

Lucía Piossek Prebisch y sus lecturas filosóficas

Lucía Piossek Prebisch and her philosophical Readings of the Everyday

Clara Alicia Jalif de Bertranou¹

Resumen

El propósito de este artículo es analizar algunos escritos de Lucía Piossek Prebisch (Tucumán, Argentina, 1925). Considera los principales aspectos de sus ideas dentro de la historia de la filosofía argentina. El estudio se desarrolla en seis partes: 1. Breve biografía. 2. El saber filosófico. 3. La experiencia como suelo nutricional. 4. Nietzsche y el lenguaje. 5. En torno al pensamiento argentino. 6. Breves conclusiones.

Palabras clave: Lucía Piossek Prebisch; Filosofía; Experiencia; Nietzsche; Pensamiento argentino.

Abstract

The aim of this article is to analyze the contributions of Lucía Piossek Prebisch (Tucumán, Argentina, 1925). It considers some of her main ideas within the Argentinean philosophical history. The essay is developed in six parts: 1. Short biography. 2. Philosophical knowledge. 3. The experience as soil nutrient. 4. Nietzsche and language's problem. 5. Argentinean thought. 6. Brief conclusions.

Keywords: Lucía Piossek Prebisch; Philosophy; Experience; Nietzsche; Argentinean Thought.

¹ Doctora en Filosofía. Profesora Consulta de la UNCuyo, Mendoza, Argentina.

<cajalif@gmail.com>

Agradecemos a la Prof. Emérita Lucía Piossek Prebisch el obsequio de sus principales trabajos y de su currículum vitae.

1. Breve biografía

Lucía Piossek Prebisch nació en Tucumán, Argentina, en 1925. Sus padres fueron Adolfo Piossek, abogado, profesor universitario y político, que llegó a ser rector de la Universidad Nacional de Tucumán, y Amalia Prebisch, poeta y docente por vocación, con inquietudes intelectuales ambos (Godoy, M. E. 2006). El de Lucía fue un hogar culto, con sensibilidad para expresiones artísticas de distinta naturaleza, pero destacable en lo que concierne a las tradiciones populares de la región del Noroeste argentino, verbigracia, su cancionero.

Realizó estudios superiores en la Universidad Nacional de Tucumán entre 1942 y 1946, graduándose de profesora en Filosofía y Pedagogía. Ambos campos profesionales se han visto reflejados ampliamente en su labor docente posterior: en sus libros, en sus cursos, conferencias y ponencias, y en la formación de estudiantes de grado y posgrado. También en la fundación y dirección del Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos–IHPA (1975–1999) y demás actividades vinculadas a la vida universitaria, como también por su vocación de coreuta.

Si hemos indicado en tan breves frases el ambiente familiar en el que creció es porque entendemos que en la vida profesional y social de Piossek Prebisch se han manifestado muchas de las incitaciones de dicho ambiente. Y la cuestión no es menor porque se refleja en la forma como ha entendido la filosofía y el modo de abordarla, como también las proyecciones pluridimensionales que la caracterizan en cuanto filósofa y pensadora. Algo de ello puede leerse en su participación dentro del Ciclo “La Argentina actual, por sí misma” (Piossek Prebisch, 2002a), pero excede ampliamente lo que en su oportunidad pudo referir en un tiempo acotado.

Fue alumna de Eugenio Pucciarelli, Emilio Estiú, Silvio Frondizi y Enrique Anderson Imbert, entre otros (*ibíd.*, 11–12). Ya graduada, comenzó su carrera docente desde los niveles iniciales como profesora adscripta a la cátedra de Estética –desempeñada por Estiú– entre los años 1947–1950 y, más tarde, Profesora Instructora (equivalente a una Jefa de Trabajos Prácticos, aclara ella) hasta alcanzar la titularidad de la materia Filosofía Contemporánea, mediante concurso, con un jurado integrado por Francisco

Romero, Adolfo P. Carpio y Jacobo Kogan, en 1960; cargo que desempeñó hasta 1999, año de su jubilación. Pero su radio de especialización ha sido historia de la filosofía, filosofía contemporánea, e historia del pensamiento en la Argentina, realizado en la misma Universidad y, en parte, mediante beca de la Alexander von Humboldt-Stiftung, en la Universidad de Colonia, en donde trabajó en el Husserl-Archiv y en el Philosophisches Seminar (1968-1969). Dentro de su especialización dictó numerosos cursos de grado y posgrado como extensión de sus cátedras, particularmente la asignatura optativa Filosofía en la Argentina, entre los años 1974-1999.

Lucía Piossek Prebisch es autora de varios libros en los que reunió artículos, entre los que destacan: *Pensamiento argentino. Creencias e ideas* (1988); *De la trama de la experiencia. Ensayos* (1994); *El "filósofo topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje* (2005; 1ª reimpresión 2008) y *Argentina: identidad y utopía* (2008), edición que incluye algunos escritos de los libros de 1988 y 1994. Asimismo ha compilado varios volúmenes, fruto de proyectos de investigación, como los dedicados al tema de la inmigración en la Argentina, a las transformaciones en el mundo actual y al pensamiento argentino. La cantidad de artículos en revistas y periódicos sobrepasan el centenar. Además, los ciclos de sus reflexiones han estado acompañados de las numerosas traducciones de filósofos como Werner Jaeger, Emile Bréhier, Karl Jaspers, Hans Urs von Balthasar, Gabriel Marcel y Friedrich Nietzsche, entre otros.

Merededora de premios y distinciones, es integrante de diversas academias. Por su trayectoria le fue conferido en el año 2000 el grado de Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Tucumán.

2. El saber filosófico

Una pregunta que está a la base de las meditaciones de Lucía Piossek Prebisch es aquella que alude a qué es la filosofía. Entendemos que la cuestión le ha resultado imprescindible para los temas que ha encarado a lo largo de su vida. Si la respuesta ha sido difícil desde tiempos muy remotos, hallamos en ella un planteo que no le ha impedido abrirse a lecturas de carácter filosófico en temas tan diversos como el teatro, la maternidad o la poesía. Creemos que el *quid* lo halla en la forma del preguntar, que

en este caso lo utilizamos no solamente para aludir al tradicional “qué” referido a la esencia o cuestión clave, sino también recogiendo sus otros registros: las razones y las causas desde la interrogación.

Lucía Piossek Prebisch entiende la filosofía como un acto de libertad, una de cuyas fuentes es la experiencia vivida, trasfondo necesario para el pensar, que, a su vez, nutre a la experiencia en cualquiera de sus manifestaciones, no necesariamente excepcionales (Piossek Prebisch, L. 1994, 9). Es así como la filosofía para ella, durante largos siglos adherida a una concepción excesivamente racionalista del ser humano, ha recuperado en el siglo XX la sensibilidad y el acontecer de lo cotidiano como una de las fuentes para la meditación, si bien ya venía anticipado en filósofos como Nietzsche, dado el caso. Perspectiva desde la cual el cuerpo ha cobrado una importancia negada desde los filósofos de la antigua Grecia en adelante, que ha permitido romper con una concepción dualista del ser humano, para manifestar “el valor del cuerpo y la dignidad de su parte afectiva, sentimental y pasional” (*ibíd.*, 17). De esta suerte, no se trata de un conocimiento vacío de un sujeto teórico, si es que pudiera haberlo, sino de una previa interacción con lo que la vida nos ofrece, aunque pensada y ampliada por la reflexión.

Dice en uno de sus textos:

Una cuestión que siempre ha inquietado a la filosofía ha sido la de la *libertad*, debatiéndose con las diferentes formas de la *necesidad* y del *determinismo*. El filósofo no puede cerrar los ojos ante el hecho de que nos encontramos viviendo en un tiempo y lugar determinados, que no hemos podido ni querido; que nos la tenemos que ver con un cuerpo como tampoco hemos querido ni pedido. Que vemos el mundo a través de un carácter o temperamento como tampoco hemos querido ni pedido. Y hasta llegamos al uso de la razón con un nombre que no hemos elegido. Que todo nuestro contorno –naturaleza y cultura– parecen indicarnos de antemano lo que debemos hacer dentro de él... Y que, sin embargo, sentimos arder en nosotros un misterioso fuego de libertad (Piossek Prebisch, 1994, 19–20. *Cursivas y puntos suspensivos de la autora*).

Se aprecia entonces la tensión entre necesidad, contingencia y libertad. En esos márgenes se da el ejercicio filosófico. Mas profundizando en la labor del filósofo, cuando aborda a Nietzsche en *El “filósofo topo”* (2008) –al que tuvo en cuenta muy tempranamente– toma la idea de tres tipos de actitudes, con las cuales acuerda:

- 1) la filosofía como ejercicio de una visión suprahistórica, concepto al que corresponde la imagen del filósofo–pájaro;
- 2) la filosofía como desmitificación, como arte de desconfiar, concepto al que corresponde la imagen del filósofo–topo;
- 3) la filosofía como preparación para la vida y como tentativa de recuperación del mundo sensible, concepto al que corresponde la imagen del filósofo–artista (Piossek Prebisch, 2008, 18).

