

FILOCAM

NOVIEMBRE 2021



LA REVISTA DIGITAL DEL INSTITUTO DE
FILOSOFÍA DEL DERECHO DEL COLEGIO DE
ABOGADOS DE MORÓN

VOLUMEN XV

Colegio de Abogados de
Morón

Presidente: Jorge Omar Frega

Instituto de Filosofía del
Derecho

Director: Cristian Callegari

Directores adjuntos:

Osvaldo Enrique Nan

Iván Ponce Martínez

Secretario: Martín Aldax

Revista FILOCAM
consejo de redacción

Osvaldo Nan - Cynthia E. Callegari

Martín Aldax - Cristian E. Callegari

Staff permanente

Jorge Omar Frega - Gabriel Vignoni -

Adrián Sergio Cetrángolo - Carlos

Maddalena - Mariana Kaul - Mariela Blanco

- Mariana Rozenhauz - Luciana Sofía Frega

- Claudia Basiliz - Gustavo Baellia - Héctor

Raffo - José Luis Chammah - Juan Antonio

Navarro - Francisco Callegari - María

Eugenia Cavallo - Pedro Janevic – Olga

Mater – Marcela Leal - Carlos Birocco -

Jorge Antonio Di Nicco - Elena Estela

Ferrise - Pablo Fernandez Steffe - Carolina

Guerfell de Grenalfe - Jorge Oscar Rossi –

Gonzalo Rodríguez Naon

Arte de tapa

Juana Illia - Martín Aldax

S U M A R I O

Presentación Filocam Volumen XV.....	4
El fruto de nuestro trabajo por Cristian Callegari.....	5
La precarización del empleo público a la luz de la filosofía de los derechos humanos laborales <i>por Matías Manuel Ringa</i>	8
Colegios parroquiales o el "Ser" del "No Ser" <i>por Jorge Antonio Di Nicco</i>	14
La celebración <i>por María Eugenia Cavallo</i>	18
Sujetos sujetos <i>por Paloma Gazzano</i>	22
Descolonización del saber <i>por Osvaldo Nan</i>	28
AVISOS PARROQUIALES "La Noche de Filocam" <i>por José Luis Chammah</i>	46

Presentación Filocam Volumen XV



[Presentación FILOCAM Volumen XV](#)

El fruto de nuestro trabajo



Por Cristian Callegari¹

Nuestro heterogéneo grupo que conforma el Instituto de Filosofía del Derecho del Colegio de abogados de Morón pudo, a pesar de todas las vicisitudes económicas y coyunturales, imprimir FILOCAM (su primer libro) con fondos reunidos por los propios miembros del Instituto.

Lo presentamos con un discreto despliegue, al estilo “performance” musical un concierto a cargo del destacado Maestro Marcelo Massimino, también nos regalaron su voz y música los queridos miembros del Instituto, Marcela Leal y Osvaldo Nan y la presentación de un prodigio talento del piano, Luciano Vignoni. Todo acompañado por una cata de vinos de una bodega local.

Con los protocolos y cuidados de rigor que este tiempo señala organizamos el evento al que asistieron unas cien personas, las que circularon por todo el nuevo edificio colegial incluyendo sus terrazas, con las ventanas y puerta abiertas todo el tiempo.

Fueron partícipes del evento, todos quienes formaron parte de nuestro Instituto, en las esperadas reuniones por la plataforma zoom, que también es propiedad del Instituto. Los que investigaron, escribieron, dieron clases, aprendieron, se presentaron en simposios, nos representan

¹ Cristian Callegari, es abogado (UBA), exvicepresidente 1ero. del CAM, director de la Caja de la Abogacía, presidente del Tribunal de Disciplina de la AAT, ex profesor de Filosofía del Derecho en UBA y UM, director del Instituto del Filosofía del Derecho del Derecho del Colegio de Abogados de Morón.

en diplomaturas y cursos; y llevan nuestra actividad por todo el país, Colombia e Italia, son aquellos con quienes nos queríamos reunir.

Invitamos y se hicieron presentes las autoridades del Colegio, encabezados por nuestro presidente Jorge Frega (quien es fundador del Instituto), los directores de la Caja de Previsión, los representantes de la Magistratura local, y a académicos reconocidos de nuestra área de estudio.

Fue destacable la presencia de Diego Duquelsky, Walter Viegas, Diego Bonano y Carina Henríquez, los que, sumados a los augurios y saludos de grandes amigos como Claudio Fede, Mauro Benente, Daniel Burke, Héctor Días, Diego Tomasi, Cesar Francis y Carlos Birocco, entre muchos más, nos hicieron sentir orgullosos e incentivados a continuar por este camino del conocimiento, entrega desinteresada e investigación.

No obstante, como venimos estudiando desde hace más de un año y medio, cuestiones hegemónicas, disputas de poder y una notable posición alienada intentó desmerecer nuestro trabajo y fuimos sujetos pasivos de críticas injustificadas, de golpes bajos, de disputas tendientes a desestabilizar una administración transparente en la Institución y un trabajo como nunca se hizo en el campo académico en Morón.

Los críticos en las redes, intentando crear un hiato, una grieta o una falla inexistente, lograron el efecto contrario, nos fortalecieron aún más, a toda la dirigencia del Colegio y a los adeptos de nuestra lista.

No entendemos sus reclamos, sus propuestas, sus fortalezas y debilidades; no sabemos qué desean, ni qué cambios proponen, sólo se esconden y critican desde las redes sociales.

¿Será ese el nuevo juego que propone la post democracia? ¿Atacar sin proponer?

No desmerecemos las ideas opuestas, pero entendemos desde la ius filosofía, que debemos sostener propuestas y principios; y quienes disputan los espacios deben armar sus listas, crear sus plataformas, nos sólo con la crítica vacía, ya que, para lograr un debate, es fundamental la confrontación de plataformas, ideas y principios, tan necesarios en el orden jurídico.

Por ello más fortalecidos que nunca en el 2022, tendremos que continuar estudiando al hombre, al discurso jurídico y a los grandes pensadores para que FILOCAM continúe su camino.

.

.

La precarización del empleo público a la luz de la filosofía de los derechos humanos laborales.



Matías Manuel Ringa¹

Los conflictos emergentes en las relaciones laborales no son un hecho nuevo en la historia de la humanidad. Estas relaciones siempre fueron -en términos marxistas- dialécticas y contradictorias: en la antigüedad la relación entre el amo y el esclavo; en la edad media la relación entre el señor feudal y el siervo; y en la edad moderna -principalmente después de la revolución industrial- la relación entre, por un lado, el dueño del capital y los medios de producción y, por otro lado, el trabajador -portador de la fuerza de trabajo-. En este último supuesto, se pone en evidencia desde una perspectiva moderna, la cuestión social de este conflicto dialéctico generador de grandes desigualdades sociales. Así lo explica Romagnoli:

“Explotó en Europa en la época de la revolución industrial, y asistió al enfrentamiento entre el capital y el trabajo en el cuadrilátero de la historia con la idea de que se habría debido considerar vencedor sólo a aquel a quien el vencido reconociera la facultad de actuar como si el mundo le perteneciere por entero”²

¹ Abogado y Doctorando en Derecho (UBA). Docente y Webmaster en la cátedra Zuleta Puceiro de la materia Teoría General del Derecho (UBA). Profesor en Ciencias Jurídicas (USAL). Especialista en Derechos Humanos Laborales y Derecho Transnacional del Trabajo (Universidad Castilla-La Mancha). Especialista en Abogacía del Estado (ECAE).

² Romagnoli, Umberto. *El Derecho del Trabajo ante la crisis*. Albacete, Editorial Bomarzo, “Revista de Derecho Social”, N° 58, 2012, p. 14.

La situación se complejiza mucho más si pensamos esta relación entre el Estado -como sujeto empleador- y el trabajador público. Para sumergirnos en los orígenes de esta relación específica debemos remontarnos a la moderna concepción del empleo público que nace al calor de la Revolución Francesa de 1789, ya que, a partir del pensamiento filosófico e ideológico de la igualdad, que parte de las premisas de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, rechaza todo tipo de patrimonialización del empleo público, que antes detentaba la monarquía³. El Consejo de Estado francés también fue fundamental en la conceptualización de la imagen del funcionario y trabajador estatal a través de su jurisprudencia administrativa.

En el plano organizativo, fue fundamental la imitación que realizó napoleón de la administración militar, puesto que lo trasladó a la administración civil de lo público, tomando como principal eje la carrera administrativa. Esto último difería de la organización que se llevaba a cabo en el ámbito del trabajo privado. Es decir, Napoleón logró –entre otros méritos políticos y militares- institucionalizar de forma coherente y estable las pautas de funcionamiento de la administración pública más allá del régimen político que gobierne. A su vez, estableció de a poco un aparato burocrático que respondió al modelo de conducta jurídica y racional que Max Weber señaló como modelo del Estado moderno⁴.

