



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° EXTRA 1, 2019, pp. 100-106
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

Pensar sin disociar los afectos:

El pensar y el sentir en Álvaro Márquez-Fernández

To Think without Dissociations: Thinking and Feeling by Álvaro Márquez-Fernández

Roberto FOLLARI

rfollari@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3109517>

RESUMEN

Márquez-Fernández escribió sobre la importancia del pensamiento emocional como una forma de mantener la huella personal cuando pensamos, tanto durante el proceso como en los contenidos finales del idioma. Es necesario remarcar que toda la razón de la modernidad dejó fuera de análisis los asuntos afectivos y emocionales, y los instrumentos cognitivos intentaron ponerlos en evidencia. Así, una larga tradición ha eliminado los aspectos subjetivos para llegar al conocimiento objetivo. Sin embargo, desde Spinoza a Pascal y desde Nietzsche a Heidegger, se ha visto que el sujeto es una condición necesaria para el conocimiento, y no podemos evitar expresar puntos de vista subjetivos, incluidos los sentimientos y emociones. Finalmente, podemos afirmar que cada pensamiento es emocional, porque la razón no es igual a los pensamientos calculados.

Palabras clave: Razón, emociones, modernidad, pensamiento emocional.

ABSTRACT

Márquez-Fernández wrote about importance of emotional thinking, as a way for maintaining personal paw print when we think, both during the process and into the final language contents. It's necessary to remark that all modernity reason left affective and emotional affairs out of analysis, and cognitive instruments tried to put them out. So, a long tradition has eliminated subjective aspects for arriving to objective knowledge. However, from Spinoza to Pascal and from Nietzsche to Heidegger, has been seen that subject is a necessary condition for knowledge, and we can't avoid to express subjective points of view, including emotional feelings. Finally, we may assert that every thought is an emotional one, because reason is not equal to calculated thoughts.

Keywords: Reason, emotions, modernity, emotional thinking.

Recibido: 24-03-2019 • Aceptado: 29-04-2019



Utopia y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

Como homenaje a la vida y pensamiento del colega Álvaro Márquez-Fernández, recientemente fallecido, retomaremos la inspiración que surge de un artículo de su autoría denominado “Pensar con los sentimientos”, el cual fue publicado en el año 2008. Elegimos ese texto porque se engarza en preocupaciones teórico-filosóficas que sin dudas nos resultan caras, y también porque representa “en acto” las características personales de este recordado trabajador del mundo de las ideas, que laboraba en ellas para transformar las prácticas y el mundo. Ello incluía, sin dudas, las dimensiones estructurales *macro* del cambio social por vía de lo político; pero ligaba también a aquel espacio de la experiencia personal, de lo cotidiano, de la ética del cuidado del otro, que la reflexión teórica a menudo deja de lado.

El mundo académico exige la impersonalidad en la escritura y la pesquisa, y premia la entrega a ese espacio de lo impersonal. Por ello pudo Nietzsche alguna vez –con su estilo vociferante- lanzar que “un siglo más de lectores y el espíritu será una pestilencia”. Se trataría de esconder las emociones, de apagar el deseo, de descorporeizar la escritura. Todo ello es aplaudido dentro de la cultura académica *mainstream*, y a ello resistió vitalmente Márquez-Fernández con su comportamiento personal siempre atento y paciente, nunca urgido por los dictados de la razón tecnocrática.

Y a ese humanismo *en estado práctico* que nos tocó compartir desde su persona, abierto pluralmente a voces y a experiencias conceptuales y axiológicas muy diversas a las que siempre valoró y respetó por igual, agregé un *humanismo teórico* que está en consonancia con tal modalidad de vida. Ese humanismo reflexivo, dispuesto al sentido desde la experiencia intersubjetiva de la interacción y la convivencia, es el que se despliega argumentativamente en el artículo que señalamos.

El escritor de Maracaibo nos invita a pensar desde la emoción y con ella, a asumir la razón desde el afecto, a estar abiertos al co-razón. A dejamos permear por la sensibilidad, y no disociarnos hacia un universo de la razón que se pretendiera autónomo. Se trata de que el mundo-de-lo-vivido, el conjunto de experiencias que moldean nuestros afectos, sea la casa propia, el suelo personal al que no renunciamos a la hora de apuntar hacia lo abstracto.

