos mundos”. Hay que hacerle frente al fascismo desde todos los espacios que se puedan: el arte, la música, la docencia, la escritura, la poesía, las

marchas, los actos públicos, los encuentros, la familia, los vínculos, desde la praxis de-colonizadora.

En definitiva, soñamos con un mundo que parte de la propia descolonización, donde exista la justicia social real y no solo discursivamente, y donde los sistemas no sean relaciones de dominio colonial-capitalista y respete a la “madre tierra”; un mundo donde el color de la piel que habitamos no sea perseguido, discriminado e incluso motivo de exterminio, y tampoco nuestras “creencias”; un mundo donde “mi” identidad no sea motivo de violencia y podamos coexistir muchas “identidades”; un mundo donde las personas sean partícipes responsables en la construcción de un “nuevo/otro” mundo y el poder no se encuentre secuestrado en la mano de las élites mundiales.

## BIBLIOGRAFÍA

Adorni, M. (5 de agosto de 2024). Publicación del Vocero Presidencial en la Red social X. Disponible (en línea) en [<https://x.com/madorni/status/1820626468335923461?t=XMWpoaajppPTxdPUy39AOA&s=19>] (13/02/2025).

Arendt, H. (1998a). *La Condición Humana*. España: Paidós.

\_\_\_\_\_ (1998b). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid, España: Taurus.

\_\_\_\_\_ (2016). *Entre el Pasado y el Futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ariel.

\_\_\_\_\_ (1964). “¿Qué queda? Queda la lengua materna” [Video]. *YouTube*. Disponible (en línea) en [<https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4&t=479s>](13/02/2025).

Presidencia de la Nación. República Argentina (2023). Boletín oficial de la Nación argentina. “Decisión Administrativa 908/2023”. Disponible (en línea) en [<https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/299099/20231127>](13/02/2025).

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y Blanquitud. Imágenes de blanquitud*. México: ERA.

Fanon, F. (1952). *Piel Negra, Máscaras blancas*. Francia: Éditions du Seuil.

\_\_\_\_\_ (1963). *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Galeano, E. (1999). *Patas Arriba. La Escuela del Mundo al Revés*. Buenos Aires: Siglo XXI; De España Editores. S.A.

Valdés García, F. (2017). “De la enajenación por el color a la praxis de-colonizadora. Leer a Fanon medio siglo después”. En AAVV, *Leer a Fanon, medio siglo después*. Buenos Aires: CLACSO.

Youngh-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. España: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI.

# LA NOCIÓN DE “HOMBRE NUEVO” EN ANÍBAL PONCE Y FRANTZ FANON. UNA CLAVE DE SENTIDO PARA LA EMANCIPACIÓN

*Gloria Silvana Elías*  
CeSur-Conicet/FHyCs-UNJu

## **Introducción**

La historia de la lucha por la emancipación y la justicia social forjada por los pueblos que han sido víctimas de la colonización europea y de los estragos del capitalismo se extiende a lo largo de los siglos sin descanso y sin menguar, a veces con mayor éxito, a veces con desplomes dolorosos que nos hacen pensar que la derrota es total. Si observamos el mapa mundial actual, la dominación de la derecha respecto de los proyectos sociales y humanos es hegemónica, se jacta de serlo y declama a viva voz que los comunismos y los socialismos han sido derrotados hace tiempo, y que, sin dudar, son ideas obsoletas que retrasan el libre desarrollo de las sociedades complejas que habitamos.

Conjuntamente con ello, observamos también que los odios, las guerras, los enfrentamientos entre naciones no cesan, son encarnizados, y el mundo se presenta como un tablero de batalla en el que la humanidad toda está inmersa sin mucho más que hacer.

Cuando nos preguntamos, entonces, cómo lograr sociedades más justas, capaces de promover el desarrollo pleno de los seres humanos que las habitan, es innegable que nuestra comprensión del mundo nos pone de frente con la aparente paradoja de que, si algunos se desarrollan con plenitud, otros sufren las consecuencias de ello. Y es que no deja de hacer eco en mí la afirmación de un compañero, militante él, quien ha asumido que la naturaleza humana es de tal nivel de egoísmo que atenta continuamente contra la conformación de sociedades más solidarias. Afirma, justamente, que el capitalismo es el modelo económico y social

que mejor responde a esta condición del hombre; por lo que pensar en socialismos es, de alguna manera, ir en contra de la tendencia natural propiamente humana, consistente en bregar por el propio interés y sobrevivencia sobre todas las cosas.

Si esta postura -realista antes que pesimista- es cierta, entonces, considero que el único o, en todo caso, el principal modo de poder frenar, retrasar y, si se pudiera, torcer el giro de la derecha que está dominando nuestra historia es tomar de una buena vez en serio la tarea de educar en una "nueva humanidad".

Lograr ello, ya lo dicen los autores que menciono en el título, resulta de una extrema complejidad, pues las instituciones que llevan adelante la tarea de educar son ellas mismas producto de las estructuras (coloniales y capitalistas) que se quieren combatir, y surgen justamente para replicar y reproducir lo que los gobiernos entienden respecto de qué es educar en pos de la libertad. Entonces, nos hallamos en el atolladero de que son las mismas sociedades actuales, formalmente democráticas, las que reproducen -desde sus instituciones educativas- seres humanos dirigidos a una *areté* que nada tiene que ver con el ideal de ser humano solidario y plural, porque ello no es lo que las actuales sociedades entienden como seres virtuosos. La excelencia del individuo -para nuestras organizaciones contemporáneas- consiste en el éxito profesional coronado con el éxito económico. El mérito se mide en estas coordenadas, y los sistemas educativos sostienen ello como propósito y como sinónimo de felicidad. Si creemos que el pleno desarrollo humano tiene que ser pensado en clave intersubjetiva y emancipatoria, entonces es necesario la transformación de las sociedades y sus instituciones. Sabemos que la vía reformista y la vía revolucionaria han estado presentes en la historia de nuestra América. Pues bien, me parece oportuno poner el foco en por qué pensadores de la talla de Ponce, Fanon, Guevara, etc., entienden que el cambio solo es posible si a la vez y dialécticamente se trabaja en una nueva humanidad. En este sentido, he encontrado un elemento común entre estos pensadores: la idea de que *un nuevo orden supone la transformación de las instituciones educativas*, para que estas eduquen, justamente, en una

nueva humanidad. Por ello, para estos pensadores la educación toma un papel central. Dicho ello, considero oportuno analizar qué ha significado la educación en la historia de la filosofía; desde allí, abordar la noción de “hombre nuevo” en Ponce y Fanon y ver qué luces arrojan al anhelo ético y político de abonar al desarrollo de sociedades más justas, más inclusivas, más plurales.

### **La educación y su rol en la invención del “hombre nuevo”**

Recordemos que, para los griegos, la “educación” era un proceso de construcción consciente, antropoplástico y que debía conducir a la dignidad humana. El concepto griego *Paideia* fue posteriormente recuperado en el término alemán *Bildung*, que significa “formación”, idea que surge en Europa y se expande luego por todo Occidente. Gadamer decía que en este concepto se asienta la constitución de las ciencias del siglo XIX. A su vez, el origen de la palabra *Bildung* lo podemos encontrar en Meister Eckart en el contexto de la teoría teológica de *Imago Dei*. Este vincula la teología de la *imago Dei* con la doctrina neoplatónica de la “emanación y reintegración”, junto con el concepto latino de *forma*. Supone una actividad de Dios que consiste en revelarse formando el alma del hombre (Rebok, 2008: 181). En esta tradición filosófico-educativa, las voces *Bildung* y *Bilden* significan expresamente “formación” en sentido pedagógico, es decir: educar, formar, modelar educativamente. En semejante contexto, el objeto de la filosofía de la educación, en tanto filosofía práctica, es la *Bildung*: esto es la configuración psíquico-moral de la persona, el autodesarrollo del espíritu. Según Biccoca (2010: 156), W. Böhm señala que “la palabra *Bildung* refiere, por una parte, a *Bild*-imagen- y, por otra, a *ung*, que designa a la vez proceso y resultado [...], que con el idealismo filosófico asume un sentido de autocreación” (Böhm, 1988).

Cuando el concepto llega a Hegel, este entiende “formación” como el modo humano de dar forma a disposiciones y capacidades naturales del hombre, lo que se efectúa principalmente a través del trabajo. Es decir, ya no es Dios u otro ser. Entendido dialécticamente, y gracias al

trabajo, el hombre se modela a sí mismo. De esta manera, en sentido hegeliano, la formación es autoformación (*Selbstbildung*), y la educación es concebida al modo de la ascética platónica: análogamente a cómo el alma ha de liberarse de las condiciones limitantes de la caverna, la primera naturaleza animal va siendo sustituida por otra segunda espiritual o moral, que purifica a la primera de su grosería e incultura (cfr. Barrio Maestre, 2004: 206). Si asumimos la condición antropoplástica de los humanos, entonces, es factible encontrar en el proceso educativo el camino que oriente qué queremos ser, cómo queremos vivir, en qué queremos que se nos vaya la vida.

La idea de “hombre nuevo”, de Ernesto “Che” Guevara, parece proceder principalmente del argentino Aníbal Ponce, quien a su vez la retomó de sus lecturas del joven Marx y el constructivismo ruso<sup>30</sup>. Guevara se vinculó con el pensamiento de Frantz Fanon, quien también desarrolló la idea de un “hombre nuevo”. Al regresar de África, Ernesto “Che” Guevara quiso dar a conocer la obra de Fanon en Cuba<sup>31</sup>, porque

---

30- El Dr. Yodenis Guirola, en un curso dictado el año pasado, nos indicaba que Ponce tuvo contacto directo con las expresiones culturales marcadas por tal constructivismo cuando visitó Moscú en 1935. Guirola enuncia que, al parecer, la idea de “hombre nuevo” surge de varias fracciones militantes, de las cuales la bolchevique resultó preponderante y la que dominó el diseño de las políticas culturales. El constructivismo ruso es también anterior a la oficialización del PCUS como partido rector del sistema político, económico, cultural, etc., en la URSS. No obstante, tal constructivismo encontró en el proyecto soviético y en la Tercera Internacional una fuerte plataforma para su desarrollo.

31- En un curso reciente, el prof. Valdés García justamente nos indicaba que el primer texto de Fanon fue publicado en Cuba por *Ediciones Venceremos*, uno de los sellos editoriales de *Editora Política*, casa creada por el Partido Unido de la Revolución Socialista de Cuba (PURSC) en 1963 en los talleres de la antigua imprenta Omega, donde se imprimían las revistas norteamericanas *Selecciones* y *Life* en idioma español. Por *Ediciones Venceremos* vieron la luz, además, *El Capital* de Marx (en tres tomos) y los primeros textos de Althusser que se dieron a conocer en Cuba, con permiso del Fondo de Cultura Económica de México, que imprimió en 1965 la obra que cuatro años antes se había publicado en francés; mientras que *Ediciones Revolucionarias*, nacida al calor de las visitas de Fidel a los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana el 7 de diciembre de 1965, publicó entre sus primeros títulos *Por la revolución africana. Escritos políticos*, en 1966. El Instituto Cubano del Libro, forjado por el mismo impulso de los jóvenes profesores en 1966, publicó dos años después *Piel negra, máscaras blancas*, el primer libro de Fanon, escrito en 1952.

aportaba a la posición revolucionaria la comprensión para la lucha contra el racismo y la exclusión por el color, desnaturalizando el colonialismo y revelando los mecanismos complejos psicológicos, culturales y socioeconómicos que se sufrían en la estructura colonial. No he logrado completar mi pesquisa sobre cómo fue exactamente el camino que dicha categoría ha tenido en estas tierras, pero sí puedo afirmar que, lejos de ser una categoría abstracta, el hombre nuevo es de carne y hueso, sin que ello vaya en detrimento de su condición radical y universal. Por tanto, cada uno de los autores ha imaginado desde su tierra qué hombre y qué mujer quieren para ellos mismos y su posteridad. En esta oportunidad, quisiera recuperar las miradas de Ponce y Fanon sobre cómo conformar un nuevo hombre, ver qué impacto producen en nuestra actualidad, qué somos capaces de imaginar a partir de ellas y cómo ponerlo en marcha.

### **La educación y el “Hombre Nuevo” en Aníbal Ponce**

Aníbal Ponce nace en Buenos Aires en junio de 1898 y fallece en México en mayo de 1938. El análisis del conjunto de la obra de Ponce permite establecer un contraste entre una primera etapa claramente positivista y otra etapa con la incorporación del materialismo dialéctico a sus estudios. La tesis doctoral *De la emancipación humana como problemática en el marxismo fundacional latinoamericano*, del profesor cubano Guirola Valdés, sostiene que en Ponce confluyen su formación marxista con su posicionamiento más positivista debido a la vinculación que tuvo con su maestro Ingenieros. Como señala el profesor Guirola Valdés en el capítulo 10 de su tesis doctoral, denominado “Contrastes argumentales: Marx, Ponce, Mella y Mariátegui ante la problemática emancipatoria”, es oportuno puntualizar que, para Ponce, el positivismo y el marxismo eran posiciones epistémicas vinculables, capaces de dar lugar a una “asunción referencial epistémica emancipatoria” (2014: 626). En efecto, afirma Guirola:

el positivismo de Aníbal Ponce es estructural a lo largo de todo su pensamiento, no es residual ni tampoco desiste de

sus fundamentos positivistas, incluso aun cuando llega a reconocerse a sí mismo como marxista, se declara igualmente y con orgullo heredero inscrito dentro de la tradición liberal argentina (ibíd.).

Ponce no trata la problemática de la emancipación humana explícitamente en términos políticos en sus primeras obras, pero desde allí ya postula el sentido emancipatorio del desarrollo humano “como parte del desarrollo filogenético de la ontogénesis humana. Y a tal filogénesis la enmarca en unos contextos tanto etarios como psicosociales específicos” (ibíd.: 625). Justamente, es este el aspecto que nos interesa abordar, a los fines de poder avanzar sobre el concepto de “hombre nuevo” en este autor.

Ponce se había formado en el marxismo. Encontramos en los trabajos juveniles de Marx, correspondientes a la década de los años cuarenta del siglo XIX, el término *menschliche Emanzipation*. Este concepto se asocia literalmente con la idea de la “emancipación humana”, pero tal término dejará de estar presente en su obra y, desde una dimensión más abstracta, derivará en el uso de términos que remiten a cuestiones más concretas, por ejemplo: *die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats* (las condiciones materiales para la liberación del proletariado), o *Befreiung* (liberación) como sentido literal de la liberación política (cf. Guirola, 630). De su etapa marxista son *Educación y lucha de clases* (1934) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935). En sendas obras, aborda el despliegue de la educación como parte del desarrollo de la lucha de clases a lo largo de la historia, analizando hechos concretos en la primera obra, y estableciendo un contraste muy claro entre los dos humanismos en la segunda. No obstante, Guirola afirma en su estudio que la matriz en un caso y en otro sigue siendo positivista. Debido a ello, Ponce se da cuenta de que incorporar su referente de emancipación, tal y como fue la experiencia soviética de los años treinta del siglo XX, solo es posible para América por medio de la abstracción; es por eso que criticará el humanismo burgués y ponderará el humanismo proletario como parte de ese camino de concreción hacia la emancipación posible

americana. Su idea de humanismo aparece colmada de términos tales como: "visita al hombre futuro", "humanismo proletario", "sociedad sin clases", "realismo socialista" (en línea con Gorki y Zhdánov), etc. Es que Ponce advierte que el humanismo burgués, a lo largo de toda su historia, opera como un falso acto de liberación de lo humano. Las promesas emancipadoras contenidas en el *Emilio* de Rousseau o en el orden de derechos liberales amparados en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* codifican para Ponce formas ilusorias de emancipación, formas parciales. Ello porque lo que emancipa a la clase burguesa esclaviza a la clase proletaria. El "hombre nuevo" del humanismo de Ponce lleva adelante una progresiva evolución inclusiva, que en sus inicios marxistas parte de una visión restrictiva de la condición de clase y va ganando en complejidad a partir de la inclusión de diversos componentes autóctonos, como el negro, el mestizo o el indígena. Guirola afirma que Ponce incorpora la idea constructivista de un "hombre nuevo" con una perspectiva renovada del humanismo proletario que se engarza sobre la base del ideal liberal argentino revolucionario (cf. Guirola, op. cit.: 676). Tal "hombre nuevo" podría ser entendido como la antítesis del "hombre mediocre", descrito por Ingenieros en 1913. La dimensión ontológica de este hombre nuevo como sujeto revolucionario es factible de ser educada; la educación puede funcionar como herramienta para la construcción de un nuevo sujeto histórico, encargado de viabilizar el desarrollo pleno de los pueblos. Si bien Ponce llega a concebir el proletariado como sujeto emancipatorio por antonomasia y al humanismo proletario como la contraposición libertaria al humanismo burgués, ontológicamente concibe que, como resultante de la praxis de un proyecto humanista proletario es posible construir un nuevo sujeto histórico. Tal nuevo sujeto histórico es, además, generador de una nueva moralidad, con elementos propios de la complejidad socio-clasista latinoamericana (cf. ibíd.: 677). En *Educación y luchas de clases* leemos:

Pero si en algunas palabras la «doctrina» de la nueva educación parece coincidir con el ideal socialista, son tan enormes las diferencias que también parece una burla

demostrarlo. La nueva educación se propone, en efecto, construir el hombre nuevo a partir precisamente de la escuela de la burguesía; de una escuela, en verdad, en la cual el Estado burgués se compromete a no intervenir en absoluto y a la cual el maestro deberá llegar, por lo tanto, limpio de toda mentalidad de clase. Aspiración absurda, contradicha por toda la experiencia histórica y que supone en semejantes teóricos una dosis masiva de candor. En todas las lecciones anteriores hemos visto que la educación por medio de una escuela renovada aparecía después que la clase social que la reclamaba había afirmado en gran parte sus intereses, y mantenía a distancia, por lo menos, al Estado enemigo (Ponce, 1961: 62).

Ponce sostiene que el socialismo -aunque digan lo contrario sus enemigos- aspira a liberar al hombre de la opresión de las clases, para que recupere -con la totalidad de sus fuerzas- la totalidad de su yo. En el *Proyecto de profesión de fe comunista*, escrito por Engels en noviembre de 1847, se enuncia cómo el desarrollo de la producción, “bajo el impulso de la sociedad entera, reclamará y engendrará hombres íntegros, hombres totalmente nuevos” (Engels, 1932: 397-399).

Ahora bien, Ponce comprende que hay una enorme dificultad en dar lugar a un hombre nuevo cuando las estructuras educativas corresponden a la sociedad anterior. Renzo Llorente, en su artículo “El aporte de Aníbal Ponce a la crítica del humanismo moderno”, indica que quizá el mayor aporte de Aníbal Ponce sea en un orden práctico, en tanto que asume que un humanismo realmente emancipador, un humanismo inspirado en ideales igualitarios y de libertad y justicia social, no puede dejar de ser, en el mundo de hoy, un anticapitalismo (cf. Llorente, 2013: 120); es decir, un compromiso humanista debería traer concomitantemente un compromiso anticapitalista. A su vez, Néstor Kohan señala que, incluso en *Educación y lucha de clases*, si bien no toma como objeto de estudio específico la universidad, Ponce deja entrever un escepticismo muy fuerte hacia cualquier intento de cambiar la educación -como pretendió entre nosotros la Reforma Universitaria- sin

haber todavía derrocado al capitalismo (cf. Kohan, 2002: 93). Incluso ese horizonte se torna tan nítido y fuerte en Ponce que lo lleva a poner entre paréntesis el carácter emancipador de la Ley N° 1.420 “porque excluye, pero no prohíbe la religión. Apenas un subterfugio retórico, este último, para reforzar de hecho el cuestionamiento al carácter “progresista” de la burguesía argentina” (ibíd.: 89).

Ponce es leído largamente por Guevara (cf. ibíd.: 92-93). En una conferencia dirigida a los estudiantes reformistas de ciencias económicas, Ponce reclama: “Al especialista fragmentario que fue el ideal de otro tiempo, oponed el *gesamt mensch* del ideal contemporáneo, el ‘hombre-todo’ de Goethe, capaz de sufrir y comprender la compleja diversidad del mundo” (ibíd.: 95)<sup>32</sup>. Las expresiones “hombre pleno”, “hombre-todo”, “hombre nuevo”, “hombre total”, “hombre desalienado”, “sed de totalidad” conforman los sentidos que anudan una concepción del mundo que se opone de cuajo al espanto, la mutilación, el desgarramiento que produce en la condición humana, el capitalismo. Al final de un obligado exilio, y en un tenor muy similar al de su conferencia de 1933, Ponce redactará cinco artículos donde regresa nuevamente a primer plano a la problemática del antiimperialismo, pero ahora profundizando la ruptura con el racismo sociodarwinista del último Sarmiento -pesada herencia en Ingenieros-, y acercándose sugerentemente a las conclusiones de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui -sin citarlo, en ningún momento- (cf. ibíd.: 97). En la década del 60, con el triunfo de la Revolución Cubana, la obra de Ponce volvió a difundirse en ediciones realmente masivas y en un contexto de “recepción” cuyo registro ya era inasimilable al stalinismo. En esos años se publicaron *Educación y lucha de clases* (1961) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1962). Como expresa Michael Löwy en *El pensamiento del Che Guevara*:

En su concepción del humanismo, es posible y hasta probable que el Che haya sufrido la influencia de la obra del pensador argentino Aníbal Ponce (1898-1938), uno de los pioneros

---

32- Kohan tiene presente Aníbal Ponce, “Los deberes de la inteligencia” (30 de junio de 1930), conferencia recopilada en *El viento en el mundo*.

del marxismo en América latina, cuyo libro *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935) ha sido con toda justicia publicado de nuevo en Cuba en 1962. Ponce muestra la oposición fundamental entre el humanismo de la burguesía y el de los trabajadores y subraya que «el hombre nuevo», «el hombre integral» que reúne la teoría y la práctica, la cultura y el trabajo, no será realizable sino por el advenimiento al poder del proletariado (1987: 15-16).

