

Temporalidades de transición: el caso de la Escuela de Filosofía en la UNC

María Carla Galfione*

Paulo Martínez Da Ros**

Introducción

Al observar y acudir a diferentes programas de cátedra en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) durante el periodo posterior a la última dictadura cívico-militar, se pueden observar algunas cuestiones de relevancia sobre las características de la formación académica y profesional por aquellos años: el perfil de egresado, las corrientes filosóficas que se dictaban, las condiciones generales de la modalidad de enseñanza expresadas en descripciones escuetas del trabajo en las cátedras, autores considerados de referencia para los diferentes temas, entre otros asuntos posibles.¹ Estos elementos pueden ser pensados, entre otras cuestiones, como índices de la relación que se teje entre el discurso filosófico académico y las representaciones políticas disponibles en una época, y esto vale tanto para la dictadura como para la postdictadura. En esta dirección avanzamos en lo que sigue.

Pero antes de remitirnos a estas relaciones (y a ellos, los objetos, esos archivos) y las definiciones de contenidos y perspectivas que ofrecen, interesa postular, en una dimensión un tanto más general, lo siguiente: el contexto político-intelectual argentino atraviesa un proceso de redefinición desde el fin de la dictadura en adelante, consistente en un viraje general de temas, autores y objetos. Cecilia Lesgart afirma que, si en los años previos, los sesentas y los setentas

(e incluso antes), la producción política intelectual orbitaba alrededor del concepto de revolución, iniciados los ochentas este término será reemplazado por el concepto de democracia. Las razones son varias, pero cuentan entre ellas la crisis teórica del marxismo, la merma de la lucha revolucionaria de izquierda en general y en todo el mundo occidental, el comienzo del fin de las dictaduras en Latinoamérica, y, ligado a esto último, la imperiosa necesidad de revisión de formas pacíficas y ciudadanas de construir acuerdos y disensos en convivencia política.

En Argentina, por caso, el concepto de democracia se ve sometido a un profundo trabajo de resemantización política: cada valor añadido a este término, era un punto ganado al autoritarismo y a la violencia política, esto es, al terrorismo de Estado. Con este ejercicio, comienzan progresivamente a ocupar el centro del debate en la producción intelectual de las izquierdas, perspectivas liberal-democráticas sobre el Estado y sobre la ciudadanía.² En suma y a grandes rasgos, el contexto político-intelectual atraviesa los debates a propósito del problema de qué forma de vida democrática es posible, tomando distancia de -e incluso volviendo ilegible- otras discusiones sobre las posibilidades de la liberación nacional, la lucha revolucionaria, la crítica a la vida burguesa (y con ello a la democracia en su acepción liberal).³

Transformaciones como esta pueden reconocerse especialmente en el debate público: desde revistas hasta registros de intervenciones en medios de comunicación audiovisual pasando por documentos públicos, la semántica política de nuestro país migra de una que se anclaba en los conceptos de revolución y pueblo y sus sentidos y disputas

* Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba-Instituto de Humanidades / CONICET, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1037-4925>

** Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

1 Tomamos como base y referencia las investigaciones que se vienen desarrollando en el marco del proyecto "Improntas de la dictadura en campo filosófico de Córdoba: investigación sobre los saberes universitarios, las desapariciones, los exilios y los estudiantes en la transición a la democracia", en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Resultados parciales de esa indagación pueden consultarse en Laura Arese y Carla Galfione (eds.), *Filo en dictadura*, Córdoba, FFyH-UNC / Eduvim, 2025. Disponible en https://ffyh.unc.edu.ar/publicaciones/wp-content/uploads/sites/35/2025/06/improntas-de-la-dictura-okey_compressed-2.pdf

2 Por ejemplo, se reconoce la relación íntima entre pueblo y democracia, en donde antes se identificaba una oposición entre pueblo organizado y democracia liberal-oligárquica. Cfr. Oscar Terán, "La nación autoritaria", en *Controversia*, Año 2, n° 9-10, 1980.

3 Esta transición, aunque no sea central la precisión ni el detalle aquí, comienza a desarrollarse incluso desde antes del fin de la dictadura, fundamentalmente mediante debates de exiliados.

(o sus antónimos), a uno que se centra en el de democracia y ciudadanía. Se trata, como indica Adrián Velázquez Ramírez, de una *regeneración* del discurso político argentino (pero extensible también al discurso académico), que coloca en el pasado a toda expresión discursiva que responda al problema de la revolución por vía afirmativa o negativa. Recuperando declaraciones públicas de Raúl Alfonsín por aquellos años, Velázquez Ramírez analiza con detalle algunas de las transformaciones discursivas sucedidas en ese marco. Señala entonces un progresivo gesto de renuncia a la consideración y revisión del pasado como condición del proyecto democrático, esto es, como poseedor de claves interpretativas para ordenar el tiempo presente. Las leyes de Punto final y Obediencia debida cobran una singular relevancia bajo este marco de sentido. La condena al pasado puede que comience a diluirse en el sostenido reclamo de pluralismo. La transición se presenta entonces como un umbral, una zona de tránsito, "a medio camino entre el pasado y el futuro".⁴

En esta misma sintonía es que Cecilia Lesgart, a propósito de las transformaciones discursivas de la izquierda, señala: "'la democracia' se constituyó en el horizonte de expectativas frente a la situación de los nuevos autoritarismos y también frente a la identidad de izquierda anterior a los golpes".⁵ En ese marco, se destaca la preocupación por una definición procedimental de la democracia, "la democracia como un conjunto de reglas del juego".⁶ Y tal como lo presenta esta autora, el de renovar el lenguaje en este punto fue uno de los mayores esfuerzos de los intelectuales y, en particular, de la filosofía política: "La recuperación de preguntas y metáforas propias de la filosofía política, los insumos tomados de algunos clásicos del pensamiento político y filosófico [...] como un nuevo registro en el vocabulario y como forma de delimitar las viejas y las nuevas formas de entender la política".⁷ Pero esas *expectativas* ya no hablaban del futuro.

Si, por un lado, se abandona la noción de revolución en su reemplazo por la de democracia, el tiempo sobre el que este desplazamiento se produce también sufre un cambio, ya no hay antes ni después. De esta manera, podemos reconocer en el cambio de lenguaje político e intelectual una transformación de lo que François Hartog define en términos de régimen de historicidad: la aparición y manifestación de un régimen presentista en el discurso académico y político argentino. Así, el reemplazo mencionado de la centralidad del concepto de revolución por el de democracia conlleva no sólo la asunción de viabilidad de determinadas formas

de organización política y social (un régimen democrático liberal *pero no* la dictadura del proletariado), sino también un reemplazo de las lógicas de articulación de estos conceptos con la temporalidad y con nuestro marco de experiencias del presente y nuestras expectativas de futuro.

Si en los desarrollos teóricos de la década del sesenta o del setenta la palabra revolución significa y sintetiza la posibilidad de un salto al futuro, esto es, la posibilidad cierta y real de imaginar y construir un futuro diferente al presente (y, con ello, también a todo pasado imaginado), el concepto de democracia implicaba, en este contexto, asociar prácticas políticas a la perpetuación de un régimen de carácter burgués que bloqueaba el acceso de las masas obreras y populares a la posibilidad misma de ese futuro que expresaba el concepto de revolución. En otras palabras, la democracia reproducía indefinidamente el presente y sus condiciones actuales, y la revolución, por el contrario, abría camino a un horizonte de expectativas en donde el mundo se presentaba con posibilidades políticas, sociales, estéticas y culturales inauditas. Expresiones singularmente famosas como "con la democracia se come, se cura y se educa" no funcionan únicamente a modo de promesa política, son también la afirmación de que el tiempo de la democracia es un tiempo presente, que no requiere de los consejos del pasado (a modo de historia ejemplar) ni precisa del futuro para organizar el hilo de sus actos (aquello que Hartog denomina como régimen histórico moderno).

De esta manera, el repentino abandono del horizonte revolucionario trajo consigo una profunda transformación del alcance de esas expectativas. La oclusión del pasado no fue acompañada, sin embargo, de la ampliación del horizonte del futuro. Tal como afirma Cecilia Lesgart: "aunque frente a la construcción del futuro las expectativas vuelven a cargarse, se desdibuja un pensamiento ansioso por predeterminar el sentido de la *Historia*".⁸ Se inaugura otro modo de entender el cambio político. Uno que se reconoce como parte del régimen presentista. Y una de las características principales de esta novedad fue la incertidumbre.⁹ Tomando la idea de Lesgart de que la "transición a la democracia" se usó como "metáfora espacio-temporal", podría reconocerse en ella, más que un umbral, una especie de plataforma con la capacidad de retener cualquier desborde.