1. LA MODERNIDAD DIVIDIDA

La modernidad surgió con el hito de la ruptura entre el espacio de la sensibilidad y el del pensamiento. Como bien planteara Habermas, surgió allí la división de esferas que previamente se unían en un solo haz de legitimación conjunta. Por ello ciencia, moral y arte configuraron desde los inicios de la Modernidad (siglo XVI) espacios relativamente autónomos entre sí. Lo bello pudo no ser bueno, lo bueno pudo no ser estéticamente valioso, lo verdadero no quedó ligado a la moral. De tal manera, no sólo se desfondó al mundo científico –y al teórico en general- de criterios éticos intrínsecos, sino que a la vez el espacio personal de lo expresivo fue remitido al arte y el del conocimiento objetivante a la ciencia, siendo muy diferentes las características que harían válida una propuesta en un campo o en el otro. Habermas insistirá en la importancia de la aparición de los expertos diferenciados por áreas, y en cómo tal experticia no requiere de legitimación ajena a la del específico campo en que se mueve quien la ejerce (ciencia, arte, derecho y/o política).

Esta estructural “división del trabajo y las esferas” conllevó la ruptura entre ciencia y arte en el nivel de las objetivaciones del actuar humano, pero a la vez llevó a reforzar la escisión entre el espacio de lo racional/intelectualizado y el de las prácticas y afectos de la vida cotidiana. Cuanta menos contaminación por lo afectivo mejor estaría asentada la actividad intelectual, y los momentos de expansión del afecto se mantendrían alejados de abstracciones que aparecerían como su contracara.

Notoriamente, los inicios de la filosofía moderna son explícitos al respecto. El “pienso, luego existo” de Descartes, es una especie de sobredimensionamiento del pensamiento. No es “siento, luego existo” –como si ello no constituyera también una evidencia, por cierto, previa al pensar-, sino la conciencia reflexiva la sede

desde la cual puede iniciarse cualquier evidencia indubitable. La razón se basta a sí misma, de esta manera, o al menos se aleja de cualquier remisión al espacio de la sensibilidad, pensado éste como causa de error y falseamiento.

Con Descartes queda consumado el salto moderno a una especie de subjetividad solipsista, desde la cual se daría el pensamiento. Subjetividad reducida a subjetividad pensante, buscadora de verdades claras y distintas que se obtendrían según recursos del método, exigencias internas a la logicidad abstracta propia del pensamiento bien regido.

No en vano varios siglos después Jacques Lacan, jugando con las palabras, diría que “Soy donde no pienso” y “pienso donde no soy”. Se trataría de mostrar la inevitable distancia entre lo pensado y lo vivido, entre lo representado y lo experimentado, entre lo lúcido y el conjunto de la subjetividad, con su constitución desde lo inconsciente. De tal manera, se pone en evidencia el enorme recorte presente en la operación cartesiana, que es sin embargo la entrada decisiva a la completa filosofía de la modernidad.

Ya por entonces, este poner al pensar por fuera del espacio de las emociones, producía algunos rechazos. Otro matemático, Blas Pascal, de la misma época que Descartes, diría que somos “cañas pensantes”, para dejar claro que el pensamiento no nos libra de la contingencialidad y vulnerabilidad propia de la vida humana, que no podemos pensar por fuera de nuestra condición de seres mortales y sufrientes, que la razón no nos libera del espacio existencial desde el cual ella puede desplegarse.

Será Spinoza quien, por su parte, refiera al mundo del deseo, del apetito y la voluntad como inescindible de cualquier pensamiento de los seres humanos. Y quien —a pesar de las persecuciones que sufrió en vida— insistirá en superar las “pasiones tristes” para sostener una postura afirmativa de la vida, que incluye el pensamiento al interior de la misma, como parte constitutiva de esa misma afirmación.