Por otro lado, la especial naturaleza jurídica que siempre caracterizó a la Función Pública puede ser explicada desde dos teorías:

- a) La teoría contractualista: El Estado, cuando designa a un empleado público, cumple con su necesidad de llevar cabo determinados

³ Cantero Martínez, Josefa. *El empleo público: entre estatuto funcional y contrato laboral*. Madrid, MARCIAL PONS - Ediciones Jurídicas y Sociales de la Universidad de Castilla-La Mancha-, Monografías Jurídicas, 2001, p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

servicios propios de su funcionamiento y, a su vez, desarrolla un órgano que le es trascendente para el bienestar de los intereses colectivos. A partir de estos hechos, se establece una correlación con el Derecho Público.

- b) La teoría unilateralista: es contraria a la actitud anterior por sostener que solo podía existir un contrato público entre personas públicas-jurídicas. Esto se debe a la supuesta superioridad de la Administración pública en la distinta situación jurídica entre las partes que suprimiría la afluencia de una aparente igualdad de voluntad entre ambos sujetos que típicamente se vislumbra en un negocio jurídico. También sería contraria a la pauta que rige en el derecho privado que sostiene que solo pueden formar el objeto de un contrato aquellas cosas que están adentro del comercio, no teniéndose en cuenta en este supuesto a la función pública⁵.

De estas teorías sobresalió la teoría del acto administrativo unilateral que, como ya se mencionó, inicia su argumentación sosteniendo que existe una desigualdad de situación jurídica entre el ciudadano y la Administración pública⁶. La aplicación de esta teoría tuvo como principal consecuencia la resignación de los trabajadores públicos a un sistema jurídico que, por su principal enfoque acontractual, es especialmente diferente al régimen del resto de la clase obrera. Este fenómeno generó una exclusión de los trabajadores estatales de los derechos colectivos de los que empezaron a gozar los trabajadores del ámbito privado a consecuencia de conquistas laborales que logró la clase obrera por continuas luchas contra el capital. Otra consecuencia visible fueron las modificaciones unilaterales del Estado empleador en sus relaciones

⁵ Ibíd., 30.

⁶ Ibíd., 31

laborales, prescindiendo de la voluntad del trabajador, amparados en la presumida superioridad de la Administración pública⁷.

La contrapartida de esta sumisión unilateral del empleado público al Estado fue la concesión de garantías de estabilidad en el empleo con la supuesta promesa de una carrera administrativa dentro de la Administración pública que no siempre se cumplió.

En el siglo XXI la flexibilización y la precarización del empleo privado y público se profundizó mucho más en Europa con el paradigma de la *Nueva Gobernanza Económica Europea* (NGEE), que tuvo su origen en la crisis financiera desatada en Estados Unidos en 2008. Este enfoque planteó la idea llevar a cabo políticas de austeridad a corto plazo a implementarse especialmente en los países periféricos de Europa meridional. Esto generó una crisis económica en esos países⁸. También impactó negativamente en la negociación colectiva, en las remuneraciones y los derechos de los trabajadores. A su vez generó un déficit democrático:

“La implementación de la NGEE a escala nacional muestra cierto “déficit democrático” en la mayoría de los países analizados. El motivo es que las políticas aprobadas han sido adoptadas unilateralmente por los Gobiernos Nacionales sin haber sido debatidas en profundidad en los Parlamentos Nacionales, o incluso evitando el debate público (como muestran las famosas cartas secretas enviadas por el Banco Central Europeo a los gobiernos de Italia y España). (...) Por lo que se refiere a la participación de los interlocutores sociales, es necesario (...) tomar en consideración los diferentes puntos de vista sobre las medidas aprobadas

⁷ Ibid., 36.

⁸ Rocha, Fernando. *La nueva gobernanza económica europea y su impacto en los sistemas nacionales de negociación colectiva*, “Fundación 1 de mayo”, Informes N° 108, 2014. Disponible en el siguiente URL: <https://1mayo.ccoo.es/2f37fbc7986b4be13982b5147a1aea47000001.pdf> (última consulta: 20/11/2021), p. 9.

*al amparo de la NGEE: muy a favor en términos generales en el caso de las organizaciones de empresarios, y mucho más crítica en el caso de los sindicatos*⁹.

Esta imagen desoladora también puede ser trasladada a América Latina con las políticas neoliberales de la década de los años 90 ' del siglo XX, enmarcada históricamente en la caída del muro de Berlín, el discurso del fin de la historia y la hegemonía geopolítica unilateral de Estados Unidos.

En estos escenarios de flexibilización laboral -de ambos continentes- se cimentó una nueva visión economicista del derecho y la sociedad, en donde los derechos del trabajo pasaron a un segundo plano y el capital, por otro lado, fue divinizada. Esto generó una marcada desmembración entre los trabajadores estables y los que son temporales¹⁰.

Uno de los discursos más frecuentes que suelen utilizar los gobiernos neoliberales y los medios de comunicación -como voceros del sistema financiero y el capital concentrado- para justificar la flexibilidad laboral es la idea de modernizar el derecho del trabajo. Esta consiste en procurar una reciprocidad entre flexibilización laboral y una supuesta seguridad para la clase obrera a través del amparo social y mediante una asistencia para atenuar las inseguridades en la pérdida de la permanencia en el trabajo¹¹.

En este marco de los discursos de modernización del derecho del trabajo, se debe recordar que el trabajo es fundamental para definir la

⁹ Ibid., p. 6.

¹⁰ Pérez Rey, Joaquín. *Escenas del Derecho del Trabajo en (la) crisis: el mercado segmentado ante el diálogo social*. Albacete, Editorial Bomarzo, "Revista de Derecho Social", N° 48, 2009, p. 246.

¹¹ Ibid., p. 242.

identidad del ser humano y que compone una fuente importante en el desarrollo social de una comunidad¹².

Por otro lado, parece que hubo un retroceso histórico hacia un capitalismo salvaje, más parecido a los siglos XVIII y XIX que a un capitalismo humanizado del siglo XXI, en donde la precariedad laboral es la piedra angular. En esta línea de pensamiento, el maestro Baylos Grau dice que:

“(…) se instala en la opinión pública el convencimiento de que la única forma de obtener empleo se produce desde la aceptación de la desigualdad salarial y de la precariedad como regla, originando subjetividades cómplices con el proceso de acumulación, refractarias a cualquier planteamiento colectivo tanto del problema como de su solución”¹³.

En este marco situacional, será fundamental fortalecer e introducir en el debate democrático a las instituciones jurídicas y filosóficas de los derechos humanos laborales para equilibrar las injusticias producidas por el capital concentrado y por el Estado empleador; teniendo en consideración no solo al sector privado, sino también a los empleados públicos que implementan las políticas que generan el bienestar general en una comunidad organizada

¹² Romagnoli, Op. Cit., p. 13.

¹³ Baylos Grau, Antonio. *Sindicalismo y Derecho Sindical*. Albacete, Editorial Bomarzo, BÁSICOS de Derecho Social, N°1, 2019, p. 13.

Colegios parroquiales o el “Ser” del “No Ser”



Por Jorge Antonio Di Nicco¹

Me gustaría comenzar, si se me permite, con una pregunta: ¿cuándo desapareció la obviedad jurídica? Si alguien sabe de su paradero le pido que avise dónde se encuentra, la necesitamos.

Hay tantas cuestiones jurídicas complejas para analizar, que extraviarnos en violáceos laberintos, sin tiempos ni final, explicando lo obvio es agotador. Máximo cuando lo obvio no es entendido. Cuántos más artículos tendré que escribir, cuántas más charlas tendré que dar para que lo obvio se entienda. Haré el intento, una vez más, de explicar la obviedad jurídica del particular referente a los colegios parroquiales.

Una aclaración antes de empezar. Sé que lo obvio sobre lo que aquí voy a escribir les resultará, naturalmente, obvio a los lectores de Filocam, verdaderos estudiosos del Derecho en su conjunto. Por eso les pido que lo compartan con aquellos que todavía no leen Filocam. A ellas y a ellos va dirigido este texto. Dicho lo cual, comencemos.

De la lectura del Código de Derecho Canónico (CIC) observamos que según su especificidad canónica hay tres tipos de escuelas católicas.

Aquellas escuelas canónicamente católicas, que son dirigidas por la autoridad eclesiástica o por una persona jurídica pública de la Iglesia, o reconocidas como católicas por documento escrito de la autoridad eclesiástica (canon 803 § 1 CIC).

¹ Abogado, doctor en Derecho Canónico y director adjunto del Instituto de Derecho Eclesiástico y Canónico del CAM.

Aquellas escuelas que llevan el nombre de católicas que, aunque no cuenten con el reconocimiento jurídico como “escuela católica”, tienen la debida autorización de la autoridad eclesiástica para llevar ese nombre (canon 803 § 3 CIC).

Y aquellas escuelas de hecho católicas, que no llevan el nombre de “escuela católica” ni cuentan con el reconocimiento jurídico como “escuela católica”, y que sin embargo fundan su tarea educativa en los principios de la doctrina católica (canon 803 § 2 CIC).