En la sugerente presentación del tema que ofrece Nora Rabotnikof, al conducir los desarrollos de Hartog al plano de la política, alcanza a divisar tres dimensiones en que se despliega esta nueva percepción y organización del tiempo. Por un lado, los llamados "conceptos de movimientos", los ismos tales como "socialismo", "liberalismo", "republicanismo", pasan de señalar expectativas abiertas a constituirse en referentes de

4 Adrián Velázquez Ramírez, "Regeneración y tiempo: el lenguaje político del alfonsinismo en la transición a la democracia en Argentina", en *Ariadna histórica*, n° 4, 2015, p. 170.

5 Cecilia Lesgart, "El tránsito teórico de la izquierda intelectual en el Cono Sur de América Latina", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 16, 2000, p. 19 (cursivas nuestras).

6 *Ibidem*, p. 31

7 *Ibidem*, p. 24.

8 *Ibidem*, p. 26.

9 Cfr. Cecilia Lesgart, *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en los 80*, Rosario, Homo Sapiens, 2003, pp. 142-143.



tradiciones pasadas. En segundo lugar, la experiencia deja de ser un impulso hacia otra cosa, para estabilizarse en el reconocimiento del valor de un estado de cosas presente que puede legitimarse por el paso del tiempo, aunque no por ello se ligue a algún pasado. Y, por último, casi como corolario, se cuenta el abandono de cualquier confianza en la definición de un proyecto político.

En las tres dimensiones —que no hablan sino de aristas en que puede desglosarse el análisis del despliegue del presentismo en el universo político— lo que se destaca es un contundente repliegue de cualquier proyección hacia el futuro y el sostenimiento de opciones políticas que hacen de esa ausencia la condición necesaria de su legitimidad. Dice la autora: “parece que la política o lo político se despojan de toda dimensión estratégica y se conectan con un actuar genérico en concierto, sin partitura ni dirección de orquesta, y que la experiencia política ya no alude a un saber práctico sostenido en el tiempo o a una dimensión dramático existencial, sino al reconocimiento de la participación en el acontecimiento que irrumpe en toda secuencia o rutina, y desestabiliza toda experiencia anterior”.¹⁰ Se hace de la contingencia uno de los elementos constitutivos y celebrados de la novedad, rasgo que reviste de riesgo cualquier intento de definir un proyecto. La amenaza de una “unificación autoritaria” evoca imágenes de prototalitarismo que mantienen el futuro a raya.

Si, como sostiene Velázquez Ramírez, la política democrática postdictatorial exige un abandono de la revisión del pasado reciente y sus imaginarios (el de la revolución en especial) y consolida por ello una barrera ante este ejercicio, se reconoce ahora y a partir de estos aportes de Rabotnikof, que dicho límite es reasegurado al hacer del presente una barricada, también, contra los peligros que se le endilgan a una política (o simplemente a una imaginación) que proyecte otros mundos posibles.¹¹ En los bordes del tiempo presente se levantan, entonces, dos muros, uno erigido hacia el pasado y otro hacia el futuro. Entre las reflexiones finales del análisis, Rabotnikof afirma: “a veces se tiene la sensación de que vivimos al mismo tiempo en lo absolutamente nuevo —en oposición a lo antiguo—, pero eso absolutamente

nuevo es pensado, de manera simultánea, como ahistórico”.¹² El inicio de un tiempo nuevo, autodefinido como pacífico y *primaveral*, la postdictadura, es también la clausura de la mirada a un pasado calificado como violento para privilegiar la consideración de las necesidades de un presente.

El régimen presentista en la Escuela de Filosofía

En función de este diagnóstico volvemos, ahora sí, la mirada a nuestro punto de partida. Nos interesa preguntarnos cómo y hasta qué punto esta doble transformación de la temporalidad y del lenguaje político-académico atraviesa y opera en el modo en que se define y estructura el saber filosófico en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. ¿Cómo transita la filosofía, en tanto saber universitario e institucionalizado, este tiempo umbral, esta transformación semántica del lenguaje político-académico? ¿Cómo y bajo qué expresiones discursivas ese contexto político-intelectual —esa transición general del concepto de revolución al de democracia— existió o tuvo forma en la Escuela de Filosofía? Ciertamente no se trata de proyectar, como en un espejo, esa transición político-temporal a la lengua académica de estos actores locales, ni tampoco, el encontrar algo así como una verdad resplandeciente en estos programas de cátedra que ilumine la época o el mundo, sino de reconocer allí la existencia de un punto de encuentro entre la semántica política de postdictadura y el discurso filosófico que permita dar con el sentido que la historia y el tiempo encuentran en este escenario.

Suponemos que, bajo este contexto, al hablarse de historia, de tiempo o de democracia, estará operando una política de sentido sobre esos términos que, a la vez, condicionan el campo de lo filosófico mismo. En otras palabras, esta renovación semántica se afirma como una capa más del discurso filosófico instituido durante los años de transición, entrando en colisión con sentidos sedimentados e impuestos, también, durante los años dictatoriales. A lo largo de los años de postdictadura nos encontramos frente al despliegue de un nuevo lenguaje académico que reproduce, a la vez que fija como canon, el sentido de lo que puede ser dicho y ser oído en términos filosóficos, incluso hasta nuestros años actuales. ¿En qué consiste, entonces, tal despliegue?

Antes de avanzar insistimos sobre un punto: lo que aquí tratamos queda reducido a la Escuela de Filosofía. Ello no agota en absoluto lo que era la filosofía en Córdoba, sino que más bien nos ubica en el discurso que podríamos llamar “oficial” de la filosofía, entendiendo la universidad como espacio público de legitimación de este saber. No obstante, es importante subrayar que mucho de lo que durante estos

10 Nora Rabotnikof, “Tiempo, historia y política”, en *Desacatos*, n° 55, septiembre-diciembre de 2017, p. 40.

11 Hartog reconoce cómo esto pesa sobre el valor que se le da a la historia, a la narración o saber sobre el pasado. Se produce, dice, citando a Gauchet, “un cambio de relación con la historia” que asume la forma de “una crisis del porvenir, cuyo síntoma más palpable es el desvanecimiento de una idea revolucionaria. Con la capacidad de que se represente el futuro, entra en crisis, por una parte, la capacidad del pensamiento de la historia para hacer inteligible la naturaleza de nuestras sociedades, con base en el análisis de su devenir; por la otra, su capacidad de guiarlas en la acción transformadora sobre ellas mismas, a título de previsión y proyecto” (François Hartog, “El nombre y los conceptos de historia”, en *Historia Crítica*, n° 54, Bogotá, septiembre-diciembre de 2014, p. 80). Interesa destacar lo primero: el análisis del devenir considerado como peligro, en tanto ese análisis es desnaturalización, contradice el reconocimiento de las causas o razones que llevaron a una u otra cosa y, con ellas, la posibilidad de reconocer que pudo haber sido diferente. El futuro ha quedado reducido a la catástrofe.

12 Nora Rabotnikof, *op. cit.*, p. 43.

años se enseñaba aquí es producto de una exclusión, de una violenta exclusión que puede reconstruirse sin demasiado esfuerzo. La filosofía en Córdoba puede que años antes de la dictadura se haya desarrollado por otros carriles, que incluso alcance experiencias intelectuales como las que personificó el grupo de **Pasado y Presente**.¹³ Cuesta hipotetizar contrafacticamente qué hubiera ocurrido si ese golpe no sucedía, si hubiera continuado vigente una temporalidad que albergara la posibilidad de la revolución y si se hubiera desplegado otra opción para la filosofía, pero lo que sí puede decirse es que las cosas no hubieran sido igual y, entre esas cosas, cabe contar también la filosofía que se desarrollaba en la universidad.

Persistencias

La mirada que aquí invocamos, muy próxima a los análisis de Hartog, es sumamente estimulante para reconocer algunas marcas propias de las disputas entre regímenes de historicidad que atraviesan y definen el discurso filosófico en los años de la transición, con la novedad de la aparición de lo que el autor denomina régimen presentista. Sin embargo, al dirigir la atención a los sentidos disponibles en nuestro acotado ámbito de estudio, nos encontramos con algunas particularidades relativas al proceso específico que esa transformación tuvo en este terreno.

