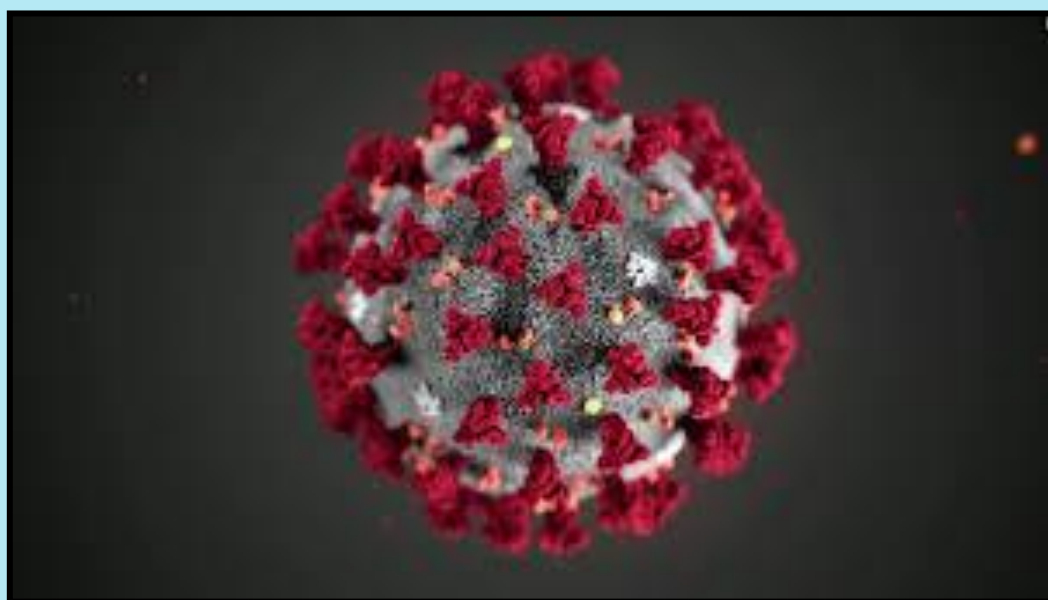


# REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES

Año XLV N° 27 – 2020

ISSN 2718-7691



## EL IMAGINARIO CULTURAL: DISPUTAS POR LA CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO

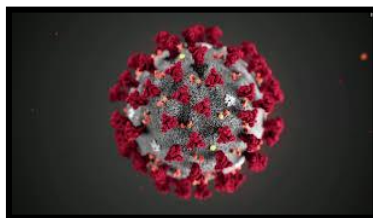


ASOCIACION DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS  
SOCIALES – POLIEDRO (EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE SAN  
ISIDRO)

Buenos Aires

Argentina

# REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES



2

## EL IMAGINARIO CULTURAL: DISPUTAS POR LA CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO

XXXVº ANIVERSARIO DE LA ASOCIACION DE FILOSOFIA  
LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES.

Tercera Época  
Año XLV N° 27 – 2020  
ISSN 2718-7691  
Buenos Aires – Argentina

**Editor Responsable:** Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (Asociación Cultural sin fines de lucro) & Poliedro (Editorial de la Universidad de San Isidro).

**Presidente:** Mario Casalla.

**Consejo Académico:** Mónica Caballero, Enrique Del Percio, Roberto Doberti, Alfredo Mason, Ana Zagari, Juan Pablo Scaglia.

**Soporte Técnico Informático:** Ignacio Buglioni.

---

Portada: *Representación del corona virus (COVID-19).*

Las opiniones vertidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente representan la opinión del Editor Responsable.

Los artículos de esta revista pueden reproducirse solo con la expresa autorización de su editor.

**Contacto:** [secretaria.asofil@gmail.com](mailto:secretaria.asofil@gmail.com)

**Blog:** <https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com>

## Índice

### Editorial

UN VÍNCULO EN EL NOMBRE DE JUAN CARLOS SCANNONE.....	5
--	---

### Artículos

LIBERACIÓN Y DESCOLONIALIDAD: DIÁLOGO ENTRE EL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN Y LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR .....	6
--	---

Por: Alejandro Rosillo Martínez.

INTRODUCCIÓN.....	6
CRÍTICA A LA MODERNIDAD .....	7
EL OBJETIVO DE LA EPISTEMOLOGÍA .....	12
GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO Y <i>LUGAR-QUE-DA-VERDAD</i> .....	15
LA RELACIÓN TEORÍA Y PRAXIS.....	19
A MANERA DE CONCLUSIÓN .....	24

EL NEOLIBERALISMO EN AMÉRICA LATINA .....	27
---	----

Por: Ricardo J. Gómez.

I .....	28
II .....	29
III .....	31

EN EL AÑO DE LA PANDEMIA: UN POCO DE FILOSOFÍA EN LA EDUCACIÓN.....	36
---	----

Por: Carlos A. Casali.

EL TRABAJO COMO VALOR EN LA CULTURA LATINOAMERICANA .....	43
---	----

Por: Margarita Llambías.

EL TRABAJO: ¿VALOR O DISVALOR EN NUESTRA CULTURA?.....	43
ESPAÑA EN AMÉRICA: UNA CUESTIÓN NO SALDADA.....	45
EL TRABAJO, EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XV .....	48
LA SEPARACIÓN DE 'VIDA' Y 'TRABAJO' EN LA SOCIEDAD ANGLOSAJONA .....	50
EL TRABAJO REVALORIZADO, EN LA ARGENTINA.....	53
PARA TERMINAR... ..	53

LA GEOESTRATEGIA ARGENTINA DESPUÉS DE LA PANDEMIA .....	56
---	----

Por: Eduardo J. Vior.

CONCEPTOS BÁSICOS .....	58
ORIGENES DE LA GEOPOLÍTICA I: RATZEL, KJELLÉN Y HAUSHOFER .....	58
RUDOLF KJELLÉN.....	59

KARL HAUSHOFER .....	60
ORIGENES DE LA GEOPOLITICA II: MAHAN, MACKINDER Y SPYKES. ....	61
ALFRED THAYER MAHAN .....	61
HALFORD JOHN MACKINDER .....	62
NICHOLAS SPYKMAN.....	64
LA GEOPOLÍTICA CRÍTICA .....	65
LA GEOPOLÍTICA CRÍTICA EN LA PERSPECTIVA DEL SISTEMA MUNDIAL .....	66
LA GEOPOLÍTICA DEL PODER.....	67
LA GEOGRAFÍA POLÍTICA HUMANÍSTICA .....	67
LA GEOPOLÍTICA DE LOS RECURSOS.....	68
LA GEOPOLÍTICA MUNDIAL INMEDIATAMENTE ANTERIOR A LA PANDEMIA .....	69
SITUACIÓN GEOPOLÍTICA DE ARGENTINA AL ESTALLAR LA PANDEMIA.....	72
LA “GEOESTRATEGIA ARGENTINA DE LA CRUZ DEL SUR” EN LA POST-PANDEMIA .....	73

## **EXCURSIONES EN EL CONCEPTO DE "LO POPULAR" EN LOS PRODUCTOS CULTURALES..... 77**

Por: Lola Proaño Gómez.

DIVERSOS MODOS DE ENTENDER "LO POPULAR" .....	77
"LO POPULAR" COMO UNA CONCEPTUALIZACIÓN DIALÉCTICA Y DINÁMICA. ....	80
TEATRO COMUNITARIO ARGENTINO: UNA CONCRETIZACIÓN DE "LO POPULAR" .....	83

## **LA ENCÍCLICA “LAUDATO SI” Y LA PANDEMIA .....91**

Por: Carlos Passaggio.

ÍNTIMA RELACIÓN ENTRE LOS POBRES Y LA FRAGILIDAD DEL PLANETA .....	93
LA CONVICCIÓN DE QUE EN EL MUNDO TODO ESTÁ CONECTADO .....	94
LA CRÍTICA AL NUEVO PARADIGMA Y A LAS FORMAS DE PODER QUE DERIVAN DE LA TECNOLOGÍA .....	95
LA INVITACIÓN A BUSCAR OTROS MODOS DE ENTENDER LA ECONOMÍA Y EL PROGRESO .....	97
EL VALOR PROPIO DE CADA CRIATURA, EL SENTIDO HUMANO DE LA ECOLOGÍA .....	98
LA NECESIDAD DE DEBATES SINCEROS Y HONESTOS .....	99
LA GRAVE RESPONSABILIDAD DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL Y LOCAL .....	100
LA CULTURA DEL DESCARTE Y LA PROPUESTA DE UN NUEVO ESTILO DE VIDA .....	101

## **Documentos**

### **IDEOLOGÍA, CIENCIA Y ESTRATEGIA..... 105**

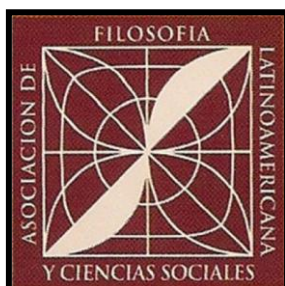
Por: Conrado Eggers Lan.

### **NOTICIAS E INFORMACIONES DE ASOFIL ..... 114**

### **SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION ..... 119**

## Un vínculo en el nombre de Juan Carlos Scannone

*Editorial*



5

A los cinco años de publicada la *Laudato Si'*, el 24 de mayo de este 2020 tan especial, se creó en la Universidad de San Isidro un Instituto de Estudios que lleva el nombre del primer pensador no europeo citado por un pontífice en una encíclica: Juan Carlos Scannone. A partir de la fundación del Instituto quedó en claro que, en virtud de ese nombre, la Universidad y la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales quedaban ineludiblemente vinculadas, más allá de las personas que circunstancialmente estemos integrando ambas instituciones. Fruto de este vínculo es esta publicación conjunta de la Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales en el año de su cuarenta y cinco aniversario.

A partir de ahora, al sello ASOFIL se le agrega el de Poliedro, la editora de la comunidad de la Universidad de San Isidro, para la que es un orgullo alojar a esta revista cuyos índices dan cuenta de muchos de los nombres más relevantes de la producción intelectual en castellano. Se trata de dar nuevo impulso a una revista de filosofía que durante cuatro décadas y media dejó bien en claro que el objeto de estudio de la filosofía no puede ser la filosofía. Una revista desde cuyas páginas se generaron fecundos diálogos con la teología y con las ciencias sociales. Una revista de filosofía que además, es latinoamericana, y que por ende seguirá dejando en claro que todo pensamiento filosófico tiene necesariamente pretensión de universalidad, pero de una universalidad en serio: no de una visión minúscula de campanario que, al ser la visión de los poderosos resulta universal por imposición hegemónica, sino de una universalidad situada, capaz de dar cuenta de las diferencias y singularidades a partir de la escucha, pues la visión llega hasta ahí nomás, pero más allá de donde uno puede ver, si quiere saber, tiene que escuchar.

Escuchar el diálogo entre el Cusco, Atenas, Jerusalén... pero, sobre todo, tiene que escuchar a la víctima, del modo en que Scannone nos enseñó, no solo por una cuestión ética, ni menos porque sea políticamente correcto, sino porque es la víctima la que comprende mejor de qué se trata, porque es de ella de quien podemos aprender: el vencedor contará su historia, pero, como dijo el poeta, si la historia la escriben los que ganan, eso quiere decir que hay otra historia, la verdadera historia, quien quiera oír, que oiga. Se trata, en definitiva, como nos enseña su discípulo Francisco, de escuchar el grito de esas víctimas que nos marcan el camino, de quienes gritan porque su susurro fue ignorado y su palabra despreciada, se trata de escuchar el grito de los pobres y el grito de la tierra. Y es esta escucha el punto de encuentro entre ambas instituciones.

## LIBERACIÓN Y DESCOLONIALIDAD: DIÁLOGO ENTRE EL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN Y LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR



*Alejandro Rosillo Martínez*

### Introducción

En las últimas décadas ha cobrado un impulso importante, dentro del espectro del pensamiento social latinoamericano, lo que se ha denominado, en general, el pensamiento descolonial.<sup>1</sup> Se trata de una corriente donde se encuentran pensadores de diversas disciplinas que han desarrollado una serie de categorías para analizar el sistema moderno/colonial. Su premisa es que Modernidad y Colonialidad son una misma realidad y, por lo tanto, las narrativas que separan ambos procesos como si fueran ajenos entre sí son erróneas e ideológicamente interesadas en función del eurocentrismo. Este es el caso, por ejemplo, de sostener que la Modernidad se generó como un proceso exclusivamente intraeuropeo, que excluye de su construcción a los procesos históricos generados en otras geografías, incluyendo América Latina. En cambio, el pensamiento descolonial afirma que se debe adoptar una comprensión y una división de la Modernidad más integral y global, que integre la colonialidad. Esto con el objetivo, entre otros, de incluir las aportaciones de América Latina a la “Modernidad” desde sus orígenes. Como señala Dussel, sea para bien o sea para mal, América Latina ha sido participante principal de la historia mundial de la política, “aportando, por ejemplo, con su plata el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primer filosofía moderna propiamente dicha” (Dussel, 2007: 12).

---

<sup>1</sup> Bastante se podría discutir sobre la manera de catalogar este pensamiento, sus principales características y sus autores; sin embargo, suele relacionarse con el llamado grupo modernidad/colonialidad que, a partir de 1998, comenzaron a realizar reuniones de trabajo. A este proyecto pertenecían autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres, Edgardo Lander, Arturo Escobar, entre otros (Dignolo, 2010: 7). También suelen incluirse en este pensamiento a M. Lugones, J.G. Gandarilla, R. Grosfoguel, Z. Palermo, etc.

En términos epistemológicos, se ha hablado del “giro descolonizador”, que se refiere a tomar conciencia de que las ciencias se han desarrollado desde la perspectiva de los países centrales y sus proyectos son funcionales a la empresa colonizadora o, en otros casos, sus reflexiones, aunque tengan un carácter emancipador no son conscientes de las relaciones metrópolis-colonias y sus consecuencias. También significa que el pensamiento desde los países periféricos debe ser capaz de generar sus propias categorías y de asumir de manera crítica aquéllas de contenido emancipador provenientes de las metrópolis. En este sentido, muchos autores del pensamiento social latinoamericano han realizado este giro, y se pueden considerar descoloniales en cuanto critican la concepción eurocentrada de que solamente los países centrales son capaces de generar conocimientos y categorías de análisis de la realidad.

Una de las elaboraciones más acabadas de esta propuesta descolonial es la sistematizada por Boaventura de Sousa Santos, sobre las epistemologías del Sur (Santos, 2019).<sup>2</sup> Afirma que el pensamiento crítico eurocéntrico se dejó secuestrar por la hegemonía conservadora y, en este sentido, existen dos versiones de las epistemologías del Norte: el pensamiento conservador eurocéntrico y el pensamiento crítico eurocéntrico, que tienen afinidades electivas. De ahí que sea necesario generar unas epistemologías del Sur que den un giro epistemológico en el sentido que recuperen la idea de que existen alternativas potenciales, y que sus portadoras son las luchas contra la opresión.

En este artículo se buscan algún punto de encuentro entre las epistemologías del Sur y el pensamiento de la liberación de Ignacio Ellacuría, referido al ámbito del conocimiento, desarrollado principalmente en el concepto de *logos* histórico. Para esto, se desarrollan cuatro temas: crítica a la Modernidad; la función de la filosofía o epistemología; la geopolítica del conocimiento; y la relación teoría y praxis.

### **Crítica a la Modernidad**

El punto de partida del giro descolonial y del pensamiento de Ellacuría coinciden en cuanto realizan una crítica a la Modernidad. Aquél se centra en el análisis del sistema moderno-colonial-capitalista, haciendo énfasis en la relación entre modernidad y colonialidad, y sostiene la necesidad de un giro descolonial o de luchas descolonizadoras. Por su parte, Ellacuría centra su crítica en la civilización de la riqueza, y su propuesta va encaminada a la construcción de una civilización de la pobreza. Entre ambas posturas, hay puntos en común, pero desde un abordaje conceptual distinto.

Aníbal Quijano (2000: 93) afirma que la colonialidad “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista”. Se trata de un concepto que, aunque guarde relación, es diferente a “colonialismo”. La colonialidad significa que, a partir de 1492, se inició un proceso donde la división internacional del trabajo se realizó entre periferias y centros, y con un gran énfasis la jerarquización étnico-racial de las poblaciones. El concepto de raza sirvió para crear nuevas identidades que se relacionaron con los roles dentro de las nuevas estructuras económicas; es decir, se impuso una división racial del trabajo:

“En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante –los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos) – fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos)

<sup>2</sup> Su desarrollo se encuentra en varias de sus obras, pero este artículo se basará principalmente en su libro más reciente que sistematiza el tema (2019), haciendo referencia, cuando se vea necesario, a otras.



fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos.” (Quijano, 2014a: 109)

Se trata de la instauración de un nuevo patrón de poder mundial y una nueva intersubjetividad mundial. La colonialidad del poder, del ser y del saber son las estructuras que clasifican a la población por criterios de clase, raza y género. Este proceso no ha concluido con la finalización formal del régimen político del colonialismo, sino continúa y estamos en una transición hacia la colonialidad global:

“Colonialidad se refiere a la continuidad de las formas coloniales después del fin de las administraciones coloniales y las estructuras del sistema-mundo moderno/colonial/capitalista que articula la periferia en la división del trabajo internacional, a las estrategias políticas de los grupos subalternos y a la inscripción de los migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas.” (Grosfoguel, 2012: 13)

Por su parte, Ellacuría critica a la Modernidad a partir de una de sus propuestas más radicales: la construcción de una civilización de la pobreza. El concepto puede prestarse a controversia, como si se tratara a una vuelta al pasado, o una sociedad pauperizada, pero se trata de reconocer que “la mayor parte de la humanidad no está cansada o hastiada de la modernidad, sino que está indignada con ella” (Ellacuría, 2000i: 353). Por ello, propone una civilización que piense desde las víctimas de la civilización de la riqueza. Se trata de la construcción de un orden histórico nuevo, que nos aclara el sentido de su crítica:

“Pero sí quiero, por lo que importa para construir un mundo nuevo, desenmascarar la hipocresía fundamental de querer lograr la democracia por medio de la violación del derecho, de los derechos humanos y del derecho internacional; de querer promover el bien de los pueblos poniendo siempre por delante los intereses mezquinos de la propia seguridad y aun de la capacidad de dominación; de querer buscar el desarrollo económico de los otros principalmente en función de multiplicar las ganancias propias; de propugnar la libertad de unos pocos sin importar nada la muerte terrorista de muchos y la necesidad de que la justicia regule las posibilidades reales de la libertad”.<sup>3</sup>

La modernidad condujo a la formación de una civilización basada en la riqueza, lo que es la raíz originaria de los males del mundo presente. “Riqueza” como una realidad compleja, de suma importancia en la Modernidad, por el cual se clasifica a la población del planeta. Esta civilización está construida sobre la necesidad de acumular; se piensa que la acumulación de riqueza es el único medio para tener seguridad, libertad, dominio sobre los demás, poder, estima, placer y desarrollo cultural. Es un dinamismo del mal común, “el afán de riqueza y la degradación consumista, que es propugnada por la abundancia excesiva” (Ellacuría, 2000f: 645). No se trata sólo de una decisión personal o colectiva, sino que es estructural debido a la dinámica del capital que se ha convertido en la fuerza dominante del mundo. Un auténtico análisis de la realidad, debe ser en términos mundiales. Esto es posible por el hecho de que los seres humanos constituyen físicamente una *especie*, un *phylum* biológico, y esta corporeidad universal es el fundamento de la sociedad mundial. Señala Ellacuría que

“[I]a corporeidad universal significa mediatamente aquella primaria condición material en la cual coinciden todos los hombres y que los unifica con el resto del universo o, al menos, con el resto de la realidad material de

<sup>3</sup> Ignacio Ellacuría, “La construcción para un futuro distinto para la humanidad”, 350.



nuestro universo; es una característica por la cual los distintos tiempos humanos tendrán siempre una primaria unidad por estar inmersos en la misma unidad material del cosmos. Pero la corporeidad significa más inmediatamente aquel carácter de corporeidad que el compete al hombre por construir físicamente una especie” (Ellacuría, 1999d: 447-448).

En este sentido, *sistema moderno-colonial-capitalista* más que un concepto lógico, es un concepto material, basado en la misma materialidad de la especie humana desde la que se ha construido la materialidad de las relaciones de la “colonialidad el poder”. La humanidad, a través de diversos procesos históricos, ha ido unificándose hasta llegar a la universalidad histórica del presente, que coloca a los individuos y grupos humanos en una línea estricta de coetaneidad y no sólo de contemporaneidad. No se trata de una visión ilustrada que piensa que la universalidad en la historia es producto de la inscripción de todos los pueblos y culturas en una misma línea temporal donde se puede tener un mayor o menor desarrollo, en la cual lleva la delantera las naciones occidentales:

“Es esta unidad la que permite hablar de tiempos plurales propiamente tales: la unidad de la especie es pluralizada procesualmente y va adquiriendo distintas alturas y edades diversas. La corporeidad universal con sus procesos diversos permite y exige hablar de tiempos plurales, pero no es suficiente para hablar de un único tiempo histórico, que sea verdaderamente uno y que dé paso a una misma historia.” (Ellacuría, 1999d: 448).

Como ha señalado Antonio González (2020), en referencia a Zubiri y Ellacuría, el ámbito de la alteridad humana es primordialmente el ámbito del sentir humano, previo a los diversos sentidos o los distintos lenguajes. Por lo tanto, los comportamientos humanos pueden constituir una unidad sistémica en virtud de que unos están estructuralmente determinados por los otros. De ahí que, desde la filosofía de la realidad histórica, se proponga una universalidad global –es decir, que sea capaz de incluir la heterogeneidad de sentidos– que confronta a la universalidad eurocéntrica<sup>4</sup>.

Desde dicha perspectiva global, Ellacuría analiza el mal presente en la realidad histórica. Es un orden que deshumaniza al ser humano, al tener en una situación de subdesarrollo y de dependencia a pueblos enteros, y que tiene sus raíces en la colonización llevada por Europa a partir del siglo XVI (y después por Estados Unidos) y que perdura hasta la actualidad a través de diversos mecanismos y procesos de neocolonialismo. Esto lo conduce a constatar “que nunca hubo en la historia del mundo tantos hombres tan pobres, tan desposeídos, sobre todo con tan pocos ricos y depredadores” (Ellacuría, 1999c: 201). Ellacuría afirma que desarrollo capitalista que ha acompañado este progreso y cuestiona los poderes que ha generado y su capacidad auténtica de humanización:

“Mirada la realidad histórica en su conjunto, es imposible negar que se han acrecentado los poderes de la humanidad: la humanidad de hoy es más poderosa y está más capacitada de lo que estaba la humanidad de hace veinte siglos; en este sentido el cambio ha sido sobrecogedor. Pero esto no anula ciertas sospechas: ¿son los poderes desarrollados los verdaderos

<sup>4</sup> Es de destacar que Immanuel Wallerstein, en un texto donde analiza el universalismo europeo, y los liga con los conceptos de derechos humanos, democracia y superioridad moral de la civilización occidental, señala que “[c]omprender cómo es que estas ideas se expresaron originalmente, por quién y con qué objeto, es una parte indispensable en esta tarea de evaluación”; salta a la vista la coincidencia con Ignacio Ellacuría y su método de historización de los conceptos (Wallerstein, 2007: 13-14).

poderes que necesita la humanidad para humanizarse? ¿No se habrán desarrollado unos poderes con mengua y aun con aniquilación de otros poderes más importantes? ¿Está asegurado que los poderes actuales no dejen un día de serlo? ¿No ha habido en las historias particulares de los pueblos rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que lo han llevado a su destrucción o, al menos, a su empobrecimiento?” (Ellacuría, 1999d: 563)

Ellacuría señala como puntos destacables de este mal mundial los siguientes:

“(a) no sólo a la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, ya sean regiones, países o grupos humanos, o cual implica que la distancia es cada vez mayor y que cada vez sea más grande el número de pobres –al crecimiento aritmético de los ricos corresponde un crecimiento geométrico de los pobres–; (b) no sólo al endurecimiento de los procesos de explotación y de opresión con formas, eso sí, más sofisticadas; (c) no sólo al desglosamiento ecológico progresivo de la totalidad del planeta;<sup>5</sup> (d) sino a la deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles.” (Ellacuría, 1999a: 300).

Después de tres décadas de estos señalamientos, se podrían citar ejemplos y estadísticas que demuestran la actualidad de este análisis. Tal vez, como han mostrado sociólogos críticos contemporáneos, una nota destacable de la estructura mundial actual es ya no sólo la existencia de grandes sectores explotados, sino algo todavía más deshumanizante: la exclusión (Zygmunt, 2005).<sup>6</sup> El drama generado por el actual sistema global capitalista podría sintetizarse a través de una afirmación por lo demás cínica: *más vale ser explotado que ser excluido*. La Modernidad no sólo produce desperdicios materiales a través de sus altas tasas de consumismo, también coloca en esa calidad de desecho a grandes capas de la población mundial. A este orden global, Ellacuría lo nombra como *civilización de la riqueza*, la cual contradice un principio básico de humanidad: la prioridad del trabajo sobre el capital; y un principio básico de la fe cristiana: la prioridad de los muchos pobres sobre los pocos ricos (Ellacuría, 1993d: 396).

El discurso universalista como instrumento de dominación se hace presente desde el siglo XVI con el inicio de la expansión europea, siendo uno de sus personajes más representativos Ginés de Sepúlveda.<sup>7</sup> Entonces se usaba un lenguaje religioso y se justificaba la conquista en función de llevar a los indígenas a la verdadera religión. En siglos posteriores, el lenguaje se volvió más secular, y se justificaba el colonialismo en razón de la superioridad moral de la civilización occidental; el pensamiento de Hegel (1974: 171-172) es un buen ejemplo de esto. Es decir, si bien encontramos diferencias entre estas “universalidades”, ambas fueron funcionales para el colonialismo. Aunque durante el siglo XX las colonias europeas aún existentes lograron

<sup>5</sup> “La apertura de la historia es (...) un desafío para el hombre: puede avanzarse indefinidamente hasta que la naturaleza no soporta ya más la carga de la historia. Y esto es una posibilidad real con la cual ha de contar la historia. (...) Los peligros apuntados por los ecologistas y las lamentaciones de los males que surgen en los países superdesarrollados representan una llamada de atención. Y, sobre todo, constituyen una gravísima llamada de atención los tremendos costes sociales que implica el desarrollo de poderes en manos de quienes se estiman la vanguardia de la historia, la punta de lanza del avance histórico” (Ignacio Ellacuría, Filosofía de la realidad histórica, 563).

