

Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Los colectivos minoritarios y las distancias sociales en tiempos de pandemia

Damián Andrés Cantón Gardes

¿Es posible una religión atea? Religión, ética y política en John Dewey y G. F. Hegel

Germán David Arroyo

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

El deseo en la transmisión del conocimiento. Una experiencia en convivencialidad

Eugenio Pablo Mazzucco, Lisa María Gilli



Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

Director

Dr. José Daniel López, S. J., Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Editora

Dra. Karina Clissa, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Comité Editorial

Dra. Valeria Secchi (Filosofía) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Claudio Viale (Filosofía) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Mgter. Emilio Moyano (Letras) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Gabriel Garnero (Historia) Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Comité Científico Internacional

Dra. Nancy Bedford, Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA; e Instituto Universitario ISEDET, Argentina

Dra. Susana Frías, Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia, Miembro de Número Académico del Instituto Nacional Browniano, Argentina

Dra. Adela Salas, Universidad del Salvador, Argentina

Lic. Sofía Isabel Luzuriaga Jaramillo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador

Dr. Ivo Ibri, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil

Dr. Horacio Cerutti, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Mtro. Miguel Ángel Cerón Ruiz, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Carlos Schickendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile

Dr. Martín Morales, Pontificia Universidad Gregoriana, Italia

Dr. Carlos Domínguez Morano, Facultad de Teología de Granada, España



Dr. Daniel Kalpokas, Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, Argentina

Dr. Diego Fonti, CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Marcelo González, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Dr. Carlos Mateo Martínez Ruiz, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Michael Löwy, Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia

Comité Académico (2016-2022)

Dr. Gustavo Ortíz (+), CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dra. Lila Perrén (+), Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Eugenio Rubiolo, Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Dr. Aaron Saal, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Dra. Beatriz Moreyra, CONICET, Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelícano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto.

El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués.

El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepten podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

1) **El vuelo del Pelícano:** sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelícano. Consiste en un

Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.

2) **El asalto de lo impensado:** de participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.

3) **Las formas de la memoria:** de participación libre. Ocasionalmente, Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.

4) **Nuevas narraciones:** de participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelicano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto.

El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués.

El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepan podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

1) **El vuelo del Pelicano:** sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelicano. Consiste en un Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.

2) **El asalto de lo impensado:** de participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.

3) **Las formas de la memoria:** de participación libre. Ocasionalmente, Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.

4) **Nuevas narraciones:** de participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

ÍNDICE

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Los colectivos minoritarios y las distancias sociales en tiempos de
pandemia (pp. 7-23)

Damián Andrés Cantón Gardes

¿Es posible una religión atea? Religión, ética y política en John
Dewey y G. F. Hegel (pp. 24-42)

Germán David Arroyo

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

El deseo en la transmisión del conocimiento. Una experiencia en
convivencialidad (pp.43-59)

Eugenio Pablo Mazzucco, Lisa María Gilli





Los colectivos minoritarios y las distancias sociales en tiempos de pandemia

Minority groups and social distances in times of Pandemic

Damián Andrés Cantón Gardés¹

Resumen

El término “Distanciamiento Social” parece ser una de las referencias claves en el contexto de la pandemia generada por el COVID-19. Así, las relaciones y las proximidades tan afines a nuestra cultura nacional, se han visto alteradas; desde la prohibición de reuniones familiares, los traslados interprovinciales e internacionales hasta los tradicionales eventos culturales o deportivos masivos. Sin embargo, existen otras distancias invisibles con las cuales convivimos y que, desde una óptica que busca ampliar nuestra percepción de lo “cotidiano”, existen colectivos de migrantes y pueblos originarios donde, además de las distancias habituales que conviven en nuestra sociedad, han incrementado su (auto) percepción de exclusión en relación a la cultura e institucionalidad argentina.

La búsqueda de una “buena vida” en el caso de las migraciones y la noción del “buen vivir” como concepto integral indígena, quedan relegados ante la amenaza de un Estado que solo incluye “argentinos”, condenando la invisibilidad y la pluralidad que convive en nuestro espacio público. El “nosotros” migrante y el “nosotros” indígena en tiempos de pandemia, se alejó cada vez más del “Ellos” argentinos. La presentación aquí planteada busca describir el mecanismo de distanciamiento vivido por parte de los colectivos citados en relación al Estado argentino y determinar cuáles son los principales

¹ Doctor en Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Católica de Louvain la Neuve -Bélgica. Posdoctorado en Ciudadanía Multicultural, Universidad Pompeu Fabra - Barcelona. Máster en Ética Social y Desarrollo Humano, Universidad Alberto Hurtado - Chile. Licenciado en Trabajo Social, Universidad de Buenos Aires (UBA) - Argentina. Docente e Investigador de la Universidad Siglo 21, Córdoba - Argentina. Director del Proyecto “Pluralismo, Democracia y Ciudadanía en Argentina” y adscripto en el Proyecto “Reconocimiento, Interculturalidad y Derechos Humanos”, Universidad católica de Córdoba - Argentina.  <https://orcid.org/0000-0001-8840-4760> Correo electrónico: damian.canton@ues21.edu.ar



Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual. © Universidad Católica de Córdoba.
Recibido: 12/07/2023 - Aceptado: 10/10/2023

retos que tenemos como sociedad para articular la pluralidad en la cotidianidad. Para ello el trabajo se realizó desde una perspectiva inductiva, orientada a la "Teorización Fundamentada"; metodología cualitativa desarrollada por Strauss y Corbin (1992). En esta oportunidad serán tomadas en el muestreo poblaciones venezolanas, peruanas, bolivianas y paraguayas, y también los pueblos originarios mapuches, comechingones, wichis y guaraníes.

Palabras clave: Distancias sociales, Contrato Social, Colectivos Sociales

Abstract

The term "Social Distancing" seems to be one of the key references in the context of the pandemic generated by COVID-19. Thus, the relationships and proximity so similar to our national culture have been altered; from the prohibition of family reunions, interprovincial and international transfers to traditional massive cultural or sporting events. However, there are other invisible distances with which we live and that, from a point of view that seeks to broaden our perception of the "everyday", there are groups of migrants and indigenous peoples where, in addition to the usual distances that coexist in our society, have increased their (self) perception of exclusion in relation to Argentine culture and institutionality.

The search for a "good life" in the case of migrations and the notion of "good living" as an integral indigenous concept, are relegated before the threat of a State that only includes "Argentines", condemning the invisibility and plurality that coexists in our public space. The migrant "we" and the indigenous "we" in times of pandemic, moved further and further away from the Argentine "Them". The presentation presented here seeks to describe the distancing mechanism experienced by the aforementioned groups in relation to the Argentine State and to determine what are the main challenges we face as a society to articulate plurality in everyday life. For this, the work was carried out from an inductive perspective, oriented to "Grounded Theorizing"; qualitative methodology developed by Strauss and Corbin (1992). On this occasion, Venezuelan, Peruvian, Bolivian and Paraguayan populations will be taken in the sampling, as well as the original Mapuche, Comechingones, Wichis and Guarani peoples.

Keywords: Social distances, Social Contract, Social Collectives and Pandemic.

Introducción

El presente artículo tiene por objetivo reflexionar en torno al concepto de “Distanciamiento social” en el contexto específico de la pandemia generada por el COVID-19. Dicha discusión se enmarca en los análisis vinculados a las consecuencias del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) y el Distanciamiento Social Preventivo y Obligatorio (DISPO), dictados por el Gobierno Nacional, en los años 2020-2021.

Asimismo, la preocupación por el tema de la distancia social, se enmarca en una investigación más amplia abordada en el Proyecto “Pluralismo, Democracia y Ciudadanía en Argentina”, que se desarrolla dentro de la Universidad Siglo 21.

La intuición que guía estas indagaciones es que las relaciones y las proximidades tan afines a nuestra cultura nacional, se han visto alteradas sustancialmente a causa de la ASPO/DISPO: desde la prohibición de reuniones familiares, los traslados interprovinciales e internacionales hasta los tradicionales eventos culturales o deportivos masivos. Se entiende así, que a este distanciamiento explícito y excepcional, se suman otras distancias más sutiles y (quizás) menos perceptibles, con las cuales convivimos diariamente. Se trata de la existencia de colectivos de inmigrantes y pueblos originarios que normalmente se auto perciben excluidos y aislados, en relación a la cultura e institucionalidad argentina. Esta situación, creemos, se ha exacerbado en el confinamiento decretado por el COVID y la imposibilidad de los distintos colectivos minoritarios del acceso a las ayudas y contenciones brindados por el Estado nacional.

De este modo, la presentación aquí planteada, busca describir el mecanismo de distanciamiento vivido por parte de los colectivos citados en relación al Estado argentino y determinar cuáles son los principales retos que tenemos como sociedad para articular la pluralidad en la cotidianeidad. Para ello, el trabajo se realizó desde una perspectiva inductiva, planteada en términos metodológicos en el enfoque cualitativo propio de la “Teorización

Fundamentada” desarrollada por Strauss y Corbin (1992). En esta oportunidad serán tomadas en el muestreo poblaciones venezolanas, peruanas, bolivianas y paraguayas, y también los pueblos originarios mapuches, comechingones, wichis y guaraníes.

El artículo se organiza de la siguiente manera: en un primer apartado, se discutirá el concepto de distancias sociales con especial énfasis en la noción de diversidad e inclusión que emergen de los discursos y políticas públicas aplicadas durante la cuarentena. En un segundo momento, se hará una revisión sobre las nociones de “buen vivir” que comparten los colectivos minoritarios bajo análisis; tercero, se intenta dar luz sobre las distancias sociales entre inmigrantes, pueblos originarios y “argentinos”, a través de las categorías de nosotros-ustedes-ellos. En cuarto lugar, se hace lugar a la reflexión sobre las formas de distanciamiento social que se profundizan durante la pandemia y como ellas afectan la posibilidad del “buen vivir” de inmigrantes y pueblos originarios en Argentina. Por último, se expondrán unas breves reflexiones a modo de síntesis.

1. La Convivencia Social y el “dilema del erizo”

En 1851, el filósofo alemán Arthur Schopenhauer plantea en su obra *Parerga und Paralipomena* algo conocido como el "Dilema del Erizo", parábola que incita a comprender las “distancias sociales”; término que es incluso apropiado por la Psicología y la Psicología Social para explicar los factores intrínsecos que se dan entre las personas y los grupos, que permiten entablar la "distancia óptima":

En un día muy frío, un grupo de erizos que se encuentran cerca sienten simultáneamente una gran necesidad de calor. Para satisfacer su necesidad, buscan la proximidad corporal de los otros, pero cuanto más se acercan, más dolor causa las púas del cuerpo del erizo vecino. Sin embargo, debido a que el alejarse va acompañado de la sensación de frío, se ven obligados a ir cambiando la distancia hasta que encuentran la separación óptima (la más soportable).

Esta metáfora continúa vigente para comprender la forma en la cual se entablan diferentes maneras de relacionamiento en base a la afinidad entre los

diversos colectivos coexistentes en nuestro país o de modo más preciso, entre la cultura mayoritaria argentina y las comunidades minoritarias de inmigrantes y pueblos originarios.

¿Argentina es un país exclusivo para argentinos, argentinas y argentines?

Como primer argumento, cabe la pregunta sobre la aceptación que existe en la cultura mayoritaria argentina en relación a la diversidad. En principio, todo parece indicar que existe una suerte de mito fundante que confirma (o busca confirmar) que los “argentinos descienden de los barcos” evocando así un romántico pasado de honrados trabajadores europeos que arribaron al país a fines del Siglo XIX y principios del Siglo XX en búsqueda de un nuevo porvenir. De esta manera, el hecho de ser descendiente de segunda, tercera, cuarta o quinta generación de inmigrantes parece inmunizar y certificar que ser argentino es ser diverso y abierto a reconocer a otros colectivos que expresan pluralidad de sentidos de pertenencia.

Esta situación, esconde dos aspectos que merecen ser traídos a consideración: en primer lugar, una negación de cualquier raíz de tipo indígena y, en segundo lugar, desconocer los inmigrantes latinoamericanos; que traen sobre sí, el doble estigma de ser “inferiores” e incluso “indígenas” en relación a las anheladas inmigraciones europeas o estadounidenses.

Es decir que, “lo argentino” es construido en lo simbólico casi como un sinónimo de diverso pero, que por el contrario, niega la co-habitación con pueblos originarios o con inmigrantes latinoamericanos. De esta manera, se amalgama una cultura mayoritaria descendiente de europeos que logra imponer principios de visión y división del mundo social (Bourdieu, 1987) y que a su vez, mantiene su hegemonía contando con el monopolio de la violencia legítima del Estado (Weber, 1919).

