

# Existencia, mundo y afectividad en la producción textual de Miguel Á. Virasoro de mediados del siglo XX

*Existence, world and affectivity in the work of Miguel Á.  
Virasoro in the mid 20<sup>th</sup> century*

**Florencia ZALAZAR CASTRO**

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales / Centro  
Científico Tecnológico Mendoza  
[florezalazar@gmail.com](mailto:florezalazar@gmail.com)

**Resumen:** Se aborda la producción textual del filósofo argentino Miguel Á. Virasoro elaborada hacia mediados del siglo XX. Se presta especial atención a la concepción del vínculo existencia-mundo que establece el autor a través del abordaje de la afectividad. La lectura propuesta toma como premisa fundamental la necesidad de comprender las reformulaciones en el plano teórico-filosófico en conexión con las prácticas.

**Palabras clave:** Miguel Á. Virasoro, Filosofía argentina, Afectividad, Existencia, Mundo

**Abstract:** We investigated the textual production of Miguel Á. Virasoro of the mid-20th century. We focus on the existence-world relationship that the author establishes through affectivity. The proposed

reading takes as a fundamental premise the need to understand the reformulations in the theoretical-philosophical plane in connection with the practices.

**Keywords:** Miguel Á. Virasoro, Argentine Philosophy, Affectivity, Existence, World

**E**l concepto de existencia en articulación con la noción de afectividad registra en la obra de Miguel Á. Virasoro<sup>1</sup> de mediados del siglo XX una serie de variaciones de las que intentaremos dar cuenta en este trabajo. Se podría decir que las filosofías de la existencia elaboradas durante la primera mitad del siglo pasado encuentran en las reflexiones de Sören Kierkegaard un antecedente fundamental. En particular, su idea de «pensador subjetivo» señala la necesidad de atender la intensidad de la experiencia inmediata, que tiene lugar en un aquí y ahora concreto, descuidada por una forma del filosofar centrada en la capacidad cognoscitiva del sujeto. En la producción teórica de M. Á. Virasoro vemos jugar este motivo o necesidad, pero el pensador argentino toma cierta distancia crítica, en la medida que no renuncia a la posibilidad de conceptualizar la existencia. Si bien entiende que esta

<sup>1</sup> Miguel Á. Virasoro (1900-1966): filósofo argentino nacido en Santa Fe, realiza sus estudios universitarios en la Facultad de Ciencias Jurídicas de La Plata y publica sus primeros artículos en *Inicial, revista de la nueva generación*. Forma parte de la Sociedad Kantiana, primera institución no estatal y laica del país dedicada al estudio de la filosofía creada en 1929. Finalizado el período de su formación lleva adelante diversas publicaciones, entre ellas se destaca su estudio *La Lógica de Hegel* publicado en 1932. A partir de 1939 ejerce la docencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA) en la Cátedra de Filosofía Moderna, donde trabaja con Carlos Astrada. M. Á. Virasoro desarrolla una productiva vida académica hasta 1956, año en el que comienza a trabajar en Universidades del interior, principalmente en la Universidad Nacional de Cuyo y en la Universidad Nacional del Sur hasta su fallecimiento en 1966. Entre las diversas actividades que realiza durante su labor universitaria nos interesa mencionar la publicación de *La libertad, la existencia y el ser* en 1942, trabajo por el que recibe el Premio Nacional de Filosofía, Crítica y Ensayos; la traducción de *El Ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica* de Jean Paul Sartre en 1949 para la Editorial Iberoamericana; la participación en el proyecto editorial de la Revista *Cuadernos de Filosofía* dirigida por Carlos Astrada en su primera etapa de publicación desde 1948 hasta 1954; la asunción en 1952 del cargo de Vice-decano de la FFyL de la UBA y en 1954 de la Dirección del Instituto de Pensamiento Argentino de la misma Casa de Estudios.

idea supone un ámbito de ser anterior a la relación de conocimiento, no pierde de vista que la indagación de esta dimensión de la subjetividad pone en juego una voluntad cognoscitiva. En este sentido, sus elaboraciones teóricas en torno de la afectividad pueden ser leídas como un intento por hacer ingresar en el concepto de sujeto zonas de experiencia relegadas del ámbito de la racionalidad.