Aunque volveremos sobre la obra mencionada, es preciso aclarar brevemente cada una de esas actitudes, según las interpreta a partir de la exégesis de Nietzsche.

El “filósofo–pájaro” es aquel que aguza la vista hacia el pasado y avista el futuro. No llega tarde a la historia, como el búho de Hegel, pero en el comprender es un “inactual” en la medida en que se anticipa a los tiempos de una manera que su clarividencia lo vuelve un ser en soledad. Sin embargo, este modo de comprensión aparece en el siglo XX tal como sucede con el personaje central de *El extranjero* de Camus o en los personajes de Kafka, con lo cual se ha tornado “actual” (*ibíd.*, 25).

El “filósofo–topo” es, por su parte, el que horada la tradición y la vuelve problemática, poniendo en cuestión la cosmovisión imperante desde el acervo platónico–cristiano en adelante. Además, y en no menor medida, indaga el lenguaje como la estructura desde la que se articula el pensamiento y, a su vez, lo condiciona.

El “filósofo–artista” es el que recupera el valor del cuerpo y los sentidos, negados en aquel acervo, haciendo de la vida como tal, en su base sensible, el punto de inicio para sus especulaciones, con lo que la estética cobra una nueva dimensión, más rica y plena, según se da en el artista, aquel que para Nietzsche acrecienta la vida (*ibíd.*, 33). El que supera

la dualidad sujeto–objeto por el arte, pues efectúa una valoración positiva de la vida y del mundo, de modo que transforma lo trágico en una ilusión embellecedora.

Por otro lado, o ahondando en lo mismo, para Piossek Prebisch puesto que nadie es ajeno al pensar como acto, es dable suponer que todos los seres humanos estarían en condiciones de situarse filosóficamente, sin embargo entiende que además de las cualidades para ese saber reflexivo hacen falta situaciones sociales que permitan su desenvolvimiento. Algo que ha analizado bajo la categoría de “tipos humanos”, preguntándose si existe el “tipo humano filósofo” (Piossek Prebisch, 1988, 9 y ss.).

Respecto del punto de vista personal, afirma que sería condición de posibilidad la capacidad de asombro e interrogación y, en segundo lugar, la aptitud y la voluntad de “traducir esas experiencias en el discurso sobrio y riguroso de los conceptos, de una manera tenazmente veraz y prolijamente fundada” (*ibid.*, 10). En cuanto al punto de vista social o colectivo, que exista un medio capaz de recoger y discutir las ideas, un espacio de acogimiento en el que se permitan las “pausas” para la reflexión en medio de la acción, no necesariamente con un fin “inmediato” de aplicación práctica.

Asimismo, en *De la trama de la experiencia* ha discutido el planteo clásico de la filosofía como saber desinteresado, revirtiendo el mismo. No duda de la complejidad del concepto de “interés” –aludido en filósofos como Marx, Nietzsche, Gadamer y Habermas– pero lo sitúa como categoría gnoseológica específica en el conocimiento filosófico y lo piensa desde el ángulo del sujeto de conocimiento. Distingue en este sentido dos formas de entender el “interés”: en cuanto “actitud” y en cuanto “objeto”. Si la primera acepción remite a su origen etimológico como “ser entre”, mezclarse y participar, la segunda mienta la actitud del filósofo en el plano comunitario dado que su propósito es “referir las actividades aisladas a un totalidad presentida como necesaria y significativa”, que debería ser atendida por la filosofía académica (*ibid.*, 146). De este modo sostiene la saludable actitud del filósofo que no teme mezclarse con las inclinaciones, predilecciones o disposiciones del “común de las gentes” para contribuir a comprender que lo que cada uno hace es digno de ser meditado, y esa meditación tiene o puede tener un efecto liberador, según sus palabras.

No se trata de un preguntar solamente por lo que desde el gabinete ha podido dar sustancia filosófica a las ideas, sino de abrirse a inquietudes que desbordan esos márgenes que, como en *Los grandes filósofos* de Jaspers, han dejado una importante herencia de la dimensión filosófica que alberga toda comunidad humana, ya fueran poetas, escritores, políticos, humanistas, científicos o pensadores de su tiempo (Piossek Prebisch, 1988, 12–13).

3. La experiencia como suelo nutricio

3. 1. Mujer, filosofía, amor

En su libro *De la trama de la experiencia* Lucía Piossek Prebisch reunió una serie de ensayos en los que el hilo de su trato con el mundo y su propio cuerpo los engarza. Diríamos, sus aprendizajes llevados al plano de la meditación como “fuentes del pensar filosófico” (*ibíd.*, 9). Ciertamente que aquí la palabra experiencia tiene la amplitud de aquello que hace al mundo de nuestros sentidos, como el de lo que nos toca en nuestra cotidianidad, hasta el de la misma meditación. Si se quiere, grados que se unifican hasta alcanzar la forma de ideas y pensamientos, incorporando el suelo nutricio de las vivencias sensibles del que nos habla Nietzsche en la lectura que ella misma realizó en la obra mencionada, pero sin descartar todas las veces que el filósofo alemán asoma en sus escritos y de quienes han recuperado en el siglo XX el sentido de la corporalidad. Esa significación es precisa: una de las experiencias fundamentales en el ser humano es la de sí mismo a partir de su corporalidad, que lo induce a la distinción implícita entre un yo y un no-yo. Núcleo o base de la apertura hacia lo que nos rodea y motor del pensamiento y de las acciones. El desdoblamiento gnoseológico tendría esta base que podríamos describir como origen “espontáneo” y a la vez raíz y rizoma de sucesivos despliegues.

Un momento singular lo hallamos en su estudio acerca de la mujer y la filosofía en 1971, escrito incluido en la citada obra *De la trama de la experiencia*, titulado precisamente “La mujer y la filosofía” (Piossek Prebisch, 1994, 95–105), que la lleva asimismo a tratar el tema de

la maternidad. Si la filosofía parece haber estado sujeta a una actividad masculina, entiende que la cuestión no se circunscribe a la emancipación femenina. Puede abordarse desde la noción de receptividad, que ya había adquirido en el momento en el que ella escribe una dimensión creadora, no de mera pasividad o inercia. Nos dice: “Considero que de este modo, si se sigue manteniendo la idea de lo femenino–receptivo, puede dignificarse también desde el punto de vista de la creación y el pensar el modo de ser de la mujer”, a lo que agrega: “... no es ocioso replantear la cuestión especial: ¿qué pasa con la mujer y la filosofía?” (*ibíd.*, 96–97). La respuesta más contundente que brinda es que hasta el momento (tenemos en cuenta el año en el que formula la pregunta) ha carecido de las condiciones indispensables para ejercitar el pensamiento a partir de sus “intuiciones fundamentales”, desde el tiempo o espacio de oportunidad hasta la confianza en sí misma (*ibíd.*, 99). Reafirmando una vez más su idea de la filosofía como acto de libertad, nos dice:

... la filosofía es precisamente el ejercicio sostenido, concentrado para esclarecer, examinar, profundizar y ponderar el contenido de tales experiencias e intuiciones, y esto en forma además, de un diálogo creador con lo pensado por la tradición (*ibíd.*, 99).

De allí que asume el desafío de contrariar la “opinión ancestral” acerca de sus capacidades. (Recuérdese el *Banquete* de Platón cuando Sócrates pide alejar a la llorosa Xantipa antes de su muerte). Uno de esos desafíos es el de pensar el cuerpo, con su contingencia, pero al mismo tiempo como el punto de “referencia con relación al cual se nos da el mundo”, según lo hicieron en su tiempo Nietzsche, Gabriel Marcel, Jean–Paul Sartre y Merleau–Ponty, entre otros (*ibíd.*, 100). Este es el caso de la “*experiencia de la maternidad*” en la gestación y la lactancia, ante lo cual indica algunas de las maneras de vivir dicha experiencia en lo que caracteriza como “yo soy mi cuerpo, efectivamente; pero mi cuerpo no es mío” (*ibíd.*, 100). *Mi* cuerpo como una situación de hecho y *mío* como una situación de derecho, que también puedo “utilizarlo libremente”. Menciona al respecto algunos de los modos en que se puede decir que es mi cuerpo, pero no es mío.

A riesgo de recortar demasiado sus ideas, señala lo siguiente: 1) el albergar a “otro” y vivir en su beneficio, “implica una experiencia de humildad ontológica” por cuanto queda ligado a los ritmos de la naturaleza y de la especie, a la cual acompaña –no en actitud de dominio– sino de un modo que ella llama “el dejarse estar en el reposo y la espera” (*ibíd.*, 102); 2) el cuerpo en gestación en otro cuerpo se sirve de este “como medio para entrar en el mundo”, de allí que para ese otro cuerpo sea menester el cuidado de lo que gesta (*ibíd.*); 3) el cuerpo que gesta a otro “padece, como algo que le es propio, una de las llamadas formas del mal: el dolor físico”, ante lo cual caben distintas actitudes: resignación, rebelión o admisión (*ibíd.*, 103); 4) en el acontecimiento de la maternidad “mi” cuerpo agudiza la sensibilidad en beneficio del “otro”, que todavía no puede servirse de sus propios sentidos y, en la medida en que no sea solo para los fines de la especie, es “como una donación de sí” (*ibíd.*, 103–104).