<sup>6</sup> Al respecto, Ellacuría ya señalaba: “Hay mayorías campesinas e indígenas explotadas, y a veces, ni siquiera explotadas, sino completamente marginadas de la historia” (Ellacuría, 2000d: 26).

<sup>7</sup> Una manera de comprender el ocultamiento del otro realizado por Sepúlveda y denunciado por Bartolomé de las Casas, y su repercusión en el campo jurídico, véase De la Torre, 2007.

su independencia, el lenguaje de dicho universalismo se modificó para continuar con los fines de explotación. Cuando Ellacuría analiza la “civilización de la riqueza” cuestiona en cierta forma este tipo de universalismo.

Si bien el pensamiento de Ellacuría tiene influencias zubirianas y marxistas, al iniciar su cuestionamiento de la civilización de la riqueza hace uso de uno de los autores modernos más representativos: Immanuel Kant. Al recordar el imperativo categórico, sostiene que el modelo propuesto por la civilización de la riqueza no es universalizable y, por lo tanto, no es moral. Esta universalización no es posible por razones ambientales, pues si toda la humanidad consumiera la energía que requiere el estilo de vida occidental, simplemente el planeta no lo resistiría, y no es deseable por la falsa felicidad que otorga al ser humano y, sobre todo, porque es un modelo de vida basada en la explotación (Ellacuría, 2000i: 348-349). La promesa de universalidad de occidente hacia los países del Sur es falsa y termina siendo un encubrimiento de la imposición global e imperial del capitalismo.<sup>8</sup> Jon Sobrino, al comentar el análisis que realiza Ellacuría sobre la civilización de la riqueza, afirma que

“esta civilización, en lo fundamental, está basada en y ofrece un espíritu que, en definitiva, lleva a la deshumanización. Es la civilización del individuo, del éxito, del egoísta buen vivir. Y el aire que respira el espíritu se enrarece todavía cuando el Occidente que la produce se comprende a sí mismo no sólo como logro de talante y nobles esfuerzos –en parte, muy reales, a los cuales se añade también una secular y gigantesca depredación histórica–, sino como fruto de una *predestinación*, como antaño se comprendían los pueblos elegidos según las religiones” (Sorino, 2007: 29).

Esta crítica a la civilización de la riqueza también incluye la pérdida de posibilidades en la realidad histórica debido al monismo cultural de Occidente. Muestra de ello, es un artículo de Ellacuría escrito a petición de una revista francesa, donde se le plantea la relación de los derechos humanos con las luchas de los pueblos indígenas. Su respuesta la realizó dentro del marco de análisis que le daban las categorías “mayorías populares” y “realidad histórica” pero enriquecidas con el contenido intercultural. En efecto, propone la construcción de una “teoría revolucionaria de los derechos humanos” que parta de las luchas de las mayorías populares por transformar y que dé más de sí la realidad histórica, con el fin de superar las situaciones de injusticia. En este contexto, comprende a los pueblos indígenas como parte de esas mayorías populares, pero añade –de cierta forma– la cuestión de la “colonialidad del poder, del ser y del saber”. De ahí que establezca la necesidad de la autonomía indígena, como parte de un derecho a la insurrección o revolución, en los siguientes términos:

“Una de las formas típicas de esta injusticia es la de la heterodeterminación, la de ser forzados a determinar la existencia individual y colectiva por lo que otras quieren. De ahí que el derecho de insurrección se pueda afirmar positivamente como derecho de autodeterminación, pero de autodeterminación sobre todo de quienes han sido forzados secularmente a heterodeterminarse, los secularmente heterodeterminados.” (Ellacuría, 2012: 296).

<sup>8</sup> Ciertamente, Ellacuría hace su análisis influenciado por la “teoría de la dependencia, la cual puso en evidencia que el subdesarrollo no era una etapa previa y necesaria del desarrollo. El subdesarrollo de los países pobres, según esta teoría, es resultado de un proceso histórico, consecuencia del desarrollo de los países ricos. Si bien esta teoría ha recibido múltiples críticas, en muchos de sus análisis no ha sido superada y ha dado más de sí a partir de la nueva configuración mundial del capitalismo y sus recurrentes crisis a nivel global, y el ensanchamiento de la brecha entre países ricos y países pobres. Puede verse: Biel, 2007.

Reconoce la importancia de no desperdiciar la experiencia histórica de los pueblos indígenas para poder reconstruir las luchas por la dignidad humana y lograr generar una nueva comprensión de los derechos humanos. Es decir, usando la terminología de Santos, denuncia el epistemicidio como un empobrecimiento de lo que puede dar de sí la humanidad en la realidad histórica:

“Introyectarles a través del esquema de derechos humanos el esquema axiológico y el estilo de vida de la civilización occidental puede ser una gran injusticia y es, desde luego, un radical empobrecimiento de lo que puede dar de sí el hombre y la humanidad en sus múltiples y diferenciadas realizaciones históricas” (Ellacuría, 2012: 296).

Ambas críticas a la Modernidad tienen puntos en común, y diferencias que pueden significar un mutuo enriquecimiento. Por un lado, se puede profundizar la civilización de la riqueza a través de las categorías de colonialidad del poder, del ser y del saber; principalmente, contribuiría en entender mejor la funcionalidad de las clasificaciones de clase, género y raza en el funcionamiento de dicha civilización. Por otra parte, el sistema moderno-colonial-capitalista se ve enriquecido por el análisis ellacuriano en cuanto dota de una visión materialista de la realidad y de la historia, evitando así lecturas meramente lógicas o voluntaristas del “sistema”, conduciéndola a una concepción idealista de la sociedad mundial.

### **El objetivo de la epistemología**

¿Cuál es el objetivo de la epistemología? O, en otras palabras, ¿qué se busca al plantearse el problema del para qué del conocimiento? Tradicionalmente, la epistemología se le identifica como teoría del conocimiento, como aquella disciplina que se pregunta por los límites, posibilidades y condiciones del conocer. No obstante, la manera en que se da respuesta a estas cuestiones generales depende mucho de la postura filosófica que se adopte. En este punto, ¿cuál es el posible diálogo que se puede establecer entre el pensamiento descolonial y Ellacuría?

Una de las dimensiones más desarrolladas por el pensamiento descolonial es el epistemológico, tanto referido al conocimiento en sí mismo como al sujeto que lo produce. Santos (2009: 12) entiende por epistemología del Sur “la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo”. Para Aníbal Quijano (2014b: 64), más allá de superar la totalidad del sujeto macrohistórico del pensamiento eurocentrado, es necesario “liberar la producción del conocimiento, de la comunicación y de la reflexión, de los baches de la racionalidad-modernidad europea”.

Las epistemologías del Sur, siguiendo a Santos, tienen una finalidad principal, que es validar “conocimientos basados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que han sido sistemáticamente víctimas de la injusticia, la opresión y la destrucción causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (Santos, 2019: 21). Es decir, permitir que los grupos sociales oprimidos pueden representar su mundo en sus propios términos, y entonces poderlo transformar de acuerdo con sus propias aspiraciones. A partir de esto, surgen los problemas que tiene que responder las epistemologías del Sur: el relativismo; la objetividad; el papel de la ciencia; la autoría; la oralidad y la escritura; la lucha, la experiencia y la corporalidad del saber; el sufrimiento injusto; el calentamiento de la razón; la relación entre el sentido y copresencia (Santos, 2019: 39-40). A la par, se han desarrollado diversas metodologías, como la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, la traducción intercultural, entre

otras.

En cuanto Ellacuría, se centrará la atención no tanto en la cuestión epistemológica propiamente dicha, que hace referencia al legado zubiriano de la inteligencia sentiente<sup>9</sup>, sino a una de sus aplicaciones: la función liberadora de la filosofía. En este desarrollo, es que la propuesta epistemológica ellacuriana tiene puntos de encuentro y diálogo con las epistemologías del Sur.

Para Ellacuría, la finalidad principal y el horizonte fundamental filosófico estarían indudablemente en la liberación de esas mayorías. No se trata de realizar una filosofía popularizada, sino de un momento intelectual del proceso práxico de liberación: "...esto puede y debe darse de algún modo, pero para no ser mimética y dogmática, esa ideología presupone una estricta y exigente colaboración intelectual, de la que en alguna forma son sujeto y objeto las mayorías populares y su praxis histórica..." (Ellacuría, 1993b: 95). Este momento intelectual de la praxis de liberación, parte de la constatación de la existencia de ideologías como una de las fuerzas que empujan la historia. De ahí la necesidad de una función crítica y de una capacidad creativa del pensamiento, en uso de un *logos*<sup>10</sup> histórico que va más allá del *logos* contemplativo y no se reduce a un *logos* meramente práxico. Todo esto posibilitado, en parte, por ubicar el lugar epistemológico en la lucha por la liberación realizada por los pueblos.

La filosofía tiene una capacidad de crítica y una capacidad de creación y, "evidentemente, éstos son dos poderosos factores de liberación, y no sólo de liberación interior o subjetiva, sino también, aunque en un grado reducido y complementario de liberación objetiva y estructural" (Ellacuría, 1999d: 97). Por una parte, la función liberadora de la filosofía se expresa a través de la crítica que debe estar orientada a desenmascarar lo que de falso e injusto contiene la ideología dominante como momento estructural de un sistema social. Sin embargo, la prioridad la tendrá la crítica a la ideologización pues ésta puede ser reproducida no sólo por los aparatos teóricos sino también por estructuras, ordenamientos y relaciones sociales. Ahora bien, en cuanto a la función crítica de la filosofía, no basta con señalar con que el conocimiento tiene condicionamientos sociológicos, sino que hay que ver cómo y por qué la inteligencia, en su propia estructura formal, está sujeta a la ideologización. Es decir, por qué el ser humano necesita de explicaciones y justificaciones teóricas para asumir la realidad, y por qué estas explicaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y de bien. Ellacuría considera que los condicionamientos no sólo son económicos, sino que hay otros más radicales, configurados a partir de la estructura psico-orgánica del individuo. Basándose en la teoría de la inteligencia sentiente de Zubiri, encuentra una forma de abordar dicho problema. La inteligencia tiene un radical carácter de materialidad y de praxis en cuanto es un momento del hacer biológico:

"El problema estriba radicalmente en que el hombre no usa su facultad de conocer tan sólo para determinar cómo son realmente las cosas, sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida. Este carácter

<sup>9</sup> Para esto, puede verse: Ellacuría, 2007a: 365-444; 2007b: 445-514.

<sup>10</sup> Según Ellacuría, el conocimiento de la realidad histórica necesita de un *logos* histórico, no de un *logos* predicativo. Es decir, no de una adecuación entre entendimiento y cosa, sino que la verdad de la realidad se dimensiona de manera prioritaria desde la propia praxis histórica del ser humano: "La verdad de la realidad no es lo ya hecho, eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera. Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que ha de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía" (Ignacio Ellacuría, "El objeto de la filosofía" en Filosofía de la Realidad Histórica, 99).

biológico o material del conocimiento humano es el que está a la raíz de las ideologizaciones: la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro” (Ellacuría, 1993c: 588).

El peligro de la ideologización consiste en la legitimación que puede otorgarle a un sistema injusto, en búsqueda de mantener el *status quo*, pues se realza lo bueno y se oculta lo malo que tiene, utilizando expresiones ideales que son contradichas por los hechos reales y por los medios empleados para poner en práctica el contenido de dichos ideales. Los procesos ideológicos se relacionan de forma directa con los procesos de dominación, pues se ideologiza para conseguir y mantener el poder. Esto no debe leerse como una postura relativista en el conocimiento, sino como una crítica a las teorías idealistas que desconocen este elemento material del conocer. En efecto, el pensamiento humano “sólo podrá superar este condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente. Pero, como quiera que se dé tal superación, el factor interés sigue siempre presente y dificulta el camino hacia la objetividad” (Ellacuría, 1993b: 99).

Pero la labor crítica de la filosofía no se limita a su faceta negativa. La criticidad debe partir desde algo y para algo, y en este criticar y negar deben aparecer formulaciones positivas y aspectos inesperados de la realidad, ocultos muchas veces por la ideologización (Ellacuría, 1993b: 102). La filosofía no debe quedarse en la crítica, al contrario, ha de desarrollar un nuevo discurso teórico que descubra la verdad de la realidad. Es cuando aparece la función creadora de la filosofía, como momento del proceso de liberación del ser humano, donde se da el momento de comprender e interpretar la realidad histórica.

La efectividad liberadora de la filosofía debe partir del compromiso con una praxis histórica de liberación. No se concibe una filosofía acompañada de un quietismo político. De ahí que, al ser la realidad histórica el objeto de la filosofía, el *logos* filosófico debe ser un *logos* histórico, es decir, un *logos* que sintetice la necesidad de comprensión y transformación de una realidad que es intrínsecamente histórica. Este *logos* histórico debe ser una síntesis entre un *logos* exclusivamente contemplativo y un *logos* meramente práxico: “Un *logos* histórico que (...) busca la realidad y no sólo el funcionalismo de la realidad, pero busca la realidad en su acción y concreción histórica. (...) un *logos* que tiene que ver con la historia y su transformación, pero también con el entendimiento de esa historia y con la iluminación de esa transformación” (Ellacuría, 2000k: 295). Tanto el *logos* contemplativo como el *logos* práxico, por sí solos, no se hacen cargo de la realidad histórica en su integridad; de ahí que el *logos* griego sea insuficiente, según Ellacuría, para asumir la verdad desde la estructura dinámica de la historia. Se trata de un *logos* ahistórico que, por el lugar de donde surge, no tiene la preocupación de comprender lo histórico como fuente de verdad, sino que ésta se ubica en la comprensión de lo inmutable. Este no es un *logos* adecuado para la transformación histórica donde el sujeto sean las mayorías populares, pues este *logos* “pudo responder de manera bastante adecuada a una precisa situación histórica, donde la historia, que era la historia de unos pocos, se basaba en la contemplación especulativa y de ninguna manera en la transformación social, cuyo sujeto fuera el pueblo entero”.<sup>11</sup> No se trata de minusvalorar la importancia de este tipo de *logos*, sino de ser conscientes de sus limitaciones en cuanto a la realidad histórica, y su relativa inclinación a potencializar el encubrimiento de situaciones falsas o injustas.

La tarea filosófica realizada desde un *logos* histórico, no intenta únicamente determinar

<sup>11</sup> Ignacio Ellacuría, “El carácter político de la misión de Jesús” en Escritos Teológicos, Tomo II (San Salvador: UCA Editores, 2000), 15-16.



la realidad y el sentido de lo ya hecho, sino que, desde esa determinación y en dirección a lo por hacer, debe *verificar*, hacer verdadero y real lo que ya es en sí principio de verdad. Es decir, debe existir una interacción entre la necesaria realización del concepto y su carácter verdadero:

“El pensar debe ser efectivo, pero la efectuación debe ser verdadera; el concepto debe ser efectivo de modo que si no tiene este carácter puede dudarse de su verdad, pero el concepto debe ser real, es decir, debe intentar la realización de lo que previamente se ha estimado como real; se reconoce así una implicación de intelección y praxis que supera la disyunción marxiana de contemplación y transformación, pues si es cierto que el mundo debe ser transformado no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación.”  
(Ellacuría, 1993a: 54)

15

Es un *logos* que no sólo es interpretativo, sino transformativo; es una inteligencia que tiene que ver con la historia, con su entendimiento y su comprensión, pues “[l]a inteligencia humana no sólo es siempre histórica, sino que esa historicidad pertenece a la propia estructura esencial de la inteligencia, y el carácter histórico del conocer, en tanto que actividad, implica un preciso carácter histórico de los mismos contenidos cognoscitivos” (Ellacuría, 2000: 209). El *logos* histórico hace referencia a una inteligencia situada, es decir, una inteligencia que sabe que sólo puede entrar al fondo de sí misma de forma situada y en busca de entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad. O, en otras palabras, “supone e implica que la realidad es histórica y que, por tanto, solo un *logos* de la historia, un *logos* histórico, un *logos* dinámico puede dar razón de la realidad” (Ellacuría, 1993a: 60). Pero también se debe advertir de los riesgos que corre el *logos* histórico, especialmente tratándose de su estrecha relación con las luchas sociales. Corre el riesgo de ideologizarse y de politizar de manera falsa la realidad, perdiendo su autonomía y respondiendo a intereses que, por decirlo de alguna manera, ven en la inteligencia simplemente un instrumento técnico-utilitarista. De ahí, que la dimensión crítica negativa siempre debe estar presente.

Las epistemologías del Sur pueden encontrar en el desarrollo de la función liberadora de la filosofía de Ellacuría, una concepción del *logos*, y un instrumental epistemológico, muy rico para responder con un fuerte fundamento filosófico a los diversos problemas que se plantean, además de darle un sustento filosófico a sus metodologías. Por su parte, el pensamiento ellacuriano podría incorporar las problemáticas que plantean las epistemologías del Sur, para enriquecer la reflexión del *logos* histórico, y el contenido que la filosofía puede tener como momento intelectual de la praxis, apoyándose en la ecología de saberes, en la traducción intercultural y en la sociología de las emergencias.

### **Geopolítica del conocimiento y *lugar-que-da-verdad***

Walter Mignolo habla de procesos de desprendimiento como parte de la descolonización epistémica. Uno de estos procesos es “des-cubrir la parcialidad y las limitaciones de la teopolítica y la egopolítica del conocimiento y la comprensión. El otro es ofrecido por el crecimiento y la expansión de la geopolítica y la corpo-política del conocer y comprender” (Mignolo, 2010: 97). Es decir, esto se traduce en preguntas fundamentales del vuelco descolonial: conocer qué, comprender qué, y para qué. No basta, dice este autor, criticar el contenido de la retórica de la modernidad y su complicidad con la colonialidad; se tiene que superar la “monotopía” de la geografía e historia de la razón. En efecto, las epistemologías del Sur asumen la geopolítica del conocimiento. Como señala Dussel, se “trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York” (Dussel, 1996: 14). El Sur epistemológico puede coincidir en parte con el sur geográfico, pero no se identifica.



En este sentido, el conocimiento no tiene una validez universal acrítica, sino que debe pensarse desde la geopolítica, desde un lugar concreto. Santos introduce el concepto de línea abisal, como “la idea fundamental que subyace a las epistemologías del Sur. Marca la división radical entre formas de sociabilidad metropolitana y formas de sociabilidad colonial que ha caracterizado el mundo occidental moderno desde el siglo XV” (Santos, 2019: 46). Esta división crea formas de socialización, una entre “nosotros” –la socialización metropolitana– y la de “ellos” –la del mundo colonial–. En ambas se dan exclusiones, pero solo las del mundo colonial son abisales; por lo que en el mundo metropolitano se puede hablar de una mejor gestión de la tensión regulación y emancipación, mientras que en el lado abisal se aspira a la eliminación de la regulación colonial, es decir, a la liberación. En efecto, señala Santos:

“La prioridad epistémica dada por las epistemologías del Sur a las exclusiones abisales y a las luchas contra ellas se debe al hecho de que el epistemicidio causado por las ciencias modernas eurocéntricas ha sido muchísimo más devastador en el otro lado de la línea abisal, con la conversión de la apropiación y la violencia coloniales en la forma colonial de regulación social” (Santos, 2019: 48).

Las ciencias sociales modernas, incluyendo las teorías críticas, señala Santos, no han reconocido la existencia de esta línea abisal. Han descuidado la geopolítica del conocimiento, al concebir a la humanidad como “un todo homogéneo que habita en este lado de la línea y, por tanto, que está totalmente sujeta a la tensión entre regulación y emancipación” (Santos, 2019: 46).

En el pensamiento ellacuriano, es fundamental la cuestión de la geopolítica del conocimiento. Es necesario que quienes pretendan generar conocimientos *se ubiquen en el lugar adecuado para encontrar la verdad de la realidad histórica*. Para Ellacuría este lugar es, según la configuración actual de la realidad, las grandes mayorías populares porque en ellas negativa y positivamente está la verdad de la realidad; habla del *lugar-que-da-verdad* para referirse a esta cuestión epistemológica, a este *locus adecuado* para una filosofía latinoamericana con validez universal:

“El momento opcional, que busca ese lugar-que-da-verdad y que hace verdad, no debe ser ciego, sino iluminado, en un primer paso, por una valoración ética que hace de la justicia y de la libertad, mejor dicho de la no-justicia y de la no-libertad que se dan en nuestra situación como hechos primarios, un punto de referencia esencial, e iluminado, en un segundo paso, por la valoración teórica que se ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, ‘la injusticia que reprime la verdad’” (Ellacuría, 1993b: 115).

¿Cuál es el significado del concepto “mayorías populares”? Ellacuría (1999c: 204) señala que por mayorías populares debe entenderse:

- A. Aquellas auténticas mayorías de la humanidad –la inmensa mayor parte de los seres humanos– que carga con unos niveles de vida donde apenas puede satisfacer las necesidades básicas fundamentales.
- B. Aquellas mayorías que, además de no llevar un nivel material de vida que les permita un desarrollo humano suficiente, no gozan de manera equitativa de los recursos disponibles actualmente en la humanidad, pues se encuentran marginadas frente a unas minorías elitistas que usan en su provecho inmediato la mayor parte de los recursos disponibles, a pesar que son la menor parte de la humanidad.

- C. Aquellas mayorías que están desposeídas como efecto de ordenamientos sociohistóricos, que los han situado en una posición privativa, y no meramente carencial de lo que les es debido, ya sea por explotación o por exclusión.

Se debe realizar un conocimiento pensado desde la realidad y para la realidad histórica latinoamericana y puesta al servicio de las mayorías populares.<sup>12</sup> De ahí que Ellacuría se pregunte: “¿Por qué no hacer una filosofía latinoamericana, que si es estrictamente tal en sus dos términos, se convertiría en un aporte universal teórico-práctico, a la par que desempeñe una función liberadora, junto con otros esfuerzos teóricos y prácticos, respecto de las mayorías populares que viven en secular estado de opresión-represión?” (Ellacuría, 1993b: 94). Esta opción epistemológica no debe confundirse con un dogmatismo que justifique cualquier afirmación por provenir de una opción *desde* las grandes mayorías, *desde* los pobres, o *desde* las víctimas. Esto sería un uso politizado e incorrecto de la filosofía, que le haría perder su relativa autonomía como momento intelectual de la praxis, que lo conduciría fácilmente a ser herramienta de ideologización. La determinación de este *lugar-que-da-verdad* debe pasar por un momento de discernimiento teórico, que implica volverse a la historia presente de una manera crítica para delimitar las fuerzas y las praxis, tanto liberadoras como dominadoras, que se hacen presentes. Además, tiene que ser una opción *iluminada*, dice Ellacuría, por una *valoración ética* que tenga como punto de referencia esencial el hecho de la negación de la justicia y de la libertad, y por una *valoración teórica* que vea en la no-justicia y en la no-libertad una de las represiones de la verdad. Sobre estos criterios es que, en la configuración actual de la realidad histórica, son las grandes mayorías las que constituyen ese lugar: “Hay buenas razones teóricas para pensar que tal pretensión está epistemológicamente bien fundamentada, pero, además, pensamos que no hay otra alternativa en América Latina, en el tercer mundo y en otras partes” (Ellacuría, 1999a: 304). La fundamentación básica de esta opción por las mayorías y los pueblos oprimidos “radica en que son ellos y su realidad objetiva el lugar adecuado para apreciar la verdad y falsedad del sistema” (Samour, 2002: 302). De ahí que el lugar epistemológico tenga relación con el lugar político, pues “mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres” (Ellacuría, 2000e: 645). Esto significa que los grupos que son víctimas de la opresión, que va acompañada de la ideologización, son en sí mismos un principio de desideologización, por su realidad objetiva, al vivir en carne propia las consecuencias del sistema, y ser su situación producto de éste.

Es importante resaltar que desde el pensamiento ellacuriano es viable demostrar que el sujeto de la liberación son estas mayorías populares. Ahora cabría preguntarse si Ellacuría no realiza una restricción inadecuada respecto al sujeto de la liberación al hablar de “mayorías populares”, “pobres” o “pueblo”, viéndose en el mismo problema que el marxismo dogmático al considerar al proletariado como el *único* sujeto de la revolución, excluyendo de ella a otros sectores sociales.<sup>13</sup> Es cierto que tanto la filosofía de la liberación como la teología de la liberación han venido, con el paso de los años, ampliando a *sus sujetos* y concretizando la *opción por los pobres* a subjetividades emergentes y con una identidad propia, tales como las mujeres, la infancia, la población afrodescendiente, la diversidad sexual, etc. Por otro lado, de primera

<sup>12</sup> En lenguaje teológico, Ellacuría habla de los pueblos crucificados, expresión que puede considerarse otra manera de calificar a las mayorías populares: “Este pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida” (Ellacuría, 2000a: 134).

<sup>13</sup> Ellacuría señalaba ante este tipo de críticas: “...esa opción preferencial por los pobres es en orden a una acción eficaz para su liberación. Se trata de una liberación de los pobres, y no sólo de los pobres en su sentido económico, sino también en su sentido teológico y político, en su sentido analógico. A este respecto, a veces nos han acusado de confundir a los pobres con el proletariado. ¿Cómo vamos a hacerlo, si en grandes partes de América Latina no hay proletariado? Hay mayorías populares oprimidas.” (Ellacuría, 2000d: 26).

impresión parece que Ellacuría al hablar de “mayorías populares” o “pueblo crucificado” deja fuera de toda posibilidad el comprender como sujetos de la liberación a las llamadas “minorías”. No obstante, una comprensión integral del pensamiento de la liberación nos da pautas para comprender el concepto de “pobres” y “mayorías populares” en un sentido incluyente. Si Ellacuría utiliza estos conceptos es por su carácter *metafísico*, es decir, como parte de su análisis de la realidad histórica, donde está presente la idea de una sola humanidad referida al mismo *phylum*.<sup>14</sup> Lo cual no impide que dentro de la unidad de lo real se dé la pluralidad, y en este caso, la pluralidad de las praxis de liberación. En este sentido, es totalmente válido considerar que la praxis de liberación del sujeto “mayorías populares” se pluralice a través de luchas concretas, de sujetos que, a primera vista, son unas “minorías” pero que por sus características forman parte del gran sector de la humanidad explotada y excluida. Ellacuría señala que “los pobres, sin identificarse con el proletariado, no son sólo los pobres en sentido económico, sino que son los desposeídos que luchan por superar su estado de injusticia” (Ellacuría, 2000d: 26). Pero su praxis concreta, por más que esté relacionada con una identidad y unas reivindicaciones concretas, para que sea auténtica praxis de liberación debe estar referida a la unidad de una praxis global de liberación.