En textos que M. Á. Virasoro publica a inicios de la década del cincuenta, específicamente en «Existencia y dialéctica» y «La estructura existencial en los tres momentos del cuidado» ambos publicados en 1949, el autor hace referencia a un sentimiento expansivo, una intencionalidad sensitiva pre-reflexiva que hace transitar la subjetividad por una especie de estado de efervescencia o agitación. Si sostenemos que los afectos no pueden ser concebidos con prescindencia del objeto que los suscita o activa, entonces su tematización debe tomar como punto de partida necesario la afirmación del vínculo existencia-mundo ¿Acaso no es lo sensible lo que activa el sentido? Como contraparte, si aquel sentimiento expansivo es postulado como una estructura ontológica de la subjetividad que puede ser concebida eludiendo aquello que la suscita o activa, entonces la existencia queda escindida del mundo. De este modo la dimensión de la afectividad que se intenta hacer ingresar en el concepto de sujeto es hipostasiada y abstraída de su carácter de momento, ya sea que se trate de un afecto fugaz o duradero.

Entonces, si la pregunta por la existencia y la indagación de la afectividad tienen por objeto re-formular un concepto de sujeto o hacer ingresar en el concepto aquello que requiere ser pensado, la cuestión se dirime entre dos modos posibles de concebir la subjetividad. Por un lado, una lectura que no pierde de vista la conexión entre subjetividad y mundo y, por lo tanto, advierte la imposibilidad de pensar la afectividad como un ámbito de ser determinable más allá de la variabilidad objetiva del mundo. Por otro lado, una lectura que al eludir este vínculo fundamental resguarda al objeto del filosofar de las determinaciones del espacio y el tiempo humanos. En efecto, si los afectos pueden ser concebidos con prescindencia de su objeto, entonces el ámbito histórico de perceptibilidad es relegado de la filosofía. Ambos proyectos de lectura o de interpretación se juegan en la obra del pensador argentino, en particular advertimos que a inicios de la década del cincuenta tiene lugar en sus textos una concepción de la afectividad que se corresponde con la primera línea interpretativa que señalamos y hacia finales de la década, una concepción más cercana a la segunda. Por nuestra parte, no se trata de establecer cuál de ellas prevalece en la obra del filósofo argentino, sino de comprender que las reformulaciones en el orden de los saberes no pueden ser comprendidas fuera del ámbito de

las prácticas. Por nuestra parte, entendemos que las variaciones que presenta la concepción de la afectividad elaborada y re-elaborada por M. Á. Virasoro a lo largo de la década del cincuenta no son ajenas al clima social y político en el que tienen lugar. Si bien el estilo de su reflexión no siempre presenta una expresa alusión a su contexto entendemos que es posible advertir algunas claves que remiten al mismo. En este sentido, se trataría de leer en sus textos precisamente aquello que no se ha querido escribir.

## 1. AFECTIVIDAD Y MUNDO

En sintonía con las búsquedas llevadas a cabo por las filosofías de la existencia Virasoro se propone indagar las modalidades subjetivas inmediatas del estar en el mundo. En este marco el autor hace referencia a un sentimiento expansivo, un temple anímico pre-reflexivo<sup>1</sup>. También alude a este mismo sentimiento en términos de «potencia», «fuerza» o «impulso» (1949a: 15-12). Determinaciones, estas últimas, que vinculan la idea de aquel sentimiento con la de deseo o afecto. Si a la par de la lectura de los textos de Virasoro tenemos en cuenta algunas de las observaciones críticas que contemporáneamente realiza Ernst Bloch en torno de los modos de abordaje de la afectividad, la noción de afecto implicaría un grado de determinación mayor del objeto del que supone el sentimiento o temple de ánimo. Aunque, esta distinción no debe derivar en la suposición de que los sentimientos carecen de objeto, por el contrario, en la medida que el sentimiento es intencional necesariamente está en relación con algo. Incluso en el caso de que este ostente la forma de lo general, lo atmosférico, es decir, aun cuando el objeto carezca de contornos claros y determinables con precisión (Bloch 2007: 52). Podríamos decir que para ambos filósofos la dimensión humana de la afectividad no puede ser pensada por fuera del mundo que efectivamente suscita los afectos, ni más allá de los objetos a los que estos se dirigen. No obstante, por momentos en la obra del pensador argentino la concepción de la afectividad elude el vínculo con el mundo objetivo. De allí que, tener a la vista las consideraciones

<sup>1</sup> En relación a la idea de «sentimiento expansivo» podemos decir que se despliega en diversos momentos de su producción textual. En este sentido adquiere diversas denominaciones: ansiedad, impulsión, puro impulso de ser, hambre, sed, fuente, conato. Entendemos que es una noción clave, que concentra diversas instancias de significación. Por momentos el autor alude a este sentimiento entendido como experiencia y en otras, entendido como señal o índice de un ámbito de ser que es subyacente a la dimensión sensible. Las diversas denominaciones posibilitan entonces al menos dos líneas de lectura posibles que se juegan en su escritura.

críticas que realiza E. Bloch nos permite advertir en nuestra propia lectura de la producción de M. Á. Virasoro esos momentos en los que este vínculo fundamental es escindido.