En términos estadísticos, según el censo del 2010, Argentina alberga una población total de 44.938.712 donde cerca de 1.800.000 personas son inmigrantes, significando que un 4,5% de la población es extranjera. En números absolutos, es el segundo país de Latinoamérica, luego de Costa Rica. A

nivel global se posiciona en el puesto N° 29 en el *ranking* mundial, según un estudio de las Naciones Unidas, con mayor porcentaje de población extranjera. Este hecho es significativo, dado la relevancia del tipo cuantitativo pero también en términos de invisibilidad en el plano simbólico.

A pesar de ello, la Ley de Migraciones sancionada en 2004, fue modificada por un Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) en 2017 durante la presidencia de Mauricio Macri, donde prevé que el Estado tiene la facultad de intimar al extranjero a regularizar su situación u ordenar su deportación.

Por otro lado, un total cercano a 955.000 personas, correspondientes al 2,5% de la población total, corresponden a pueblos indígenas en 38 pueblos distribuidos en nuestro país. A pesar que la reforma constitucional de 1994 incorpora el art. 75 inc. 17 que reconoce la preexistencia de los pueblos originarios a la fundación del Estado nacional, salto significativo en materia de reconocimiento de derechos, deja abierto nuevos interrogantes a la vez que deficiencias en su implementación. La definición de “pueblos preexistentes” queda sujeta a interpretación y, a su vez, no plantea modificaciones respecto a la cuestión del aparato burocrático y sus intervenciones. Es decir, que si existen pueblos pre existentes, se deduce que hay otros (como el “pueblo argentino”) implantados o arribados sin preguntar, instalando sus lógicas e instituciones y, por el otro lado, las denuncias reflejan que, a pesar de la reforma de la Constitución nacional, los tratados internacionales y los derechos humanos mínimos, existe aún una respuesta estatal que se ejerce con violencia sistemática, discriminación, invisibilización, judicialización e incluso, la represión.

Como modo de ilustrar esta supremacía de la cultura mayoritaria argentina que invisibiliza la realidad de pueblos indígenas y poblaciones de inmigrantes, se puede citar el ejemplo donde el Presidente de la República, Alberto Fernández a lo largo de sus discursos en cadena nacional desde comienzos de la pandemia, omite toda clase de referencia a “no argentinos” haciendo del espacio público un ámbito reservado para locales:

*Cuando nosotros dispusimos – hace 10 días atrás – el comienzo de la cuarentena obligatoria ya previamente habíamos dispuesto la suspensión de las clases y el asueto administrativo, de algún modo, nos preguntábamos si los **argentinos** íbamos a ser capaces de quedarnos en nuestras casas y la verdad yo quiero decirles – a todos y a todas – que estoy muy contento cómo nos portamos como sociedad.*

*Porque la realidad es que más del 90 por ciento de los **argentinos** han cumplido cabalmente con la cuarentena que nosotros dispusimos; se han quedado en sus casas y se han protegido; han protegido a sus hijos y han protegido a los adultos mayores, que son – precisamente – los que corren más riesgos entre nosotros.*

(...)

*Por eso yo diría que – después de 10 días – tenemos que estar muy contentos como **argentinos**, porque fuimos capaces de quedarnos en nuestras casas y cumplir el compromiso que yo les pedí que cumplamos, que es el de cuidarnos porque cuidándonos a nosotros cuidábamos a cada uno de los argentinos.*

(...)

*Los **argentinos** no podemos poner en riesgo la salud, debemos cumplir con la ley, esto es todo lo que estamos haciendo. No estamos siendo ni arbitrarios ni feroces, estamos simplemente explicándoles a los argentinos lo que nos toca pasar y la necesidad de cuidarnos (A. A. Fernández. Discurso. Lunes 30-Marzo 2020)*

En una situación tan compleja como la pandemia, la referencia a la cultura mayoritaria confirma una visión uniforme que homogeneiza la idea de lo “argentino” sobre habitantes, otras nacionalidades o pueblos indígenas.

2. El polisémico significado del Buen Vivir en los colectivos minoritarios

Como resultado del estudio realizado en terreno desde el año 2018 a diversos colectivos migrantes venezolanos, peruanos, bolivianos y paraguayos como también, a los pueblos originarios mapuche, comechingones, wichis y guaraníes, proporcionan en sus relatos ricas experiencias de superación de

estigmatización y la elaboración de las formas de menosprecio provenientes de la cultura mayoritaria sino también, diversas alternativas con las cuales buscan construir búsquedas de sentido de la acción.

De esta manera, se conforman dos maneras diferentes de otorgar el sentido a la acción como es el “Buen Vivir” como sinónimos de progreso, honradez, buenos modales y respeto en el caso migrante como se describe a continuación:

Sí salí de Perú, no hace falta tener la misma vida, es para mejorarla.

Acá me dan la oportunidad, como te dije, hasta puedo ahorrar y decir, “esto es para una casa”.

Acá quiero hacer eso, quiero estudiar, ahorrar, comprar mi casa, dejar mi nombre marcado, “esta propiedad es de David Castro”, quiero tener mi auto, quiero tener todo lo que por lo general acá las personas tienen (D. Castro, inmigrante peruano, 2019, Entrevista)

Por otro lado, el “Buen Vivir” indígena trae aparejado una concepción polisémica que reúne nociones de equilibrio, cuidado de la naturaleza, respeto por el ser humano y el cuidado de las tradiciones ancestrales que puede graficarse con el siguiente ejemplo:

Mira, yo podía decir que... uno aquí esta... bueno para mi aquí es “bien” para uno.

En cambio en ciudad mucho ladrones, mucho criminales...

Aquí no pues...

Esta tranquilo...

Duerme... Tranquilo...

(...)

Siempre viene gente de ciudad y dicen: “qué lindo aquí... Tranquilo...(Cacique Wichi, 2019, Entrevista)

3. El distanciamiento social entre argentinos, inmigrantes y pueblos originarios: nosotros, ustedes y ellos

Tanto inmigrantes como indígenas, identifican diversos colectivos con los cuales es posible (o no) coordinar un proyecto en común. En términos semánticos es recurrente el empleo de los términos como “Nosotros”, “Ustedes” o “Ellos” para significar aquellos con quienes se establece mayor afinidad o empatía siendo el caso de los dos primeros y, por el contrario, la incapacidad de entablar intercambios para el último.

Algunos ejemplos de estas categorías planteadas para el caso migrante encuentra las siguientes referencias:

Cuadro 1

Distanciamiento Social - Colectivos Inmigrantes

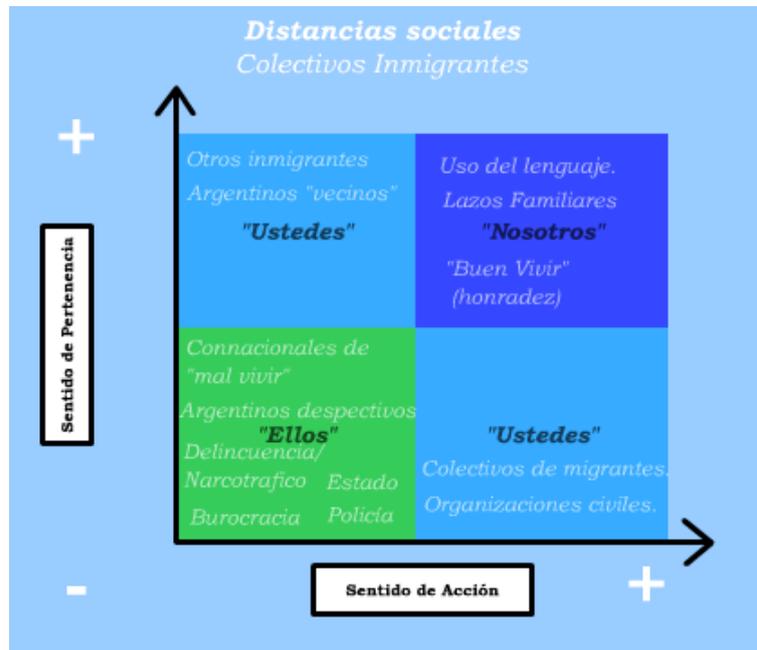
<i>Nosotros</i>	<i>Ustedes</i>	<i>Ellos</i>
Uso del Lenguaje. Lazos familiares. “Buen Vivir”	Otros inmigrantes. Colectividades de inmigrantes. Argentinos “vecinos”. Organizaciones civiles.	Connacionales de “Mal Vivir” Argentinos despectivos. Delincuencia/Narcotráf ico. Burocracia. Policía. Estado.

Fuente: elaboración propia

Así, es posible establecer ciertas distinciones en relación al sentido de pertenencia y al sentido de la acción como propone el siguiente cuadro:

Figura 1

Distancias Sociales – Colectivos inmigrantes



Fuente: elaboración propia

En el cuadro vemos que hay un distanciamiento que va desde el "nosotros" hacia el "ellos", siendo el nosotros el más cercano, con menor distancia social y el "ellos" el más distante. Esa relación de distanciamiento/cercanía se conforma tanto por el sentido de pertenencia (que nos une, que nos hace "nosotros", como por el sentido de la acción (cuál es el propósito u horizonte compartido).

De este modo, para los migrantes, sus cercanos, o su grupo de pertenencia está conformado por aquellos que usan el mismo lenguaje, tienen lazos familiares que los nuclean y buscan esa forma de superación que ellos consideran como "buen vivir"; un poco más distantes se encuentran inmigrantes de otras nacionalidades, las agrupaciones que nuclean a esos inmigrantes, argentinos con los que comparte actividades y residencia y algunas organizaciones civiles afines a sus problemáticas. La distancia más grande (el "ellos") se establece con sus connacionales o coterráneos de mal vivir o que no han optado por esa forma de salir adelante descrita más arriba. Se

ubican dentro de este grupo también los argentinos despectivos, que los discriminan, delincuentes, la burocracia estatal y la policía.

Algo similar ocurre en el caso de los pueblos originarios, según el siguiente esquema:

Cuadro 2

Distanciamiento Social – Pueblos Originarios

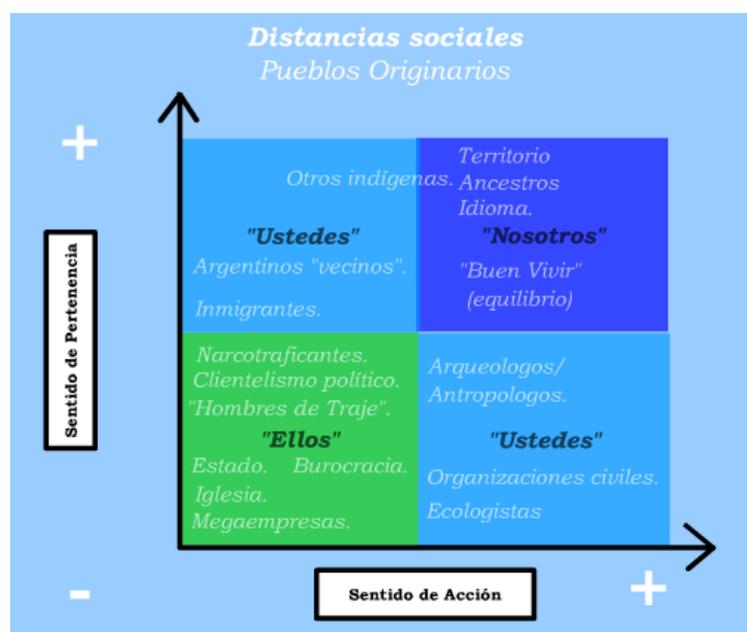
<i>Nosotros</i>	<i>Ustedes</i>	<i>Ellos</i>
Territorio.	Otros indígenas.	Narcotraficantes.
Ancestros.	Argentinos “vecinos”.	Clientelismo
Idioma.	Inmigrantes.	político.
“Buen Vivir”.	Arqueólogos/Antropólogos.	“Hombres de Traje”. (Empresarios, abogados, etc.)
	Organizaciones civiles.	Iglesia.
	Ecologistas.	Megampresas.
		Burocracia.
		Policia.
		Estado.

Fuente: elaboración propia

De esta manera y, siguiendo la taxonomía planteada en torno a las variaciones del sentido de pertenencia y el sentido de la acción en el caso indígena, puede establecerse los diferentes posicionamientos a través del siguiente esquema:

Figura 2

Distancias Sociales – Pueblos Originarios



Fuente: elaboración propia

Aquí vemos que el "nosotros" está compuesto por la pertenencia a un mismo territorio, la referencia a unos ancestros comunes, el uso compartido de un idioma (o la búsqueda compartida de su recuperación) y una misma idea del buen vivir.