### **El “hombre nuevo” y el humanismo radical en Frantz Fanon**

Fanon nació en 1925 en Martinica, Forte de France -colonia francesa de población negra-, el 20 de julio de 1925. Su familia pertenecía a la clase media de esa isla y fueron fervientes patriotas franceses. El pensamiento de Fanon es, a pesar de eso, o justamente por eso, un pensamiento “descentrado” en términos de Alejandro de Oto, por el carácter universal de sus apelaciones. Médico psiquiatra y filósofo, es a partir del desencanto posterior a su experiencia como soldado francés y como intelectual formado en Francia que aparecen los escritos vinculados a la temática de la alienación, y en contra de cualquier tipo de alienación, como queda expresado en *Piel negra, máscaras blancas* (1952). De vuelta a Martinica, Fanon terminó sus exámenes en el Liceo y en 1947 volvió a Francia con una beca para estudiar Medicina. Por esos días vivió el deplorable sentimiento de la asimilación, puesto que los recién creados “Departamentos de Ultramar” ratificaron la condición de franceses para los isleños. En lugar de quedarse en París, se fue a Lyon, interesado en la psiquiatría. Allí publicó en *Tom-Tom*, un periódico de estudiantes negros, y se dedicó tanto al estudio de la filosofía, leyendo a Merleau Ponty, J. P. Sartre, Nietzsche, Hegel, Marx, como a conocer y cuestionar las teorías en boga en la psiquiatría. La primera experiencia metafísica que viviera en su isla natal le acompañó cada día en Francia y, de hecho, le sirvió de tema para su controvertida tesis de grado titulada: “Un ensayo sobre la desenajenación del negro”; que Éditions du Seuil publicó en 1952 bajo el título *Piel negra, máscaras blancas* por sugerencia de

uno de sus editores, François Jeanson. Desde cuarto año de la carrera se reorienta a la psiquiatría y es interno del hospital de Grange-Blanche. De su experiencia médica escribe “El ‘síndrome norafricano’”, publicado en la revista *Esprit*, en febrero de 1952. Por esta época se gradúa de médico. En 1953 regresa a Martinica, donde trabaja en el área de psiquiatría del hospital de Vauclin. Vuelve a Francia debido a la poca apertura mental que encuentra en la isla; allí se une al equipo del hospital de Saint-Alban, bajo la supervisión del médico catalán François de Tosquelles, de quien aprendió sobre la importancia de lo cultural en la psicopatología. Se casa con Marie Josèphe (Josie) Dublé, de Lyon. Como sabemos, el 1 de noviembre de 1954 se inicia la guerra de liberación argelina y Fanon comienza a colaborar con el *Front de Libération Nationale*. Impactado por las historias de tortura de quienes acuden desesperados en busca de ayuda (tanto los torturadores franceses como los argelinos víctimas de aquellos), advierte las dimensiones del régimen colonial y de cómo tuerce la estructura psíquica humana. En marzo de 1960 se le asigna la misión de reforzar la frontera con Malí y abrir el frente sur de Argelia por el Sahara, crear bases de apoyo y entrar armas y municiones para los wilayas para acabar con el último bastión colonialista, con el apoyo de los países de África. En abril del mismo año participa en la “Conferencia por la Paz y la Seguridad en África”, y ofrece el discurso: “¿Por qué empleamos la violencia?”, que luego es anexo del libro *El año V de la revolución argelina* (1959). En diciembre se le diagnostica una leucemia mieloide. En 1961 comienza a escribir *Los condenados de la tierra* (*Les damnés de la terre*), el cual es publicado a finales de noviembre del mismo año. Fanon alcanza a verlo en el hospital donde recibía tratamiento médico en los Estados Unidos. El 6 de diciembre de 1961 muere en Bethesda, Maryland, Estados Unidos. Su cuerpo es enviado a Túnez, recibiendo un funeral de honor para luego ser sepultado en suelo argelino en el Cementerio de los Mártires (Chouhada) en Ain Kerma, al este de Argelia.

También en *Los condenados...* se forja la idea de un “hombre y mujer nuevos”, que “se libera de los miedos y lo onírico, de su estatus de indigencia y fractura, se libera de ensueños y se suma a ese proceso

nacional, universal -el acto mismo de la revolución y la descolonización violenta- que le sitúan en un lugar superior” (Valdés García, 2020: 163).

Si se pudiera hablar de una pedagogía crítica fanoniana sería válido decir que allí se polemiza con la perpetuidad de reproducción de los actos coloniales a partir de las pedagogías tradicionales. En efecto, para Fanon, las instituciones coloniales instaladas en las Antillas han entrampado al negro antillano en un falso dilema: blanquearse o desaparecer. Es por ello que Fanon insiste en *Piel negra...* en crear espacios de resistencia, porque el desprecio y la vergüenza del negro se enseñan. Es un racismo cultural, es educativo, es epistémico.

El cuerpo negro da miedo, está asociado a lo salvaje, a lo brutal, a lo analfabeto. Para el mundo blanco, el negro es un analfabeto y un ser irracional. Por el contrario, la educación blanca se asume como neutra y universal, como la columna vertebral del proyecto civilizador occidental, europeo y blanco. Al respecto, Fanon enunció:

En las Antillas, el joven negro que en la escuela no se cansa de repetir “nuestros padres los galos”, se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco, que es quien trae la verdad completamente blanca. Hay en esto auténtica identificación, o sea, que el joven negro adopta subjetivamente una actitud de blanco. Carga sobre el héroe, que es blanco, toda su agresividad, que a esta edad está estrictamente vinculada a la oblatividad: una oblatividad cargada de sadismo. (...) Poco a poco, va formándose y cristalizando en el joven antillano una actitud y un hábito de pensar y ver que son esencialmente blancos. Cuando en la escuela tiene que leer historia de salvajes (en libros blancos) piensa siempre en senegaleses (2009: 137).

Aquello que se describe en las Antillas sucede a lo largo del continente americano. El mundo colonial se educa adoptando una realidad externa, un ver, pensar y sentir el mundo con los ojos de los otros. Más aún, se educa bajo la creencia de la existencia de un único mundo, el del blanco.

Por tanto, para Fanon, el único camino posible de ruptura es la descolonización, porque la colonización afectó la condición ontológica, la modificó en lo fundamental y le introdujo un ritmo propio. De allí que, para el martiniqués, la descolonización "realmente es creación de hombres nuevos, que poseen un nuevo lenguaje, una nueva humanidad, surgida del propio proceso por el cual se libera" (Fanon, 1961: 31). Como dice el profesor Félix Valdés García, estos son, para el autor de *Los condenados*, los hombres y mujeres nuevos que fueron el empeño del Che y la Revolución cubana. A ello se refiere también cuando clama por la invención del hombre total que Europa ha sido incapaz de crear: "La humanidad espera algo más de nosotros que esa imitación caricaturesca [de Europa] y en general obscena" (ibíd.: 291). En la línea final de *Los condenados*, exalta: "Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo" (292); lo cual, entiendo yo, significa alojar y dar vida a un programa diferente, a un proyecto crítico, a la construcción de una filosofía nueva, una perspectiva otra, frente a los ideales liberales modernos, burgueses e ilustrados de la Europa inmoral.

Un posible ejemplo del proceso descolonizador es cómo surge el concepto de "negritud". Tal concepto es asumido por los poetas de la negritud como experiencia de autoafirmación y reconocimiento del ser negro humillado y aniquilado por el blanco. Si bien Fanon no acuerda con configurar las vivencias humanas desde una racialización, porque tal es producto de la colonización europea que la instaló en los continentes que ha buscado someter; con todo, él entiende perfectamente que lo que han querido hacer los poetas de la negritud es oponerse y resistir a la opresión, incluso enfrentando juegos del lenguaje experimentales bajo múltiples formas. Este movimiento de la negritud asumió que un modo de resistir es tomar, como propio, lugares de enunciación, marcas específicas, sensibilidades singulares y proyectos e identidades en construcción y en disputa que aparecen a partir de la colonia. Porque la emancipación es también una lucha poética. Aquí, la negritud, como autoafirmación, es imaginar el mundo de la libertad. Recordemos que

esta expresión y categoría polisémica fue empleada por primera vez por Aimé Césaire en la revista *E' Étudiant noir*, siendo una palabra inventada. Aquella iniciática designación nació a partir de su propia reflexión, en relación a que los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscando toda clase de referencias absurdas para designar su negrura. Es por eso que se interpreta la utilización de esta palabra como una apuesta y un desafío. Del mismo modo, otros lugares de enunciación, como: Indígena, Mujer, Marrón, Identidades no Binaries, etc., se conforman en nuestras sociedades actuales como modos de identidades que resisten la colonización y que bregan por la diversidad. Educar en este sentido es albergar modos diferentes y diversos de ser y de existir, que de hecho cohabitan y conforman Latinoamérica. Pero, a la vez, Fanon comprende que la liberación de la esclavitud y la opresión tiene como clave la superación de los particularismos, y un compromiso con un nuevo hombre y una nueva mujer, una “nueva piel”, en la que los particularismos no se tornen totalitarios.

Asumo que el “hombre nuevo” que ocupa a Fanon es profundamente anticolonial, antirracista, profundamente universal, a la vez que concreto, plural, solidario. Ha sufrido en la propia carne el fuego ardiente del odio, y sabe que alimentar particularismos es alimentar revanchas que no permitirán jamás que el hombre salga de la estructura moderna y capitalista que lo fagocita. Sin embargo, considero que no basta con cambiar de piel; el problema radica en los apetitos depredadores de la condición humana. Vuelvo así a los interrogantes con que se inició este escrito: ¿cómo lograr educar para que no nos creamos fundamentalmente un instinto de sobrevivencia individual?, ¿cómo mostrarnos que también somos canto, poesía, música, trascendencia? Educar en un humanismo pleno que llegue a todos y todas las personas que habitamos América es educar desde la profunda y certera convicción de que no somos solo apetito de pervivencia en el ser, sino que también somos identidades intersubjetivas que se realizan en comunidad y en solidaridad con el universo.

## **Conclusiones**

Los autores aquí abordados nos han indicado con fuerza y convicción el camino para alcanzar sociedades inclusivas y solidarias: *educar en un nuevo humanismo*. Esto en Ponce es constitutivamente anticapitalista y en Fanon, anticolonial y antirracista. Nosotros/as sabemos que en nuestra actualidad hay más lugares de enunciación, como dijimos: Indígena, Mujer, Marrón, Identidades no binarias, etc. Cada lugar de enunciación se conforma de identidades concretas, de historias de vida con rostros definidos, que buscan vivir en un mundo múltiple y plural. “Educar”, en este sentido, es albergar modos diferentes y diversos de ser y de existir que se fusionan y se entrelazan en Latinoamérica. Asumo que es este el proyecto que van encontrando los/as educadores/as en las ciencias humanas y sociales, y en especial en la filosofía; educadores y educadoras que descubren que su rol, atacado y vapuleado por los gobiernos de derecha, consiste justamente en recuperar las ontologías diversas y complejas que configuran los sentidos y los conocimientos de nuestras sociedades caribeñas y latinoamericanas. Estar a la altura de un nuevo hombre y una nueva mujer es ser capaces de promover modelos inéditos de educación, pluridiversos y pluriontológicos; y que la complejidad que esto implica no nos paralice, sino que nos permita gestar diseños educativos que den cuenta de que es posible la pervivencia de distintos plexos ontológicos y de sentidos. Pero no podemos negar que para lograrlo tenemos que rediseñar el orden jurídico, político y educativo que hemos sostenido, desde nuestra configuración, como repúblicas.



## BIBLIOGRAFÍA

Aricó, J. (2020). *Dilemas del marxismo en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Barrio Maestre, J. M. (2004). *Elementos de Antropología Pedagógica*. Madrid: Rialp.

Bicocca, R. M. (2010). “Formación y Bildung: Análisis de dos nociones convergentes en la filosofía de la educación de Antonio Millán-Puelles”. En *Metafísica y Persona*, 3, Año 2, pp. 151-163. Universidad de Málaga.

Böhm, W. (1988). “Il concetto de pedagogia nella cultura tedesca”. En *Il concetto di pedagogia ed educazione nelle diverse aree culturali*. Pisa: Giardini.

Casalla, Mario, y Casalla, María (comps.). (2008). *Pensar la educación. Encuentros y desencuentros*. Buenos Aires: Altamira.

Engels, F. (1932). “Proyecto de profesión de fe comunista”. Apéndice en K. Marx y F. Engels. *El manifiesto comunista*. Traducción de Wenceslao Roces. Madrid: Cenit.

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1966). *Por la revolución africana; escritos políticos*. La Habana: Ediciones Revolucionarias.

\_\_\_\_\_ (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ed. Akal.

Guevara, E. (1970). *Obras 1957-1967*. M. del C. Ariet García (ed.). La Habana: Casa de las Américas.

\_\_\_\_\_ (1977). *El socialismo y el hombre nuevo* (comp. y notas de José Aricó). México: Siglo Veintiuno.

\_\_\_\_\_ (2011). *El socialismo y el hombre en Cuba*. La Habana: Ocean Sur.

Guirola Valdés, Y. (2014). “De la «emancipación humana» como problemática en el «marxismo fundacional latinoamericano»”. En A. Fuentes, A. Guadarrama y A. Obando. *Diversidad, desigualdades sociales: el decir de la filosofía* (339-359). México: Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica AIFP.

Jaeger, W. (2001). *Paideia, Los Ideales De La Cultura Griega*. Bs. As: Fondo de Cultura Económica.

Kohan, N. (2002). *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Prólogos de Michael Löwy y Armando Hart Dávalos. Bs. As.: (s.n).  
Löwy, M. (1987). *El pensamiento del Che Guevara*. México: Siglo Veintiuno.

Llorente, R. (2013). “El aporte de Aníbal Ponce a la crítica del humanismo moderno”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 18, núm. 60, enero-marzo, pp. 119-126. Venezuela: Universidad del Zulia Maracaibo.

Marx, K. (1927). *Oeuvres philosophiques*, Tomo I, (Traducción de Jacques Molitor). París: Alfred Costes.

Molocznik, M. (2017). *El viento en el mundo: biografía política e intelectual de Aníbal Ponce*. Volumen único. Bs. As.: Editorial Imprex Ediciones.

Ponce, A. (1961). *Educación y lucha de clases*. La Habana: Imprenta Nacional de Cuba-Ministerio de Educación.

\_\_\_\_\_ (1962). *Humanismo burgués y humanismo proletario*. La Habana: Imprenta Nacional de Cuba.

\_\_\_\_\_ (2015). *Educación y lucha de clases y otros escritos*. [Presentación de Nicolás Arata y Pablo Gentili]. Buenos Aires: UNIPE Editorial Universitaria.

Rebok, M. (2008). “Educación o la dimensión in-quietante de la filosofía”. En M. Casalla y F. Valdés García (2017). *Leer a Fanon medio siglo después*. Buenos Aires: CLACSO.

Valdés García, F. (2020). *La in-disciplina de Caliban: filosofía en el Caribe más allá de la academia*. Buenos Aires: CLACSO.



# DEJARSE ARREBATAR POR EL PENSAMIENTO. NOTAS PARA UN PENSAR POLÍTICO DESDE HANNAH ARENDT

Cristina Galarza<sup>33</sup>

FHyCS-UNJu

## Introducción

Hannah Arendt (1906-1975) es la pensadora más importante del siglo XX y ahora del siglo XXI. Ella se propuso desestabilizar, derribar, socavar, invertir, alterar, derrumbar, los elementos de la tradición occidental que cristalizaron en los totalitarismos. Su filosofía es subversiva, lúcida y sumamente revitalizante. Leer sus obras no es una tarea sencilla; su escritura fragmentaria -huellas del legado benjaminiano- desafía nuestro pensamiento. Por si esto fuera poco, en ella, el pensamiento no está libre de toda afección; habla del “corazón comprensivo”, del “*amor fati*”, del amor al mundo, también ironiza, se asombra, se escandaliza, se indigna, se atreve a las emociones. Fue una atrevida en el sentido exacto del término y pensó con valentía, audacia, descaro; no tuvo miedo de enfrentarse a polémicas ni a situaciones difíciles o incómodas. Por eso, en la actualidad, se otorga el premio Hannah Arendt para honrar a individuos que identifican aspectos críticos e invisibles de los acontecimientos políticos actuales y que no temen entrar en el ámbito público representando su opinión en debates políticos controvertidos.

En la segunda década del siglo XXI, cuando las ideas totalitarias amenazan con obtener el voto de las mayorías, ella tiene algo para decirnos, pues el actual clima social neoconservador nos recuerda el contexto de su época. La importancia de su teoría es que, a partir de

---

33- Email: [cgalarza@fhyics.unju.edu.ar](mailto:cgalarza@fhyics.unju.edu.ar)

experimentar el Holocausto, asumió el reto de reflexionar sobre nuevas formas de la política que dieran cuenta de una ruptura con la tradición filosófica; se animó a pensar que algo va mal en nuestras sociedades y que la tragedia que vivimos tiene su raíz en la presunción o vanidad de aquellos que se creen superiores a otros, que convenientemente consideraron, junto con Platón, que la política significaba mando y obediencia, y que el gobierno debe pacificar y estabilizar el ámbito de los asuntos humanos. Pero, contrariamente a lo que se podría suponer, también tuvo el valor de no rechazar la política, de no considerarla un asunto marginal o irrelevante, como insistió la tradición del pensamiento filosófico y político, sino de asignarle el lugar más elevado de la vida activa.

Arendt nos muestra los gérmenes de los males modernos y las patologías de la política contemporánea, y de las instituciones. Nos enseña que estas también pueden petrificarse y caer en el automatismo, en la repetición, en la pura administración. Esta situación trae aparejada, nada más y nada menos, que un Estado burocrático -la posibilidad de un gobierno de nadie-, la atrofia del espacio público y el declive del pensamiento. No implicarse en la política es algo más que dejar que otros piensen y decidan por nosotros, eso incluso sería una apuesta cómoda si pudiésemos encontrar un redentor que nos deje en paz para que nos ocupemos tranquilamente de nuestra vida privada. Ella insiste en que no podemos escaparnos de esta tarea, que tenemos que dirigirnos a la acción, emitir opinión, tomar posición, que si no nos involucramos en la acción política perdemos algo más que la verdadera libertad; que es la libertad de poder hacer algo en el mundo para cambiar las brutales condiciones de vida generadas a partir del advenimiento de los Estados-nación y la democracia de mercado. Si nos alejamos de la política nos perdemos a nosotros mismos, porque la acción, distinta de la labor y el trabajo, permite la revelación del *quién*.

De igual forma, nos advierte sobre la inestabilidad propia de la condición humana, de la imposibilidad del control sobre el/la otro/a, de la impredecibilidad y contingencia de las acciones humanas, de la

terrible incertidumbre que nunca cesa, porque a los seres humanos no se los puede controlar como se controla el proceso de fabricación de un objeto. Toda una tradición entendió que ocuparse de la política era poner orden al caos de los asuntos humanos. Esa necesidad de orden resurge hoy. Menos mal que la tenemos a Arendt que nos agujijonea, igual que Sócrates, uno de sus maestros, para hacernos pensar que la política no se trata de poner orden, sino de renovar el poder, de aceptar su dimensión conflictiva, de establecer y conservar un espacio plural de acción y juicio en el que la memoria quede a salvo, y podamos echar mano a ejemplos del pasado o imaginar otros nuevos que nos orienten; porque, luego de las terribles experiencias totalitarias, ya no caminamos en suelo firme, sino en arenas movedizas. La política no es cosa de personas influyentes o poderosas, sino de hombres y mujeres que salen a la esfera pública en pie de igualdad con otras personas, que son iguales, pero al mismo tiempo diferentes.

Entendió que, para cambiar nuestra realidad, además de actuar, tenemos que detenernos a pensar. Sin embargo, a partir de los fatídicos acontecimientos del siglo XX, decreta que hemos perdido nuestras categorías de pensamiento y nuestros patrones de juicio moral, ya no contamos con un marco compartido a partir del cual pensar y juzgar. Nos preguntamos, entonces: ¿Qué criterios fundamentan ahora nuestros juicios, y qué patrones orientan nuestro pensamiento? Este ensayo propone hilvanar algunas de las reflexiones de Arendt sobre el pensamiento para mostrar las condiciones de posibilidad de un pensamiento político, o de uno que tenga implicaciones políticas. El Mundo Moderno nos ha llevado a un colapso moral y político, de modo que el pensamiento se ha vuelto una actividad desvinculada de la política, que se ejerce en la pura soledad existencial, y por eso genera todas las falacias posibles, no sin consecuencias para nuestras vidas. Es posible argumentar que cuando el pensamiento se vincula al mundo a través de la actividad de juzgar adquiere un carácter político, cuestión que intentaremos dilucidar. Ella no dio recetas para pensar ni mucho menos nos dijo qué debemos pensar, sin embargo, nos dejó pistas para

ejercitar un pensamiento que pueda hacer frente a las problemáticas políticas contemporáneas.

### **Ausencia de pensamiento**

En *Los orígenes del totalitarismo* [1951], Arendt se esfuerza por comprender el horror de este fenómeno complejo a partir de excavar los elementos ocultos que confluyeron en su surgimiento, sin deducirlo de eventos precedentes, ni ubicarlo en un esquema general de necesidad histórica, por eso impugna a las ciencias históricas y políticas que intentaron colocar los acontecimientos en una cadena de causas y efectos. El totalitarismo queda definido en su obra por su horrible originalidad, difiere de otras formas de opresión política, como la tiranía, autoritarismo o despotismo, y no le caben los estándares morales tradicionales como maldad, vicio o pecaminosidad. Su contribución más relevante para nuestro tema es que este hecho rompe con toda la tradición y exhibe el declive de nuestra capacidad de pensar. Esta idea se hace explícita en su ensayo “Comprensión y Política” [1953], donde plantea que el totalitarismo “ha hecho explotar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral” (Arendt, 2005: 374). Uno de los elementos que hizo posible ese fenómeno fue la presencia de masas de personas desarraigadas que habían perdido la orientación y el sentido de realidad, a partir de una serie de cambios que se dieron en el mundo moderno, como la transformación socioeconómica, la experiencia de la soledad, la propaganda nazi, entre otros. Lo más temible de él es que buscaba eliminar la pluralidad del mundo y convertir a los sujetos en superfluos (Arendt, 1974: 541). A partir de este diagnóstico, Arendt se propone desbaratar la forma en que pensamos y plantea la necesidad de ejercer un juicio libre que no se atenga a los estándares de conducta establecidos ni a patrones de pensamiento.