Ahora bien, si retomamos el planteo de M. Á. Virasoro vemos que la experiencia de este sentimiento expansivo es postulada como vía de acceso a la comprensión de la existencia en contraposición al camino que abre la tematización de la angustia (1949a: 16). En particular el autor hace referencia a la concepción propuesta en *Ser y tiempo*, texto que tiene una presencia importante en la academia argentina durante la década del 40 y del 50 especialmente<sup>1</sup>. Según el pensador argentino la angustia se relaciona con la posibilidad de la autoconsciencia y por ello nos abre a una idea de sujeto derivada de aquella experiencia sensitiva e inmediata que resulta inescindible del mundo (1949a: 14). En contraparte, la experiencia de la angustia arranca al ser-ahí de su estar vuelto al mundo. Podríamos decir que lo desconecta del estar pensando y haciendo del día a día que no deja espacios vacíos, y lo coloca frente a aquello que propia y originariamente es: un ser finito. La experiencia de la angustia posibilitaría de este modo detener momentáneamente el transcurrir de la vida cotidiana, o impropia tal como la cualifica Heidegger, y con ello permitiría acceder a su estructura fundamental o, más bien, hace posible que esta se manifieste en su estructura de ser.

Más allá de la significación específica que esta operación adquiere en las páginas de *Ser y tiempo*, la propuesta de desconectar el sujeto de la red de relaciones que definen su ser el mundo con el objetivo de acceder a una estructura de ser originaria, no producida, que de ese modo se torna patente para el mismo requiere ser pensada con detenimiento ¿Qué queda de la existencia humana cuando es concebida con prescindencia de su modo de darse, cuando no se la piensa en sus momentos y devenires concretos? ¿Qué agrega al concepto de existencia (humana) la estructura de la finitud? Para E. Bloch el objeto de la angustia es titubeante en cuanto el angustiado no puede determinar claramente el algo desde el que adviene la angustia (2007: 143). No obstante, esto no nos autoriza a disolver el ante qué de la angustia en la nada, puesto que la experiencia de la angustia es impensable por fuera de las condiciones sociales de existencia en las que encuentra lugar (143). Frente a los intentos por desligar el objeto del filosofar de las determinaciones del espacio y el tiempo o de eliminar la distancia entre

<sup>1</sup> Arturo Roig, en su lectura crítica de la filosofía argentina de mediados del siglo pasado, señala una presencia institucional muy importante de la filosofía alemana contemporánea a la época que da lugar a una renovación neo-tomista de categorías aristotélicas, tendencias de las que Virasoro tomaría cierta distancia crítica (1981: 163).

el concepto y aquello que le es subyacente quizás se erige el derecho de los lectores a evitar que las determinaciones se diluyan y a reponer la distancia que media entre el orden de los conceptos y el orden de las cosas.

No obstante, la inflexión que produce la experiencia de la angustia en la existencia cotidiana también puede ser entendida como posibilidad de poner en crisis los sentidos habituales que organizan nuestro día a día, es decir los sentidos adheridos a las cosas, para permitir que emerjan o proliferen otros<sup>1</sup>. Podríamos decir que este es el sentido que le otorga M. Á. Virasoro. En efecto, para el autor, la experiencia de este afecto es pensada como posibilidad de poner en crisis el desenvolvimiento de la vida cotidiana. En tanto, es interpretada como un movimiento de retraimiento del sujeto que le permite sustraerse de los modos de ser que ejerce, y tomar distancia crítica de ellos con el fin de evitar que su ser en el mundo sea mera repetición de lo instituido (1949a: 22). De este modo, M. Á. Virasoro concibe la angustia como condición de posibilidad de un movimiento crítico-reflexivo por medio del cual el sujeto reconoce su ser negado en otro. Se trataría, por lo tanto, de una vuelta del sujeto sobre sí que solo tiene lugar sobre la base del mundo en común. Puesto que el reconocimiento del propio ser negado en otro no deviene en un repliegue del individuo sobre sí, sino que el mismo supone el ser en común. Podríamos decir entonces que la experiencia de la angustia en la lectura que propone el pensador argentino no tiene por objeto arrancar el sujeto del mundo.