La intención de Lucía Piossek Prebisch sobre el tema aludido –sin descontar que cala hondo en su personalidad– es mostrar uno de los muchos tópicos que pueden ser abordados por mujeres como contribuciones filosóficas a partir de experiencias específicas, como nos dice, pero también alertar cuánto se puede meditar desde planos como la corporalidad, la violencia, la ternura, la mencionada donación de sí o entrega al otro, la intersubjetividad, y tantos más que rompen con la visión masculinizante del quehacer disciplinar.

En esta línea se le debe un trabajo que tituló “Amor y violencia”, incluido en el libro mencionado (*ibíd.*, 107–130)². Si bien retoma el pensamiento de Max Scheler sobre el amor, discrepa con él en ciertos aspectos y realiza una ampliación que colabora a enriquecer el enfoque. No es del caso reiterar lo que Scheler escribió pero sí recordar el valor central que tiene en él lo que llamó *ordo amoris* como instancia fundante de la persona y previa a cualquier acto racional de conocimiento, sin mediaciones

2 El trabajo fue publicado por primera vez en *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), año V, n° 9, enero–junio 1982, 39–51. Dicho número y el siguiente estuvieron dedicados al tema de la violencia. Estos volúmenes merecerían un análisis detallado en sí mismo dado el momento de la publicación en la Argentina.

o actos volitivos que lo originen. Más aun, su interés por situar el amor como un modo de conocimiento de los valores –un modo intuitivo–, que trascienden la mera objetividad y la subjetividad, otorgándoles la condición de intemporales. Y precisamente Piossek Prebisch se pregunta si, tal como lo hiciera Maurice Nédoncelle (1905–1976)³, el amor no es acaso una “voluntad de promoción” (*ibíd.*, 112). Podríamos recordar aquí los escritos personalistas del filósofo francés, en los que nos habla del vínculo entre el yo–tú, como aspecto fundamental que requiere la reciprocidad en el amor o encuentro, constituyente de la intersubjetividad. Es decir, que para Lucía Piossek Prebisch en el amor intervendría como núcleo esencial, no contingente o aleatorio, la fuerza o energía volitiva para su existencia, con lo cual podría permitirse plantear la relación amor–violencia, no contemplada por Scheler al no distinguir entre “lo *ya dado* y lo todavía *no dado*” en aquello que se ama. En otras palabras, una situación de expectativas posibles sobre el existente amado.

Dos son las vías en las que trata esa relación afirmativa de aspirar a que lo amado “exista plenamente”: lo que llama “amor ternura” y “amor justicia” (*ibíd.*, 112). El primero lo analiza sobre dos etapas extremas y “vulnerables” de la vida de los seres humanos: la niñez (desde el ángulo del amor maternal) y la ancianidad.

Define a la ternura como el trato que otorga cuidado afectuoso –incluso desde una pre–comprensión de las dificultades y peligros del mundo– hacia quien considera “tierno e inexperto” –, mitigando esos peligros, aun cuando sean inevitables, lo cual supone postergar el propio beneficio en pos del ser amado. En este sentido, es “una fuerza vital, activa y creadora, y hasta desafiante y combativa, siempre en defensa de la realidad y los intereses de un «otro»” (*ibíd.*, 130).

En el primer caso del amor ternura, por tratarse de un ser pequeño no hay todavía valores personales ya constituidos, de manera que la relación amorosa se da sobre un horizonte de posibilidades en el que en lo amado se cumple una función de mediación para el despliegue de sus

3 Cf. Nédoncelle, M. 1946. *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Paris: Aubier.

posibilidades ante un mundo que presenta sus hostilidades, acompasando su todavía frágil naturaleza. Así, al reconocimiento de un “objeto” amado –que llama “momento creador”–, le sucede un “momento activo” de promoción de sus virtualidades (*ibíd.*, 113–114).

En el segundo caso, el “amor ternura” hacia el ser anciano se despliega de otro modo. Hay, como en la situación anterior, un “momento creador” pero sobre la base del reconocimiento de lo *ya sido* en el “objeto” amado. Dice: “El amor ternura al anciano es un ver «recuperador» que se abre paso a través de los desmentidos empíricos hacia una realidad valiosa *ya sida* y «ya no dada»” (*ibíd.*, 116). El momento activo consiste en la protección, amparo o abrigo que se le dispensa ante su vulnerabilidad en medio de la rudeza del mundo. Y agrega: “Lo rigen la obstinación y la paciencia. El amor se obstina en que, a pesar de las apariencias negadoras y del «horizonte cerrado» de posibilidades, el ser valioso *ya sido* de lo amado *siga siendo*” (*ibíd.*, 117). En otras palabras, entendemos que el cuidado de lo amado esté orientado a que pueda persistir en su ser a pesar de las condiciones naturales adversas.

Vemos que en ambos casos la palabra “ternura” juega importante función conceptual. La misma como actitud y práctica implica preservar y cuidar al otro en su existencia física y mental que se puede dar desde una pre-comprensión del mundo y sus riesgos. Tiene, como señalábamos, una función mediadora, que no es de debilidad, “blandura” o “sensiblería”, sino activa como cuidado y acompañamiento vueltos hacia el objeto amado (*ibíd.*, 130).

Otra de las formas del amor que trata es lo que llama “amor justicia” (*ibíd.*, 118 y ss.), que, si bien tiene las mismas notas del “amor ternura”, se caracteriza por desear la promoción o realización del “objeto” ante obstáculos para el desenvolvimiento más pleno mediante la eliminación de esas vallas o impedimentos. La mediación o intercesión es lo que acercaría la relación “amor–violencia” (*ibíd.*, 119).

Sobre este punto también se aleja de Scheler, para quien solamente es posible amar algo en particular y coincide con lo que en Albert Camus es el amor que se rebela ante las injusticias, tal como lo plantea

en *L'homme révolté*⁴, aunque no se trate de él mismo –ese ser humano– como aquel que las padece. Media un “no” o rechazo ante la arbitrariedad, para afirmar un “sí” como vía de ecuanimidad o rectitud ante la dignidad humana. Sería este el “momento de afirmación de la existencia de los amado y el «descubrimiento» de su valor más alto” (*ibíd.*, 120), que conduce a una segunda instancia, activa en cuanto propósito de cancelar aquello que impide la realización de esa dignidad humana. Mas sobre esto medran riesgos y peligros que el mismo Camus señaló como contradicciones y es la cuestión de la violencia y la justicia. Nos viene a la memoria, además, su obra teatral *Los justos*, estrenada en París en 1949, dentro de su filosofía de la tragicidad que asume las polaridades en el transcurso de la vida y sus enigmas, en donde se debaten los personajes ante dudas y cuestionamientos por el complot que han planificado para asesinar al gran duque Sergio Alexandrovich, gobernante de Moscú, en una escena ubicada en 1905, donde la violencia se extendería a otros, probablemente o, precisamente, inocentes. Pero retomando a Piossek Prebisch, se trataría de que “en su afán de eliminar el obstáculo, está en riesgo permanente de olvidar ese ingrediente esencial del amor que es la afirmación espontánea de lo amado real, y de que la larga reivindicación de la justicia agote el amor, ese amor que, sin embargo, le había dado nacimiento”. A lo que agrega: “Lo amado *real*, la humanidad presente, concebida como obstáculo para sí misma, pierde prestigio y realidad en vistas a su imagen valiosa ideal, situada abstractamente en una historia venidera” (*ibíd.*, 122). Concretamente se trataría de la justificación, mediante argumentos lógicos, de la violencia como medio para eliminar los impedimentos de la plenitud de lo amado, como para ella –nuestra filósofa– es el camino de las ideologías, presente igualmente en Camus. La alternativa sería, desde el punto de vista filosófico, renunciar a ese camino y desde la misma razón estar alerta y consciente de dichas acechanzas en “esta noble forma de amor” (*ibíd.*, 124). Un tema que había abordado en un artículo que publicó en el diario *La Gaceta* de Tucumán, en 1970, con el título “El filósofo ante el crimen”, incluido en *De la trama de la*

4 La autora utiliza la siguiente edición: Camus, Albert. 1965. *L'homme révolté*. En *Essais*. París: Gallimard.

experiencia, en el que anticipaba, bajo pregunta, si tenía alguna legitimidad el crimen en pos de una idea de justicia mediante argumentos lógicos; una respuesta que hallaba en el mismo Camus y su mencionada obra *L'homme révolté*. La pregunta era a propósito del terrorismo en la Argentina y en la región; al de origen y ejecución interna dentro de un Estado, al cual se enfrentaba. De este modo vuelve al primer momento o instancia afirmativa de la rebeldía en medio del vacío de valores y de la vigencia del nihilismo, ese “no” ante una comunidad de seres humanos que padecen la injusticia. Sin embargo, como en Camus, considera que las respuestas violentas –los crímenes– niegan el valor inicial del que se había partido. Los medios no justifican los fines. Parafraseando al pensador francés, con la perplejidad que imponían aquellos años 70 en nuestro país, nos dice:

Cuando la rebeldía (*révolté*) se organiza en revolución, casi sin excepción se es infiel a esa primera evidencia existencial contenida en el *no*. Comienza entonces el desconocimiento del ámbito de dignidad que tiene que preservarse en los otros, y comienza la utilización y hasta el crimen del hombre real en nombre de una idea abstracta sobre la justicia futura (*ibíd.*, 181).