A los fines de acotar el universo de fuentes a explorar, nos concentramos sólo en algunos programas de las materias de la carrera, recorriendo en ellos la voz de algunas de las principales figuras que, con el correr de los años, construyeron y sostuvieron el discurso de la filosofía en la universidad. En ese marco, nos ceñimos a los programas de materias y seminarios que hacen, precisamente, del tiempo un asunto a tematizar, por caso, los programas de Introducción a la filosofía, Filosofía de la historia y de los seminarios que versan específicamente sobre este último asunto. Ellos dan cuenta del suelo sobre el que se dibujan aquellas particularidades y, consecuentemente, la complejidad del caso.

Estos espacios académicos están a cargo de profesores de larga data en la Facultad: Introducción a la filosofía está a cargo del profesor Arturo García Astrada desde 1969 hasta 1991 y Filosofía de la Historia, por su parte, tiene como docente, primero Adjunto, luego Titular, a Pedro Baquero Lazcano, desde 1977 hasta 1997, al menos. En ese marco, se dictan los mencionados seminarios, cuyos programas están

firmados por esos mismos profesores, pudiendo constatar que la historia es tema exclusivo de los seminarios a su cargo.

Limitando la revisión de los programas que rondan los años próximos a 1983 —aunque también cabe advertir que no hay marcadas diferencias con los de los años anteriores—, se puede observar que el modo de abordar el tiempo es constante.¹⁴ Ingresando en el análisis, puede verse que, en el caso de Introducción a la filosofía, el recorrido comienza con los presocráticos para terminar con Heidegger, pasando por algunos pocos autores del canon occidental: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Ortega y Gasset y Wittgenstein (este último sólo en el de 1986). Al listado de autores se le suma una enumeración bibliográfica básica, además de la promesa de una selección de fuentes. Los autores de esa bibliografía son: García Morente, Ortega y Gasset, Casas, Maritain, Gilson, Ferrater Mora y García Astrada. De este último se consigna su **Introducción a la filosofía**.

Si bien el orden del programa no deja reconocer por sí mismo más que una secuencia cronológica que organiza la sucesión de los autores, la bibliografía ayuda a advertir algún supuesto más de esa organización. Un caso particularmente singular es el del libro del profesor de la materia que, tal como él mismo lo aclara, es producto de sus clases. Allí, además del recorrido por los diferentes autores, entre los que se cuentan los mismos que se incluyen en los programas, con escasos agregados, se suma un prólogo, un texto que oficia de introducción, "Actitud filosófica", y un epílogo. Tres entradas que ayudan a reconocer la lógica en función de la cual se ordena el desarrollo y se le otorga un sentido. Según esa presentación, el objetivo, tanto de sus clases como del libro, es acercar al alumno y lector a los grandes interrogantes que hacen una única y misma historia, la del pensamiento, cuyo desarrollo depende de autores que son sus medios de expresión. Los autores son presentados como "eslabones del gran proceso del pensamiento humano".¹⁵ Cada filósofo, dice, posee "una parcela de verdad", la reunión de cada parcela es una síntesis que simula el pensamiento de un solo y milenario filósofo.¹⁶ La historia de esa filosofía tiene que reflejar, a juicio del docente, la "cotaneidad" de cada etapa, su coexistencia presente, pasada por el tamiz de la *circunstancia* de quien reúne.¹⁷

La temporalidad del relato refleja la temporalidad de la filosofía. Un marco que oficia de situación, desde el cual se

13 Sobre esta experiencia hay mucho material para consultar. En lo inmediato, puede señalarse el trabajo de Adriana Petra, "En la zona de contacto: **Pasado y Presente** y la formación de un grupo cultural", disponible en https://americalee.cedinci.org/wp-content/uploads/2016/07/PASADO-Y-PRESENTE_ESTUDIO.pdf.

14 Al igual que la mayoría de los programas de la época, los de estas materias presentan los contenidos y la bibliografía de manera bastante escueta, sin incluir fundamentación, ni objetivos, como tampoco una explicitación de la dinámica prevista de trabajo. Son un breve documento en el que se enumeran nombres de autores, organizados por lo general de manera cronológica, junto a la definición de una bibliografía básica. Algo que condiciona, sin duda, el análisis que proponemos.

15 Arturo García Astrada, **Introducción a la filosofía**, Córdoba, Multieditora, 1984, p. 8.

16 *Ibidem*, p. 21.

17 *Ibidem*, p. 418.



contiene y expresa el todo que se actualiza. Cada momento alberga a los otros y, al hacerlo, contiene ese todo. Tal como lo afirma el mismo autor en otro trabajo, **Tiempo y eternidad**, bibliografía casi exclusiva de un seminario dictado en 1992,¹⁸ en torno al problema del tiempo: la eternidad "insiste en cada instante en ser eternidad".¹⁹ El instante, incluso cuando es parte del pasado, sólo puede pensarse si es también eternidad.

Se trata del tiempo tensionado, aunque necesariamente articulado, entre el presente y la eternidad. Momentos de finitud en que "el Ser está *pres-ente*";²⁰ dice. Cada segundo armonizando en el todo eterno de la historia que es promesa, pero también ya presente. Una eternidad immanente, dice, que se va "identificando temporalmente". La historia continua del devenir del Ser. "El eterno presente", dice Manuel Casas (cuya **Introducción a la filosofía** es también bibliografía de la materia) en la introducción que hace al libro de García Astrada, frente a "la acechanza de la nada".²¹ Un constante ir y venir, "eterno retorno", "del ser al ente, del ente al ser".²²

Asimismo, la evocación de Nietzsche es constante, tanto en los programas como en la bibliografía de consulta. Y precisamente en aquel trabajo, **Tiempo y eternidad**, el alemán es uno de los dos filósofos trabajados con detenimiento. El otro es Aristóteles. Para el autor, ambos representan el comienzo y la culminación de un mismo modo de pensar. Porque, si Aristóteles le sirve para identificar *arjé* y *telos* en un movimiento eterno, el eterno retorno nietzscheano, por su parte, le permite hacer immanente ese ser y reconciliar la filosofía con la pregunta sobre Dios. El eterno retorno, dice, es el constante redimirse del tiempo, el movimiento immanente que lo contiene todo, sin lugar para lo heterogéneo. Un tiempo habitado por la divinidad.

En Filosofía de la historia, a cargo de Baquero Lazcano, encontramos una sucesión similar de nombres: Agustín, Bossuet, Vico, Comte, Voltaire, Kant, Hegel, Maritain, Jaspers, Husserl, Donoso Cortes y León Bloy. En algunos programas se agrega el nombre de Sciacca. En el de 1979 se introduce a Alberto Caturelli, bajo el título "La filosofía de la historia en Córdoba"²³. En 1986 se incluye a Marx y, al año siguiente, una bolilla titulada "América en la historia universal". En 1990

se inaugura una última bolilla, "El pensamiento actual", que incluye a Habermas, Popper, Revel, Fukuyama y Lyotard. La bibliografía cuenta con textos de algunos de esos filósofos: Maritain, Agustín, Caturelli (que aparece incluso cuando no se prevé una bolilla destinada a su pensamiento), Kant, Jaspers y Sciacca. Se señalan, asimismo, dos textos del docente de la cátedra. Al igual que ocurre con los contenidos, la bibliografía se va completando con los años. En el programa de 1983 se agrega a Karl Löwith, con **El sentido de la historia**, y a Hegel. Desde 1987 se diferencia la bibliografía por bolillas, introduciendo más fuentes. Se destaca aquí la recurrencia del libro de León Dujovne, **La filosofía de la historia. De Nietzsche a Toynbee**, que se usa exclusivamente para el estudio de algunos de los autores que incluye el libro: Nietzsche, Toynbee y Spengler.

Del mismo modo que observábamos en los programas de García Astrada, la bibliografía, principalmente los textos de apoyo o comentarios generales, ayuda a reconocer aspectos básicos del perfil de la propuesta. Y aquí también esa bibliografía incluye artículos y libros de autoría del docente de la materia.