Lo anterior queda completado y ampliado por Enrique Dussel, quien también considera indispensable colocarse desde la periferia para que la filosofía sea liberadora, pues “[l]a inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno” (Dussel, 1996: 16). Además, desde la periferia, se descubre el criterio de la crítica, como instancia propiamente “negativa”: “es el descubrimiento de la negatividad de la víctima *como víctima*” (Dussel, 1998: 371). En efecto, el lugar epistemológico ha de ser la perspectiva de la víctima; que pueden ser numéricamente, en un grupo social, una mayoría (los pobres socioeconómicos) o una minoría (en algunos países, un pueblo indígena) pero que a final de cuentas son excluidos y víctimas del sistema hegemónico.

La geopolítica del conocimiento es un tema central, tanto en las epistemologías del Sur como la postura de Ellacuría. En ambos casos, hay claridad de que el conocimiento social no se puede predicar en términos abstractos y universales. El *lugar-que-da-verdad* está presente en ambos casos, dando validez al conocimiento como parte de las luchas de liberación. Las metodologías que proponen las epistemologías del Sur pueden colaborar con historizar a las “mayorías populares”, “a la víctima”, en subjetividades emergentes concretas. Y, por su parte, el método ellacuriano de la historización, permitiría no caer en un uso ideologizado de supuestos conocimientos descoloniales, que solo se fijan en el sujeto de enunciación y no en cómo se usa desde las praxis concretas.

<sup>14</sup> Uno de los retos en el pensamiento de Ellacuría es comprender este momento biológico de la historia sin caer en reduccionismos. Para ello opta por un análisis filogenético sobre un análisis ontogenético, es decir, analizar lo biológico en la constitución de la humanidad sobre el mismo análisis en la constitución del individuo; esto sin desvalorar la importancia de este último. Hay una estricta unidad estructural entre lo natural y lo histórico, entre lo biológico y lo psíquico. En cuanto a la unidad y las diferencias formales de la evolución con la historia, Ellacuría sostiene que no se pueden identificar evolución e historia, aunque sí se da una unidad. Sostener que la historia no tiene nada que ver con la evolución es una forma de idealismo y falsificación de la historia; pero identificar la historia con la evolución es un materialismo y una naturalización injustificados del proceso histórico. En este sentido, Ellacuría reflexiona sobre dos cuestiones: la manera en que la evolución hace vigente el “modo” de presencia y actividad de lo natural en lo histórico; y la manera en que el dinamismo de la especie se constituye en elemento fundamental del proceso histórico (Ellacuría, 1999d: 90-110).

## La relación teoría y praxis

Santos señala que reivindicar la centralidad del concepto de *praxis* como síntesis de teoría y práctica, a partir de la tesis XI sobre Feuerbach de Marx, es el fundamento esencial del pensamiento crítico “occidentalocéntrico”. Ante esto, afirma que doscientos años después es necesario volver a la interpretación “para poder reinterpretar el mundo antes de intentar transformarlo” (Santos, 2019: 12). El pensamiento conservador ganaría la batalla al cerrar la puerta a cualquier alternativa; al dominar la manera de interpretar el mundo, es imposible imaginar alternativas y formas de luchar. En efecto, propone una nueva tesis sobre la relación entre teoría y praxis: “tenemos que transformar el mundo al mismo tiempo que permanentemente lo reinterpretemos; al igual que la propia transformación, la reinterpretación del mundo es una tarea colectiva” (Santos, 2019: 13).

Por su parte, la filosofía de Ellacuría puede comprenderse como una filosofía de la praxis ya que en su reflexión aborda las diversas formas de *praxis*, y porque intenta fundamentarla desde el análisis de los elementos y dinanismos que integran la realidad histórica que van desde la materialidad hasta la dimensión personal, y desde el individuo hasta el cuerpo social. Como señala Antonio González, la praxis humana “en cuanto apropiación y transmisión tradente de posibilidades es la categoría más apropiada para comprender la originalidad de lo histórico” (Ellacuría, 1999d: 11). En diversos escritos, tanto en los de carácter político, filosófico como teológico, utiliza el concepto *praxis*, y en variadas ocasiones lo hace de manera adjetivada; así se encuentran conceptos como *praxis histórica*, *praxis social*, *praxis política*, etc. Es un concepto utilizado como parte de su diálogo con el marxismo, aunque con una importante fundamentación desde el pensamiento de Zubiri.

La importancia de la praxis en el pensamiento de Ellacuría comienza desde su análisis de la estructura dinámica de la historia.<sup>15</sup> La praxis histórica debe entenderse en el conjunto dinámico de la realidad. La historia no es asumida como el desarrollo en acto de lo que en potencia ya está dado al principio de ella, sino como apropiación y actualización de posibilidades, por lo que se da constantemente innovación y creación; es un proceso cuasacreacional, donde unas posibilidades sólo pueden venir después de otras muy precisas, deben ser posibilidades reales, y deben darse dentro de un sistema. Ellacuría asume la presencia en la historia en las demás formas de realidad y sus dinanismos; se trata del dinamismo de la historia como creador de la posibilitación y de la capacitación. Este dinamismo toma la forma de *praxis histórica*; que, en este sentido, tiene como sus supuestos el devenir de la realidad que, como se ha analizado, es un devenir en respectividad, estructural y funcional. ¿Cómo comprende Ellacuría, desde estos supuestos, la praxis? A través de su obra, encontramos cuatro definiciones sobre la praxis, que deben leerse en conjunto.

Por su carácter transformador, la praxis es el ámbito donde con mayor claridad se expresa la interacción entre el ser humano y el mundo, pues en ella las relaciones no son siempre unidireccionales sino respectivamente codeterminantes. Ellacuría rechaza la contraposición aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, donde aquélla es la actividad que tiene un fin en sí misma, pues señala que

<sup>15</sup> Esto lo realiza en la última parte de su obra *Filosofía de la Realidad Histórica*. En realidad, Ellacuría se planteaba un problema más amplio que la estructura dinámica de la historia: “la composición estructural de la historia”. Iba a tratar tres aspectos: las fuerzas y dinanismos de la historia; la organización estructural de los momentos históricos; y el sujeto de la historia. Pensaba realizar un capítulo posterior sobre el sentido de la historia. Sólo alcanzó a realizar el primer apartado sobre las fuerzas y los dinanismos históricos, que el editor de *Filosofía de la realidad histórica* tituló como “estructura dinámica de la realidad” y ubicó como parte final del capítulo quinto referido a la realidad formal de la historia (Ellacuría, 1999d: 598).

“[s]ólo el hombre ‘realiza’ formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis. De ahí que no todo hacer sea una praxis, sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este ‘más’ es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia” (Ellacuría, 1999d: 594).

Pero, por otro lado, el sentido aristotélico de la praxis como inmanencia puede ser recuperado, para Ellacuría, si se entiende la realidad social e histórica como un todo, con el fin de que la inmanencia de la *praxis* socio-histórica se mantuviera y cobrara el pleno sentido de autorrealización. De ahí que no debe hablarse, en un primer momento, de distintas formas de praxis (teóricas, científicas, etc.) sino que debe comprenderse como “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto” (Ellacuría, 1993b: 111).

Ellacuría reconoce la dimensión personal y social de la praxis histórica, concibiendo la historia desde el concepto de *posibilidad*. Por una parte, la praxis biográfica o personal no es individualísimamente segregada porque se trata de la praxis de un individuo vertido a los demás, es parte de un cuerpo social y está situado en un contexto histórico, lo cual le otorga condicionamientos y posibilidades. La praxis histórica también es principio de personalización, pues al ser la historia un proceso de capacitación es una vía para una más plena realización de la persona. Es así como, a pesar de tener un formal carácter impersonal, la historia es un proceso de personalización. Con la apropiación de posibilidades, a la humanidad se le ofrecen nuevas formas de personalización. Por otra parte, la historia le incorpora a la praxis social el momento de realización personal, y esto significa un momento de liberación, pues es necesario que exista un momento de opción junto a un momento de creación.

Es importante señalar que, como muestra José Sols (1999: 223), el concepto zubiriano de “posibilitación” se acerca al de “praxis” utilizado por Ellacuría. Para Zubiri, la posibilitación se funda no en la nuda realidad sino en la realidad-sentido (Zubiri, 1995: 225-245); con lo cual cualquier dinamismo de posibilitación hace más suya a la realidad humana ya que se constituye desde sí misma con las cosas y, por lo tanto, toda posibilitación se funda en la autoposesión de las personas. Ellacuría asume esta perspectiva, pero va más allá, al considerar que no todo proceso de posibilitación se constituye en una verdadera praxis de transformación. La dirección del proceso histórico no está determinada naturalmente, y no cualquier conjunto de opciones va a dar lo más pleno de la realidad. Desde la situación sociopolítica que reflexiona Ellacuría, le es claro, ante la realidad histórica de mal e injusticia, que no se puede concebir un progreso histórico de forma optimista e idealista. Tras esta constatación es necesario pasar de la mera posibilitación a la praxis, para asumir la tarea de construir la verdad de la realidad; recordemos que la verdad de la realidad no es lo ya hecho, sino que el ser humano debe volverse a lo que está haciendo y a lo que está por hacer. Sin olvidar que la transformación sociohistórica que la praxis realiza tiene un trasfondo ontológico y antropológico: el ser humano está abierto a la realidad, y al hacerse cargo de ella, muestra que las posibilidades para abrirse y “cuasi-crear” algo nuevo.

La realidad histórica no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la praxis humana sobre la base del sistema de *posibilidades* determinado por cada situación y momento del proceso histórico. En la historia no están dadas todas las posibilidades de una vez por todas,



sino que la actualización de esas posibilidades empuja al hombre a la constitución de otras, incluso a la creación de un nuevo sistema de posibilidades. Por eso, es importante reconocer la pluralidad de la praxis, pues es así como el ser humano se hace cargo de la realidad y actúa sobre ella para transformarla (Ellacuría, 1999d: 596).

En cuanto el proceso histórico es productivo y transformativo, la praxis se identifica con él, pues por praxis se entiende “la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica: en ella, las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de una respectividad codeterminante, en la que, sin embargo, el conjunto social adopta más bien características de objeto, que desde luego no solo reacciona, sino que positivamente acciona y determina, aunque el sujeto social (que no excluye los sujetos personales, antes los presupone) tenga una cierta primacía en la dirección del proceso” (Ellacuría, 1993b: 110). Es así como el proceso histórico no está determinado ni orientado por algo, sólo por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de la apropiación de posibilidades y según determinadas capacidades. La praxis no es reducible a la naturaleza o a la razón, pues la historia es algo que va dando de sí misma. Pero nada nos asegura que la apropiación de posibilidades sea la más adecuada para la instauración de la justicia, de humanización y personalización. Recuérdese que la historia es la que está en juego por la apropiación de unas u otras posibilidades, apropiación que va a suponer la existencia de unas capacidades y la no existencia de otras. Por eso, la praxis no es liberadora en sí misma. El ser humano se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia. En este sentido, la realidad histórica puede ser principio de libertad, humanización y liberación, pero también de alineación, dominación y opresión.

Hasta el momento, se puede señalar que Ellacuría construye un concepto de praxis que la considera como el hacer del ser humano de carácter transformador que afecta a la totalidad del dinamismo de la historia y de la naturaleza. Tomando en cuenta que la praxis no es sólo una parte de la vida, sino una dimensión que afecta a la vida humana como totalidad.

Es importante destacar la unidad y la pluralidad de la praxis. Una unidad que responde a la unidad de lo humano y una diversidad que es dada por la pluralidad en las dimensiones de lo histórico.<sup>16</sup> Para Ellacuría cada praxis histórica tiene una estricta unidad sin que esto niegue su complejidad; es decir, se trata de una unidad – dialéctica en caso de praxis contradictorias – que estructura una compleja pluralidad y que no uniformiza. Así, la praxis “es compleja, y en nuestro caso, contrapuesta; la unidad de la praxis no sólo no es una unidad uniforme ni una unidad estática, sino que es una unidad de diversas praxis, cuando no de praxis contrarias. Lo grave de estas praxis es que no son momentos de una sola praxis y que, por tanto, no permiten aislacionismos robinsonianos” (Ellacuría, 1993b: 112). Se trata de una unidad estructurada, donde las diversas praxis (pluralidad) conservan una cierta autonomía dentro de la praxis histórica total. Por lo tanto, una praxis puede tener diversos discursos sin perder su unidad; cuestión importante para derechos humanos que retomaremos en capítulos posteriores.

En cuanto a la tarea intelectual, sostiene la estrecha relación entre teoría y praxis. De hecho, la teoría es un momento de la praxis: el momento teórico o intelectivo. En este sentido, la filosofía debe ser una reflexión sobre la *praxis histórica*, porque es justamente en la realidad histórica donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en especial –pero no exclusivamente– la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad. *Praxis* entendida no como un tipo de actividad humana contrapuesta a otras sino, como ya se ha

<sup>16</sup> “La praxis son necesariamente diversas según las distintas circunstancias históricas y, consecuentemente, deben serlo las formulaciones teóricas. Esto da paso a la necesidad de aceptar un pluralismo de praxis...” (Ellacuría, 2002: 376.)

insistido, considerándola “la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica” y “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación” (Ellacuría, 1993b: 110).

A través de la praxis se muestra el poder creativo del ser humano. Este poder “está en estrecha relación con el grado de libertad que vaya alcanzado [el ser humano] dentro del proceso histórico” (Samour, 1999: 110). Para Ellacuría la realidad histórica es la total y última realización de lo real, el último estadio de realidad. En efecto, y en conexión con lo dicho sobre la praxis, la historia se nos presenta como un crecimiento de la libertad que supone un proceso de liberación progresiva, aunque no garantizada, de la humanidad; liberación de todo tipo de condicionamientos materiales, políticos y sociales. En otras palabras, la actualización de la libertad es resultado de un proceso de liberación. Podría decirse, entonces, que la liberación comienza desde la propia evolución, desde la misma naturaleza, a través del esquema “desgajamiento exigitivo-liberación biológica-subtensión dinámica”. En este proceso destacan los aspectos de estabilización y liberación, donde la fijación progresiva de estructuras da pie al desarrollo en direcciones más ricas en función de su liberación: “[L]a liberación está montada sobre una fijación progresiva de estructuras, que no es anquilosamiento, sino apertura a una actividad de orden superior” y que “no supone el abandono de la fijación precedente” (Ellacuría, 1999d: 114). En el ser humano, esta liberación se ve con claridad en su apertura a la realidad, a su capacidad de aprehender las cosas como realidades. Pero, conviene recordar, es una liberación que no anula a la materialidad, sino que es desde ella. La libertad en abstracto no existe; lo existente son las acciones libres, las cuales hacen del ser humano, un ser relativamente absoluto, que puede optar dentro de una serie de posibilidades en virtud de su apertura a la realidad. Es decir, las acciones libres son “aquellas en las cuales me enfrento con las cosas como realidades, pues si no hubiera más que reacciones estímúlicas, no habría posibilidad alguna para hablar de acciones estrictamente libres” (Ellacuría, 1999d: 417). De ahí que la libertad es “libertad *de* la naturaleza, pero *en y desde* la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad *para* ser lo que quiere ser” (Ellacuría, 1999d: 350).

En el sentido de lo descrito, puede verse cómo Ellacuría inicia su reflexión sobre la liberación no desde lo sociopolítico sino de una forma más radical: desde el proceso entero de realización de la realidad. Sin el proceso de liberación básico no habría historia, ni novedad en ella, y es gracias a ella que aparece un proceso de praxis en el ser humano con base en el dinamismo de actualización de posibilidades. Es cuando el proceso de liberación pasa de ser una cuestión metafísica (de lo real en cuanto real) a insertarse en el campo de la ética y la política. Es decir, la liberación histórica reside en que los seres humanos vayan constituyéndose en autores de su propio proceso histórico, donde se desarrollen condiciones de todo tipo que posibiliten que ellos den más de sí (Ellacuría, 1999d: 561). La libertad es, entonces, una posibilidad real del ser humano, pues se apoya en su propia estructura abierta, pero su actualización debe darse a través de un proceso de liberación.

El proceso práxico de liberación, ya en el ámbito ético y político, es principalmente dialéctico –aunque no exclusivamente– en cuanto busca negar la negación de los seres humanos, y se avance afirmando lo positivo. Un proceso que se da dentro del dinamismo histórico de la posibilitación y capacitación, por lo cual no existe ninguna garantía de triunfo. Ya se ha dicho que la realidad histórica puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser de opresión y alienación. Esto porque “la *praxis* histórica no es reducible ni a las leyes del mundo natural ni a los saltos dialécticos de algún presunto espíritu” ((Ellacuría, 1999d: 11). A diferencia de lo que puede suceder con posturas idealistas o mecanicistas de la historia, el mal y la injusticia en la historia –desde la perspectiva de nuestro autor– no pueden ser legitimados ni justificados como unas necesidades lógicas en el desarrollo de una teleología o como partes de un devenir forzoso de la historia. Más bien el mal histórico es un límite real



que se presenta como un desafío a la praxis de liberación.

La liberación es, entonces, un proceso a través del cual el ser humano va ejerciendo su libertad, y va haciéndose cada vez más libre gracias a su estructura de esencia abierta. “La liberación es, por lo pronto, un proceso. Un proceso que, en lo personal, es, fundamentalmente, un proceso de conversión y que, en lo histórico, es un proceso de transformación, cuando no de revolución” (Ellacuría, 2000f: 640). Esto es totalmente compatible con su concepción de realidad histórica, pues ésta desmiente cualquier visión idealista y optimista en la que *el ser* sea identificado como lo bueno y lo verdadero (Ellacuría, 1999d: 599-600). El mal no es, pues, ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano, pues sólo en referencia a él hay bien y hay mal. Así que la praxis histórica de liberación se puede comprender también como la superación del mal histórico. La realidad histórica es la realidad abierta e innovadora por antonomasia, por lo cual el ser humano debe hacerse cargo de ella para su transformación. En efecto, para que la realidad histórica dé más de sí, es necesario que la praxis humana sea una praxis de liberación.

La ventaja de la comprensión de la liberación por parte de Ellacuría, desde la estructura dinámica de la realidad, consiste en que constituye un concepto integral, que no se ubica sólo en el ámbito político o en el económico, ni tampoco enarbola una abstracción del ser humano. Se asume un proceso que busca concretizar la libertad, creando las condiciones materiales y objetivas para su ejercicio. En efecto, la liberación es un proceso que supone la: (a) *Liberación de las necesidades básicas, cuya satisfacción es necesaria para una vida humana; liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes; liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impide una autodeterminación plena; y la liberación de sí mismo* (Ellacuría, 2000f: 645-646).

Esta manera integral de comprender la liberación, supone un proceso de lucha por la justicia, que debe conducir al ejercicio auténtico de la libertad de todos los seres humanos. De ahí que él vea la libertad desde los procesos de liberación y no desde la mera liberalización, entendida ésta como el proceso que apunta exclusivamente a la libertad subjetiva e individual; por eso denuncia las abstracciones de la libertad que, aunque predicadas para todos son ejercidas sólo por unos cuantos, sobre una base material posibilitada por la explotación de la mayoría.

La realidad histórica no es creación de un macro sujeto, sino que es tarea de la humanidad misma. Por eso, para Ellacuría, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido en todo tiempo y lugar. Siempre será necesario discernir las formas, objetivos y contenidos de la posible praxis liberadora, pues ésta se identifica con el proceso histórico mismo, en cuanto este proceso es productivo y transformativo. Esta concepción pluralista del proceso de liberación no significa la negación de la realidad histórica como totalidad, sino que la misma praxis humana, y la historia como apropiación de posibilidades, implican ya en sí mismas la pluralidad.

Por otra parte, Ellacuría aborda el problema de la relación entre la teoría y la praxis. La inteligencia es constitutivamente práxica y la praxis es constitutivamente intelectual. Las raíces de esta unión se encuentran en el carácter biológico y sentiente de la inteligencia (Ellacuría, 1999d: 163). La teoría no debe entenderse como lo contrapuesto a la praxis, sino como uno de los momentos de ella: aquel momento que en un primer instante tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de ella. No obstante, la teoría no se puede comprender como un mero reflejo de la praxis, pues es un momento relativamente autónomo:

“No todo momento de la praxis es consciente ni todo momento de la praxis

tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la praxis y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar a hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de la praxis” (Ellacuría, 1993b: 63).

En este sentido, se puede considerar a la teoría como el momento en que el sujeto toma distancia con respecto de la praxis, para analizarla y comprenderla mejor. Al ser la teoría un momento de la praxis, ésta tiene una prioridad en el orden lógico, pues “es antes la experiencia que la reflexión, la *praxis* antes que la teoría, aunque no puedan hacerse divisiones tajantes entre unas y otras y aunque no pueda desconocerse una permanente circularidad potenciadora, que va de uno de los pares a otro” (Ellacuría, 2000b: 447-448). Si bien la teoría y la praxis no se contraponen, sino que tienen una relación dialéctica y circular, es necesario preguntarse por esta relación cuando se trata de la praxis por la liberación. Es entonces cuando entramos al tema de la función liberadora que Ellacuría le atribuye a la filosofía (y en general al conocimiento y a la inteligencia), que se analizó en apartados anteriores. Por eso, para Ellacuría, la finalidad principal y el horizonte fundamental filosófico estarían indudablemente en la liberación de las mayorías populares.

La comprensión de praxis de Ellacuría permite desarrollar la propuesta de Boaventura de Sousa Santos sobre la necesidad de interpretar constantemente el mundo para transformarlo. Como se explicó, toda praxis contiene un momento intelectual, que entre sus objetivos es interpretar la realidad histórica de la cual la praxis debe hacerse cargo. En este sentido, la praxis de liberación no es unívoca, sino que responde a la pluralidad de praxis –y por lo tanto, pluralidad de momentos intelectivos– a través de las cuales las diversas formas de humanidad luchan por su liberación.

### **A manera de conclusión**

A través de estas páginas se han desarrollado algunos temas esenciales del pensamiento de Ellacuría, mostrando sus similitudes con algunas categorías que ha propuesto el pensamiento descolonial. Esta reflexión no tiene como objetivo plantear disputas innecesarias sobre la originalidad o no de cada pensamiento, ni mucho menos desmeritar las reflexiones de algún autor. Tampoco pretende legitimar el pensamiento de Ellacuría refiriendo a los pensadores descoloniales, ni viceversa. Tan solo es un acercamiento para seguir profundizando en estos posibles diálogos, e invitar a quienes desarrollan el pensamiento descolonial a profundizar en la filosofía ellacuriana para aprovechar sus potencialidades, más allá de las limitaciones que por su contexto histórico pueda tener, para otorgar un fundamento filosófico al pensamiento descolonial y su contribución con los procesos de liberación de los pueblos del Sur.

### **Bibliografía**

- Biel, Robert. (2007). El nuevo imperialismo. Crisis y contradicciones en las relaciones Norte-Sur, México, Siglo XXI.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. (2007). El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas, San Luis Potosí, UASLP.
- Dussel, Enrique. (1996). Filosofía de la liberación, Bogotá, Nueva América.
- Dussel, Enrique. (1998). Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión, Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique. (2007). Política de la liberación. Historia mundial y crítica, Madrid, Trotta.
- Ellacuría, Ignacio (2000a). “Discernir ‘el signo’ de los tiempos” en Escritos Teológicos, Tomo II,

San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2000b). "El auténtico lugar social de la Iglesia" en *Escritos Teológicos*, Tomo II, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2000c). "El carácter político de la misión de Jesús" en *Escritos Teológicos*, Tomo II, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2000d). "El desafío cristiano de la teología de la liberación", en *Escritos Teológicos*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (1999a). "El desafío de las mayorías populares", en *Escritos Universitarios*, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2002). "El problema 'ecumenismo y promoción de la justicia'" en *Escritos Teológicos*, tomo III, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2000e). "En torno al concepto y a la idea de liberación", en *Escritos Teológicos*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2000f). "En torno al concepto y a la idea de liberación" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (1993a). "Filosofía y política" en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Escritos políticos, Tomo I, San Salvador: UCA Editores, 1993.

Ellacuría, Ignacio. (1999b). "Filosofía, ¿para qué?" en *Escritos Filosóficos*, Tomo II, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (1993b). "Función liberadora de la filosofía", en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Escritos políticos, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2000g). "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", en *Escritos Teológicos*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2000h). "La construcción para un futuro distinto para la humanidad", en *Escritos Teológicos*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2000i). "La construcción para un futuro distinto para la humanidad", en *Escritos Teológicos*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (1993c). "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización" en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Escritos políticos, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2007a). "La idea de filosofía en Xavier Zubiri" en *Escritos filosóficos*, tomo II, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2007b). "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri" en *Escritos filosóficos*, tomo II (San Salvador, UCA Editores).

Ellacuría, Ignacio. (2000j). "Relación teoría y praxis en la teología de la liberación" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (2012). "Respuesta a CETRAL [Mayorías oprimidas, reivindicaciones indígenas en Centroamérica y el problema de los derechos humanos]" en *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, ed. Juan Antonio Senent, Bilbao, Universidad de Deusto.

Ellacuría, Ignacio. (2000k). "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana" en *Escritos Teológicos*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (1999c). "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", en *Escritos Universitarios*, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (1993d). "Utopía y profetismo" en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores.

Ellacuría, Ignacio. (1999d). *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores.

González, Antonio. (2020). "Orden Mundial y Liberación" [consultado el 20 de enero de 2020]. Disponible en: <http://www.praxeologia.org/ordenmun.html>

Grofoguel, Ramón. (2012). *Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas*, Quito, Abya-Yala.

Hegel, G.W.F. (1974). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Edimat.

- Mignolo, Walter. (2010). *Desobediencia epistémica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, summer/fall, Special issue, *Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part I*.
- Quijano, Aníbal. (2014a). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Aníbal Quijano. *Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal. (2014b). "Colonialidad y modernidad-razionalidad" en Aníbal Quijano. *Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Samour, Héctor. (1999). "Filosofía y libertad" en Ellacuría, Ignacio. *Aquella libertad esclarecida*, eds. Rodolfo Cardenal y Jon Sobrino, Santander, Sal Terrae.
- Samour, Héctor. (2002). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ellacuría*, Ignacio, San Salvador, UCA Editores.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*, Madrid, Trotta.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2009). *Una epistemología del sur*, México, Siglo XXI-CLACSO.
- Sobrino, Jon. (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid, Trotta.
- Sols, José. (1999). *La teología histórica de Ellacuría*, Ignacio, Madrid, Trotta.
- Wallerstein, Immanuel. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*, México, Siglo XXI.
- Zubiri, Xavier. (1995). *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Zygmunt, Bauman. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós.

## El neoliberalismo en América Latina Una mirada crítica desde el siglo XXI<sup>1</sup>

27



Ricardo J. Gómez

En el *Manual del perfecto idiota Latinoamericano*, de buen éxito editorial en Latinoamérica, sus autores, el novelista cubano Carlos Alberto Montaner y los periodistas Álvaro Vargas Llosa y Plinio Apuleyo Mendoza argumentan que así como hasta hace no mucho el supuesto idiota-tipo Latinoamericano culpaba de todos nuestros males a la Doctrina Monroe, la United Fruit, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, ahora, el mismo supuesto idiota culpa al neoliberalismo y su reforma de libre mercado.