Si la afectividad no puede ser escindida de su objeto entonces el estado subjetivo de efervescencia y agitación que el filósofo argentino considera fundamental no puede ser concebido a expensas de aquello que objetivamente lo suscita. En este sentido, Virasoro procuraría no descuidar el vínculo existencia-mundo en tanto punto de partida para pensar el sujeto. La comprensión de la existencia que abre la tematización de la sensibilidad expansiva no supondría entonces la desvinculación con el mundo. Incluso para el autor el mundo cobra primacía respecto de la existencia (Virasoro 1954: 16), en la medida que la misma solo adquiere determinación en relación al mundo del que participa (16). No habría, según el autor, dualidad entre existencia y mundo, sino una identidad dinámica, cuyo nexo requiere ser pensado (21). Alcanzar un conocimiento objetivo de la subjetividad no supone escindir el vínculo existencia-mundo, ni eludir las determinaciones subjetivas del

<sup>1</sup> Humberto Giannini (2004) hace un uso de la fenomenología que no tiene por objeto suspender el sentido habitual de las cosas para acceder a un sentido último u originario, sino a la posibilidad de acceder a los otros sentidos que pueblan y se disputan la cosa.

conocimiento. Si la existencia excede el concepto racional, esto no supone la renuncia al concepto ni la abstracción de las determinaciones del espacio y el tiempo como condición de posibilidad de alcanzar la pretendida objetividad. La existencia no puede entonces ser aprehendida por fuera de la red de relaciones que la configuran. Es decir que no podemos pensar el sujeto si no tenemos en cuenta el mundo, la historia, y la comunidad de la que es parte<sup>1</sup>.

### 1. 1. *Variaciones de lo sensible*

La tematización de aquel sentimiento expansivo que M. Á. Virasoro postula como vía de acceso a la comprensión de la existencia no supondría entonces la desvinculación de la subjetividad de la red de relaciones que la configuran. Según el autor este punto de partida tiene por objeto mostrar un movimiento dialéctico en la descripción de la existencia (1949b: 1094)<sup>2</sup>. La afectividad no puede ser captada sin remisión a los objetos, en tanto, estos constituyen un entramado de sentido concreto, aunque no necesariamente tangible, situado en un espacio y tiempo fuera del cual aquella carecería de sentido. No obstante, si nos detenemos a considerar la concepción que el pensador argentino elabora en torno de aquel sentimiento inmediato, originario y anterior a la auto-consciencia vemos que este afecto sería síntoma o índice de «algo más». El estado de inquietud o efervescencia en el que nos encontramos de inmediato es producto de aquello que nos mueve, pero ¿qué nos mueve? ¿Es posible postular un impulso a la base de lo humano sin disolver la historia? ¿esta operación no implicaría también

<sup>1</sup> En uno de sus últimos textos, *Para una nueva idea del hombre* (1963), M. Á. Virasoro alude a los nexos sin los cuales no es posible pensar el sujeto con la denominación de trascendencias horizontales y verticales. Podríamos decir que lo horizontal hace referencia al ser en común y lo vertical al ser sí mismo, aunque las relaciones entre ambas dimensiones humanas son inescindibles.

<sup>2</sup> Para el pensador argentino la exploración filosófica de la existencia requiere una fenomenología dinámica en cuanto la realidad humana es móvil en sí misma. Por el contrario, una fenomenología estática solo puede darse en relación a los objetos. En este sentido, entendemos que su reconocimiento de la estructura de la historicidad de la existencia humana reduce la movilidad del acontecer histórico a una estructura subjetiva que finalmente relega la materialidad del ámbito del sentido.



negar la variabilidad de los objetos que suscitan los afectos?<sup>1</sup> Por último, ¿qué sucede con aquellas variaciones que registra su concepción de la existencia?

A nuestro entender este es uno de los puntos quizás más problemáticos de la reflexión del pensador argentino. El autor postula un impulso inmanente a la subjetividad que se realiza en el mundo como negación (1949a: 12). Dicho impulso constituiría un núcleo común, una esencia humana que el autor conceptualiza como libertad. Por lo tanto, la dimensión de la afectividad, que permitiría formular una concepción de la existencia concreta sin necesidad de escindir la subjetividad del mundo que la configura, es remitida a un principio que estaría más allá del espacio y el tiempo. Podemos decir que el concepto de libertad ocupa un lugar central en el marco de las filosofías de la existencia que llevaron adelante la tentativa de pensar el sujeto sin sustancializarlo, es decir sin homologar la diversidad de identidades a un núcleo último y determinante<sup>2</sup>. Ahora bien, vemos que en los textos de M. Á. Virasoro la libertad no es tematizada como un atributo que el pensador extrae del análisis de la existencia, sino como un postulado establecido como fundamento de la condición afectiva misma. El orden del conocimiento, es decir el orden del concepto, queda de este modo invertido y puesto a la base de la existencia. Al mismo tiempo, en función de esta inversión el concepto de libertad adquiere rango ontológico. Incluso la libertad deja de ser pensada como una idea para quedar configurada como una fuerza productora. Al remitir la unidad existencia-mundo a un núcleo originario, la existencia es re-configurada como dualidad de contrarios establecidos *a priori*, esto es, el impulso primordial o libertad y su realización como ser en otro. Asimismo, la búsqueda por establecer un principio o un origen abstraído de su carácter histórico y contingente disuelve el movimiento del concepto que el autor manifiesta querer explicitar. Puesto que, la comprensión de la afectividad es remitida a un núcleo subjetivo que prevalece invariable más allá de las transformaciones del mundo objetivo.