Los denominados “colegios parroquiales” a los que nos referiremos corresponden a las escuelas católicas citadas en primer lugar.

Según nuestra normativa civil y jurisprudencia pacífica, la titularidad del servicio educativo es constituida por el reconocimiento efectuado por las autoridades estatales competentes de dicha gestión.

Canónica y civilmente, la escuela católica puede ser diocesana, parroquial, de un Instituto de Vida Consagrada o de una asociación de fieles. Puede ser una persona jurídica pública independiente, o sólo una institución dentro de una persona jurídica pública más amplia. Téngase presente que las diócesis y las parroquias son personas jurídicas públicas, canónica y civilmente. También téngase presente que la legislación canónica, en los aspectos pertinentes, es contemplada como derecho vigente por nuestro ordenamiento estatal.

Si una parroquia erige y dirige una escuela católica (léase, “colegio parroquial”), y, a su vez, es reconocida por las autoridades educativas civiles competentes como titular de la misma, esa escuela católica, conforme normativa canónica y civil, es parroquial.

Ahora bien, y esto es importante tenerlo presente y que quede en claro, la titularidad del dominio del establecimiento educativo puede ser

de una diócesis, independientemente que se le dé el nombre de parroquial a esa escuela católica. Estamos hablando de quien la erige, la dirige y consta como su titular o propietario, y que por lo tanto resulta ser, canónica y civilmente, el responsable legal de la misma.

La entidad que dirige y es titular del establecimiento educativo del que estamos tratando generalmente es una diócesis. La denominación de “escuela o colegio parroquial” constituye “un nombre de fantasía” del emprendimiento educativo de esa diócesis, reconocido por las autoridades educativas estatales competentes. Además, la personería no la tiene el establecimiento educativo sino la diócesis.

En relación con esto es necesario realizar una aclaración atinente a la Clave Única de Identificación Tributaria (CUIT) que tienen las citadas escuelas católicas y que puede llevar a confusión. El titular del establecimiento educativo posee CUIT, que utiliza tanto para la parte impositiva como previsional; en cambio sus colegios tienen CUIT al solo efecto previsional, únicamente para las obligaciones de la seguridad social.

Es claro que la escuela canónicamente católica cuya titularidad corresponde a una diócesis, desde la visión jurídica, no posee personalidad civil ni canónica propia; no es, por tanto, una persona jurídica.

La diócesis (léase, el titular del “colegio parroquial”), resulta ser el responsable legal de dicho establecimiento educativo, y parte en toda actuación judicial. La escuela/colegio en cuestión, como no tiene personería jurídica propia, no posee bienes. Los bienes son de la persona jurídica diócesis, y son bienes eclesiásticos.

En pocas palabras, toda demanda judicial debe ser interpuesta contra la diócesis, propietaria del establecimiento educativo, y no contra el colegio parroquial.

No es extraño encontrar procesos judiciales donde se tiene por parte al colegio parroquial y se termina condenando al colegio parroquial; es decir, a quien no existe jurídicamente hablando. Tampoco es extraño encontrar poderes notariales para que un profesional del derecho actúe en nombre y representación del colegio parroquial; es decir, de quien no existe jurídicamente hablando. Parece imposible, pero la realidad supera a la ficción. Ni hablar de las cuentas bancarias abiertas a nombre de los colegios parroquiales; es decir, de quienes no existen jurídicamente hablando.

Al finalizar este texto dudé entre enviarlo a la parte jurídica o a la parte literaria de Filocam. Da para hacer un cuento de humor negro si no fuera una dolorosa realidad jurídica.

Más obviedades jurídicas tendría para decir, pero temo que se me tome por un loco, o por un genio jurídico. Entre nosotros, no soy ni una cosa ni la otra. Aunque... repasando lo dicho sobre los colegios parroquiales, ya no estoy seguro de nada.

La celebración



Por María Eugenia Cavallo¹

Desde tiempos remotos, las celebraciones, acontecimientos que marcan la vida de las personas que participan de ellas, han generado reacciones de todo tipo: risas, llantos, envidias, celos, alegría, enojos, rencores, todo tipo de emociones mezcladas. Es que la celebración viene siempre a culminar un ciclo, a cerrar algo...y a marcar el comienzo de otro ciclo, que se fue generando en el tiempo, en el mejor de los casos ciclos productivos. Las fiestas tienen que ver con el encuentro, el encuentro con los otros” y el encuentro de cada uno con uno mismo. El comportamiento en la celebración habla de nosotros mismos. Excelente oportunidad para enterarnos de quienes somos. Marca ciclos y modifica conductas a futuro, Funciona como un espejo y a veces nos devuelve la imagen de lo que no queremos ver, pero tampoco podemos negar.

No es ajeno a ningún ser humano que la proximidad de las fiestas navideñas, independientemente de la religión que se profese, moviliza sentimientos y genera en algunos casos, caos familiares. De allí, el interés que ha puesto la literatura y el cine en las celebraciones, “la fiesta inolvidable”, “La Celebración”, “La fiesta de Babette”, esta última, película a la que me referiré especialmente en estas líneas, porque entiendo que en este pequeño gran film, conviven todas las emociones, todas las miserias humanas y todas las grandezas, hasta las superiores y sobre todo el esperanzador poder del amor y el arte, que transforman todo lo que alcanzan, al menos por unos pocos minutos.

¹ Abogada UM, Especialista en Derecho de Familia UNP, Formada como consejera de Familia Asoc. Magistrados de Morón, Completo estudios interdisciplinarios sobre Derecho de Familia en Fundación Retonio, Completo estudios sobre Practica Notarial en Colegio de Escribanos de San Martín. Coach Ontológica.

Los hechos transcurren en el siglo XIX, en una pequeña aldea danesa, habitada por una comunidad aburrida y prejuiciosa, que, de algún modo, pone en evidencia el sufrimiento prolongado en el tiempo, y un gran infierno grupal.

En esta aldea viven dos hermanas mayores, hijas del pastor de la aldea, ya fallecido. Ellas, Philipa y Martina, quienes se encuentran avocadas a continuar con la obra de su padre, alimentan a los pobres y se someten a la oración y buenas costumbres, sin sucumbir a los placeres carnales mundanos.

La película pone en evidencia el comportamiento grupal, de esa pequeña comunidad que se ve alterada con la llegada a la casa de las ancianas de una mujer, llamada Babette.

Babette es una cocinera francesa del Café Aglais de París, que no habla más que francés llega a la aldea exiliada de Francia, ya que había huido de la invasión Franco prusiana en la que había perdido a su esposo y a su único hijo. Ella pide asilo en casa de estas mujeres, que se encontraban dedicadas por completo a la oración y a la caridad. En principio ellas se niegan a hospedarla ya que carecían de medios para su subsistencia, pero ante la insistencia le permiten quedarse en la humilde morada y que a cambio realizara actividades domésticas, como limpiar y cocinar, etc.

Este es el gran acontecimiento de la aldea, la llegada de la forastera. Aquí comienza la historia...

Babette, era una mujer de perfil bajo, pero que sus modales denotaban cierto refinamiento. Los años transcurren y su único vínculo con su Francia natal será un billete de lotería que un amigo le renovaba año a año. A pesar de la pérdida irreparable, emerge la Esperanza.

El segundo gran acontecimiento es la llegada de una carta a la aldea, dirigida a Babette, esto despierta en la comunidad todo tipo de

especulaciones, llegando a la conclusión de que esta mujer podía ser alguien de vida licenciosa. Otras emociones salen a la luz, envidia, miedo.

Babette anuncia que ganó la lotería y que ofrecerá una cena para los miembros de la comunidad en homenaje al décimo aniversario de la muerte del pastor, y que deberá viajar a París a comprar algunas cosas, pero que regresara en pocos días. En principio la invitación es rechazada y posteriormente, la comunidad cede al deseo de Babette, pero allí se arman todo tipo de entramados, y especulaciones, en las que salen a relucir deseos y miedos.

Babette regresa de París con una tortuga gigante, codornices y otras delicias con la intención de preparar un banquete, al que invitara a toda la aldea, ya que anuncia que ha ganado la lotería.

A partir de ese momento, las especulaciones aumentan y pasan a tener un lugar preponderante los miedos, miedo a la diferencia, miedo a lo desconocido, miedo a la muerte. Esto concluye en que los miembros de la comunidad se pongan de acuerdo en no probar nada de los que se sirviera en esa fiesta pagana. “ después de todo...podrían ser arrastrados al vicio o a algún proceso que los excluyera de su lugar de pertenencia.

La parte más vibrante, exquisita de la película son los preparativos de la comida, el rol que cumple el vino, el mantel, la sopa de tortuga, las codornices en sarcófago, la dedicación y el tiempo que llevan los preparativos, así como los rumores que van aumentando con el paso del tiempo y la cercanía del festín.

Finalmente, los vecinos sentados en la mesa, el paso de los minutos, y Babette, exponiendo su obra, a la que finalmente sucumben, comen, beben, disfrutan el encuentro en una sociedad castigada por el desencuentro, algo así como una pandemia extendida en el tiempo y en el alma de los miembros de la comunidad.