Aquellos que como el que escribe estas cuartillas creen que el neoliberalismo no ha de resolver nuestros problemas, sino que por el contrario, ha de profundizarlos, debe decir algo al respecto, no exactamente porque se sienta identificado con los supuestos idiotas denunciados por el trio Montaner-Vargas Llosa-Mendoza. En verdad, la tesis de nuestro trio son tan burdas y su argumento central tan viejo, remanido y débil, que el rótulo de idiotez, luego de un breve análisis crítico parece volverse como un peligroso *boomerang* que, según sea la opinión de quién lea esta respuesta crítica, puede incluso alcanzar a nuestros autores.

Lo que me importa enfatizar, en cambio, es que por el contrario, si uno analiza los supuestos centrales del neoliberalismo, descubrimos que las consecuencias

<sup>1</sup> Esta es una versión modificada del artículo titulado “Antineoliberalismo=idiotéz: una respuesta crítica” publicado en *Economía informa*, México: Editorial Cambio XXI, 1997.

obvias que se siguen de ellos explican perfectamente por qué, hasta el momento, la aplicación de políticas neoliberales, no sólo ha sido incapaz de paliar o resolver nuestros problemas de desocupación, pobreza, corrupción administrativa, concentración de la riqueza en un porcentaje mínimo y escandaloso de la población, etc., sino que los ha ahondado.

He defendido esta última tesis en detalle en mi libro *Neoliberalismo y pseudociencia*<sup>2</sup>. De ahí que, a continuación, me voy a referir escueta y exclusivamente sólo a aquellos supuestos caracterizadores del neoliberalismo que sustentan a sus notas más importantes, tanto a nivel ontológico, metodológico y político, así como a aquellos cuyas consecuencias permiten responder directamente a algunas de las muy ligeras y rimbombantes afirmaciones de los autores ya citados.

I

La tesis central a responder es que todos nuestros males se deben a que hasta ahora (prepárese, estimado lector) no ha habido realmente neoliberalismo estrictamente aplicado en Latinoamérica. Usted se preguntará que es lo que venimos sufriendo desde su implementación de políticas de cuño neoliberal en Chile, inmediatamente después del golpe de 1973, que fue dirigida por Hayek y Friedman mismos, mentores teóricos máximos del neoliberalismo y sus políticas. Nuestros autores nos responden que, a pesar de la innegable filiación neoliberal de Hayek y Friedman, y de todos los asesores que conminaron a nuestros dirigentes de turno a aplicar dichas políticas, la puesta en marcha de las mismas nunca se llevó a cabo de manera satisfactoria y estrictamente fiel a todos los cánones de una auténtica postura y estrategia neoliberal.

Según nuestros autores, es esta infidelidad al modelo neoliberal la responsable de todos los males. De otro modo: no es el neoliberalismo el culpable sino el que nosotros, los Latinoamericanos, no hemos sido capaces de ser auténtica y profundamente neoliberales. La solución sugerida es obvia: más neoliberalismo, pero ahora, del auténtico.

Nuestro tan mentado trio no cae en la estrategia, muchas veces utilizada por nuestras elites económicas y sus mentores intelectuales, de acusar a nuestros pueblos ya sea por pasado histórico, o por educación y, a veces, hasta por genes, de tal incapacidad. Los culpables, ahora, son los dirigentes de nuestra clase política e intelectual. Además, ellos han sido los propagadores de un nuevo mito consistente en hacer creer al público que Latinoamérica está experimentando una revolución de libre mercado.

Es decir que desde Salinas a Menem, pasando por Fujimori y muchos más, en contra de lo que ellos (así como los directivos del Fondo Internacional, el Banco Mundial y la dirigencia política en Washington) dicen, no solo no se están aplicando auténticas políticas neoliberales, sino que, además, todos ellos estarían engañando a sus conciudadanos, haciéndoles creer que están vivenciando una sociedad regida por políticas de libre mercado. La tan vociferada por ellos revolución de libre mercado no ha tenido realmente lugar.

Ha habido reformas importantes, según nuestros autores, pero incompletas. Esta es la clave: el fracaso se debe a un neoliberalismo bastardo por incompleto. Este fracaso es el que ha dado lugar a oposiciones populistas importantes. Nótese que no se dice que las reacciones son populares y de la mayoría de la población, tal como sucede en la realidad, sino que las mismas están teñidas, en la terminología de Montaner, Vargas Llosa y Mendoza, por toda la carga ideológica del término "populista", lo cual enmascara y distorsiona el real y masivo alcance del

---

<sup>2</sup> Véase, Gómez (1995).



descontento y la protesta. Si nos preguntamos por lo que falta completar, la respuesta de nuestros autores puede sintetizarse como sigue: deben corregirse dos errores principales; por una parte, confundir empresa privada con capitalismo de libre mercado y, por otra, pretender llevar a cabo grandes reformas macroeconómicas sin reformar adecuadamente el marco institucional. En primer lugar, y contra lo que los mismos neoliberales han pretendido hacernos creer, se nos dice ahora que la empresa privada no es panacea para una economía sana. Parece, en esta nueva versión-defensa del neoliberalismo, que las privatizaciones son condición necesaria pero no suficiente de éxito. Se nos informa que lo que ha venido haciéndose es reemplazar monopolios estatales por monopolios privados; por eso es que los teléfonos andan mal en los países donde se monopolizaron y privatizaron (por ejemplo, Perú, México y Argentina), y el transporte público en Argentina, ahora totalmente privatizado, sigue suscitando cada vez más protestas de los usuarios, debido a que no funciona satisfactoriamente; pero esto es así porque, créase o no, según nuestros autores, cada ruta es monopolizada por una sola compañía. Es más, dicho mal funcionamiento predispone a los argentinos contra la idea misma de privatización. Además, la protección de estos monopolios privados ha llevado a la errónea percepción de que toda privatización desemboca en darles mayores privilegios a los ricos, como parece confirmarlo el caso de las privatizaciones en México. En resumen, no hay libre mercado auténtico porque todavía hay monopolios, aunque privados. Y, lo que es peor aún, la mayor miseria ocasionada por estas supuestamente mal preñadas e incompletas privatizaciones (porque aún persisten monopolios) lleva a la población a culpar a la economía de libre mercado (que requiere por supuesto de tales privatizaciones) de los males existentes, en vez de responsabilizar a la inexistencia de una auténtica economía de libre mercado de la presencia de dichos males<sup>3</sup>.

Ya dijimos que el segundo error en que ha incurrido la clase dirigente en Latinoamérica es, según Montaner, Vargas Llosa y Mercado, haber ignorado la importancia de las instituciones -justicia, propiedad privada, moneda sólida y democracia-. Por ejemplo, los derechos a la propiedad no pueden estar realmente vigentes en México cuando el artículo 27 de la Constitución afirma que "la nación" es la propietaria de toda la tierra. En Perú, a su vez, solo puede haber muy poca confianza en las instituciones cuando la Suprema Corte fue desbandada por el mismo presidente en el autogolpe de 1992. Y la nueva Suprema Corte peruana instalada después de dicho golpe no hizo intento alguno para evitar que Perú se transformara en el país de Sudamérica con mayor cantidad de presos políticos, de acuerdo con un informe de Amnesty International, fechado en 1996.

Por todo ello, nuestros autores concluyen, tal como ya anticipamos, que el neoliberalismo no puede ser culpado del fracaso de las políticas implementadas actualmente en nuestros países. Hacerlo implica, según los mismos, transformarse en uno de los miembros de una nueva especie, la de los idiotas antineoliberales Latinoamericanos.

## II

Debemos responder críticamente que hemos sido engañados, por tamaños dislates, primero, en el mismo nivel en que ellos fueron propuestos, es decir, exhibiendo meros hechos o datos factuales, sin entrar, como lo haremos en la próxima sección, a analizar las causas o razones más profundas de tales hechos.

<sup>3</sup> Agréguese a ello que, según nuestros autores, no se han contemplado siquiera las privatizaciones en algunas áreas estratégicas, como las del petróleo en Venezuela y México, y la del cobre en Chile. Esto enfatiza el carácter incompleto de las reformas privatizadoras. No puedo perder la oportunidad de señalar que dichos autores sostienen que el 80% de la población venezolana vive bajo la línea de pobreza porque, a pesar de que en 20 años la industria del petróleo ha generado en Venezuela 250 billones de dólares, el petróleo sigue estando en manos estatales.



Procedamos siguiendo el orden de las afirmaciones de nuestros autores tal como fueron sintéticamente presentadas anteriormente. Se nos dice que nuestra elite política e intelectual no ha sido capaz de ser auténticamente neoliberal. Esto es esgrimido como razón del evidente fracaso de las políticas aplicadas en nuestros países, a pesar de que sus implementadores asumían que eran de corte neoliberal.

Pero, si es el fracaso de dichas políticas, lo que lleva a la excusa-acusación de incapacidad, cabe preguntarse quién ha sido auténticamente neoliberal. Decimos esto porque tales políticas han dado lugar a un crecimiento de la pobreza, la desocupación y la distancia ricos-pobres, en todos los lugares donde se han aplicado, ya sea en los Estados Unidos de Reagan y Bush o en la Inglaterra de Margaret Thatcher. En Estados Unidos, por ejemplo, en 1992, 90% de los propietarios de viviendas recibió once veces más ingreso que el 20% de los que recibieron ingreso más bajo (una diferencia 7.5 veces mayor que la existente en 1969). En Inglaterra, la aplicación de políticas, por todos llamadas de libre mercado, hizo que el 20% de los más ricos que en 1967 era cuatro veces mayor que el del 20% de los más pobres, fuese en 1977 siete veces mayor<sup>4</sup>. Estamos hablando de dos de las mayores superpotencias económicas. No creemos que Montaner, Vargas Llosa y Mercado quieran tildar de incapaces a los dirigentes de las mismas.

Son nuestros dirigentes los que nos hacen creer que estamos en una auténtica revolución de libre mercado cuando en verdad, según nuestro tan mencionado trío no es así. Pero aquí cabe preguntar cuáles son los dirigentes de los que se está hablando. La primera impresión es que no se puede excluir a nadie, porque desde Clinton a Aznar, y mucho más repetidamente aún por parte de los directivos de las organizaciones de crédito internacional, se nos insiste en que los Latinoamericanos estamos tomando parte en la bienvenida revolución económica de libre mercado, que vamos por el buen camino, etc. Dudamos de que nuestros autores quieran afirmar que todos ellos nos engañan. Es cierto que hemos sido engañados, porque previo a cada proceso electoral todos los candidatos en Latinoamérica han prometido políticas que favorecen a los más necesitados, que promoverían el desarrollo de las industrias nacionales y las economías regionales y luego han hecho justamente lo contrario, al adoptar políticas neoliberales. Por tanto, si bien hemos sido reiteradas y burdamente engañados, tal engaño es precisamente el opuesto al que denuncia nuestro trío.

El argumento central de dichos autores es, como señalamos en la sección anterior, mostrar que el tipo de neoliberalismo implementado es incompleto básicamente porque, en primer lugar, las privatizaciones no han sido estrictamente eso, privatizaciones, porque lo que se ha hecho es pasar de monopolios estatales a monopolios privados. Pero podría replicarse que esto es el resultado precisamente de la implementación de política estrictamente neoliberal. Al darse lugar a procesos de libre mercado extremo, lo que acaece, a corto o largo plazo, es una tendencia a la acumulación de la riqueza en pocas manos y de las empresas en otras pocas. El supuesto juego libre da lugar a ganadores y perdedores, a cada vez más perdedores, por la creciente acumulación de poder en los que ya han ganado, lo que les da ventajas en la competencia ulterior. Y esto sucede en todo lugar, no sólo en Latinoamérica. Parece que nuestros autores no están informados o se hacen los desentendidos, de la creciente acumulación, no sólo, por ejemplo, de la industria productora de galletas y golosinas en Argentina en manos de monopolios norteamericanos, sino también de la reducción creciente a un cada vez menor número de mega-empresas manejando los medios de información estadounidenses (léase, *quasi* mundiales). El creciente número de monopolios privados no se debe a las privatizaciones incompletas sino a las privatizaciones a ultranza, contra viento y marea, no importa si son convenientes o no para el ámbito en que se las lleva a cabo. Es pues, la aplicación descontextualizada del modelo a quién debe responsabilizarse por los efectos

<sup>4</sup> *The Economist* (5 de noviembre de 1994, pp. 19-21).

indeseados que tanto preocupan a nuestros autores.

Agréguese a ello que los ejemplos presentados por los mismos en apoyo de su tesis son fácilmente descartables como falsos e inefectivos. Así, cuando aluden al fracaso de la privatización del transporte público en Argentina porque, supuestamente, cada línea monopoliza una determinada ruta, se incurre en una flagrante tergiversación de los hechos. Hay, por ejemplo, varias compañías privadas que recorren las mismas rutas veraniegas compitiendo entre ellas; algo análogo sucede con varias líneas de transporte urbano en Buenos Aires.

La segunda razón exhibida por Montaner, Vargas Llosa y Mercado para fundamentar su tesis del carácter incompleto del neoliberalismo en Latinoamérica, es el haber ignorado, nuestra clase política dirigente, la importancia de lo institucional; no se ha llevado a cabo una reforma institucional profunda, consistente y coadyuvante con la implementación de una auténtica economía de libre mercado.

Cabe responder aquí que ello se ha intentado, en muchos casos con costos muy altos, y en aras de la realización efectiva de una política neoliberal. Hay algo que nuestro trio parece no percibir: que el rechazo a alguna propuesta de modificación leonina de dichas instituciones chocó con el rechazo de algunos partidos y organizaciones políticas de oposición. Es decir, que, si se quería mantener una democracia representativa, con un aparato legislativo y judicial no títere, se podía producir, como de hecho sucedió, una actitud general de fuerte repudio a ciertos cambios institucionales que fueron visualizados como favoreciendo solo a una elite trasnacional y a sus representantes nacionales, en detrimento de los intereses generales de la población. En Perú, por ejemplo, el autogolpe de Fujimori citado por nuestros autores tuvo lugar porque ni el Congreso ni el aparato judicial eran dóciles siervos a lo que quería imponérseles desde el Ejecutivo. Ese atentado contra la democracia fue justamente porque el libre juego de las instituciones democráticas existentes no favorecía la realización de reformas institucionales necesarias para la implementación estricta de una economía de mercado libre<sup>5</sup>.

La tensión real entre neoliberalismo y libre juego de las instituciones democráticas es distinta y más profunda de lo que los autores del libro que nos ocupa creen. Dicha tensión es resuelta por nuestros políticos, con total beneplácito de los representantes de los organismos de crédito internacional, avasallando las instituciones democráticas. ¿O no saben nuestros autores que el casamiento entre neoliberalismo y democracia no es por necesidad sino por conveniencia? Y es además muy frágil. Cuando las instituciones democráticas no son funcionales a la política de libre mercado, se las avasalla, tal como ocurrió por mucho tiempo en Chile durante la dictadura de Pinochet, la que contó con la bendición de los padres teóricos del neoliberalismo. La última consideración acerca de la relación neoliberalismo-democracia nos conduce a otro nivel de análisis.

### III

Creemos necesario pero insuficiente contestar a tesis y argumentos sustentados básicamente por hechos, con otros hechos o con una nueva interpretación de los hechos

---

<sup>5</sup> Las reformas institucionales fueron en muchos casos contra conquistas de los trabajadores que habían sido institucionalizadas -hechas ley- desde varios años atrás. En Argentina, se derogaron leyes que involucraban conquistas genuinas de las clases populares, se impusieron nuevas normas de trabajo, nuevas políticas de salarios se expropiaron y privatizaron los servicios sociales, etc., ¡todo a pedido de los detentadores del poder económico, y con la excusa de ser imprescindibles para ultimar la implementación de una auténtica economía de libre mercado. Los argentinos no fueron originales ni estuvieron solos al respecto. ¡Ya ello se había llevado a cabo en Chile “a bayoneta calada”, y ello fue lo que Fujimori pudo implementar luego de! autogolpe de 1992.

exhibidos en sustento de dichas tesis y argumentos. De ahí que suponemos imprescindible criticar el trabajo que nos ocupa desde un nivel no meramente factual. Si la tesis central del libro aquí criticado es, por una parte, el carácter incompleto del supuesto neoliberalismo implementado en nuestras latitudes y, por otra parte, la acusación de idiotez a todos los que responsabilizan al neoliberalismo de nuestros males; se dice que el problema es que estos "idiotas" no perciben que esos males tienen lugar no por el neoliberalismo en sí, sino porque lo que vivimos es una parodia del mismo por insuficiencia. Lo que cabe discutir es cuáles son las notas caracterizadoras del neoliberalismo y cuál es la relación entre las mismas y el fracaso -al menos reconocido por nuestros autores- del intento de implementarlo en Latinoamérica. ¿Es sólo y fundamentalmente porque las elites políticas e intelectuales fueron incapaces de realizar un giro completo hacia el neoliberalismo, o hay alguna razón más profunda y totalmente distinta a la esgrimida por nuestros autores para dicho fracaso? Vayamos por partes.

Los mentores teóricos del neoliberalismo, Hayek, Von Mises y Friedman, no están totalmente de acuerdo entre sí, acerca de varias tesis, algunas de ellas importantes. Sin embargo, todos comparten los supuestos siguientes a los que consideramos como las notas básicas del neoliberalismo, más allá incluso de las diferencias acerca de los modos más adecuados para implementarlas:

1. *Toda realidad, y en particular la realidad social, es un agregado de elementos individuales ligados por relaciones que operan exclusivamente entre dichos elementos.* Este supuesto subyace, por una parte, al modo en que los neoliberales entienden el mercado, como un sistema de relaciones entre agentes individuales que actúan como resultado de sus creencias individuales, y de acuerdo con pautas que rigen las interrelaciones entre ellos. Además, tal presuposición está en la base del método de la economía neoliberal para estudiar y operar exitosamente en el mercado, un caso particular de lo que usualmente se llama "individualismo metodológico", según el cual, toda explicación totalmente adecuada de fenómenos sociales debe referirse solamente a individuos, sus relaciones, disposiciones, etcétera<sup>6</sup>.
2. *Los individuos son básicamente egoístas y actúan de acuerdo con una racionalidad meramente instrumental.* Esto es totalmente consistente con el modo en que el neoliberalismo concibe la operatividad del mercado. Supone que los seres humanos siempre actúan por intereses egoístas y asume además, que lo hacen de modo de maximizar la probabilidad de alcanzar sus objetivos (Principio de la racionalidad instrumental). Como también se supone que, en tanto agente del mercado, el ser humano es un ser económicamente consumidor, faceta importante del egoísmo, esto lleva a sacralizar la racionalidad del consumo y de la apetencia sin límites de consumir más; de ahí que su derecho fundamental inalienable es el de la propiedad privada de bienes. Todo ello, sacralizado por el principio de racionalidad que, en tanto meramente instrumental, deja de lado toda discusión acerca de los objetivos últimos de la sociedad y de la actividad económica, especialmente de las connotaciones éticas de los mismos. Es una racionalidad limitada, que conmina a asumir dogmáticamente los objetivos del capitalismo de mercado libre<sup>7</sup>. No extraña pues, que la única ética potable para el

<sup>6</sup> Hemos discutido con más detalle los límites de tal racionalidad y las desventajas que ella genera, en Gómez (1996).

<sup>7</sup> Este método no coincide con el intento de, dados fenómenos macroeconómicos, buscar sus micro fundamentos. Tal búsqueda surge del deseo de conocer siempre por que los individuos actúan como lo hacen, sin necesariamente presuponer una tesis sobre la naturaleza última de la realidad social del tipo arriba propuesto, tal como lo hace el individualismo metodológico. Por ejemplo, este último es inconsistente con el holismo marxista, no así la búsqueda de micro fundamentos. Marx siempre se preguntó las razones por las cuales los agentes individuales proceden de una determinada manera, pero su respuesta no apelaba principalmente a las propiedades que los individuos tienen por si mismos independientemente

neoliberalismo sea una ética utilitarista que deja de lado toda cuestión de justicia distributiva.

3. *El mercado es el único ordenamiento racional.* Ello es así porque es el único lugar en el que se puede garantizar la consecución de nuestros objetivos económicos (siempre que no se interfiera con la libertad de los agentes operantes en él).
4. *La libertad es individual y negativa.* Ella consiste en la mera eliminación de las determinaciones externas que puedan interferir con nuestra capacidad para operar en el mercado. Es decir, que se iguala fundamentalmente "libertad" con "libertad de libre comercio", esto es, para obtener ganancias sin límites. Hinkelammert (1984) lo ha dicho breve y tajantemente, al afirmar que para el neoliberalismo los hombres son libres si los precios son libres. Todo esto enfatiza que los perdedores lo son a través de una competencia resultante del ejercicio de la supuesta libertad humana por excelencia, lo cual remarca aún más la carencia total de responsabilidad ética de apoyo.
5. *La única igualdad válida es la igualdad ante el mercado y la ley.* Hayek no sólo niega que los hombres nazcan iguales, sino que las desigualdades sociales, por todo lo dicho en esta sección, resultan inevitables, pues ellas son la expresión de las distintas capacidades de adaptación de los individuos al mercado (y a las distintas circunstancias históricas). Por tanto, es racional (y justo) que haya ganadores y perdedores en la competencia de mercado, y es racional y justo que no haya obligación ética de ayudar a los perdedores. La justicia social queda, pues, totalmente excluida. Es más que eso: pretender implementarla es, según Hayek, pretender instaurar el Infierno (y no el Cielo) en la Tierra. Por si todo esto fuera poco, Hayek (1944) concluye que debe aceptarse una distinción tajante entre una elite y la masa mayoritaria cuyos integrantes se comportan de acuerdo con los principios morales más bajos y sometidos a los más primitivos instintos. Por tanto, tampoco puede sorprendernos que Hayek recomiende no prestarle atención a la opinión pública y a las mayorías, pues ellas son políticamente irresponsables.
6. *La democracia es el sistema político recomendable en tanto no interfiera con el funcionamiento de libre mercado.* Esta nota caracterizadora del neoliberalismo no sólo es obvio corolario de lo afirmado por Hayek en el párrafo anterior, sino que también se sigue de la racionalidad inalienable del mercado. Si gobernantes elegidos democráticamente pretendieran interferir en el libre funcionamiento del mercado, ello sería atentar contra la libertad fundamental y contra el locus de la acción racional. Creo que es difícil pensar en un mejor recurso legitimador de la interrupción de cualquier proceso democrático si el mismo no favorece a los intereses económicos de los grupos de poder que operan en el mercado<sup>8</sup>.
7. *La sociedad capitalista es insuperable.* Esta nueva versión del fin de la historia se asienta en que la sociedad capitalista de mercado es el lugar de la realización de la racionalidad humana; intentar superarla es pues, irracional; debe mantenerse aún a costa de la forma democrática de gobierno. Por supuesto, esto es indemostrable, pues no existe prueba alguna de que no podamos hacer en el futuro algo radicalmente distinto a lo que se ha hecho hasta ahora. Por ende, ningún teórico neoliberal lo ha probado, sino que lo que se hace es echar mano de recursos retóricos y/ o apocalípticos como el de la ya citada supuesta llegada de Satanás. Los supuestos del neoliberalismo citados no son todos. Pero ellos bastan para justificar algo que ya ha propuesto Hinkelammert (1984):

de! contexto o totalidad a la que pertenecen. Para una discusión más detallada al respecto, véase Gómez (1995: 133-150).

<sup>8</sup> No olvidemos que Hayek defendió al régimen de Pinochet, viajó a Chile y fue uno de sus principales asesores económicos. No olvidemos tampoco que Hayek afirmó "ninguna libertad para los enemigos de la libertad" (entrevista en El Mercurio, 12 de abril de 1981) siendo estos últimos aquéllos que se oponen a la libertad del libre mercado. Ya sea que Hayek lo haya querido o no, es ahora difícil concebir una frase más apta para legitimar todo avasallamiento (léase, represión) contra cualquier supuesto enemigo de la libertad.

las tesis enumeradas del uno al siete dan lugar a una dialéctica maldita que el neoliberalismo no puede superar.

Las oposiciones más importantes para los fines de este trabajo constitutivas de dicha dialéctica son:

- *Libertad estricta de mercado/intervencionismo.* Ya dijimos que el libre juego del mercado genera un número importante de perdedores de modo que llega un momento en que ellos hacen conocer sus protestas. El Estado, tal como sucede actualmente en toda Latinoamérica, interviene para acallar dichas protestas, o para suavizar las consecuencias de las políticas de libre mercado, cosa que también tiene un límite, porque si se lo hace excesivamente se dice que se atenta contra la libertad misma del mercado.
- *Justicia social/gastos sociales represores.* El acallar los descontentos obliga a realizar gastos; gastar más allá de lo que el mercado determina, para acercarse a una justicia distributiva, es denostado como inadecuado; sin embargo, incurrir en gastos para la represión, consecuencia ineludible del mismo funcionamiento del mercado, no lo es.
- *Democracia-dictadura.* Esta tensión es ineludible, dentro del neoliberalismo, tal como discutimos más arriba; ella tiene sus matices. En la década de los setenta fue necesario apelar a formas extremas de dictaduras militares; ahora, basta con disoluciones de cámaras de representantes, sustitución de jueces, persecución de periodistas adversos a los regímenes dominantes, redacción de nuevas constituciones, etcétera. Montaner, Vargas Llosa y Mercado parecen ignorar todo esto. Por tanto, lo que dejan de lado es lo fundamental: aquello de lo cual culpan a la falta de suficiente neoliberalismo, se produce justamente por la naturaleza misma del neoliberalismo. Pero no son ni siquiera originales, porque una estrategia repetida una y otra vez por los neoliberales es invertir todos los términos. Así, se ha afirmado que hay desempleo porque la política de protección laboral lo provoca, que hay pobreza creciente, porque la política de redistribución de ingresos elimina todos los incentivos y, hasta se ha llegado a decir, que la crisis del medio ambiente se debe a que no se lo ha privatizado suficientemente<sup>9</sup>. Por el contrario, los supuestos más arriba enumerados y las oposiciones expuestas de i) a iii) esclarecen el origen de las ineludibles consecuencias de la aplicación de políticas neoliberales, consecuencias tanto más extremas cuanto menos guías correctoras a ellas se utilicen. Tampoco son originales nuestros autores acerca de la estrategia argumentativa global que emplean jefes de Estado, ministros, y hasta personeros de los grupos de poder económico interesados en la continua implementación de políticas neoliberales, sean cuales sean sus fracasos, apelan a una serie de mala infinitud cuando se afirma que lo que no ha funcionado hasta hoy, mañana lo hará y que si no lo ha hecho hasta hoy es porque las medidas adoptadas son insuficientes o no son lo suficientemente fieles al canon neoliberal. Esta argumentación tiende a repetirse al infinito sin converger en límite alguno. Y ello se repite siempre, en aras de un futuro que nunca llega. O sea que los mismos que pregonan la utopía de una sociedad sin utopías, recurren al recurso utópico de justificar todo mediante la alusión a un mañana que nunca llegará; lo hacen para explicar falazmente sus fracasos.