<sup>1</sup> Para E. Bloch no sería posible determinar un impulso humano fundamental e invariable, puesto que el ser humano es un ser de impulsos y deseos cambiantes. Si bien hay impulsos fundamentales, de los cuales el hambre ocupa un lugar central, los afanes y las pasiones históricamente provienen de direcciones distintas. Incluso allí, donde las necesidades fundamentales están cubiertas surgen nuevas necesidades (2006: 35).

<sup>2</sup> La noción de proyecto propuesta en *Ser y Tiempo*, como también la noción de para sí propuesta en el *Ser y la nada*, por hacer referencia a dos ensayos o tentativas de determinar la estructura ontológica de la existencia humana, aluden a una idea de libertad entendida como capacidad humana de auto-determinación.

Ahora bien, si el objeto de la filosofía es aquella libertad que estaría más allá, o mejor dicho, más acá, de las determinaciones del espacio y el tiempo, entonces la misma se erige como un saber depurado de las contradicciones que se generan en la movilidad del acontecer histórico. Entendemos que este modo de concebir el ejercicio filosófico y su objeto se relaciona con un programa cultural de institucionalización de esta práctica que tiene lugar en la Argentina desde las primeras décadas del siglo XX. Francisco Romero propone el término de «normalización filosófica» para hacer referencia a este proceso cultural. Algunas de las premisas que orientan este programa institucional abogan por la necesidad de sustraer la filosofía de las urgencias de la política y de asumir la seriedad que supone el cultivo de esta disciplina. Tal como señala Marisa Muñoz, en su lectura crítica de la historiografía filosófica argentina a partir de la obra de Macedonio Fernández, este programa de normalización del ejercicio del filosofar que tuvo como espacio propicio la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires supone en la perspectiva de F. Romero cierto academicismo. En la medida que concibe el conocimiento filosófico como un saber universal abstraído de las condiciones sociales en el que es producido y, por lo tanto, deviene en una despolitización del mismo (2010: 69). Asimismo, esta idea de filosofía se conecta con la concepción que sostiene Francisco Romero, según señala Oscar Terán, de los valores culturales entendidos como pertenecientes a un ámbito espiritual universalmente compartido y sobrepuesto a cualquier individualidad (2005: 41).

Por supuesto, los principios que configuran la profesionalización de la filosofía no dejaron de estar atravesados por las valoraciones ético-políticas que organizan todo espacio institucional<sup>1</sup>. Por nuestra parte entendemos que una de las vías para distanciar la filosofía de la política es asegurar la pureza de su objeto, es decir, sustraerlo de las determinaciones del espacio y el tiempo social. No obstante, ya el mismo imperativo de alejar la filosofía del ámbito de la praxis hace ingresar una necesidad del orden político-social en la configuración de aquella disciplina que se pretende constituir como un saber neutral. Leer hoy las producciones que se enmarcan en estos lineamientos nos coloca en la necesidad de advertir si efectivamente el proyecto de sustraer el objeto de la filosofía de la variabilidad del acontecer histórico es una constante

<sup>1</sup> El discurso que Coriolano Alberini (1941) pronuncia en ocasión de su designación como Rector Interino de la Universidad de Buenos Aires da cuenta de algunas de las ideas que justifican la ordenación del espacio académico-institucional entendido como el «hogar de la disciplina cordial». Es decir, un espacio en el que determinadas conductas protegen la universidad de los conflictos y las contradicciones propias del espacio social.

en la materialidad de la escritura de M. Á. Virasoro o si, por el contrario, su escritura es permeable a lo social.