La historia de la modernidad es, desde ese punto de vista, el largo desarrollarse de una noción de razón que —con excepciones minoritarias— dio la espalda a la vivencia. Si se pasa por Kant, esa disociación llega al paroxismo: hacer toda acción de modo tal que sea universalmente válida, conlleva una especie de subordinación tiránica del deseo y de los apetitos. El valor *nouménico* que otorga el autor alemán a la noción que debería orientar la razón práctica, vuelve a todo aquello *fenoménico* como son las emociones, una condición accidental y secundaria. De tal modo, el espacio de lo afectivo queda sometido a lo volitivo, y lo volitivo, a los dictados irrenunciables de la razón abstracta.

De tal manera, una asunción de autoexigencia moral que pone la norma general como “por fuera y encima” de toda contingencia concreta, lleva al abandono de cualquier marco emocional o afectivo como válido para orientar la acción. Hay que someterse a las abstracciones de la razón, y en esa universalidad se realizaría el sujeto en cuanto sujeto racional.

Se advertirá en cuánto esa modelación de la afectividad ha tenido peso en la constitución del pensamiento occidental, e incluso cuánto de la moral cristiana se reacomodó bajo esta versión, modalidad *aggiornada* de la ética pensada en términos de los escolásticos, que habría surgido desde la naturaleza misma de las cosas, y donde se entendía que el ser y el bien se correspondían en mutua unidad.

La versión hegeliana fue bastante más matizada: si ver pasar a Napoleón bajo la ventana es ver pasar “el espíritu del mundo”, está claro que para el filósofo de Jena lo espiritual no era sinónimo de la razón, si es que esta se entiende como “modelación del pensamiento”. Para Hegel lo racional no es en primera instancia el pensamiento, sino la historia misma. Ello podría implicar una monumental “reducción a la razón” del pluralísimo juego de hechos y circunstancias del mundo y de la historia: pero también podría entenderse a la inversa, como la advertencia de cierta secreta razón que no deja de asumir a la desgracia, el dolor o la carencia como momentos constitutivos de esa historia racional, y no como su negación o su excedencia.

Quizá hay en Hegel mucho de asumir el “triumfo en la historia”, y su noción de la razón se funde con la victoria militar y geopolítica. Eso es muy diferente de glorificar la razón abstracta, pero puede ser aún más peligroso: instaurar como racional al vencedor, al margen de que no siempre sea precisamente racional la

condición que lo ha llevado a la victoria. Esto se advierte en la lamentable noción que Hegel sostuvo sobre América, considerada como espacio donde la historia llegaba tarde y mal.

Pero, aun así, esta noción totalizante de Razón como Idea Absoluta, daba sitio a la vivencia, y proponía una condición histórica de constitución de la normativa moral y política que llevaba a que esa norma no se impusiera abstractamente a los seres humanos como en Kant, sino que fuera una cristalización objetivada de vivencias previas.

De cualquier modo, el Sistema hegeliano dejaba escaso espacio a lo personal, dentro de ese monumental decurso de la Historia Universal. Es lo que Kierkegaard rechazará con fuerza desde su apelación a la angustia, y lo que Nietzsche habrá de repudiar, dejando claro que nada de lo que pensemos es ajeno a la voluntad y al deseo, y que no habría peor hipocresía que la de apelar al universalismo y la razón como justificaciones de nuestros propios afanes y designios.

Es el tiempo de la Revolución Industrial, de la imposición de la idea rectora de progreso, y de la posterior de *modernización*, que bien desarrollará Max Weber. Es el tiempo del positivismo y del higienismo, de nociones para las cuales, en nombre de la ciencia, la técnica y el progreso, cualquier alusión a lo estético o lo vivencial será percibida como sentimentalismo regresivo o como reaccionarismo encubierto.

El neopositivismo, que condenó todo dicho que no refiriera a *hechos objetivos del mundo* concibiéndolo como pseudo-lenguaje o pseudo-proposición, implicó la culminación de esa razón des/subjetivada de la ciencia como aquello que “del sujeto nada quiere saber” (Lacan). La Escuela de Frankfurt, en su demoleadora crítica de la razón tecnoburocrática, presentaría detalladamente los mecanismos de este tipo de racionalidad preocupada por la eficiencia y el rendimiento, y ajena por completo a los avatares de la persona, sus emociones, necesidades y demandas.