Sin embargo, antes de ocuparse del pensamiento se dirige al estudio de las actividades de la *vita activa*: labor, trabajo y acción, con el fin de mostrar las articulaciones y distinciones que la tradición ha borrado, y de

este modo devolverle a la acción la jerarquía que tenía frente a las otras actividades. Esto no significa que haya perdido interés por el pensamiento, por eso al iniciar su libro sobre la *vita activa*, *La condición humana* (1958), señala que lo que se propone en este libro es nada más que “pensar lo que hacemos”, por lo que se dedicará a “lo que hacemos”; y agrega: “pensar, la más elevada y más pura actividad de la que es capaz el hombre, se omite en las presentes consideraciones” (18). Retomará la cuestión del pensamiento y del juicio de forma marginal en diversos artículos y ensayos a lo largo de su vida, para finalmente abocarse al estudio de la *vita contemplativa*, el pensamiento, la voluntad y el juicio, a principios de la década del setenta, época en la que estas actividades se convierten en el *leitmotiv* de su escritura. Lamentablemente, su pronta muerte en 1975 le impide concluir su obra y el capítulo dedicado al “juicio” no ve la luz, pero contamos con los tomos dedicados al “pensamiento” y a la “voluntad”, que aparecen publicados póstumamente bajo el sugestivo nombre de *La vida del Espíritu* (1977). Esta obra constituye una referencia fundamental para abordar la cuestión del pensamiento.

Arendt relata que la ocasión que la motivó a explorar en el concepto de “pensamiento” fue su asistencia al juicio del burócrata y criminal nazi, Adolf Eichmann, una de las principales figuras de la organización del Holocausto. El juicio comenzó el 15 de abril de 1961. En el Informe que publicó en 1963, bajo el título: *Eichmann en Jerusalén* (1999), cuenta que al ser interpelado por su participación en las matanzas administrativas respondió que “cumplía con su deber”, “sólo obedecía órdenes” (205). Arendt comenta en tono irónico que, como tantos otros, era víctima de la propia modestia: ¿Quién era él para juzgar? ¿Quién era él para tener sus propias opiniones en aquel asunto? (174). No mostró resistencia a la ley, ni una mínima repulsión moral. Unos años más tarde, Arendt (2002) describe un nuevo tipo de mal nacido no de motivos monstruosos o demoníacos, sino de la ausencia de pensamiento o irreflexión (*thoughtlessness*) (30); y señala que Eichmann no es un monstruo, si bien sus actos fueron monstruosos, y tampoco se trata de alguien demoníaco, sino de un personaje corriente, del montón, cuya única característica

notable es su falta de reflexión, su incapacidad de pensar (30). Como ella misma refiere, esta experiencia la puso en posesión de un concepto, la “banalidad del mal”, el hecho de que el mal puede provenir de actuar sin pensar.

A partir de notar que Eichmann era espantosamente normal (Arendt, 1999: 206), el mayor problema consistió en que el mal no se redujo a su figura, sino que se extendió a los espectadores, como dice Margaret Canovan (1992 citado en Berstein, 2001), esa “gente sencilla y respetable”, que cambió la norma del «no matarás» por una ley que mandaba a matar. Entonces, lo que deja en claro Eichmann es que el mal es algo banal, superficial, pero además que se había convertido en algo habitual. Su preocupación se centra ahora en que una sociedad entera puede sucumbir a un cambio total de sus normas morales sin que nadie emita juicio alguno sobre lo que sucedió, por lo que decreta *la urgente necesidad de pensar y de juzgar*.

Aunque sea verdad que a veces actuamos sin pensar y nuestros actos resultan más adecuados que cuando meditamos demasiado, no ocurre lo mismo cuando otros piensan por nosotros y aceptamos, sin oponer ninguna resistencia ni sentir repulsión moral alguna, una norma cuya ley es matar. A partir de esta experiencia, Arendt (2002) se pregunta si “nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal ¿puede depender de nuestra facultad de pensar?”. De igual modo, “la capacidad de pensar (...). ¿Puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los “condicionan” frente a él? (31). Ella considera que la facultad de juzgar, la actividad que se ocupa de los particulares, podría conectarse con el pensamiento para no ceder a la peligrosidad de la irreflexión, que, como dijimos, no es atributo solo de Eichmann, sino que constituye un fenómeno de masas.

Luego del juicio a Eichmann, le viene como por asalto la pregunta: ¿Qué es pensar? Pero este interrogante ya había tomado vigor en su vida a partir del ascenso del nazismo en 1933, que la obligó a involucrarse en política y reclamarle a la filosofía elementos para pensar los hechos. Sin

embargo, no encuentra una respuesta satisfactoria, pensar no puede ser una operación que nos lleva a generalizar, a subsumir un particular bajo una regla general; o una operación referida exclusivamente a condiciones *a priori* de posibilidad que aplica categorías también *a priori* para enjuiciar la experiencia, negando así la singularidad de los hechos y eliminando la pluralidad del mundo. Su maestro Heidegger también había formulado este interrogante; sin embargo, a diferencia de él, ella no se pregunta por la “esencia del pensamiento”, sino que se aboca al estudio de la *vita contemplativa*, el pensamiento, la voluntad y el juicio como actividades autónomas y exentas de falacias metafísicas.

### **Volver la mirada al pensamiento**

Para comprender la degradación que ha sufrido la actividad de pensar a lo largo de la tradición filosófica y política occidental, es necesario dirigirse a *La condición humana* (1958), pues en esta obra se puede advertir el derrotero por el cual el pensamiento ha quedado degradado debido a la escisión “entre los hombres de acción y los hombres de pensamiento” que operó desde el inicio de la tradición (30). Ampliemos esto. Mientras el *bios politikos* aristotélico, la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, compartía con la vida del filósofo su interés por lo bello y la libertad inherente a dichas actividades, la tradición que se inicia con Platón produce una inversión a favor del *bios theōretikos*, dedicado a inquirir y contemplar las cosas eternas. El pensamiento, entonces, fue asociado a la contemplación (*theōria*). La *vita contemplativa* pasó a ser considerada la más elevada y única forma de vida libre, mientras que la *vita activa* quedó degradada, vista como una perturbación primero y una carga después. Nunca perdió su connotación negativa. Así, en la época medieval, el pensamiento pudo transformarse en meditación (26-28). Como dice Arendt, se aleja de la vida política para volverse asistente de la contemplación de la verdad del Ser en la filosofía antigua, y el asistente de la contemplación de la verdad divina en la filosofía medieval (317).

El *bios theoretikos* no solo determina una forma de vida en la que el filósofo encerrado en su torre de marfil se dedica a pensar en singular,

y distanciado completamente del mundo de los asuntos humanos, sino que también representa una forma de entender esta actividad. Al surgir de alguien que se dedica al pensamiento puro, y por lo tanto vive en el estado de la mayor soledad, genera todas las falacias concebidas, incluido el solipsismo (Arendt, 2002: 71). Al priorizar las experiencias subjetivas, por un lado, procede a adaptar la realidad a concepciones puramente teóricas elaboradas de antemano, con lo que aparece el problema de la teoría y la práctica; y, por otro lado, propugna la deriva tiránica del pensamiento, porque al guiarse por la lógica del filósofo rey que desconfía de la inestabilidad propia de los asuntos humanos se vuelve absoluto y así se aplica a este ámbito para dirigirlo desde los designios de la razón, provocando distintas formas de dominación.

Aunque el derrotero que separa al pensamiento de la acción se ancla en la antigüedad y se profundiza en la época medieval, finalmente, es la alienación moderna del mundo lo que termina por decretar el deterioro de esta actividad. El concepto de “alienación del mundo” pone foco en las condiciones de la modernidad que amenazan con eliminar el espacio público, debilitar el sentido común y socavar el mundo compartido. Esas condiciones refieren a los procesos de producción capitalista, a la globalización y a los descubrimientos de la ciencia. La pérdida de la certeza introducida por la filosofía de Descartes provoca el abandono del mundo físico para buscar refugio en la subjetividad, mientras que la búsqueda de la verdad se traslada a la búsqueda de la veracidad. En este contexto, se produce una inversión donde la acción queda elevada al mayor rango, pero es entendida como hacer, como fabricar, exaltando las cualidades del *homo faber*, que admira la productividad y la creatividad; y queda supeditada a lógicas de producción y consumo. Mientras que el pensamiento queda acechado por dos frentes, como el personaje del cuento al que Kafka llama Él. En un frente están las condiciones de la vida moderna que provocan una exacerbación de la subjetividad y de la experiencia de la soledad, lo que se traduce en la constante preocupación por el yo. En otro frente se ubica la ciencia, que busca un conocimiento válido en todo momento. De esta manera, el subjetivismo extremo

genera una doble huida del sujeto con respecto a lo real: la huida de la tierra hacia el universo, con el desarrollo de la ciencia de Galileo; y la huida del mundo al yo, con el repliegue del pensamiento reducido a un simple proceso. En la Época Moderna, entonces, el pensamiento sigue la lógica instrumental de la fabricación, y se transforma en razonamiento (Arendt, 2014: 326), es decir, utiliza el razonamiento como un medio para obtener un fin, distorsionando la actividad pensante al entenderla como un proceso (Arendt, 2002: 89). Como vemos, las condiciones de vida impuestas en la Modernidad devienen en la exacerbación de la introspección y la primacía de la ciencia, lo que marca un decisivo declive de la capacidad de pensar, porque este se convierte en mero “cálculo de consecuencias”.

Al entenderse como una actividad solitaria y desvinculada del mundo, el pensamiento se vuelve una actividad abstracta, esto instala el problema de la teoría y de la práctica y promueve su deriva tiránica. Por otro lado, al equipararse al razonamiento, se establecen nuevos métodos de pensamiento y es engullido por la idea de proceso, cambiando el énfasis del qué al cómo. Arendt (2014) realmente comprendió la fragilidad del pensamiento. En la última página de *La condición humana*, podemos leer que

el pensamiento (...) todavía es posible, y sin duda, real, siempre que los hombres vivan bajo condiciones de libertad política (...) no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico (...) siempre se ha supuesto que era patrimonio de unos pocos (348-349).

Ya hemos señalado, la latente amenaza de la imposición de un absoluto; sin embargo, otra amenaza mayor constituye el deterioro de esta capacidad que puede darse en un régimen tiránico. Esto se entiende cuando Arendt establece la publicidad de los juicios como condición para esta capacidad. El pensamiento para desarrollarse requiere la libertad de hacer “uso público de la razón”, y un régimen tiránico no tiene en cuenta

la opinión del ámbito público, no ofrece un ámbito donde pueda darse el intercambio de juicios que permita ejercitar el pensamiento, por lo que puede decretarse su declive progresivo. Recordemos que, para Kant, y también para Arendt, el pensar es algo que no se aprende ni se enseña, sino que se ejercita.

A partir de advertir la degradación del pensar, Arendt se lo disputa a la filosofía, que lo ha alejado del mundo, lo ha visto como el privilegio de unos pocos y lo ha puesto al servicio, primero, de la verdad filosófica; después, de la religión; y, finalmente, de la ciencia. Para situarlo nuevamente en el mundo, lleva a cabo algunos movimientos; en ese camino, consideramos, deja señaladas ciertas condiciones de posibilidad para un pensar político.

### **Pensar es otorgar significado**

Habíamos señalado que el pensamiento se vuelve una mera herramienta de razonamiento, o “sirvienta” para la búsqueda del conocimiento por parte del intelecto (Arendt, 2002: 86). Retomamos la crítica a las ciencias modernas porque es clave para comprender qué significa pensar en la perspectiva arendtiana. En este punto, está de acuerdo con Heidegger (1994) en que “la ciencia no piensa” (93). Sin embargo, Arendt (2002) termina por distanciarse definitivamente de su maestro porque, para liberar al pensamiento, lo distingue del conocimiento de esta forma: “la necesidad de la razón [o del pensamiento] no está inspirada por la búsqueda de la verdad sino por la búsqueda del significado. Y verdad y significado no son lo mismo” (42). Para fundamentar esto, recurre a la distinción kantiana entre la facultad de pensar o razón (*Vernunft*) y la facultad cognitiva o intelecto (*Verstand*). Los conceptos del intelecto apuntan a la aprehensión a través de percepciones que son dadas por los sentidos, objetivando un conocimiento verificable; es decir, se desea captar lo que se ofrece a los sentidos; en tanto que los conceptos de la razón sirven para concebir, o sea, la razón desea comprender su significado (81-82). La facultad de pensar se refiere al significado y a la necesidad de comprender, más que

a la búsqueda de la verdad, cuya evidencia la dan los sentidos. Arendt desconfía del papel de la verdad en la política, pero le da estatus a la opinión del ámbito público.

La principal falacia, entonces, es creer que la verdad es el resultado que está al final del proceso del pensamiento. El hecho es que cuando opera el intelecto en busca de la verdad se deja de lado el significado, y la capacidad de pensar queda interrumpida. Si el resultado de la búsqueda es erróneo, el deseo de saber se dirige a buscar otra evidencia dada por los sentidos, en vez de detenerse a pensar en el significado. Entonces, ir tras la verdad se lleva a cabo a costa de la actividad de pensar, por lo que esta capacidad queda suspendida. Arendt (2002) acepta que el pensamiento puede y debe utilizarse cuando se intenta conocer, pero al ejercer tal función nunca es él mismo; solo es el recadero de una empresa totalmente distinta (86). A partir de establecer esta delimitación, veremos que Arendt propone un modo de racionalidad más reflexivo.

### **Pensar como empresa crítica**

Arendt parte de lo que Kant llamó “escándalo de la razón”, el hecho de que el espíritu no puede obtener un conocimiento cierto y verificable sobre temas o interrogantes sobre los que, sin embargo, no puede dejar de pensar, y por ello queda atrapada en sus propias antinomias. Esto significa que inexorablemente pensamos en cuestiones que van más allá de lo que podemos conocer. La tradición siempre entendió el pensamiento como el diálogo silencioso del “yo” consigo mismo, ese diálogo es privado, requiere de la soledad y de la retirada del mundo; y esto es así también para Arendt, sin embargo, ella pone énfasis en que, además, es una tarea interminable, inacabada, siempre abierta. Pero no todo pensamiento tiene connotaciones políticas. Arendt se interesa particularmente por el pensamiento crítico. La entrevista con Roger Herrera aporta luz sobre la modalidad de esta empresa:

pensar críticamente significa siempre estar en contra. El pensamiento viene siempre, de hecho, a minar todo lo que

pueda haber de reglas fijas, de convicciones generales, etc. Todo lo que acontece en el pensamiento está sometido al examen crítico de lo que hay. Es decir, no hay ideas peligrosas, por la sencilla razón de que el propio pensamiento es en sí mismo una empresa peligrosa... En cualquier caso, yo creo que no pensar es todavía más peligroso. No niego con ello que el pensamiento sea peligroso, pero sí afirmaré que no pensar es mucho más peligroso aún (Arendt, 2010: 109).

Aunque este pensamiento es una “tarea destructiva”, afirma, de modo vehemente, que solo el pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas (Arendt, 2003: 76). Entonces, pensar, desde su perspectiva, siempre significa pensar críticamente; es decir, pensar por uno mismo (*Selbstdenken*). Pero el impulso destructivo del pensamiento crítico no solo está dirigido hacia los demás, sino también a sí mismo. Porque al sacar a la luz las opiniones, las concepciones, los criterios y las pautas establecidas no examinadas las destruye, sin embargo, la reflexividad propia del pensamiento se aplica a sí mismo, por lo que detenta un carácter autodestructivo que no le permite llegar a resultados definitivos (Arendt, 2002: 87). Sócrates es quien enseña a pensar, impulsa el derecho a examinar las opiniones, sin pretender alcanzar un concepto ni proporcionar definiciones ni valores para dirigir las conductas, y centra su atención en el pensamiento mismo, sin preocuparse de los resultados. La perplejidad a la que se expone al interlocutor actuaría en favor del cambio de conducta. Entonces, la actividad de pensar solo es posible cuando los puntos de vista de todos los demás están abiertos a inspección. En este punto, la comunicabilidad es clave; esta condición introduce connotaciones políticas. Por eso Arendt conecta la actividad de pensar con el juicio. Se puede afirmar que solamente cuando el pensamiento vuelve al mundo, a través de un juicio, estaríamos hablando de un pensamiento político. Di Pego (2016) resume esta conexión señalando que la capacidad destructiva del pensamiento se enlaza a la capacidad constructiva del juicio (396).

## **El pensar es actualización de la dualidad**

Como bien dice Arendt, en su obra *La vida del espíritu* (2002), la actividad de pensar, al igual que las restantes actividades mentales, está oculta al mundo, siempre implica una “retirada deliberada del mundo de las apariencias” (98); sin embargo, solo el pensamiento procede “retirándose por completo del mundo” (77). Estar solo y relacionarse con uno mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu, es por eso que la soledad pudo convertirse en la condición del pensamiento. Sin embargo, Arendt advierte que cuando pensamos no estamos en completa soledad; dada su naturaleza reflexiva, el pensar puede concebirse como la actualización de la dualidad original o separación entre el yo y el yo mismo (97). Esta actualización le otorga al pensamiento la posibilidad de la conciencia como subproducto. Desde el punto de vista existencial, la pluralidad se reduce a dualidad, pero nunca a la soledad. Por eso Arendt provoca un movimiento a partir del cual pensar ya no es una tarea solitaria, no se lleva a cabo en “soledad” [*loneliness*], en la que se siente la privación tanto de la compañía humana como de la propia compañía, y se puede sentir la carencia y la aguda conciencia de tal privación; más bien entiende que se lleva a cabo en “solitud” [*solitude*], en la que a pesar de encontrarnos solos nos hacemos compañía en el diálogo del pensamiento (96-97). Entonces, la soledad es un estado impropio de la condición humana. Si el acto de pensar se da en forma de diálogo, Sócrates ha advertido que estar en contradicción o en desacuerdo consigo mismo implica la adquisición de un adversario. Esto supone aceptar el criterio de “no contradicción” como condición para el proceso de pensamiento. Porque si en “el dos en uno” que es el pensamiento, el uno se convierte en adversario, lo que sigue es detener el diálogo; es decir, el peligro de dejar de estar de acuerdo consigo mismo es dejar de pensar. Arendt ha dejado en claro que, después de la experiencia del totalitarismo, no podemos aceptar normas establecidas. Después de esta experiencia, solo podemos apelar al examen continuo de los acontecimientos, de las historias, a través de nuestra actividad de pensar. La peligrosidad de no

ejercer el diálogo interno consigo mismo salta a la vista en el proceso de Eichmann, su omisión provocó la adhesión a las normas establecidas, su obediencia ciega. El mal se extendió sobre una masa de ciudadanos que no reflexionaron sobre los acontecimientos, no preguntaron por el significado, no dialogaron entre ellos, pero tampoco consigo mismos sobre hechos de los que oían y observaban.

## **Pensamiento y juicio**

En su obra póstuma, las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (2003), Arendt toma la “facultad de jugar lo particular”, que Kant desarrolla en la tercera crítica, específicamente el *juicio reflexionante* que surge de la “Analítica de lo bello”; y luego de proceder a una singular reapropiación, señala que esta facultad representa una inusitada contribución al pensamiento político, ya que contiene la filosofía política que el propio Kant no desarrolló. El filósofo mismo no advirtió que era un juicio idóneo para el ámbito de los asuntos humanos. No nos ocuparemos aquí en detalle de este juicio por razones de extensión, pero nos interesa mostrar algunos elementos que consideramos relevantes para nuestra exposición. Lo novedoso de este juicio es que implica dos operaciones mentales: la imaginación y la reflexión, que, a su vez, establecen las condiciones para un “juzgar” imparcial. La otra característica es que no comporta interés privado por el objeto. Este juicio se ocupa de un particular y su *modus operandi* no es subsumir el juicio a un universal, o una regla general que está dada de antemano; no se trata de un juicio de conocimiento; el objeto particular se juzga a partir del sentimiento que despierta en nosotros, que asciende de lo particular a lo general -*allgemein*- y no a lo universal, sin la mediación de un concepto o reglas dadas de antemano. En lugar de razonar sobre universales, donde lo particular queda subsumido, se juzga a partir de la experiencia de un objeto particular que se pone en relación a otro particular, de un ejemplo que le otorga al juicio *validez ejemplar*.

La otra característica sobresaliente es que esta facultad no opera en soledad, no se puede juzgar sin apelar a los juicios de las otras personas.

Para que un juicio sea válido, debemos trascender nuestras condiciones privadas y subjetivas en favor de las públicas e intersubjetivas. El juicio de cada uno apela a lo que Kant llama *sensus communis*, una suerte de capacidad mental añadida que nos capacita para vivir en comunidad; y es esta apelación la que le confiere al juicio su especial validez (133). Esta operación nos permite “ajustar, por así decirlo, a la razón humana total, su juicio” (Kant, 2005: 143). El *sensus communis* es un sentido comunitario, que en Kant está conectado a tres máximas que debemos seguir para un sano entendimiento: i) pensar por sí mismo [*Selbstdenken*]; ii) pensar poniéndose en el lugar de los demás [pensamiento extensivo]; y iii) pensar de acuerdo consigo mismo [pensamiento consecuente] (144). Si la facultad de juzgar es *sensus communis*, juzgar implica poner en práctica estas máximas, que no solo corresponden al juicio sino que están en la base de la comunicación de cualquier pensamiento y emociones. Entonces, la validez del juicio no es la validez de las proposiciones científicas ni cognitivas, sino que la validez resulta de la apelación a un sentido que es común a todos; pero no es meramente el sentido común, sino que ahora se denomina “sentido comunitario”. Como este juicio no puede obligar a nadie, sino solo solicitar el acuerdo, es un juicio persuasivo, y al persuadir se recurre realmente al sentido comunitario (134).