### *1. 2. La afectividad en clave social*

Si la existencia es realización de un núcleo humano en el acontecer de la historia entonces el devenir del mundo se reduce a una contradicción establecida *a priori* entre el principio inmaterial y su actualización en el mundo. El autor habla en términos de libertad efectiva para hacer referencia a la libertad concreta, objetivada en el mundo y de libertad potencial para hacer referencia a aquella idea-fuerza postulada como un no-concepto. El modo a través del que se realiza la fuerza que estaría a la base del sentimiento expansivo es el trabajo. En su texto «Existencia y mundo» (1954) el filósofo argentino concibe el trabajo como una actividad práctica creadora y transformadora del mundo. Esta actividad sería transformadora porque posibilita al sujeto mediar el mundo y apropiarse de esa objetividad que se le contraponen (Virasoro 1954: 23). Si el impulso que está a la base del sentimiento fundamental se objetiva en el mundo por medio del trabajo, aquella libertad potencial puede ser entendida como necesidad humana. M. Á. Virasoro concibe que la interpretación del mundo como complejo de útiles deriva de la relación inmediata con el mundo desde la cual este es entendido como medio de satisfacción de las necesidades (24). En este sentido, todo útil o instrumento supone una necesidad precisa y tiene su razón de ser en el fin concreto de satisfacerla. A su vez, el trabajo es, según el autor, una actividad creadora, puesto que a través de la subordinación de las fuerzas del mundo el sujeto sería capaz de crear fuerzas nuevas (1954: 24). En particular, M. Á. Virasoro alude las fuerzas radioactivas y la energía atómica (30). En este sentido, su concepción de trabajo queda vinculada a la idea de dominación propia de la racionalidad técnica que reduce la materialidad de mundo a materia relegada del sentido, en la medida que el mundo solo adquiere una dirección en función de la expansión de aquella fuerza subjetiva. En correspondencia con esta idea, las mismas fuerzas del mundo son reinterpretadas como fuerzas humanas. El pensador argentino sostiene que el sujeto siempre ha dominado el mundo, pero ante el avance de la técnica el hombre se ve hoy debilitado (29). Podríamos decir que expresa cierta preocupación ante los peligros que implica el avance científico desligado de una visión crítica que le determine límites. No

obstante, no renuncia al ideario de dominación del mundo propio de las «utopías técnicas»<sup>1</sup> que suponen cierta confianza en el progreso.

En parte pensamos que en función de estos postulados la voz de M. Á. Virasoro se tornó prácticamente inaudible para la juventud que por ese entonces aboga por una renovación de los modos de lectura y escritura filosóficos y pone fuertemente en cuestión el proyecto de una filosofía alejada del ámbito de la praxis. Estas demandas de renovación por parte de los jóvenes que transitan las cátedras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires pueden verse formuladas en publicaciones tales como la revista *Centro* en principio y luego en *Contorno*, según señala Oscar Terán (2005: 44). Asimismo, un marcado interés por parte de esta nueva generación de intelectuales por el marxismo, el existencialismo francés de la segunda posguerra y, especialmente, por la noción de «compromiso con lo concreto» daría cuenta de una nueva configuración de la sensibilidad que marca una inflexión en el campo de la cultura filosófica argentina (45). En esta línea, entendemos que los postulados de M. Á. Virasoro en torno al avance en materia técnica y científica resultaban inaudibles en este clima de ideas. Se busca alcanzar una escritura que explicita la dimensión social y política de todo discurso y, por lo tanto, una recomposición de la relación entre filosofía y política que pone en crisis la concepción del conocimiento filosófico entendido como saber neutral<sup>2</sup>. No obstante, resulta al menos llamativo que la traducción que realiza el pensador argentino del *Ser y la nada* en 1949 no constituya un punto de encuentro capaz de articular los intereses de esta juventud con la labor intelectual de M. Á. Virasoro.

Si retomamos el planteo de nuestro autor vemos que aquel impulso o fuerza-núcleo de la subjetividad se realiza en el mundo según el libre

<sup>1</sup> En su reflexión sobre la dimensión utópica E. Bloch plantea que la invención técnica tiene su fundamento en las necesidades humanas. En ese sentido, toda invención tiene un cometido social. El problema del avance técnico estaría dado en la pérdida del sentido utópico que implica la invención técnica que tiene a la base una economía de las necesidades en favor de una economía de las ganancias. Para el filósofo la tendencia burguesa cada vez más interesada en inventos susceptibles de aportar mayores ganancias y, a la vez, de abaratar costos deviene en la hiper-productividad. En este escenario, la técnica bélica avanza en relación al desarrollo de las fuerzas productivas (2006: 239).