El ustedes, se refiere a otros pueblos originarios, argentinos vecinos que no se identifican con los "ellos", inmigrantes, profesionales y organizaciones que trabajan la problemática indígena y ecologistas (preocupados por cuestiones básicas del buen vivir indígena).

Los "ellos", bien lejanos en su sentido de pertenencia y en su búsqueda del porvenir, son reconocidos como aquellos que atentan con su territorio y tradiciones: narcotraficantes, empresario, iglesia, punteros políticos y todo el aparato del Estado.

El Estado como Monopolio de la Violencia ¿Legítima?

Como se puede observar, ambos colectivos coinciden en identificar al Estado no como un árbitro capaz de legitimar o arbitrar las demandas de los diversos colectivos, sino como un juez del tipo implacable que amenaza a la integridad de los “no argentinos” a la vez, que no resiste la incorporación de cualquier alternancia que no responde a la pertenencia al colectivo nacional mayoritario.

A modo de ilustración puede compartirse las siguientes expresiones para el caso migrante sobre la figura del Estado representado por la autoridad policial:

En todos los países hay sus cosas buenas y sus cosas malas

(...)

Cuando trabajaba en el kiosco, con un policía que era algo así como xenofóbico... Me decía cosas así como que “bueno, o se para que se vienen para acá...”

No es para mí que no sabía de qué estaba hablando, me decía cosas como que “ahora el país se va a hundir” ...

No me sentí ofendido, porque no sabía de qué estaba hablando, pero tampoco me puse a la contrario de él, pues si, le di la razón...

Vaya tranquilo (le dije).(Anthony, Inmigrante venezolano, 2019, Entrevista)

Por otro lado, el caso indígena reúne calificaciones similares en torno a la noción del Estado:

Igual respetamos a la sociedad (argentina). Sabemos que tiene que haber una reparación histórica. El Estado tiene un deber (de reparación histórica) y la sociedad tiene una responsabilidad.(Alec, comunidad mapuche, 2019, Entrevista)

Si bien, estos ejemplos no pretenden englobar la totalidad de las apreciaciones de los colectivos citados, cabe su mención para asociar una manera de establecer los tipos de relacionamientos que establecen entre ellos.

4. Las nuevas distancias sociales en tiempos de Pandemia

A partir del año 2020, se han puesto en boga palabras claves como “pandemia”, “aislamiento” y “confinamiento” pero, sobre todo, una categoría útil para comprender los casos que se han compartido como puede ser el “distanciamiento social”.

¿Por qué hablar de distanciamiento social?

Tanto el Nosotros, el Ustedes y el Ellos, como se ha visto, son formas de comprender grados de interacción pero también de afinidad. Estas “distancias sociales” ya presentes en el espacio público argentino que separa a la cultura mayoritaria argentina respecto de los inmigrantes latinoamericanos como los pueblos originarios no solo que se han mantenido casi inmutables a lo largo del tiempo, sino que se han incrementado de manera significativa con motivo de la pandemia.

Para el caso de los inmigrantes, notan que la vida en condiciones de informalidad que no les permite disponer de la documentación de residencia definitiva en el país, amenaza sus condiciones básicas de subsistencia por no acceder a la bancarización ni tampoco gozar de beneficios del Ingreso Familiar de Emergencia (IFE) o de otras formas de subsidios o créditos del tipo “blandos”.

Mire como se ha complicado lo nuestro. Los que no tenemos residencia ahora resulta que no podemos cobrar el subsidio. O sea, no tenemos nada. No podemos trabajar en lo que estamos... hay gente que trabaja en negro como (empleada) domestica pero no estamos en ningún registro del Estado. (Benicia, Inmigrante Paraguaya, 2020, Entrevista)

Yo sufrí y ahí yo tomé experiencia de esto hasta hoy hay chicas que están sufriendo ese tipo de discriminación, hace poco una chica me llamó para pedirme como tiene que hacer su DNI por ejemplo para asesorarla y me contó ella no puede trabajar bien, no puede a cierta hora hacer tal cosa ,tiene que comer poquito , tiene que juntar agua en un balde para bañarse , tremendo, si

viste que tiene, o sea no le permiten bañarse en la ducha sino que tiene que juntar un balde de agua y bañarse una vez no se cada cuantos días , la chica no podía hablar , la chica lloraba , en ese tipo de trabajos con cama , con cama adentro ahí está el secreto ahí están siendo maltratadas muchas chicas y muchas aguantan por el sueldo más cuando todavía cuando no tienen familia acá, esas que están recién viniendo , todavía no encontró cancha como se dice.

(...)

Bueno estuvimos hablando en WhatsApp este tema de los subsidios de los bonos de 10.000 o 3.000 que está repartiendo el estado Argentino y que nos toca por tener la residencia permanente, ANSES por ejemplo solicita 3 años para adelante la residencia que tiene que estar en tu DNI atrás, en nuestro DNI es este caso atrás figura la fecha de radicación, de residencia eso es lo que cuenta, no importa si viniste en 2005 y recién te dieron el DNI hace 3 años atrás.

(...)

Últimamente no está entregando el DNI a ninguno, no solo a los paraguayos sino que pero esto fue desde el anterior gobierno a que no se entrega el DNI a la gente lo mantiene a todos con precaria, precaria, precaria, precaria. (Maguy, Inmigrante paraguaya, 2020, Entrevista)

Así, sumado a la sensación de incertidumbre o amenaza de las nuevas reglamentaciones legales, la percepción de inseguridad en condiciones básicas de subsistencia afecta de manera directa al “Buen Vivir”, incrementando las distancias entre el “Nosotros” inmigrante y el “Ellos” Estado.

Por el lado de los pueblos indígenas, la distancia se incrementa en cuanto a la forma de superar la pandemia, en ausencia de una “ecología de saberes” (Boaventura de Sousa) que permita conjugar los saberes ancestrales con la actual medicina epidemiológica occidental, como muestra el siguiente relato:

Nosotros no tenemos médicos... No tenemos médicos... tenemos que trasladarnos al centro de salud en colectivo pero ni eso andan ahora. Ahora como están los tiempos del (corona) virus, nosotros ya estamos poniendo yuyos

en el techo, porque eso es lo que ayuda a prevenir y proteger no solo la casa sino a los que viven en la casa. (German, Ava Guaraní, 2020, Entrevista)

Consideraciones finales

Como ha podido observarse, las distancias ya presentes e históricas entre la cultura mayoritaria argentina y los diversos colectivos de inmigrantes y pueblos originarios se ha incrementado como resultado de la pandemia.

La sensación de invisibilización, inseguridad, desconfianza, amenaza y asimetría en las relaciones de poder, coloca al Estado como un gran agente que impone una voluntad que les resulta ajena para dichos colectivos minoritarios.

Este aspecto no solo socava las relaciones fragmentando la sociedad sino que, a su vez, empobrece la capacidad de encontrar nuevas alternativas ante viejos problemas como la pobreza, salud o buen vivir.

¿Acaso no sería posible encontrar alguna solución mancomunada para salir de la lógica del encierro hacia la superación de esta crisis sanitaria?

¿Acaso no sería posible integrar los saberes ancestrales para resolver los innumerables inconvenientes ambientales que padecen nuestro país y en especial Córdoba?

¿Acaso no sería más prudente reemplazar las menciones a argentinos, argentinas o argentinos como categoría exclusiva y excluyente para dar lugar al mote de habitantes de nuestro territorio?

Referencias Bibliográficas

Bourdieu, P. (1987) Respuestas por una Antropología reflexiva. Buenos Aires: AR. Grijalbo.

Santos, B. (2012) De las dualidades a las ecologías. La Paz, BO: OXFAM.

Weber, M. (1919) La política como vocación dentro de El político y el científico. Disponible en el archivo del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Francisco Marroquín.

Referencia de video

Fernandez, A. Discurso presidencial publicado el lunes 30 de marzo de 2020. En

<https://www.argentina.gob.ar/noticias/discurso-del-presidente-de-la-nacion>

enlace del video: <https://youtu.be/Su5lO5EIDis>



¿Es posible una religión atea?

Religión, ética y política en John Dewey y G. W. F.

Hegel

Is an atheistic religion possible? Religion, Ethics and Politics
in John Dewey and G. W. F. Hegel

Germán David Arroyo¹

Resumen

Este trabajo se propone explorar los vínculos de continuidad y de quiebre entre la filosofía de la religión de Hegel y la de John Dewey, a partir de tres núcleos temáticos: el cristianismo como religión revelada; la relación entre religión, vida ética y política; y la necesidad de la existencia de Dios. Mediante un recorrido desde las obras de Dewey pertenecientes a su etapa neo-hegeliana hasta aquellas en donde su idealismo fue convirtiéndose progresivamente en un instrumentalismo, lo que intentamos mostrar es que en esa transición la religión fue perdiendo poco a poco su contenido propio, cediendo, de este modo, paso a la democracia y a la ciencia como garantes de la libertad individual y la armonía social, es decir, proporcionando las bases éticas y políticas que en otro tiempo le correspondían a la religión. En otras palabras, el abandono de la idea de Dios -producto del abandono de la Personalidad Ideal de los neo-hegelianos- como garante de la unidad orgánica del mundo y de la comunidad por parte de Dewey volvió prácticamente inaplicable el propósito de seguir considerando a la religión como esfera relevante de la vida democrática, al lado de los avances en términos de política y experimentación científica, un problema que Hegel supo eludir a partir de una

¹ Integrante del grupo de investigación "Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones", (CIFYH). Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba.  <https://orcid.org/0009-0001-2810-9660> Correo electrónico: germanarroyo7@gmail.com



Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual. © Universidad Católica de Córdoba.

Recibido: 14/05/2023 - Aceptado: 10/09/2023

concepción de la religión según la cual ésta podía conservar su independencia e importancia propias.

Palabras clave: Religión, Ética, Política, Idealismo, Neo-hegelianismo

Abstract

This work aims to explore the links of continuity and rupture between Hegel's philosophy of religion and that of John Dewey, focusing on three thematic cores: Christianity as a revealed religion; the relationship between religion, ethical life, and politics; and the necessity of the existence of God. Through an examination spanning from Dewey's works in his neo-Hegelian stage to those where his idealism progressively evolved into instrumentalism, our intent is to demonstrate that in this transition, religion gradually lost its distinctive content, giving way to democracy and science as guarantors of individual freedom and social harmony. In other words, the abandonment of the idea of God—resulting from the rejection of the Ideal Personality by the neo-Hegelians—as a guarantor of the organic unity of the world and the community by Dewey practically rendered the purpose of considering religion as a relevant sphere of democratic life impractical. This occurred alongside advancements in politics and scientific experimentation, a problem that Hegel managed to avoid through a conception of religion in which it could maintain its independence and significance.

Key-words: Religion, Ethics, Politics, Idealism, Neo-Hegelianism

1. Introducción

El presente trabajo pretende explorar la recepción de la filosofía de la religión de Hegel en un período particular de la obra de John Dewey, esto es, aquél comprendido entre 1884 y 1894, sus años de Michigan, considerado por la literatura secundaria -sobre todo a partir de 1890- como de transición entre su idealismo neo-hegeliano y el funcionalismo característico de su producción tardía. Nuestro objetivo es doble: por un lado, señalar los puntos de contacto entre las filosofías de Dewey y de Hegel respecto del problema de la religión en el mundo contemporáneo; por el otro, señalar las diferencias entre ambos planteos, poniendo atención, especialmente, al modo en que Dewey reconfigura los elementos de la filosofía de Hegel para dar lugar a una filosofía atea y democrática de la religión.

Nuestra hipótesis es que Dewey, a medida que se fue alejando del neo-hegelianismo, propuso una interpretación de la religión cristiana que, con el

pasar de los años, la fue vaciando de contenido propio, principalmente, debido a la falta de necesidad de la idea de Dios como principio fundamental y unificador de la vida en comunidad. En cierto sentido, que deberemos explicitar, puede considerarse que la religión dio paso a la política y a la ciencia como garantes de la moralidad y la libertad de los individuos, y que en su ambición de cerrar la grieta entre lo religioso y lo secular, Dewey acabó por formular una teoría donde lo segundo absorbió a lo primero de manera definitiva.