<sup>9</sup> En una conferencia dictada en 1956, Karl Popper, el *alma pater* epistemológico metodológica del neoliberalismo y amigo dilecto de Hayek (ambos se profesaban mutua admiración), citó entre los males sociales que, según él, ya habían sido remediados por la aplicación de políticas de corte neoliberal, a la pobreza, el desempleo masivo, la discriminación racial y religiosa, la falta de oportunidades, las diferencias rígidas entre clases, etc. La situación global en la actualidad parece refutarlo contundentemente. Pero, no importa; siempre queda el recurso de apelar a la serie de mala infinitud, y si ello fuera insuficiente, como parece suceder para nuestros autores, se hace uso de ecuaciones hiper simplificadoras e insultantes como "antineoliberalismo = idiotez".

Nuestro trio ha utilizado, pues, una artimaña retórica, fácilmente identificable y criticable, aunque lo ha hecho apoyándose en recursos extremos y de mal gusto, como el acusar de idiotez a todos los que culpan a la aplicación leonina de las políticas neoliberales de los innegables y crecientes males socio económicos de nuestro continente. Cabe preguntarse si recurrir a estrategias tan rústicas y extremas no se debe, justamente a lo innegable y obvio del fracaso del neoliberalismo que no puede paliar ni resolver los males de Latinoamérica.

### Bibliografía

- Friedman, M., "The Methodology of Positive Economics". En M. Brodbeck. ed., *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*. Nueva York-Londres: Macmillan-Collier, pp. 508-528 (1968).
- Gómez, R., *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires: Lugar Editorial (1995).
- , "Límites y desventuras de la racionalidad crítica neoliberal". En O. Nudler, comp., *La racionalidad, su poder y sus límites*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós, pp. 425-448 (1966).
- Hayek, F., *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press (1944).
- , *Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press (1994)
- , *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press (1960).
- , *The Mirage of Social Justice*. Chicago: University of Chicago Press (1978).
- , *The Political order of a Free People*. Chicago, University of Chicago Press (1979).
- Hinkelammert, F., *Crítica de la razón utópica*. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica (1984).
- Marx, K., *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Trad. M. Nicolaus. Harmondsworth: Penguin Books and New left Review (1973).
- Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires Paidós (1967).
- , *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial (1973).
- , "La lógica de las ciencias sociales" En Th, Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* México: Grijalbo, pp. 101-120 (1973).--
- , *Search of a Better World and Essays from Thirty Years*. Londres: Routledge (1992).
- , *The Myth of the Framework*. Londres, Nueva York: Routledge, (1994).



## En el año de la pandemia: un poco de filosofía en la educación



36

Carlos A. Casali<sup>1</sup>

*Primero.* Les propongo pensar con Heráclito que “la *physis* gusta ocultarse (*kryptesthai philei*) (DK 123)”. Si esto es así, no nos debería resultar muy atinado intentar buscar o investigar, sin algunos recaudos o reparos, aquello que ella oculta. Estaríamos violentando sus gustos (*philei*) y no parece esa una actitud prudente para quienes pretenden tener gusto (*philei*) por una *sophia* cuyo saber no es otro que el de la *physis*. Dicho ahora sin jugar con las palabras: si pretendemos pensar las cosas al modo en que la filosofía lo hace, tal vez deberíamos aceptar con Heráclito que las cosas puedan ocultarse y que ese sea, además, su gusto; que las cosas (*physis*) tengan su “naturalidad” en ese movimiento del ocultarse. Tal vez, deberíamos aceptar que el gusto por el saber necesita corresponderse con el gusto de las cosas mismas por ocultarse. Que la “filosofía” sea “amor por el saber” es una frase hecha que necesitamos deshacer: no significa nada o, lo que viene a ser lo mismo, significa algo distinto de lo que pretende. Lo que pretende o aparenta significar es que “filosofía” y “sabiduría” vienen a ser lo mismo; que “el filósofo” y “el sabio” vienen a coincidir en el mismo personaje. Tenemos aquí la frase hecha: “el amor por el saber”. Sin embargo, lo que significa es otra cosa. Lo que significa es que el saber está en tensión, o en movimiento; que incluye dentro suyo un componente dinámico que, al tensionarlo, lo pone en movimiento. “Dinámico” es un término griego –*dynamis*– que, en la conceptualización aristotélica juega con el par complementario *energeia*: “acto”. Se trata de la conocida pareja conceptual de “potencia” (*dynamis*) y “acto” (*energeia*). Dejemos a Aristóteles fuera de esta conversación –no es mi

<sup>1</sup> Licenciado (UBA) y doctor en filosofía (UNLa). Docente de Filosofía de la educación (grado y posgrado UNQ); Política, Estado y educación (UNLa); Historia de la educación argentina y latinoamericana (UNLa). Autor de *Filosofía de la educación* (en colaboración, UNQ, 2016), *Cursos de la filosofía* (UNQ, 2016), *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda* (UNLa, 2012). UNLa – UNQ - ccasali001@hotmail.com



intención la de referirme a estos temas sino la de usar estas referencias para tematizar otras cosas- y deshagamos la frase hecha: “el amor por el saber”. Deshecha la frase, nos queda: un saber dinámico, potente o en potencia (*dynamis*) que gusta (*philei*) jugar con aquello que en las cosas (*physis*) gusta ocultarse.

Si se acepta esta propuesta hermenéutica, la filosofía no sería la búsqueda de ningún saber, el comienzo de un recorrido sapiencial o educativo –“formativo”<sup>2</sup>- que marcharía desde la noche oscura de la ignorancia hacia el cielo luminoso del saber, como parecen sugerirlo los – excesivamente para mi gusto- escolarizados mitos platónicos (el de la caverna, principalmente) o aquellas resonantes estrofas que aluden a la sarmientina “razón en la noche de ignorancia”, sino un saber siempre a distancia de sí mismo, que se busca sin poder encontrarse o, por retomar lo dicho más arriba respecto de la *dynamis*, un saber que *puede* ir más allá de sí mismo. Ese “poder” es su *potencia*. Y en este punto nos detenemos: esa “potencia” es también su *potencialidad*<sup>3</sup>. En el “más allá” comienzan todos los extravíos y (casi) todos recibieron su bautismo –es decir, su fe- junto con la imposición de su nombre más conocido: *metafísica*. No será difícil advertir allí –en el término y en lo que el término significa- la presencia de la *physis*. Sólo que ahora –en ese saber que busca “más allá”- a esa *physis* se la ha privado del *gusto* por ocultarse. Si se me permite decirlo así: entre el saber y la *physis* parece haber un *disgusto* (o un desencuentro), a la vez que ambos pierden su tensión constitutiva: la *physis* ya no oculta y el saber brilla a la luz del día, en él no hay nada que desocultar, no hay ningún movimiento del desocultar<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Otra se vez se mete la vulgata aristotélica en la conversación: potencia y acto, materia y forma.

<sup>3</sup> No sería adecuado desarrollar este tema aquí pero..., las paradojas que plantea “el maestro ignorante” de Ranciére van, creo, en esta misma dirección: la de la búsqueda de un saber que no se sabe y que, por lo tanto, no se puede *transmitir* en una relación pedagógica basada en la desigualdad de los saberes (el sabio y el ignorante). Esa ignorancia (la del maestro de Ranciére) no es la de Sócrates que ignora (o aparenta ignorar) para establecer esa desigualdad. La ignorancia de Sócrates (o, para ser más justos, la del Sócrates platónico) es un saber que está en camino hacia otra cosa: la conquista luminosa de un saber definitivo (absoluto). Ranciére lo dice en estos términos: “Sócrates, a través de sus interrogaciones, conduce al esclavo de Menón a reconocer las verdades matemáticas que ya están en él. Hay ahí tal vez el camino de un saber [*savoir*], pero en ningún caso el de una emancipación [*émancipation*]. Por el contrario, Sócrates debe llevar de la mano al esclavo para que éste pueda encontrar lo que está en sí mismo. La demostración de su saber es al mismo tiempo la de su impotencia: no caminará nunca solo, y por otra parte nadie le pedirá que camine sino para ejemplificar la lección del maestro. Sócrates interroga a un esclavo que está destinado a serlo siempre”, RANCIÉRE, J., *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007. p. 47. Será oportuno recordar aquí que “las verdades matemáticas” son algo más –y, sobre todo, son otra cosa- que un asunto de números. *Ta mathemata*, es un saber que se puede *transmitir*, es decir, que se puede *enseñar* y se puede *aprender*, que puede ir en una y otra dirección, porque es un saber ya sabido; el saber que se corresponde con la conocida teoría platónica de la reminiscencia. Sobre ese tema, véase HEIDEGGER, M., *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1975, especialmente pp. 65-72. Se recordará también que el saber que Descartes buscaba –inaugurando así la modernidad- era una *mathesis universalis*: es decir, una “ciencia única y normativa”; cfr. pp. 90-96.

<sup>4</sup> Estoy haciendo un uso un poco rápido y tal vez un poco libre de los argumentos que Heidegger presenta como comentario a la alegoría de la caverna platónica. Mi intención es rescatar de esa interpretación dos cosas. Una, la remisión al sentido originario –griego- de la “verdad” como “desocultación”: *a-letheia*. Creo que, sin forzar demasiado las cosas, se puede encontrar cierta afinidad entre el “ocultarse” (*kryptesthai*) de Heráclito y el “ocultarse” (*lanthano*) de Platón. Nótese, de paso, la relación entre “oculto” y “latente” a partir de este “ocultarse” (*lanthano*). Otra, es que, en la interpretación de Heidegger, la doctrina platónica acerca de la verdad implica una mutación, un cambio radical, y esa mutación acontece como pasaje de la “incultura” o “falta de formación” (Heidegger usa el término griego *apaideusia*) a la “formación” (*paideia*), entendida ésta, a partir de esa “mutación”, como acceso pleno al mundo de las ideas en las que el pasaje de lo oculto a lo desoculta está ya –y eternamente- cumplido. Heidegger acepta que, con algunas reservas, se puede equiparar el significado de *paideia* con el término *Bildung*: “acuñación [...] y acompañamiento mediante una imagen [*Bild*]”. Cfr. HEIDEGGER, M., “La doctrina platónica acerca de la verdad”, en *Cuadernos de filosofía*, V-VI, 10-11-12, 1953, pp. 35-57. Completamos estas referencias con el mito de Er narrado en *la República*: las almas nacen ignorantes porque al nacer atraviesan el río *lethe*, de modo que su

Tal vez se pueda advertir en todo esto que vengo escribiendo algo del tono ácido de Nietzsche:

Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido [lo] suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo [*verstehen*] ni “saberlo” [*wissen*] todo [...] Se debería respetar más el pudor [*Scham*] con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades [*Ungewissheiten*: incertidumbres] multicolores. ¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones?<sup>5</sup>.

Una naturaleza que se oculta por pudor; una verdad que deja de serlo cuando se ofrece sin pudor a la mirada siempre indiscreta del observador implacable que no admite límites en la insaciable marcha del saber; una pretensión inquisitorial por descorrer todos los velos que ocultan el misterio o el secreto; todo esto parece ser lo contrario de lo que la *philia* (amistad o gusto) con la *sophia* (saber) pretende: un juego de seducciones del saber con sus posibilidades más potentes y menos pretensiosas –menos trascendentes o más immanentes, según se lo quiere ver-.

*Segundo.* “Excesivo” podría ser el término que mejor se aplique a las situaciones en las que algo traspasa su “límite”. Excesivo es lo que sobra una vez alcanzado el límite; las conductas que transgreden las normas porque no se dejan contener dentro de los límites que ellas establecen; las políticas que desbordan los mecanismos formales o institucionales que administran la praxis social. Excesivos son los saberes cuya potencia semántica no se deja regular por la *doxa* o la *episteme*. Excesivos son los educandos en relación con las prácticas educativas, con todas las prácticas, tanto las domesticadores cuanto las emancipadoras, del mismo modo que son excesivas las prácticas educativas en relación con las instituciones que las regulan: las escuelas. Es por esos excesos que existen la filosofía y la educación: para reprimirlos o para impulsarse por medio de ellos. Excesivo es el modo capitalista de producirse y reproducirse la

---

*ignorancia* es un *olvido* – ocultamiento- de lo que saben desde la eternidad y el aprendizaje –la mayeréutica- es un desolvidar; es decir, un recuperar aquello ya sabido. Agrego al margen de Platón: a cierto desolvidar que supone un olvido previo se refiere Arturo Jauretche cuando, recordando su infancia, argumenta que “La escuela no continuaba la vida sino que abría en ella un paréntesis diario. La empiria del niño, su conocimiento vital recogido en el hogar y en su contorno, todo eso era aporte despreciable. La escuela daba la imagen de lo científico; todo lo empírico no lo era y no podía ser aceptado por ella, aprender no era conocer más y mejor, sino seleccionar conocimientos, distinguiendo entre los que pertenecían a la ‘cultura’ que ella suministraba, y los que venían de un mundo primario que quedaba más allá de la puerta”, JAURETCHÉ, A., *Los profetas del odio y la yapa (la colonización pedagógica)*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1982, “El colonialismo mental: su elaboración”, p. 170. El párrafo citado corresponde a una parte del texto que lleva el sugestivo subtítulo de “Desconexión entre la escuela y la vida”. La misma idea –o similar- está presente en un texto de Saúl Taborda donde analiza la mutación que Sarmiento opera sobre las prácticas educativas comunales –y provinciales- cuya matriz cultural es activamente relegada al olvido en nombre de una civilización que no quiere tener puntos de contacto con la barbarie. A esa tradición cultural y educativa Taborda la designa como educación facúndica. TABORDA, S.A. “Sarmiento y el ideal pedagógico”, *Facundo*, Córdoba (Argentina), 5, septiembre y octubre de 1938. Editado posteriormente en *Investigaciones Pedagógicas*, t. III, cap. XIII, pp. 215-230. Reproducido en CHÁVEZ, F., *La argentinidad preexistente*, Buenos Aires, Docencia, 1988, pp. 35-49. Sobre la producción teórica de Taborda, véase CASALI, C.A., *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, Remedios de Escalada, UNLa, 2012 y CASALI, C.A., “Estudio preliminar y apéndice biográfico”, en TABORDA, S., *Escritos pedagógicos*, Remedios de Escalada (Prov. de Bs. As.), Universidad Nacional de Lanús, 2015.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, Valparaíso (Chile), Universidad de Valparaíso, 2018, p. 55. Argumentos similares a este presenta Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* (“Prólogo”) y en *Así habló Zaratustra* (“Del leer y el escribir”).

vida y sus condiciones a través de excesos administrados y apropiación del excedente. Excesiva es la vida que se niega a aceptar esos “modos”, modas o modales y se revela de tanto en tanto. Por último, excesivos son los *hechos* en relación con las *interpretaciones* que pretenden agotar su sentido y significación.

*Tercero.* Y más o menos así viene marchando el mundo...Hasta que esa marcha parece llegar a su límite “natural” gracias -¿habrá que agradecerlo? quién lo sabe- al COVID-19. Detrás de ese límite la *physis* gusta ocultarse.

Se plantea, entonces, una encrucijada. Por un lado, los hechos –la pandemia- marcan un claro límite: el de la muerte segura (es decir, no la “muerte” con la que juegan al existencialismo las filosofías de la finitud o escriben ficciones los poetas más o menos trágicos, sino la muerte inminente que acecha como un peligro con el que no querríamos jugar a la audacia irresponsable. Por el otro, las interpretaciones. Y sorprendentemente tenemos aquí una segunda pandemia: la de los interpretadores<sup>6</sup>.

Una encrucijada es una bifurcación del camino en direcciones *diversas* y es también el punto en el que esa *diversidad* se reúne. “No hay hechos, sólo interpretaciones” decimos que dijo Nietzsche<sup>7</sup>. Y sucede con esto que, después del cruce, de la encrucijada en la que estamos, los caminos efectivamente van en direcciones diferentes. Por un lado, los hechos; por el otro las interpretaciones: ¿qué cosas tomamos como “hechos” y cuáles son nuestras “interpretaciones”? ¿Cuáles son los hechos que alimentan o motivan nuestras interpretaciones y de qué hechos son interpretaciones nuestras interpretaciones? Y en la encrucijada de los hechos y las interpretaciones, sin decidir por cuál de ambos caminos tomar, se instala –con mucha perplejidad- la filosofía. ¿No dijo Aristóteles –que se mete otra vez en la conversación- algo parecido cuando ubicó al “asombro” (*thaumazein*) como origen del filosofar (*Metafísica*, 982 b 12)? Sin embargo, en la encrucijada, la Esfinge que interpela el “asombro” aristotélico parece muy distinta de la Esfinge posmetafísica que interpela nuestra perplejidad, un par de miles de años después. Si la filosofía pudo emprender “el seguro camino de las ciencias” –camino que la filosofía tardó muchos años en recorrer- de la mano de Kant fue porque aquello que la interpelaba mediante el asombro era, sin entrar en mayores detalles, que las cosas (los entes) fueran y que fueran como son (*Metafísica*, 983 a 13). Sin entrar en mayores detalles, entonces, y disculpándome por la liviandad o ligereza con la que vuelvo sobre temas tan estudiados, diría que aquel asombro aristotélico ponía el acento en la primera parte de la cláusula: en los hechos (el que “las cosas sean”). Nuestra perplejidad, en cambio, se siente interpelada por lo que resta en esa formulación, por su residuo; aquello que es materia “opinable”, materia de una interpretación (que las cosas sean como son). Por este camino, la pandemia de interpretadores resulta inevitable...Pero ¿qué pasa con que “las cosas sean”?

De manera que el nuestro no puede ser ya un camino tan seguro como el de las ciencias.

<sup>6</sup> Cfr. CASALI, C.A., “Coronavirus hasta en la sopa: una pandemia de filósofos azota el mundo”, en *Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, marzo 2020.

[<https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2020/04/casali-coronavirus-hasta-en-lasopa.pdf>]

<sup>7</sup> “En mi criterio, contra el positivismo que se limita al fenómeno, „sólo hay hechos“. Y quizá, más que hechos, interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí, y parece absurdo pretenderlo. „Todo es subjetivo“, os digo; pero sólo al decirlo, nos encontramos con una interpretación. El sujeto no nos es dado, sino añadido, imaginado, algo que se esconde. Por consiguiente, ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis. El mundo es algo „cognoscible“, en cuanto la palabra „conocimiento“ tiene algún sentido: pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo”.

NIETZSCHE, F., *La voluntad de poderío*, ø 476

No querríamos ser tan ingenuos como para suponer que las formas o maneras de ser de las cosas permitan una única *interpretación*: aquella que coincide ajustadamente con los *hechos*. Pero, tampoco puede ser un camino liberado *de* todas las servidumbres; un camino liberado *a* los caprichos de la fantasía que hace del negocio de las interpretaciones su oficio cotidiano: si los hechos son interpretaciones, las interpretaciones son libres, arbitrariamente libres. Sin embargo..., las interpretaciones son interpretaciones *de* los hechos<sup>8</sup>.

Agrego un argumento más: si los hechos son excesivos respecto de las interpretaciones que pretenden agotar su sentido y significación no es porque las interpretaciones deban someterse a su supuesta majestad; la de ser el punto de referencia inamovible de toda interpretación: el secreto que la naturaleza oculta. Poner los hechos como tales –es decir como lo que “está puesto”– es la actitud del positivismo (de allí toma su nombre precisamente: del *ponere*) que Nietzsche cuestionaba<sup>9</sup>. El positivismo sería algo así como una paradójica interpretación de los hechos, que renuncia a ser interpretación, al *poner* los hechos fuera de su actividad interpretativa. Pero sería una especie de “positivismo invertido” el de suponer –o proponer, un paradójico, como decía *ponere*– que las interpretaciones no estén referidas a los hechos: positivismo invertido o idealismo –tal vez, ideología de la interpretación o la interpretación como ideología–. Aquí también, la interpretación *pone* los hechos y se agota en ellos. Sólo que, a diferencia del positivismo científico, no hay un estadio final para su desarrollo ni una vía única –o método– para enmarcar su actividad: las interpretaciones son fluidas y variables y van *poniendo* en el camino los hechos que mejor le convienen. Cualesquiera sean esa “conveniencias”: epistemológicas o profesionales (es decir, propias de los “intelectuales interpretadores”). Las interpretaciones se transforman en ideologías cuando pierden esa tensión constitutiva con los hechos, ocupando su lugar: las interpretaciones *son* los hechos, se ofrecen como tales.

*Cuarto.* Volvamos a la encrucijada: hechos e interpretaciones. Ubiquemos en esa encrucijada a nuestra *physis* que gusta ocultarse y nuestro gusto por la *sophia*. Si nuestra voluntad de verdad fuese imperiosa y no tuviese paciencia para demorarse en la perplejidad, seguramente nos empujaría a avanzar por el camino de los hechos con la intención de encontrar aquello que la *physis* oculta. Al tomar por este camino, estaría tomando también por el camino de las interpretaciones. En este caso, el camino de las interpretaciones “científicas” de los hechos. Si nuestra voluntad de verdad fuese un poco más tolerante con nuestras vacilaciones epistemológicas frente a todo aquello que nos suscita perplejidad, seguramente avanzaríamos por el camino de las interpretaciones, tomando en cuenta sólo lo que las cosas muestran y descuidando lo que ocultan, puesto que, en el mundo de la comunicación intensificada, no hay nada oculto-. Y en este punto surge un problema inesperado o imprevisto: esas interpretaciones no dejan de tener relación con los hechos; producen hechos. Dan por hecho demostrado su propia validez puesto que no hay hechos que las desmientan.

<sup>8</sup> Intento jugar un poco aquí con el doble sentido del genitivo: objetivo y subjetivo, al modo en que lo hace Heidegger –si se me disculpa la pretensión– con la fórmula “pensar *del* ser”. Por otra parte, no quisiera estar volviendo hacia atrás –aunque tal vez, no lo esté pudiendo evitar– en esa “historia de un error” que narra Nietzsche cuando, al final de un breve recorrido observa que “nosotros hemos suprimido al verdadero mundo [*Die wahre Welt*]; ¿qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente?...Pero no. ¡Con el verdadero mundo hemos suprimido también el mundo aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del larguísimo error; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA”); NIETZSCHE, F., “De cómo el verdadero mundo terminó por volverse una fábula”, en *El ocaso de los ídolos. O como se filosofa con el martillo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1976, p. 29. La disyunción entre *hechos* e *interpretaciones* que quiero –o intento– mantener –o recuperar– no es “premetafísica”, entre “esencia” y “apariciencia”, sino “posmetafísica”, entre interpretaciones que tienen sentido (allí aparecerían los “hechos”) y las que no lo tienen (no habría allí “hechos” que le den sentido a las interpretaciones).

<sup>9</sup> Ver n. 2.

*Quinto.* Habrá llegado el momento, tal vez, de transformar el mundo, en lugar de interpretarlo (Marx-Engels, *dixit*); con el agregado, quizás, de que para transformarlo habrá primero que interpretarlo (Heidegger, *dixit*). Habrá llegado el momento, entonces, de dejarse interpelar por la Esfinge, allí, en la encrucijada de los hechos y las interpretaciones. Y el rostro de la Esfinge es hoy el COVID-19.

*Sexto.* Un poco de filosofía en la educación: la pandemia lleva a la cuarentena y la cuarentena lleva a la educación (los procesos y las prácticas educativas) por fuera de las escuelas (las instituciones en las que esos procesos y esas prácticas se realizan). ¿Cómo interpretamos todo esto? Quienes hayan leído el catecismo foucaultiano podrían –deberían– sentirse liberados: el COVID-19 habría logrado dismantlar los dispositivos disciplinarios y ahora la educación fluye libre por fuera de las instituciones normalizadoras. El catecismo foucaultiano termina allí. Sin embargo, el pensamiento de Foucault es algo más rico y complejo que esa versión de catequesis que, como todo dogma– transforma una *interpretación* en un *hecho* (un canon, una interpretación canónica). A esto se refiere Deleuze cuando pone en escena “las sociedades de control” como dispositivos que hacen el relevo de los disciplinarios. Retomo este punto por dos motivos. Uno, porque “las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser”. Otro, porque frente a esos dispositivos disciplinarios o de encierro (las instituciones) los nuevos dispositivos que pone en acción la sociedad de control *parecen* más libres. Sin embargo, no dejan de ser dispositivos que someten las libertades aunque de maneras menos visibles. Entonces: “no hay lugar para el temor ni para la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas”. Las sociedades de control son aquello de lo que habló Foucault en sus últimos cursos y seminarios: el biopoder. Y también, lo que Bauman describe con la metáfora de “lo líquido” (en la *Modernidad líquida*, por ejemplo). Y llegando más a nuestros días, lo que de un modo excesivamente apresurado y liviano para mi gusto nombramos con la palabra “neoliberalismo” y Byung-Chul Han “sociedad del cansancio”. Dejemos todo esto para concentrar nuestra atención sobre un punto, los argumentos finales del texto de Deleuze:

¿No es extraño que tantos jóvenes reclamen una “motivación”, que exijan cursillos y formación permanente? Son ellos quienes tienen que descubrir para qué les servirán tales cosas, como sus antepasados descubrieron, penosamente, la finalidad de las disciplinas. Los anillos de las serpientes son aún más complicados que los orificios de una topera<sup>10</sup>.

*Séptimo.* Dejemos por ahora a los topes y las serpientes; retengamos, sin embargo, el planteo de la dificultad. Se trata de una dificultad paradójica: la de estar sometidos a dispositivos que se afirman *en* nuestras libertades. Podríamos decir que los dispositivos disciplinarios, las instituciones de encierro, los orificios de las toperas, están basados en el imperativo moral (si debes, puedes). Nos hemos liberado de esas coerciones disciplinarias y ahora “podemos” sin que el “deber” se nos imponga y nos imponga un límite. Pero es aquí en donde hace su aparición la paradójica dificultad: ¿Queremos aquello que *podemos*?<sup>11</sup> Según parece y así planteado, el

<sup>10</sup> DELEUZE, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en DELEUZE, G., *Conversaciones (1972/1990)*, Valencia, Pre-Textos, 1999.