El caso de León Dujovne aporta elementos singulares en relación con el asunto que estamos problematizando porque allí, a partir de la revisión del pensamiento de Spengler, la atención se concentra en las posibilidades de contemplar la dimensión de futuro. De la mano de Jaspers, de Croce, de Bergson y de Toynbee, aunque también de Kierkegaard y de Hegel, advirtiendo diferencias, se cuestiona la mirada del autor de **La decadencia de occidente**, que individualiza las culturas y las condena a un ocaso fatal. Con aquellos autores, se despliega el concepto de "humanidad" como piedra de toque para pensar la historia, que queda definida como una entidad universal que va cobrando realidad en las diferentes sociedades. Nietzsche es usado para desplegar una mirada crítica y denunciar la crisis contemporánea, pero Jaspers contrarresta esa imagen para sostener la posibilidad de un progreso de origen "bíblico". Se encuentra allí el tono dominante de todo el planteo: la posibilidad de habilitar una mirada optimista, esperanzada hacia un futuro que se avecina de la mano de la religión. El horizonte, dice el Toynbee citado por Dujovne, es "la meta religiosa suprema".²⁴ Esa humanidad, con sus múltiples formas, lleva consigo la posibilidad de salvación.

En función de esto y de la crítica a Spengler, se recuerda aquí un pequeño debate que parece convocar la atención y el esfuerzo clarificador del autor: ¿el desarrollo de la historia posee o no una forma cíclica? ¿Hasta qué punto puede conservarse aún la cosmovisión griega de la historia? Spengler, apoyándose en Nietzsche, en aquel eterno retorno

18 El otro material que se menciona en el programa como bibliografía es su propio libro **La filosofía en un mundo en crisis**, editado en Córdoba en 1989.

19 *Ibidem*, p. 119.

20 Arturo García Astrada, **Tiempo y eternidad**, Madrid, Gredos, 1971, p. 118.

21 *Ibidem*, p. 9.

22 *Ibidem*.

23 La posición de Alberto Caturelli fue muy próxima a la de Baquero Lazcano, tal como puede verse en las referencias cruzadas que hacen en los programas de las materias que tenían a cargo, entre otras cosas. Caturelli fue profesor de la carrera durante estos años y mucha de su producción versó en torno a una crítica de la filosofía moderna desde parámetros próximos a los que estamos reconociendo aquí. Parte de sus definiciones filosóficas se articularon directamente con la posibilidad de

reconocer expresiones y manifestaciones "subversivas" en la recuperación de aquella filosofía moderna.

24 León Dujovne, **La filosofía de la historia: de Nietzsche a Toynbee**, Buenos Aires, Galatea / Nueva Visión, 1957, p. 199.

que interpretaba de otro modo García Astrada exacerbando quizás el peso de la eternidad en esa fórmula, se inclina por la recurrente sucesión de lo mismo, ciclos que comienzan y terminan, pasando todos por etapas idénticas y reclamando la necesaria decadencia de cada uno de ellos. Rápidamente, Dujovne recupera a Jaspers y a Bergson para contradecir esa mirada de la historia e interponer el progreso, presentado como el territorio de realización de los valores humanos. Toynbee tiene, sin embargo, alguna dificultad más: éste se sintió atraído por la fórmula antigua, y por eso insistió con la posibilidad de hablar de "ciclos". Pero su formación cristiana, aclara Dujovne, lo enfrenta a Spengler y le permite interponer en la historia aquella meta religiosa. Sin comportar necesariamente la renuncia a la noción cíclica, Toynbee termina por rechazar la fatalidad en la historia y la clausura de la esperanza. La historia, lo cita, es "la ejecución magistral y progresiva [...] de un plan divino que se nos revela en esta ojeada fragmentaria".²⁵

Estas nociones dialogan perfectamente con lo que Karl Löwith desarrolla en el libro que, mencionamos, se incluye en la bibliografía, **El sentido de la historia**, aportando elementos de relevancia para el reconocimiento del régimen temporal dominante en esos años en el circuito intelectual. Lo que este libro plantea, de manera medular, es la tensión que atraviesa la concepción moderna de la historia. Lo que los modernos reconocen como "providencia" o "progreso" no es sino, para el autor, expresión de la conciencia escatológica del cristianismo.

Interrumpida la concepción clásica, pasaría a imponerse una percepción del tiempo como tiempo eterno y divino que no se abandonaría, no obstante, en la modernidad. Se observaría entonces la paradójica convivencia de la fe en la historia y en su devenir; el mundo moderno, dice, habla de "meta" pero lo hace habiendo renunciado a "la fe viva en un eschaton inminente".²⁶ Lo que Löwith denuncia, y probablemente los lectores cordobeses retengan, es el hecho de que la razón, así como la modernidad la comprendió, si quiere mantener la coherencia, no está en condiciones más que de asumir el azar de la fatalidad como condición de la historia. Los acontecimientos históricos, sobre la base de los presupuestos de la modernidad, son imprevisibles e incalculables y el progreso no es sino una ilusión.

Podríamos reconocer aquí, toda una declaración de principios respecto a lo que Hartog denomina "antiguo régimen" de historicidad, esto es, un régimen de comprensión temporal en el que el pasado posee la clave de la inteligibilidad del presente e indica el camino hacia el futuro. Pero lo importante es que aquí dicho régimen de inteligibilidad no es afirmado como algo previo al régimen histórico moderno, sino como la verdadera razón del mismo, en tanto éste, al

pretender independizarse de su origen, es la manifestación de la pérdida de la fe y la "desesperación" que la confianza en el futuro, mas no en el pasado, supone.

De esta manera, además de señalar la deuda que la noción moderna de progreso posee con el cristianismo, de lo que se trata, tal como aclara el mismo autor en el prólogo, es de juzgar "si el futuro constituye realmente el horizonte apropiado de una existencia verdaderamente humana".²⁷ De ser así, parece necesario renunciar a los presupuestos de la modernidad, de su mente *insincera* y *confundida*, que aún no decide si va a ser cristiana o pagana.²⁸ La esperanza, que finalmente se revela como necesaria para Löwith, se separa de los "hechos", de los conocimientos científicos, para sostenerse con la fe.²⁹

Elementos muy próximos a éstos pueden reconocerse en los trabajos del docente de la materia. Se trata de libros que son, todos, materiales incluidos en la bibliografía de sus diferentes programas. Allí, la historia es presentada como "Eternidad", "Ser" o "Dios", nombres que, en la estructura de sentido de estos escritos, resultan intercambiables. La historia es toda una y continua, los entes son lo finito y contingente que sólo tiene *realidad* en ella, como parte del "Ser". El devenir de la historia aparece como expresión del desarrollo constante e ininterrumpido de la "Eternidad". "La existencia humana -define- es un moverse del tiempo hacia la eternidad [...], la historia se vuelve manifestación del Ser en el tiempo".³⁰ Y en ella, recordando las diferencias con Spengler, los distintos tiempos o eras no son ciclos independientes, con inicio y fin; ocupan, en cambio, un lugar en ese desarrollo que se presenta como "dialéctico". Cada era es necesaria. El Ser "opera en la historia", es creación, pero también es destino, conduce a los entes, de la contingencia y el tiempo, a la eternidad.

Ese movimiento dialéctico permite reconocer tres momentos: uno en que prima la realidad, la antigüedad; otro que se concentra en el descubrimiento de la verdad, el medioevo; y uno más que da lugar al desarrollo de la libre decisión y la voluntad, la modernidad. Cada uno de ellos es necesario y se supone en el siguiente: conociendo la realidad, los entes/hombres deciden su accionar. De otro modo es impensable el relato de la salvación y de la eternidad. "Dialéctica suprema del Ser", que se realiza en cada persona y en la historia. Una existencia en sí, esa existencia como imagen de una conciencia y, finalmente, como "valoración de una libre decisión".

27 *Ibidem*, p. 231.

28 *Ibidem*, p. 235.

29 La necesidad de la fe en el futuro es presentada como respuesta a la "desesperación", y ello en parte da cuenta del mundo que se percibe se está viviendo. Löwith cita a Bloy: "La humanidad comienza a sufrir en esperanza, y a esto es a lo que llamamos la era cristiana" (1973, 232). Sobre Bloy, precisamente, hizo su tesis doctoral el profesor Baquero Lazcano y éste es un autor recurrente en sus programas.

30 Pedro Enrique Baquero Lazcano, **El movimiento de la historia**, Córdoba, Horacio Elías, 1991, p. 66.

25 *Ibidem*, p. 202.

26 Karl Löwith, **El sentido de la historia**, Madrid, Aguilar, 1973, p. 223.

Organización dialéctica de lo existente que, además de no dejar nada afuera, busca articular los momentos de ese todo en todas sus dimensiones.