2. Dos versiones del cristianismo

Si hubiera que señalar, en términos generales, cuál es el punto de coincidencia más llamativo (por tratarse de dos filósofos y no de dos teólogos) entre Hegel y Dewey respecto de la religión, sin lugar a dudas habría que comenzar por el hecho de que, en ambos casos, constituye uno de los núcleos temáticos más importantes de buena parte de sus obras. Esto implica que no puede pensarse la filosofía de Hegel ni la de Dewey sin indagar en el papel que desempeña la religión en cada una de ellas, no sólo por su propio valor sino -lo cuál es, quizá, más interesante- en virtud de su vínculo con otras áreas de estudio, entre ellas, la ética y la política. Sin ir más lejos, Shook (2010) asegura que, en cierto punto de su producción filosófica, “Dewey reconcilia la moral, la religión, y la política” (p. 54). El caso de Hegel no es tan distinto. No es casualidad, pues, que haya sido de este gran filósofo de donde Dewey tomase las herramientas teóricas más significativas para llevar adelante su propia empresa filosófica. Como lo dejan bien en claro Good y Shook (2010):

las ideas de Dewey sobre la función de la religión y de la experiencia religiosa en la moral y la sociedad se deben a temas hegelianos, del mismo modo en que lo hacen su teoría política democrática y su manera de lidiar con el futuro de la religión. (ix)

Ahora bien, ¿cuáles son esos temas hegelianos a los que se refieren los intérpretes? La respuesta a esta pregunta es, precisamente, nuestra tarea en este trabajo. Sin pretensión de agotar las conexiones entre los dos filósofos en una caracterización taxativa, los temas en los que ambos concuerdan pueden clasificarse en tres núcleos problemáticos estrechamente ligados entre sí: 1) el cristianismo como religión revelada; 2) el vínculo entre religión, vida ética y política; y 3) la necesidad de la existencia de Dios.

3. Revelación, encarnación y comunidad

Más allá del carácter eminentemente teórico que adopta el tratamiento de la religión por parte de Hegel y de Dewey, es preciso destacar que ninguno de ellos aborda este tema desde un punto de vista a-histórico y trascendental. Es decir, no consideran que se pueda estudiar la religión apartándose de su historia para especular acerca de sus características y alcances de una manera descarnada, intentando, como lo hicieron algunos filósofos de la Ilustración, entre ellos, Kant y Lessing, alcanzar a comprender ciertas verdades eternas con el uso de la mera razón. El cristianismo, que, como veremos a continuación, es para Hegel y para Dewey la religión *verdadera*, cuenta con una historia sin la cual jamás habría llegado a ser lo que es, independientemente de que esa historia pueda ser interpretada de diferentes maneras. En este sentido, Charles Taylor (1975), en su clásico libro sobre Hegel, establece claramente qué es lo que distingue a este último de sus predecesores alemanes:

Hegel combatió esta deshistorización del cristianismo, que atacaba las enseñanzas centrales de la fe cristiana, pues en la filosofía de Hegel la verdad eterna (*timeless*) se desarrolla ella misma en la historia de manera necesaria. Los eventos históricos no son meros hechos secundarios que, como mucho, ilustran o dramatizan la verdad universal, sino el inevitable medio por el cual estas verdades se realizan y manifiestan. Por lo tanto, la filosofía de Hegel, que dice ser una interpretación de la teología cristiana, restablece la

importancia histórica de los eventos decisivos de la fe cristiana. (p. 492)

El propio Dewey señala este aspecto de la filosofía de la religión de Hegel en su conferencia titulada *Hegel's Philosophy of Spirit* (1897), añadiendo, además, un comentario sobre la importancia del aspecto sentimental de la experiencia religiosa:

El racionalismo imperante, incluso el de Kant, era abstracto; no tomaba en cuenta del desarrollo histórico. No otorgaba valor a los sentimientos, los deseos, ni el lado sensible (*sensuous*) del hombre. Era una religión sólo para filósofos, y sólo en la región de las abstracciones intelectuales. En contra de esta religión abstracta, Hegel concibió una religión natural que uniría la razón, evitando todas las supersticiones, con el curso positivo de la historia y con la imaginación y los sentimientos. (pp. 99/100)

Pero Dewey no se limita a reproducir el costado histórico del cristianismo en la filosofía de Hegel, sino que lo hace propio, tal como lo revelan dos de sus discursos frente a la Student Christian Association de la Universidad de Michigan, a saber: "The Value of Historical Christianity" (1889) y el reconocido "Christianity and Democracy" (1892). En esta última aparece un pasaje que se asemeja bastante a lo que menciona Taylor respecto del valor de la historia en Hegel para el conocimiento de la verdad: "La Verdad es liberadora, pero ha sido el trabajo de la historia liberar a la verdad (...)" (EW 4:9). Ahora bien, esta verdad que se materializa en la historia, que se expresa en "eventos decisivos", es justamente lo que le otorga al cristianismo su privilegio en tanto es la única religión que es capaz de *revelar* esa verdad. En términos de Hegel, tal como lo expresa en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, el cristianismo es la religión reveladora [*offenbare Religion*] o revelada [*geoffenbarte*].

Pero, ¿qué es lo revelado? ¿cuál es el contenido de esa verdad revelada? Tal como lo señala Peter Hodgson (2009): “

El cristianismo es (...) la religión “revelada” [*die geoffenbarte Religion*], sugiriendo que algo ha sido desvelado a través de ella de un modo histórico, positivo, objetivo. Hegel afirma esto, pero insiste en que lo que en primera instancia ha sido revelado acerca de Dios es que éste es intrinsecamente “revelador” (*revelatory*), manifiesto (...). La revelación no tiene otro objeto o contenido más que sí misma. La coincidencia entre *offenbar* y *geoffenbart* significa que para Hegel todo el debate de la Ilustración tardía respecto de la razón versus la revelación estaba fuera de lugar. Lo que es revelado es precisamente el proceso en el cual la razón y la verdad se vuelven ellas mismas abiertas y manifiestas. (p. 246)

Esta idea, más o menos abstracta, puede ser leída a partir, precisamente, del carácter histórico de ciertos eventos considerados artículos de fe por el cristianismo, y Dewey así lo hace. En efecto, Dewey “vincula estrechamente la revelación de la verdad con el proceso de la encarnación divina, el cual había sido un tema prominente en algunos de sus escritos religiosos tempranos” (Rockefeller, 1991, p. 190). La encarnación es un punto nodal en la filosofía de la religión de Dewey, y su manera de interpretarla, influenciada fuertemente por Hegel, es la puerta de acceso al vínculo entre religión y vida ética, que analizaremos en el siguiente apartado.

Contrariamente a lo establecido por la creencia tradicional cristiana, la encarnación para Dewey no es un acontecimiento único que tuvo lugar en un momento particular de la historia de la humanidad, es decir, en el cuerpo de Jesucristo, y atestiguado por los apóstoles en virtud de la inspiración divina del Espíritu Santo. “Dewey interpreta las sentencias del Nuevo Testamento respecto de la identidad entre lo divino y lo humano en Jesús como una *metáfora* [las *italicas* son nuestras] de la inmanencia de Dios en la vida de la humanidad

en general” (Rockefeller, 1991, p. 161). En “The Value of Historical Christianity”, Dewey deja en claro que, según su lectura, no es posible reducir la encarnación a un sólo hombre, sino que es la humanidad toda la que, históricamente, se halla en relación directa con Dios a partir de la inmanencia de éste en la vida todos los seres humanos. La diferencia con Jesús es que éste fue el único capaz de tomar conciencia de dicha inmanencia y vivir de acuerdo a ella. Y sin embargo, hay que ir más allá de su figura para comprender el verdadero significado de la revelación que tiene lugar a partir de la encarnación de Dios en la humanidad, independientemente de quiénes sean los individuos que la componen. Hay una necesidad de trascender la encarnación de Dios en Cristo si es que hemos de comprender cabalmente el valor de la religión cristiana para la sociedad moderna.

El origen de la propuesta de esta interpretación, esto es, ir más allá de la encarnación de Cristo, puede hallarse en varios lugares de la obra de Hegel.

No es posible, debido a la extensión de este trabajo, hacer una recopilación exhaustiva de todos los pasajes en los que Hegel trata el tema de la encarnación; sin embargo, podemos comenzar señalando que tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* Hegel insiste en el valor y la verdad histórica de la encarnación tal como es relatada en el Nuevo Testamento. Esto, que parece contrario a la interpretación metafórica de Dewey, termina por ser bastante similar.

Debido a la metafísica propia de la filosofía de la religión de Hegel, la encarnación tuvo lugar como una de las formas en las que el Espíritu Absoluto se hizo presente en el mundo de manera concreta. En la *Fenomenología*, por ejemplo, Hegel afirma que, a diferencia de lo que ocurre con la religión natural o las religiones artísticas, en la religión revelada “Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un hombre singular y real sensiblemente intuido” (PhG, 552). Es decir, se trata de la identidad de Dios y el hombre de forma *efectiva*, real (*wirklich*), y no imaginada, a partir de la cual el Espíritu Absoluto deviene *autoconsciente*. En palabras de Taylor (1975):

La Encarnación es única de esta manera: mientras para las religiones más antiguas lo divino era frecuentemente visto en algún sentido presente en el mundo, habitando diversos avatares misteriosos, para el cristianismo Jesús es Dios, hay una identidad entre este hombre y Dios que se refleja en la proposición teológica de que esta persona tiene dos naturalezas". (p. 209)

Hasta aquí no pareciera haber mayores discrepancias respecto de la interpretación tradicional de la encarnación. Podría tratarse, simplemente, de una reconstrucción en clave filosófica de un hecho histórico cuya verdad no esté siendo puesta en duda. No obstante, cabe señalar que Hegel da un paso más, y es precisamente en ese paso el que le permite a Dewey sacar sus propias conclusiones acerca del valor social de la verdad revelada en la encarnación. Nos referimos al hecho de que, si bien Dios deviene inmediatamente idéntico al hombre en el cuerpo de un individuo particular, no es posible que el autoconocimiento de Dios se realice de una vez y para siempre en ese hecho. Es necesario ir más allá, esto es, más allá del individuo. No sólo desde el punto de vista del filósofo que quiere comprender el fenómeno religioso, sino incluso desde el punto de vista del Espíritu Absoluto, para Hegel la culminación de la encarnación divina en el hombre se halla no en el individuo sino en la *comunidad*. Incluso la propia historia oficial del cristianismo, esto es, que Jesús murió en la cruz y resucitó para ascender y unirse al Padre, quien envió al Espíritu Santo a los hombres, sustenta esta necesidad de trascender la encarnación individual de Jesucristo. Dice Taylor (1975):

Dios, como pura abstracción, ya ha dado un paso gigante hacia el hombre al devenir encarnado; pero para llegar a realizarse completamente en el hombre tiene que dar otro paso, es decir, morir como Dios encarnado y así cancelar su propia inherencia en un tiempo y lugar particulares, de manera tal que la encarnación de Dios pueda convertirse en la encarnación en la comunidad de los hombres en general. (p. 211)

O en palabras de Hegel: “Dios es esencialmente Espíritu en la medida en que se encuentra en su comunidad” [*Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist*]. (BRel, 54).

En la interpretación deweyana de este acontecimiento, Dios estuvo siempre encarnado, aunque implícitamente, en el mundo y en cada uno de los seres humanos. Pero lo más importante es que no se trata de la presencia divina en las personas entendidas como individuos aislados, que se solazan en su experiencia particular de la unión con Dios. Al igual que Hegel, Dewey rechaza enfáticamente el sentimentalismo propio de algunas corrientes del protestantismo, del mismo modo que rechaza la religión racional de la Ilustración tardía. No hay, en este sentido, un elogio de la inmediatez por sí misma en el contacto del hombre con Dios, sino más bien todo lo contrario. Lo que Dewey expresa de manera bien clara es que sólo en tanto seres sociales es posible tomar conciencia de la presencia de Dios entre los hombres. Según Rockefeller (1991), esto permitió a Dewey cerrar la grieta entre lo secular y lo sagrado, entre Dios y el hombre, pero para ello era necesario que la religión no quedase recluida entre los muros de la parroquia, sino que se extienda más allá. “Dewey empleó su concepto del Dios inmanente como una herramienta dirigida a asegurar el sentido divino y el valor inherente de la vida ordinaria y práctica de la humanidad” (p. 164). El paso siguiente, pues, consistía en articular filosóficamente las implicancias éticas de la religión, lo que condujo a Dewey a elaborar su teoría de la identidad entre cristianismo y democracia, algo que comenzó a pensar ya desde “The Ethics of Democracy” (1888) y culminó en el mencionado “Christianity and Democracy”.