Es así como se interroga al finalizar el tratamiento del tema si se puede leer a Camus en los mismos términos en los que se lo leía por lo menos una década antes de lo que ella está escribiendo. De allí que cuestione si hay derecho al crimen, directo o indirecto, sin saber antes de actuar, esto es, sin conocer las causas para actos de tan grave naturaleza, pero evidentemente los medios no pueden estar por encima de preceptos morales.

3. 2. Filosofía, teatro, máscara

En lo que podríamos llamar una cultura de los sentidos, Lucía Piossek Prebisch ha encontrado un modo fértil de reflexionar, una manera de reencontrarse con temas postergados por la escisión centrada en el hombre teórico, a pesar de la antigua metáfora de la vida como teatro, de

la vida–drama y del teatro de la vida. Metáfora que para ella no ha sido casual, inoportuna ni arbitraria.

En el teatro observa la diferencia que media entre lo pautado por el autor y la interpretación del actor, lo que pone de sí, al margen de lo previsto. Esto es, el aspecto creativo y donde se aprecia la interpretación del personaje. Por otro lado, también considera que entre los filósofos ha sido frecuente imaginar el largo viaje de la humanidad como una línea a cumplirse en la “historia” de acuerdo con un plan prefijado “por Dios o una potencia trascendente” (Piossek Prebisch, 1994, 24). Junto a Schopenhauer, inquiere si hay “derecho” a escenificar o aventurar la historia como una representación teatral que se ignora para quién, ante una posible falacia.

Igualmente se pregunta si no será el aspecto del orden y la coherencia lo que habría conducido a la metáfora del teatro, en el que pudo haber distintas vías de identificación: el haberse sentido como “espectador” en los sucesos del mundo; o como “actor del drama” con el limitado margen de su propia libertad. Sin embargo considera que en ambos casos “la metáfora de la vida como teatro, o del teatro del mundo, ha traducido la experiencia de un *orden real* en el universo, sobre todo en lo concerniente a la vida humana” (*ibíd.*, 25). Mas sucede que desde fines del siglo XIX comenzó a advertirse que ese orden no era tal y a pesar de eso la metáfora se mantuvo en el siglo XX, si bien desde un punto de vista diferente, que ha sido el del desorden y lo absurdo del mundo. El nombre de Camus le resulta paradigmático en este caso, incluso como nihilismo, con el precedente de Nietzsche, para quien cabían dos actitudes: la aceptación y “con lucidez trágica llevarlo hasta sus últimas consecuencias”, o “encubrirlo... «como si» los valores tradicionales se mantuvieran intactos” (*ibíd.*, 27–28).

En esta segunda actitud, que implica un modo de representación teatral, se inserta el tema de la máscara tanto en la literatura como en la filosofía, según la cual Lucía Piossek Prebisch dice que podría llamarse “*problema ético–metafísico de la autenticidad personal*”, en el que se asume un modo de experiencia acerca de lo “*ficticio e inauténtico de la vida en cuanto representación*” (*ibíd.*, 28. Cursivas de la autora), inducidos por la

sociedad. Casos en los que la palabra máscara tiene un sentido peyorativo: el de la simulación de lo que se intenta ser, sin serlo⁵. Sin embargo, puede hallarse un sentido positivo tal como lo formula Nédoncelle, para quien puede ser útil en la comunicación social donde se expresa un estado anímico o las intenciones con el otro: lo que quiero ser y todavía no soy; ocultar lo que soy; incapacidad para presentarme tal como soy; defensa de lo que soy; y así distintos casos en los que “me experimento en *el modo de ser lo que no soy*” (*ibíd.*, 39. Cursivas de la autora). Este sentido positivo sería la conciencia de poseer una apariencia para otros y servirse de ella de una forma no maliciosa. Y desde el punto de vista del otro, desde el “espectador”, va implícita la mayoría de las veces su aceptación social, como sucede cuando esperamos de ciertos comportamientos, roles con una conducta prefijada, por ejemplo de una azafata, según uno de los casos que Piossek Prebisch menciona (*ibíd.*, 41). También es dable considerar que el “uso” de máscaras suele ser parte de nuestros automatismos adquiridos socialmente sin mucho o ningún discernimiento. La excepción a la aceptación del uso de la máscara serían los vínculos de amor y de odio, en los que perdería su eficacia y se presentaría la exigencia de transparencia, sin embargo, tal como lo vio Nietzsche, podría ser también “el respeto a la máscara” un acto de amor y de moralidad. Sin embargo, para Piossek Prebisch, aun después del mismo Nietzsche y de Marx, queda en pie la cuestión de la autenticidad, “de la unidad de la persona y de la relación apariencia–realidad, ser–aparecer”, que remite a la cuestión del “desenmascaramiento” (*ibíd.*, 42), lo impropio del fingir o

5 La autora analiza en el escrito “Máscara y realidad en la Argentina de los años 30”, incluido en *De la trama de la experiencia*, 43–65, los casos de José Ortega y Gasset y Eduardo Mallea sobre el tema de la máscara y lo teatral. En el primer caso desde el punto de vista del “espectador” a propósito del “hombre a la defensiva”. En el segundo, desde el punto de vista del “actor”, tomado de la obra de Mallea, *Historia de una pasión argentina*. Dice: “Ortega, el «espectador», Mallea, el «actor» en la tragicomedia, estarían, pues, en la línea de una ética cuyo pivote es la noción ontológico–antropológica de autenticidad, y cuyo vehículo para la reflexión es la misma metáfora escénica: la de la representación de un papel, una máscara” (64. Cursivas de la autora).

pretender ser lo que no se es y la crisis que generaron con su crítica a la modernidad⁶.

4. Nietzsche y la cuestión del lenguaje

Hemos indicado previamente que Lucía Piossek Prebisch fue lectora temprana y frecuente de Nietzsche. Esos antecedentes cuajaron en su libro *El "filósofo topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje* con dos ediciones, en el que reunió escritos desde 1975 en adelante, varios de ellos reelaborados después de las fechas en que se publicaron fragmentariamente en revistas o actas. Añade como apéndice su propia traducción del póstumo "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral"⁷.

Pese a haber sido redactados en distintas circunstancias, los trabajos tienen su hilo conductor y abordan un tema sobre el filósofo que consideró menos divulgado en la Argentina. Se trata de Nietzsche y sus ideas acerca del vínculo entre el lenguaje y el pensamiento, a quien sugestivamente denomina en su primer capítulo "Actualidad de un inactual". Dos serían las razones para la indagación: 1. El filósofo alemán rompe con la metafísica históricamente dada desde el platonismo / cristianismo en dos niveles al verla como cosmovisión o concepción del mundo y como saber de la academia. 2. El rechazo de Nietzsche a todo sistema y su resistencia a ser encuadrado él mismo en un sistema al preferir expresarse bajo la forma de aforismos, aunque incursionó en otras variantes.

Que Nietzsche se declarara a sí mismo un "inactual" tiene la significación de quien pone en tela de juicio su tiempo, adelantándose a él en las tres formas de concebir la labor del filósofo: "filósofo-pájaro", "filósofo-topo" y "filósofo-artista". Inactual es aquel que en el desmontaje del suelo

6 A estos dos nombres habría que agregar el de Freud como "filósofos de la sospecha", según los llamó Paul Ricoeur.

7 Traducción directa de *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 1971. Editores Giorgio Colli y Mazzino Montinari, III, 2, *Nachgelassene Schriften (1870-1873)*. Berlin / New York, De Gruyter, 369-384. La traducción fue publicada antes en *Discurso y Realidad*, v. II, n° 2, Tucumán, 1987.

de creencias y supuestos o prevenciones de una época, sabe que llegará un momento en el que su obra devendrá “actual”, como un póstumo porque se ha adelantado a su época, ha realizado una actividad desmitificadora de lo que ha adquirido fijeza como verdades establecidas, y ha justipreciado el cuerpo y la sensibilidad (Piossek Prebisch, 2008, 16–17). El nihilismo como fondo por el cual los valores han perdido su vigencia al faltar la respuesta al “por qué” es el que ha hecho posible la salida del mismo al poner en cuestión todo lo establecido y resurgir desde las cenizas del total desmoronamiento de la filosofía. Con estos planteos, la vigencia de Nietzsche es para la autora un hecho porque el tiempo del siglo XX se ha tornado nietzscheano, lleno de contradicciones, promisorio, nihilista,...