Consecuentemente, y más allá de todos los detalles que pasamos por alto, la modernidad queda atada a ese despliegue, sólo se dice como parte de él, no como otra cosa. Es el tiempo último, hasta ahora disponible —porque explícitamente se afirma que no hay un tiempo diverso, una “era contemporánea”—, de realización de ese proceso. Ello significa al menos dos cosas: la afirmación de una eternidad que lo cubre todo y, en la línea de lo que recordábamos con Löwith, que la modernidad no escapa al tiempo cristiano, y, en segundo lugar, que no hay fin de la historia.

Desde allí, Baquero Lazcano se enfrenta a la noción de “revolución”, y creemos que no es arriesgado inscribir esto en su disputa por el sentido de la modernidad. La “revolución” es definida como la “interferencia de la voluntad humana en la evolución histórica, para acelerar el movimiento hacia la eternidad”.³¹ Puede hablar de revolución y de evolución, sólo que en un sentido específico, sobre la base establecida por la historia definida como eternidad y, por eso, ambos términos remiten a un proceso que no tiene fin. Consecuentemente, dirá, cualquier revolución que fije un destino, la “marxista”, por ejemplo (pero también la “nazifascista”), es contraria a la historia misma, es contraria al constante movimiento del Ser.

Y finalmente, también discutirá con los discursos contemporáneos del fin de la historia. En particular, Fukuyama es un autor incluido en sus programas. Y sobre éste publica un artículo en el diario local, **La voz del interior**, en septiembre de 1990. Para contradecir las ideas del intelectual norteamericano, se remite de nuevo a la definición de hombre de la modernidad, exaltando su costado racional. La racionalidad permite señalar un constante movimiento en pos de un fin. Y aunque aquí el autor destaque el término “racionalidad”, probablemente como un recurso específico vinculado al medio en el que escribe y sus objetivos, es importante recordar el sentido que ese concepto tiene en el marco de su planteo. Decir que la historia se detuvo al llegar al desarrollo de la democracia —recordemos, una democracia sin contraparte socialista, sin liberación nacional; una democracia liberal burguesa pero que dice democracia a secas—, tal como lee en Fukuyama (y quizás también en Alfonsín), sería, sin duda, suspender no sólo el movimiento, sino también la eternidad de la historia. La búsqueda de un fin supone la búsqueda de sentido, el hombre, dice, no ha dejado de buscar, ni dejará nunca de hacerlo en ese marco cristiano. Hay aún movimiento, concluye Baquero Lazcano, y

por lo tanto no hay fin realizado o alcanzado, “mientras el ser finito no se una a la infinitud, habrá movimiento”.³²

En su crítica a Fukuyama, el reclamo por mantener vivo el movimiento cobra la forma definida de lucha contra el sistema capitalista, que se encuentra aún lejos del destino fijado. La frivolidad que nota Baquero Lazcano en el mundo contemporáneo, en el despliegue tecnológico y en el modelo de consumo indiscriminado, le hacen denunciar la necesidad de superarlo, de poner otro tiempo más allá de éste. Fukuyama y el capitalismo son motivos, aún en 1991 para seguir poniendo en el horizonte la “salvación”, porque la crítica al presente no se traduce en un porvenir realizable y con objetivos precisos.

Novedades

En 1986 se cambia el plan de estudios de la carrera. Esa reforma instala varios cambios, entre los que se destaca el tema que nos interesa aquí, el lugar y las condiciones que se le adjudican a la historia. En el plan anterior, que data de 1978, aunque en este punto reproduce elementos de planes anteriores, las materias que se ocupaban de las diferentes épocas de la filosofía se denominaban Historia de la filosofía antigua, Historia de la filosofía medieval, Historia de la filosofía moderna e Historia de la filosofía contemporánea. Con la reforma del plan esas materias pierden el término “historia” de sus denominaciones. La filosofía es antigua, es medieval, es moderna e, incluso, contemporánea. Éstas pueden pensarse aquí como expresiones que ya no pertenecen a un relato, que no requieren del encadenamiento o la continuidad que complete su sentido y valor. Sin embargo, de la mano de esta transformación, se crea un área específica dedicada a la historia, la llamada área histórica, que contendría la segunda parte de aquellas materias que mencionamos.³³ En términos reales y casi como índice que revela una nueva época, dicha área nunca se implementó, ni se designaron profesores en sus materias. Por eso su inclusión resulta un tanto paradójica. Puede que distinguirla del resto de las materias sea un modo de mantener la historia a raya.³⁴

32 Pedro Enrique Baquero Lazcano, **Reflexiones filosóficas sobre la historia y la sociedad**, Córdoba, Horacio Elías, 1991, p. 211.

33 El nuevo plan de estudio organiza las materias por área: un área básica, obligatoria para todos los estudiantes, y cuatro áreas entre la que los estudiantes deben optar llegados al tercer año: área lógico-epistemológica, área práctica, área metafísica y área histórica. Las materias del área histórica son: Filosofía Antigua II, Filosofía Medieval II, Filosofía Moderna II, Filosofía Contemporánea II, Filosofía de la Historia, Filosofía Argentina y Latinoamericana II e Introducción a los Estudios Históricos.

34 Parte del trabajo pendiente de esta investigación en proceso es la realización de entrevistas y éste es uno de los asuntos centrales sobre el cual interrogar a los protagonistas de dicha reforma.

31 *Ibidem*, p. 87.

Ensayemos ahora una primera aproximación a los programas de los nuevos docentes, que conviven con los viejos, en el marco de este nuevo plan de estudio, rastreando cómo se procesa allí la relación entre filosofía y tiempo, o mejor, sobre qué temporalidad cobra sentido la filosofía que se propone enseñar. Para ello, del mismo modo en que lo hicimos anteriormente, nos detenemos a considerar las referencias explícitas a la temporalidad, o historicidad, pero también el orden y modo en que se presentan los contenidos y la bibliografía sobre la materia. A los fines de avanzar, hacemos un corte atendiendo a los programas de 1988, en parte porque es el conjunto de programas más completo de que disponemos en nuestro acervo documental, aún en construcción, pero en parte también porque para esa fecha ya han pasado algunos años del nuevo plan de estudios, y más aún del inicio del gobierno democrático. Por lo demás, no encontramos entonces grandes cambios con respecto a programas de los años que le son próximos. Varios elementos nos hacen sospechar, sí, que el panorama es diferente hacia la década del 90.³⁵

Podríamos distinguir en estos programas tres esquemas diferentes, que hablan del tiempo en sentido diverso. Uno de ellos lo encontramos en la propuesta de Historia de la filosofía práctica, a cargo del profesor Oscar del Barco. En éste, en la unidad destinada a la "Introducción", se consignan los contenidos que hacen referencia al tiempo como concepto: "el concepto de moderno y posmoderno", "el concepto de crítica". Luego el programa avanza con seis "temas", presentados con títulos que remiten a autores específicos, todos inscriptos en el pensamiento contemporáneo, desde Marx hasta Bataille. Si, en esa Introducción, el tiempo se impone en tanto conceptualización presente, inmediatamente se nota la fractura que ésta supone respecto de la temporalidad moderna, de modo que la historia que puede relatarse acerca de la "filosofía práctica" es una historia en tiempo presente, que indica una tendencia a ver el despliegue como interrupción y corte con aquella racionalidad que ponía la revolución en el horizonte.³⁶ Nos encontramos aquí, con lo que Lesgart comentaba y recuperamos anteriormente: el paso del tiempo de la revolución al tiempo del presente, esto es, un sentido del tiempo que se construye con autores y

temas, pero que también se produce a través de la forma del programa y de esa primera introducción que invoca el pasado a través de la "crítica". En esa línea, "Crítica a la metafísica", dice la unidad IV, que versa sobre Nietzsche, "Los críticos de la modernidad", se titula la VI. Un pasado que se presenta procesado, o incluso impugnado, por un presente. Se trae al presente en tanto permite descubrir su interrupción.