4. Religión, vida ética y política

El texto de 1888 es, por decirlo de alguna manera, la contraparte social de lo expuesto en “The Value of Historical Christianity”, esto es, la exposición del vínculo ético desde un punto de vista político. Si se leen los dos textos en paralelo, se puede extraer la conclusión de que para el Dewey de fines de 1880

la ética cristiana y la ética de la vida democrática confluyen en el mismo punto. Se trata de la idea de que sociedad e individuo deben hallar la armonía necesaria para permitir a cada persona alcanzar el mayor grado de auto-realización sin por ello ir en contra de los intereses de la comunidad en la que se desarrolla como tal. Esto último será llamado “postulado ético” en su texto *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, de 1891, y en palabras de Dewey reza de la siguiente manera:

En la realización de la individualidad se halla también la realización de alguna comunidad de personas de la cual el individuo es miembro; e inversamente, el agente que debidamente satisface a la comunidad de la cual participa, por esa misma acción se satisface a sí mismo. (EW 3: 323)

Esto último sólo es posible si tanto Dios, como principio de unidad *orgánica* a partir de su inmanencia en la totalidad de los seres humanos, como la democracia, en tanto garante de la unidad social a partir de los valores de libertad, igualdad y fraternidad, proporcionan las bases para que esa armonía entre individuo y comunidad se lleve a cabo de la manera más pacífica y concreta posible. Podría decirse que para Dewey la religión debe ser democrática y la democracia debe ser religiosa, en el sentido de que no puede tratarse de dos esferas separadas de la vida social. El hecho de que la democracia sea religiosa implica que no se trata, en ningún caso, de un sistema de gobierno sin más. Es también un sentimiento, y sobre todo, un ideal: “La democracia, en una palabra, es una concepción social, es decir, ética, y sobre su significado ético se basa su significado gubernamental. La democracia es una forma de gobierno solamente porque es una forma de asociación moral y espiritual (EW 1: 241)”

Estos dos elementos que, para Dewey, sustentan el principio fundamental de la vida ética de la comunidad en tanto armonía entre individuo y sociedad, es decir, la idea de un Dios inmanente en todos y cada uno de los seres humanos y la vida democrática como expresión *concreta* del

espíritu compartido intersubjetivamente, tienen una fuerte raigambre hegeliana que pasaremos a explicitar a continuación.

Como sabemos, uno de los estadios del Espíritu en el recorrido hacia su autoconocimiento es el Espíritu Objetivo, que es la “Idea absoluta pero que está siendo sólo en sí; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior” (EG, 497). Este aparecer exterior se da bajo tres formas: el derecho, la moralidad (*Moralität*) y la eticidad (*Sittlichkeit*). Esta última, a su vez, se divide en tres instituciones: familia, sociedad civil, y Estado. Todas estas son manifestaciones externas de lo mismo: la voluntad *libre*. La eticidad es “el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo” (EG, 515). Es en la *Sittlichkeit* donde la abstracción de la *persona*, propia del derecho, y del *sujeto* de la moralidad alcanzan su concreción en virtud de la introducción del individuo en el orden social a partir del cual puede, mediante su *actividad*, alcanzar la verdadera *auto-realización*. Pero no en la familia ni en la sociedad civil, sino en el Estado moderno. Como señala Hegel en sus *Principios de la Filosofía del Derecho*:

El Estado es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la Idea ética, el Espíritu ético, como voluntad substancial *revelada*, clara para sí misma (...). En las *costumbres* (*Sitte*) tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad. (PR, § 257)²

Hay algo en esta cita que hay que retener, además de la idea de libertad que ya mencionamos, y es el valor que le otorga Hegel a la *actividad* del individuo. Este es el aspecto práctico de los vínculos objetivos que establecen

² Para este pasaje nos servimos de la traducción de Juan Luis Verman, editorial Sudamericana (2004).

los individuos entre sí en el marco del Estado moderno, independientemente de sus sentimientos y pensamientos más íntimos. En lugar de considerar que las instituciones son cargas que se imponen a la libertad de acción de los individuos, Hegel plantea que sólo a partir de una institución como el Estado es posible llevar adelante una vida que satisfaga las exigencias de una voluntad verdaderamente libre, pues ésta demanda una materialización que extraiga al individuo de su subjetividad mezquina. En palabras del propio Dewey (2010):

(...) sólo en la medida en que el espíritu subjetivo hace suyas estas relaciones objetivas [del Estado y la naturaleza] es capaz de devenir espiritual o libre (...). Hegel, digamos, salva este principio al mostrar que la individualidad incluye, más que excluye, las relaciones concretas de la Naturaleza y del Estado; pero las incluye no de una forma pasiva sino en y a través de su *actividad* (las itálicas son nuestras). (p. 113)

Esta actividad, sin embargo, no debe entenderse como la búsqueda meramente instrumental de satisfacer necesidades materiales de tipo individual y colectivo, sino que debe mantener una dimensión espiritual que sólo se puede comprender en el contexto de una vida religiosamente activa. Después de todo, el Espíritu que se encarna en la sociedad éticamente consolidada y que mantiene ligados a los individuos es Dios mismo. Podría decirse, pues, que, al igual que en el caso de Dewey, hay dos principios que sustentan la vida ética de una comunidad, uno político y uno religioso, y ninguno de ellos puede dejarse de lado. Pero esto no es tan sencillo, puesto que, si tenemos en cuenta lo que establece Hegel respecto de los componentes de la religión, y el modo en que ésta se vincula con el Estado y la eticidad en general, parecería que la vida religiosa no tiene cabida en la sociedad moderna.

La religión está compuesta, según Hegel, por tres elementos: la representación (*Vorstellung*) de Dios, que es una forma imperfecta de conocimiento, y cuya perfección se alcanza en la filosofía; la devoción (*Andacht*),

que es la conciencia de la separación entre Dios y el hombre en el ámbito del sentimiento; y el culto, la parte que corresponde a la esfera del espíritu práctico, en virtud de la cual se lleva a cabo la unión de Dios y la comunidad de los creyentes. Hasta aquí, se puede entender perfectamente el planteo hegeliano. Sin embargo, las confusiones surgen cuando Hegel caracteriza al culto y lo identifica con otras dos esferas de la vida del Espíritu. Como señala Taylor (1975):

“(…) si pensamos en el rol del culto como el de traer a los hombres desde su subjetividad finita hacia la unidad con lo universal, entonces esto no es diferente de las instituciones que vimos bajo la forma del espíritu objetivo. De este modo, pues, no sorprende encontrar a Hegel diciendo: ‘si el corazón y la voluntad están seriamente formados hasta la verdad universal, entonces tenemos lo que se conoce como *Sittlichkeit*. En esta medida, la *Sittlichkeit* es el culto más verdadero”’. (p. 484)

Hegel no se detiene allí, sino que, al necesitar la religión también un conocimiento de Dios, que se da imperfectamente mediante la representación religiosa, entonces la filosofía, que lleva a cabo ese conocimiento de manera cabal mediante el pensamiento (*Denken*), es “un culto permanente” (BRel, 236). *Sittlichkeit* y filosofía, pues, son dos modos de unión entre lo universal y lo finito, uno bajo la forma de la vida práctica y el otro bajo la forma del pensamiento especulativo. Surge, pues, una pregunta ineludible: ¿dónde queda la religión en este contexto? Es decir,

Si la religión es una unión del hombre con lo absoluto, tanto en la conciencia (mediante la *Vorstellung* religiosa) como en la práctica efectiva (mediante el culto), ¿no es superada en ambos aspectos por la filosofía (como la forma más alta de autoconciencia del Espíritu) y por el Estado (como una práctica verdaderamente efectiva, una

forma de vida auto-subsistente, que ninguna comunidad religiosa moderna puede adjudicarse)? (Taylor, 1975, p. 485)

La solución de Hegel a esta aparente disolución de la religión en la política y la filosofía se halla en el tercer elemento que la compone, esto es, la devoción, la cual brinda el elemento de sensibilidad y sentimiento necesarios para cualquier religión. Tanto el Estado como la filosofía deben contar con la unión del hombre con Dios en el *corazón*, en el sentimiento. En definitiva, la devoción a Dios es lo que salva a la religión, un sentido de comunión que excede el pensamiento y la vida práctica de la *Sittlichkeit*, y que al mismo tiempo los integra, les da un fundamento, es el trasfondo en el cual toda vida en comunidad y toda filosofía hallan su sentido.

Llegamos, ahora, a la tercera y última parte de nuestro trabajo, donde analizaremos la posibilidad de la religión de mantenerse, a pesar de su integración en la vida ética de una sociedad, como parte integrante y distinguible. Ya vimos cuál es la respuesta de Hegel. Tenemos que examinar, en la filosofía de Dewey, si existe también una respuesta a esa pregunta, es decir: ¿cuál es el lugar de la religión en el marco de una vida ética donde religión y democracia se confunden en su propósito?

5. Cristianismo sin Dios

Si bien Dewey, a fines de 1880 y principios de 1890, establece que el espíritu de la democracia y el del cristianismo consisten, en igual medida, en mantener la armonía entre los individuos de una comunidad, es decir, en llevar adelante una tarea ética, esto no quiere decir que la religión se vea reducida a la moralidad, de manera indistinguible. Como señala Rockefeller (1991): “El corazón de la experiencia religiosa permanece para Dewey (...) siendo un acto de fe en Dios, en el ideal (...). La fe se manifiesta y desarrolla en y a través de la acción ética, pero implica un acto de la voluntad distinto de la moralidad” (p. 167). Esto se explica, en gran medida, por el hecho de que, en ese momento de su vida, Dewey sigue siendo neo-hegeliano, es decir,

sigue creyendo en que Dios existe en las comunidades humanas como garante de su unidad orgánica, y que la democracia es la contraparte objetiva de esa unidad. El ideal democrático, en última instancia, “es identificado con el ideal cristiano del Reino de Dios” (Rockefeller, 1991, p. 165).

En “Christianity and Democracy” (1892), sin embargo, Dios va a perder cualquier estatuto de absoluto, es decir, dejará de ser un referente al cual apuntar para devenir totalmente integrado a la vida de la sociedad. Es importante señalar esta diferencia, puesto que marca el punto de viraje hacia lo que será la filosofía de la religión deweyana después de 1892. A partir de su *Psychology* (1887), Dewey adoptó la idea neo-hegeliana de que Dios es una personalidad absoluta, ideal, hacia la cual todo individuo debe tender en su trabajo de auto-realización. Alcanzar el mayor crecimiento posible de la personalidad era, a esta altura del desarrollo filosófico de Dewey, un ideal que sólo podía conseguirse si había una voluntad religiosa de identificarse con Dios en tanto yo ideal. Incluso había la necesidad de un conocimiento de Dios que fuera diferente del que proporcionaba la ciencia, puesto que Dios era el principio de unidad entre lo ideal y lo real detrás de lo cual se hallaba todo conocimiento. Estamos hablando de un neo-hegelianismo puro y duro, que irá mutando con el tiempo. Para 1892, como dijimos, Dios ya no será ningún principio, ninguna persona ideal hacia la cual tender a identificarnos; se volverá indistinguible de la Verdad revelada a la inteligencia, independientemente de su origen. Si bien Dewey todavía profesaba su idea de la encarnación de Dios en la humanidad, no obstante comenzaban a asomar algunos puntos que serían definitorios para su futuro instrumentalismo, entre ellos, la idea de que sólo en la *acción* el hombre puede apropiarse de la verdad, y de que el conocimiento científico, impulsado gracias a la libertad propiciada por la democracia, puede ser una extensión y profundización de la revelación divina de una manera nunca antes vista. En palabras de Dewey:

La democracia aparece así como el medio por el cual la revelación de la verdad es llevada adelante. Es en democracia, la comunidad de ideas y de interés a través de la comunidad de acción, que la encarnación de Dios en el hombre (...) se vuelve una cosa viva, presente (...). Esta verdad es llevada a la vida; su segregación removida; es realizada como una verdad común ejercitada en todos los departamentos de acción, no en una esfera aislada llamada religiosa. (EW 4: 10)

Con esta última oración, Dewey firma la sentencia de muerte del cristianismo, como veremos a continuación. Lo que Dewey logra en "Christianity and Democracy", a fin de cuentas, es articular la idea de que "la moral cristiana y la vida religiosa encuentran su cumplimiento en la forma de vida democrática junto con la búsqueda experimental de la verdad, pues ésta promete la liberación y la unificación de la humanidad" (Rockefeller, 1991, p. 195/196). Es decir que ya no es necesario para Dewey confiar en la existencia de Dios como garante de la unidad orgánica del mundo natural y social, puesto que ha cedido su paso a las formas más concretas de la vida humana, empíricamente comprobables y prácticamente más efectivas.