Otra emoción aparece desde el comportamiento grupal, la felicidad, alegría del compartir, el encuentro de las almas.

Finalmente, la celebración culmina con la congregación unida, cantando, habiendo disfrutado del amor que se les brindó. Finalizado el festín, se le pregunta a Babette cuando se irá a su país a disfrutar de su premio, ya que ahora es millonaria. Babette responde que ya no le queda nada en su lugar de origen y que su vida seguirá transcurriendo en la comunidad que le dio un lugar de pertenencia, además, ya no tenía dinero, todo lo había invertido en la cena.

“La tarea del arte, es esa, transformar todo eso que nos ocurre continuamente, transformar todo eso en símbolos, transformarlo para que pueda perdurar en la memoria de los hombres”. Jorge Luis Borges.-

Babettes Gaestebud. Película danesa estrenada en 1987.

Escritor: Gabriel Axel.

Director Gabriel Axel. Basada en Babette's Feast de Karen Blixen.

Sujetos sujetos



Por Paloma Gazzano¹

El enunciado “*vivir con otros*” conlleva una sujeción que nos obliga a definirnos, amarrarnos a una identidad, a una forma de vivir para seguir las reglas del juego que dictaminan e imponen las hablas del capital. Ellas contaminan todas las hablas del presente y dictan tiempos de productividad, lugares de pertenencia, deseos, aspiraciones; una forma de vivir, de pertenecer. En relación con esta idea, Percia afirma: “*Hablas realizan actos enunciativos. Ponen en escena modos de decir y, por lo tanto, de vivir.*” (Percia, M. 2020, p. 55)² Las hablas del capital limitan la vida, reduciéndonos para definirnos en base a una identidad sedentaria, permanente, y así lograr una uniformidad y acatamiento ante el poder.

Las hablas del capital se ejercen haciéndonos creer que somos dueños de nuestras acciones e ideas, que actuamos según nuestras decisiones y deseos, cuando en realidad el capitalismo se realiza como sistema productor de modos de mirar, leer, pensar. El habla capitalista no hace sujetos, sino súbditos: fanfarronerías que advienen a la palabra creyéndose soberanas (Percia, M. 2017). La idea de “*vivir con otros*” demanda sujetos amarrados a una identidad y busca reunirlos por sus semejanzas. Estas lógicas identitarias organizan la vida, ya que nos clasifican y limitan. Las pertenencias identitarias nos amarran y someten a atributos y obligaciones, a actuar de determinada manera por dentro de la norma. Sobre esto, Percia afirma: “*El con otros puede solicitar*

¹ Estudiante de psicología U.B.A

² Percia, Marcelo: psicólogo, ensayista, docente universitario, psicoanalista. Profesor regular de la Facultad de Psicología. Investiga tratamientos de las psicosis fuera de los manicomios. Participó de la publicación *Lo Grupal* (1983-1993). Forma parte del comité de redacción de la *Revista Pensamiento de los Confines*. Editor de la Revista Adynata 2020. <https://www.revistaadynata.com/>

uniformidad y acatamiento a la voz de un Amo. El con otros puede amontonar desemejanzas y obligar al parecido.” (Percia, M. 2021, p. 1).

Los poderes, las hablas del capital “*necesitan, para reinar, las ilusiones de uno y otro, de identidad y diferencia*” (Percia, M. 2017, p. 456). Vivir con otros delimita un “*nosotros*” donde por fuera están “*los otros*”, cada sujeto se agrupa con los que se siente identificado, parecido, y se diferencia de quienes no tiene nada en común. Es una lógica que tiende al cierre, a la fijeza, la unidad. Se trata de un adentro y un afuera que no pertenece, quedando al margen por no ser funcional a la lógica del capitalismo. Además, la idea de vivir con otros nos sitúa en roles determinados, que no permiten pensar ni actuar por fuera de ellos. Percia explica que: “*poderes, que imponen modos de vivir, no producen subjetividades: embelesan sensibilidades, las cautivar*” (Percia, M. 2017, p. 454). Esto refiere a que la noción de vivir con otros implica seguir una lógica de grupos que homogeniza, tiende a la semejanza y a dejar de lado todo lo que no encaja dentro de las lógicas de las hablas del capital, lo que es parte de ese “*hedor*” que molesta a los poderes, lo que es considerado demasía. Dentro de esta lógica de grupos, las técnicas surgen como una herramienta que se apoya en la idea de grupo como unidad, como una masa homogénea agrupada por sus semejanzas, normativizada.

Las técnicas se basan en los espacios grupales y se configuran como dispositivos que sirven a manera de manuales preestablecidos, los cuales tienen una respuesta catalogada para cada situación. Técnicas que simulan ser dirigidas a todos los sujetos para alojar su padecer, pero que no tienen respuesta para “*lo todavía no catalogado, no previsto, no codificado, no representado*” (Percia, M. 2017, p. 470), ya que las técnicas son destrezas y habilidades que funcionan para hacer mejor lo conocido. Percia las describe como “*recetas de conducción, maniobras de control,*

que no se avienen con cuerpos que se mueven, respiran, hablan, en simultáneo. Con sacudidas, expectativas, nerviosismos, vibraciones: cosas que pasan antes de que un grupo se ordene" (Percia, M. 2017, p. 470); refiriéndose a que justamente la técnica supone un artefacto ya delimitado, un dispositivo de intervención planteado antes de saber concretamente con qué se va a encontrar, construcciones que delimitan comportamientos. Se entienden como un medio para un fin y un hacer del hombre, en una definición tanto instrumental como antropológica. Es por esto que estamos atravesados por la técnica, capturados por su inercia y atrapados dentro de su automatismo. Su modo de hacer se encuentra arraigado en la sociedad en la que vivimos: los tiempos de la modernidad y, justamente, de las hablas del capital. Estos tiempos conforman un sujeto técnico abstracto, blindado, extirpado de su sensibilidad, que rechaza cualquier forma de alteridad u otredad. Se configuran por un modo capitalista, en el cual hay un manejo de la dinámica grupal ejercido por una autoridad hacia los participantes, una dominación regida por las lógicas de poder. Las técnicas le dictan al mundo cómo debe ser: se basan en un antropocentrismo, un principio constructor, edificante, que ve a lo humano como materia dispuesta a convertirse en algo. De igual manera es que entiende a la naturaleza desde una violencia para transformarla en materia disponible en función de lo humano.

Dentro de las formas de control que ejercen los poderes, como lo son la normativización que supone marcar una lógica de grupos y una técnica para la vida, el lenguaje ingresa al servicio del poder, ya que impone reglas, maneras de decir, determinadas formas de denominación que someten y esclavizan. Según Barthes: *"aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es el lenguaje o, para ser más precisos, su expresión obligada: la lengua. El lenguaje es una legislación, la lengua es su código. No vemos el poder que hay en la*

lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva” (1977). A partir de esto se puede reflexionar sobre cómo la lengua nos obliga a enunciar determinadas clasificaciones que implican una forma de sujeción y sometimiento. Según Barthes, la lengua se destaca por su fascismo, ya que obliga a decir algo que está a su vez ya configurado y pensado por otro. Nos hace creer que somos amos de nuestras palabras, cuando en realidad somos esclavos de ellas. Para él; *“un idioma se define menos por lo que permite decir que por lo que obliga a decir”* (1977) Esto nos conduce a pensar que solo existe una forma de decir, debido a que enunciamos lo que sabemos y conocemos, por lo que estamos sometidos a una imposibilidad de poder comunicar todo. Por ende, no existe un *“por fuera”* del lenguaje ni tampoco de los poderes, entonces no existiría la libertad tal y como la conocemos. Las palabras tienen peso, sujetan el sentido común, imponen mundos y nuestra forma de relacionarnos, ya que pensamos al otro desde características propietarias e identitarias. También, es la lengua la que nos sujeta al sentido común y a sus discursos de poder y segregación, que repetimos sin cuestionarnos. Sin embargo, se puede pensar en hacerle trampas y desvíos a la lengua a través de la literatura o buscando distintas formas de nombrarnos para intentar escapar de los poderes que se ejercen en la vida con otros y en las técnicas.

En contraposición a todo lo anteriormente desarrollado y examinado, se puede introducir la idea de un común vivir como una forma de habitar el mundo que no se rige por las hablas del capital y su forma de limitar la vida reduciéndonos a una identidad para así clasificarnos y agruparnos, los discursos de poder en los que se esconde el sentido común. La idea de un común vivir combate contra la costumbre y la rutina como modo de disciplinamiento, como una fuerza normalizadora. Comprende proximidades que no obliguen reverenciar, venerar, repetir, lo

que un poder espera escuchar (Percia, M, 2021). Como crítica a esa normalización, a ese proceso de adoctrinamiento de los cuerpos para que no sientan y no se pregunten, se invita a pensar en sensibilidades en vez de individuos, sujetos. Pensar en sensibilidades manifiesta una inconformidad con los modos de vivir que encierran afectividades y lógicas identitarias. Sobre esto, Percia explica que un común vivir “interesa sin representación, incapturable, siempre por advenir fuera de lo existente” (Percia, M. 2017, p. 284).