<sup>11</sup> Nota de color: es llamativo ver –“ver” en sentido literal– en estos días cómo proliferan en las pantallas de los más diversos dispositivos, “intelectuales” que nos explican y “enseñan” que esos dispositivos destruyen las relaciones humanas y plantean vínculos pedagógicos falsos. Intelectuales que conversan por *zoom* para explicarnos que por *zoom* no se puede conversar. Pedagogos críticos que, con llamativa nostalgia, añoran volver a las aulas presenciales en donde trascurrían los procesos educativos en “los buenos tiempos” prepándemicos. Esas mismas aulas que antes eran analizadas como dispositivos institucionales disciplinarios y se presentan ahora como un paraíso perdido –que, como todos los paraísos, se alimenta de ilusiones y recuerdos mutilados–. Si usasen un tono más modesto o menos altisonante, tal vez podríamos tomarlos más en serio.



remanido “querer es poder” habría servido para traspasar el límite impuesto por la sociedad disciplinaria y estamos ahora en una situación en la que se nos propone que “poder es querer”. ¿Será así?

Nuevamente aquí el COVID-19 viene en nuestra ayuda y lo hace de modo paradójico: podemos desafiar los límites que impone la cuarentena, ¿queremos hacerlo? Nuevamente aquí y detrás de ese límite, la *physis* gusta ocultarse y nos invita a pensar antes de salir al mercado de las interpretaciones con “frases hechas”; es decir, con pensamientos ya pensados sin que sepamos cómo ni por quién.

## Bibliografía

- CASALI, C.A., “Coronavirus hasta en la sopa: una pandemia de filósofos azota el mundo”, en *Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, marzo 2020. [<https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2020/04/casali-coronavirus-hastaen-la-sopa.pdf>]
- CASALI, C.A., “Pedagogías emancipadoras; tensiones biopolíticas: Saúl Taborda”, *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, 11(6), 11-28, 2019
- CASALI, C.A., “Filosofía de la educación y viceversa”, en GUYOT, V. y FIEZZI, N. A. (comp.), *Cuestiones de Filosofía de la educación. Entre la enseñanza y la filosofía*, San Luis, Nueva Editorial Universitaria-UNSL, 2019.
- CASALI, C. A., *Cursos de la filosofía*, Bernal, UNQ, 2016.
- CASALI, C.A., “Estudio preliminar y apéndice biográfico”, en TABORDA, S., *Escritos pedagógicos*, Remedios de Escalada (Prov. de Bs. As.), Universidad Nacional de Lanús, 2015.
- CASALI, C.A., *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, Remedios de Escalada, UNLa, 2012.
- DELEUZE, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en DELEUZE, G., *Conversaciones (1972-1990)*, Valencia, Pre-Textos, 1999.
- GENEYRO, J.C., CASALI, C.A., PUIG, R., *Filosofía de la educación*, Bernal, UNQ, 2016.
- HEIDEGGER, M., *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1975.
- HEIDEGGER, M., “La doctrina platónica acerca de la verdad”, en *Cuadernos de filosofía*, V-VI, 10-11-12, 1953.
- JAURETCHE, A., *Los profetas del odio y la yapa (la colonización pedagógica)*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1982.
- NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, Valparaíso (Chile), Universidad de Valparaíso, 2018.
- NIETZSCHE, F., *El ocaso de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1976.
- RANCIÈRE, J., *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007.
- TABORDA, S.A. “Sarmiento y el ideal pedagógico”, *Facundo*, Córdoba (Argentina), 5, septiembre y octubre de 1938.



## El trabajo como valor en la cultura latinoamericana



Margarita Llambías<sup>1</sup>

### El trabajo: ¿valor o disvalor en nuestra cultura?

*"Gente de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, somos los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la función de la modernidad cuando las luces están a punto de apagarse. Llegamos tarde a todas partes, nacimos cuando ya era tarde en la historia, tampoco tenemos un pasado, o si lo tenemos, hemos escupido sobre sus restos".*

Octavio Paz

Estas palabras, del gran pensador mexicano, sintetizan en forma bastante acabada la autoimagen de gran parte de los latinoamericanos respecto a nuestra ubicación en el mundo actual. Es, de hecho, más que una autoimagen, una imagen refleja, descentrada, en tanto configurada a partir de un centro ajeno.<sup>2</sup>

Dentro de este marco, han sido comunes los intentos de explicar la identidad latinoamericana, en contraposición con la de otros países, a partir de expresiones como las siguientes:

*"Entre 1492 y 1975 han transcurrido casi quinientos años, medio milenio de historia. Si nos proponemos calificar esos casi cinco siglos de historia latinoamericana en la forma más sucinta, pasando por encima de toda anécdota, de toda distracción, yendo al fondo de la cuestión antes de desmenuzarla, lo más certero, veraz y general que se pueda decir sobre Latinoamérica es que hasta hoy ha sido un fracaso"*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Publicado en: Congreso Nacional de Historia Argentina, Buenos Aires, 1997, Tomo I, ps. 91-100.

<sup>2</sup> El "yo-espejo" de que hablan los psicólogos, trasladado al problema de la identidad cultural de la región.

<sup>3</sup> RANGEL, Carlos: "Del Buen Salvaje al Buen Revolucionario". Monte Ávila, Caracas, 1977, p. 26. Yo destaco. Y continúa el autor: "Esta afirmación puede parecer escandalosa, pero es una verdad que los

Un fracaso que se hace más notorio, en comparación con el "éxito desmesurado de los EEUU, en el mismo Nuevo Mundo, y en el mismo tiempo histórico".<sup>4</sup>

Sin entrar a considerar todavía la legitimidad de este tipo de análisis, ni los criterios o puntos de vista que puedan sustentarlo, parece conveniente señalar que la causa a la que se suele atribuir este resultado tan magro de cinco siglos de historia, estaría constituida por la falta de laboriosidad de los latinoamericanos.<sup>5</sup>

Para quienes realizan esa suerte de caracterización, sería ésta una tara que habríamos heredado de los españoles, quienes "lo mismo que los hispanoamericanos, en sus momentos de sinceridad se reconocen poco inclinados al trabajo metódico"<sup>6</sup>, un hecho que contrasta, también desde hace siglos, con la laboriosidad de los anglosajones, que ya impresionó a otro venezolano, Francisco de Miranda, en su viaje a los EE.UU. de 1784:

*"...las tierras paresen sin embargo, y son efectivamte Pobres el producto general es pastos, mais y centeno, sin embargo, tal es la industria y espíritu que la Livertad inspira á estos pueblos, que de una pequeña porción de ellas sacan con que mantener a sus crecidas familias, pagar fuertes taxas, y vivir con comodidad, y gusto, mil veces mas felizes que los propietarios de las ricas minas y ferazes tierras de mexico, Peru, Buenos Ayres, Caracas y todo el Continente Américo Español"*<sup>7</sup>

En contraste con ese "espíritu de industria", en nuestra América se encontraría un generalizado desprecio por el trabajo, traído por los españoles, y que perdura hasta hoy. Y se sacan a relucir episodios como el protagonizado por los ediles de Buenos Aires, en el siglo XVII, cuando "*se quejaron al Rey de que la situación era tan mala que los españoles tenían que 'cavar la tierra y sembrarla para poder comer'*"<sup>8</sup>. Incluso, Rodolfo Puiggrós recuerda el caso de "*un caballero español residente en Buenos Aires a fines del siglo XVIII, que inició en la Audiencia de Charcas un juicio por calumnias, pues el demandado había afirmado públicamente que el caballero trabajaba. En su demanda y con justa indignación, sostenía que tenía recursos e hidalguía suficientes como para vivir sin degradarse trabajando*"<sup>9</sup>.

Hasta aquí, los términos del problema (*desarrollo = laboriosidad; atraso = vagancia*)<sup>10</sup>, tal como ha sido planteado desde diferentes vertientes ideopolíticas, en todas las cuales subyace un paradigma - el de los países *industrialmente* avanzados - ya sea como un modelo a alcanzar, ya como una etapa necesaria de atravesar.

---

latinoamericanos llevamos prendida en la conciencia, que callamos usualmente por dolorosa, pero que traspasa y sale a la luz cada vez que tenemos momentos de sinceridad.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Una afirmación representativa por su difusión, puesto que se reproduce cotidianamente, sea en forma despreciativa ("Son vagos: no quieren trabajar") o moralista, tal como el letrero que suele verse en los medios de transporte de alguna ciudad latinoamericana: "No envidies: trabaja".

<sup>6</sup> RANGEL, C., op. cit., p. 262.

<sup>7</sup> MIRANDA, Francisco de: "Diario de Viajes y escritos políticos". Ed. Nacional, Madrid, 1977, p 174. Destacamos.

<sup>8</sup> HANKE, Lewis: "El prejuicio racial en el Nuevo Mundo". Ed. Univ. de Santiago de Chile, 1958, p. 27, citado por RAMOS, Jorge A., "Historia de la Nación Latinoamericana", Peña Lillo, Bs.As., 1973, p. 67.

<sup>9</sup> Citado por RAMOS, J.A., op. cit., p. 25.

<sup>10</sup> Puede verse, en una manifestación actual, un planteo similar, en el artículo de Luis F. Leloir titulado "La investigación científica", publicado en "*Realidad Latinoamericana para la Integración y el Desarrollo*", año I. n° 3.

Pareciera que para verificar la solidez de tales apreciaciones, y sin entrar en lo que debería ser un examen integral, histórico, de las diferentes sociedades - lo que escapa a los límites de estas líneas - hacen falta, por lo menos, algunos interrogantes previos: ¿Desde qué ángulo se examina el problema de la identidad latinoamericana? ¿A partir de qué referentes puede afirmarse su fracaso? ¿Qué criterios sustentan ese tipo de valoraciones?<sup>11</sup>

Sin intentar abarcar la vastedad de problemas que estas preguntas plantean, trataremos en lo que sigue de reflexionar acerca de la ubicación del **trabajo** dentro del *ethos* cultural latinoamericano, más que para extraer conclusiones, para contribuir al replanteo de la cuestión de nuestra identidad, en función de enfoques y cartabones propios, una cuestión que se presenta como necesaria y urgente, a nuestro juicio, en la actual coyuntura latinoamericana y mundial.

### **España en América: una cuestión no saldada.**

*"El legado colonial de América Latina, ya sea que se lo exalte o se lo rechace, es un patrimonio y una fuerza que continúa operando en la historia de los estados independientes"*<sup>12</sup>

España sigue siendo, a quinientos años del viaje de Colón, aquel 'enigma histórico' de que hablara Sánchez Albornoz. En la conciencia histórica latinoamericana ocupa diversos lugares, desde el de "la Madre Patria", hasta el de "origen de todos nuestros males". Sigue siendo, por parte de los propios latinoamericanos, motivo de exaltación o de rechazo, como dice el epígrafe.

Pareciera que las mismas dificultades con que nos encontramos los habitantes de esta región para definir un nosotros hacia el futuro (ahí están los obstáculos con que han tropezado los diversos intentos de integración latinoamericana, para comprobarlo), se retroyectan en el pasado y nos impiden lograr una definición de nuestras raíces, y su correspondiente valoración. Y mientras hay quienes afirman, con Ramiro de Maeztu, que *"Toda España es misionera en el siglo XVI"*<sup>13</sup>, al mismo tiempo para otros latinoamericanos España sería la gran depredadora, responsable de nuestro "atraso secular", y corresponsable -junto con Gran Bretaña y los EE.UU.- de la situación de injusticia y desigualdad que sufre hoy la gran mayoría de la población latinoamericana<sup>14</sup>. Con respecto a España, hay en América Latina "leyendas" -de diversos colores- pero no conciencia histórica compartida.

*"Cuando las escuelas históricas no llegan a un acuerdo sobre un hecho histórico, es porque en él altercan las ideologías de nuestro tiempo"*<sup>15</sup>

De ahí la importancia de la cuestión planteada. Pues no se trata de un mero interés de eruditos por conocer lo que ocurrió en el pasado, sino de resolver un problema presente, el de nuestra identidad, base para cualquier acción futura. No pretendemos aquí resolverlo -es algo

<sup>11</sup> El propio Rangel nos da una pista, cuando al hablar de la primera mitad del siglo XIX, afirma: "En todos los casos, las nuevas repúblicas nacieron traumatizadas, divididas, débiles, irracionales, inestables, convulsionadas y confundidas, en contraste con el vigor, la lucidez, la unidad y la salud política de los EE.UU." (op. cit., p. 106, subrayo).

<sup>12</sup> KONETZKE, Richard: "América Latina. La época colonial", Siglo XXI, 1977, p. 321.

<sup>13</sup> Tal es el caso del documentado historiador argentino Vicente SIERRA: "El sentido misional de la conquista de América", ed. Dictio, Bs.As., p. 11.

<sup>14</sup> Una perspectiva que ha encontrado eco favorable en amplios sectores de nuestra América, como lo demuestran las treinta y tantas ediciones del libro de Eduardo Galeano: "Las venas abiertas de América Latina".

<sup>15</sup> HERNANDEZ ARREGUI, Juan José: "¿Qué es el ser nacional?", Hachea, Bs.As., 1972, p. 51.

que depende de un esfuerzo necesariamente colectivo- sólo plantearlo, como marco para estas reflexiones que, al preguntarse sobre la valoración del trabajo en nuestro *ethos*, intentan encontrar una de las múltiples puntas del ovillo.

En función de ello, dos observaciones son necesarias, para comprender las dificultades con que nos encontramos los latinoamericanos en la apreciación de nuestras raíces.

En primer lugar, hace falta tener en cuenta que, si bien las denuncias sobre las vejaciones que sufrían los indígenas a manos de los españoles, estuvieron presentes desde el principio de la conquista<sup>16</sup>, sólo tomaron 'estado público' a partir de la tercera década del siglo siguiente, cuando el interés de los Países Bajos por liberarse de la sujeción de los Habsburgo primero, y el de Inglaterra por socavar ideológicamente la posición dominante de España en el mundo, después, hicieron que esas denuncias fueran difundidas por los restantes países europeos.

En efecto, hasta 1648, "en que España reconoce la independencia de Holanda, se hicieron... treinta y tres ediciones, por lo menos, de la Destrucción (obra de denuncia escrita por Fray Bartolomé de Las Casas) destinadas a propagar el odio a España y al catolicismo entre los partidarios del príncipe de Orange, de Mauricio y Federico de Nassau, y entre todos los otros defensores de la Reforma"<sup>17</sup>.

Por el otro lado, la obra más importante de fr. Bartolomé de Las Casas, "Historia de Indias", fue traducida al inglés hacia fines del siglo XVIII, con el siguiente título: "Lágrimas de indios: relación verídica e histórica de las crueles matanzas y asesinatos cometidos en veinte millones de gentes inocentes por los españoles".

*"En relación a esta publicación J.C.J. Mettford recuerda que, en la dedicatoria, se invoca a Cromwell para 'conducir sus ejércitos a la batalla contra la sanguinaria y papista nación de los españoles'. La 'leyenda negra' fue difundida por los ingleses, como arbitrio político, en una época en que los Habsburgo mandaban sobre Europa y amenazaban a Inglaterra, entonces una potencia de segundo orden... En realidad, lo que estaba en juego era el próximo desplazamiento del poder naval"*<sup>18</sup>

El problema es que esa denigración -fenómeno que se da cuando un hecho histórico no es descrito en forma integral, sino sólo en sus aspectos negativos, exagerando los mismos- encontró eco en las oligarquías de la tierra de nuestra región. Fue cuando se afianzó la integración al mercado mundial de los países latinoamericanos, en la segunda mitad del siglo pasado, momento en el cual la gran mayoría de los pensadores latinoamericanos sustentaron la alianza con Inglaterra que dicho modelo económico conllevó, en base a la antinomia de "Civilización o Barbarie", invirtiendo de paso el sentido original de los términos. Y decimos 'el problema' porque, en la medida en que esa tarea era cumplida por hispanoamericanos, más bien se trató de una autodenigración.

Así, mientras Alberdi consideraba que *"España hará esclavos dondequiera que funde colonias; la Inglaterra hará pueblos libres en sus mismos colonos"*<sup>19</sup>, Bartolomé Mitre amonestaba a aquéllos de sus compatriotas que se oponían al dominio británico en la India de

<sup>16</sup> Nombres como los de Montesinos, Las Casas, Bolaños, son sólo algunos de los incontables sacerdotes y funcionarios españoles que se dedicaron a "cargar la conciencia" de la Corona, en defensa de los derechos humanos de los aborígenes, un punto en el que están contestes los historiadores.

<sup>17</sup> MENENDEZ PIDAL, R.: "El padre Las Casas y Vitoria...". Espasa-Calpe, Madrid, 1958, p. 37.

<sup>18</sup> HERNANDEZ ARREGUI, J.J.: op. cit., p. 28.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 86.

la siguiente manera:

*"No faltan quienes hagan votos por la destrucción del imperio británico en la India. Este es un voto bárbaro y antisocial, como si en nuestra guerra con los pampas hubiese alguno que deseara el triunfo de Calfucurá sobre los defensores de la civilización y el cristianismo. ...no hacer votos por el triunfo de Inglaterra en la India sería simpatizar con el crimen, con la barbarie, con la tiranía..."*

*El pueblo que marcha a la vanguardia de la libertad en el viejo mundo, que ha hecho brotar del seno fecundo de sus instituciones, la gran democracia norteamericana... bien merece presidir a la regeneración del mundo bárbaro, cualesquiera que sean las manchas que ofrecen su conquista y su dominación anterior, notablemente suavizada en los últimos tiempos."*<sup>20</sup>

La extensa cita precedente nos exime, pensamos, de abundar sobre el tema, acerca del significado que tuvo el progreso y la modernización para quienes organizaron el Estado argentino después de 1852, y la consiguiente autodenigración que implicó respecto al legado español. Un prejuicio que hizo escuela en nuestro país, a tal punto que un pensador como José Ingenieros llegó a decir:

*"Después de una crisis moral de treinta años, reaparece en la Argentina el nacionalismo... un renacimiento cultural anuncia que la patria va a despertar en el país dormido... esa floración del sentimiento nacionalista revestirá caracteres distintos de los anteriores, desvinculándose de la bazofia hispano-indígena y conformándose en moldes europeizados"*<sup>21</sup>

Como resultado de esta situación socio-económico-cultural, "generaciones enteras de hispanoamericanos -no los pueblos- han adherido al mito de la supremacía anglosajona"<sup>22</sup>.

No negamos, a partir de estas reflexiones, la dominación española ejercida sobre las innumerables comunidades indígenas existentes en América antes de 1492, ni las consiguientes atrocidades que la misma conllevó. Sólo pretendemos llamar la atención acerca de los peligros de unilateralizar la historia, y de los diferentes proyectos a los que pueden estar alimentando las "buenas intenciones".

Pues la autodenigración<sup>23</sup>, en tanto negación de las raíces históricas -tanto hispánicas como aborígenes- y en tanto negación de la propia identidad (y del propio futuro: nadie puede saber *a dónde* va si no sabe *quién* es), fue un fenómeno generalizado en nuestra América. Así, un colombiano, en 1939, afirmaba: *"No hay tal cuento de que la conquista sea una empresa religiosa: lo es apenas en apariencia"*, pues habrían venido *"a América no por católicos sino por*

<sup>20</sup> MITRE, Bartolomé: "Los ingleses en la India", en "Proyecto y construcción de una nación: Argentina, 1846-1880", Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, ps. 337-8.

<sup>21</sup> Caras y Caretas, 14 de noviembre de 1914. Citado en Clarín, Bs.As., 31-X-85. Subrayado nuestro.

<sup>22</sup> HERNANDEZ ARREGUI, J.J., op. cit., p. 37.

<sup>23</sup> Un análisis más pormenorizado de este fenómeno, en el caso de la Argentina, puede encontrarse en JAURETCHÉ, A.: Manual de zoncetas argentinas, en particular las ps. 97 y ss. (Peña Lillo, Bs.As., 1982). Dice este autor: "La deformación producida por el esquema de civilización y barbarie, explica en parte una actitud de pajuerano deslumbrado por las luces del centro, y hace inteligible el descastamiento despectivo del propio origen, de la propia cultura, y de las propias posibilidades. Pero lo que fue un error, en el mejor de los casos, al que se sumaba la 'leyenda negra', ahora es un crimen deliberado y consciente que se continúa practicando masivamente..."

*pícaros y comerciantes*"<sup>24</sup>, y un nicaragüense, Rubén Darío, daba cuenta de la contrapartida de esa autodenigración: la admiración por lo anglosajón, cuando declamaba, en 1906, su "*Salutación al Águila*":

*"Bien vengas, mágica águila de alas enormes y fuertes  
a extender sobre el Sur tu gran sombra continental,  
a traer en tus garras, anilladas de rojos brillantes,  
una palma de gloria del color de la inmensa esperanza  
y en tu pico la oliva de una vasta y fecunda paz.  
Ciertamente, has estado en las rudas conquistas del orbe.  
Ciertamente, has tenido que llevar los antiguos rayos.  
Si tus alas abiertas, la visión de la paz perpetúan  
en tu pico y tus uñas está la necesaria guerra.  
¡E pluribus unum! ¡Gloria, victoria, trabajo!  
Tráenos los secretos de las labores del Norte,  
y que los hijos nuestros dejen de ser retores latinos,  
y aprendan de los yanquis la constancia, el vigor, el carácter.  
Dinos, Águila ilustre, la manera de hacer multitudes.  
Águila, existe el Cóndor. Es tu hermano en las grandes alturas  
Los Andes le conocen y saben que, cual tú, mira al Sol.  
May this grand union have no end! dice el poeta.  
Puedan ambos juntarse en plenitud, concordia y esfuerzo.  
¡Salud, Águila!  
Que la Latina América reciba tu mágica influencia..."*<sup>25</sup>

### El trabajo, en la España del siglo XV

¿Era despreciado el trabajo en la España que "descubrió" el Nuevo Mundo? Efectivamente, la mayoría de los historiadores que han investigado la época coinciden en señalar ese fenómeno. Sin embargo, antes de concluir calificando el hecho de determinada manera, parece necesario preguntarse acerca de la causa de ese desprecio, dentro de la cosmovisión castellana.

La sociedad española, que logra su unificación antes que las otras naciones europeas, se forjó en la denominada Reconquista. Los árabes habían invadido la península ibérica desde hacía más de siete siglos, y la lucha contra "los moros" definió la supremacía de las clases directoras feudales -la nobleza y el clero- en una forma mucho más marcada que en el resto de la Europa medieval.

En efecto, en una sociedad secularmente guerrera, cuyo motivo principal de lucha era de tipo religioso, contra el "infidel", necesariamente la función militar de la nobleza y la función cultural del clero -al que "correspondía excitar y sostener el fervor popular, imprimir en la mentalidad del pueblo la idea de la misión divina de librar al país de los moros"<sup>26</sup>- debían encontrar una profunda legitimación.

*"Si se retrasó medio milenio la Reconquista -señala José María Rosa- fue debido a la superioridad cultural y militar de los árabes, y a sus periódicas explosiones de fe religiosa y de fanatismo guerrero -los almorávides en 1086, los almohades en 1145- que, brotadas en África, levantaban el fervor*

<sup>24</sup> ARCINIEGAS, Germán: "Jiménez de Quesada", Bogotá, 1939, p. 14, citado por SIERRA, V., op. cit., p. 99.

<sup>25</sup> Citado por RANGEL, C., op. cit., p. 58. Yo destaco.

<sup>26</sup> ELLIOT, J.H.: "La España Imperial. 1469-1716", Ed. Vicens-Vives, Barcelona, 1978, p. 27.



*vacilante de los moros de la península. Pero el fanatismo musulmán inducía al fanatismo cristiano, que abatiría en verdaderas cruzadas a los invasores*"<sup>27</sup>.

La tarea principal del español fue así, por siglos, la guerra. Y combatían todos: "señores, rústicos, artesanos, y apenas se exceptuaban los mercaderes judíos (aceptados como) necesarios para el trueque y el préstamo"<sup>28</sup>.

Es por eso que la moral señorial, que afirmaba como valores principales el coraje, el honor, la lealtad, la generosidad -resumidos todos en el concepto de hidalguía- se extendió por toda la sociedad española, independientemente de la condición social o económica de sus portadores. "Era una moral heroica: lo importante era el valor, y esta palabra en su lengua tuvo la doble significación de coraje y de medida de todas las cosas"<sup>29</sup>.

En otros lugares de Europa, en donde comenzaban a consolidarse los burgos como centros diferentes del feudo, esa valoración de tipo señorial fue patrimonio exclusivo de la nobleza, a la que la incipiente burguesía opuso valores tales como el trabajo, la honradez, el ahorro, la previsión, más acordes con su función específica en la sociedad feudal que empezaba a desintegrarse, y con el distinto papel que adquiriría el dinero en la nueva sociedad que se estaba comenzando a plasmar<sup>30</sup>.

*"De esta manera -confirma Elliot- se estableció el concepto del perfecto hidalgo, como hombre que vivía para la guerra, que podía realizar lo imposible gracias a un gran valor físico, y a un constante esfuerzo de voluntad, que regía sus relaciones con los otros de acuerdo a un estricto código de honor y que reservaba sus respetos para el hombre que había ganado sus riquezas con la fuerza de las armas y no con el ejercicio del trabajo manual"*<sup>31</sup>.

Ese fue el *ethos cultural* de la España conquistadora que, en gran parte, hemos heredado los latinoamericanos. El trabajo en la España del siglo XV tenía como principal significado el de castigo en sentido bíblico: "*Ganarás el pan con el sudor de tu frente*", mucho más acentuado que el del otro mandato del Génesis de "*dominar la tierra*", que predominará después en el mundo, hasta nuestros días.

Hasta tal punto esto fue así, que en la lengua castellana de entonces, el término *trabajos* en plural, era sinónimo de pena, tribulación. Bernal Díaz del Castillo, que acompañara a Cortés en su expedición a México, relata en su "*Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*" cómo Cortés felicitaba a sus soldados, que "*fueron para sufrir hambres, trabajos y tormentos*"<sup>32</sup>. Y San Juan de la Cruz, en sus consejos para el mejoramiento espiritual, afirmaba: "*Por estos*

<sup>27</sup> ROSA, J.M.: "Historia Argentina. T. I: Los tiempos españoles (1492-1805)", Ed. Juan C. Granda, Bs.As., 1967, p. 38.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>30</sup> Comenta al respecto José M. Rosa: "No debe hacerse una valoración estimativa entre ambas morales. Más allá de los Pirineos eran distintas, se excluían la una a la otra: el caballero jugaba su honor donde el mercader no ponía su honra, y a la inversa. Como el señor carecía de dinero, se lo arrebatava a los burgueses; como el mercader no tenía coraje, alquilaba mercenarios. Eran valoraciones distintas, según se apreciara la conducta con criterio de caballero o de comerciante. Visto 'en señor', el burgués era un cobarde que se valía de su dinero para suplir el coraje; visto 'en burgués', el señor era un bribón que se servía de su coraje para reemplazar al trabajo". Op. cit., p. 40.