Ese es, sin dudas, el esquema dominante aún en nuestra época, donde quizá a través del reinado de la *post-verdad* ha disminuido la creencia en la posibilidad de verdades objetivas y hechos indubitables, pero para nada –en cambio– la noción de que la utilidad es lo central de los enunciados, y de que estos deben servir a finalidades pasibles de ser traducidas en ganancia, progreso, avance personal o del mundo de la política o los negocios.

Fue allí, en el mismo tiempo de Carnap y el Círculo de Viena, cuando surgió una figura del talante de Heidegger. El diálogo mutuo entre estos dos autores fue la realización de un imposible: desde sus mutuas premisas, la *inconmensurabilidad* (Kuhn) estaba absolutamente garantizada. Hablaban de cuestiones diferentes, con enfoques también diferentes. Nada podían poner en común, pues para discutir hay que tener al menos una arena compartida dentro de la cual dirimir a la batalla discursiva. Entre la “nada” de Heidegger y la meticolosa referencia a lo empíricamente comprobable en Carnap, median distancias absolutamente siderales. De tal modo, el equívoco fue inevitable. Tan así fue, que el filósofo de Friburgo pronunció aquel *dictum* que sin ser del todo falso, puede fácilmente leerse en clave de cerrado irracionalismo, o de fascismo oscurantista: “La ciencia no piensa”. Decirlo así fue sin dudas excesivo, aunque es cierto que la ciencia carece de una autorreflexión valorativa: y también lo es que la filosofía que se asoció a esa ciencia (neopositivismo) se erigió como una filosofía esquelética, informe, que ningún tema de fondo supo tocar, quedándose solamente en la cuestión del conocimiento como lo relevante para la especie humana.

Contra ese reduccionismo se levanta una posición como la de Márquez-Fernández: el conocimiento no puede quedarse vacío del resto de la experiencia humana, no puede negar el momento de la imaginación, del afecto, de la emoción como ingrediente decisivo e inerradicable de la cotidiana experiencia de los seres humanos.

Y es lo que en su momento reivindicó el autor de **Ser y tiempo**: la idea de que “no estamos en el mundo como espectadores” ¿Qué se quiso decir con esto? Que el “problema del conocimiento” no es –ni puede ser– el principal problema del hombre (entendido como especie humana, hombres y mujeres). Porque nos habemos en el mundo, mucho antes de preguntarnos temáticamente por alguna cuestión. Nuestra relación con las cosas es una relación utilitaria, es relación con herramientas al servicio de nuestra existencia, o con objetos que la dificultan. Pero no estamos ante un pedazo de pan para analizar sus componentes energéticos: en primera instancia, estamos para comerlo, para saciar nuestro apetito o nuestro gusto. De tal manera, el acercamiento teórico a los objetos y sus comportamientos, es siempre un acercamiento secundario, derivado.

Es esa la condición de estar/puesto que tiene el ser humano como *Da-sein*, aquello que trabajosamente fuera traducido como *Ser-ahí*. Estamos antes de poder interrogarnos por qué estamos. No nos preguntaron cómo llegar al mundo, y cuando podemos empezar a interrogarnos por ese mundo y por nuestra presencia en él, no estamos fuera del mundo como para asumir perspectivas desinteresadas y “objetivas” a su respecto, sino que estamos *puestos* en el mundo, *enredados* en él, habiéndonos con él inevitablemente, como destinación de nuestra condición humana.

A partir de ese lugar, es evidente que el conocimiento abstracto no puede tener un rol generador e inicial en nuestra existencia, sino sólo un rol derivado y secundario. No vinimos a la vida a conocer sino a vivir, y el conocer es no otra cosa que una mediación de ese vivir. Desde esta postulación inicial, que da apertura a la *filosofía existencial*, Heidegger abre un juicio rotundo contra la filosofía de la modernidad, e incluso no sólo contra ella. Así propone un salto monumental, calificando lo que va “de Platón a Husserl” como reinado de la metafísica; imposición de un pensamiento generalizante y abstracto que no podría dar cuenta de esa condición del ser humano en tanto “pastor del Ser”.