Además, la idea de un común vivir excede grupos, colectivos, comunidades, sociedades, ya que apunta a conservar “*cercanías que no mandan ni prescriben, que no sancionan ni castigan, que no recompensan ni condecoran. Para cercanías que se saben delicadas y provisionarias, gustosas y quebradizas. Cercanías que no quedan soldadas, ancladas, sino que son gustosas y quebradizas*” (Percia, M, 2021, p. 1). Vivir en común no responde a la unidad o al grupo, implica estar en distancias y cercanías con otras personas, una forma de estar en la vida que no se reduce a los individualismos. Justamente la idea de vivir en común se contrapone de vivir con otros; conlleva vivir en proximidad de lo incapturable, lo irreductible, lo inimaginable, lo imprevisible, lo siempre extranjero y no sabido. También, la noción de un común vivir apareja la idea de un común cuidado que no enlaza, no enreda, no demanda: solo está ahí, como disponibilidad que se hace presente cada vez que se la necesita (Percia, M. 2021). Asimismo, las prácticas clínicas llegan como formas de introducir desvíos de los poderes, ya que las clínicas se asocian a ese deseo de afuera. Renegando contra las técnicas, las clínicas son prácticas no médicas, ni psicológicas, ni psicoanalíticas, ni clínicas. Son diálogos sin persuasión, conversaciones que suspenden la interlocución. Crean el tiempo para construir ese afuera de las cosas que encierran, capturan y agobian. Las clínicas se pueden interpretar como el cuidado

del lenguaje y de la vida. Pueden ser pensadas como una de las trampas que podemos hacerle al lenguaje, ya que en ella se juegan los gestos de la poesía: no todo es interpretable, nombrable. Las clínicas son formas de producir un desvío de las técnicas, de las normas, un desvío del habla del capital. Se presentan como una ruptura de la costumbre que nos captura bajo las lógicas de la normalidad, las cuales constituyen un método de disciplinamiento. Se trata de un intento de ejecutar acciones que abran la posibilidad de poder resistir al poder del lenguaje, tales como escuchar, pensar formas de nombrarnos por fuera de las lógicas identitarias, escribir. Hacer esto en cada ámbito en el que nos desenvolvemos puede convertirse en una manera de fuga, escape de los poderes. La clínica es habilitar un momento donde se puede hablar y se puede no hablar, estar ahí incluso en silencio. Clínica como prácticas de la palabra, la escucha la mirada en cuanto a los ejercicios de poder. Las clínicas se proponen posibles para hacerse en todas partes y en todo momento, ya que no es necesario un espacio o cuatro paredes para tramitar un padecer. Estas son habladas desde las lenguas clínicas vivas que acompañan y alojan aflicciones de vidas enfermas, incluso sin saber acompañar ni alojar, que batallan con las enfermedades de la institución. Lenguas del solo estar ahí, como disponibilidades que se hacen presentes cada vez que se las necesita. Lenguas oportunas que dan una palabra precisa, sin que se la pida. Lenguas que dan la espera, la compañía, la certeza de estar.³

³ BIBLIOGRAFIA

Barthes, Roland. (1977). "Lección inaugural". En *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de Semiología Literaria del Collège de France*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008.

Percia, Marcelo. "Esquirlas, en los pliegues de la peste" (esquirla del miedo). Buenos Aires: La Cebra, 2021.

Percia, Marcelo. "Estancias en Común" ("sujeciones", "técnicas", "lo común"). Selección. Buenos Aires: La Cebra, 2017.

Percia, Marcelo. "Sensibilidades en tiempos de hablas del capital" ("hablas del capital"). Buenos Aires: La Cebra, 2020.

Percia, Marcelo. "Sesiones en el naufragio, un común vivir". 2021

Descolonización del saber.

Una mirada desde las Epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos



Por Osvaldo Nari¹

“La tragedia de nuestro tiempo es que la dominación está unida y la resistencia está fragmentada”

Boaventura De Sousa Santos

A mediados de los años 90, Boaventura de Sousa Santos², un catedrático de Sociología de la Universidad de Coímbra, formulaba con gran lucidez las tres orientaciones en que habría de basarse una Epistemología del Sur y que consistían en: aprender que existe el Sur, aprender a ir al Sur y por último aprender a partir del Sur y con el Sur.

Por aquellos mismos años, tenía gran impacto un poemario de Mario Benedetti, cantado y musicalizado por el catalán Joan Manuel Serrat: El Sur también existe.³

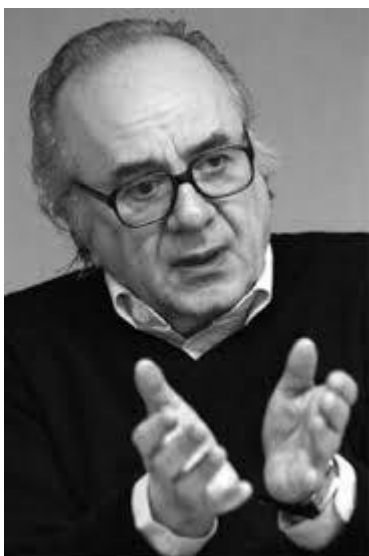
¹ Abogado; director Adjunto del Instituto de Filosofía del Derecho del CAM, ex Docente del Dpto. de Filosofía de la Facultad de Derecho UBA; ex Docente de la Escuela de Gobierno dependiente del INAP; ex director del Instituto de Derecho Municipal del CAM. Docente de la UNPAZ.

² Boaventura de Sousa Santos (Coímbra, Portugal, 15 de noviembre de 1940) es doctor en Sociología del derecho por la Universidad de Yale y catedrático, ya jubilado, de Sociología en la Universidad de Coímbra. Es director del Centro de Estudios Sociales y del Centro de Documentación 25 de abril de esa misma universidad; además, profesor distinguido del *Institute for Legal Studies de la Universidad de Wisconsin-Madison*. Se le considera un intelectual con reconocimiento internacional en el área de ciencias sociales, popular en Brasil por su participación en varias ediciones del Foro Social Mundial. Ha publicado trabajos sobre la globalización, sociología del derecho, epistemología, democracia y derechos humanos. Sus obras se tradujeron al español, inglés, italiano, francés, alemán y chino. El 25 de noviembre de 2019 se le otorgó el título de doctor honoris causa de la Universidad de Costa Rica.

³ El Sur también existe es el decimonoveno disco LP del cantautor [Joan Manuel Serrat](#) sobre poemas del poeta uruguayo [Mario Benedetti](#), editado en 1985 por la compañía discográfica [Ariola](#), con arreglos y dirección musical de [Ricard Miralles](#). Todas las canciones tienen música compuesta por Joan Manuel Serrat y letras sobre poemas de Benedetti.

Pero cuando el pensador portugués habla de Epistemologías del sur, no se refiere a un sur territorial, ni a las epistemologías tal cual las conocemos, sino que su objetivo más bien, intentaba identificar y valorizar lo que a menudo ni siquiera aparece como conocimiento a la luz de las epistemologías dominantes, lo que surge como parte de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima aquella opresión.

Muchas de esas formas de conocimiento no son saberes abstractos sino empíricos, y en tal inteligencia quedaba claro que estaba asomando un nuevo paradigma: la irrupción del Sur en el campo de los saberes y de las experiencias emancipatorias con identidad propia y empoderamiento.



Desde entonces para acá, la iniciativa ha ido tomando cuerpo y hoy encuentra sus desarrollos más ricos. En ella colaboran pensadoras y pensadores en su mayoría procedentes del Sur geográfico (África, América Latina y Asia), que están también incorporados a un sur metafórico, es decir, de parte de los oprimidos y explotados por las diferentes formas de dominación capitalista en su relación colonial con el mundo. Nuestro autor es uno de los científicos sociales más importantes y más creativos de nuestro tiempo, intelectual, con una propuesta innovadora, que fue abriendo nuevos caminos en la investigación y en la escritura. Un pensador que, si bien se ubica en la tradición crítica de la modernidad, le da un giro muy especial y personal.

Boaventura cree que no es posible concebir estrategias emancipadoras genuinas, tal como lo hacen las teorías críticas modernas dentro del paradigma dominante, ya que todas ellas terminan en algún momento transformadas en estrategias reguladoras dictadas por el propio sistema.

Por eso el intenta diseñar un nuevo horizonte en un paradigma emergente, enfocado en los **movimientos sociales**, en las **luchas de resistencia global**, en las **ciencias sociales** y en las **ciencias de las religiones**, y lo que es importante para nuestro espacio de análisis desde FILOCAM: particularmente en el campo del derecho.

Ve la necesidad de darle un nuevo sentido común emancipador a la teoría crítica de la modernidad, desde una reflexión intelectual tanto desde el canon de la filosofía de la modernidad occidental, así como desde otras miradas y alternativas expulsadas en los procesos coloniales.