Arendt recupera el concepto de “mentalidad ampliada” (*enlarged mentality*), la capacidad de pensar desde el punto de vista de los otros, y entiende que este concepto es clave, pues permite ampliar la propia mente y pensar a partir de incluir los puntos de vista de los/las otros/otras. Esta condición es la que le otorga validez, de manera que cuanto más perspectivas o puntos de vista sumen es mejor. Rechaza, entonces, los juicios privados porque se formulan desde una mente estrecha que significa que no puede pensar desde una multiplicidad de puntos de vista. Así, la amplitud de mente supone que no hay juzgar si no se da de manera plural sobre hechos que también son vistos por otros/otras. Cuando juzgamos a partir del *sensus communis* decimos “me parece”, pero la subjetividad del “me parece” se remedia por el hecho de que el

mismo objeto también aparece ante otros, aunque con otra apariencia, por lo que se vuelve necesario incluir estos aspectos no considerados (74).

El juicio arendtiano no está constreñido a procedimientos, no opera bajo reglas preestablecidas bajo las cuales el hecho particular debe subsumirse, sino que debe buscar la generalidad a partir de otro particular que actúa de ejemplo; además es un juicio que afecta al sujeto como si fuese de sentido interno -como el gusto-, pero a la vez tiene validez intersubjetiva, porque apela al consentimiento de los demás; por ejemplo, nadie puede pretender que algo está bien, que algo es feo, que es bello, o está mal, sin pensar que hay otros que aprobarían su juicio. Por otro lado, no es un juicio abstracto, sino que, siendo sustantivo, tampoco define en qué poner atención, porque el juicio tiene una relevancia compartida; es decir, nos insta a dirigir la mirada a lo concreto, los hechos, las historias, los dichos que nos afectan como comunidad.

Su propuesta se centra ahora en conectar el pensamiento a la actividad de juzgar, por lo que ya no es propicio hablar de pensamiento como una actividad aislada, el pensamiento que tiene relevancia para la política es aquel que piensa los hechos, las historias, los conceptos, revisa los puntos de vistas de los demás y vuelve al mundo en forma de juicio. Pensar y juzgar se vuelven actividades que se complementan. A partir de este movimiento, Arendt logra evitar la deriva abstracta, porque el pensamiento queda anclado a un particular, al suelo de la experiencia; y también logra evitar la deriva tiránica porque este juicio posee validez intersubjetiva, pero esta validez jamás es universal, solo vale para la comunidad que juzga.

Un aspecto sobresaliente es que la libertad de pensamiento se vuelve clave para el ejercicio de este juicio. Arendt recupera, para su propuesta, la libertad de hacer un “uso público de la razón”, que Kant desarrolla en el contexto de la Ilustración. De esta manera, el juicio se expone a “la prueba del examen libre y público” y, por lo tanto, requiere de una esfera que garantice la efectiva participación. En este sentido, dicha libertad no refiere al derecho de un individuo a expresarse, a manifestar sus opiniones para poder persuadir a otros para que compartan su

punto de vista; sino que esto supone que cada quien piensa por sí mismo y el gobierno debe garantizar la libertad para propagar lo que elaboró en su mente. Arendt coincide con Kant en que la capacidad de pensar depende de su “uso público”; es decir, que a menos que se comuniquen las ideas, el pensamiento no se desarrolla; porque sin la «prueba del examen libre y público», no es posible pensar ni formarse opinión (79). La mente no funciona en aislamiento; sin la comunicación de los juicios, la facultad de pensar desaparece. Visto de esta forma, la incapacidad de pensar puede ser más común de lo que creemos. Un régimen tiránico o despótico expulsa a los individuos del espacio público; elimina el debate; odia la oposición, el disenso, la crítica; y, sobre todo, manipula la opinión pública; dice qué pensar y cómo pensar, todo esto socava la capacidad de pensar. Sin embargo, Arendt entiende que todo el mundo puede pensar, que esta no es una actividad exclusiva de unos pocos, por eso se dirige a la *Crítica del juicio* [1790 (2005)], porque en ella Kant no considera a los hombres como sujetos cognoscentes ni como sujetos morales, sino como seres viviendo en comunidad. Vimos que si bien pensar es una actividad privada no se desarrolla en soledad, como nos enseña también Kant, “la compañía es indispensable para el pensador” (Arendt, 2003: 28); porque “a menos que, de una manera u otra, se pueda comunicar y someter al juicio de los demás, de forma oral o escrita, lo que se ha descubierto cuando se estaba solo, esta facultad ejercida en soledad desaparecerá” (78). Del mismo modo, no se juzga en soledad, sino que “se juzga como miembro de una comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible” (126).

Entonces, el pensamiento puede divagar y perderse en soliloquios, pero cuando el pensamiento se conecta al juicio revela un carácter político, pues esa conexión le permite tomar en cuenta el particular y no orientarse por su propio pensamiento, sino también por los de su comunidad.

## **Dejarse arrebatar por el pensamiento**

Arendt discute el hecho de que, siendo el pensamiento el objeto de la filosofía, nunca se haya ocupado de cómo opera esta facultad; en cambio, se ocupó de los objetos de pensamiento. Luego de reapropiarse del “juicio reflexionante” presente en la tercera crítica de Kant, el pensamiento queda conectado a la facultad de juzgar que pone atención a los sucesos de la experiencia y queda vinculado nuevamente al mundo. El pensar que tiene implicaciones políticas, entonces, es el pensar reflexivo que vuelve al mundo a través del juicio. Las condiciones de posibilidad que permiten su emergencia están dadas por: i) la atención a lo particular y contingente en busca de su significado; ii) el empleo del pensamiento crítico y del pensamiento ampliado; y iii) la comunicabilidad a través del juicio que apela al sentido comunitario. Pensar, sin tener en cuenta estas premisas, atenta contra la pluralidad del mundo y la realidad de los hechos. Por eso Arendt se dirige a disolver nuestros hábitos fijos de pensamiento y patrones convencionales de conducta, y en cambio nos propone un pensamiento que se vincule a un juicio libre, situado y plural. Porque, para Arendt (2016), el pensamiento político es una actividad que “surge de los incidentes de la experiencia viva y debe quedar vinculado a ellos a modo de letrado indicador” (30). Como dice Lefort (2000), “pensar, no significa moverse puramente en lo ya pensado, sino volver a comenzar, y más precisamente volver a comenzar poniendo el pensamiento a prueba del acontecimiento” (133).

Arendt es consciente de que la mayor parte de nuestras acciones cotidianas incurrir en el automatismo y que realmente no nos detenemos a pensar sobre lo que ocurre, sin embargo, también entiende que eventualmente hay acontecimientos que nos interpelan, nos afectan y demandan nuestro interés de un modo particular, reclaman nuestra atención pensante. Por esta razón insiste que “pensar significa pensar lo que hacemos, es el hábito de examinar todo lo que acontezca o llame nuestra atención, al margen de su contenido y sus resultados” (2002: 31). De esta manera, uno de los reproches que dirige a Adolf Eichmann

consiste en no haber advertido los requerimientos de la misma realidad (30). En este sentido, la pregunta por el significado es relevante porque podría ser un condicionante para hacer el mal. Si Eichmann es el ejemplo de alguien que no piensa, entonces, la maldad o irreflexión es la omisión de la pregunta por el significado de las cuestiones políticas. Eichmann no pensó, no pensó en lo que tenía que pensar, en lo que significaba el nazismo, el exterminio de los judíos, ni que “había hecho todo cuanto estuvo en sus manos para contribuir a llevar a buen puerto la Solución Final” (Arendt, 1999: 174), etc. En cambio, actuó según los estrictos límites permitidos por las leyes.

La apelación del juicio a las máximas del *sensus communis* restituye la pluralidad en el ámbito del pensamiento y del juicio. Pensar de manera crítica ya no es suficiente, solo cuando el impulso crítico se enlaza al juicio y se complementa con su capacidad constructiva podemos hablar de pensamiento político; porque el tomar en cuenta otros juicios puede propiciar el debate, la discusión, la polémica o el acuerdo. Por otro lado, pensar de manera consistente con el propio pensamiento tampoco es suficiente, pues siempre está latente el hecho de que la búsqueda de la propia coherencia sancione moralmente otros juicios y cierre el debate. Pero el pensar de modo ampliado nunca es demasiado, no tiene derivas indeseadas, cuantos más puntos de vista se consideren es mejor. Porque desde la perspectiva arendtiana, nadie piensa solo, y tampoco nadie juzga solo. Se piensa y se juzga como miembro de una comunidad, y, mientras dirimimos nuestros asuntos a partir de múltiples perspectivas, creamos comunidad. En este sentido, es verdad que Eichmann mostró una gran incapacidad para pensar por sí mismo, no prestó atención a los hechos que reclamaban su atención y obedeció sin chistar, pero tampoco pudo imaginar el mundo desde la perspectiva del otro.

La perspectiva arendtiana logra afrontar las derivas que han hecho del pensamiento una actividad abstracta, tiránica y desvinculada del mundo. Le disputa el pensamiento a la tradición que lo ha entendido como producto de la absoluta soledad, como el privilegio de unos pocos, y lo ha puesto al servicio de la ciencia. El deterioro de la capacidad de pensar

ha originado el automatismo como forma de pensamiento y la adopción acrítica de normas y reglas establecidas. Podemos decir que Eichmann no pensó, pero tampoco lo hicieron los “pensadores profesionales” que fueron en busca de una verdad filosófica o científica. Entonces, desde una comprensión de la filosofía como pensamiento vertido sobre el acontecer político, el pensamiento deja de ser una actividad solitaria y vuelve al mundo. De este modo, todos/as podemos pensar y juzgar, pero nunca desde la torre de marfil.

La ausencia de pensamiento refiere al fracaso de nuestro pensamiento cuando nos contentamos con nuestra propia opinión y solo exigimos el derecho a expresarla, o adoptamos una idea ajena sin examinarla, pero también cuando vamos en busca de “la verdad”, o nos contentamos con las certezas que parten de un positivismo ingenuo. Este fracaso no es solo responsabilidad individual, es resultado del colapso moral y político al que arribó la sociedad a partir de una serie de instituciones con estructuras burocráticas, y de condiciones de producción que produjo subjetividades indolentes y sumisas. La degradación del pensamiento no se da sin consecuencias, va acompañada del incremento de ignominia, de cada vez más brutales condiciones de vida, como lo mostró la experiencia totalitaria.

Arendt (2002) es consciente de que pensar no es algo que hagamos de modo permanente, no siempre nos detenemos a pensar, incluso nuestro lenguaje está repleto de frases hechas o estereotipadas, y normas de conducta estandarizadas que tienen por objeto protegernos de la realidad, pues sería imposible prestar atención a los hechos de modo permanente (30). Pero hay acontecimientos que reclaman un “detenerse y pensar” (101, la cursiva es de la autora), un dejarse arrebatar por el pensamiento; porque cuando un suceso nos afecta, nos incomoda, nos indigna, o nos entusiasma, nos colma, es momento de retirarnos para ejercer el pensamiento reflexivo. Esto nunca puede leerse como un acto pasivo ni armonioso. Porque pensar es disputar el sentido de los acontecimientos a partir del debate, de la polémica y la confrontación, aceptando el conflicto como propio de la política.

## **Conclusiones**

Arendt nos invita a ejercer un pensamiento político, cuya condición de posibilidad está dada por la concurrencia del pensar crítico y de la mentalidad ampliada; es un pensar que no busca información, sino significado o sentido, que se conecta al juicio de un hecho particular y se somete a examen público. Podemos decir que este pensamiento requiere de condiciones de libertad política -necesaria para su desarrollo-. No se trata de cualquier pensamiento; el pensamiento que no cumple con las premisas de la sensibilidad frente a los hechos y no considera otros juicios no es político, porque lo que está en juego en el pensamiento y en el juicio son los acontecimientos del mundo y las perspectivas sobre estos acontecimientos. Porque, digámoslo de una vez, cuando decimos pensamiento político lo asociamos inmediatamente y solamente con la academia, y consideramos que nuestros juicios solo son opiniones. Ella borra esta delimitación, el verdadero pensamiento político se materializa en la esfera pública.

Consideramos que Arendt logra disolver las derivas y propone un pensamiento anti-tiránico, intersubjetivo y vinculado al mundo de los asuntos humanos. Nos da herramientas para pensar las apremiantes cuestiones políticas que enfrenta la sociedad del siglo XXI, en la que el pensamiento ha sido reemplazado por la opinión pública, que nunca representa la suma de las opiniones del espacio público sino la imposición a la mayoría de una sola opinión. Además, nos provoca, nos inspira, nos alienta y nos convence de que es necesario comenzar a pensar y juzgar, y así evitar los males generados por la ausencia de pensamiento, como la adhesión a lógicas perversas. Gracias a Arendt que tuvo el valor de pensar el caso Eichmann, este quedó como un ejemplo infame del cual podemos seguir echando mano para pensar cuestiones del presente. Porque ella creyó en el poder del pensamiento, no como algo sobrehumano, sino como una capacidad que, cuando vuelve al mundo, puede transformarlo.



## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2016). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión intelectual*. (Trad. Ana Poljak). Buenos Aires: Ariel.
- \_\_\_\_\_ (2014). *La condición humana* (Trad. Ramón Gil Novales). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2010). "Entrevista televisiva con Roger Herrera". En *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y obra* (Trad. de Manuel Abella y José López de Lizaga). Madrid: Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Ensayos de comprensión 1939-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós Editores.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Ronald Beiner (ed.) (Trad. de Carmen Corral). Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002). *La vida del espíritu*. (Trad. Carmen Corral y Fina Birulés). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- \_\_\_\_\_ (1974). *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Bernstein, R. (2001). "La responsabilidad, el juicio y el mal". En AA.VV. *Hannah Arendt. El legado de una mirada* (Trad. Javier Eraso Ceballos) (pp. 34-52). Madrid: Sequitur.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos* (Trad. Eustaquio Barjau) (pp. 91-112). Barcelona: Ed. del Serbal.
- Di Pego, A. (2016). *Política y Filosofía en Hannah Arendt. El camino de la comprensión hasta el juicio*. Buenos Aires: Biblos.

Kant, I. (2005). *Crítica del juicio* (Trad. José Rovira Armengol). Buenos Aires, Losada.

Lefort, C. (2000). "Hannah Arendt y la cuestión de lo político". En Birulés, F. (Comp.) (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.

# RECONOCIMIENTO Y PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN DE ESTUDIANTES INDÍGENAS EN LOS SISTEMAS DE INFORMACIÓN EDUCATIVA. UNA LECTURA Y ANÁLISIS DESDE LA FILOSOFÍA

*Emanuel Rolando Martínez*  
FHyCS-UNJu

## **Introducción**

En Argentina, la cuestión del reconocimiento y autoreconocimiento de los estudiantes indígenas refleja una problemática histórica de invisibilización. El reconocimiento jurídico y la incorporación de la variable étnica en los sistemas de información han sido procesos tardíos. No fue sino hasta la Reforma Constitucional de 1994 que se reconoció la preexistencia de los pueblos indígenas en la Nación Argentina (Artículo 75, Inc. 17). A pesar de este avance legal, la demora en el reconocimiento da cuenta de mecanismos de invisibilización que persisten en el sistema educativo y en la sociedad en general.

En este marco, la lucha por la inclusión de la variable étnica en los registros estadísticos no es solo una demanda local, sino una exigencia respaldada por diversos instrumentos internacionales de derechos humanos que buscan garantizar la protección de estos pueblos. Entre los más relevantes se pueden mencionar: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016), que establecen estándares mínimos de derechos que los Estados deben cumplir (CEPAL, 2020). Estas normativas subrayan la necesidad de reconocer formalmente las identidades indígenas en los sistemas educativos y estadísticos, lo que resulta clave para promover su participación plena en la sociedad. También, a nivel nacional, la Ley

de Educación Nacional N° 26.206 reconoce la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como una modalidad que garantiza el derecho de los pueblos indígenas a recibir una educación que respete y fortalezca su cultura, lengua e identidad étnica (Ley N° 26.206, Artículo 52).

El reconocimiento de estudiantes indígenas no es solo una cuestión técnica, sino también un imperativo ético y político, dado que visibilizar a estas comunidades es fundamental para garantizar sus derechos. En el entramado de datos, en los números y gráficos que se producen desde los sistemas de información y que sirven de base a nuestras políticas educativas subyacen supuestos profundos sobre los cuales es necesario reflexionar, a saber: ¿Quiénes son los estudiantes indígenas? ¿Cómo los reconocemos? ¿Qué significa “reconocer” en el marco de un sistema de información? ¿Las categorías estadísticas capturan la complejidad de las identidades indígenas? ¿Hasta qué punto la falta de reconocimiento en estos sistemas perpetúa dinámicas de exclusión y opresión? Y, más aún, ¿es posible hablar de un verdadero reconocimiento cuando este se basa en sistemas que operan bajo lógicas externas a las propias cosmovisiones indígenas? La visibilidad estadística, como menciona Del Popolo (2017), es clave para monitorear el ejercicio de estos derechos y facilitar su participación en la toma de decisiones gubernamentales, lo que les permite ser agentes de su propio desarrollo (124).

Las estadísticas educativas no pueden ser un simple conjunto de cifras que oculte la realidad de los estudiantes indígenas. La pregunta que surge es: ¿cómo podemos reflejar de manera adecuada la diversidad de sus identidades en las frías tablas de datos? Según la CEPAL (2013), la adopción del enfoque étnico en las estadísticas oficiales no solo requiere la inclusión de la variable de autoidentificación indígena, sino también la revisión y adaptación de los procesos de producción estadística desde una perspectiva intercultural, que permita garantizar la participación de los pueblos indígenas en la creación y análisis de estos datos (8).

Desde un abordaje filosófico, reflexionar sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas en los sistemas educativos y estadísticos no solo implica abordar cuestiones técnicas y jurídicas, sino también explorar los

fundamentos éticos y ontológicos del reconocimiento. La filosofía nos brinda un conjunto de herramientas analíticas para analizar críticamente cómo construimos nuestras categorías de reconocimiento e identidad, y cómo estas impactan en la visibilidad o invisibilidad de ciertos grupos. Así, este ensayo reflexiona sobre las formas en que entendemos y practicamos el reconocimiento en nuestras sociedades contemporáneas.

### **Sistema de información educativa y sus relevamientos**

El sistema educativo argentino, en su vastedad y complejidad, se sustenta en una red de relevamientos y operativos que buscan proporcionar una visión integral sobre el estado de la educación en el país. Este sistema de información educativa, coordinado por la Subsecretaría de Información y Evaluación Educativa (SEIE), no solo se ocupa de monitorear la infraestructura y los recursos, sino también de evaluar la calidad de los aprendizajes, siempre en colaboración con las 24 jurisdicciones provinciales a través de la Red Federal de Información Educativa (RedFIE). En este marco, se llevan a cabo dos de los relevamientos más significativos para el análisis del sistema educativo: el Relevamiento Anual (RA) y el Operativo de Evaluación “Aprender”.

Estos dos dispositivos, de naturaleza complementaria, son las principales herramientas nacionales que permiten recolectar datos sobre la educación en los diferentes Niveles Educativos (Inicial, Primario, Secundario y Superior No Universitario). Además de ser fundamentales para el diagnóstico de las condiciones educativas del país, ambos relevamientos incorporan, de manera particular, la variable de identificación étnica; lo que los convierte en instrumentos cruciales para comprender y visibilizar la situación de los estudiantes indígenas dentro del sistema educativo.

El Relevamiento Anual (RA), realizado de manera censal, es una de las fuentes de datos más abarcativas del sistema que reúne información sobre: matrícula, infraestructura, personal docente y no docente, así como sobre las trayectorias escolares. Las instituciones educativas de

todo el país participan cada año de este operativo, proporcionando datos que permiten tomar decisiones informadas en torno a la planificación y la política educativa. En el RA, la variable de identificación étnica es incorporada, ofreciendo una oportunidad para reconocer formalmente a las comunidades indígenas en los datos educativos.

Por su parte, el Operativo “Aprender”, centrado en la evaluación de los aprendizajes, también introduce esta variable, aunque de manera distinta. A través de cuestionarios complementarios, que son aplicados a estudiantes, docentes y directivos, se recogen datos contextuales que permiten entender las condiciones socioeconómicas, familiares y escolares que inciden en los resultados académicos. Estos cuestionarios incluyen preguntas sobre el entorno familiar y la identidad cultural, lo que ofrece otra visión sobre la realidad de los estudiantes indígenas en el sistema educativo.

Ambos relevamientos reflejan el intento, por parte del sistema educativo argentino, de no solo mejorar la calidad de los aprendizajes, sino también de garantizar la visibilidad de los estudiantes indígenas, un sector históricamente marginado y, muchas veces, invisibilizado. Sin embargo, la incorporación de la variable étnica en estos dispositivos no es solo un acto técnico, sino un desafío que pone en tensión cuestiones más profundas sobre el reconocimiento, la identidad y la justicia educativa.

El RA y el Operativo “Aprender” no solo abren una puerta hacia la comprensión de las realidades de los pueblos indígenas, sino que también permiten y admiten una reflexión más amplia sobre los límites y alcances del reconocimiento en un contexto de diversidad cultural. Por otra parte, la cuestión del reconocimiento es un tema profundamente filosófico que ha sido abordado por varios pensadores a lo largo de la historia.

### **Un recorrido por las teorías del reconocimiento. El desafío del reconocimiento en Hegel**

En su obra la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel afirma que el reconocimiento es un proceso indispensable para el desarrollo de la

autoconciencia. Imaginemos un individuo aislado en una isla desierta, sin ningún otro ser humano a su alrededor. En esta soledad absoluta, ¿podría este individuo llegar a conocerse verdaderamente a sí mismo?, ¿es posible que reconozca su identidad, deseos y miedos en ausencia de la mirada de otro? Para Hegel, la respuesta a ambas preguntas es clara: “no”. La autoconciencia solo surge mediante el reconocimiento de otro ser consciente (Hegel, 1966: 113).

Este encuentro con el otro, sin embargo, no es sencillo ni armónico. Es una lucha: la famosa “dialéctica del amo y el esclavo”. El reconocimiento no solo establece una relación de dependencia mutua, sino que también revela el conflicto inherente entre los individuos por afirmarse en su identidad y humanidad. Aquí, la autoconciencia de uno depende del sometimiento del otro, y viceversa. En este contexto, la historia humana es la historia de la lucha por el reconocimiento (ibíd.: 115).