Si Nietzsche llegó a ocuparse en el devenir filosófico de la cuestión de la intensa trabazón entre lenguaje y pensamiento, no es de extrañar dados sus antecedentes como filólogo, aspecto que retoma Lucía Piossek Prebisch por haber sido menos estudiado hasta el momento de su abordaje, como señalamos. Lo que indaga sobre el filósofo es “¿de qué manera el lenguaje condiciona e invalida las pretensiones de verdad absoluta de la metafísica?” (*ibíd.*, 42). Pero no se trata solamente de verlo desde el punto de vista semántico como relación entre la palabra y la cosa mentada, sino gramatical, como “coacción estructural” que condiciona nuestro modo de ver y representar el mundo (*ibíd.*, 58), de la cual no podríamos prescindir porque sencillamente dejaríamos de pensar. El análisis está destinado a mostrar que en Nietzsche, “Nuestro mundo, en total, dicho gadamerianamente, está «lingüísticamente» interpretado” (*ibíd.*, 63–64). Cuestión a su juicio insoslayable después del “giro lingüístico” de la filosofía tal como fue encarada por el filósofo topo en su crítica radical a la misma. Pero si en Gadamer el lenguaje es “condición de posibilidad”, aquí nos encontramos con una postura más extrema en tanto condición: es un límite insalvable, de allí que lo conciba como coacción. Y continuando con la comparación, respecto de “*la multiplicidad de las lenguas*”, halla que en “Nietzsche es una prueba fehaciente de la inadecuación básica e insalvable entre la designación y lo designado; entre la estructura gramatical y el mundo en devenir. Para Gadamer la torre de Babel es, al contrario, una muestra de la libertad de designación frente al entorno” (*ibíd.*, 79–80). Pero si en Nietzsche no

hay tal libertad, sin embargo, nada impide el ejercicio de pensar los modos en que esa coacción puede ser superada mediante la crítica de lo que ha resultado. Prueba de ello es la demolición de la metafísica tradicional que él mismo realizó y las vías alternativas que surgen desde el lenguaje en sus niveles básicos hasta las conceptualizaciones. Desde las imágenes, el pasaje a recursos metafóricos, que muestra la inadecuación al dato originario, y las mayores abstracciones que se logran hasta la expresión coherente y lógica del pensamiento. Justamente, el “yo” mismo es también una construcción y ha sido una falacia de la modernidad creerlo estable, según el estilo cartesiano. Se trata, en verdad, de una ficción para poner un cierto orden en medio del devenir: “Ese orden ficticio es la condición de posibilidad de la cognoscibilidad. Sólo así se puede dar lo que se llama conocimiento, dentro de los lineamientos de una «teoría del conocimiento» meramente empírica” (*ibíd.*, 55). Pero nuestra autora agrega palabras más explicativas:

Nietzsche define la creencia como el tener algo por verdadero sin fundamentación. ¿En qué consiste esta creencia en la gramática a la que sería preciso renunciar? Consiste en proyectar –de un modo inconsciente e inadvertido– a la realidad misma las estructuras lingüísticas. Entiendo que Nietzsche no pretende que renunciemos a la estructura gramatical del lenguaje (sin la cual ya no es posible pensar...) sino que renunciemos a creer que esa estructura corresponde tal cual a la estructura de la realidad. Entiéndase, de una realidad concebida –en lenguaje de la hermenéutica gadameriana– como *Umwelt* (entorno) y no como *Welt* (mundo), es decir realidad ya lingüísticamente articulada. A lo que nos incita Nietzsche es a tomarla como lo que es: como una estructura reguladora (*ibíd.*, 59. Puntos suspensivos de la autora).

Como tal, Piossek Prebisch dice que, en la relación entre lenguaje y realidad, para Nietzsche el lenguaje cumple varias funciones: ordena el devenir de las experiencias; desde el punto de vista del arte, al elevarse a la conceptualización, posee efecto liberador; y en cuanto a la cultura, edifica “un nuevo mundo al lado del mundo” primigenio que proporciona la

capacidad de dominarlo (*ibíd.*, 70). Pero nuestra filósofa se pregunta dónde queda el tema de la libertad en esta relación lenguaje / pensamiento, que explora, una vez más, apelando comparativamente a Gadamer. De los paralelos y diferencias tomamos una que nos parece la más sugerente. Es la referida a la “razón”, que en Nietzsche, según la interpretación que ella efectúa, no parece tener diferencias con las nociones de pensamiento y conocimiento como modos estabilizadores, si bien ficticios, de esquemas para la vida. Por su parte, en Gadamer también resulta difícil reconocer si hay una distinción, pero, a juicio de Piossek Prebisch, intenta una respuesta singular en cuanto acude a la hermenéutica como comprensión y al ejercicio de la traducción en la elevación de la palabra al texto escrito, que requiere asimismo de la interpretación para que ocurra la intercomunicación (*ibíd.*, 82–83).

Pero, ¿qué es la interpretación según Nietzsche, tal como es tomada por nuestra filósofa? Si el lenguaje es la llave maestra para el pensamiento, su acceso se realiza mediante la interpretación, de la cual tampoco se puede escapar. ¿Supone esto que la interpretación comporta arbitrariedad en cuanto perspectiva meramente subjetiva? Si para el filósofo topo no hay yo ni sujeto, ¿quién es el interpretante? El viviente, y dentro de él y por lo que nos concierne, el viviente humano que de acuerdo con sus necesidades vitales (conservarse e incrementarse) accede al plano de la interpretación, incluso en el nivel orgánico, pre-consciente, y pre-lingüístico. Extensión que no aparece en Gadamer, por ejemplo, pero remite, a juzgar por nuestra autora, a la noción de texto o libro-mundo. Es decir que todo lo dado se ofrece como un texto al que es preciso darle sentido, pero aunque Nietzsche no lo aclare, ese sentido no es antojadizo, sino de la misma sustancia, por lo menos para el ser humano, que la interpretación. Dice Piossek Prebisch a propósito de la idea del mundo como texto según el §109 de la *Gaya ciencia*:

Entre el conocer–interpretar y el mundo como orden y cosmos legal, entre el conocer–interpretar al [el] mundo como organismo; entre el conocer–interpretar el mundo como mecanismo, se produce un salto entre la interpretación y su “objeto”, se produce “un saltar

de una esfera a otra". El mundo como texto, en cambio resulta ser de la misma sustancia que lo interpretante. Su sustancia misma, para el hombre al menos, es interpretación.

Quiero decir que el concebir el mundo como texto nos permita quizá recuperar una condición de la racionalidad, y rescatar una diferencia entre interpretación y arbitrariedad: tal condición de la racionalidad es la naturaleza similar entre lo interpretante y lo interpretado, o, para usar expresiones más convencionales e inadecuadas, entre lo "cognoscente" y lo "conocido" (*ibíd.*, 103–104).

Tal maridaje importaría para Piossek Prebisch la inescindible relación entre ambas instancias en la cual una es posible por la otra. Dicho de otra forma: hay intérprete porque hay algo a interpretar y lo interpretado es tal por un intérprete.

Pero ¿qué sucede cuando se tiene en cuenta la diversidad de lenguas? ¿Puede darse la comprensión y la necesaria interpretación? La cuestión implica el problema de la traducción ya no solamente por tratarse de diferentes lenguas, sino también por las dificultades que existen para verter el pensamiento en una lengua diferente a la original de un texto escrito de carácter filosófico. Antiguo problema retomado en el siglo XX que es en sí mismo una cuestión filosófica, pues no se trata de atender linealmente a un texto –algo ya sabido desde tiempos remotos–, sino de captar su espíritu dentro del espacio y el tiempo de su producción. ¿Cómo internarse en los meandros del pensamiento de un autor cuyas palabras resultan inexistentes en la lengua del traductor? ¿Cómo sortear las dificultades o barreras de la lengua del traductor?

Los interrogantes de Piossek Prebisch son genuinos y rozan muy de cerca a su propia labor de traductora de textos filosóficos, de modo que su respuesta arranca de su experiencia –literalmente dicha– frente a un escrito ajeno que se trata de aprehender en su real dimensión apuntando a un horizonte de comprensión, cuya base es la interpretación. Así, más allá de las posiciones dadas desde Schleiermacher, por mencionar un caso, pasando por Heidegger, Ortega y Gasset, Gadamer y Jorge Rivera con su traducción de *Ser y tiempo*, entre otros, adhiere a la idea de que traducir

es “el comprender a otros *para* comprendernos a nosotros mismos” (*ibíd.*, 125); a lo que agrega a pesar de dos riesgos –el de nulificar las diferencias lingüísticas (lo que describe como arrebatarle al texto su extrañeza) y el acecho del monolingüismo en el proceso globalizador– palabras que dignifican el hecho de la traducción:

El texto original [Urtext] *necesita* de las traducciones a fin de desplegar nuevas posibilidades. Las traducciones a otro idioma son la dimensión universal de un texto. Pero sobre todo se trata de una experiencia con el propio idioma, y de un despliegue enriquecedor de sus posibilidades de nombrar el mundo (*ibíd.*, 125. *Cursivas de la autora*).