A pesar de que Dewey mantuvo su postura respecto de que el mayor ideal ético es el de la auto-realización del individuo en su comunidad, al eliminar, como dijimos, la personalidad ideal propia del neo-hegelianismo, el sustento de esa armonía pasó a depender de la política y de la ciencia. En 1893, por caso, Dewey publica "Self-Realization as the Moral Ideal", donde explícitamente rechaza la teoría de Green respecto de la existencia de un yo completamente realizado como guía moral para la auto-realización. La principal razón consistía en que esta figura propia de la metafísica neo-hegeliana no proporcionaba ninguna ayuda de índole práctica para la vida cotidiana de las personas. Es la ciencia experimental la que debe brindar esos principios para la acción práctica, en tanto es ella la que nos acerca de manera más segura a la verdad. La psicología, la fisiología, la biología, se

convierten a partir de ese momento en los referentes para comprender y juzgar los actos morales, a pesar de que Dewey se sigue considerando un *idealista experimental*. Su texto culmine en este sentido es *The Study of Ethics: A Syllabus*, de 1894.

Como señala John Shook (2010), en esta etapa de su pensamiento, “Dewey había decidido que el idealismo neo-Hegeliano de sus años anteriores (...) ya no podía guiar a nadie hacia el progreso moral puesto que la perfección moral de Dios condena al completo fracaso todos los esfuerzos humanos” (p. 16/17). No hay necesidad de un Dios, y no sólo en sentido trascendental, lo cual era algo que Dewey había negado casi desde su llegada a Michigan en 1884, sino de cualquier referencia a él más allá de algún comentario sobre el Reino de Dios en sus últimos textos y conferencias antes de partir hacia Chicago en 1894. Lo que hay es una identificación perfecta entre la religión y la vida democrática, y entre la revelación y el trabajo de la ciencia moderna. En términos ontológicos, solamente la humanidad y la naturaleza son algo de cuya existencia se puede hablar, y sin embargo Dewey no se denominó naturalista sino hasta 1906. Shook (2010) afirma, en este sentido, que la filosofía de la religión de Dewey “no es simplemente un naturalismo ateo, aunque él fue un naturalista y un ateo. Su naturalismo amplio daba lugar para el espíritu humano del de la libertad humana y la responsabilidad moral” (p. 55). Pero esto no es razón suficiente para sostener que Dewey, para mediados de 1890, no haya decidido eliminar a la religión como esfera significativa de la vida en comunidad. La pregunta que surge es la misma que la planteada en el caso de Hegel: ¿qué lugar queda para la religión? Es decir, una vez que Dewey elimina la particularidad de Dios e identifica a la democracia como el único modo de armonizar los vínculos entre individuo y comunidad, y una vez que la ciencia se convierte en la única capaz de elaborar y proponer guías efectivas para el conocimiento práctico, esto es, para el único conocimiento útil con miras al perfeccionamiento moral de los seres humanos, ¿qué papel juega la religión más allá de ser una palabra que apunta a alguna especie de espiritualismo

débil? Es muy difícil afirmar que el cristianismo tenga algo que decir una vez que sus principios fundamentales han sido negados, partiendo desde los dogmas, la iglesia, la verdad histórica de la encarnación, hasta incluso la existencia misma de Dios. Hegel pudo sortear la fagocitación de la religión en la filosofía (que sería la contraparte idealista de la ciencia en este caso) y en la política del Estado moderno al mantener la devoción y la fe en Dios como elemento central. Pero Dewey no parece brindar una solución propia a la disgregación del cristianismo en la ciencia y la democracia que justifique mantenerlo como elemento relevante de la vida social, más allá de la fe en el espíritu democrático y algunos comentarios sobre la dimensión espiritual de los avances científicos.

Referencias bibliográficas

Abreviaturas de las obras de Hegel:

PhG: Hegel, G. W. F. "Phänomenologie des Geistes." *Werke*. Band III. 1807. Suhrkamp Verlag, 1974.

PR: "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse". *Werke*. Band VII. 1821. Suhrkamp Verlag, 1986.

[Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Trad.: Vermal J. L. Sudamericana]

BRel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil I. Begriff der Religion* (1827). Felix Meiner Verlag, 1993.

EG: "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes". *Werke*. Band 10. 1830 Suhrkamp Verlag, 1986.

Dewey, J. (1967-1991). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*. Jo Ann Boydston (ed.). SIU Press.

Hodgson, P. (2008). Hegel's Philosophy of Religion. En Beiser, F. C. (Ed.), *The Cambridge Companion to HEGEL AND NINETEENTHCENTURY PHILOSOPHY* (pp. 230-252). Cambridge University Press.

Rockefeller, S. (1991). *John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism*. Cambridge University Press.

Shook, J. R. y Good, J. A. (2010). *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel*. Fordham University Press.

Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.



El deseo en la transmisión del conocimiento. Una experiencia en convivencialidad

Desire in the transmission of knowledge. An experience in
conviviality

Eugenio Pablo Mazzucco¹

Lisa María Gilli²

Resumen

«Lo que entra a la cabeza, de la cabeza se va. Lo que entra al corazón, se queda y no se va más.»”, nos decía el Profesor Teodoro Elías Isaac, a quien hacemos homenaje. Desde la vivencia como alumnos-colegas, compartiremos su singular modo de transmitir el conocimiento, desde lo sensorial y los afectos. El

¹ Médico especialista en Psiquiatría.1999. Formador, consultor y asesor de los profesionales del área Psicoterapéutica y servicio y del personal de enfermería en Yiñ Peumayen, Hogar con Centro de Día. Docente facilitador ARTETERAPIA IDEHAS TALLER. Ex docente cátedra de PSQUIATRÍA U.C.C. DOCENTE proyecto capacitación CUIDEN MINISTERIO SALUD PCIA. CBA. Ex docente formador FUNDACIÓN SISTERE. Arteterapeuta creador del MÉTODO TERAPIA DE INTEGRACIÓN EXPRESIVA. Terapeuta APS Posta Sanitaria Los Molinos. Ex docente cátedra Psicología Médica U.C.C. Formado en Centro de Estudios Psicoanalíticos Sigmund Freud Córdoba, 89/92. Formación seminario posgrado Prof. Elías Isaac “El valor de la Palabra” U.N.C. 1997/2018.  <https://orcid.org/0009-0007-9339-0202> Correo electrónico: eugenio.mazzucco@gmail.com

² Lic. en Psicología, U.N.C., 2000. Especialista en Psicología Clínica. (2010). Formación seminario postgrado. Prof. Elías Isaac “El valor de la Palabra” 1997/2013. Miembro Docente y Miembro Directivo Centro de Estudios Psicoanalíticos Sigmund Freud Córdoba, 2001/2015. Formación Asociación Psicoanalítica Córdoba, 2008/14. Miembro Asociación Psicoanalítica Córdoba, 2015/19. (Participación institucional y docencia). En Comisión directiva (2018/2019) Miembro Federación Psicoanalítica de América Latina, 2015/19. Miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional, 2015/2019 Actualmente Miembro Espacio Psijé.  <https://orcid.org/0009-0009-3421-2443>. Correo electrónico: lisamariagilli@gmail.com



Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual. © Universidad Católica de Córdoba
Recibido: 21/06/2023 - Aceptado: 10/10/2023

compromiso y el gusto por aquella experiencia nos hicieron sus discípulos. En correspondencia deseamos hoy cuidar y transformar su legado. Lo hacemos en el marco de la libertad democrática que hoy podemos celebrar. Y desciframos en su legado un *enseñaje* democratizado. Nos decía... "quien no es consciente de la propia ignorancia, queda en la ignorancia". Nos ofrecía una urdimbre para tramar hilos de mitos, etimologías, constelaciones, religiones, elementos del psicoanálisis, mientras las cáscaras sonoras de las parábolas revelaban significaciones ocultas. Indicaba mojones, abriendo caminos para el proceso interno del aprendizaje, mediado por la comunicación, en una transmisión muy diferente a lo absolutamente racional, donde el profesor en asociación libre y el alumno en atención flotante, hacía esbozos de saberes que luego se integraban en una producción personal con el compromiso de abrirla a los diferentes colectivos. "Las palabras nos han sido dadas para meditar", refería, casi en cada encuentro. En su transmisión nos legó una estructura de acceso a los conocimientos para poder apropiarnos de ellos en libertad, respeto, responsabilidad individual y colectiva y en convivencialidad. De este modo abrimos interlocución con el lector, como aporte académico específico, con el propósito de que promueva nuevas narrativas en construcción colectiva para la transformación cultural y prácticas emancipatorias.

Palabras clave: deseo, democracia, transmisión, conocimiento, convivencialidad..

Abstract

«What enters the head, leaves the head. What enters the heart stays and never goes away. »", Professor Teodoro Elías Isaac told us, to whom we pay homage. From the experience as student-colleagues, we will share their unique way of transmitting knowledge, from the sensory and the affections. The commitment and pleasure for that experience made us his disciples. In correspondence, we wish today to care for and transform his legacy. We do it within the framework of the democratic freedom that we can celebrate today. And we decipher in his legacy a democratized teaching. He told us... "whoever is not aware of their own ignorance remains ignorant". It offered us a warp to weave threads of myths, etymologies, constellations, religions, elements of psychoanalysis, while the sonorous shells of the parables revealed hidden meanings. It indicated milestones, opening paths for the internal learning process, mediated by communication, in a transmission very different from what is absolutely rational, where the teacher in free association and the student in floating attention, made sketches of knowledge that were later integrated into a personal production with the commitment to open it up to different groups. "Words have been given to us to meditate on," he referred, almost in every meeting. In his transmission he bequeathed us a structure of access to knowledge in order to appropriate them in freedom, respect, individual and collective responsibility and in coexistence. In this way, we open dialogue with the reader, as a specific academic contribution, with the purpose of promoting

new narratives in collective construction for cultural transformation and emancipatory practices.

Keywords: desire, democracy, transmission, knowledge, coexistence.

Resumo

«O que entra na cabeça, sai da cabeça. O que entra no coração fica e nunca sai.””, disse-nos o professor Teodoro Elias Isaac, a quem prestamos uma homenagem. A partir da experiência como alunos-colegas, compartilharemos sua forma única de transmitir conhecimento, desde o sensorial e os afetos. O empenho e o prazer por aquela experiência nos tornaram seus discípulos. Em correspondência, desejamos hoje cuidar e transformar seu legado. Fazemo-lo no quadro da liberdade democrática que hoje podemos celebrar. E deciframos em seu legado um ensino democratizado. Ele nos disse... "quem não tem consciência de sua própria ignorância permanece ignorante". Ofereceu-nos urdidura para tecer fios de mitos, etimologias, constelações, religiões, elementos da psicanálise, enquanto as cascas sonoras das parábolas revelavam significados ocultos. Apontou marcos, abrindo caminhos para o processo de aprendizagem interna, mediado pela comunicação, numa transmissão muito diferente do que é absolutamente racional, onde o professor em associação livre e o aluno em atenção flutuante, faziam esboços de conhecimentos que posteriormente foram integrados numa produção pessoal com o compromisso de abri-la a diferentes grupos. “Palavras nos foram dadas para meditar”, referiu, quase em todas as reuniões. Em sua transmissão nos legou uma estrutura de acesso ao conhecimento para apropriar-se deles na liberdade, no respeito, na responsabilidade individual e coletiva e na convivência. Dessa forma, abrimos o diálogo com o leitor, como uma contribuição acadêmica específica, com o propósito de promover novas narrativas em construção coletiva para transformação cultural e práticas emancipatórias.

Palavras-chave: desejo, democracia, transmissão, conhecimento, convivência.

Introducción

En el contexto de los 40 años de democracia consideramos que el ejercicio de la *Libertad* es un valor fundamental y con nuestro aporte pretendemos mostrar una experiencia en esa dirección. Consideramos que la problemática que hoy padecemos como malestar general en toda la situación social, surge de un nuevo modo de cultura, que, en este caso, no alinea a la

posibilidad de que las personas y el conjunto de la sociedad puedan crecer hacia un estado general más saludable.

Durante estas cuatro décadas hemos crecido en términos de cultura política, hemos podido sostener la continuidad democrática, revirtiendo el alto costo que tuvo el período de suspensión de la misma en nuestra historia reciente como país. Pero no ha ocurrido lo mismo en la construcción de la cultura colectiva.