Está claro, entonces, que para Heidegger estamos/siendo como un antes (no temporal sino fáctico) del estar/pensando. De tal modo que la condición de las emociones, de los sentimientos, de la contemplación abierta, quedan en disposición de ser considerados decisivos, y finalmente inescindibles de la situación del pensar. Se requiere pensar, pero no se piensa por fuera del conjunto de la subjetividad, sino desde ésta. No cabe echar la afectividad por la ventana, retornará planteando sus exigencias, o –si no nos hacemos cargo– quedará arrinconada a avatares de silencio y sufrimiento bajo el primado disciplinario de un mundo que pudiera imaginarse como regido por la razón.

“La función no directiva, sino polivalente del pensar sensible, hace sentir la vida por sus valores emotivos y representaciones estéticas”¹. Nuestro pensador de Venezuela, llama a un tipo de pensamiento que no se cierre sólo en el campo de lo intelectual, y que en la apertura a la emoción pueda hacer jugar matices de sentido que escapan a cualquier descripción objetivante de los hechos del mundo.

Podría uno plantearse que Heidegger –como también Nietzsche– fue explícitamente un anti-humanista. Pero se trata de una precisión teórica secundaria para este caso. Por una parte, no viene a cuento la discusión ontológica de si el ser humano es fundante en cada caso, o en cambio forma parte de alguna Sustancia más general que lo contenga (posición esta última que, claramente, asumirían Spinoza y Hegel): fundante o derivado, el comportamiento personal, en los términos fenoménicos en que lo venimos señalando, no cambiaría sus características. De tal modo, la posición del hombre como mediador del Ser no está en

¹ Márquez Fernández, A (2008): “Pensar con los sentimientos”, *Child and philosophy* núm.7, Rio de Janeiro, p.4.

discusión aquí, al margen de que difícilmente haya hoy muchos autores que pudieran suscribirla en estado puro.

Pero si por evitar el humanismo se tratara de evitar el análisis concreto de los concretos dramas que aquejan a los seres humanos en términos de su carencia, su dolor, sus miedos y también sus logros y alegrías, no podríamos en este punto seguir a Heidegger, ni tampoco lo haría Álvaro Márquez Fernández, al menos en los alcances del texto que analizamos. Por el contrario, aquí se trata del sujeto humano que, en sus dramas, individuales o de algún alcance suprapersonal, pone el sentido, la emoción, aquello desde lo cual formular un pensamiento que dé cuenta de su vida y de sus preocupaciones. Es decir: en este punto nuestro autor nos recuerda más al humanismo sartreano (a partir del cual Sartre discutió con Heidegger), por supuesto sin incluir el pesimismo radical del autor francés hacia la década de los años cuarenta. Un humanismo deudor de la fenomenología husserliana, de la noción de un sujeto a partir del cual el mundo – en tanto objeto- se hace posible, nunca desligado de esa condición de subjetivación fundante.

Márquez-Fernández pensó al pensamiento sentimental y al pensamiento racional como dos opciones, ambas necesarias: “Ninguna renuncia nos es dada en la vida: todo lo contrario, se trata de vivir la vida desde la convivencia entre los pensamientos sensibles y los pensamientos racionales”², es la frase final de su escrito. Me atrevo a sugerir que quizá podría fundirse las dos modalidades en una sola, si se advierte (y el psicoanálisis da otra fuente valiosa para pensarlo) que la subjetividad está/ya/toda presente en cualquier objetivación intelectual que realicemos. Dicho de otra manera: que los “pensamientos racionales” son siempre inescindibles de una base emotiva que es su condición de posibilidad.

Por supuesto, esto abre un problema que no detallaremos aquí, que es el de la legitimidad. Todo pensamiento, para adquirir un lugar como lenguaje intersubjetivo, debe formularse de tal modo que aspire a su comprensión por el otro o los otros. De tal modo, aún el más emotivo, habrá de traducirse en una objetivación. Esta puede ser artística (poesía, música) y fuertemente multívoca en sus interpretaciones posibles, pero en todo caso no resultar lisa y llanamente incomprensible. Desde ese punto de vista, dada la comunicabilidad de los “pensamientos sensibles”, podríamos sostener que ellos conllevan algún margen de “pensamientos racionales”.