<sup>2</sup> Entre otros lugares posibles, la introducción que León Rozitchner escribe en su libro *Persona y Comunidad* publicado por primera vez en 1962 permite advertir este cambio de dirección que pretende asumir la escritura y la lectura filosófica. Allí el autor afirma como uno de los propósitos fundamentales del libro poner de relieve la significación ideológica de la filosofía scheleriana y cuestionar «una lectura escolar que hace de Scheler un filósofo que nos descubre la realidad indiscutida de un espíritu perenne sin ninguna relación con las condiciones históricas y sociales» (2013: 24).

juego de fuerzas contrarias que no cesa (1954: 18). Su realizarse supone la objetivación o encarnación en una forma, de allí la variabilidad del mundo humano en la historia. En esta línea, para el autor la esencia humana realizada en la historia puede ser conocida e iluminada a través de los objetos (1954: 29). Con ello su filosofía, podríamos decir, se abre al reconocimiento de la variabilidad histórica de los objetos. Aunque, al remitir exclusivamente las variaciones de los mismos a las fuerzas proyectadas por la subjetividad no pone en cuestión la escisión entre materia y sentido. Asimismo, funda la variabilidad del mundo en una estructura formal de existencia subjetiva. El trabajo como medio de realización de la libertad potencial niega el mundo que de inmediato se presenta como resistencia. El mundo precede la existencia, la realización efectiva de la libertad o, más bien, existencia y mundo suponen una correlación. La libertad se realiza a sí misma y al mundo, niega las resistencias del mundo y se niega a sí misma, en tanto niega su carácter de posibilidad, de potencia y asume una determinada forma (1954: 24). El mundo dado deviene mundo para el sujeto. No obstante, siempre hay un resto de fuerza que prevalece, puesto que la negación no es aniquilación definitiva del impulso subjetivo. De allí que toda forma alcanzada es susceptible de ser negada (21). Podríamos decir que cosificación y ruptura son dos momentos que no cesan de transcurrir en el proceso de constitución de la existencia. Quizá, en este sentido, esta fuerza, este concepto de libertad hipostasiado, no es tan lejano del deseo humano, que prevalece latente más allá de las negaciones y que inclusive puede desear aquello que objetivamente se presenta como imposible.

Podríamos decir que esta concepción de trabajo al quedar remitida a un núcleo subjetivo invariable, prescinde de las condiciones que organizan esta actividad. Sin embargo, en otro texto de la época, en el que también se ponen en juego estas ideas en torno de la actividad práctica humana, el pensador argentino anuda ya en el título del texto, a saber: «El trabajo, la dignidad y el ser» (1950) la noción de trabajo con la de dignidad. Ambos términos plenos de resonancias de época permiten un ingreso de aquellas determinaciones que su concepción elude. En efecto, estos términos adquieren durante el primer peronismo (1946-1955) un sentido eminentemente político y social. Asimismo, en su texto M. Á. Virasoro afirma, en consonancia con las políticas implementadas por este gobierno que posibilitan el acceso a bienes materiales y simbólicos por parte de grandes sectores de la población históricamente marginados, que la redistribución equitativa de los bienes es la única forma de asegurar la realización de la libertad humana por medio del trabajo (1950: 40). Entonces, vemos que las determinaciones del espacio y el tiempo social que habían quedado

desligadas de su concepción de trabajo ingresan en su escritura. Al respecto, cabe aclarar que no es nuestra intención afirmar que M. Á. Virasoro es capaz de exceder el programa cultural en el que se inscribe su producción textual, sino mostrar cierta problematicidad de este proyecto y, a la vez, reparar en aquellas claves sociales que, advertimos, atraviesan la materialidad de su escritura.

Hacia finales de la década del cincuenta cuando la experiencia histórica se ha modificado drásticamente a propósito de la dictadura cívico-militar autodenominada «Revolución Libertadora» de 1955 y la posterior proscripción del peronismo en las elecciones de 1958, el pensador argentino retoma el tema de la afectividad. Son tiempos de inestabilidad institucional y de radicalización de las luchas sociales y políticas. M. Á. Virasoro es desplazado de la Universidad de Buenos Aires y comienza un trayecto que podríamos denominar de «docencia itinerante», puesto que el pensador argentino se ve en la necesidad de migrar por diversas universidades del interior del país<sup>1</sup>. En un texto que escribe en 1959 titulado «Desesperación y rebeldía en la consciencia contemporánea» aquel sentimiento expansivo es reinterpretado y configurado no ya como un estado de efervescencia e impulsión, sino como un estado de desesperación. Ahora, si retomamos las consideraciones críticas de E. Bloch, para quien el abordaje de la afectividad no puede prescindir del objeto que activa esta dimensión humana, la desesperación es el grado máximo del miedo. Puesto que la misma adviene, o nos invade, cuando la presencia de lo amenazante es eminente. Así, la desesperación anula la dimensión de espera o expectativa que media entre el afecto y su objeto (2007: 145). Sin embargo, vemos que en el texto que mencionamos el pensador argentino adscribe este estado a la constitución misma del sujeto y con ello elude el objeto que desata la desesperación. Incluso, para el autor, «la verdadera desesperación no está atada a un algo» (1959: 4)<sup>2</sup>. El objeto que activa el afecto queda de este modo eludido y la afectividad, en tanto objeto de su filosofar es asegurada en su pureza.