Un segundo modo de apropiarse del tiempo aparece en el programa de Historia de las ciencias I, que tiene como profesor a Víctor Rodríguez. A propósito del objeto de la materia, la primera bolilla tematiza la relación entre historia de las ciencias e historia y avanza en el reconocimiento de la importancia de dicha historia para la filosofía de las ciencias. El resto del programa establece un esquema de sucesión de modelos o concepciones, deteniéndose principalmente en el tránsito del modelo aristotélico al copernicano y explicitando la sucesión: "De Aristóteles a los copernicanos", reza una de las unidades. Se trata de un recorrido que, concentrado en el abordaje de cuestiones vinculadas a las ciencias físico-naturales y al desarrollo de éstas en el marco exclusivamente científico, deja ver la pregnancia de la lectura kuhniana de la historia de la ciencia. Y, efectivamente, Thomas Kuhn es el autor más recurrente en la bibliografía. En ese marco, puede reconocerse el supuesto de una reflexión específica sobre la historicidad y la temporalidad que no se reconoce sólo importante para la ciencia, sino también para la filosofía. Aquí se quiebra la continuidad de la historia, que pasa a ser el relato de "universos", "concepciones" o "teorías" diferenciadas, sobre una temporalidad que no reclama continuidad o acumulación, sino todo lo contrario. Como afirma Kuhn en uno de los libros de esa bibliografía: "la capacidad de predecir el futuro no forma parte del arsenal del historiador. Él no es un científico social ni un profeta".³⁷ Y en ese marco, el autor deja en claro que no se cuenta con filosofía de la historia alguna. El trabajo del historiador de la ciencia, y también de la filosofía, queda acotado a la construcción de una "narración plausible", atenta a las leyes de la naturaleza y la sociedad que historiza, y que al historizar vuelve relativas, subrayando el cambio y la interrupción como condiciones.

Finalmente, lo que más abunda dentro de las novedades, en ese 1988 y después, son propuestas en las que el tiempo está completamente ausente. No se hallan referencias a la historia, ni un intento de historizar. Priman nombres de filósofos, enumerados sin articulación, o menciones a problemáticas filosóficas o conceptos, también desarticulados. Esos autores, problemas o conceptos no quedan vinculados entre sí o a algo más general que los organice, ni secuencie. No hay un relato, tampoco un sustrato que los contenga. Los nombres que se mencionan son, por lo general, de autores contemporáneos, pero ello parece no ser un dato relevante, porque precisamente no es una variable en la que la

35 Sobre algunos elementos que dan cuenta de las novedades que se viven en torno a la carrera en la década de 1990, puede consultarse el trabajo de Ignacio Barbeito a propósito de la revista **Nombres**, editada por los docentes de la Escuela desde 1991. Ignacio Barbeito, "¿Dónde estaba la filosofía? **Nombres. Revista de filosofía**, 1991-1996. Apuntes para una investigación sobre la definición de una agenda editorial pospolítica, en el cruce de la filosofía y la religiosidad", ponencia presentada en el III Simposio de Filosofía Latinoamericana Contemporánea, IX Jornadas Intercatedras de Pensamiento Latinoamericano, Córdoba, 2019.

36 Este programa nos comunica con el arco de discusiones en las que estaba pensando Lesgart a la hora de revisar la transición en la izquierda y no es casual porque, como hemos dicho, la filosofía que se desarrolla en Córdoba excede bastante los muros de la academia y, precisamente, de la mano de Del Barco nos remite al grupo de **Pasado y Presente**. Del mismo modo, no parece menor reparar en esa propuesta, dado que este intelectual será recuperado como maestro y modelo por muchos de los nuevos docentes de la carrera.

37 Thomas Kuhn, **La tensión esencial: estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia**, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 41.



propuesta se detenga reflexivamente. La problemática pasa por el lenguaje y el abordaje es de tipo analítico.

Así, por ejemplo, el programa de Seminario metodológico —materia del segundo cuatrimestre del primer año, destinada al desarrollo de herramientas básicas para la investigación—, ese año a cargo de la profesora Liliana Ianaccone, lleva como título “Aplicación del método analítico a la resolución de problemas filosóficos” y en su desarrollo pone, precisamente, el acento en ese método, en su aprendizaje, su uso y su valoración. Para comprender el método se recomienda el manual de Fernández Acero, “Filosofía y crítica del lenguaje”, del que se extraen los términos de las actividades que se espera desarrollen los alumnos: “comentario interno” y “comentario externo” de los textos. A la base de ese planteo vuelve una y otra vez la comprensión de la filosofía propuesta por Wittgenstein: una actividad antes que una verdad. Así, el modo de abordaje de los temas, problemas y textos filosóficos que se propone, desde esta perspectiva, desde el comienzo de la carrera, es marcadamente textualista. El estudio de la filosofía debe atender a lo dicho, no para reconocer allí verdades acerca del mundo, tampoco las condiciones históricas y contextuales de posibilidad de lo que se dice, sino para reconstruir cómo tal cosa fue dicha. Como en el **Nietzsche, Marx, Freud** de Foucault, nada excede el texto.

Esta misma perspectiva analítica se observa en programas del área de la filosofía práctica. Ese es el caso, por ejemplo, de Filosofía del derecho y de Ética II. Ricardo Caracciolo es, para 1988, el profesor de ambas materias, y su impronta analítica queda inscripta en esos programas. La estructura de éstos desplaza cualquier reflexión de tipo histórica. Se trata allí de recorrer las corrientes (intuicionismo, emotivismo, prescriptivismo, descriptivismo) y de definir los conceptos. No hay referencia en su enunciación al momento en que esas corrientes se desarrollan, a posibles diálogos o encadenamientos históricos entre ellas. Se trata de reconocer sus componentes argumentativos. En el caso de Ética II, la última unidad se llama “Algunos problemas de ética práctica” y, aunque sus contenidos remiten a problemáticas contemporáneas, tales como aborto o eutanasia, no se señala de ninguna manera su actualidad. Por su parte, la noción de “norma” organiza el programa de Filosofía del derecho, que gira en torno a su definición en función de diversos ángulos de análisis: su naturaleza, su institucionalización, su justificación. Desde allí se organizan las unidades, que, aunque contienen referencias a autores del pasado, lo hacen en tanto éstos definen de manera diversa el concepto, sin ser tematizados como testigos o protagonistas de un cambio conceptual. No hay cronología sobre la cual ubicarlos y organizarlos; así presentadas son expresiones que podrían ser contemporáneas.

Tanto la forma de estos programas, esa ausencia de una secuenciación histórica, cuanto el contenido, reflejan la prioridad de una mirada sin tiempo. Probablemente por las

temáticas de estas últimas materias, sus contenidos nos llevan directamente al presente que se transitaba: la aclaración de los términos de la vida política de entonces parecía ser prioritaria, los procedimientos y fundamentos de legitimidad de las normas era una urgencia, sin embargo, ese tiempo y sus necesidades no están presentes. Tampoco el pasado de sus definiciones. La clarificación que se busca no se instala en una historia, como si estos términos nacieran entonces.

Del mismo modo que vimos en los otros programas, en los del profesor Caracciolo hay una pista interesante en la bibliografía, en donde se incluye a Eugenio Bulygin y Carlos Archourrón como autores recurrentes. Se trata de dos teóricos del derecho que rápidamente pueden asociarse al proceso de la transición en Argentina y, en particular, a la problemática de los juicios de Lesa Humanidad y los Derechos Humanos³⁸. En una entrevista, Ruiz-Tagle preguntaba a Bulygin sobre el sentido de enseñar, en dictadura, asuntos de *lógica abstrusa* en vez de cuestiones relativas a la democracia y los derechos humanos. Bulygin respondía: “nosotros le enseñamos a los estudiantes a pensar”, según interpretan sus discípulos: el “pensamiento crítico e independiente es el más valioso antídoto contra las dictaduras y los autoritarismos”.³⁹ Esa es también la recordada lectura que Diana Maffia hacía de esos años y del rol de la SADAF.⁴⁰ Y es probable que coincida con la propuesta que se hace en la Escuela de Filosofía. La definición que entonces se va construyendo del *pensamiento crítico e independiente* parece reconocer la deshistorización como una de sus condiciones.

Reflexiones finales

Si bien las reflexiones de Cecilia Lesgart y Nora Rabotnikoff, que retomamos en el comienzo de este desarrollo, son productivas a la hora de pensar grandes transformaciones de la temporalidad moderna y, en ese marco, el abandono del régimen de temporalidad en el que cabía sostener el concepto de revolución, una mirada detenida del discurso filosófico en la universidad cordobesa nos obliga a reconocer

38 Eugenio Bulygin fue uno de los fundadores de la Sociedad de Análisis Filosófico, que jugó un rol importante en cuestiones vinculadas a la transición, entre los que se cuentan su análisis, en 1979, del informe sobre Derechos Humanos en Argentina, elaborado por la Comisión Interamericana por los Derechos Humanos y su colaboración con las definiciones del Juicio a las juntas. En particular, luego de 1983, Bulygin fue el decano normalizador de la Facultad de Derecho de la UBA.