A su vez, como ya afirmamos, los “racionales” pueden haber abandonado en el camino toda huella de sus “condiciones subjetivas de posibilidad”, y quedar como constataciones o argumentaciones secas y abstractas, carentes de referencia espacio-temporal de origen. Sin embargo, un enunciado matemático resulta comprensible para matemáticos, y ello implica que quien lo entiende estudió matemática, puso para ello voluntad y esfuerzo. Quizá lo hizo por gusto, quizá por necesidad, tal vez por obligación: las trazas pueden ser diversas, pero el enunciado no es carente de efectos emocionales. Puede emocionar, favorable o desfavorablemente, a quienes se hayan apasionado por la matemática. Hay traza emotiva aún en referencias tan abstractas como ésta.

Siendo así, quizá todo el pensamiento es “pensamiento sensible”. A años luz de la tradición estructuralista y de su consigna de “muerte del sujeto”, la subjetividad –siempre construida desde condiciones objetivas, es cierto- no ha desaparecido ni deja de hacer su rastro. “Poéticamente habita el hombre sobre esta tierra”, decía Hölderlin, retomado por Heidegger. Y ciertamente es así, aun cuando aquel que lo viva jamás haya leído un renglón de poesía, o crea que el espacio de lo emotivo no es otra cosa que una especie de rémora o de obstáculo a eliminar (como si ello fuera posible) en la construcción de una percepción objetiva del mundo y de las cosas.

Y es que “racional”, en verdad, debiera llamarse no sólo a lo consciente, lo calculatorio o lo deliberado. Llorar es racional, gritar es racional, en situaciones que lo requieren o lo justifican. Lo irracional sería no llorar ante la muerte de un ser querido. Entonces, ¿es llorar un acto irracional? No; es un acto emotivo. Pero lo

² Márquez-Fernández, A.: “Pensar con los sentimientos”, *op.cit.*

emotivo muy bien puede ser racional. Porque –digo esto con alguna inspiración habermasiana- llamaremos “racional” a todo aquello de lo que luego podamos dar razón argumentativa. Si gritamos en una situación que no viene a cuento, puede ser irracional. Pero también si decimos algo muy “razonable” en un momento inoportuno, por ej., de alto riesgo (hablar de un teorema mientras se soporta una tormenta de nieve subiendo el Everest), resulta irracional. Por ello, lo racional es aquello que se puede argumentar consistentemente como adecuado a una situación, y para nada es sólo lo “coherente”, y menos aún lo apacible y adaptado.

Es racional, entonces, el sujeto del pensamiento sensible que nos legara Álvaro Márquez Fernández. Y lo es mucho más que el de los racionalistas esqueléticos, que dejan fuera la subjetividad y las emociones, y truncan la densidad de lo subjetivo hacia el lado de un intelectualismo tedioso y autolimitado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Follari, R. (2000). “La ciencia como real maravilloso”, en Follari, R.: *Epistemología y sociedad*. Homo Sapiens, Rosario.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid.

Habermas, J. (1990). *Pensamiento post-metafísico*. Taurus, México.

Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cult. Económica, México.

Heidegger, M. (1994). “Poéticamente habita el hombre”, en M.Heidegger: Conferencias y artículos, Serbal, Barcelona.

Lacan, J. (1981). *Escritos I. Siglo XXI*, México.

Marcuse, H. (1969). *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz, México.

Márquez-Fernández, A. (2008). “Pensar con los sentimientos”, en *Child and philosophy*, vol. IV, núm.7, Rio de Janeiro, tomado de <https://www.redalyc.org/html/5120/512051708002/>

Nietzsche, F. (1981). *Así hablaba Zaratustra*. Mexicanos Unidos, México.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta, Madrid.

BIODATA

Roberto FOLLARI: Profesor de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Ha dictado cursos de posgrado y conferencias en la mayoría de las universidades estatales argentinas, y en las de otros países latinoamericanos. Autor de diversos libros sobre temas de educación, filosofía y ciencias sociales, entre ellos: "Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina" (Aique/Rei/IDEAS, Bs.Aires, 1990) y "La alternativa neopopulista: el reto latinoamericano al republicanismo liberal", Homo Sapiens, Rosario, 2010).