Para concluir podríamos decir que comprender las variaciones en el concepto de existencia en articulación con la noción de afectividad que advertimos en la producción textual de M. Á. Virasoro de mediados

<sup>1</sup> Principalmente ejerce magisterio en la Universidad Nacional de Cuyo, en la Universidad Nacional del Sur y también brinda seminarios en la Universidad Nacional de Córdoba.

<sup>2</sup> Virasoro retoma la idea de existente kierkegaardiana que interioriza el problema religioso de la relación del individuo con Dios. Desde esta concepción teológica la subjetividad es entendida como escenario de dos impulsos contrarios que se disputan hacia el interior del individuo.

del siglo XX nos pone frente a imposibilidad de comprender las ideas filosóficas con prescindencia del mundo en el que son formuladas y reformuladas. En este sentido, entendemos que las formas del filosofar son sociales y eminentemente políticas y, por lo tanto, no dependen de la voluntad del autor. Aunque, ello no implica que no podamos encontrar ciertos desvíos en sus textos en cuanto el acto de escribir pone en juego la subjetividad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERINI, Coriolano (1941) *La patria en la universidad*. Buenos Aires: Ediciones Celta.
- BLOCH, Ernst (2007) «La consciencia anticipadora»; «Voluntad y naturaleza, las utopías técnicas». En *El principio esperanza*. Trad. Francisco Serra (1ª ed. 20014). Madrid: Editorial Trotta, tomo I y II, pp. 73-387; 201-279.
- GIANNINI, Humberto (2004) *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Chile: Editorial Universitaria.
- MUÑOZ, Marisa A. (2010) «La historiografía filosófica argentina, una lectura desde la obra de Macedonio Fernández». *Solar*, n. 6, pp. 67-83.
- ROIG, Arturo (1981) «Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad». En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económico, pp. 138-170.
- ROZITCHNER, León. «Introducción». En *Persona y comunidad*. Ensayo sobre la significación de la afectividad en Max Scheler. Argentina: Ediciones Biblioteca Nacional, pp. 23-29.
- TERÁN, Oscar (2005) «Periplo y eclipse de Francisco Romero». *La biblioteca*, n. 2-3, pp. 36-46.
- VIRASORO, Miguel Ángel (1949a) «La estructura existencial. La dialéctica de la libertad en los tres momentos del cuidado». *Philosóphia*, n. 11-12, pp. 9-33.
- VIRASORO, Miguel Ángel (1949b) «Existencia y dialéctica». En: *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: Platt, tomo I, pp. 1094-1099.
- VIRASORO, Miguel Ángel (1950b) «El trabajo y la dignidad del ser». *Sexto continente. Revista de cultura para América Latina*, n. 7-8, pp. 27-41.
- VIRASORO, Miguel Ángel (1952) «Mi filosofía». *Philosóphia*, n. 17, pp. 5-21.
- VIRASORO, Miguel Ángel (1954) «Existencia y mundo». *Logos*, n. 10-11, pp. 9-43.
- VIRASORO, Miguel Ángel (1959) *Desesperación y rebeldía en la consciencia contemporánea*. Argentina: Universidad Nacional del Sur.



## **SOBRE LA AUTORA**

Florencia Zalazar Castro, Profesora de Grado Universitario en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo Mendoza-Argentina. Doctoranda de la misma Casa de Estudios. Tema de tesis: «Singularidades del concepto de existencia en la ontología de Miguel A. Virasoro. Variaciones críticas de la filosofía argentina a mediados del siglo XX». Becaria Doctoral de CONICET, dirigida por la Dra. Marisa A. Muñoz y Co-dirigida por la Dra. Alcira Bonilla. Miembro del equipo de investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas: INCIHUSA, Centro Científico Tecnológico Mendoza-Argentina. Integrante del Proyecto de Investigación «Configuraciones filosóficas en torno a las categorías de sujeto y existencia en el pensamiento contemporáneo» de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNCuyo, dirigido por la Dra. Marisa Muñoz y por la Dra. L. Aldana Contardi.