39 Alejandro Calzetta, Ezequiel Monti y Julieta Rábanos, “Eugenio Bulygin (1931-2021)”, en **Lecciones y Ensayos**, n° 106, 2021, p. 26.

40 Cfr. Diana Maffia, “El análisis filosófico y la universidad de las catacumbas”, ponencia presentada en el XV Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, 2010. Sobre el vínculo de los miembros de la SADAF y el gobierno de Alfonsín, puede consultarse el artículo de Lucas Domínguez Rubio y Sofía Mercader, “Philosophy, University, and Democracy After the Military Rule: Argentina, 1975-1990”, en **Journal of Latin American Cultural Studies**, Vol. 32, n° 3, 2023, pp. 1-21.

algunas particularidades. Efectivamente, y sin pretender ser en absoluto concluyentes, podemos observar allí cómo avanza una temporalidad que, sólo divisando el presente, reniega de la historicidad de este discurso, pero observamos también que, al menos en lo inmediato, esto parece darse más como respuesta a una representación escolástica del tiempo, que como antítesis de un tiempo revolucionario.

En ese marco, es probable que aquellas reflexiones sean bastante precisas si nos referimos al ámbito de la izquierda, y parte de esto puede verse a partir de la referencia que hicimos a la propuesta de Historia de la filosofía práctica a cargo de Oscar del Barco, sobre todo si consideramos su pasada participación en el grupo de Pasado y Presente, pero parece tener un límite estrecho cuando ampliamos la mirada fuera de ese ámbito.

Lejos de la posibilidad de pensar en términos de revolución, otros modos de percibir la historia y su desarrollo acompañaron aquí la reflexión sobre el tiempo inhibiendo el despliegue de una mirada del futuro abierto al cambio. La persistencia aún en la década de 1980 de aquella cosmovisión cristiana permite sugerir una fuerte pregnancia de ésta en las representaciones disponibles entonces, en el alcance de la noción de futuro y las posibilidades de pensar los cambios. A propósito de esto cabe decir que, aunque sea una mirada refractaria a cualquier noción de revolución, es cierto que allí la idea de historia que se intenta desplegar y enseñar contempla como elemento ineludible la dimensión del futuro y el peso gravitante del pasado. De algún modo, incluso, si tiene sentido pensar en términos de historia es porque ésta alberga un horizonte de expectativas. Sin embargo, es importante distinguir esa mirada del tiempo, y allí del futuro, de la que reconocemos con Hartog como característica del régimen moderno de historicidad. Tal como lo dice este autor, ambos regímenes, el cristiano y el moderno, tienen en común una estructura según la cual se establecen los límites entre un tiempo que es y otro que aún no es, pero la diferencia estriba en el sentido de esos límites. Mientras que en el régimen cristiano éstos "marcan límites temporales efectivos, el régimen moderno presupone el abandono de esos límites [...], la experiencia y la expectativa se convierten en propiedades del tiempo-proceso mismo" y, consecuentemente, se pueden experimentar. En el tiempo cristiano esos límites están fijos, son la encarnación y la parusía, "un horizonte insuperable".⁴¹

Pero, además, si volvemos sobre aquello que mencionamos a propósito de Löwith, puede reconocerse como esta mirada que reconocimos *persistiendo* impugna la posibilidad misma de distinguir entre regímenes de temporalidad. El tiempo infinito de la visión cristiana, conlleva necesariamente la negación de la temporalidad específica de la modernidad

que destacamos con el francés.⁴² Es tan diferente la visión de futuro que en ese marco se defiende que llega incluso a ser la negación de la especificidad del futuro moderno. Así, si de la mano de Hartog reconocemos las particularidades de dos regímenes diversos y podemos advertir que el futuro escatológico no es el futuro moderno, con Löwith aquel no es moderno porque la modernidad misma no existe.

Por una u otra vía, nos vemos llevados a reconocer una particularidad específica de este escenario que habla, para nosotros, del modo en que esta filosofía transitó hacia el régimen presentista. Las opciones en términos de modernidad que se abrieron en algunos ámbitos de la mano de la noción de revolución no calaron en la academia y más bien se mantuvo como telón de fondo de algo que, sin ser real, se conjuraba: se la combatía explícitamente en algunos casos, mientras en otros simplemente se la evitaba confiando en el desarrollo de una nueva filosofía atenta al presente que se transitaba.

Tuvimos que esperar el paso del tiempo y la llegada de las jubilaciones para que se diera el recambio docente que efectivamente dejara afuera a quienes habían sido profesores y directivos durante los años de la dictadura.⁴³ Si ya esa confianza en el paciente paso del tiempo dice mucho de las opciones de la vida política institucional de la carrera de Filosofía, estas representaciones acerca del tiempo, tal como las hemos presentado aquí, hacen factible pensar que, al menos a nivel del discurso filosófico institucionalizado, y subrayamos esta delimitación de nuestra indagación, lo que reconocemos como signos efectivos de una renovación leída como expresión del presentismo, no se da aquí como respuesta directa a la lógica de la revolución por el simple hecho de que la temporalidad que la hacía factible no era dominante entre los actores académicos mencionados. Más allá de las necesarias precisiones, importa decir que la transición académica e intelectual no fue, en este registro local, una que se montó sobre el reemplazo de la revolución como concepto organizador. Podría decirse que aquí, en la Escuela de Filosofía, tuvimos unos *sesentas aparte*, o al menos, singulares en lo que hace al lenguaje político académico de los grupos intelectuales en nuestro país.⁴⁴

⁴¹ François, Hartog, **Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy**, México, Siglo XXI, 2022, pp. 238-239.

⁴² Y al respecto, puede recordarse que la posición de Koselleck, de quien se nutre Hartog, supone una manifiesta distancia con la de Löwith.

⁴³ Tal como hemos podido constatar en los legajos docentes, la mayoría de los docentes de la carrera de los años de la dictadura no estaban concursados y sus cargos fueron renovados interinamente hasta el momento de su jubilación, en la mayoría de los casos, en la década de 1990.

⁴⁴ Y sobre esto quizás no esté de más recordar que este análisis se centró en el ambiente intelectual cordobés. Porque, tal como muestran diferentes trabajos, luego de 1983, en Buenos Aires, muchos intelectuales, incluso los que habían estado en el exilio, volvieron a reunirse y a ensayar proyectos que asumieron explícitamente las nuevas condiciones como suelo de posibilidades y de sentido. Entre ellos se contaba también algún intelectual que había podido pensar la revolución incluso desde Córdoba, antes del '76, nos referimos a José María Aricó. Sin embargo, en Córdoba, resulta difícil encontrar experiencias colectivas similares. Entre otros trabajos, Martina Garategaray y Ariana Reano, **La transición a la democracia como contexto intelectual. Debates políticos en**

Si es verdad que se inaugura un "tiempo de incertidumbre", como dice Lesgart, en parte también porque no hay parámetro del tiempo sobre el cual definir los propios desplazamientos, porque estamos en aquel umbral, en el que no hay un antes que ofrezca referencia ni un después que señale una dirección, lo que este recorrido nos ayuda a reconocer es que eso, en este caso, no se explica, al menos de manera directa, por el rechazo al voluntarismo de la historia, por más que ese rechazo sea un componente del nuevo discurso.

Como saldo, lo que luego puede construirse termina presentándose como una teoría refractaria a la historia misma, en cualquiera de sus versiones. Desde entonces, mirar hacia atrás ya no ayuda a decir algo sobre el presente. Algo que nos retrotrae a la caracterización del discurso de Alfonsín que recordamos con Velázquez Ramírez. Se produce un corte entre pasado y presente, que es complemento del que observamos entre presente y futuro. Una manera de mirar el tiempo en que el presente no puede atarse ya con otra dimensión; es tan imposible hablar del pasado como confiar en el futuro. Y a propósito de esto, resuena la imagen de la "intemperie" que explota Ignacio Barbeito a propósito de la revista **Nombres**, publicada en la Escuela de Filosofía a partir de 1991. Si bien allí, como explica el autor, el escenario es el desencanto de los 90, puede que no estemos tan lejos.