En la convergencia del paradigma de la modernidad y el capitalismo, se consolida la impronta europea a partir de la mitad del siglo XIX, constituyéndose un proceso de verdadera degradación. Nuestro autor, considerara que se ha producido una transición paradigmática tanto a nivel epistemológico, como a nivel social, enfocado en tres campos, que ocupan un lugar central en la configuración y la trayectoria del paradigma de la modernidad occidental: la ciencia, el derecho y el poder, ámbitos que constituyen el objeto central de la crítica que él va a realizar.

Boaventura entiende que estamos asistiendo a un renacimiento de la teoría social crítica y del pensamiento progresista con proyección política, lo cual se manifiesta en investigaciones y estudios de ciencias sociales, movimientos sociales y propuestas políticas que inauguran un

nuevo pensamiento y una nueva práctica de tendencia liberadora. Junto a autores europeos como Immanuel Wallerstein, Boaventura realiza fuertes críticas al modo en que se han construido, así como respecto de los supuestos sobre los que se asientan las Ciencias Sociales modernas.

Retoma algunos aspectos de las críticas que muchos autores a mediados del siglo XX, realizaron al paradigma epistemológico hegemónico de la modernidad, proponiendo en base a esto, nuevas aristas y desafíos para pensar la reconstrucción de las Ciencias Sociales desde parámetros vinculados a sus procesos históricos de conformación, los sujetos sociales que los protagonizan (con sus intereses y disputas de poder) y su pluralidad filosófica y metodológica.

Tanto Wallerstein como Boaventura, conciben la ciencia no como un saber de jerarquía superior al resto, sino como una forma particular de conocimiento, que convive con otras formas de saber. Esto no implica negar ni relegar las Ciencias Sociales tal cual las conocemos en su versión europea, sino su apertura a nuevas concepciones y metodologías, y un diálogo democrático con otras formas de saber y de producción de conocimiento

Ambos autores entienden que otras ciencias sociales son posibles, coincidiendo en críticas respecto de la configuración epistemológica y metodológica hegemónica de las ciencias sociales.

Estas críticas se organizan en torno a tres ejes principales. Por un lado, las dualidades sujeto/objeto y ciencias sociales/ciencias naturales, teñidas por la influencia de la lógica de las ciencias físico-naturales, su base empírica, su modelo de racionalidad y su pretensión de formulación de leyes universales.

Por otro la separación disciplinar en las Ciencias Sociales en al menos tres dominios del saber, concomitante con los postulados de la filosofía liberal que dividen la acción humana en tres ámbitos de experiencia: se los denomina ámbitos “estructurantes” porque son parte de su lógica interna y las diferencian de otros campos de conocimiento. Estos son: tiempo histórico, espacio geográfico y sociedad/sujetos sociales.

Por último, la invisibilización o incluso negación de las formas de conocimiento alternativas al conocimiento científico, y con ella, la subordinación de los pueblos y culturas portadores de tales saberes

Asimismo, estos autores dialogan con un importante grupo de autores de la llamada epistemología crítica europea⁴, que abrieron la posibilidad de pensar la ciencia desde otros parámetros, vinculando su actividad a los procesos históricos de su conformación, a los sujetos sociales que los protagonizan (con sus intereses y disputas de poder) y a la pluralidad filosófica y metodológica.

Pero, además, con Boaventura y otros pensadores latinoamericanos, africanos, etc., aparece la idea de una mirada epistemológica desde el sur, desde los países del tercer mundo, una mirada epistémica alternativa al conocimiento europeo.

Hay un texto muy importante de Wallerstein⁵, donde afirma que las Ciencias Sociales son una empresa del mundo moderno, componente insoslayable de su construcción. El entiende que son un intento por

⁴ Nos referimos fundamentalmente a la epistemología crítica europea, de autores tales como Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Bachelard, Althusser, Foucault y Piaget,

⁵ Immanuel Wallerstein: Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales

comprender esa realidad cambiante, y gobernar su devenir. Para eso su constitución se basó en dos pilares epistemológicos fundamentales: el **modelo newtoniano** (por el cual hay una simetría entre el pasado y futuro, lo cual permite construir la noción de certeza y verdad (lo conocido hoy es válido para mañana), y la idea del **dualismo cartesiano** (que es doble: por un lado, el par sujeto cognoscente/objeto conocido, y por el otro el par: ciencias naturales/ciencias del hombre.)

Las Ciencias Sociales: misión civilizadora, que acompañara la expansión de la economía-mundo capitalista de la mano de los países que lideraron este proceso: la **normalidad** será solo la de los países centrales, y en tanto imagen del futuro posible o punto de llegada para el resto del mundo.

Esta intuición de Wallerstein será retomada hacia fines de la década del 90 por los autores latinoamericanos que integraron el Grupo Modernidad/Colonialidad, quienes afirman que la modernidad posee un lado oscuro inseparable de ella: la **colonialidad**. No es un efecto no deseado, sino por el contrario la colonialidad sería intrínseca a la lógica y dinámica de expansión del sistema capitalista, colonialidad que no es sólo política, sino también epistemológica y estructurante de los modos de percepción y organización de la vida. De allí que distinguen la colonialidad del poder, la del saber y la del ser, aunque esta tríada se desarrolla y manifiesta siempre de manera concomitante.

Ambos autores plantean que el modelo de racionalidad que guio la constitución de la ciencia moderna, estuvo basado en el predominio y guía

de las Ciencias Naturales; modelo que después se transmitió a las Ciencias Sociales, de aparición posterior.⁶

Boaventura expresa que la separación **sujeto-que-conoce/objeto-conocido** es cuestionada por la idea de que no conocemos de lo real sino lo que en él introducimos: entonces nuestro conocimiento nunca puede ser total ni mucho menos definitivo, sino más bien probable y aproximado. Pero además esa separación tampoco puede ser tajante, sino que se asemeja más a un continuum que a una dicotomía.

También se cuestiona la idea de ley, y con ella el principio de causalidad e inmanencia propio la propia física clásica. Esta está siendo conmovida a partir de teorías que postulan la irreversibilidad e historicidad de los sistemas abiertos, lo que conlleva asumir “en vez de la eternidad, la historia; en vez del determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la espontaneidad y la autoorganización; en vez de la reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente”

Nuevas teorías rompen el orden positivista decimonónico⁷, pero además a nivel social el conocimiento científico es cuestionado en el momento en que se descrea de la autonomía e imparcialidad de la ciencia, atento sus basamentos ideológicos.

⁶ La ciencia moderna tendrá la pretensión de erigirse como racionalidad única, dice Boaventura, “...en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas...”

⁷ Maturana y Varela en la biología, Niklas Luhmanen la Teoría de los sistemas y la complejidad; Illia Prigoigine creador de la teoría del Caos-Premio nobel de química; Edgard Morin y la interdisciplinariedad; Ernst von Glaserfeld y Heinz Von Foerster en la Cibernética de segundo orden; y tantos otros nuevos paradigmas, como la robótica, la informática, etc.

Sobre todo, a partir de mediados del siglo XX, y de la mano de la industrialización de la ciencia y su expansión global, se volvió mucho más visible su compromiso con el poder económico y político, que influye directamente en la agenda científica.

Pesada herencia

La llegada de los españoles a América, y lo que todo ello implica en tanto la historia de España como antecedente, le da también una impronta especial

Hoy sabemos que la conquista de Al Andalus por los cristianos, modificó las relaciones de coexistencia entre católicos, judíos y musulmanes. A posteriori de la dominación de la península por el eje Castilla-Aragón, cada vez que se conquistó un nuevo territorio se impuso un estado (nación) y una religión (católica). No había problema con la pureza de la sangre: si te convertías al catolicismo, eras digno de entrar, porque eras parte del reino

Sin embargo, esto cambió con la llegada al nuevo mundo. Había pueblos ibéricos oprimidos por los visigodos y por el poder de Roma del Vaticano. Los españoles llegaron al nuevo mundo con la idea de borrar la historia y para eso entre otras cosas quemaron los códices.⁸

⁸ La destrucción, represión y saqueo de la documentografía indígena prehispánica que se desarrolló en Mesoamérica. Desastre que, a consecuencia de la invasión-conquista militar-religiosa española, produjo el cataclismo de la sabiduría de hombres y mujeres que forjaron la civilización mesoamericana: quemar los códices/borrar la historia. Tal el más notorio caso de Fray Diego de Landa, el religioso que quemó los últimos códices y objetos sagrados mayas, en julio de 1562.

Hablar de reconquista y no de conquista de la península ibérica, o de la discusión acerca de la condición jurídica y cultural de los aborígenes americanos ⁹

En su idea del **epistemicidio**, el conocimiento occidental ha impuesto un programa en todo el mundo basado en la imposibilidad de pensar otro mundo distinto al capitalista. Es justamente el epistemicidio lo que explica cómo ese programa occidental ha subyugado el conocimiento y los saberes de otras culturas y pueblos.