Por otro lado, Nietzsche es para Piossek Prebisch un actual en el campo filosófico argentino desde la década de los 90 por las posibilidades que se abren como “filósofo artista”; aquel que asume la terrenalidad de la vida y al mismo tiempo cuestiona a la razón en el uso que se le viene haciendo desde la modernidad. Esto es, la afirmación de los sentidos elevándolos a sus máximas expresiones, es decir, “espiritualizándolos”, en un mundo plural en el que sea posible el ejercicio libre y responsable de lo que humanamente somos.

5. En torno al pensamiento argentino

El libro de Piossek Prebisch *Pensamiento argentino. Ideas y creencias*, reúne sus escritos más importantes sobre el tema⁸. El subtítulo remite a la conocida diferencia orteguiana sugerida por los textos mismos que estudia, y que adopta con sentido metodológico. Mientras las ideas tienen su función y consistencia en ser pensadas, las creencias –personales o colectivas– exceden en cambio a las ideas en cuanto son convicciones orientadoras de las acciones, sin llegar a constituir un sis-

8 Ha reelaborado y ampliado la temática en: Piossek Prebisch, Lucía. 2008. *Argentina: identidad y utopía*. Tucumán: EDUNT.

tema conscientemente asumido de manera plena pero con fuerza como para revestir el carácter de lo obvio y ser movilizador de la voluntad.

La autora nos previene que no aborda este campo buscando la trillada vertiente de las influencias, aunque las hay, sino efectuar una lectura interna para desentrañar la trabazón de las ideas y creencias con el fin de pulsar lo que llama más específicamente “pensamiento filosófico”. Además es de tenerse en cuenta lo que hemos destacado respecto de su convicción sobre el problema de la traducción: toda lectura es una interpretación y puede dar lugar a sucesivas reinterpretaciones que acogen un texto de forma renovada.

A nuestro entender, sobre el pensamiento argentino destacan tres núcleos temáticos: la generación de 1837, la inmigración, y el estudio de algunas figuras del siglo XX.

5. 1. Una nueva alborada

¿Por qué se interesa por la generación del 37 y qué halla para subrayar? En primer lugar digamos que si bien la aborda en bloque, como grupo, sobresalen algunas figuras incuestionables en toda indagación historiográfica del siglo XIX, donde prepondera el aspecto filosófico. Alberdi se le aparece en ese sentido como el más descollante no por una vertiente académica respecto de su formación, sino como el que entrevió la necesidad de pensar la nación en términos práctico-emancipadores desde bases filosóficas. Más concretamente, desde una filosofía de la historia que vio regular la vida de los pueblos mediante una ley u orden de los acontecimientos, cada uno a su tiempo, según una lógica intrínseca. Sobre este punto Piossek Prebisch acuña dos categorías sugerentes. Son las de “optimismo teórico” y “optimismo histórico”. La primera alude a la confianza en el saber, en las ideas que deberían encarnarse en los actores del momento para convertirse en creencias orientadoras de la acción, encaminadas a un fin (Piossek Prebisch, 1988, 24). La segunda porque la historia tiene un sentido que se devela mediante el ejercicio del trabajo inteligente de reflexión, dado que lo que sucede posee orden, congruencia y organización. No es para Alberdi como el “idiota de *Macbeth*”, nos dice la autora (*ibíd.*, 27). Y si recordamos

bien la alusión, Shakespeare, en la tragedia escrita en 1606 aproximadamente, coloca en su quinto acto las siguientes palabras: “La vida no es más que una sombra en marcha; un mal actor que se pavonea y se agita una hora en el escenario y después no vuelve a saberse de él: es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que no significa nada”. No se trata pues de verla desde la nula inteligencia, incapaz de hallarle sentido. Alberdi estaría en las antípodas, como los otros miembros generacionales, dentro de los cuales cita a Echeverría, Juan María Gutiérrez y Sarmiento, dado el caso. Un sentido a la vez universal y particular que sirviera al destino patrio. Se trata del enigma y desciframiento del “ser nacional”, que inauguran las figuras del 37 con las preguntas del “por qué” y “para qué” en su sustento filosófico, no como simple medio instrumental para un fin. Lo que más contemporáneamente se ha llamado “función de la filosofía” (A. Salazar Bondy, A. Ardao, A. A. Roig, *inter alia*), en el sentido de un saber vinculado a la praxis y que remite al tema del “interés”, expuesto anteriormente según lo tratado por Piossek Prebisch. La filosofía, la filosofía americana, florece por lo tanto como mediadora entre un saber de valor universal y el conocimiento de las particularidades nacionales.

5. 2. Aquellos de ultramar

Dejando de lado un tratamiento más específico de lo que la autora nos entrega, pasemos a la cuestión de la inmigración, vinculada estrechamente con el de la identidad cultural, que anida también el de la diferencia. Surgía la problematización interdisciplinariamente en el ámbito del Centro de Historia y Pensamiento Argentinos (1975), luego Instituto, ante el acontecimiento de la “gran inmigración de fines y comienzos de siglo. Porque, en efecto ¿qué sector de la vida y la cultura del país no había sido conmovido por ese enorme fenómeno histórico?” (Piossek Prebisch, 1998, 14). Un fenómeno solicitado expresamente por aquellos que, como Alberdi o Sarmiento, vieron en la inmigración (recordemos, específicamente europea del Norte) un elemento para cubrir dos vacíos de la Argentina: el espacial y el socio-cultural, que ellos creían la solución para los males que diagnosticaban.

En el escrito “Apuntes sobre Sarmiento y la inmigración” (Piossek Prebisch, 1988, 75–83), tema incluido con variantes en otros libros, la autora planteó el problema a partir del *Facundo* como obra emblemática dentro de los escritos del sanjuanino. Si bien fruto de juventud, entiende que fijó las líneas fundamentales de un pensamiento sostenido en el tiempo, además de interpretarla toda ella (*todo el Facundo*) como una exhortación perentoria destinada a una política inmigratoria (*ibíd.*, 75). “Un alegato”, nos dice, sustentado en dos pilares: el historicismo romántico propio de su época, con la idea de la “individualidad única e irrepetible de cada pueblo”, que debía develarse, y la filosofía de la historia guiada por la idea de progreso. Así, Sarmiento es para Piossek Prebisch, quien se propone despejar el enigma del ser argentino y de su historia mediante lo que ella denomina “diagnóstico–axioma” (o reducción a una sola causa) el origen de nuestros males: la extensión desierta que provocaba el aislamiento de sus habitantes, con sus desdichadas consecuencias sociales, políticas, educativas, religiosas, y de hábitos laboriosos (*ibíd.*, 77–78). Los admirables tipos humanos como el baquiano o el rastreador no llegarían a constituirse en “individualidades” capaces de dar forma a una nación civilizada y moderna, de buenas costumbres para la formación de una *res publica*. Dolencia solo conjurable por la inmigración que su “optimismo histórico” ve necesaria e imprescindible. Y si cuatro décadas después Sarmiento asiste y piensa en la Babel que se ha generado, para Piossek Prebisch mantiene su coherencia aun en la ancianidad: “No, Sarmiento no se desdice. Ya no sólo clama por la venida de inmigrantes, sino se trata de buscar los modos de su integración real a todo el país” (*ibíd.*, 81). En efecto, la cuestión de la consolidación de una nación pasaba por las formas de integración del considerado históricamente “aluvión inmigratorio” ante los riesgos de disgregación, tal como lo recupera nuestra filósofa, es decir, resolver la tensión entre tradición y cosmopolitismo, tan vigente en el momento entrevisto por Sarmiento, como lo ha seguido siendo. Pero hay un aspecto más que estima de actualidad desde las páginas del *Facundo*, si bien requeriría un *aggiornamento* de toda política inmigratoria dejado atrás el “optimismo histórico” de aquel momento con su idea de progreso ineluctable: la Argentina continúa siendo un país poco poblado si se considera su extensión. Piossek Prebisch nos dice:

No cree [el hombre actual] en un movimiento real de la historia que impele a que los pueblos y los hombres se sumen en su marcha a la civilización, ni que el incremento de la civilización sea también un incremento de la moralidad y de la felicidad. Pero el hombre de hoy sabe, por experiencia, que el país que no ajusta su vida al ritmo de las grandes potencias del globo queda irremisiblemente al margen de la historia (*ibíd.*, 83).