<sup>31</sup> ELLIOT, J.H.: op. cit., p. 27.

<sup>32</sup> Citado por ELLIOT, J.H., op. cit., p. 63.

*trabajos en que Dios pone al alma... va ella cobrando virtudes, fuerza y perfección con amargura" y "Conviénele mucho... estar en gran paciencia en todas las tribulaciones y trabajos"*<sup>33</sup>.

La conquista de América no hizo sino acentuar esta tendencia cultural española que estamos comentando, debido a que los metales preciosos encontrados en los Andes y en México, sustentaron el poder político de la Corona y sus adláteres, clérigos y nobles, y alimentaron el prestigio ya existente de la riqueza lograda con la fuerza de las armas.

*"Durante este siglo -comenta Elliot refiriéndose a 1600- los acontecimientos se habían coaligado para rebajar en la estima nacional las prosaicas virtudes del trabajo duro y el esfuerzo constante... Si hoy faltaba dinero, mañana abundaría, cuando llegara a Sevilla la flota del tesoro. ¿Para qué planear, para qué ahorrar, para qué trabajar? A la vuelta de la esquina aparecería el milagro -o el desastre-."*<sup>34</sup>.

En territorio americano, por otra parte, ocurría lo propio, ya que la utilización de los indígenas como fuerza de trabajo, acentuó la tendencia parasitaria que la actitud señorial conllevaba. Pues, como decía un refrán de la época, *"en llegando a Manila, todos son caballeros"*.

*"Cuenta Santa Teresa que uno de sus hermanos, al volver de las Indias, ya no quiso trabajar la tierra. Si en las Indias había sido señor, ¿iba a volver en España a la condición de labriego?"*<sup>35</sup>.

### La separación de 'vida' y 'trabajo' en la sociedad anglosajona

Los seres humanos tenemos la tendencia a ver como "naturales" muchas pautas de comportamiento que, en realidad, se originaron en épocas determinadas y en función de objetivos e intereses de grupos sociales específicos. Tal fenómeno nos suele impedir la actuación sobre esas pautas, ya sea para cultivarlas, en el caso de considerarlas como positivas, ya para superarlas, en el caso contrario.

En ese sentido es que hasta aquí hemos analizado el lugar que tenía el trabajo en el marco valorativo de la nación de cuyo tronco cultural descendemos. Pero un camino de reconocimiento de identidad puede ser también el considerar las diferencias con respecto a otros pueblos. Por eso parece útil analizar ahora la valoración del trabajo en la cultura anglosajona, la cual, como es sabido, y en función del papel predominante cumplido en los dos últimos siglos por Gran Bretaña primero y por los EE.UU. después, impregna muchos patrones de comportamiento tenidos hoy como "universales" y/o "racionales". Importa también, como en el caso anterior, preguntarnos por la evolución de esa valoración en el tiempo, para conocer a partir de qué

<sup>33</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: **"Obras"**. Ed. Ap. de la Prensa, Madrid, 1958, ps. 864 y 867. A la vez, es notable el sentido inverso, de alegría y contento, que cobra el verbo *holgar* -es decir, no trabajar-. Así, en una carta fechada en La Peñuela, el 21 de septiembre de 1591, dice: *"Heme holgado mucho que el señor don Luis sea ya sacerdote del Señor... Dele el parabién de mi parte"* (p. 1022).

<sup>34</sup> ELLIOT, J.H., op. cit., p. 324.

<sup>35</sup> ROSENBLAT, Ángel: *El hispanoamericano y el trabajo*, en "La primera visión de América y otros ensayos", Caracas, Min Educación, 1965, p. 71, citado por Rangel C., op. cit., p. 264. Las consecuencias de este fenómeno fueron profundas, ya que era promovido desde el propio Estado: la patente de nobleza eximía a su beneficiario de impuestos y gabelas, y recién con Carlos III, en vísperas de la independencia, se suprimió la norma según la cual "todo aquél que se dedicase a la actividad industrial perdía automáticamente su carta de hidalguía" (VICENS-VIVES, J.: "Historia Social y Económica de España y América", 1957, citado por RAMOS, J.A.).

hechos históricos, surge y se consolida dicho *ethos* cultural<sup>36</sup>.

*"...la transición a la sociedad industrial madura -señala E.P. Thompson- supuso una severa reestructuración de los hábitos de trabajo: nuevas disciplinas, nuevos incentivos y una nueva naturaleza humana sobre la que pudieran actuar estos incentivos de manera efectiva"<sup>37</sup>.*

Existió un cambio, entonces, para llegar al cual se partió de una sociedad campesina, en la que el tiempo estaba predominantemente *orientado al quehacer*, y el día y la noche, las estaciones y las lluvias, regulaban el ritmo de la actividad laboral. Dicha orientación al quehacer se caracteriza, según Thompson, -a diferencia de la que prevalece en la sociedad industrial- por *"ser más comprensible humanamente que el trabajo regulado por horas"*, y por existir *"una menor demarcación entre 'trabajo' y 'vida'...: la jornada de trabajo se alarga o se contrae de acuerdo con las necesarias labores"*. Al mismo tiempo, el autor observa que *"al hombre acostumbrado al trabajo regulado por reloj, esta actitud hacia el trabajo le parece antieconómica y carente de apremio"*<sup>38</sup>.

Seguidamente, Thompson realiza toda una serie de reflexiones sobre cómo cambió el sentido humano del tiempo con esta transición, desde los campaneros contratados para anunciar el comienzo y el fin de la jornada laboral, en el siglo XIV, hasta el momento en que el patrón asumió la necesidad de *"utilizar el tiempo de su mano de obra y ver que no se malgaste: no es el quehacer el que domina, sino el valor del tiempo al ser reducido a dinero. El tiempo se convierte en moneda: no pasa, sino que se gasta"*<sup>39</sup>, y sobre cómo se difundió el reloj como instrumento de medición del tiempo hasta que, en 1820, *"era la doble cadena de oro del reloj lo que constituía el símbolo del dirigente obrero Lib-Lab"*<sup>40</sup>, y *"por cincuenta años de servicio disciplinado en su trabajo, el patrón ilustrado regalaba a su empleado un reloj de oro grabado"*<sup>41</sup>.

Tal vez ya no haga falta abundar sobre el tema, para apreciar hasta qué punto han cambiado, con el advenimiento de la sociedad industrial, el sentido y la valoración humana del trabajo. Sin embargo, parece pertinente mencionar aún otros dos factores que contribuyeron en fundamental medida a ese cambio, uno de carácter político, y el otro religioso. Nos referimos, por un lado, al rol jugado por el Estado en la sujeción de los trabajadores que la revolución agrícola inglesa expulsó de la tierra, y por el otro, al papel decisivo que le cupo en el mismo sentido, como ya lo han señalado muchos autores -desde Max Weber- a la religión protestante.

Con respecto al primer punto, baste sólo señalar, como respuesta a lo que Alberdi -influido por el racismo que en el siglo XIX justificaba la expansión de los países europeos- afirmara en las Bases (*"Haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción; en cien años no haréis de él un obrero inglés"*<sup>42</sup>), que en Inglaterra costó más del triple de ese tiempo el lograrlo. Así, ya en 1530, quienes eran encontrados sin trabajar, estando en condiciones para

<sup>36</sup> Seguiremos en esta parte, los aportes realizados por el historiador inglés E. P. Thompson, quien ha estudiado la transición del feudalismo al capitalismo en su país.

<sup>37</sup> THOMPSON, E.P.: "Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial", ed. Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1979, p. 241.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 247. Subrayado nuestro. Es interesante observar que, en la traducción de esa frase -"Time is money"- a nuestro idioma, la *moneda* (símbolo específicamente capitalista) pasa a llamarse *oro*, es decir, un símbolo de riqueza mucho más general.

<sup>40</sup> Laborista que aceptaba los principios de la economía liberal.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>42</sup> ALBERDI, J.B., "Bases...", en: "Proyecto y construcción...", op. cit., p. 93.

ello, la primera vez eran pasibles de flagelación y cárcel; en un segundo arresto merecían ser mutilados en la oreja, y a una tercera detención correspondía la ejecución del reo *"como criminal inveterado y enemigo del bien común"*<sup>43</sup>.

El otro aspecto mencionado, es el de la importancia que tuvo la Reforma y las diferentes iglesias nacionales que se formaron en consecuencia, en el cambio de énfasis valorativo respecto del trabajo que advino con el capitalismo industrial. No se trató solamente de la legitimación del lucro que permitió a los capitalistas superar las normas económicas medievales (calidad, justo precio, prohibición de la usura, etc.), algo que con Calvino tomó la forma más clara: *"¿de dónde viene la ganancia del comerciante, si no es de su diligencia e industria?" "Debemos exhortar a todos los cristianos a ganar todo lo que puedan"*; sino también de la asimilación lograda por la predicación, entre 'pecado' y 'no trabajo', que dicha concepción implicaba. En este sentido, expresa Thompson:

*"Prácticamente todo lo que los patrones deseaban imponer puede encontrarse en las páginas de un solo folleto, 'Friendly Advice to the Poor'\*, del reverendo J. Clayton, en 1755. 'Si el haragán se mete las manos en el pecho, en vez de aplicarlas al trabajo, si pasa el tiempo Deambulando, debilita su constitución con la Holgazanería y embota su espíritu con la Indolencia...' no puede esperar más que la pobreza como recompensa"*<sup>44</sup>.

"William Temple -continúa el autor- al defender en 1770 que se enviara a los niños pobres a los cuatro años de edad a talleres donde pudieran ser empleados en alguna manufactura, y recibieran dos horas de instrucción por día, fue explícito en cuanto a la influencia cívicamente educadora del método: *'Es considerablemente útil que estén, de un forma u otra, constantemente ocupados al menos doce horas al día, puedan o no ganarse la vida. Ya que por estos medios esperamos que la generación próxima esté tan habituada al constante empleo que se convertirá a la larga en algo agradable y entretenido'*"<sup>45</sup>.

Thompson da también cuenta de la resistencia que provocó "la embestida, desde tan varias direcciones, a los antiguos hábitos de trabajo de las gentes", y concluye:

*"El puritanismo, en su matrimonio de conveniencia con el capitalismo industrial, fue el agente que convirtió a los hombres a la nueva valoración del tiempo; que enseñó a los niños a progresar a cada luminosa hora... y que saturó las cabezas de los hombres con la ecuación: el tiempo es oro"*<sup>46</sup>.

dando todo ello como resultado, con la expansión del capitalismo en el mundo, que

*"las sociedades industriales maduras de todo tipo, se distinguen porque administran el tiempo, y por una clara división entre trabajo y vida."*<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Ley del año vigesimoséptimo del reinado de Enrique VIII. Citada por MARX, K.: "El capital", Libro I, vol. III, Siglo XXI, 1978, p. 919.

\* Literalmente: "Amigables Consejos para el Pobre"

<sup>44</sup> Op. cit., p. 275. "Cuida que andes con circunspección, dice el Apóstol -transcribe el mismo autor del libro del pastor metodista John Wesley- redimiendo el tiempo... rescatando cada fugaz momento de las manos del pecado y de Satán, de las manos de la pereza, la comodidad, el placer, las cosas de este mundo" (p. 282).

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 290

<sup>47</sup> *Ib.*, p. 288. "...si la idea de finalidad en el uso del tiempo se hace menos compulsiva -finaliza Thompson-, los hombres tendrán que reaprender algunas de las artes de vivir perdidas con la revolución industrial:

Tal vez sea ese complejo resultado de la sobrevaloración del trabajo en la sociedad industrial, el que haya motivado las siguientes reflexiones:

*"...donde el trabajo ha adquirido las mayores proporciones, la capacidad y el arte de gozar han descendido al grado más bajo imaginable"*

*"Cosas muy alegres contempladas por hombres muy tristes que no saben qué hacer con ellas, tal es el sentido de nuestra cultura, de esta cultura del placer y de las grandes ciudades."<sup>48</sup>*

### **El trabajo revalorizado, en la Argentina**

53

Aunque escapa al ámbito de estas líneas un análisis pormenorizado de cómo evolucionó el valor del trabajo dentro de la cultura argentina, a partir de la independencia en el siglo pasado, y de la industrialización en el presente, no quisiéramos concluir las sin efectuar algunas observaciones acerca de la relación existente entre política y cultura, con respecto al tema que nos ocupa.

Es una conciencia generalizada, en la Argentina, la que atribuye una actitud laboriosa mucho más desarrollada a las varias generaciones de inmigrantes que llegaron a nuestro país ya desde las primeras décadas del siglo pasado, y en especial a partir de 1860, en comparación con la del criollo<sup>49</sup>.

También nosotros creemos -con la salvedad ya hecha, en el sentido de que la mayor o menor importancia otorgada al trabajo en tanto virtud no califica en sí, sino que es función del *ethos* cultural del que se es parte- que el aporte de la gran cantidad de inmigrantes que contribuyeron a poblar la Argentina, fue fundamental para que el trabajo adquiriera valor como posibilidad de realización humana, en nuestro país. Este hecho, sin embargo, y tal vez con la excepción de las corrientes inmigratorias de procedencia germana o anglosajona, no parece deba atribuirse tanto a una actitud frente al trabajo como tal, cuanto a la función compensadora que cumple el mismo frente al desarraigo.

Hay otro factor que consideramos clave en la revalorización del trabajo en la Argentina, y es la existencia de los movimientos populares del presente siglo. En efecto, tanto el radicalismo -que posibilitó, en la década del 20, el reconocimiento de la legitimidad de las organizaciones laborales- como el justicialismo -cuyas realizaciones en orden a la dignificación de los trabajadores son suficientemente conocidas- permitieron que el trabajo fuera considerado un valor, articulando las dimensiones individual y social de la realidad humana.

### **Para terminar...**

En las últimas décadas, un gran número de investigaciones han sido realizadas, sobre

---

cómo llenar los intersticios de sus días con relaciones personales y sociales más ricas, más tranquilas; cómo romper otra vez las barreras entre trabajo y vida" (p. 291).

<sup>48</sup> SCHELER, M.: "El resentimiento en la moral".

<sup>49</sup> Pueden verse, en este sentido, las descripciones comparativas de los estancieros criollos e ingleses de 1840, en Mc CANN, William: "Viaje a caballo por las provincias argentinas", Hyspamérica, Bs.As., 1985; así como el propio "Facundo", de D.F. Sarmiento, cuando describe la diferencia entre las casitas de los inmigrantes y las taperas criollas. Asimismo, WHITAKER, Arthur: "La Argentina y los EE.UU.", ed. Proceso, Bs.As., 1956, que en su página 31 señala: "También se está de acuerdo en que los argentinos son el pueblo con más energía de América del Sur... aunque algunos argentinos hacen la distinción entre el tronco criollo original, que es displicente, y las huestes de inmigrantes... que vinieron a buscar fortuna y no ahorraron trabajos para conseguirla".



América Latina, desde que, en 1949, la CEPAL publicara su primer *"Estudio Económico"* sobre el tema. Pero pareciera que existe una gran limitación: pocos de esos estudios han enfocado a la región desde un punto de vista integral, que abarque todos los aspectos de su realidad: económicos, sociales, políticos y culturales. De hecho, es abrumadora la ventaja que llevan, al respecto, las investigaciones de tipo económico, y en un segundo lugar sociológico, en contraste con la escasa atención que han merecido los fenómenos políticos, y en menor medida aún, los componentes culturales de la realidad latinoamericana.

Superar esa parcialización, pensamos que es uno de los imperativos de este fin de siglo, y es dentro de ese marco que hemos intentado ubicar las reflexiones realizadas en estas líneas. Pues es la cultura -en tanto *"conjunto de bienes materiales y espirituales producido por un grupo humano, y que da forma a la coexistencia y coetaneidad de una comunidad nacional más o menos homogénea en su caracterización psíquica frente a otras comunidades"*<sup>50</sup>, la que cimenta la identidad de los pueblos, y es en gran medida su autoconciencia la que permite que determinada comunidad nacional se exprese en tanto comunidad colectiva. De ahí la pregunta por nuestras raíces y por los orígenes.

Al respecto, es necesario hacer una aclaración, en lo que hace al desbalance en que se encuentran, en estas reflexiones, nuestras raíces indígenas, en relación a las de origen hispánico<sup>51</sup>.

Esto ha sido así por dos razones: en primer lugar, por el estado actual de las investigaciones al respecto, que es claramente deficitario en lo que hace al estudio del aporte cultural indígena, aun cuando desde hace algunos años ha comenzado a llenarse ese vacío. Y en segundo lugar, y esto es más importante para nosotros, por una razón histórica: el tronco cultural que une, efectivamente, a los países latinoamericanos, es hispánico, y ello no como el mero resultado de una imposición<sup>52</sup>, sino de trescientos años de una historia que nos constituye como pueblos: la de la forja ibero-indígena de nuestra cultura, que no suele ser motivo especial de la atención de los programas oficiales de estudio, en nuestra América <sup>53</sup>, y que, sin autoengaños, debemos aprender a valorar en lo positivo -y censurar en lo negativo- como una condición para re-conocernos.

Cuando los conquistadores españoles llegaron a estas tierras, existían *"133 familias lingüísticas independientes en América, que comprenden cientos de idiomas especiales y dialectos"*<sup>54</sup>, una atomización que comenzó a superarse en el siglo XVI, algo que es necesario reconocer, por más dolorosa y vituperable que haya sido la dominación española sobre los

<sup>50</sup> HERNANDEZ ARREGUI, J.J., op. cit. Yo destaco.

<sup>51</sup> Al respecto es interesante señalar, por ejemplo, el fuerte sentido comunitario que tiene el trabajo en los países de nuestra región con considerable impronta indígena, como es el caso de la zona andina o mexicana.

<sup>52</sup> Como podría ser caracterizada la utilización del idioma inglés en vastas regiones de Asia y de África.

<sup>53</sup> Ya José Martí, en 1891, decía: "¿Cómo han de salir de la universidad los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte de gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir a un pueblo que no conocen... Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver... La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia americana, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Injértese en nuestras repúblicas al mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas". MARTÍ, J.: "Nuestra América", Ed. Ariel, Barcelona, 1973, ps. 17-18.

<sup>54</sup> KONETZKE, Richard, op. cit., p. 4.



pueblos indígenas pues, como dice Hernández Arregui, *"la historia no es un idilio, sino una galería cuyas luces y sombras agrandan o desdibujan los objetos, según el prisma ideológico que los refracta"*<sup>55</sup>.

Si los latinoamericanos no comenzamos a revalorizarnos, *también desde lo hispánico*, no parece que tengamos posibilidad de construirnos hacia el futuro. Lo más probable es que sigamos "escupiendo sobre los restos de nuestro pasado", como dice Octavio Paz, alimentando la autodenigración y legitimando -por "admirable", o cuando menos por "inevitable"- la dominación europea en general y anglosajona en particular.

55 Algunas precisiones más, en estas reflexiones finales... La referencia concreta a la Argentina, en primer lugar, no desmiente la globalidad del título -"la cultura latinoamericana"- . Pues se trata de una tarea -ésta de reconocernos- que los latinoamericanos debemos realizar *desde* cada país. Lo cierto es que hace más de 150 años que estamos disgregados, en una aparente independencia que es, en realidad, la condición de nuestra debilidad. Y la posibilidad de construirnos en común pasa por reconocer, también, nuestras diferencias.

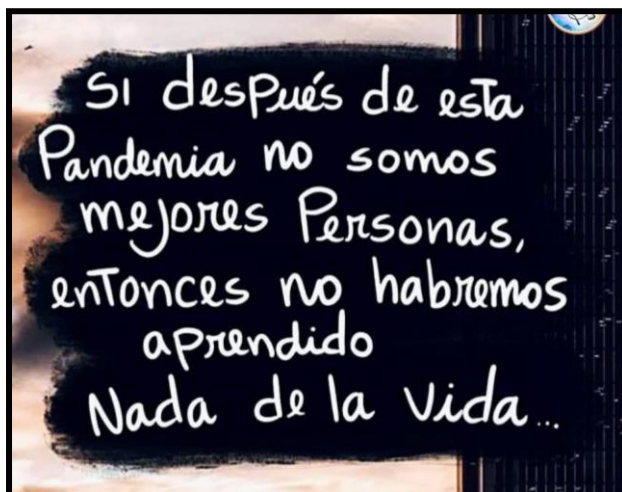
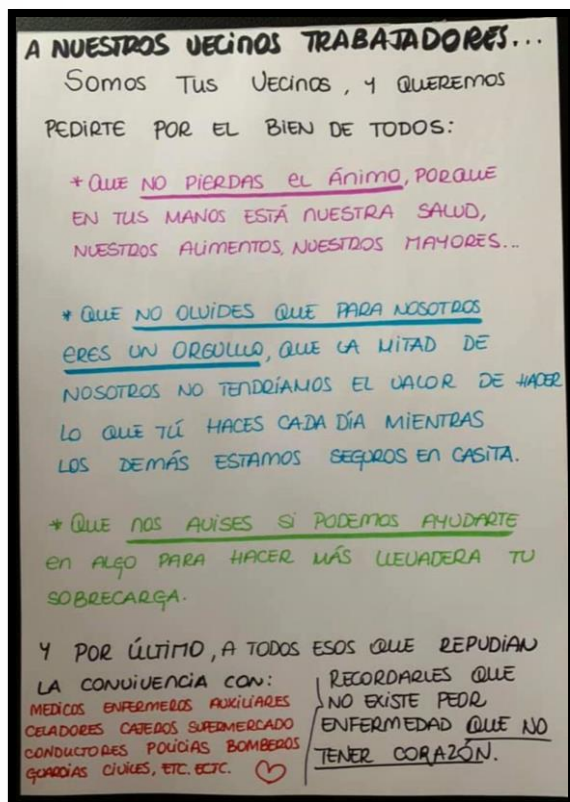
En segundo lugar, es necesario decir que, al comparar las diferentes valoraciones que del trabajo han hecho las distintas comunidades culturales, no nos anima la intención de denigrar, a nuestra vez, la anglosajona, en contraposición a la nuestra. La valoración del trabajo realizada por esas sociedades, fue un hecho positivo -abstracción hecha de la dominación y violación de derechos humanos que la acompañó-, particularmente por lo que se refiere a la autoconstrucción del ser humano desde el punto de vista individual. Sí pretendimos comprender y afirmar lo valioso de nuestra cultura, al poner el trabajo en función del hombre, y no a la inversa.

La humanidad, en aras de un progreso técnico que pareciera haberse independizado del control humano, da la impresión de encontrarse a la deriva... Frente a eso, creemos que nuestra región, al contar entre otras posibilidades con la de un *ethos* cultural en el cual el trabajo es valioso sólo en el contexto de la realización personal y social de quienes lo realizan, puede dar un aporte sustantivo, en la medida en que previamente sea capaz de reencontrarse a sí misma.

Y en la base de ese reencuentro, está el reconocimiento y la afirmación de la propia identidad, en la cual el legado histórico es un componente fundamental. Pues, como dice el Martín Fierro, *"a naidas le quita fama, lo que recibió al nacer..."*

Buenos Aires, octubre de 1986.

<sup>55</sup> Op. cit., p. 40. Y expresa también ese autor, luego de criticar la tesis misional, que sólo ve maravillas en la acción de España en América: "En contraposición, es también ilícita la tesis, calumniosa por exagerada, sobre el trato a los indios y negros. La esclavitud en América fue benigna -lo mismo que el estado servil de los indios- en comparación con la barbarie rubia de los colonizadores holandeses e ingleses" (p. 44).



## La Geoestrategia argentina después de la pandemia



57

*Eduardo J. Vior*

Nadie sabe cómo van a terminar esta pandemia y la crisis económica concomitante, pero nadie duda tampoco de que se avecina una tremenda lucha por el poder entre las principales potencias. Estados Unidos ha demostrado una gran incompetencia para prevenir la crisis económica y en la conducción de la emergencia sanitaria. Por lo tanto, quien ya no es confiable no puede liderar y quien no lidera no puede imponer condiciones a los países que domina. O sea que asistiremos a la competencia por el predominio entre una superpotencia imbatible, pero que no conduce, y otra (u otras) que no domina(n), pero resultan más confiables, no por su “bondad”, sino porque dependen de la cooperación con otros actores internacionales para salir adelante.

Esta situación de equilibrio catastrófico con perspectivas inciertas modifica la distribución y organización del poder en el espacio y el tiempo. Si bien la pandemia no es la causa de la actual crisis económica mundial, sí es su detonante. Desde principios de marzo pasado el tratamiento de la crisis sanitaria y el de la económica han marchado a la par. Si bien la deriva de la pandemia de Este a Oeste y de Norte a Sur permitieron al gobierno argentino ganar tiempo y capacidad de intervención política, precisamente el éxito alcanzado hasta ahora obliga a nuestro campo intelectual y político a repensar la ubicación del país en el mundo y en la región y determinar nuevos cursos de acción. Es necesario adoptar una nueva geoestrategia, para ordenar en el espacio las prioridades de las políticas económicas,

tecnológica, de defensa y seguridad considerando nuestras necesidades, nuestras capacidades materiales, las visiones de la mayoría de la población argentina, las de quienes se perfilan como aliados, socios, adversarios y enemigos y sus probables cursos de acción.

En este sentido, el presente trabajo debe entenderse como un puntapié inicial, para la elaboración y formulación de una estrategia de reinstalación de Argentina en la escena política mundial posterior a la pandemia. No es una investigación científica, aunque se apoya en los aportes de distintos internacionalistas. Se coloca más bien en el terreno de la opinión con fundamento y de la propuesta intelectual militante, para que el conjunto del Movimiento Nacional pueda decidir. Para ello, primero se aclaran algunos conceptos básicos, luego se pasa revista a la evolución de la Geopolítica desde su origen a fines del siglo XIX, para revisar a continuación la situación mundial inmediatamente anterior a la pandemia y sus modificaciones durante la crisis. Acto seguido se intenta prever sus cambios en el próximo período y, finalmente, proponer algunas líneas maestras que debería seguir la política exterior argentina.

### Conceptos básicos

La Geopolítica es el arte de la lucha por el poder entre los actores internacionales considerada desde su despliegue en el espacio y, por lo tanto, en el tiempo. La Geoestrategia, en consecuencia, es la organización de los fines políticos, para alcanzar los objetivos y metas de los actores internacionales en el espacio y consonantemente en el tiempo.

Si bien la Geopolítica occidental contemporánea tiene pretensión de neutralidad, la selección de los factores a considerar y su valoración relativa responden a concepciones ideológicas e intereses (González Tule, 2018).