Diversos autores han señalado que la filosofía hegeliana está profundamente atravesada por un eurocentrismo que afecta la manera en que concibe el reconocimiento. Beisecker y Ervin (2024), en su trabajo *American Hegelianism and its Impact Upon Indian Boarding School Policy*, argumentan que la Dialéctica de Hegel fue utilizada para justificar políticas de asimilación indígena en Estados Unidos, particularmente, en las escuelas residenciales para indígenas. Estas políticas se basaban en la idea de que los pueblos indígenas, al igual que los esclavos en la Dialéctica, necesitaban ser “civilizados” o “educados” a través de su sometimiento (Beisecker y Ervin, 2017: 82).

De manera similar, Jaarte (2024), en su análisis de la “dialéctica del amo y el esclavo” en el contexto colonial, señala que Hegel veía la esclavitud como un proceso de “educación espiritual” para los esclavos y que justificaba la subordinación de pueblos enteros como parte de un supuesto proceso de autodescubrimiento. Según este autor, la filosofía hegeliana subestima gravemente las capacidades de autoconciencia y agencia de los pueblos colonizados, incluidos los indígenas. Esto plantea una cuestión crucial: si el reconocimiento está intrínsecamente

ligado a la dominación colonial, entonces, ¿cómo podemos pensar un reconocimiento que respete la autonomía y la dignidad de los pueblos indígenas sin reproducir estas jerarquías de poder?

En este sentido, la crítica latinoamericana también es pertinente. Ferreiro (2019), en su artículo “Hegel y América Latina”, señala que la filosofía hegeliana está estructurada en torno a una jerarquía de civilizaciones, en la que las culturas no occidentales, y en particular las de América Latina, son vistas como etapas inferiores en el desarrollo del Espíritu. En este marco, siguiendo con la lógica hegeliana, los pueblos indígenas serían simplemente un “eslabón” en el desarrollo de la autoconciencia universal, lo que justifica su invisibilización o su reducción a datos que no reflejan la complejidad de sus identidades.

A partir del análisis de estos autores que critican el pensamiento de Hegel por su eurocentrismo y racismo, inherentes en la “teoría del reconocimiento”, es posible afirmar que la aplicación de este pensamiento o su influencia, en los sistemas de información estadística, contribuye a la simplificación de la identidad étnica en categorías fijas y estáticas. Para los pueblos indígenas, cuyas identidades son dinámicas y variadas, este enfoque rígido resulta inadecuado. Como menciona Ferreiro (ibíd.), esta visión eurocéntrica impone una estructura homogénea que no refleja la diversidad cultural de los pueblos indígenas.

Aunque Hegel ofrece una teoría sólida sobre el reconocimiento, su enfoque eurocéntrico resulta insuficiente para abordar adecuadamente el reconocimiento de los pueblos indígenas. Para valorar este objetivo, es necesario repensar y ampliar esta teoría, adaptándola a un marco que respete y valore la diversidad cultural y étnica de los mismos.

## **El reconocimiento desde Honneth: afecto, derechos y solidaridad**

Honneth, en su obra *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (1997), nos propone que el reconocimiento no es solo un deseo, sino una necesidad para el desarrollo de la autoconciencia y la creación de una sociedad justa. Sin embargo, ¿qué

sucede cuando la historia de un grupo ha estado marcada por siglos de negación, marginación y despojo, como es el caso de los pueblos indígenas?

El autor identifica tres esferas fundamentales del reconocimiento: el reconocimiento afectivo, el reconocimiento de derechos y el reconocimiento social o solidaridad. Estas esferas son necesarias para que los individuos puedan desarrollar una autoestima positiva y ser aceptados como miembros plenos de una comunidad.

El *reconocimiento afectivo* se refiere a las relaciones interpersonales que nos brindan amor y cuidado. Estas relaciones son cruciales para el desarrollo de una autoestima básica. Para los pueblos indígenas, el reconocimiento afectivo debería implicar el respeto por su cosmovisión y su profunda conexión con la tierra. Sin embargo, ¿cómo puede existir este tipo de reconocimiento cuando las prácticas culturales indígenas han sido, históricamente, motivo de desprecio y discriminación? Al respecto, Faundes Peñafiel (2017) señala que las políticas coloniales y la estigmatización cultural socavaron las formas de reconocimiento afectivo que son fundamentales para la autoestima de los pueblos indígenas (310).

En los sistemas de información educativa, el desprecio afectivo se refleja en la invisibilización de las identidades étnicas. Los datos recabados, aunque útiles para fines estadísticos, muchas veces ignoran la importancia cultural de las relaciones indígenas con su comunidad y su entorno. La inclusión de una variable étnica en los sistemas de información debería estar acompañada de políticas educativas que promuevan una comprensión más profunda de la riqueza afectiva de las culturas indígenas, algo que los meros datos cuantitativos no capturan adecuadamente.

La segunda esfera, el *reconocimiento de derechos*, implica que ser tratado como un igual en términos de derechos es fundamental para la dignidad y la autonomía individual. Sin embargo, para las comunidades indígenas, este tipo de reconocimiento ha sido históricamente negado. A menudo, han sido excluidas de derechos fundamentales, como el acceso a sus tierras o la participación en la toma de decisiones políticas.

Incluso, cuando los derechos se reconocen formalmente -es decir, cuando se reconocen en la legislación y se les otorga estatus legal-, su aplicación práctica suele estar muy lejos de garantizar la justicia. ¿Cómo podemos hablar de igualdad en derechos cuando estas comunidades son sistemáticamente despojadas de sus recursos naturales y políticos? ¿Y cómo podemos incorporar su reconocimiento en sistemas de información que solo consideran la igualdad en términos de ciudadanía formal, es decir, de un estatus legal de igualdad ante la ley, pero no en el acceso a derechos colectivos, como el derecho a la autodeterminación?

Por último, el *reconocimiento social o solidaridad*, que se refiere a la valoración de las contribuciones de los individuos a la sociedad, también se enfrenta a limitaciones graves en el caso de los pueblos indígenas. A lo largo de la historia, las culturas indígenas han sido relegadas a un lugar marginal, despojadas de valor dentro de la narrativa hegemónica. Los estereotipos y las representaciones reductoras han contribuido a esta marginación. Para los pueblos indígenas, este reconocimiento social debería implicar no solo el respeto, sino la valoración activa de sus aportes culturales, lingüísticos y espirituales.

A pesar de la riqueza de su teoría, Honneth no llega a abordar completamente las complejidades del reconocimiento cultural. Es aquí donde Faundes Peñafiel (ibíd.) propone una cuarta esfera de reconocimiento: la *identidad cultural*. Según el autor, el reconocimiento de la identidad cultural es indispensable para entender las luchas de los pueblos indígenas, quienes no solo buscan igualdad legal o afectiva, sino también la preservación y revitalización de sus culturas (311).

En su obra *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (2009), Honneth nos advierte sobre las formas patológicas de exclusión que surgen cuando el reconocimiento falla. En el caso de los pueblos indígenas, esta patología se manifiesta en la forma en que sus culturas han sido históricamente ignoradas o reducidas a meros datos dentro de sistemas tecnocráticos. Aquí es donde la propuesta de una cuarta esfera de reconocimiento se convierte en una herramienta indispensable para

repensar cómo los sistemas de información educativa pueden avanzar hacia un reconocimiento más completo e inclusivo.

### **Nancy Fraser y la justicia, más allá del reconocimiento cultural**

Nancy Fraser, una de las voces más influyentes en la teoría crítica contemporánea, nos invita a repensar el problema del reconocimiento desde una perspectiva que va más allá de lo meramente cultural. En su trabajo *La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación*, Fraser (2008) propone una articulación clave entre el reconocimiento cultural y el reconocimiento económico, lo que arroja luz sobre las tensiones que enfrentan las comunidades indígenas en su lucha por ser reconocidas, tanto por su identidad como por sus derechos sobre tierras y recursos.

Fraser señala que el reconocimiento cultural es importante para que los individuos y los grupos sean respetados en su identidad y diversidad. En el caso de los pueblos indígenas, esto se traduce en la necesidad de preservar sus saberes, lenguas y cosmovisiones, que han sido históricamente invisibilizados o marginados. En este sentido, el reconocimiento cultural no puede ser suficiente si no se acompaña de una redistribución económica que garantice a estos grupos el acceso igualitario a los recursos y oportunidades. Aquí surge una pregunta crucial: ¿es posible hablar de justicia cultural si no se resuelven las desigualdades económicas, históricamente impuestas sobre estos pueblos?

La explotación de las tierras y recursos indígenas no es solo un problema económico, sino también cultural, ya que afecta profundamente su capacidad para mantener sus modos de vida. Las luchas por el reconocimiento cultural no pueden ser desvinculadas de las luchas por la redistribución económica, ya que la falta de justicia en una de estas dimensiones debilita la posibilidad de lograr la otra (ibíd.: 87). De este modo, la inclusión de la variable étnica no puede limitarse solo a un reconocimiento simbólico, sino que debe acompañarse de una política

que aborde la justicia económica de manera efectiva; ¿de qué sirve que se reconozca la identidad cultural de un pueblo si no se les garantiza acceso a sus tierras o si se perpetúa la explotación de sus recursos?

Además, cuando hablamos del reconocimiento de los estudiantes indígenas en los sistemas de información educativa, este también debe ir más allá de los simples relevamientos estadísticos. La identificación étnica no puede ser un fin en sí mismo, si no se garantizan condiciones materiales que aseguren una educación de calidad. Las escuelas de la modalidad de EIB, que son las que deberían garantizar el reconocimiento de las culturas indígenas, suelen operar en condiciones extremadamente precarias. Como es sabido, en muchas de estas instituciones, no hay acceso a servicios básicos, los recursos son escasos y el transporte de los estudiantes a menudo es inadecuado o inexistente. Fraser haría que nos preguntemos: ¿de qué sirve un reconocimiento simbólico si las instituciones que deberían sostener la diversidad cultural están desfinanciadas y marginadas dentro del sistema educativo?

La autora también advierte sobre los peligros de que la lucha por el reconocimiento se convierta en un campo de batalla entre diversas identidades. En su crítica a las políticas de identidad, Fraser argumenta que la competencia entre diferentes grupos, por ser reconocidos, puede erosionar la solidaridad necesaria para abordar las desigualdades estructurales (ibíd.: 96). Este riesgo es especialmente relevante para los pueblos indígenas, cuyas demandas de reconocimiento corren el peligro de ser instrumentalizadas por el Estado o actores políticos. En lugar de atender sus necesidades materiales, estas demandas podrían ser usadas como un gesto simbólico que legitime políticas superficiales. Por ejemplo, incluir el reconocimiento de las identidades indígenas en los sistemas de información podría convertirse en una “moneda simbólica” que sirva para satisfacer las exigencias aparentes de reconocimiento, sin que esto implique cambios concretos en las condiciones económicas o políticas que perpetúan la explotación de sus tierras y su exclusión social. De este modo, el reconocimiento cultural podría desviar la atención de

las desigualdades materiales, manteniendo intactas las estructuras de opresión.

La propuesta de Fraser es clara: no puede haber un reconocimiento real sin justicia económica. Sin embargo, su enfoque también tiene sus limitaciones. Fraser no profundiza lo suficiente en las implicaciones del reconocimiento colectivo de los pueblos indígenas, quienes no solo demandan derechos individuales, sino también derechos colectivos sobre sus territorios y culturas. Esta dimensión colectiva del reconocimiento es crucial para las comunidades indígenas, que ven sus identidades como parte de una relación con la tierra y la comunidad, algo que va más allá de los enfoques liberales sobre derechos individuales. En este sentido, las luchas indígenas no solo piden ser vistas y valoradas culturalmente, sino que exigen un cambio estructural en los sistemas que han permitido su despojo histórico.

Además, como critica Galarza (2019: 200), confiar en que los propios reclamantes deben demostrar en procesos públicos que las condiciones les niegan la paridad participativa puede ser problemático en contextos de profundas desigualdades estructurales. En este sentido, las luchas indígenas no solo buscan ser vistas y valoradas culturalmente, sino que exigen un cambio estructural en los sistemas que han permitido su despojo histórico, una reivindicación que no siempre puede abordarse desde las gestiones individuales o las deliberaciones democráticas formales.

Fraser nos invita a entender el reconocimiento como una lucha multidimensional, pero, en el caso de las comunidades indígenas, es fundamental avanzar hacia un tipo de reconocimiento que no solo articule las demandas de redistribución económica, sino que también incluya la autonomía y la autodeterminación, según sus propios términos. Aunque los sistemas de información incorporan la variable étnica, ¿es realmente suficiente añadir una categoría si esto no se traduce en políticas que respeten y restauren los derechos territoriales y la soberanía cultural? Además, ¿cómo podemos hablar de un verdadero reconocimiento de

los estudiantes indígenas cuando las escuelas, que deberían acoger su diversidad cultural, carecen de los recursos mínimos necesarios para hacerlo?

Es vital que el reconocimiento en los sistemas de información no se limite a una formalidad, sino que sea un primer paso hacia una justicia integral que respete la diversidad cultural y garantice la equidad económica. Como concluye Fraser, sin un compromiso real con la redistribución y el reconocimiento, las luchas por la justicia se volverán vacías, incapaces de transformar las desigualdades estructurales que nos dividen (Fraser, 2008: 98).

### **La mirada latinoamericana: Fornet-Betancourt y Roig**

Adentrémonos ahora en las reflexiones críticas sobre el “reconocimiento”, desde América Latina, a partir de los pensadores Roberto Fornet-Betancourt y Arturo Andrés Roig. Ambos filósofos nos invitan a repensar el concepto de reconocimiento desde una perspectiva que no solo se arraiga en las particularidades socio-históricas de América Latina, sino que además critican las corrientes hegemónicas del pensamiento occidental, señalando sus limitaciones y proponiendo alternativas superadoras.

Fornet-Betancourt introduce el reconocimiento como un proceso fundamental de humanización. A diferencia de las teorías occidentales que lo conciben desde una óptica más abstracta y centrada en el individuo, el autor lo entiende como un acto práctico y relacional, que ocurre en la vida cotidiana y se nutre del diálogo intercultural. No basta con enmarcarlo en estructuras formales o jurídicas; debe desarrollarse a través de una interacción que genuinamente incluya las experiencias de los oprimidos, en este caso, los pueblos indígenas (Fornet-Betancourt, 2009: 74). El problema surge cuando este proceso se vuelve meramente simbólico, es decir, se reduce a gestos superficiales como declaraciones o leyes, o a la inclusión de categorías étnicas, sin que estos actos se traduzcan en mejoras reales en las condiciones de vida o en la participación efectiva

de los grupos marginados. ¿Cómo podemos construir una sociedad justa si se limita a lo simbólico y no implica una participación real de aquellos que han sido históricamente excluidos?

Este autor subraya que las teorías del reconocimiento occidentales fallan en su intento de comprender las realidades del conflicto y la desigualdad en América Latina. Para Fornet-Betancourt, las demandas de reconocimiento por parte de los pueblos indígenas no son simplemente una exigencia de inclusión dentro de las estructuras existentes, sino que implican una reconfiguración de las relaciones de poder. De modo que, si el reconocimiento no va acompañado de una verdadera justicia intercultural, corre el riesgo de ser un gesto vacío (89).

La crítica de Fornet-Betancourt va más allá al denunciar cómo las teorías occidentales del reconocimiento tienden a naturalizar las estructuras de poder coloniales y eurocéntricas. En este sentido, propone una superación de estas teorías a través de lo que denomina “dialéctica de la liberación de la pluralidad”. En lugar de imponer un modelo universal de reconocimiento, aboga por un reconocimiento que surja de la interacción y el diálogo real entre culturas, sin la hegemonía de una sobre la otra (70). En este contexto, se debe garantizar que estos pueblos puedan participar plenamente en la definición de los términos bajo los cuales son reconocidos, tal como lo respalda el derecho a la Consulta Previa Libre e Informada (CPLI) en la Constitución Nacional.

Por otro lado, Arturo Andrés Roig nos ofrece una visión igualmente crítica, pero con un enfoque centrado en la “moral de la emergencia”. Roig entiende el reconocimiento no como una concesión que se otorga “desde arriba”, sino como un proceso que emerge de las luchas de resistencia de los pueblos oprimidos. La dignidad humana es el eje central de este proceso de reconocimiento, pero esta dignidad no puede ser entendida de manera abstracta o universal, sino que debe ser autoafirmada por los sujetos en situaciones concretas de opresión (Roig, 2009: 9). Así, para los pueblos indígenas, el reconocimiento no es simplemente una demanda de derechos formales, sino una afirmación de su existencia y resistencia en un mundo que históricamente los ha relegado.

En el caso de América Latina, el reconocimiento debe ir más allá del individuo y abarcar la autoafirmación de las comunidades como sujetos colectivos con derechos propios, como el derecho a su tierra, a su cultura y a su autonomía. La noción de “*a priori* antropológico” sostiene que la autoafirmación es un acto de dignidad en contextos de emergencia, y esta dignidad no se concede desde las estructuras hegemónicas, sino que es reivindicada por los propios pueblos en sus luchas por la justicia (Roig, 2002: 2).

El reconocimiento, entonces, no puede limitarse a un acto simbólico o meramente institucional. Para Roig, es una moral de la emergencia, donde la dignidad de los pueblos surge de sus luchas concretas por la autoafirmación en un contexto de injusticia estructural. Fornet-Betancourt complementa esta visión al proponer un enfoque intercultural que no solo reconoce la diversidad cultural, sino que transforma las relaciones de poder que perpetúan la desigualdad.

La crítica de ambos autores nos lleva a una reflexión más profunda sobre el papel de los sistemas de información. La inclusión de la variable étnica en estos sistemas puede ser vista como un paso necesario, pero insuficiente, si no se transforma la estructura misma de cómo se recopilan, interpretan y utilizan los datos sobre las comunidades originarias. Es fundamental preguntarnos sobre qué destino tiene esta información: ¿Se utiliza para ampliar derechos y generar políticas públicas que realmente respondan a las necesidades de estos colectivos, o simplemente se recolecta como un dato más sin consecuencias prácticas? Para que la incorporación de esta variable sea efectiva, debe estar acompañada de acciones concretas que busquen no solo visibilizar a estas comunidades, sino también mejorar sus condiciones de vida, asegurar la distribución equitativa de recursos y garantizar el acceso a derechos fundamentales como la tierra, la educación y la salud. En este sentido, la información recabada podría servir para promover programas de acción afirmativa o para impulsar reformas que corrijan las desigualdades históricas. ¿Cómo garantizar que estos sistemas no reproduzcan las mismas lógicas de

exclusión que han caracterizado la relación histórica entre el Estado y los sectores más vulnerables?

### **El reconocimiento, en Silvia Rivera Cusicanqui**

Para cerrar con este apartado, es fundamental incluir a una pensadora que se reconoce a sí misma como indígena y que ha criticado profundamente las estructuras de poder que perpetúan la subordinación de los pueblos originarios. Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana y activista aymara, nos ofrece una perspectiva valiosa para reflexionar sobre cómo las teorías de reconocimiento, lejos de ser neutrales, pueden estar atravesadas por las lógicas coloniales que aún persisten. ¿Estamos verdaderamente reconociendo, o solo reproduciendo viejas estructuras de poder?

Uno de los conceptos claves que introduce es el de “colonización intelectual”. Esta idea se refiere a cómo el pensamiento occidental continúa dominando no solo las estructuras de poder político y económico, sino también las formas de conocimiento. En este marco, las categorías y modos de pensar que se imponen desde los sistemas de información responden, en muchos casos, a estos paradigmas coloniales. Y aquí surge la pregunta: ¿es posible capturar la complejidad de las identidades indígenas utilizando herramientas de recolección de datos diseñadas desde una lógica externa? Rivera Cusicanqui nos invita a ser críticos respecto de las categorías predefinidas que se imponen, por ejemplo, en los censos y relevamientos, que lejos de reflejar las realidades indígenas, las reducen y distorsionan (Rivera Cusicanqui, 2018: 52).

La autora también nos advierte sobre el uso de términos como “interculturalidad”, que muchas veces se presentan como conceptos progresistas, pero que en realidad pueden ser como “palabras mágicas” que ocultan la falta de transformaciones estructurales. ¿No podría ocurrir lo mismo con la inclusión de la variable étnica en los sistemas de información? Si este reconocimiento no va más allá de un cambio simbólico, es decir, si se limita a ser un acto formal o superficial sin

implicaciones prácticas, como la simple adición de una categoría en un formulario sin que se traduzca en políticas reales que modifiquen las condiciones de vida o garanticen derechos plenos, ¿realmente estamos reconociendo las luchas y necesidades de las comunidades originarias? Aquí, la autora nos lleva a cuestionar el verdadero alcance de estos esfuerzos. La pregunta no es solo si estamos recolectando datos sobre estudiantes indígenas, sino si esos datos reflejan las complejidades y dinámicas de sus identidades, o si simplemente los encasillan en categorías que no hacen justicia a su diversidad (ibíd.: 139).

La noción de “*ch'ixi*”, otro de los aportes de Rivera Cusicanqui, resulta iluminadora para pensar este problema. El término hace referencia a la coexistencia de múltiples identidades en tensión, donde lo indígena y lo occidental conviven sin fusionarse del todo. Esta contradicción productiva nos permite pensar en una realidad donde las identidades indígenas no pueden ser capturadas de manera estática o unidimensional. En el contexto de los sistemas de información, esto significa que los intentos de categorizar a los estudiantes indígenas pueden caer en el error de simplificar lo que es, en realidad, una identidad fluida y compleja. ¿Cómo podrían estos sistemas de recolección de datos captar una identidad que es múltiple y cambiante? ¿Es posible que el enfoque actual esté contribuyendo a una homogeneización que va en contra de la propia identidad de lo indígena?