Por otro lado, si Sarmiento ya estaba preocupado por la cohesión de nuestra sociedad, Piossek Prebisch trató el tema en el trabajo “Filosofía e identidad cultural en la Argentina” en 1988, dentro de los proyectos de investigación interdisciplinarios llevados a cabo en la Universidad Nacional de Tucumán, para explicar la modalidad de trabajo en la que conflúan diversas especialidades y temas. Así, entendió al menos de dos maneras el vínculo entre filosofía e identidad cultural, que encierra también el de la unión estrecha en un conglomerado humano, la cual le confiere consistencia. Por una parte el de quienes asumen conscientemente el problema en tanto objeto de estudio (ya sea laxamente, ya sea académicamente) y, por otra, el de aquellos que sin planteárselo expresamente, contribuyen “como por añadidura” a una “cierta unidad [de] nuestra cultura” que “la caracterice ante otras” (*ibíd.*, 19).

Claramente ninguna de las dos le parece desdeñable. Nos dice que la primera forma atraviesa los años de nuestro asomo patrio con la mentada generación del 37 y reaparece con fuerza ante la cuestión inmigratoria, pero ha estado presente en todos los momentos en que “se ha padecido más intensamente una amenaza interna o externa a un modo de vida relativamente consolidado; en el que se debilitan o rompen estructuras de vida” (*ibíd.*). Serían aquellas circunstancias de crisis en las que se ha experimentado “un desajuste” entre el ser que se cree ser o se presiente y las distintas formas de su cultura (*ibíd.*, 20), tal como halla nuestra filósofa en los discursos del Salón Literario, o, también, hacia los años del Centenario. Si en un caso se trataba de cortar el peso de la herencia española, en el otro era el excesivo cosmopolitismo. Pero ese *otro* no solamente fue lo “externo”, sino también el *otro* o *los otros internos*, tal como aparece en

Mallea y en diferentes escritores. Formas todas de una busca identitaria en ensayos despojados de academicismo. Sin embargo, para la autora, en los claustros no ha estado ausente la pregunta por la identidad y la personalidad propias, como resulta del pensamiento de Alejandro Korn y Francisco Romero, ya en este con sentido latinoamericano, sin que se agote la mención, lo cual suscita la necesidad de una “*nueva lectura*” de filósofos en quienes podría indagarse el tema. Cuestión que surge desde otras vertientes del trabajo interdisciplinario al analizar el papel de los medios de comunicación, el lenguaje –que es el más importante factor de identidad cultural–, como los problemas de la traducción antes aludidos, entre ellos. Y es en esta misma dirección que Piossek Prebisch encuentra que la filosofía, sin actitudes dogmáticas, puede cumplir papel unificador y aclarador de conceptos, si no con totales certezas, al menos como horizonte regulador de un espacio de entendimiento: “favorecer así «la unidad de estilo» que nos caracterizaría”, en el sentido de Hanna Arendt, mediante la palabra “*aparecer ante otros*” (*ibíd.*, 31). Esto es, nacer, hacerse visible en una pluralidad de semejantes.

¿Es esto posible en un mundo globalizado como el actual? La pregunta se la formula frente a las evidencias de nuestro tiempo y la respuesta que encuentra es aquella que, parafraseando a Unamuno, sobre el trasfondo kantiano del que hace uso el pensador español, dice: “Haz aquello en lo que te hallas comprometido –en este caso la filosofía–, hazlo de modo tal, que por la intensidad de tu entrega y por la calidad de lo producido, te vuelvas insustituible ante los otros”. De esta forma la identidad cultural vendría de suyo, “como por añadidura” de una singularidad (*ibíd.*, 31)⁹.

9 Unamuno, en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. 11, titulado “El problema práctico”, expresa: “Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teórico –si es que esto de hecho teórico no envuelve una contradicción *in adiecto*– de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que no pueda llenar otro el hueco que dejamos al morirnos”. Y más adelante agrega: “Todos, es decir, cada uno puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, más aun de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse de ellos”. El capítulo completo gira en torno a estas ideas.

5. 3. El Noroeste argentino y la tradición: Alberto Rougès

En el pensamiento argentino el filósofo tucumano Alberto Rougès tiene un lugar relevante por derecho propio. Sin embargo, y como bien se ha estudiado, no fue solamente por ese aspecto. Rougès se prodigó en distintas actividades, dentro de las cuales se halla el trabajo en el ingenio azucarero perteneciente a su familia, lo cual le debe de haber permitido un trato con gentes humildes, portadoras de una cultura popular que en las grandes ciudades ya estaba ausente. También conocer de cerca las carencias materiales y de formación escolar. Es dable recordar sus informes sobre el analfabetismo, la desnutrición, el mejoramiento cualitativo de la enseñanza, el desarrollo industrial y el crecimiento de la región, entre otros. Personalidad fina y sensible que conoció Lucía Piossek Prebisch aunque no fue alumna de él en la Universidad de Tucumán, de la que Rougès llegó a ser malogrado rector porque falleció a los pocos días de asumir el cargo. Lo cierto es que se ocupó de él en algunas oportunidades. Destacamos en este momento su escrito “Rougès y la tradición”, publicado en el diario *La Gaceta* en 1982 e incluido en su libro *Pensamiento argentino*, basado en el epistolario del filósofo, inédito en aquel momento¹⁰.

Rougès es ubicado dentro de la generación del Centenario, formado durante sus estudios de abogado en el positivismo finisecular, pero que no tardó en abandonar. Igualmente como uno de los que se integra en el momento de la “normalidad filosófica”, según la “feliz noción elaborada por Francisco Romero” (Piossek Prebisch, 1988, 165), en quien cabría lo que llama “tipo humano filósofo” por poseer las condiciones intelectuales para el estudio y la reflexión, hechas en soledad, a pesar de la efervescencia “casi auroral por la cultura” en el Tucumán de aquel tiempo (*ibid.*, 166).

Divididas las cartas en dos partes –las de índole filosófica y las que tratan el tema de la tradición–, indaga la preocupación rougesiana por rescatar el pasado cultural del Noroeste argentino. En efecto, la generación

10 Rougès, Alberto. 1999. *Correspondencia (1905–1945)*. Comp. Celia Aiziczon de Franco, Estela Romero de Espinosa y Elena Perilli de Colombres Garmendia. Tucumán: Fundación Miguel Lillo / Centro Cultural Alberto Rougès.

del Centenario buscó algo que se asemejara a un “alma nacional” dentro del acervo nativo (*ibíd.*, 168), sin renunciar al ritmo del progreso o mejoramiento de las condiciones de vida.

“Tradición –dice la autora– es la noción que lleva a distinguir entre civilización y cultura, la primera de las ciudades, la segunda reclusa por entonces en el campo” (*ibíd.*). A propósito de lo cual distingue en Rougès tres modos de entender esa tradición: la española, la indígena y la colonial, sin que cayera en regionalismos o nacionalismos perjudiciales, pues como lo expresara el mismo filósofo, “Nuestro nacionalismo no es otra cosa que el sano afán de tener una personalidad verdadera” (carta a Julio V. González, mayo 1926) (*ibíd.*, 169). Así, en los trozos de las cartas escogidas, Piossek Prebisch toma de las enviadas al ilustre historiador de la cultura popular Juan Alfonso Carrizo (Catamarca, 1895–Buenos Aires, 1957) las que destacan la evidencia de los lazos con la tradición española, particularmente con la poesía del Siglo de Oro, de la que el mismo historiador se estaba ocupando. Esa que con “ceguera” no había sido vista antes por “doctos”, “sabios” o “escribas”, y que venía a negar nuestro origen “bastardo”. Había habido también otra España que la codiciosa: “¡Pensar que aquí han vivido Groussac y Cosson y que no las han visto [las poesías]!” (carta del 25 de mayo de 1936) (*ibíd.*, 170).

Muestra del interés rougesiano por la tradición indígena es otra carta, esta vez dirigida al reconocido musicólogo y poeta Carlos Vega (Cañuelas, Pcia. de Buenos Aires, 1898–Buenos Aires, 1966) en la que le habla de los menhires de Taffí y la necesidad de que permanecieran en su lugar de emplazamiento, pertenecientes a la cultura de la zona, hoy agrupadas en el Parque Provincial Los Menhires, El Mollar (carta del 24 de octubre de 1938).

Por lo que hace a la tradición colonial, surgida de la fusión de las dos anteriores, Piossek Prebisch escoge una carta dirigida al historiador Manuel Lizondo Borda (Tucumán, 1889–1966) a propósito de su *Historia de la gobernación del Tucumán*. Obra que le había mostrado los vestigios de la convivencia entre indígenas y españoles: “Concluido el drama que representaron un metro más arriba, reposan allí juntos. [...]. Vencedores y vencidos escriben la misma historia, crean el último acontecimiento y

duermen luego juntos el último sueño” (carta del 1 de octubre de 1928) (*ibíd.*, 172–173).

Para nuestra autora esta faceta de Rougès ante la tradición es perfectamente compatible y coherente con la filosófica mostrada en su obra mayor, *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Su explicación es ciertamente esclarecedora porque considera que se articula con la noción de temporalidad asignada al espíritu por el pensador tucumano, hecho de tres presentes: “el presente del pasado, el presente fugaz y huidizo actual y el presente del futuro. El primero, con la memoria; el tercero, con la anticipación, el programa, la esperanza. Un hombre en quien no esté viva una de esas dimensiones del tiempo, en que no esté, por ejemplo, presente su pasado, tiene una personalidad defectuosa; carece de personalidad” (*ibíd.*, 173). Otro tanto puede decirse de las sociedades y los pueblos, verdaderas realidades espirituales con su pasado histórico-cultural, que no pueden desconocer para afirmarse en el presente y proyectarse conscientemente en el futuro.