Ahora bien, aunque podamos señalar este sentido específico que reconocemos en la academia cordobesa, es probable que no haya que olvidar la posibilidad de ensayar una mirada macro, que ayude a dimensionar el alcance de las transformaciones. En este sentido, entre otras cosas, podría repararse en el hecho de que esa respuesta resonante que recordábamos de Bulygin, al igual que los programas que consideramos aquí, se construyen de la mano de una serie de herramientas teóricas que anteceden bastante el tiempo de la transición y el marco político argentino. Esa temporalidad que albergaba la posibilidad de la revolución se había roto tiempo antes y ello puede reconocerse en los autores que se leían: en Nietzsche, en Bataille, en Foucault, en Kuhn, en Hart, en Rawls y en tantos otros. La transformación, como dice el mismo Hartog, recorre el siglo XX y nos alcanza. Si, como dice Maffia, la filosofía analítica florece en el país desde los años inmediatamente posteriores al golpe de estado de 1955, durante el rectorado de Frondizi en la UBA, lo que aquí vimos como una deflación de la historia (junto a la dimensión de futuro) como respuesta al predominio de la escatología cristiana, inmediatamente aparece y se presenta como parte un movimiento de mayor alcance. Frente a esa historia de la salvación quizás podía volver a pensarse en términos de

revolución, pero el lenguaje que entonces estaba disponible ya no era éste.

Referencias bibliográficas

- Acero Fernández, Juan José, **Filosofía y análisis del lenguaje**, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1994.
- Arese, Laura; Galfione, Carla (eds.), **Filo en dictadura**, Córdoba, FFyH-UNC / Eduvim, 2025. Disponible en https://ffyh.unc.edu.ar/publicaciones/wp-content/uploads/sites/35/2025/06/improntas-de-la-dictura-okey_compressed-2.pdf
- Baquero Lazcano, Pedro Enrique, **El movimiento de la historia**, Córdoba, Horacio Elías, 1991.
- , **Reflexiones filosóficas sobre la historia y la sociedad**, Córdoba, Horacio Elías, 1991.
- Barbeito, Ignacio, "¿Dónde estaba la filosofía? **Nombres. Revista de filosofía**, 1991-1996. Apuntes para una investigación sobre la definición de una agenda editorial pospolítica, en el cruce de la filosofía y la religiosidad", ponencia presentada en el III Simposio de Filosofía Latinoamericana Contemporánea, IX Jornadas Intercatedras de Pensamiento Latinoamericano, Córdoba, 2019.
- Calzetta, Alejandro; Monti, Ezequiel; Rábanos, Julieta, "Eugenio Bulygin (1931-2021)", en **Lecciones y Ensayos**, n° 106, 2021, pp. 19-40.
- Casas, Manuel, **Introducción a la filosofía**, Madrid, Gredos, 1960.
- Del Barco, Oscar, "Historia de la filosofía práctica", 1988.
- Domínguez Rubio, Lucas; Mercader, Sofía, "Philosophy, University, and Democracy After the Military Rule: Argentina, 1975-1990", en **Journal of Latin American Cultural Studies**, Vol. 32, n° 3, 2023, pp. 1-21.
- Dujovne, León, **La filosofía de la historia: de Nietzsche a Toynbee**, Buenos Aires, Galatea / Nueva Visión, 1957.
- Garategaray, Martina; Reano, Ariana, **La transición a la democracia como contexto intelectual. Debates políticos en la Argentina de los años ochenta**, Los Polvorines, UNGS, 2022.
- García Astrada, Arturo, **Introducción a la filosofía**, Córdoba, Multieditora, 1984.
- , "Introducción a la filosofía", años varios.
- , Seminario "El problema del tiempo", 1992.
- , **Tiempo y eternidad**, Madrid, Gredos, 1971.
- Hartog, François, "El nombre y los conceptos de historia", en **Historia Crítica**, n° 54, Bogotá, septiembre-diciembre de 2014, pp. 75-87.
- , **Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy**, México, Siglo XXI, 2022.
- Kuhn, Thomas, **La tensión esencial: estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia**, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Lesgart, Cecilia, **Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en los 80**, Rosario, Homo Sapiens, 2003.
- , "El tránsito teórico de la izquierda intelectual en el Cono Sur de América Latina", en **Revista Internacional de Filosofía Política**, n° 16, 2000, pp. 19-41.
- Löwith, Karl, **El sentido de la historia**, Madrid, Aguilar, 1973.

la Argentina de los años ochenta, Los Polvorines, UNGS, 2022; Sofía Mercader, **Punto de Vista. Historia de un proyecto intelectual que marcó cuatro décadas de la cultura argentina**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2024, y el artículo de Lucas Domínguez Rubio y Sofía Mercader, "Philosophy, University, and Democracy After the Military Rule: Argentina, 1975-1990", que ya mencionamos.

Maffia, Diana, "El análisis filosófico y la universidad de las catacumbas", ponencia presentada en el XV Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, 2010.

Mercader, Sofía, **Punto de Vista. Historia de un proyecto intelectual que marcó cuatro décadas de la cultura argentina**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2024.

Rabotnikof, Nora, "Tiempo, historia y política", en **Desacatos**, n° 55, septiembre-diciembre de 2017, pp. 28-43.

Terán, Oscar, "La nación autoritaria", en **Controversia**, Año 2, n° 9-10, 1980, pp. 8-9.

Velázquez Ramírez, Adrián, "Regeneración y tiempo: el lenguaje político del alfonsinismo en la transición a la democracia en Argentina", en **Ariadna histórica**, n° 4, 2015, pp. 147-170.

Programas de materias, Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba

Baquero Lazcano, Pedro Enrique, "Filosofía de la historia", años varios.

---, Seminario "Filosofía de la historia", años varios.

Caracciolo, Ricardo, "Ética II", 1988.

Ianaccone, Liliana, "Seminario metodológico", 1988.

Rodríguez, Víctor, "Historia de la ciencia I", 1988.

Resumen:

El artículo se detiene en el discurso filosófico que se reproduce en la carrera de filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba durante los años siguientes a la finalización de la última dictadura cívico-militar. La pregunta que lo organiza versa en torno a la temporalidad que se juega allí y se remite a los aportes de Lesgart y Rabotnikof, que atienden al lenguaje político de entonces. Reconociendo allí un quiebre en la concepción del tiempo, que ya no contempla la posibilidad de un futuro revolucionario y busca opciones de la mano de la valoración del presente como tiempo único, el artículo analiza el discurso filosófico preguntándose cómo es que esa transformación se transita en los marcos de la filosofía universitaria en Córdoba, en la que también se están operando cambios institucionales profundos. Se trata de pensar al tiempo bajo una doble acepción: por un lado, como objeto de construcción filosófica, y, por otro, como marco de las definiciones que la filosofía puede darse a sí misma.

El recorrido por los programas de las materias de la carrera de filosofía nos permite reconocer una singularidad en este contexto: la persistencia de una temporalidad escolástica que, entendemos, condiciona la novedad. De la mano de la filosofía analítica y de la filosofía posestructuralista, la temporalidad que la filosofía va desplegando en este tiempo de transición puede, efectivamente, ser leída como presentista, sin que ello suponga de manera directa una opción frente a la revolución.

Palabras clave:

Filosofía; temporalidad; revolución; presentismo

Philosophical Presentism: persistences, oversights, and novelties in the historicity of philosophical concepts in the Escuela de Filosofía

Abstract:

The article focuses on the philosophical discourse reproduced in the philosophical studies at the National University of Córdoba during the years following the end of the last civil-military dictatorship. The question that organizes it revolves around the temporality that is played there and refers to the contributions of Lesgart and Rabotnikof, who attend to the political language of that time. Recognizing there a break in the conception of time, which no longer contemplates the possibility of a revolutionary future and seeks options from the hand of the valuation of the present as the only time, the article analyzes the philosophical discourse wondering how this transformation is transited in the frameworks of university philosophy in Córdoba, where deep institutional changes are also taking place. It is a question of thinking about time under a double meaning: On the one hand, as an object of philosophical construction, and, on the other hand, as a framework for the definitions that philosophy is able to give to itself.

The analysis of the curriculum programs of the philosophy degree allows us to recognize a singularity of this context: the persistence of a scholastic temporality that, we understand, conditions the novelty. In the hand of analytical philosophy and post-structuralist philosophy, the temporality that philosophy is deploying in this time of transition can, indeed, be read as presentist, without this directly implying an option against the revolution.

Keywords: Philosophy; temporality; revolution; presentism.

[Recibido: 14/06/2025]

Aceptado: 30/07/2025]