Otro aspecto fundamental que Rivera Cusicanqui destaca es el concepto de “colonización interna”. Según la autora, a pesar de que muchos Estados latinoamericanos se presentan como plurinacionales o multiculturales, en la práctica, siguen operando bajo estructuras coloniales que marginalizan a los pueblos indígenas. Siguiendo su razonamiento, si los sistemas de información no son diseñados con la participación activa de las comunidades indígenas, simplemente están reproduciendo las mismas jerarquías de poder que han existido desde la colonización. Así, el reconocimiento de los estudiantes indígenas podría ser solo un reflejo superficial si no se permite que estos pueblos

definan por sí mismos las categorías y modos de recolección que mejor representen su identidad y cosmovisión (ibíd.: 51).

No basta con añadir la variable étnica en los sistemas de información; es necesario transformar las estructuras y epistemologías que sustentan estos sistemas. Solo cuando los pueblos indígenas participen activamente en la definición de los instrumentos de recolección de datos, se podrá hablar de un reconocimiento genuino.

### **La variable de “identificación étnica”, en los relevamientos educativos**

En este apartado, nos proponemos analizar la manera en que los sistemas de información educativa en Argentina, específicamente el Relevamiento Anual y el Operativo Aprender, han incorporado la variable de “identificación étnica” para visibilizar la presencia de estudiantes indígenas en el sistema educativo.

El análisis se focaliza en la variable de identificación étnica, dejando de lado otras variables, igualmente vinculadas a los pueblos indígenas, que también se relevan, como: la presencia de docentes de la modalidad EIB, la existencia de docentes bilingües y los datos sobre posibles situaciones de discriminación. A pesar de la importancia de estos aspectos, nuestro análisis se enfoca en la identificación étnica de los estudiantes, como eje del reconocimiento de su presencia y participación en el sistema educativo.

El objetivo aquí es examinar cómo ha sido tratada esta variable en cuestión en los relevamientos a lo largo del tiempo: ¿Cómo ha cambiado? ¿Qué criterios se han utilizado para definir la pertenencia a un pueblo indígena? ¿Cuáles son las continuidades y discontinuidades en las preguntas planteadas a directivos, docentes y estudiantes? ¿Cómo podemos reflexionar sobre estos instrumentos con las teorías del reconocimiento que hemos explorado hasta ahora?

## **Visibilidad y autonomía en la identificación**

Uno de los principales desafíos al incorporar la variable étnica en los sistemas de información educativa refiere a cómo se define y se otorga visibilidad a las identidades indígenas, y si estos mecanismos permiten una verdadera autoidentificación por parte de los estudiantes. En muchos relevamientos educativos, se observa que las preguntas tienden a enfocarse en la ascendencia de los padres o en criterios externos, lo que limita la autonomía del estudiante para identificarse a sí mismo como indígena.

En el Operativo Aprender 2016, por ejemplo, se preguntaba a los estudiantes: “¿Alguien en tu casa es descendiente de pueblos indígenas?”. Esta formulación pone el foco en la ascendencia familiar, ignorando la posibilidad de que el estudiante se reconozca a sí mismo como parte de una comunidad indígena, independientemente de su historia familiar. Esta tendencia continuó en el Operativo Aprender 2023, donde se pregunta: “¿Tu/s mamá/s, papá/s o persona/s adulta/s responsable/s son de un pueblo indígena u originario o descendientes de una familia indígena u originaria?”. En ambos casos, la pregunta dirige la atención hacia los padres o tutores, dejando de lado la posibilidad de que el estudiante participe activamente en la definición de su identidad.

Este tipo de formulaciones no solo reducen la autonomía de los estudiantes para autoidentificarse, sino que también revelan una concepción limitada del reconocimiento étnico, donde la identidad indígena se deriva principalmente de la descendencia y no de la experiencia o autopercepción del individuo. Sin embargo, es importante considerar que muchos estudiantes, debido a su corta edad o las experiencias de racismo que han vivido, pueden no estar preparados para autoidentificarse como indígenas, o pueden incluso evitar hacerlo por miedo a la discriminación.

Además, en el Relevamiento Anual, la situación es aún más compleja, ya que es el directivo de la institución quien debe completar el formulario, incluyendo la casilla de identificación étnica de los

estudiantes. El formulario incluye el cuadro que pregunta por la cantidad de “alumnos de población indígena y/o hablante de lengua indígena”, con una aclaración que define el término “indígena” como “quien pertenece a una comunidad indígena o habla una lengua indígena”. En este caso, el estudiante no participa directamente en el proceso de identificación, lo que aumenta el riesgo de que su identidad no sea correctamente reconocida o reflejada en los datos.

Desde la perspectiva del “reconocimiento afectivo” de Honneth (1997), es fundamental que la identidad de los estudiantes sea reconocida en su propia subjetividad, y no solo a través de la mirada de otros (117). No obstante, dado que muchos estudiantes pueden no estar en condiciones de autoidentificarse, o que su propia identidad indígena puede estar en proceso de construcción, el rol del directivo en el Relevamiento Anual adquiere una relevancia crucial. Por lo cual, si bien la participación directa de los estudiantes es el objetivo, es fundamental que el directivo reciba la formación adecuada para abordar esta tarea de manera pertinente y respetuosa.

Fornet-Betancourt (2009), en su análisis sobre el “reconocimiento intercultural”, subraya que este debe ser un proceso dialógico en el cual los propios sujetos puedan definirse, y que requiere un conocimiento profundo de las realidades culturales de las comunidades (70). En este contexto, los directivos no solo deben cumplir con el deber técnico de completar el formulario, sino que deben estar preparados para dialogar con las comunidades indígenas, conocer sus particularidades, y generar espacios donde los estudiantes puedan participar activamente en la construcción de su identidad.

En este sentido, la formación de los directivos es fundamental. Estos deberían recibir formación específica y pertinente sobre los pueblos indígenas, sus derechos, sus cosmovisiones y las implicancias de la autoidentificación étnica en el contexto escolar. Además, podrían promover espacios participativos dentro de la escuela, como talleres de formación identitaria y jornadas de reflexión intercultural, donde los

estudiantes puedan explorar y fortalecer su sentido de pertenencia, sin sentirse forzados o juzgados.

Este enfoque formativo no solo ayudaría a que los directivos respondan, de manera más precisa y respetuosa, al ítem de identificación étnica en el Relevamiento Anual, sino que también contribuiría a crear un entorno escolar donde los estudiantes indígenas se sientan valorados y reconocidos en toda su diversidad. Es necesario insistir en que la participación de las comunidades en estos procesos es clave, por lo cual se deben garantizar el diálogo y los mecanismos de consulta y participación que aseguren una representación de las identidades indígenas en los relevamientos bajo sus propios términos.

Por lo tanto, no se trata simplemente de incluir una casilla de identificación étnica en un formulario, sino de garantizar que quienes la completan estén adecuadamente formados y sensibilizados sobre lo que implica el reconocimiento de las identidades indígenas. En última instancia, esto no solo permitirá que los relevamientos educativos reflejen con mayor precisión la realidad de los estudiantes indígenas, sino que también contribuirá a la ampliación de sus derechos y a la creación de políticas educativas más inclusivas y justas.

### **Limitaciones del criterio lingüístico**

Uno de los principales desafíos que presentan los relevamientos educativos, como el Relevamiento Anual y el Operativo “Aprender”, es la forma en que se aborda la pertenencia indígena a través del criterio lingüístico. En varias ediciones, se ha empleado la lengua hablada en el hogar como principal indicador de identidad indígena. Por ejemplo, en el Operativo Aprender 2020, para estudiantes de primaria, se preguntó: “La mayor parte del tiempo, ¿qué idioma se habla en tu casa?”. Asimismo, en el 2022, a los directivos se les consultó: “¿Alguna o algún estudiante y/o docente de esta escuela, habla alguna lengua indígena u originaria?”. Si bien estas preguntas pueden parecer útiles, se tornan problemáticas al limitar la pertenencia indígena, exclusivamente, al uso de una lengua originaria en el entorno familiar o escolar.

Este enfoque no considera que muchos estudiantes indígenas ya no hablan su lengua ancestral, debido a los procesos históricos de colonización y aculturación, como lo señala Silvia Rivera Cusicanqui (2018: 115). Las lenguas indígenas han sido afectadas por la imposición de lenguas hegemónicas, lo que ha llevado a la pérdida de algunas de ellas. Sin embargo, esto no implica que los individuos hayan dejado de identificarse como parte de una comunidad indígena. Siguiendo a Fornet-Betancourt (2009), el reconocimiento debe abarcar la totalidad de las identidades indígenas, que no pueden reducirse únicamente al uso de una lengua o al cumplimiento de un criterio externo (70). En este sentido, el criterio lingüístico resulta insuficiente para capturar toda la complejidad de la identidad indígena.

Es fundamental que los sistemas de información articulen las preguntas sobre autoidentificación étnica con las de lengua indígena, de modo que ambas se complementen. Preguntar únicamente por el idioma hablado en el hogar invisibiliza a aquellos que, aunque ya no utilizan su lengua originaria, mantienen un fuerte vínculo cultural y comunitario. La autoidentificación, por su parte, brinda a los estudiantes la posibilidad de definirse a sí mismos, independientemente de si hablan o no una lengua indígena. Este enfoque permitiría un reconocimiento más amplio y representativo de las identidades indígenas, dentro del sistema educativo.

Además, no todas las lenguas originarias en Argentina tienen el mismo grado de uso ni enfrentan las mismas circunstancias. Identificar cuál lengua específica se habla es clave para entender el estado actual de cada una, además de tomar medidas para su vitalidad lingüística, es decir, para evaluar su grado de uso, transmisión y preservación dentro de la comunidad. Esta información resulta indispensable para desarrollar políticas educativas que promuevan el uso y fortalecimiento de estas lenguas, adaptando las intervenciones según las particularidades de cada una. La enseñanza de lenguas indígenas y la creación de recursos educativos en dichas lenguas son fundamentales para fomentar su uso y asegurar su continuidad.

Otro aspecto crucial es que, en algunas instituciones educativas, coexisten hablantes de más de una lengua indígena, lo que debe ser reflejado en los relevamientos. Las preguntas dirigidas a directivos y docentes deben contemplar esta diversidad interna, permitiendo registrar con precisión cuántas y cuáles lenguas se hablan en cada escuela. La inclusión de esta información evitaría que se homogenice la realidad lingüística de las comunidades indígenas, y posibilitaría un enfoque más específico en la promoción de programas interculturales y bilingües.

Por último, es fundamental que los directivos y docentes, que responden estas preguntas, reciban formación adecuada sobre el valor y la diversidad de las lenguas indígenas. Esto incluye no solo identificar la lengua hablada, sino también comprender la importancia de fortalecer su uso dentro de la escuela y en la comunidad en general. La formación pertinente en educación intercultural y el establecimiento de mecanismos de participación que incluyan a las propias comunidades son fundamentales para garantizar que las lenguas indígenas no solo se registren en los relevamientos, sino que se promuevan activamente, a través de programas educativos, que respeten y refuercen su vitalidad.

### **Impacto de la invisibilización en las políticas de redistribución**

La manera en que se incluye la variable étnica en los relevamientos tiene un impacto directo en la implementación de políticas redistributivas, particularmente en la distribución de recursos hacia comunidades vulnerables. Sin embargo, la simple recolección de datos no es suficiente si no se consideran los múltiples factores asociados al rendimiento académico de los estudiantes indígenas y las profundas inequidades estructurales que afectan la redistribución de oportunidades educativas.

Entre los factores asociados al bajo desempeño de los estudiantes indígenas, se destacan las condiciones socioeconómicas adversas, la lejanía de las escuelas, la falta de infraestructura adecuada, la ausencia de personal docente formado en la modalidad de EIB y las barreras lingüísticas. Estos factores no solo influyen negativamente en los

resultados académicos, sino que también limitan el acceso equitativo a una educación de calidad. Por ejemplo, en muchas comunidades rurales, la falta de acceso a recursos educativos adecuados, como tecnologías o materiales didácticos en lenguas indígenas, agrava las condiciones de aprendizaje de los estudiantes (Ministerio de Educación de la Provincia de Jujuy, 2020: 52).

Fraser (2006) subraya que una redistribución justa debe basarse en el reconocimiento adecuado de las identidades y las necesidades específicas de los grupos vulnerables (35). En este contexto, la invisibilización de los estudiantes indígenas en los relevamientos puede llevar a una subestimación de sus necesidades reales, perpetuando las desigualdades en el acceso a recursos y oportunidades educativas. La falta de reconocimiento adecuado afecta la implementación de políticas que respondan a las necesidades culturales y lingüísticas de estas comunidades, lo que contribuye a la exclusión y marginación educativa.

Otro aspecto crucial es que las políticas redistributivas deben considerar las inequidades en la distribución de recursos entre las distintas escuelas que implementan la modalidad EIB. Muchas de estas instituciones carecen de personal docente hablantes de lenguas indígenas, lo que impide una educación verdaderamente intercultural y bilingüe. Además, la infraestructura inadecuada y la falta de materiales educativos que reflejen la diversidad cultural de los estudiantes refuerzan las desigualdades (Ministerio de Educación de la Provincia de Jujuy, 2020: 58). Estas carencias evidencian que, incluso cuando se reconoce la variable étnica en los relevamientos, la redistribución efectiva de recursos sigue siendo limitada debido a la falta de políticas que aborden las necesidades específicas de las comunidades indígenas.

Las políticas redistributivas no solo deben considerar los recursos materiales, sino también las oportunidades educativas, sociales y políticas. Sin un reconocimiento adecuado de las identidades y necesidades de los estudiantes indígenas, las políticas educativas corren el riesgo de no abordar las causas estructurales de la exclusión. Por ejemplo, la falta de

participación de las comunidades en el diseño de políticas educativas y en la toma de decisiones sobre la gestión de recursos perpetúa las dinámicas de poder desiguales y la exclusión histórica de estas comunidades.

En este marco, la falta de visibilidad de los estudiantes indígenas en los relevamientos educativos contribuye a una redistribución inequitativa de los recursos, perpetuando las brechas en el acceso a una educación de calidad y en los resultados académicos. Esto se agrava en contextos rurales, donde la repitencia escolar, la deserción y los bajos niveles de desempeño son más pronunciados, lo que refuerza las inequidades existentes (ibíd.: 59). Para lograr una redistribución justa, es fundamental reconocer adecuadamente las necesidades de las comunidades indígenas y desarrollar políticas educativas que aborden de manera integral las inequidades estructurales que perpetúan su exclusión.

## **Recomendaciones**

Con base en el análisis realizado en los cuatro ejes anteriores, se proponen las siguientes recomendaciones para fortalecer la incorporación de la variable étnica en los relevamientos educativos:

- Aumentar la autonomía de los estudiantes en la autoidentificación: Incorporar preguntas que permitan a los propios estudiantes identificarse como indígenas, sin depender exclusivamente de la ascendencia de sus padres o del juicio de los directivos.
- Ampliar los criterios de identificación: Además del criterio lingüístico, incluir preguntas sobre la autoidentificación y la pertenencia a comunidades indígenas, para reflejar de manera más completa la diversidad de las identidades indígenas.
- Mejorar la consistencia en los relevamientos: Asegurar que las preguntas sobre identidad étnica sean coherentes a lo largo del tiempo y que no varíen significativamente de un año a otro. Esto permitirá un mejor seguimiento de las necesidades de las comunidades indígenas.

- Involucrar a las comunidades indígenas en la definición de las preguntas: Implementar consultas con las comunidades indígenas para que las preguntas reflejen su realidad y sus formas de autoidentificación. Esto garantizará un reconocimiento más legítimo y representativo.
- Formación específica para directivos y docentes: Dado que, en el Relevamiento Anual, la variable étnica es reportada por los directivos, es fundamental brindarles formación específica en temas de interculturalidad y reconocimiento indígena. Esto reducirá el margen de error en la interpretación de la identidad indígena y permitirá que los directivos completen los formularios de manera más precisa y contextualizada, considerando las complejidades de las identidades indígenas.
- Formación continua en interculturalidad para docentes: Incluir formación en interculturalidad para los docentes, de manera que puedan identificar, comprender y apoyar adecuadamente a los estudiantes indígenas en el aula. Esto también puede permitir una mayor precisión cuando sean ellos quienes deban proporcionar información en los relevamientos.

## **Conclusiones**

El reconocimiento y la identificación de los estudiantes indígenas en los sistemas de información educativa van más allá de una simple formalidad, representan un reto ético, político y cultural que impacta directamente en la visibilidad y los derechos de estas comunidades. La inclusión de la variable étnica en los relevamientos educativos es un avance significativo hacia su visibilización, pero, para que este reconocimiento sea efectivo, debe estar acompañado de un compromiso con la redistribución de recursos, la justicia educativa y la participación activa de los pueblos indígenas en la creación de estos sistemas.

A lo largo del análisis filosófico, realizado aquí, se ha observado que los sistemas de información, al estar impregnados por lógicas

coloniales y eurocéntricas, tienden a simplificar las identidades indígenas, encasillándolas en categorías fijas que no reflejan su complejidad. Desde Hegel, pasando por Honneth y Fraser, las teorías del reconocimiento han ofrecido valiosas herramientas para examinar la relación entre identidad, poder y justicia. Sin embargo, estas perspectivas contienen importantes limitaciones al no captar plenamente la dimensión colectiva y relacional de las identidades indígenas. En este contexto, la crítica latinoamericana juega un rol crucial para desafiar las estructuras hegemónicas que perpetúan la exclusión y la reducción de estas identidades a simples datos.

El desafío que enfrenta el sistema educativo no es meramente técnico; es también un problema filosófico más profundo: ¿cómo lograr un reconocimiento auténtico de las comunidades indígenas en un contexto que históricamente las ha marginado? El camino hacia un reconocimiento genuino no solo debe abarcar aspectos culturales, sino también la redistribución de recursos, la autonomía y el respeto por la autodeterminación de estos pueblos. Esto implica reestructurar los relevamientos educativos, de modo que las comunidades indígenas participen activamente en la definición de sus identidades y en la toma de decisiones que influyen en su futuro.

Por tanto, el reconocimiento en los sistemas de información no debe ser visto como un objetivo final, sino como un paso hacia una justicia más inclusiva, que respete la diversidad étnica y cultural en sus propios términos, y que enfrente las desigualdades estructurales que aún perduran en nuestras sociedades.

## BIBLIOGRAFÍA

Acosta, L. y Ribotta, B. (2022). *Visibilidad estadística y mecanismos participativos de los pueblos indígenas en América Latina: avances y desafíos*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Beisecker, D. y Ervin, J. (2024). "American Hegelianism and its impact upon Indian boarding school policy". *Hegel Bulletin*, 45(1), pp. 65-92. [<https://doi.org/10.1017/hgl.2024.4>].

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago, Chile: Naciones Unidas.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) *et al.* (2020). *El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala: Entre la invisibilización y la resistencia colectiva* (Documentos de Proyectos LC/TS.2020/171)2. CEPAL. Santiago: CEPAL.

*Constitución de la Nación Argentina* (1994). Boletín Oficial de la República Argentina. Recuperado (en línea) de [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/constitucion\\_de\\_la\\_nacion\\_argentina.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/constitucion_de_la_nacion_argentina.pdf) (14/03/2025).

*Ley de Educación Nacional N° 26.206* (2006). Boletín Oficial de la República Argentina. Recuperado (en línea) de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26206-123542> (14/03/2025).

Del Popolo, F. (ed.) (2017). *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): Desafíos para la igualdad en la diversidad*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Faundes Peñafiel, J. J. (2017). "Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas". *Perfiles Latinoamericanos*, 25(49), pp. 303-323. Recuperado (en línea) de <https://doi.org/10.18504/pl2549-013-2017> (14/03/2025).

Ferreiro, H. (2019). "Hegel y América Latina1. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo". *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, (31), pp. 187-208.

Fraser, N. (2008). "La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación". *Revista de Trabajo*, 4(6), pp. 83-89.

Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata.

Fornet-Betancourt, R. (2009). "Tareas y propuestas de la filosofía intercultural". En *Concordia, Revista Internacional de Filosofía Reihe Monographien*. Verlag Mainz: Aachen.

Galarza, C. (2019). "La paridad participativa en la mira. Un esbozo crítico del modelo bidimensional de justicia de Nancy Fraser". *Divulgatio. Perfiles académicos de Posgrado*, 4(10), pp. 199-211. Recuperado (en línea) de <https://doi.org/10.48160/25913530di10.117> (14/03/2025).

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu* (W. Roces, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores.

Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.

Jaarte, M. (2024). "Colonial slavery, the lord-bondsman dialectic, and the St Louis Hegelians". *Hegel Bulletin*, 45(1), pp. 43-64. Recuperado (en línea) de <https://doi.org/10.1017/hgl.2024.3> (14/03/2025).

Ministerio de Educación de la Nación. (2020). Evaluación de la educación secundaria en Argentina 2019 (1ª ed.). Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación. ISBN

978-950-00-1375-8.

OIT (Organización Internacional del Trabajo). (1989). *Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales (núm. 169)*, Ginebra.

OEI (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura) (2007). *Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Recuperado (en línea) de <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf> (14/03/2025).

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.

\_\_\_\_\_ (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.

Secretaría de Evaluación Educativa (2019). *Desafíos de la diversidad cultural en la escuela primaria: Los aprendizajes de niños y niñas indígenas*. Ministerio de Cultura, Ciencia y Tecnología, Presidencia de la Nación. Recuperado (en línea) de <https://www.argentina.gob.ar/educacion/evaluacion-educativa> (14/03/2025).



## PLANTAS MAESTRAS. FILOSOFAR CON LAS PLANTAS COMO EJERCICIO COTIDIANO

*Carmen Elena Villacorta Zuluaga*  
FHyCS-UNJu

### **El filosofar como punto de partida**

“Filosofía” es una gran palabra. Grande en diversas acepciones de grandeza. Es como si decir “filosofía” fuese decir mucho, suele quedarnos grande. La palabra “filosofía” remite a un conocimiento antiguo, profundo, vasto, impenetrable, comprensible por pocos, exclusivo, ajeno, añejo. He conocido a varias personas que, como yo, sienten pudor al identificarse como “filósofos” o “filósofas”. Suelo decir: “no soy filósofa, soy docente de filosofía”; me dedico a la enseñanza de la filosofía. Me bajo el rango, como si tuviera que bajar un escalón o agachar la cabeza para no parecer prepotente, o dicho en correcto argentino: agrandada. Porque filósofos, lo que se dice filósofos, solo pueden ser: Sócrates, Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Spinoza, Hegel, Nietzsche, Sartre, Husserl, Ortega y Gasset... Ellos. Esos grandes nombres. Esos grandes hombres.