La democracia (del latín tardío *democratia*, y del griego δημοκρατία *dēmokratía*), es una forma de organización social y política que atribuye la titularidad del poder al conjunto de la ciudadanía. También se utiliza ampliamente no sólo para designar una forma de organización política, sino una forma de convivencia y organización social, con relaciones más igualitarias entre sus miembros en cuanto a derechos, como sistema de relaciones horizontales; por ejemplo, la democratización de las relaciones familiares, de las relaciones laborales, de la empresa, de la universidad, de la escuela, de la cultura, etc..

Expondremos aquí, en el marco del tema que nos convoca, la democracia, una experiencia de un modo de transmisión del conocimiento que, desde nuestro entender y vivencia, responde a una democratización de la enseñanza ya que: ésta favorece la libertad de pensamiento respetando la diversidad y la pluralidad, donde el profesor no se apropiaba del saber, ni ejercía poder sobre el mismo, promoviendo la construcción del conocimiento grupal a abrirse a los colectivos. Pensamos que la democracia no es solo una cita ante las urnas, es también un ejercicio continuo de responsabilidad en la convivencialidad.

Entonces nuestro pequeño aporte intenta iluminar un modo diferente de transmisión del conocimiento, un modo original, que registramos vivencialmente en una experiencia conjunta ambos autores entonces alumnos-colegas del maestro, *Profesor Elías Isaac*. El conocimiento transitaba en un compartir, en vínculos, donde circulaba el afecto, condición esencial y fundante para que se diera la instancia del aprendizaje-salud.

Como referimos antes, el profesor no ejercía un poder sobre el saber, sino que transmitía en simetría, en cuanto a una equidad de respeto profesor-alumno y desde una asimetría respecto a la diferencia de roles. Ambas complementarias. Podríamos decir, usando, un término de Enrique Pichón Riviere, que se gestaba en el intercambio, en el entre, un “enseñaje”. Desde este no ejercicio de poder sobre el saber o los contenidos, el profesor se erigía (se ubicaba) como un puente, un mediador entre el autor y el alumno o entre un contenido y el alumno, no emitiendo consideraciones, ideas personales u opiniones al respecto, sino por el contrario, ofrecía y facilitaba herramientas, indicaba mojonos, para que el alumno se contacte por sí mismo, desde su propio deseo, con el autor o el contenido, respetando un contacto con el saber *en libertad*, respetando la singularidad de cada alumno, la propia historia, quienes podían abrirse al conocimiento y vivir así un encuentro original. En otras instancias, promovía la construcción conjunta y colectiva de conocimientos, con el compromiso del compartir como modo de favorecer el acceso hacia otros colectivos en un intento de encontrar formas de convivencia social.

No es nuestra intención introducirnos en el terreno de lo pedagógico o de las Ciencias de la Educación o escribir sobre cómo un docente debería enseñar, nuestro objetivo es simplemente contarles sobre una valiosa vivencia de aprendizaje y un gustoso modo de conectar con el conocimiento, compartido por ambos.

Entramando con los objetivos de *Pelícano*, tomando sus palabras, pretendemos crear un espacio de diálogo académico, donde la interlocución con el lector logre que los relatos políticos, culturales, personales y colectivos sigan girando, y que “se permita la irrupción al tren de las narraciones en curso, lo que no ha sido convocado a su paisaje”. Deseamos ser parte del asalto de lo impensado, haciendo la diferencia, como aporte específico al intercambio global de conocimiento.

Ambos autores en nuestras trayectorias hemos recibido diferentes formaciones e integrado diversas Instituciones y seguimos en formación

continua. En este trabajo destacamos la originalidad de la propuesta formativa del Prof. Isaac e intentamos dar cuenta de las huellas transformadoras que se han inscripto en nosotros, que perduran, no se van y nos siguen causando. Deseamos se traduzca la complejidad en acción.

Desarrollo

“Lo que entra por la cabeza se va; pero lo que entra por el corazón, se queda”, nos decía el *Profesor Teodoro Elías Isaac*, a quien hoy hacemos homenaje. En correspondencia deseamos hoy cuidar y transformar su legado. En su seminario *“El valor de la palabra: un nexo entre psicología, psicoanálisis, mitología, astronomía, religiones comparadas, etc., fundadas sobre el valor etimológico de la palabra en la lengua castellana”*.

Lo sensorio, que daba sentido, estimulaba la atención, curiosidad, introspección, discernimiento y con su emoción y silencio, el profesor, posibilitaba la aprehensión de contenidos. Iniciaba sus clases con enigmas y/o escenografías, desde una humildad epistemológica. Así despertaba la pregunta y el deseo, entonces, era más fácil tolerar el no saber. Nos decía...” quien no es consciente de la propia ignorancia, queda en la ignorancia”. Nos ofrecía una urdimbre para tramar hilos de mitos, etimologías, constelaciones, religiones, elementos del psicoanálisis, mientras las cáscaras sonoras de las parábolas revelaban significaciones ocultas. Indicaba mojones, abría caminos para el proceso interno del aprendizaje, mediado por la comunicación, en una transmisión muy diferente a lo absolutamente racional, donde el profesor en asociación libre y el alumno en atención flotante, hacía esbozos de saberes que luego se integraban en una producción personal. “Las palabras nos han sido dadas para meditar”, refería, casi en cada encuentro. Así es que entendemos que nos legó una estructura de acceso a los conocimientos para poder apropiarnos de ellos con una apertura a lo social.

LA PALABRA, lo fundante:

Todos, usamos como herramienta la palabra, los significantes, los significados para poder conocer, entender o desentender, encontrar o desencontrar sentidos.

Nos parece fundamental y fundante conocer y reconocer el significado del vocablo, palabra. Su raíz indoeuropea significa: lanzar. ¿Lanzar? Que tendrá que ver lanzar con la palabra, palabra. Aquí citamos un fragmento del libro “La palabra alterada (Narco)” del Profesor Isaac, en la pág. 124, dice:

“...Porque la palabra?, ¿es fortuito? ¿Es algo casual que ese fenómeno, ese sonido cargado de sentido y de expresión, y que puede ser dibujado en las letras reciba el nombre de palabra y no otro nombre? ¿Es un código artificial? ¿Es un mero arreglo? ¿Es una mera conveniencia que nombra con ese nombre y no con otro? No es así señores. Si está nombrando en nuestra lengua la palabra con la palabra, “palabra” es porque en esa palabra está el sentido de la palabra “palabra”. Pero para poder conocerlo tenemos que interrogar a la palabra para que nos explique ella y de razón ella de lo que dice. Eso es tratar y experimentar lo que damos por llamar “el magisterio de la palabra”. Las palabras son maestras. Nos enseñan en la medida en que nosotros somos capaces de escucharlas, de tocar su núcleo, su corazón. Entonces las palabras, se abren.

La palabra, palabra es una abreviación de una palabra más larga, “parábola”. Las palabras se llaman palabras porque son parábolas. Cada palabra es una parábola. Muchas resonancias despiertan en nosotros las simples reflexiones, que por el momento tienen que ser silenciadas o calladas. ¿Qué significa parábola? es la unión de dos palabras griegas: para - ballo. Para significa, al lado, al costado y ballo es arrojar, pegar o golpear. Una parábola es lo que pega al costado de algo, no hace centro, circunscribe un espacio, es la metáfora: para que, en ese espacio, en el silencio de ese espacio, se manifieste una verdad, que no está en lo que dice. Por eso las palabras son parábolas, porque pegan al costado de algo, que no está allí, pero circunscribe el núcleo del silencio, donde se manifiesta el étimos, la verdad que la palabra conlleva...”

El Profesor refería en casi todos los encuentros. “Las palabras nos han sido dadas para meditar”.

Usamos la palabra vivencia porque en esta palabra está contenida, a nuestro entender, la modalidad y el clima de aquellos encuentros. Vivencia... lo que tiene *vida*, que implica lo *vivo* (que es su palabra madre), era hacer vivir a cada palabra, hacerlas sonar, casi como tocar la tecla de un piano e ir encontrando el sonido propio de cada una, *avivarlas*, sacarlas del diccionario, donde duermen los significados e incluirlas en un diálogo, en una danza con los otros y con nosotros mismos. Están en el origen, impulsan a *vivir*... recibir aquel conocimiento, era como recibir los *viveres*, el alimento, que nos nutre y donde aquella enseñanza, en un *entre*, profesor-alumnos construíamos una *vivienda* y si vamos a los mitos, podríamos decir entonces, una vivienda, como en el palacio de Psique, donde habitan las palabras. Todo aquello comprometía y compromete nuestras historias, la historia de cada uno, la vida que cada uno escribía y que seguimos escribiendo, conmovían nuestras *biografías*, deconstruyéndolas al mismo tiempo que la re-construíamos y construíamos en un proceso continuo. Estas palabras, vivencia, vida, avivar, vivir, viveres, vivienda, biografía son todas palabras hermanas, siendo la palabra madre la palabra vivo, es por eso que el relato toma esta armonía.

Nos parece interesante continuar con la pregunta ¿qué es un legado? (palabra que aparece en el título de este escrito). Abrimos la palabra para escuchar qué nos dice, “el valor de la palabra”, esencia fundante del constructo de sus seminarios. Nos decía: “El valor de la palabra es el valor de la vida, la vida está representada en la palabra, en sí misma no tiene valor sino en lo que representa, son sonidos que visten ideas en la mente de quien habla y escucha... la idea es silenciosa, es invisible, para comunicarla, hay que vestirla”.

Nos enseñó que la palabra tiene dos sentidos: el sentido semántico, ligado a lo manifiesto y a lo consciente y el sentido etimológico, que tiene que ver con aquello latente, inconsciente y que las palabras son nuestras maestras, la función del magisterio de la palabra.

Adentrarnos al significado de la palabra legado es incursionar en descubrir ese significado oculto que toda palabra tiene. ¿Qué queremos decir con la frase “todo un legado”? Por un lado “todo un” es ubicar el legado en un lugar de gran importancia, de lo valioso para nosotros y, por otro lado, qué significa; esta, proviene de la raíz indoeuropea *Leg-* que significa, *recoger, recolectar* (y derivados que significan hablar) *Re/coger*, *Re:* significa volver + *Coger* significa: juntar, volver a juntar y si vamos a la palabra madre de *legado*, esta es *leer*. (La familia que deriva de la palabra madre leer, es extensísima, los invitamos a consultar el diccionario Etimológico de Guido Gomes de Silva donde van a encontrar palabras asombrosas, un abanico de significancias, de palabras hermanas, de legado, como, *reunir, escoger, elegir, colectivo, cosecha* (díganos si no es hermoso pensar que cuando uno lee un legado, está cosechando) sigue las palabras *dialogo, leyenda, logo, mitología, privilegio, psicología, reloj, teología, ley*, y por supuesto, *legado, legar*, entre muchas más), nos resulta muy interesante esta palabra madre, la extensión de su familia, en donde cada una de las palabras de la familia, muestran un aspecto de la misma.

Pero bueno, para continuar, decimos entonces, que en este momento y porque no, desde el transitar un duelo, intentamos hacer una *relectura* de la obra del Profesor, recogiendo en el re-cuerdo y en sus escritos, todo aquello que nos resulta valioso y también en un recogimiento, en una introspección que nos lleva a revivir, revivenciar lo recibido.

Nos damos con la sorpresa también que esta raíz indoeuropea, en gótico significa “que pronuncia palabras mágicas” en anglosajón significa “medico” y en alto alemán significa “curación”.

“Legado” lo que fue dejado a los sucesores, lo que fue confiado, por lo tanto, sentimos y pensamos que nuestra tarea es recoger aquellas palabras, enseñanzas, cuentos, *mitologías...*

El *legado* nos deriva a esta palabra hermana que es *legar*, un legado es para ser legado por lo tanto para compartir. De allí derivamos a *diálogo*, una conversación entre dos o más personas y es en lo que quizás entramos cuando

recibimos un *legado*, entramos en un *diálogo* y es lo que quizás está ocurriendo en este momento junto a ustedes.

Descubrimos entonces que un *legado* es para ser *leído*. Aquel transitar durante tantos años, la formación, el compromiso y el gusto de compartir aquella experiencia, la proximidad en el trabajo conjunto, desde su guía, nos hizo sus discípulos; nos generó pertenencia y devenimos en la apropiación de este su legado para ser *leído* con el deseo de intercambiar. Y en correspondencia cuidarlo lo que implica transformarlo.

SENTAR LAS BASES, el nombre propio:

El conocimiento se iba centrando en el alumno y no en el profesor, el eje se ubicaba en el alumno, como centro del proceso y protagonista.