¿Cómo se puede demostrar que realmente por fuera de esta realidad hay otra realidad? Se pregunta Boaventura. Por eso propone para combatir a la razón metonímica, utilizando lo que él denomina una sociología de las ausencias, que implica referenciar que mucho de lo que no existe en nuestra sociedad es producido activamente como no existente, y por eso la trampa mayor para nosotros es reducir la realidad a lo que existe.

Nueva teoría crítica de la Sociedad

⁹ Se conoce como Juicio de Valladolid al debate que tuvo lugar en 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde se polemizó respecto de los naturales americanos y que enfrentó dos formas antagónicas de concebir la conquista de América, que fuera interpretadas románticamente como la de los defensores y la de los enemigos de los indios. La primera de estas posiciones estaba representada por Bartolomé de las Casas, considerado hoy pionero de la lucha por los derechos humanos, pero que su postura implicaba racismo cultural, al naturalizar a la cultura del otro como inferior. Se seculariza, pasando a ser la ciencia la que establece que hay pueblos primitivos a educar. Por el otro lado Juan Ginés de Sepúlveda, que defendía el derecho y la conveniencia del dominio de los españoles sobre los indígenas, a quienes además concibe como inferiores. Esta postura implica racismo biológico, que al secularizarse implica la mirada ya no de pueblos sin dios, sino a pueblos sin ADN. No hubo una resolución final, aunque fue el inicio de un cambio que se tradujo en más derechos para los indígenas.

No son capaces las ciencias sociales heredadas, de dar cuenta de nuestro tiempo, dice Boaventura, trazando a cuatro líneas para sostener tal argumentación:

En primer lugar, entiende en la necesidad de contar con una teoría de la historia, como respuesta al desafío de la renovación tecnológica, y debiendo esto lograr dos objetivos: por un lado, incorporar experiencias sociales silenciadas, marginadas y desacreditadas, reconstruir el inconformismo y la indignación social, y buscar alternativas.



La guía en esta búsqueda es la alegoría de la historia de Walter Benjamín en su comentario al cuadro *Angelus Novus*, de Klee sobre el “ángel de la historia” que vuelve su rostro hacia el pasado, donde observa una catástrofe perenne que va amontonando ruinas sorbe ruinas y las arroja a sus pies, imagen de la acumulación del sufrimiento en la historia. Ya lo había anunciado Hegel, quien definía la historia humana como el banco del carnicero: “...la historia es el banco del carnicero en el que se han sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos...”.¹⁰

¹⁰ En su célebre ensayo *Tesis sobre la filosofía de la historia*, Walter Benjamin, inspirado por la lectura cabalística de su amigo Gershom Scholem, dejó escrito: “...Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se muestra a un ángel que parece a punto de alejarse de algo que le tiene paralizado. Sus ojos miran fijamente, tiene la boca abierta y las alas extendidas; así es como uno se imagina al Ángel de la Historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina y la arroja a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado, pero desde el Paraíso sopla un huracán que se enreda en sus alas, y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da

Es una de las críticas más incisivas a la filosofía moderna del “progreso”, la predominante en el pensamiento occidental.

En segundo lugar, se centra en la superación de los preconceptos norte céntricos y occidentales imperantes en las ciencias sociales. Boaventura muestra la colonialidad del poder y del saber en toda su extensión, y amplía los criterios y principios de inclusión social a través de nuevas sinergias entre igualdad y diferencia que han de reconstruirse multiculturalmente.

La tercera línea es la **reinención del conocimiento como emancipación** y como interrogación ética, con tres importantes implicaciones para las ciencias sociales: el paso del mono culturalismo al multiculturalismo, de los conocimientos especializados heroicos al conocimiento edificante y contextualizado, de la acción conformista a la acción rebelde.

Existe una cuarta línea que podemos caracterizar con dar prioridad a la reconstrucción teórica y a la refundación política del Estado y de la democracia en tiempos de globalización. *“...Al contrario de lo que pretende la globalización neoliberal, el Estado continúa siendo un campo decisivo de acción social y de lucha política, y la democracia es algo mucho más complejo y contradictorio de lo que las apresuradas recetas promovidas por el Banco Mundial hacen suponer...”*¹¹

la espalda, mientras los escombros se elevan ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso...” Scholem, Gershom (2003). Walter Benjamín y su ángel. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

¹¹ Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta Editorial . 2011

La Necesidad de superar el modelo epistemológico de la modernidad.

Existe la necesidad de un nuevo saber, construido desde una perspectiva emancipatoria, liberadora y humana, que reconozca e incorpore las prácticas políticas, culturales y económicas de los pueblos indígenas, afroamericanos y caribeños. Para eso tenemos que superar el modelo epistemológico occidental, que ha instaurado un dominio absoluto de una lógica científica con pretensiones universales, a través de la razón monocultural por la cual la Historia obtiene sentido y trascendencia.

El pensamiento descolonial surgió como contrapartida de la modernidad colonial. Y sus antecedentes en los planteamientos de la original lectura del marxismo en su relación al contexto social, cultural y político indoamericano (peruano) de José Carlos Mariátegui; en la política radical el giro epistemológico de los africanos como Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, entre otros.

También en el planteamiento descolonial en los términos planteados por Aníbal Quijano: la descolonización epistemológica, que abre las puertas a otra racionalidad diferente a la de Europa occidental.¹²

Descolonizar la filosofía y la ciencia significa producir, transformar y plantearse un conocimiento que no dependa de la epistemología de la modernidad occidental, ni de sus problemas, por el contrario, debe dar respuesta a las necesidades de las diferencias coloniales. La expansión

¹² Anibal Quijano; COLONIALIDAD Y MODERNIDAD/RACIONALIDAD En: Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires : CLACSO, 2014. ISBN

978-987-722-018-6 "...Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad..."

colonial fue, también, la expansión de las formas de conocimiento, aun cuando esos conocimientos emitiesen críticas contra el colonialismo desde el seno del propio.

Frente a esto la descolonización propone que una redefinición de la libertad, la igualdad y la convivencia humana, más allá de prejuicios raciales, sexistas, y homofóbicos. Autores como Walter Mignolo¹³, ve en la descolonialidad, no sólo sujetos abstractos o unidos por intereses de clase, sino sujetos y comunidades diferenciadas por jerarquías de distinto tipo implantadas en gran parte por la modernidad. Son estas jerarquías las que terminan otorgándole más libertad a unos que a otros, o más o menos relevancia en la lucha de clases.

La **noción de colonialidad del poder**, término referenciado por Aníbal Quijano, se utiliza para caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI.

Según Quijano, la noción de colonialidad del poder es un elemento constitutivo de la modernidad y no sólo un producto derivado de la misma. La modernidad- colonialidad es el momento de la historia occidental vinculado al circuito comercial Atlántico, a la transformación del capitalismo y a la creación del sistema mundial moderno- colonial.

La descolonización debe ser entendida como el desmontaje de estructuras de poder estatal, laboral, y del control de la sexualidad, de ideologías, y de formas de conocimiento que producen una división

¹³ Walter Mignolo es un semiólogo argentino y profesor de literatura en la Universidad de Duke, en Estados Unidos. Se le conoce como una de las figuras centrales del pensamiento decolonial latinoamericano y como miembro fundador del Grupo modernidad/colonialidad

maniquea del mundo¹⁴, es decir de una división entre amos y esclavos, entendidos estos como sujetos normales, por un lado, y sujetos anormales, dispensables, o sujetos-problema por otro.

El pensamiento descolonial propone desafiar la episteme que la modernidad colonial ha impuesto, recuperando críticamente todos los diversos legados culturales. Su proyecto más que universal es pluriversal en el sentido que el desprendimiento y la apertura ponen en escena múltiples formas de articulación de la vida social y cultural que no necesariamente son asimilables entre sí.

Para autores como Dussel, el proyecto de descolonización comenzado en el siglo XVI e intensificado en el siglo XX requiere urgentemente de intervenciones decoloniales a nivel planetario, no para culminar el proyecto inconcluso de la modernidad sino para trascender la modernidad/ colonialidad hacia, lo que él llama, un mundo transmoderno. Despegarse del fundamentalismo eurocéntrico, pensando y actuando descolonialmente hacia un proyecto transmoderno. Ni posmoderno ni posestructuralista pues se trata de un más allá de la modernidad/colonialidad, es ser anticapitalista como culminación del proyecto inconcluso e inacabado de la descolonización.

Transmodernidad apunta a un mundo de pluriversidad, fruto de un auténtico diálogo intercultural, que deberá tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes; que además indica todos los aspectos que se sitúan más-allá y también anteriormente de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el

¹⁴ Tendencia a reducir la realidad a una oposición radical entre lo bueno y lo malo

presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa.

Existe la necesidad de declarar que la crisis de la hegemonía de la modernidad occidental, los cambios sustanciales y de facto del paradigma de la razón técnica instrumental y teleológica que domina la Historia del capitalismo y el colonialismo sin fin, si tienen su clausura o terminus civilizatorio. Las alternativas a esa clausura se encuentran en nuestra América, en este otro sistema de mundos de vida que se auto reconocen plurales e interculturales y que en el tiempo se han mantenido subyacentes, sin perder sus fuerzas contra hegemónicas, desde los días de la conquista europeas en estas tierras originarias.