En eso consiste la naturaleza colonial de nuestra episteme. Nuestra comprensión del mundo está colonizada. Y no es fácil salir de esa colonización. Precisamente, uno de los grandes derroteros del pensamiento latinoamericano radica en luchar contra eso. Accedí a esa mirada crítica del colonialismo mental de la mano de mi maestro Horacio Cerutti. Horacio me mostró una nueva forma de entender y ejercer la filosofía. Diagnosticar un problema es más fácil que solucionarlo. Se ha vuelto frecuente hablar de descolonizar, lo decolonial está en boga; podemos acordar en esto, en principio. La pregunta es: ¿cómo hacerlo?,

o ¿cómo desordenar ese orden epistemológico en el que, de entrada, asumimos un papel de minorización e inferiorización, aceptando con la cabeza gacha la pretendida “superioridad racial y mental” con la que se nos presentó e impuso la otredad colonizadora?

En ello radica el aporte de Cerutti (2000), expresado en su obra *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Prestemos atención al título. El autor nos invita, desde el primer momento, a filosofar. No se trata de un libro de filosofía, sino de una invitación a una acción: filosofar. “Filosofía” es un sustantivo, “filosofar” es un verbo. La filosofía se presenta como un saber acabado, cerrado, terminado. Como una caja proveniente de lugares distantes en el tiempo y en el espacio. Por eso, únicamente, está dado a doctas personalidades entrenadas en la comprensión del griego, del alemán, del francés y del latín acceder a ese saber exquisito, elitista y excluyente.

La propuesta ceruttiana es “filosofar desde nuestra América”. Se trata, entonces, de un hacer, de un estarse haciendo, pero no desde cualquier lugar, menos aún desde un lugar distante. Se trata de pensar y pensarnos aquí y ahora, en la particularidad de esta América que es nuestra y que reclama nuestra responsabilidad en ella. Filosofar, como cualquier otra actividad, es un quehacer situado y esa situación lo condiciona, lo configura, le proporciona identidad (“Identidad”: otra gran palabra que amerita cuidadoso examen filosófico, aunque no convenga detenernos en ello ahora).

El subtítulo es igualmente significativo: “ensayo problematizador”. Cerutti reivindica la tradición ensayística nuestroamericana, el pensamiento nuestro se ha expresado y se expresa adoptando el ensayo como recurso privilegiado. Mi maestro acude al ensayo para problematizar un modo de operar que no responde a nuestras características. Filosofar antes que filosofía. Ensayo antes que sistema. Apertura, responsabilidad, compromiso con la propia realidad, praxis política. Todo ello viene asociado a la apuesta ceruttiana. A esto apelo, de allí parte mi propia invitación a “filosofar con las plantas”.

Sostengo que filosofar forma parte de ser humanos. No es un ejercicio privativo de un grupúsculo de especialistas. Ser humanos consiste en la posibilidad, e incluso obligación, de pensar nuestro entorno, de hacernos preguntas e intentar responderlas. Nos hacemos preguntas de todo tipo, permanentemente: prácticas, teóricas, éticas, políticas, personales, colectivas, materiales, hipotéticas... Es imposible vivir sin preguntarnos. Por lo tanto, es imposible vivir sin filosofar.

Comparto con Cerutti, el rechazo la idea de la "torre de marfil". La docencia universitaria me fue llevando a una convicción, hoy casi obsesiva: ni las grandes ideas ni los grandes nombres sirven de gran cosa, si no logran encarnar en sus destinatarios. ¿Cómo lograr que las ideas se queden en nuestros cuerpos, se digieran, metabolicen, asimilen y nutran? ¿Cómo lograr un filosofar que sirva, ayude, contribuya? ¿Cómo motivar y entrenar en el ejercicio del filosofar? Cada vez que estoy frente a un grupo de alumnas y alumnos, vuelvo a preguntármelo.

## **Cotidianidad y corporalidad**

La metáfora corporal nos instala en el ámbito, en el que deseo detenerme: la cotidianidad. Las ideas existen en el cotidiano. Es aquí, en el día a día, en donde se nos impone dudar, decidir, pensar: ¿Puedo levantarme un poco más tarde de la cama hoy? ¿Voy al súper antes que a la verdulería? ¿Llamo a mi tía para saber cómo sigue de salud? ¿Me caso? ¿Curso una carrera? ¿Inicio un emprendimiento? ¿Emigro? Estamos destinados a decidir. Es nuestra gracia y nuestra condena, nuestra dicha y nuestra tragedia. Es nuestra condición.

La modernidad nos fue convenciendo de la fantasía de que podíamos decidir sin sentir. La imposición violenta de la "racionalidad instrumental" condujo al mundo a un sinsentido, plagado de escisiones y separaciones antinaturales y autodestructivas. Tal es nuestro drama actual: devenimos a la posmodernidad sin saber cómo dejar de ser modernos. Al menos logramos salir del engaño: no es posible prescindir del cuerpo porque "somos un cuerpo", un cuerpo pensante.

Sentipensamos. Es decir, filosofamos en, desde y con nuestros cuerpos, en relación con otros cuerpos, humanos y no humanos, vivos y no vivos. En esa misma comprensión, no tiene sentido asumir una civilización cuyo desarrollo supone la destrucción de la naturaleza, porque somos naturaleza. La naturaleza es nuestro hogar, nuestra madre nutricia. Confío en que las nuevas generaciones lo saben y lo defienden.

Intentaré describir el proceso que me ha llevado a encontrar en las plantas el blanco de mi atención filosófica, de mi ejercicio y apuesta por el filosofar. En la actualidad, aprendo diariamente de las plantas, me comunico con ellas, me instruyen en mis reflexiones sobre la vida. Me enseñan. Son magníficas maestras. Fue así como llegué a este título: *Plantas maestras*. No es únicamente el nombre de esta charla, sino un programa de trabajo que encontró inspiración e impulso en el libro *Loa a la tierra. Un viaje al jardín* (2019), del filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han. Después de haber desarrollado una prolífica obra crítica de la tecnología y su despliegue dentro del orden neoliberal, Han documenta en este libro su experiencia a lo largo de tres años cultivando plantas invernales. Como no existen las casualidades, el libro llegó a mí justo cuando yo acariciaba la idea de empezar a publicar en redes sociales acerca del día a día con las plantas de mi jardín en construcción.

“Construcción” es una palabra clave acá. Mi familia y yo hemos tenido la dicha y la fortuna de presenciar y participar en la construcción de nuestra casa. Había un terreno muy empinado y baldío en el lugar donde hoy vivimos. Se había convertido en una suerte de cementerio de desechos de las construcciones vecinas. Valdría la pena comentar, también, los aprendizajes que han sobrevenido a través de esta empresa familiar. No lo haré ahora. Empezamos a habitar la casa en marzo de 2022. Restos de la obra pululaban por doquier. Una vez que estuvimos instalados, todos esos restos empezaron a molestarme y me propuse sacarlos, ordenarlos, reciclarlos o reubicarlos. Debe haber sido durante los primeros meses de 2023. Allí podría fechar el inicio de mis faenas.

Restos de madera, aserrín, loza, ladrillo, piedras de cemento, varillas, tornillos, clavos, cables de metal, papel, bolsas, medias, zapatos,

cordones de zapatos, chancletas, juguetes, pilas, botellas plásticas, tapas de botellas plásticas, trozos de vidrio... He encontrado una increíble cantidad y variedad de desechos en el empeño de ir limpiando el terreno. Aún no termino y aún no paro de encontrar. Cada vez que meto la pala y el pico sale algo: telgopor, rollo de papel higiénico, cartón de servilleta, huesos, lajas... ¡Qué capacidad para generar basura! ¡Somos máquinas productoras de desechos! Me angustia el asunto. Hace muchos años atrás empecé a ser consciente de la sobredosis de plástico que amenaza la vida en nuestro planeta. Procuro un consumo responsable del mismo. Cuando empecé a vivir en Jujuy, identifiqué lugares a donde podía llevar el plástico y tengo el hábito de separarlo y llevarlo. También llevo años separando los desperdicios orgánicos. En mi camino de aprendizaje sobre reciclaje, encontré un grupo de recicladores profesionales jujeños que promovía la política: “desechos 0”. Me gustó mucho. Lo suscribo, me orienta. Es el tipo de políticas que necesitamos: desechos 0; pasar de ser máquinas inconscientes generadoras de basura a consumidoras y consumidores responsables, que nos hacemos cargo de nuestros desechos. Es posible y transformador.

En aquel inicio de 2023, un año y medio atrás, no pensaba en plantas. Fueron llegando algunas, provistas amorosamente por nuestras amistades. Mi esposo se encargó de encontrarles un lugar a las que traíamos de antaño, algunas llevan varios años con nosotros, tantos años o más de los años que tienen nuestros hijos. Son tan sorprendentes y próximas, fieles compañeras. Él se encargó también de sembrar una enredadera de trompeta azul (*Thunbergia grandiflora*), que hoy es la reina de la entrada, llenándola de vida y color con su lluvia inagotable de flores lilas. Sembró una línea de agapantos, dos lavandas y una madre selva cuyos cuidados heredé y que, justo en estos días, empezó a arrojar flores blancas y amarillas junto con un aroma mágico y sublime.

Podría continuar nombrando a cada una de las plantas que he ido adquiriendo, adoptando, robando en los jardines accesibles de la ciudad y cultivando. No lo haré ahora, porque lo importante acá es dar cuenta del proceso que me ha permitido abrirme a un nuevo aprendizaje y a

una nueva sensibilidad. Creo que el conocimiento implica movimiento, cambio, poner en duda una convicción arraigada, dejarse afectar por realidades que nos eran indiferentes, conquistar campos de visión que amplían nuestro horizonte. Es viajar, asumir la vida como un viaje, con todas sus vicisitudes, imprevistos, maravillas, amarguras... Con toda su grandeza. Si hay algo grande no es la filosofía, no es el conocimiento, es la vida. Imitando a las flores, debemos abrirnos a ella, brindando lo mejor que tengamos para ofrecer.

Siempre me gustaron las plantas, siendo mi gusto un gesto distante. Muy distante. No me detenía a observarlas. Me relacionaba con ellas con amable cortesía, como quien sonríe y levanta la mano desde lejos. Hay una conexión directa entre mi relación actual con las plantas y mi relación con las infancias a partir de mi maternidad. Siempre me gustaron, pero mi relación con los/as niños/as cambió radicalmente a partir de devenir en madre. También había distancia en mi gusto previo. Esa distancia se saldó a partir de mi primer embarazo exitoso. La conexión con el propio bebé y la percepción del propio cuerpo gestante te transforma, hay una metamorfosis profunda, plena y total.

En su momento, la maternidad me tomó y me absorbió, transportándome a lo que di en llamar el "Planeta mamá". Rigen allí otras reglas, otros patrones de sueño y de alimentación, un tiempo del no tiempo, esas lógicas de relacionamiento con nuestros bebés que nos vuelven cómplices a todas las madres. En el caso de las plantas fue distinto, porque no llegué voluntariamente a ellas. Al menos no en una voluntad racional. Ellas me fueron convocando, me fueron convenciendo, me fueron seduciendo. Hubo un proceso en el que me fui sumergiendo lentamente. Adopté una planta y empecé a cuidarla, a querer una segunda y a aprender a cuidarla, a adoptar una tercera y a aceptar que había muerto, a querer intentarlo de nuevo con una cuarta planta. Hoy mi mirada se ha transformado del todo. Observo el mundo a través de la observación de las plantas y el interés que estas me despiertan. Antes pasaban inadvertidas ante mis ojos, hoy no puedo dejar de mirarlas,

examinarlas, compararlas. La ciudad entera se reveló distinta, en toda su belleza y verdor, gracias a esta nueva perspectiva adquirida. Gané una nueva complicidad: me siento cerca de las personas que aman las plantas. Siento un nuevo respeto y una nueva admiración por los bellos jardines, exteriores e interiores, privados y públicos que encuentro. No cualquiera cultiva y cuida a las plantas. Entiendo el trabajo y el esfuerzo puesto en ello. Y aprendo.

Esta nueva pasión mía empezó en el baño, quise un baño coqueto y eso implicaba plantas. Vengo probando con diversas especies y no ha sido fácil, se pudren, se enferman, mueren a causa de la humedad y falta de sol directo. La experimentación constante y necesaria me fue resultando fascinante, me fue atrapando. Dedicarse a las plantas implica ir midiendo su capacidad de adaptación o inadaptación a los espacios disponibles. Hay cualquier cantidad de tips, blogs, youtubers e influencers. A ellos, he ido en busca de consejos y los he encontrado. Una gran amiga bióloga también me ha instruido, pero cada caso es único. Sucede como con la maternidad, es muy semejante. No hay dos niños iguales y lo que funciona para uno puede no funcionar para el otro. Sucede lo mismo con todo ser vivo. Esa es la constatación más básica y quizá la más importante de este nuevo camino de aprendizaje: la singularidad que se destaca en la naturaleza genérica de la especie. Como seres humanos, compartimos todos los rasgos que nos permiten serlo y son muchos. Al mismo tiempo, ningún ser humano es como otro, no hay dos iguales. Así con cada planta. Por eso, aunque se diga que cierta especie no estaba destinada a un ambiente húmedo y oscuro, esa planta en particular prosperó allí. Increíblemente, vive, crece, se reproduce. O lo contrario: contando con condiciones que parecieran favorables, muere.

Esta constatación remite a la archi citada frase de *El Principito* (1943) acerca de la domesticación de su zorro. El zorro es cualquier zorro, hasta que lo domesticas. Y entonces pasa a ser único, "tuyo". ¿Cómo olvidar la decepción de ese personaje entrañable ante el descubrimiento de un jardín de rosas? Él consideraba a su rosa única en el universo, hasta

que descubrió que había otras, muchas, como la suya. Lo singular en lo universal. Lo universal en lo singular. Se abre acá todo un camino de reflexión que se conecta con la identidad y que solo dejaré apuntado.

Aprender de las plantas, dejarme interpelar por ellas, es el camino que he encontrado para ejercer cotidianamente una crítica a la lógica autodestructiva de la modernidad capitalista, ejercerla desde el sentipensamiento diario, siendo una mujer blanca de clase media, madre de familia que desarrolla una actividad profesional.

No soy Aristóteles, Sartre ni Hegel. Soy Carmen Elena Villacorta, tengo 47 años y 2 hijos. No sé griego ni latín, no he estudiado francés ni alemán. Sé que muchas de las cosas que he mencionado y pensado han sido mencionadas y pensadas por otros y otras. Celebro que así sea, aunque no sepa citar a demasiados autores. No aspiro a ser original, sino auténtica. Desde que tengo uso de razón me he hecho preguntas. Eso me hace humana, me hermana con todos los demás miembros de mi especie. Me preocupa el mundo. Mucho. Desde que fui adolescente empezó a preocuparme. Me duele la injusticia, porque siento amor y todo cuanto ocurre me atraviesa y me afecta. Creo que el mundo puede y debe ser mejor, y que a cada una de nosotras/os corresponde mejorarlo. Creo que solo será mejor si optamos por poner a la vida como el valor supremo, si optamos por el cuidado antes que la destrucción, por la horizontalidad antes que la verticalidad, por la colectividad antes que la individualidad, por sentipensar antes que instrumentalizarnos mutuamente desde la razón. No sé si soy filósofa, sé que no puedo evitar filosofar, que las respuestas no están dadas, que la vida es un camino de ida y que elijo aprender siempre con otras y otros.

Porque no existen las casualidades, nací en San Salvador, El Salvador, Centroamérica, y hoy vivo en San Salvador de Jujuy. Aquí y ahora, en este singular y hermoso punto de Nuestra América, defiendo la palabra desde la filosofía. Creo en estar aquí hoy, con ustedes, junto a ustedes; filosofando, aprendiendo, confraternizando.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Cerutti Guldberg, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Porrúa: UNAM.

De Saint-Exupéry, A. (1951; 2007). *El Principito* (trad. de Bonifacio del Carril). Argentina: Emecé Editores.



# LO HUMANO Y LA FILOSOFÍA AMERICANA

*Branco Castillo*  
CONICET-UNJu

## **Introducción**

En algún viejo manual de introducción a la filosofía todavía encontramos la clásica división por ramas. Entonces, si queremos empaparnos de algún tema, vamos y buscamos qué han dicho los filósofos occidentales sobre la metafísica, sobre teoría del conocimiento, o alguna otra variable. En el título de los apartados encontramos los nombres de las subdisciplinas filosóficas: la antropología filosófica, por ejemplo, y el problema de lo humano ¿Qué han dicho los filósofos acerca de lo humano? Ojeamos una, dos, tres páginas, y la lectura nos empieza a resultar ajena. El texto no nos dice mucho. Nos encontramos con fragmentos y explicaciones eclécticas sobre un problema que parece estar resuelto. El itinerario por las diversas concepciones antropológicas nos pasea por una historia que parece algo antojadiza ya que, rara vez, toma en cuenta algún aporte americano, tal vez para algún caso anecdótico, pero no más que eso. Al leerlo, recuerdo que esto ya me había sucedido y que no es la primera vez que consulto un manual esperando de encontrar allí algo que me sirva, pero la búsqueda es en vano. Y eso que, tratándose de la antropología filosófica, no nos relacionamos con cualquier pregunta. Allí, estoy yo también: ¿qué soy?, ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿hacia dónde voy? Pero el manual no nos ayuda. A pesar de que, se supone, este es un texto de divulgación elaborado para docentes, para el trabajo en el aula, para talleristas, etc. Alguien se tomó el trabajo de investigar, recopilar, pensar los despliegues temáticos, editar,

y todo intentando conformar un discurso lo más objetivo y didáctico posible. Porque su destino es ser un manual introductorio.

Algo de eso me resonaba cuando leía para preparar mis clases, y me topé con el manual. Mi tema era ese: el problema de lo humano. Busqué un material que colaborase con mi tarea, pero, como ya dije antes, recurrir a un texto de fácil acceso no me daba solución. Quizás la cuestión sea esa, que todo venga ya procesado y que mis expectativas sean otras. No lo sé, pero allí me encontré con una pregunta que parecía muerta. Como si entrase a un museo a ver una variedad de especies extintas, reliquias del pasado, un anticuario colorido y pluriforme que maquilla la llanura, desde la que nos vemos a nosotros mismos.

Algo distinto me pasa cuando empiezo a buscar entre los textos específicos del tema, diríamos, los textos aún no masticados. Allí, las respuestas del manual fueron recobrando poco a poco su sabor a pregunta. El tema volvía a mostrar sus signos de interrogación. Los intentos de adentrarse al problema se escribían en términos de esbozos. Subrayando, tal vez, el inacabamiento del tema. Y quizás sea eso lo que se pierde en el manual; ese desatino del pensador de sumergirse en temas que desbordan sus posibilidades y, sin embargo, hacerlo igual. O tal vez ni siquiera eso. Quizá solo se traten temas importados que poco interesan en nuestro alrededor y que solo nosotros insistimos con eso. O probablemente sea solo por una obligación laboral. Lo cierto es que las preguntas me engancharon: ¿Quiénes somos y de dónde salimos? ¿Acaso todo se termina en mi descomposición orgánica, o mi vida no es más que un pestañeo en medio de la eternidad de la trascendencia? ¿Acaso estas preguntas gozan de una validez universal, como dicen, o tan solo son productos de la bibliografía mitológica que consumo? El ensayo se enreda en estos temas. Escrito de día y también de noche, el presente texto agrupa un conjunto de reflexiones personales que siguen el hilo de un interrogante imposible. Pero que va trabando un diálogo sincero y situado con algunos de los (i)rresponsables que se encargaron del mismo; evadiendo el manual, intentando ir un poco más allá y tratando

de no olvidar nunca desde dónde escribimos y cuál es el suelo que pisan nuestros pies.

### **Las preguntas universales**

Existe cierto consenso, entre las tradiciones más clásicas de la filosofía, en entender que la humanidad se viene preguntando lo mismo desde que el hombre es hombre. Tampoco está claro cuándo fue que el hombre se hizo hombre, pero, se supone, que hubo un determinado *click* en la historia universal en la que el hombre consciente eleva su mirada y empieza a preguntarse por el origen del mundo, por el después de la muerte y hasta por su propia esencia; preguntas que intentó responder mediante relatos míticos, mediante investigación científica, pero que no ha podido aún responder con la certidumbre necesaria. Un conjunto de preguntas existenciales que serían algo así como ese lastre que cargamos los humanos, todavía hoy, en razón de nuestra finitud constitutiva. Ahora bien, en esto, como en todo, existe un consenso bastante hegemónico y, por supuesto, existen voces disidentes. ¿Son realmente universales las preguntas de la filosofía?, ¿existe tal cosa como temas transversales a todas las culturas o estamos ante otra proyección etnocéntrica? Interesante es esta discusión que dan los posestructuralistas de la antropología, quienes sospechan de esta supuesta universalidad. Es como si todas las culturas del globo se preguntaran por lo mismo, aunque respondemos de modo diferente. Mismidad en la incógnita, multiculturalismo en las respuestas. ¿Y qué pasaría si pusiéramos en discusión esa mismidad? En nuestro caso, tensionar a Dussel desde Viveiros. ¿Por qué el ser y no más bien la nada? ¿Por qué hay mundo cuando pudo no haber habido? ¿Por qué hay cosas a mi alrededor cuando existe la posibilidad de imaginar su propia negatividad? La pregunta por el origen, ¿es esta una pregunta que mantiene en vilo a toda la humanidad desde los albores de la consciencia o tan solo se trata de temas propios de la mitología presocrática extrapolados al primer plano? No puedo responder a ello tan fácilmente. Pero sigamos con la pregunta que nos incumbe.