En nuestros nombres está esa historia que nos precede, qué tiene que ver con quién nos nombra qué son nuestros padres. El profesor nos invitaba a encontrar en la etimología de nuestro nombre propio, aquello oculto que quizás nos permitía re-significar la propia historia.

Nuestro nombre, el nombre propio, quizás sea la primera palabra que nos habita correspondiendo a deseos y significantes que se jugaron en la elección que hicieron nuestros padres al elegir ese singular vocablo. Poder conocer esto es una habilitación que nos proponía el maestro.

Para disponernos al aprendizaje es esencial y primordial partir de quiénes somos, para proseguir en una búsqueda que es permanente.

Esto, nos permitía un poder situarnos y nos aportaba un gusto por saber sobre nosotros, nos hacía apropiarnos de nuestros nombres, proporcionando un sentimiento de identidad.

LA VIVENCIA, los sentidos:

Nos decía: “lo que entra a la cabeza, de la cabeza se va; lo que entra al corazón, se queda y no se va más.”, el profesor admiraba mucho la obra de Atahualpa Yupanqui. Es desde allí que él ejercía su transmisión del conocimiento; sus clases se transformaban en una vivencia.

De nuevo la palabra vivencia...lo que él nos transmitía era desde su propio recorrido, desde lo que él estaba investigando y viviendo en ese momento, desde allí él construía un escrito, le llamaba misceláneas y nos lo presentaba desde un profundo contacto consigo mismo y en un compromiso afectivo, que se dejaba traslucir en los matices de su voz, donde muchas veces se le quebraba. Este estado afectivo con el que el profesor nos hablaba, nos envolvía en un clima conmovedor, recibiendo sus palabras, sus alumnos en absoluta consonancia.

Por otro lado nos decía “No traten de retener nada de lo que les digo”, Indicaba mojones, abría caminos para el proceso interno del aprendizaje, mediado por la comunicación, en una transmisión muy diferente a lo absolutamente racional y sabiendo sobre su vastísimo estudio sobre la obra Freudiana, es posible que nos indicaba que escuchemos en “atención flotante” y el Profesor en “asociación libre”, su posibilidad asociativa para abrirnos a otras disciplinas, haciendo nexos entre, psicología, psicoanálisis, mitología, religiones comparadas, astronomía, literatura, arte, música, en constante apertura para ampliar el conocimiento, su legado basto y complejo, por un lado trascendía las ideologías y por otro lado hablaba desde una ideología, hacía esbozos de saberes que luego se integraban en una producción personal.

Ante todo, él nos transmitió más que contenidos, una estructura, un modo de pensamiento, un modo de abordar los discursos. Con cierta libertad, ya que él no nos decía, por ejemplo, Freud dice, Jung dice, etc. No nos transmitía a los autores desde su propia interpretación, al contrario, con prudencia, quizás para no hacerle decir al autor algo que no dijo. Él funcionaba como un mediador, como puente entre el autor y el alumno, facilitando al alumno herramientas, nos indicaba mojones para que cada uno pudiera contactar de manera directa y personal con el autor, solo indicándonos algunas cuestiones esenciales que funcionaran como guías.

Metaforizando y no metaforizando, nos indicaba las estrellas más brillantes y así podíamos ir descubriendo toda la constelación. Nos enseñaba a

detenernos tanto en la escucha como en la observación, de ahí su “método de lectura lenta”, nos proponía una escucha, una observación y una lectura, podríamos decir, sub-versiva para estos tiempos de violenta aceleración. Su discurso funcionaba como un estímulo para despertar en cada uno de sus alumnos, la curiosidad sobre algún tema del discurso que nos conectaba afectivamente con nuestras propias vivencias, con lo vivido, con la propia historia, con lo singular de cada uno.

Los temas individuales de cada alumno se desprendían de los temas centrales que él nos ofrecía como estímulos, podíamos comenzar nuestro recorrido partiendo de un mito, del personaje de un mito, de una estrella, de un símbolo, de una religión, de una poesía, de un concepto psicoanalítico o de la psicología o simplemente de una palabra y su etimología (*etymos* ‘verdadero’), su fundamento.

Nos decía “No importan las metas, lo importante es el camino que se recorre hacia ellas”.

Este recorrido, este camino, el que cada uno emprendía, no era solitario, los caminos se entrecruzaban, se establecían lazos, encuentros, diálogos.

Nos ofrecía una urdimbre para tramar hilos de mitos, etimologías, constelaciones, religiones, elementos del psicoanálisis, mientras las cáscaras sonoras de las parábolas revelaban significaciones ocultas.

¿Por qué hablar de los sentidos, del sentir?

Nos proponía una modalidad para abrir los sentidos, desde lo visual, el tacto, el olfato, la escucha, según el tema que estuviéramos conociendo. Si estudiábamos la simbología de la planta del laurel, traía una hoja de laurel a la clase, la olíamos, la tocábamos, apreciábamos su textura, la mirábamos, veíamos su forma, etc., desde una observación detenida, abriendo los sentidos, desde lo sensual. Generaba así estímulos habilitantes para conectarse con la propia emocionalidad y conmovernos. Es decir que se generaba una circularidad de

emociones y sentimientos, que ya no eran ni de uno ni de otro, sino que se conformaban en un “entre”. Por lo tanto, desde su propuesta, aquellos conocimientos se recibían desde diferentes registros.

LA ESCENOGRAFÍA, los objetos:

Iniciaba sus clases con enigmas y/o escenografías, desde una humildad epistemológica. Casi en cada clase tomándose un tiempo previo disponía a la vista de todos, diferentes objetos, por ejemplo, en una clase trajo la imagen de una rueda, (una escultura de una rueda) cuando iba a hablar sobre el símbolo del “centro” y al principio no se entendía con qué tendría que ver. El enigma se generaba. Esta escenografía acompañaría a lo largo de la clase e iría dando ilustración al contenido de la misma. Lo sensorio, que daba sentido, estimulaba la atención, curiosidad, introspección, discernimiento y con su emoción y silencio, el profesor, posibilitaba la aprehensión de contenidos. Era una manera muy adecuada de despertar entusiasmo por lo que sucedería. Nos decía... “quien no es consciente de la propia ignorancia, queda en la ignorancia”. Así despertaba la pregunta y el deseo, entonces, era más fácil tolerar el no saber. Así pues, al final de la clase el enigma quedaba descifrado y por lo tanto habiendo asumido la propia ignorancia, esta era un poco menor y quedaba vivo el interés por seguir transitando esos contenidos.

EL ENIGMA, aquellas frases:

También era frecuente que en sus clases antes de comenzar el escribía una frase en el pizarrón, mientras aún estábamos conversando entre los alumnos, comenzábamos a hacer silencio frente a la frase escrita, preguntándonos qué significaría eso que había escrito, eran frases inentendibles, aparecían como un absurdo, frases sin sentido; no era solo una manera humorística de presentación, porque el humor también estaba presente en sus clases, sino que nos conectaba con lo desconocido, con el enigma,

estableciendo un respeto y prudencia por aquello que se nos presentaba como enigmático, así como se presentan en nosotros, los sueños, los síntomas, los lapsus, pero en definitiva como se nos presenta la vida misma, como un enigma a ser descifrado.

CAUSAR EL DESEO, un mito:

Nos interesa resaltar que aquellos caminos recorridos junto al Profesor Isaac, fueron de aportes y estímulos constantes, que generaban en nosotros, curiosidad, deseo de saber, de dar sentido y por sobre todo nos habilitaba a interrogarnos.

En su transmisión el Profesor y ante nuestras preguntas, nunca respondió de manera plena, él consideraba que la mitad de la respuesta está en la pregunta, y la otra mitad...en el silencio. Y decía que una respuesta era adecuada si generaba más preguntas. Por lo tanto, nos enfrentaba con nuestra propia castración, en el sentido de ser conscientes de la propia ignorancia.

Este apartado se trata del deseo porque si hay algo que sustentaba su transmisión era eso causar “el deseo” en quien escuchaba.

Sabemos que el nombre del deseo en la mitología griega es Eros, entonces ¿por qué no contarles para ir despidiéndonos, sobre el origen del deseo, sobre cómo nació Eros?.

Buscamos de esta manera revivir la experiencia y despertar la función del Paidós, así como lo hacía nuestro Profesor.

Cabe aclarar que entendemos a Eros también desde la concepción Freudiana, como pulsión de vida, opuesto a pulsión de muerte, Tánatos. Eros, entonces, el deseo, la vida.

Citamos a Platón en el Banquete:

“Eros. ¿Y quién es su padre y su madre? – dije yo.

Es más largo – dijo - de contar, pero, con todo, te lo diré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar

Penia, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar –pues aún no había vino- entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penia, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penia, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre *urdiendo alguna trama*, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Más lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia...”

A modo de conclusión

La experiencia junto al Profesor Teodoro Elías Isaac nos dejó una profunda impronta en nuestro camino académico y personal. Su enfoque pedagógico basado en la libertad, la vivencia y el respeto hacia la diversidad de pensamiento, marcó un antes y un después en nuestra manera de concebir el aprendizaje. En su transmisión, el profesor, alimentaba el deseo de saber y nos instaba a seguirlo y a responsabilizarnos por el mismo.

A través de su metodología, aprendimos a apreciar el valor de la palabra y la importancia de la lectura lenta y reflexiva. Nos enseñó a escuchar, a sumergirnos en las palabras y descubrir su poder evocador. Su enfoque interdisciplinario y su capacidad para vincular distintos saberes nos mostró la riqueza de la multiplicidad de los conocimientos.

El Profesor nos transmitió un modo original de conectarnos con el saber, nos invitó a construir nuestro entendimiento del mundo y a compartirlo. Su estilo pedagógico fomentó nuestra creatividad y curiosidad intelectual y afectiva, alentándonos a explorar y aprender más allá de las normas establecidas.

La experiencia de vivir el conocimiento, nos permitió conectar de manera profunda con los temas estudiados. Sus clases no eran solo exposiciones, sino experiencias que nos desafiaban a mirar dentro de nosotros mismos.

El legado del Profesor Isaac ha trascendido generaciones, diferencias, disciplinas y distintos momentos de la vida política de nuestro país e invita a vivir en convivencia. Lo que implica al momento de la transmisión del conocimiento, en intercambio, poder reconocer al otro como es, entonces decimos que el aprendizaje solo puede darse en un contexto que valide al ser. Pensamos que aprender no es adquirir una cantidad determinada de conocimiento, aprender implica una transformación en el ser. También sostenemos el reconocimiento de la igualdad entre las personas, respetando sus conocimientos, sus experiencias, su idiosincrasia. Esto implica evitar cualquier forma de jerarquía o superioridad, y en su lugar, promueve la colaboración y el intercambio grupal. El modo de estar en convivencia favorece la autonomía y la creatividad en la transmisión. En ese entre, se habilita la posibilidad de modificar el mundo desde el deseo, desde Eros, hacia la vida. El legado del PROFESOR perdura en cada uno de nosotros, y esperamos que sus enseñanzas continúen inspirando a futuras generaciones de estudiantes y educadores.

Referencias bibliográficas

- Corominas, J. (1994) "Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana" Ed. Gredos. Madrid.
- Gómez de Silva, G. (1995). "Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española" Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Grimal, P. (2008) "Diccionario de Mitología Griega y Romana" Ed. Paidós. Buenos Aires.
- <https://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Portada>
- Illich, I. (1974) Energy and Equity Marion Boyars Publishers, London. Ed. española: Energía y equidad; Barral Editores, Barcelona.
- Illich, I. (1975) Deschooling Society Harper & Row, New York. Ed. española: La sociedad desescolarizada; Barral Editores, Barcelona.
- Isaac, T. (2010) "La Palabra Alterada (Narco). Misceláneas: El valor de la palabra en la Lengua Castellana (un nexo entre los distintos campos del saber)" Ed. Universidad Católica de Córdoba. Córdoba.
- Platón (2000) "Diálogos III Fedón. Banquete. Fedro." "Banquete" Ed. Gredos. Madrid.
- Quesada, D. (1998) Saber, opinión y ciencia. Ariel, S.A. Barcelona.
- Real Academia Española (1996) "Diccionario de la Lengua Española". Vigésima primera Edición. Ed. Espasa Calpe. S. A. Madrid.
- Real Academia Española. [«democracia»](#). *Diccionario de la lengua española* (23.^a edición).
- Roberts, E. y Oastor, B. (1997). "Diccionario Etimológico Indoeuropeo de la Lengua Española". Ed. Alianza. Madrid.