Algunas conclusiones

Filósofos, artistas y escritores han sido puntos de apoyo para forjar la porosidad del pensamiento de Lucía Piossek Prebisch, que gira, a nuestro entender, básicamente en torno a la condición humana. Ha roto las fronteras que la misma actitud filosófica suele imponerse, interpretando, en una suerte de decodificación, temas que ha asumido como propios desde una óptica legítimamente filosófica. Podríamos decir que tomó la pulsión reflexiva afuera y dentro de la academia con lo que podríamos considerar una sensibilidad femenina que no oculta, sino que, por el contrario, le sirve de estímulo. La herencia nietzscheana se deja sentir en su obra, sin clausurarla, pues son muchos los pensadores que ha tenido en cuenta como palancas, tal como decimos, motivadora de sus ideas y juicios de valor. Siente la necesidad de apartarse de los cánones establecidos para resignificarlos, transitando caminos alternativos con el fin de darles su legitimidad. Es decir, que realiza una operación interpretativa para mostrar que también se puede y es lícito formular preguntas que rediseñan el canon. En muchos casos ensaya sus interpretaciones, pero nos deja a nosotros

también la interpretación de lo abordado sin una palabra cerrada u oclusiva, que vuelve a ser una pregunta. Entendemos que en estos términos se puede enmarcar lo que varias veces dice de la actividad filosófica como acto emancipatorio.

La filosofía no es un campo monolítico de temas excluyentes, sino un modo de preguntar o cuestionar todas las aristas de la vida, que genera, como reiteradamente lo expresa Piossek Prebisch en diversos textos, un efecto liberador, que podríamos interpretar también como un cierto efecto redentor. Además advertimos una política de la igualdad en el sentido de que todo ser humano puede preguntar y preguntarse y en el preguntar está la clave del hallazgo. Sin embargo, no siempre las condiciones sociales pueden favorecer esa circunstancia dentro de “el tipo humano filósofo”.

Respecto del cuerpo humano se colige de sus planteos que obra como sustrato de las experiencias cotidianas y de las más altas, aquellas que configuran el pensamiento, sin cuyo concurso no sería posible. Se ve aquí su doble faz: el mundo interior es tal porque hay algo que consideramos exterior, pero sin este tampoco existiría el otro. De la misma manera, la vivencia del tiempo es indisoluble con la del espacio. Y si es dable pensar en una relación armoniosa, también es digno de tenerse en cuenta que existen tensiones, propias de lo humano como tal.

La máscara opera una suerte de metamorfosis del portante en la que hay una dualidad de la que se es consciente y que puede darse, incluso, pre-conscientemente. Asistiríamos allí a una suerte de lógica que implicaría un juego aceptado por ambas partes: yo y el otro. Entendemos que se trataría de dos (o más) sujetos en los que cada uno interviene con su rol: uno oficiaría de actor y el otro de “espectador”. Pero un juego en el que el otro no esperaría su ruptura. Personalmente recordamos la obra teatral de Ricardo Talesnik, *La fiaca*, en la que se fractura la trama representacional para desconcierto de los que rodean al que ha decidido *ser fiaca* o perezoso y dejar de trabajar disciplinadamente, provocando tal alteración *con los otros* y *en los otros*, que el ser que se rebela debe volver a usar su “máscara” de trabajador-proveedor¹¹.

11 Cf. Sobre la obra puede consultarse: Pellettieri, Osvaldo (director). 2003. *Historia del*

Por otro lado, respecto de la máscara en sentido negativo y a propósito de la Argentina, se pregunta si no sería el momento de volver a la sencillez, especialmente en los intelectuales, para “ir a las cosas mismas”, de veracidad pero con ilusión, lo que hay en ella, la “Argentina profunda”, con que soñaban algunos pensadores y escritores.

De alguna forma las figuras de la Argentina que estudia, habrían sido “inactuales”, como Alberdi y la generación del 37. Habrían puesto en cuestión las ideas establecidas, horadando en la situación de su tiempo y adelantándose a lo que debía darse.

También creemos que las lecturas de Lucía Piossek Prebisch, en particular de Nietzsche, se han proyectado en su actividad docente y en la organización del conocimiento para sus alumnos: el ejercicio de la libertad y del pensar, para hacerlos seres más libres. En este sentido es como se ha alejado de lo que hoy llamaríamos pensamiento único o unilineal, adquiriendo una forma poliédrica. Su acercamiento a los llamados “filósofos de la sospecha”, a Schopenhauer, a la hermenéutica, a la filosofía de la vida de Jaspers, a los aportes de Dilthey, a los pensadores de la existencia y tantos más reafirmaría nuestra consideración de esa forma poliédrica, dentro de las líneas contemporáneas que no han desdeñado el saber de experiencia. Muy por el contrario.

Desde un punto de vista generacional, Lucía Piossek Prebisch no estuvo sola desde sus inicios como estudiosa, pues si se revisa la historia de la filosofía argentina, fueron varios los que se animaron a esas “heterodoxias”, como el propio Rougès. Apunta a la totalidad de lo humano, sin reduccionismos tanto de tipo espiritualistas como naturalistas. En un intento de caracterizarla, entendemos que la palabra “comprender” es la que la ha conducido como brújula durante todos sus años de vida, esto es, hallarle el sentido al mundo, hecho de cosas pequeñas y grandes, las mismas que nos desvelan cada día.

Referencias y bibliografía

- Garrido-Biazzo, Hilda Beatriz. 2000. La Universidad de Tucumán y el proceso de inclusión/exclusión de las mujeres. En *La "Generación del Centenario" y su proyección en el Noroeste Argentino*, Actas de las III Jornadas. Tucumán: Fundación Miguel Lillo / Centro Cultural Alberto Rougés, II: 273-306.
- Godoy, María Eugenia. 2006. Una mujer de la Generación del Centenario: Amalia Prebisch de Piossek. En *La "Generación del Centenario" y su proyección en el Noroeste Argentino (1900-1950)*. Actas de las VI Jornadas 247-259. Tucumán: Fundación Miguel Lillo / Centro Cultural Alberto Rougés.
- Kretschel, Verónica y Facundo López. 2010. Nietzsche en Tucumán, seguido de una entrevista a Lucía Piossek Prebisch. *Instantes y Azares*. Escrituras Nietzscheanas (Buenos Aires: Ediciones La Cebra) 215-233. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3699324.pdf>.
- Naessens, Hilda y Atilio O. Santillán (compiladores y editores). 1999. *Testimonios de la vida universitaria. En el 60 aniversario de la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.T.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Programa CIUNT, Serie 2.
- Pellettieri, Osvaldo (director). 2003. *Historia del teatro argentino en Buenos Aires: la segunda modernidad (1949-1976)*. Buenos Aires: Galerna.
- Perilli de Colombres Garmendia, Elena. Adolfo Piossek: un hombre con vocación universitaria. http://www.archivo.unt.edu.ar/attachments/054_perilli2.pdf.
- Piossek de Zucchi, Lucía (ed.). [1986]. Alberdi*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos.
- Piossek Prebisch, Lucía. 1988. *Pensamiento argentino*. Creencias e ideas. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos.
- Piossek Prebisch, Lucía. 1994. *De la trama de la experiencia*. Ensayos. Tucumán: Edición de la autora.
- Piossek Prebisch, Lucía. 1998. Filosofía e identidad cultural en la Argentina. En *Transformaciones e identidad cultural II*, compilado por Alicia Ugarte e Irene García 11-33. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad

- de Filosofía y Letras, Programa del CIUNT “La Argentina ante transformaciones del mundo contemporáneo. Desde la perspectiva del NOA”.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2002a. *Autopresentación*. Col. Ciclo “La Argentina actual por sí misma”. Tucumán. Folleto.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2002b. Ideas que preparan la gran inmigración en el *Facundo* de Sarmiento. En VVAA., *La inmigración en la Argentina*. Prólogo a la 2ª edición por Lucía Piossek Prebisch e Irene García de Saltor 49-62. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2005. *El filósofo topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras. 2ª ed. 2008. Manejamos esta edición.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2008. *Argentina: identidad y utopía*. Tucumán: EDUNT.
- Piossek Prebisch, Lucía. 2013. Currículum vitae. Versión mecanografiada.
- Smaldone, Mariana. 2013. Entrevista. Una tesis innovadora en la Argentina de los sesenta: fenomenología de la maternidad. Diálogo con Lucía Piossek Prebisch. En *Mora* (Buenos Aires) v. 19, n° 1, junio. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2013000100003.
- Talesnik, Ricardo. 1969. *La fiaca*. Film basado en la obra homónima, estrenada en Santiago de Chile en 1967.