## **¿Qué pasa con lo humano?**

Ernst Cassirer es uno de los que empieza a darle estatuto propio a la pregunta dentro del discurso filosófico. Este argumenta que la superpoblación de ciencias y disciplinas modernas que estudian al hombre, desde sus variables metódicas, no hacen sino ensanchar la crisis en la que se encuentra el conocimiento mismo de lo humano en su unidad. Una unidad que él ve en la creación simbólica como característica esencial del espíritu humano en su relación con el mundo. A pesar de que la razón ha desterrado al mito del campo de la filosofía desde sus orígenes, Cassirer intenta su asimilación dialéctica. Aunque lo hayamos negado durante mucho tiempo, el mito forma parte de las creaciones espirituales de la humanidad, pero constituye el discurso primigenio, un relato infantil sobre lo real, el primer destello o balbuceo de la conciencia en el largo camino hacia su propio autoconocimiento. El pensamiento indígena, que hasta el momento venía siendo estudiado de forma fragmentaria por diversas disciplinas científicas, ingresa ahora al discurso filosófico sobre el hombre, desde sus comienzos.

## **La identificación mística**

Lucien Levi Bruhl propuso el término *identificación mística con el mundo* para designar a las ontologías indígenas a comienzos de siglo veinte, en el marco de una academia francesa ultra positivista que estaba dando nacimiento a la sociología y a la antropología científica. Las críticas que recaen sobre su propuesta conceptual lo conducen a arrepentirse. Este se desdice de lo dicho porque no era correcto agrupar a todos los pueblos indígenas del mundo bajo el supuesto de una mentalidad mística y prelógica. Existían matices. Jung llama la atención sobre este hecho cuarenta y dos años después, diciendo que no debió arrepentirse de dicho término porque, en efecto, Levi Bruhl estaba en lo cierto (Jung, 1995: 24). La identificación del hombre primitivo con alguna entidad de la naturaleza corresponde con el fenómeno psíquico de la disociación. Las fuerzas de lo inconsciente dominan al individuo provocando desvaríos

en su conducta o alucinaciones que impiden la integración psíquica del mismo. Es una patología que también afecta al hombre moderno, al actual, y que expresa su incapacidad para dominar sus emociones. Así, el esquema de Levi Bruhl se resignifica desde Jung, complejizándose, porque este concepto dice algo acerca del Otro, pero, a su vez, indica algo de nosotros mismos también.

Maurice Leenhardt es otro de los que resignifica este concepto. Este lo utiliza para explicar su larga etnografía en territorio melanesio. Allí ve que el indígena se identifica tanto con la naturaleza al punto en que no puede verse en su individualidad. Habla de una visión *cosmomórfica* en el indígena melanesio (Leenhardt, 1997: 43); en tanto este se describe a sí mismo con las mismas palabras con las que describe al árbol o al animal. Una perspectiva que irá cambiando recién cuando penetre en ellos el espíritu de los colonizadores, para alivio de Leenhardt.

## **El enojo del mundo**

Kusch dialoga con esta tradición. En su experiencia por los Andes bolivianos, estudia el pensamiento indígena y le resulta llamativo la agencialidad que tiene el mundo para la cosmovisión, y esa necesidad de conjurar dichas fuerzas de forma permanente para sostener el equilibrio. Kusch utiliza el término “conjuro”. El mundo, entiende, puede tornarse favorable al hombre y brindarle hospedaje, alimento, vestimenta, pero también puede ocurrir lo contrario y la suerte volcarse en contra. Allí es cuando el mundo arremete contra el hombre creando necesidad y tormento en su existencia, poniéndolo al borde de la disolución. Una experiencia de la negatividad del cosmos que Santa Cruz Pachacuti denominó “hervidero espantoso” (cf. Kusch, 2009: 47), y que es quizás el rostro más estremecedor del mundo. Y entonces vemos que, para el indígena, el cosmos se desgarrar entre sus aspectos fastos y nefastos, una suerte que solo puede sortearse en el seno del ritual. Mediante el diálogo con las fuerzas anímicas del cosmos y la ofrenda, el hombre conjura el enojo del mundo y asegura la continuidad de la vida sobre la tierra, al

menos por un rato más. Estas afirmaciones golpean nuestro cráneo y en un episódico rebrote de modernidad nos preguntamos en silencio: ¿acaso puede el mundo enojarse con nosotros?

### **La autoconciencia**

Sin embargo, este estar sumergido en el imaginario mítico se va a cortar cuando el hombre tome conciencia de sí mismo y pueda distanciarse del mundo. La comprensión de su propia individualidad y el ejercicio racional de la duda colocan al mundo circundante entre paréntesis, y el cerebro irá ocupando cada vez más el centro de las certidumbres. El ego personal, haciendo uso de la duda como método, se da cuenta que de lo único que no puede dudar es de su propia capacidad de pensar; que en el mismo instante en el que el hombre está dudando de todo, él mismo está siendo algo; algo que duda, que piensa y que, por lo tanto, es. El ser de lo humano pasa a ser constituido por la raíz de lo racional, dejando en segundo plano sus aspectos corporales, espirituales, sociales, etc. La certeza racional de su propia existencia se transforma en el resorte de su identidad cortando los viejos lazos que ataban al hombre con la tierra, los astros, la comunidad, o los dioses. El ego personal se va inflando en idéntica proporción en que se van desinflando el mundo y sus encantos. La realidad circundante se cosifica al ritmo de un crecimiento cada vez más marcado de la autoridad del yo, aquello que los antiguos denominaban como *“prósopon”* o *“máscara”* y que nosotros traducimos como *“personalidad”*. Es decir, la máscara personal es el envoltorio que reviste nuestra alma en el curso de sus transmigraciones, pero que ahora, en la modernidad, se subvierte y se convierte en el centro veritativo, punto neural de la existencia. Nos olvidamos de las vísceras, de las entrañas y el corazón, que sienten el latir de la tierra. Ahora el centro del ser humano se desplaza hacia su cabeza y sus identificaciones yoicas. De esta forma, en los tiempos denominados modernos por el hombre europeo, el mundo pierde su poder agentivo que hubo de tener en los tiempos antiguos y ahora solo nos queda de él una mera imagen. *“Mundo”* es

representación (Heidegger, 2010: 73), imagen pasiva de un ser humano que lo ha objetivado frente a sí, y ahora lo encuentra listo para tomarlo entre sus manos y hacerse dueño y poseedor de la naturaleza (Descartes, 2007: 61).

### **Mitad cosas, mitad dioses**

Dice Kusch que “queramos o no, el hombre tiene una mitad llena de dioses y otra llena de cosas, aun en el siglo XX, y especialmente en América” (Kusch, 2007: 546). De algún modo, es como si estos dos vectores se fueran desplegando hasta encontrarse: el *ego cogito* que solo ve máquinas con sombreros por las calles y el *cosmomorfismo* del que hablaba Leenhardt en los melanesios. En este punto, es Günter quien nos ofrece un balance de esta historia. *América profunda* (Kusch, 2009) es un texto en el que se refleja, a su entender, cómo estas dos experiencias de lo humano: la indígena y la del ciudadano se encuentran en 1942. Aquel modelo que viene desde el Atlántico transformando el mundo, y aquel que, desde el Pacífico, viene conjurándolo en el ritual. Son experiencias históricas y modelos antropológicos que expresan una constitución dual del ser humano, “y especialmente en América”, dice Kusch. Allí donde el mercader edifica sus magnas ciudades costeras, amuralladas para protegerse del malón y de todo el asedio del espanto. Un mundo de concreto que deja atrás el paisaje vivo de los antiguos. Y, sin embargo, afirma, los dioses siempre se las arreglan para arremeter en algún tango, o filtrarse en una cancha de fútbol o decir “presente” en Plaza de Mayo.

### **Mapas existenciales**

Una propuesta interesante para visualizar esta identificación mística de los dos lados de lo humano es la que nos trae Kusch al inicio del *Pensamiento indígena* (2007). Allí comenta el mapa del Perú que dibuja Guaman Poma en su *Nueva crónica* (2014). El mapa del cronista intenta trazar una imagen del mundo según sus posibilidades y le sale un dibujo medio infantil, en comparación con las precisiones geográficas de la

actual cartografía. Guaman Poma dibuja un óvalo en forma horizontal rodeado de agua. Ese óvalo representa el *Tawantisuyo* con sus cuatro partes respectivas, cada una con sus parejas regentes, y con el Cuzco en el centro del diseño, como el botón de una flor. Es interesante ver cómo retrata la selva con sus jaguares en el extremo superior del óvalo y la cordillera con sus *apus* en la parte de abajo del mismo. Alrededor del óvalo, los mares que, al igual que los mapas del mundo medieval, se encuentran llenos de seres míticos como sirenas o animales predatorios.

Mapa del Perú dibujado por Felipe Guaman Poma de Ayala

Figura 2



Fuente: Nueva Crónica y Buen Gobierno [1615] (1980).

Pero, así como Guaman Poma retrata su mundo desde el centro de su cosmovisión, en la perspectiva científica de la modernidad también podemos encontrar rasgos similares. El mundo que refleja el “mapamundi de Gerardus Mercator” es un mundo desencantado que tiene a Europa en el centro y al resto de sus colonias en sus costados. Un

dibujo que revela precisiones asombrosas en el cálculo de la espacialidad, pero que ha escamoteado la presencia de sus dioses. El mapa moderno ya no muestra la selva y sus seres, ni los cerros y las estrellas, o el sol y la luna con rostro humano, como sí veíamos en el de Guaman Poma. Ausencias que reflejan ese mundo que ve el hombre moderno con los ojos de su cultura. Podríamos preguntarnos, frente a estos dos gráficos, el mapa de Guaman Poma, por un lado, y el mapamundi occidental, por el otro: ¿Cuál de los dos refleja mejor la realidad que habitamos? ¿Qué mapa nos resulta más verdadero?

### **El conjuro se rehabilita**

Interesante la pregunta anterior para ver con qué mundo nos identificamos y cuánto de uno y de otro hay en nosotros. Una ontología que convierte al mundo en el patio de los objetos, y otra que arraiga en la tierra, viéndose parte de ese *continuum* vital que fluye a través de los cuerpos. Si rehabilitamos esa pregunta, bajo esta perspectiva, lo arcaico se redime. El ritual deja de verse como algo propio del pasado, como costumbres de pueblos primitivos, y lo descubrimos más cerca nuestro. Quizás también, por qué no, en nosotros mismos. El conjuro mismo se reactualiza allí cuando sentimos que no tenemos todas las respuestas, o cuando algún evento desafortunado nos lleva puesto y entonces tenemos que pedir ayuda o, tal vez, solo esperar que la suerte nos acompañe. Ahí es cuando el viejo diálogo se rehabilita y nos sale el indio de adentro.

Cuando rastreamos el conjuro nos damos con una herencia muy larga en la historia del hombre. Rituales de antaño en los que se invocaban deidades demoníacas para solucionar problemas o enfermedades. Los famosos *desensus ad inferos*, esa muerte simbólica que le tocaba enfrentar al héroe de las viejas leyendas grecorromanas, constituye un mensaje que será reivindicado en tiempos modernos por el psicoanálisis junguiano. En la perspectiva del psiquiatra suizo, ese descenso heroico al bajo mundo representa, dentro de la psicoterapia, aquel esfuerzo que realiza la consciencia en el intento de asimilar los

contenidos negativos del inconsciente, dentro del proceso analítico, con fines de alcanzar la individuación. Una especie de inmersión simbólica en la negatividad del cosmos que traduce aquel proceso de superación del dolor, y que lleva al hombre a alcanzar su madurez psíquica. Esa sabiduría mántica que transmuta el enojo del mundo Jung la visualiza en el hombre moderno cuando este se enfrenta a sus más profundos tormentos psíquicos. Conjurar el mundo, entonces, parecería ser aquel gesto capaz de devolvernos el equilibrio.

### **Antropofagia**

La lectura de Kusch abre nuevos interrogantes en la disciplina: ¿Qué conjuramos hoy? Y, por otro lado, nos ataja el mismo asunto que reparábamos, al inicio, con las preguntas universales. El conjuro como saber ancestral, ¿es universal o regional? El hombre, dice, es mitad cosas, mitad dioses: ¿es esta una condición estructural del ser humano?, ¿o tan solo se trata de la resultante de una determinada tradición bibliográfica? Viveiros se planta contra el estructuralismo, y lo hace recuperando el manifiesto antropofágico de Oswald De Andrade. La “antropofagia” implica cruzar cierta línea fronteriza. Esta implica tomar el punto de vista del otro. Llegar a pensar como el otro piensa, a pesar de la inconmensurabilidad ontológica: “solo me interesa lo que no es mío” (De Andrade, 1928: 1). Y esta es la ley del antropófago, aclara, de aquel que va detrás de la mirada del jaguar o del yacaré, para ampliar su consciencia y escarbar en las profundidades del misterio. La antropofagia supondría, entonces, la inmersión en ese otro modo de existencia. En un dejarse llevar que se devora el ego del trashumante para restituirlo, recién, del otro lado. Una especie de conversión radical. Una subjetividad que no se detiene, en su afán de conocer, ante el límite de su propia disolución. Oswald De Andrade pone la vista sobre este fenómeno que se produce entre los médicos tradicionales del Brasil, aquellos capaces de moverse entre los pliegues de lo real y de tomar prestadas perspectivas ajenas, aprender de ellas y luego retornar a sus cuerpos ¿Acaso es esto posible?

Para Viveiros, este ejemplo es la metáfora predilecta de la antropología; o, como dirá con sus palabras, es “el arma contra la sujeción cultural de América latina a los paradigmas europeos y cristianos” (p. 94). Algo de eso nos conmueve. Sea como fuera, el postestructuralismo también implica cierta postura de importación. Pero el intercambio, en sí mismo, no tiene por qué tener una significación negativa. Al contrario, en este caso, sirve para refrescar las preguntas, para darle vueltas al tema y buscar siempre la forma de conectar con el suelo que pisamos; de no perder esa gravidez, que toda idea siempre guarda.

## **Conclusiones**

El problema de lo humano, sea este universal o provincial, permanece sin resolver. Aparecen nuevos focos que iluminan el asunto y esto refresca el tema que venimos pensando. La discusión sigue abierta. Sin embargo, el recorrido que hemos hecho no ha sido en vano, ya que este nos revela la importancia de América en la elucidación del mismo. Evidentemente, no tenemos en esto solo un papel testimonial, sino que probablemente seamos, los americanos, el detonante mismo de la pregunta antropológica. El encuentro entre el europeo y la América indígena en los inicios de la modernidad parece marcar el comienzo y el horizonte de un interrogante que resuena en cada uno de los que se acercan a él. Una cuestión en la que los filósofos americanos han ido ganando cada vez mayor injerencia o relevancia en sus aportes. Y esto nos impulsa a seguir pensando. Porque, a fin de cuentas, parece que estábamos más implicados de lo que creíamos en esta pregunta. Y no era esto, sin dudas, lo que nos imaginábamos cuando nos decidimos a ir de vuelta en busca del manual introductorio.



## BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, E. (1968). *Antropología Filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Andrade, O. (1928). "Manifiesto antropófago". En *Revista de Antropofagia* N° 1. Brasil.
- Descartes, R. (2007). *Discurso del método*. Buenos Aires: Gradifco.
- Dussel, E. (2010). "El siglo XXI. Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas". En *Signos Filosóficos*, Vol. XII. UAM, México.
- Guaman Poma de Ayala, F. 2014 (1980). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Dátiles, Lima.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. España: Alianza.
- Jung, C. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós.
- Kusch, R. (2007). *El pensamiento indígena y popular en América*. En *Obras Completas*, Vol. II. Rosario: Ross.
- \_\_\_\_\_ (2009). *América profunda*. En *Obras Completas*. Vol. II. Rosario: Ross.
- Leenhardt, M. (1997). *Do Kamo*. Barcelona: Paidós.
- Levi-Bruhl, L. (1944). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar*. Ciudad de Buenos Aires: Tinta Limón.



## **SOBRE LOS/AS AUTORES/AS**

### **Miguel Candiotti**

Profesor y Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Rosario), Máster en Interculturalidad (Università di Bologna), Máster y Doctor en Humanidades (Universitat Pompeu Fabra).

Investigador y Profesor Adjunto en la Carrera de Profesorado y Licenciatura en Filosofía (FHyCS/UNJu). Integrante del Proyecto de Investigación Categoría "A": "Reconocimiento y Alteridad: el problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER). Se especializa en filosofía de la praxis, la de Marx y la del primer marxismo teórico italiano, y en problemas de racismo, reconocimiento e interculturalidad; temas sobre los cuales ha expuesto y publicado en diversas ocasiones.

### **Gustavo Cruz**

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Investigador de CISOR-CONICET.

Profesor Adjunto en la carrera de Trabajo Social (Expansión Tilcara) y Filosofía (FHyCS/UNJu). Integrante del Proyecto de Investigación Categoría "A": "Reconocimiento y Alteridad: el problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER). Se especializa en filosofía latinoamericana con énfasis en indianismo e indigenismo.

### **Felipe Pereyra Rozas**

Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata.

Profesor Adjunto en la carrera de Abogacía (UNJU). Ayudante de primera en la carrera de Profesorado y Licenciatura en Filosofía (FHyCS/UNJu). Integrante del Proyecto de Investigación Categoría "A": "Reconocimiento y Alteridad: el problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER). Se especializa en filosofía contemporánea, análisis del discurso, psicoanálisis y marxismo.

### **Abigail Morenigo Juri**

Estudiante avanzada de la carrera del Profesorado y la Licenciatura en Filosofía (FHyCS/UNJu); Diplomada en Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala (Instituto Rodolfo Kusch-UNJu); Diplomada en Pensamiento Feminista y Luchas Sociales del Sur (Universidad Nacional Autónoma de México).

Adscripta en el Seminario de Pensamiento argentino y latinoamericano (FHyCS/UNJu), espacio donde se especializa en pensamiento anticolonial y feminismos. Integrante del Proyecto de Investigación Categoría "A": "Reconocimiento y Alteridad: el problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER).

### **Florencia Wexler**

Profesora en Filosofía (UNJu).

Profesora Auxiliar en la Carrera del Profesorado y Licenciatura en Filosofía (FHyCS/UNJu). Integrante del Proyecto de Investigación Categoría "A": "Reconocimiento y Alteridad: el problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER). Se especializa en filosofía medieval y filosofía política contemporánea. Su investigación actual se centra en la categoría de "Libertad y contingencia", particularmente en Hannah Arendt y sus antecedentes en Juan Duns Escoto.

### **Gloria Silvana Elías**

Doctora en Filosofía (UNT), Profesora y Licenciada en Filosofía (UNT), Posdoctorada en Ciencias Sociales y Humanas (UBA), Diplomada en Pensamientos críticos en el Caribe y Antillas (CLACSO).

Profesora Titular ordinaria en Antropología filosófica y Profesora Asociada interina en Historia de la Filosofía Medieval (FHyCS).

Investigadora Adjunta en CONICET-CESur. Directora del Proyecto de Investigación Categoría "A": "Reconocimiento y Alteridad: el problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER). Se especializa en Pensamiento crítico caribeño, con especial atención en Frantz Fanon.

### **Cristina Galarza**

Magíster en Filosofía (UNQ), Doctoranda en Filosofía (UNT).

Profesora Adjunta en la Carrera del Profesorado y Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Jujuy (FHyCS/UNJu).

Integrante de la Red de Mujeres Filósofas de América Latina. Integrante del Proyecto de Investigación Categoría "A": "Reconocimiento y alteridad: El problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER). Se especializa en Filosofía política contemporánea, Teoría crítica y enseñanza de la filosofía. Su labor se centra en el pensamiento crítico orientado al análisis del poder, el conflicto y el discurso, con un especial interés en la obra de Hannah Arendt.

### **Emanuel Rolando Martínez**

Profesor en Filosofía (UNJu), Profesor en Ciencias de la Educación (UNJu), Doctorando en Ciencias de la Educación (UBA).

Su investigación actual analiza la pertinencia de las políticas de formación docente para educación secundaria con poblaciones rurales y pluriculturales. Ha publicado artículos sobre formación docente rural en la provincia de Jujuy. Es integrante del Proyecto de Investigación Categoría "A": "Reconocimiento y alteridad: El problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER).

### **Carmen Elena Villacorta Zuluaga**

Pensadora latinoamericanista. Magíster y Dra. en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (México), Lic. en Filosofía por la UCA de El Salvador.

Profesora Adjunta de Filosofía y Pensamiento político latinoamericano en la Universidad Nacional de Jujuy (FHyCS/UNJu). Integrante del Proyecto de investigación Categoría "A": "Reconocimiento y alteridad: El problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER).

### **Branco Castillo**

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu), Becario Doctoral de CONICET.

Auxiliar de Primera en Antropología Filosófica (FHyCS/UNJu). Ha publicado varios artículos en relación al pensamiento de Günter Rodolfo Kusch, sobre lo que versa su tesis doctoral. Es integrante del Proyecto de Investigación Categoría "A": "Reconocimiento y alteridad: El problema del otro en Latinoamérica" (SeCTER). Se especializa en Pensamiento latinoamericano.





**AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY**

**RECTOR**

Mg. Ing. Agr. Mario César Bonillo

**VICERRECTORA**

Dra. Liliana del Carmen Bergesio

**SECRETARIO GENERAL**

Brom. Ramón Fernando Torrejón

**SECRETARIO LEGAL Y TÉCNICO**

Abog. César Guillermo Farfán

**SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN**

CPN. Andrés Agüero

**SECRETARIA DE ASUNTOS ACADÉMICOS**

Dra. Esp. Lic. María Eugenia Bernal

**SECRETARIA DE CIENCIA Y TÉCNICA Y ESTUDIOS REGIONALES**

Mg. Sandra Adriana Giunta

**SECRETARIO DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA**

E.S. Edgardo Aramayo

**SECRETARIO DE BIENESTAR UNIVERSITARIO**

Sr. Arnaldo Andrés Cano

**COORDINADOR DE EDIUNJU**

Dr. Marcelo Fernando Sadir



*El problema del Otro en Latinoamérica. Tensiones y conflictos en nuestros territorios*, de Gloria Elías y Cristina Galarza, se terminó de imprimir en la primera quincena del mes de julio de 2025, en los Talleres Gráficos de la Imprenta de la UNJu.

Jujuy - Argentina.

Tirada: 100 ejemplares.