Todo esto pone de manifiesto la necesidad de un nuevo saber. Un saber que tiene como cimiento al sujeto, o mejor dicho a la vida del

sujeto, es decir un saber construido desde una perspectiva emancipatoria, liberadora y humana. Para los cuales, como lo señala Boaventura el reconocimiento y la incorporación de las prácticas políticas, culturales y económicas de los pueblos indígenas y afroamericanos son fundamentales permitiéndonos desde una Epistemología del Sur, romper con la hegemonía de la modernidad desarrollada por el eurocentrismo, buscando aprender del sur, *“...que es una comprensión del mundo mucho más amplia que la que nos da la comprensión occidental, y que a pesar*

*de ser cada vez más clara, no está todavía contabilizada en las soluciones políticas y teóricas que por ahora tenemos...*¹⁵

Una epistemología del Sur, según BDS deberá asumir el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo, neoliberalismo y por el colonialismo.

*“...El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo ...”*¹⁶

Para Boaventura existe dos premisas fundamentales de una epistemología del Sur. En primer lugar, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo, entendiendo que la transformación progresista del mundo puede ocurrir

¹⁵ de Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el Saber, reinventar el Poder*, Ediciones Trilce. Uruguay 2010

¹⁶ de Sousa Santos, Boaventura: *Epistemologías del Sur*, Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 16, núm. 54, julio-septiembre, 2011, pp. 17-39, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental, aun el marxismo.

En segundo lugar, la diversidad del mundo es infinita, incluyendo modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, de relaciones entre los seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor.

Es por ello, que se hace necesario desde esta perspectiva, hablar de un pensamiento alternativo de alternativas que permita romper con la lógica monocultural del saber científico como único conocimiento válido despreciando otras epistemes no-científica, populares, tradicionales, indígenas, campesinas, urbanas y locales. Es lo que ha denominado Santos, la ecología de los saberes. Frente a la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, cabe la posibilidad de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino, con el saber tradicional.

La descolonialidad es un proceso complejo que pretende superar las huellas dejadas por la imposición del proyecto moderno occidental que trastocó la existencia humana de las culturas no-occidentales, y aspira a

la descolonización epistemológica -modos de ver, entender y comprender la realidad, de manera diversidad e intercultural-, la descolonización del poder – el Estado y sus instituciones-, la descolonización del ser - ontológico, existencial, ético e identitario

Es una puesta en práctica de una convivencia pluricultural, de un diálogo de saberes, que invita a luchar por un mundo sin marginados, excluidos, explotados, desposeídos, con verdadera justicia donde se practiquen el bien común y el buen vivir. Nuestro pueblo reclama un pensamiento descolonial que articule genealogías perdidas desperdigadas por el planeta y ofrezca un proyecto otro, sean estas reflexiones un espacio para ello, que brinde un nuevo aporte para la construcción de un mundo mejor.

AVISOS PARROQUIALES

La noche de FILOCAM



por José Luis Chammah

El gran Arthur Schopenhauer dijo: *"Pocas veces pensamos en lo que tenemos, siempre pensamos en lo que nos falta"*. Y más allá de su analogía con la metáfora del vaso medio vacío y medio lleno, la del viernes fue sin dudas, una jornada para pensarnos más bien en lo que tenemos, en lo que somos, en lo que logramos y, sobre todo, en lo que vamos a continuar generando.



Olga Mater y José María
Novoa

Tras un arduo año de incansable trabajo y un denodado esfuerzo por parte de quien dirige el Instituto, Cristian Callegari, y de quienes lo integramos, pudimos, no solo cerrar estos doce meses con una vasta cantidad de charlas con un alto contenido



Cynthia Callegari y Osvaldo Nan

filosófico, académico y cultural; sino que, además, pudimos darnos el lujo de ver el nacimiento de nuestro libro

FiloCAM con recopilación de las más memorables líneas que vistieron ésta, nuestra revista mensual.



De izquierda a derecha Martín Aldax, Cristian Callegari, Cynthia Callegari, y Jorge Omar Frega

La jornada del viernes tuvo mucho de todo. Abundó la camaradería, la buena onda, la distensión y fueron cuatro horas de una catarata cultural magnífica que comenzó con la invitación a una cata de vinos a cargo de la Sommelier Gladys Rezola quien a su vez es diplomada



Maite Kaul, Mariana Kaul, y Julio Santachita

en negocios del vino y cofundadora de Oeste Vinos Compañía de Vinos, representante de vinos de autor y bodegas boutique. Al mismo tiempo, con la locución de Cynthia Callegari y



Marcelo Massimo

mientras también se degustaron picadas de una variada especie, se disfrutó del concierto de piano el maestro Marcelo Massimino quien se desempeña como pianista del teatro



María Eugenia Cavallo y Marcela Leal



Gabirela Isla, Carina Muñoz, Violeta Lagomarsino,
Gabriela Nieto, Bárbara Pepe, Luciana Frega

Colón,

es concertista, musicalizador de la Opera La Clemenza di Tito de Mozart y musicalizador de la Expo Heterodoxa en el Museo de la Cárcova. El maestro Massimino interpretó obras de Mozart,

Beethoven,

Chopin,

Schumann, Liszt, Tchaikovsky, Rachmaninnov y Messenet.

Luego, algunos miembros del staff de nuestro Instituto como los Dres. Martín Aldax, Osvaldo Nan, Cristian Callegari, Héctor Raffo, Adrián Cetrángolo y el presidente del Colegio, Dr. Jorge Frega, dirigieron



Jorge Oscar Rossi y Walter Viegas



Martín Aldax y Cristian Callegari

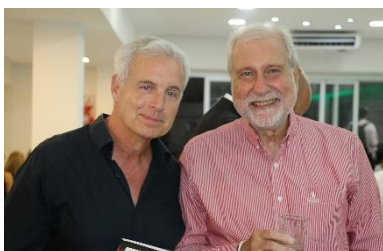
palabras al público. El Dr. Frega destacó que esta es una de las primeras actividades presenciales después de dos años y habló sobre “la importancia de dejar, por momentos, de pensar en lo que hacemos y pensar

en el porqué lo hacemos. La filosofía está pensada para cuestionar todo



De izquierda a derecha Cristian Callegari, Martín Aldax, Cynthia Callegari, Osvaldo Nan, Jorge Oscar Rossi, Walter Viegas y Diego Duquelsky Gómez

y este Instituto nos sirve para seguir intentando entender el porqué de todo lo que hacemos". A su turno y para cerrar este segmento, el Dr.



Roberto Martín Zuccon y Alberto Farinati

Callegari agradeció a cada uno de los miembros y contó que "durante los terribles días de pandemia, el Instituto sirvió como paliativo, como un lugar de encuentro virtual con casi cien personas que querían hablar, debatir, encontrarse, discutir sobre distintos temas. Y ese es el rol de este importante instituto que cada día reúne a más colegas".

Por último y cuando ya había entrado la noche, se realizó un brindis general y una velada de cierre del joven talento Luciano Vignoni, en el piano. Se



Luciano Vignoni



Víctor Cejas y Osvaldo Nan

hicieron las diez de la noche y los últimos resabios de una hermosa velada quedaban atrás. El libro FiloCAM fue presentado oficialmente y

nuestro Instituto de Filosofía del Derecho cerró un año memorable, al mismo tiempo que augura un 2022 más próspero, con más actividades, más colegas que se están sumando y más propuestas.

Si para Aristóteles, la filosofía es la manera de acceder al conocimiento, nuestro Instituto de Filosofía del CAM (único en toda la colegiación provincial) es la puerta de acceso al debate sustancial de todo lo que queremos conocer.



Marcelo Díaz, Jorge Omar Frega, Ana María Zajac y Nora Rumie

Arte de tapa: Juana Illia juailia@gmail.com

Fotografías en Aviso Parroquiales Gabriela Vieitez Garcia y José Luis Chammah.

¿Querés comunicarte con nosotros? Escribí a revistafilocam@gmail.com

Si querés leer los volúmenes anteriores de Filocam los podés descargar desde <https://camoron.org.ar/filocam/>

Las opiniones e ideas vertidas en este documento son exclusiva responsabilidad de los autores y no representan necesariamente la opinión del Instituto de Filosofía del Derecho del CAM ni de FILOCAM.

Todas las fotografías son propiedad de sus respectivos dueños, y son utilizadas con fines no comerciales. En su mayoría las imágenes utilizadas en este número han sido extraídas de Internet a los efectos meramente ilustrativos de los trabajos aquí realizados como así otras que componen el entorno de la publicación. No se pretende violar ningún derecho de autor si alguna de ellas tiene derechos reservados como algún texto favor comunicarse y se procederá a quitarla.

FILOCAM MARCA REGISTRADA Acta 3930628 Clase 09