La Geopolítica clásica fue sistematizada entre 1870 y 1945, para dar una dimensión espacial a las estrategias de poder de los imperialismos entonces en pugna por la hegemonía mundial. Si bien hay otras, pueden distinguirse dos corrientes principales: la de inspiración alemana y la anglosajona. Mientras que la primera, como expresión de una potencia desafiante que buscaba disputar la preeminencia a Inglaterra, primero, y a los Estados Unidos, después, es una reflexión sobre las maneras y caminos para acumular poder y consolidarlo, la segunda – propia de potencias ya establecidas-, consistió en un pensamiento sistemático sobre la conservación del poder y el enfrentamiento con las potencias que entonces se veían como desafiantes, Rusia y Alemania. La siguiente escueta reseña del pensamiento de los principales representantes de ambas corrientes apunta, por consiguiente, a diferenciar aquellos trazos con vigencia actual de las concepciones históricamente condicionadas y que no han sobrevivido a los cambios posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

### ORIGENES DE LA GEOPOLITICA I: Ratzel, Kjellén y Haushofer.

*Friedrich Ratzel*

Los fundamentos de la moderna Geografía Política –en tanto antecedente de la Geopolítica- fueron establecidos por el geógrafo alemán Friedrich Ratzel (1844-1904). Plenamente inserto en la ola nacionalista que llevó en 1871 a la fundación del moderno Imperio Alemán, su ideología combinaba nacionalismo colonialista, conservadurismo, historicismo y algunos elementos de darwinismo, sin ser manifiestamente racista. Con esta combinación fundó la moderna Geografía Política y Humana como “ciencia nacional” (López Trigal, 2011). La sistematización que hizo de la Geografía Política (1897)<sup>1</sup> incorporó a ésta el estudio de los

<sup>1</sup> Se refiere a *Politische Geographie (Geografía Política)*, publicado en 1897 en Leipzig. En adelante cit. como Ratzel (1897).

Estados, sus atributos espaciales e interrelaciones en tiempo de paz y de guerra.

Sobre todo a partir de las influencias del historicismo y del darwinismo social, Ratzel desarrolló una visión determinista sobre la relación entre naturaleza y sociedades humanas. Formado en una visión ambientalista, el autor alemán partió inicialmente de la defensa del determinismo geográfico en la interpretación de los hechos y fenómenos políticos. Su teoría articulaba tres conceptos: el espacio y sus límites, la posición, el organismo viviente y, por analogía, el Estado (López Trigal, 2011: 160). Consecuentemente, en su obra *Politische Geographie* (*Geografía Política*) expuso las "leyes del crecimiento de los Estados" (López Trigal, 2011: 160):

- Las condiciones geográficas determinan el grado de la unidad política y social, las fronteras raciales, nacionales y culturales.
- La población de los Estados con territorios extensos (...) tiene un espíritu de expansión y de militarismo (...).
- Las condiciones geográficas son la causa de la organización política de los antiguos imperios y culturas dominantes.

Especialmente el segundo punto es de autoría de Ratzel. A partir del mismo, en un famoso ensayo de 1901 formula el concepto de *Lebensraum* (espacio vital)<sup>2</sup>. Como lo explica Abrahamsson (2013: 39):

Ratzel describió el *Lebensraum* como un concepto que abarca las condiciones biológicas, geográficas y antropológicas de un determinado ecosistema. Como concepto sintético, servía (...) para describir la relación entre una especie y un entorno natural determinado. [trad. EJV]

Para el autor alemán este concepto era de fundamental importancia para entender las relaciones entre sociedades humanas y su espacio. Según él, las mismas leyes que gobiernan la diferenciación y adaptación de las especies animales rigen la variación y adecuación al medio de las sociedades humanas. Por lo tanto, Ratzel proponía que cada nación continuara expandiéndose en el espacio tanto como lo requiriera el crecimiento de su población. Como lo explica Abrahamsson (2013: 39): "Para él la expansión tenía lugar en una escala planetaria en la cual el espacio propio de cada Estado-Nación dependía siempre del conjunto" [trad. EJV].

Las consecuencias de esta evolución fueron señaladas por el propio Ratzel (cit. en Abrahamsson, 2013: 40): "En la medida en que el tamaño de la superficie de la Tierra pone límites a este desarrollo, el cénit sólo puede ser alcanzado al mismo tiempo por unos pocos estados" (Ratzel, 1897: 298–299) [trad. EJV].

### Rudolf Kjellén

Los trabajos de Ratzel sentaron las bases para que, casi sin rupturas, desde principios del siglo XX el geógrafo sueco Rudolf Kjellén (1864-1922) fundara la Geopolítica. Si bien ya en 1899 expuso los rudimentos de la misma en su libro *Introducción a la geografía sueca*, recién en 1916, en su libro más importante, *El Estado como forma de vida* (*Staten som livsform*), utilizó por vez primera el término "Geopolítica". Como lo explica Abrahamsson (2013: 40):

---

<sup>2</sup> Ratzel, F., 1901, Der Lebensraum: Eine biogeographische Studie, en *Festgaben für Albert Schäffle zur siebenzigsten Wiederkehr seines Geburtstages am 24. Februar 1901*, Tübingen: Bücher K. Laupp. Cit. en Abrahamsson (2013).



Hay varios modos de explicar la posición intermedia que Kjellén ocupó entre Ratzel y Haushofer. Primero, la obra de Kjellén estuvo caracterizada por el deseo de “testear” la hipótesis ratzeliana del *Lebensraum* estudiando la evolución de las grandes potencias (...). Segundo, quería crear una terminología más precisa (...). Tercero, y quizás lo más importante, Kjellén estuvo mucho más activo en política que Ratzel [trad. EJV].<sup>3</sup>

Para entender de qué modo Kjellén transformó la teoría descriptiva de Ratzel en una fórmula prescriptiva, apta para servir de justificación ideológica a la Geopolítica expansionista alemana de la entreguerras, es necesario entender su idea organicista del Estado. En su libro *El Estado como forma de vida* (1916), lo caracterizó del modo siguiente: “Los Estados son seres sensibles y razonables, como los hombres” (cit. por Pintor Pirzkall, 2014).

Si bien Ratzel celebraba la mezcla de razas, esta visión positiva de la mixtura étnica era problemática para Kjellén. Su preocupación por la “calidad” de la población abriría el camino para el racismo de los autores hitlerianos.

La constatación de que todos los pueblos se han originado en las migraciones pero que la localización del Estado en el que dichos pueblos viven y las determinaciones que resultan de la misma son invariables, llevó al autor sueco a plantearse la cuestión de cómo hacer para que el Estado y su pueblo coincidan:

A la multitud [*människomassa*, en sueco] conectada con el Estado sólo por su localización la llamamos en sentido técnico pueblo [*folk*]. En cambio, a la masa [*massa*] conectada por la nacionalidad la denominamos nación (Kjellén, 1916: 84, trad. al inglés por Abrahamsson, 2013: 42; trad. EJV).

Esta afirmación suponía la preexistencia de un “espíritu nacional” que daría identidad al pueblo. Esta idea fundamentaba la existencia de la nación como entidad “objetiva”, independiente de la voluntad de sus miembros (Vior, 1991: I; 2013), pero su sobredeterminación del “carácter nacional”, la autonomización del Estado como concepto previo y superior al orden social y la biologización del concepto de “pueblo” posibilitaron el pasaje a la Geopolítica expansionista de K. Haushofer.

### Karl Haushofer

El tratamiento breve de la obra del general mayor Karl Haushofer (1869-1946) sirve en esta contribución, para determinar de qué modo el concepto de *Lebensraum* pasó de su carácter descriptivo en la obra de Ratzel a uno normativo en la de Kjellén, para convertirse en una política de Estado en la obra de Haushofer. A partir de su visita militar en Japón entre 1909 y 1910, el rápido ascenso que experimentó en su carrera militar durante la Iª Guerra Mundial y la fundación en 1924 de la revista *Geopolitik* (*Geopolítica*), se convirtió en el referente de una escuela de pensamiento geopolítico que extremó el uso del concepto de *Lebensraum*, para convertirlo en argumento de una estrategia dirigida a la conquista y colonización del Este de Europa (Wikipedia<sup>1</sup>, 2020).

A través de su relación con Rudolf Heß a partir de 1919 y, por su intermedio, con Adolf Hitler, cuando éste y Heß estuvieron presos en Landsberg (cerca de Múnich) tras el fallido golpe

<sup>3</sup> Efectivamente, Rudolf Kjellén perteneció desde muy joven a círculos conservadores nacionalistas, fue miembro del parlamento sueco entre 1905 y 1917 y durante la Iª Guerra Mundial apoyó activamente la posición alemana.



de estado de octubre de 1923, puso su trabajo académico y científico al servicio del nacionalsocialismo. Ya en *Mi lucha (Mein Kampf)*, el libro que Hitler dictó en la prisión a Heß, había una recepción de las tesis de Haushofer sobre el “espacio vital”. No obstante, a partir de 1936 la visión geoestratégica de este último, según la cual Alemania debía aliarse no sólo con Japón, sino también con la Unión Soviética, para así formar un bloque euroasiático capaz de resistir el cerco marítimo de las potencias anglosajonas, chocó con el impulso racista del Führer y su círculo más cercano. La fuga de Heß a Inglaterra, en 1941, terminó de quebrar su vínculo con el nazismo (Wikipedia<sup>1</sup>, 2020). Ni la “guerra total” ni la “solución final” aplicadas por el nazismo a partir de 1942 pueden adjudicarse a su autoría. Su suicidio junto con su esposa, un año más tarde de que la SS en las postrimerías de la guerra ejecutara a su hijo Albrecht, implicado en el complot del 20 de julio de 1944 contra Hitler, fue el colofón de una trayectoria científica desviada por la ideología y los prejuicios estamentales.

No obstante el fracaso de la idea “objetiva” de nación como anterior y sobrepuesta a la vida de los pueblos, las condiciones de asentamiento en el territorio y el modo en que los pueblos se relacionan con su entorno geográfico y paisajístico no sólo influye sobre éstos, sino que moldean también la construcción de su identidad cultural. Viceversa, los hábitos y tradiciones que un pueblo ha desarrollado a lo largo de la historia influyen sobre su tratamiento del entorno natural, sobre el modo en que se vincula con sus vecinos y la actitud que toma ante los recién arribados. Espacio, poblamiento y organización sociopolítica están interrelacionados de forma dinámica y variada.

## ORIGENES DE LA GEOPOLITICA II: Mahan, Mackinder y Spykes.

### Alfred Thayer Mahan

Alfred Thayer Mahan fue el representante típico de una visión imperial de la geografía. Su trayectoria fue la de un hombre de la elite norteamericana del Nordeste que hizo una ordenada carrera en el *US Navy War College* (Colegio de Guerra Naval de EE.UU.) en la que sistematizó las experiencias de las guerras navales que contribuyeron a dar a los Países Bajos, primero, y a Inglaterra, después, la supremacía mundial. Su padre, Dennis Hart Mahan (1802–1871), fue un profesor de Estrategia en la *United States Military Academy* (Academia Militar de West Point) entre 1824 y 1871 que tradujo los tratados y manuales del General Antoine-Henri Jomini (1779-1869). Por esta vía, al menos hasta la Guerra Civil sucesivas camadas de oficiales se formaron con las teorías del general francés (a partir de 1810, oficial del ejército ruso) que también influyeron en el pensamiento del joven Mahan (Wikipedia<sup>2</sup>, 2020).

Una vez culminada la “Reconstrucción” posterior a la Guerra de Secesión (1861-65), Estados Unidos había alcanzado los límites de su expansión territorial y se preparaba a avanzar sobre el Atlántico y el Pacífico (Foner 2020; Sexton 2017)<sup>4</sup>. Al mismo tiempo, para mejorar la comunicación entre las costas Este, Oeste y Sur, comenzó a buscar dónde construir el canal interoceánico que finalmente se realizó en Panamá (1904-14). En este contexto, en 1885 Alfred Mahan fue designado profesor de historia y táctica naval con la tarea de estudiar la influencia del poder marítimo sobre el desarrollo de las guerras, es decir, para fundamentar científicamente una idea preexistente del Alto Mando.

Mahan dirigió el Colegio Naval de 1886 a 1889 y de 1892 a 1893. Allí conoció en 1888 al

<sup>4</sup> Se llama “*Reconstruction*” al período posterior a la Guerra Civil. Aproximadamente duró desde 1865 hasta 1877, cuando asumió el presidente R. Hayes (1877-81). Durante esos años se enmendó la Constitución (enmiendas 14 y 15), para asegurar la igualdad ante la ley de los negros recién liberados de la esclavitud, se fortaleció el poder federal sobre el de los estados, se impulsó la construcción de ferrocarriles y la expansión hacia el Oeste y se consolidó la unidad del territorio (Foner 2020).

futuro presidente Theodore Roosevelt (1901-09)<sup>5</sup>, con quien formó un grupo de presión en la política exterior, para superar el tradicional aislacionismo norteamericano y expandir su poder naval (Maurer 2016). Su obra más conocida es *La influencia del poder naval en la Historia*, publicada en 1890. Hasta 1905 publicó las restantes. En base a lecturas secundarias y a las teorías del Mariscal Jomini<sup>6</sup>, Mahan subrayó la importancia de los individuos en la Historia y exaltó los valores tradicionales de lealtad, coraje y servicio al Estado.

La obra de Mahan sólo puede entenderse en el contexto de la alianza anglonorteamericana posterior a la Guerra de Secesión que condujo a una gran sinergia entre ambas marinas.

Compartiendo el punto de vista del grupo en torno a Roosevelt, Mahan veía la declinación del poder británico ante los desafíos de otras potencias como el problema cardinal del sistema internacional de principios del siglo XX (Maurer, 2016). Su preocupación principal se dirigía a Rusia. La elite progresista, liberal e internacionalista de Estados Unidos tenía la certeza del enfrentamiento inevitable entre los imperios continentales y los marítimos, así como de la obligación norteamericana de asumir el liderazgo mundial y, por consiguiente, veía como perentorio desarrollar un poder naval propio que permitiera a la nueva gran potencia hacerse presente en todos los mares, así respaldar a Inglaterra y contener el temido avance ruso.

#### Halford John Mackinder

Si bien Mahan esbozó una aproximación estratégica, quien la sistematizó fue Halford John Mackinder (1861–1947), geógrafo y político británico, considerado como uno de los fundadores de la Geopolítica y la Geoestrategia (Wikipedia<sup>3</sup>, 2020). Mackinder se destacó científicamente por su renovación de los estudios geográficos, fusionando el estudio de la Geografía Física con el de la Humana. En 1887 publicó "On the Scope and Methods of Geography" (Sobre los fines y métodos de la Geografía), un manifiesto por la "Nueva Geografía", y poco después fue nombrado Lector de Geografía en la Universidad de Oxford. Su posición de indudable poder le sirvió en 1895 para ser cofundador de la London School of Economics, que dirigió entre 1903 y 1908 y en la que fue profesor de Geografía a partir de 1923.

En 1902 publicó *Britain and the British Seas (Gran Bretaña y los mares británicos)*, que incluía la primera geomorfología completa de las Islas Británicas y rápidamente se convirtió en un clásico de la Geografía Regional. Pero su texto fundamental fue "El pivote geográfico de la Historia", un artículo en el que volcó su conferencia de 1904 ante la Royal Geographical Society y en el que formuló su teoría sobre el *Heartland*, la "zona núcleo" (Venier, 2004: 331).

En el pensamiento de Mackinder es muy clara la distinción entre el sistema europeo y los bárbaros (Mackinder, 2010: 304). A partir de un empirismo muy acentuado generalizó ampliamente, sin considerar particularidades regionales ni étnicas. Su argumentación estuvo

<sup>5</sup> Roosevelt (1858-1919) fue profesor en la Escuela de Guerra Naval y Subsecretario de Marina en la primera presidencia de W. McKinley (1897-1901), pero en 1898 renunció para participar en la Guerra contra España. Retornado como héroe, McKinley lo incorporó como Vicepresidente en su segundo gobierno, comenzado en 1901. Después del asesinato del Presidente lo sucedió en el mando y en 1904 fue electo para un segundo período. Durante su presidencia expandió vigorosamente el poder naval norteamericano e inició la construcción del Canal de Panamá.

<sup>6</sup> Antoine-Henri, Barón de Jomini (1779–1869), fue un oficial suizo que sirvió como general en el Ejército Francés (1797-1810) y luego en el ruso (1810-20). Se lo considera como uno de los principales historiadores militares de las guerras de la Revolución Francesa (1791-96) y Napoleón (1796-1815) y ejerció una gran influencia sobre la formación de los oficiales estadounidenses hasta la Guerra Civil y sus teorías fueron enseñadas en la Academia de West Point (Wikipedia<sup>2</sup> 2020).

plagada de etiquetamientos racistas provenientes de la etnografía colonial. La supuesta repetición de estas variables a lo largo de la historia habría conformado la unidad de Eurasia, clasificada a su vez en un “corazón continental” (*heartland*) compuesto por las estepas poco pobladas, pero fáciles de atravesar, y el “cinturón” (*crescent*) accesible a los navegantes, que, por su parte, se compondría de cuatro regiones: tres (China, India y Europa) son fértiles, reciben buenas lluvias, son aptas para un poblamiento masivo y, no por casualidad –afirma-, en ellas se han desarrollado las principales religiones (budismo, brahmanismo y las tres religiones monoteístas). La cuarta región (el Oriente Medio), en tanto, compartiría características de la estepa y de las regiones marginales (Mackinder, 2010: 312-313).

Recién el descubrimiento de la ruta a la India por el Cabo de Buena Esperanza (1498) Habría permitido a Europa eludir la barrera que los pueblos de las estepas le ponían en el este y rodearlos, aprovechando la continuidad del océano. Sin embargo, la simultánea expansión rusa hacia el este contrabalanceó eficazmente la de las potencias marítimas.

Aunque en su primera época los ferrocarriles eran tributarios de los puertos, a partir de la construcción del Transiberiano (1905) se convirtieron en continuadores del camello y del caballo y el autor inglés preveía que antes de terminar el siglo XX Asia estaría atravesada por ferrocarriles que convertirían sus regiones interiores en florecientes emporios (Mackinder, 2010: 316). De este modo Rusia se habría convertido en el pivote, la región central del mundo, desde la que se podría atacar hacia el este, oeste y sur. Por cierto, también podría ser atacada desde esas direcciones, pero su centro es muy difícil de alcanzar para las potencias marítimas.

Mackinder preveía entonces que Rusia tardaría en equilibrar el poder de las potencias marítimas (Mackinder, 2010: 318). Si Rusia se expandiera sobre las áreas marginales o se aliara con Alemania y llegara a mares exteriores, se convertiría en la potencia mundial dominante. Por ello mismo, sería para Inglaterra conveniente buscar la alianza de Francia e Italia y usar sus posesiones en India para, mediante el despliegue de fuerzas terrestres, impedir a su adversario utilizar su poder naval. No obstante, le preocupaba la eventualidad de que el desarrollo de América del Sur modificara el equilibrio del sistema aliándose con Alemania (Mackinder, 2010: 318).

Para finalizar, Mackinder predijo que, si China se independizara de la tutela japonesa y rusa, “podría representar un peligro amarillo para la libertad del mundo, simplemente porque añadiría un frente oceánico a los recursos del gran continente” (Mackinder, 2010: 319). Se ha discutido mucho sobre la influencia prescriptiva del texto. Sin embargo, en este trabajo se sigue la opinión de Venier (2004: 332), para quien, el “pivote”, primero, dejó sentada la necesidad británica de contener a Rusia y evitar que ésta llegara al Golfo Pérsico; segundo, que Inglaterra debía impedir a toda costa que las dos potencias continentales (Alemania y Rusia) se unieran; tercero, en caso de que ese escenario se diera, que Inglaterra debía buscar la alianza con Francia e Italia, para evitar que la alianza continental llegara al mar (Venier, 2004: 332-333). En esta propuesta puede verse una temprana formulación de la alianza británico-norteamericano-franco-italiana que después de la Segunda Guerra Mundial llevaría a la fundación de la OTAN y a la política de contención.

Al “objetivismo” de la escuela alemana se opuso en la escuela anglosajona una visión sociopsicológica de la influencia que la Geografía podía tener sobre los caracteres de los pueblos, pero toda la Geopolítica temprana fue determinista. El pasaje hacia un modelo algo más flexible lo dio el holando-norteamericano Nicholas Spykman.

## Nicholas Spykman

Nicholas Spykman (1893-1943) fue un politólogo, periodista y espía neerlandés nacido en Amsterdam, que estudió en Delft y sirvió a su corona en Egipto entre 1916 y 1920, cuando emigró a California, donde en 1923 concluyó su doctorado sobre la obra de Georg Simmel. Desde 1925 hasta su temprana muerte enseñó en la Universidad de Yale, en la cual en 1935 recibió el encargo de fundar un Instituto de Relaciones Internacionales.

En 1942 publicó su obra *America's Strategy in World Politics*<sup>7</sup>, basada en presupuestos similares a los de Mackinder: la unidad de la política mundial y la de los mares, aunque la extendió a la unidad del aire (Wikipedia<sup>7</sup>, 2020). Adoptó la clasificación del autor británico, pero rebautizó algunas categorías: el *Heartland* (o Zona Núcleo); el *Rimland* (o Periferia), análogo a los cinturones (*Crescent*) "internos o marginales", y las Islas y Continentes Externos, análogos al Cinturón "externo o insular" de Mackinder. Al mismo tiempo, si bien reconoció la importancia del espacio continental, no creyó que en el futuro inmediato pudiera ser unificado mediante una infraestructura de transporte y comunicación, por lo que no lo veía como competencia para el poder naval de EE.UU. Según él, la unidad de la Zona Núcleo serviría a Rusia/URSS para su defensa, pero nada más.

Diferenciándose de Mackinder, Spykman incluía en el *Rimland* (que, para Mackinder era el "Cinturón interno o marginal") las siguientes regiones (Wikipedia<sup>7</sup>, 2020): la costa europea, el desierto arábigo y del Medio Oriente y las regiones asiáticas, pero diferenció entre India, el litoral del Océano Índico y la cultura de India, por un lado, y las regiones de influencia china, por el otro. El *Rimland*, en tanto, se caracteriza por ser una región intermedia entre el *Heartland* y los poderes marítimos que, por su peso demográfico, recursos naturales y nivel de desarrollo industrial se habría convertido para Spykman en crucial para contener a la Zona Núcleo (Wikipedia<sup>7</sup>, 2020).

El profesor de Yale disintió con la fórmula de Mackinder<sup>8</sup> (Wikipedia<sup>7</sup>, 2020) y la reformuló del siguiente modo: "Quien gobierne la zona marginal, controlará Eurasia y quien controle Eurasia, dirigirá los destinos del mundo". De acuerdo a este razonamiento, preveía que Gran Bretaña, Estados Unidos y Rusia dirimirían el control del mundo en el litoral europeo. En consecuencia, sostenía que mantener a Alemania fuerte después de la guerra era en el propio interés de EE.UU. para contrarrestar el poder ruso/soviético. Spykman predijo, además, que Japón perdería la guerra del Pacífico, que China y Rusia se enfrentarían por cuestiones fronterizas y que la primera se convertiría en la potencia dominante en Asia, obligando a EE.UU. a asumir la defensa de Japón.

Spykman murió de cáncer a punto de cumplir los cincuenta años, aunque en 1942 ya había alcanzado fama con el libro *America's Strategy in World Politics*, pero su obra más difundida, *The Geography of Peace*, se publicó de forma póstuma en 1944. Este fue el libro que le convertiría en el continuador de las ideas de Mackinder, base doctrinal del atlantismo de la posguerra.

Se ha afirmado habitualmente que George F. Kennan<sup>9</sup> fue un seguidor de Spykman en la

<sup>7</sup> Hay una temprana versión castellana: *Estados Unidos frente al mundo*, México: FCE, 1944.

<sup>8</sup> "Quien controla Europa Oriental, gobierna la Zona Núcleo; quien controla la Zona Núcleo, gobierna la Isla Mundial y quien gobierna la Isla Mundial, domina el mundo".

<sup>9</sup> George Kennan (1904–2005) fue un diplomático e historiador norteamericano, conocido por haber propuesto la política de contención del expansionismo soviético al comienzo de la Guerra Fría. En 1946 envió desde la embajada en Moscú su "largo telegrama" al Departamento de Estado en el que caracterizaba el expansionismo soviético y en 1947 publicó su artículo sobre *The Sources of Soviet Conduct* (Las fuentes

estrategia de contención (*containment*), pero ni uno ni otro creían en el determinismo geográfico de Mackinder. Kennan no se proponía hostigar a Rusia, sino contener al comunismo. Sin embargo, como en el Departamento de Estado, dirigido por Dean Acheson entre 1949 y 1953, no distinguían entre rusos y comunistas, triunfó la Geopolítica determinista.

Llama la atención el gran espacio que Spykman dedicó en su obra a “la lucha por la América del Sur”. Este autor partía de una separación radical entre la América anglosajona y la América Latina y proponía distinguir el “mundo latino” entre una región “mediterránea” (México, América Central y el Caribe, Colombia y Venezuela) y el resto de América del Sur (Fiori, 2007). La “América mediterránea [sería] (...) un mar cerrado cuyas llaves pertenecen a los Estados Unidos (...)” (cit. por Fiori, 2007). En este razonamiento EE.UU. debía preocuparse por la posibilidad de que Argentina, Brasil y Chile, la “región del ABC”, se aliaran (cit. por Fiori, 2007) en cuyo caso concluye, “una amenaza a la hegemonía norteamericana en esta región del hemisferio tendrá que ser respondida mediante la guerra” (Spykman, *America's Strategy*, sg. Fiori, 2007).

Mahan, Mackinder y Spykman pueden, a pesar de sus diferencias, ser vistos como una unidad conceptual: la de la hegemonía anglosajona. A diferencia de los autores de la escuela germánica, no se preocuparon por entender el modo en que surgen y se imponen poderes desplegados en el territorio, sino en cómo mantener la hegemonía alcanzada a principios del siglo XIX. Con una orientación empirista y una fuerte influencia de lecturas sesgadas de la historia de la Antigüedad Clásica ordenaron ingentes datos geográficos e históricos de acuerdo a presupuestos ideológicos preexistentes. Si bien Spykman fue algo más flexible y dejó cierto espacio a la ética y la voluntad política, de todos modos su esquema prefiguró el ideologismo que primó en ambos bandos durante la Guerra Fría (1947-89).

### La Geopolítica crítica

A finales del decenio de 1960 podía observarse, especialmente en EE.UU., la pérdida del consenso nacional sobre la política exterior. Además, el movimiento de derechos civiles condujo a una crisis de la democracia norteamericana. A partir de 1973 la crisis del petróleo generó un cuestionamiento del sistema mundial surgido de la conferencia de Bretton Woods en 1945. Al mismo tiempo, la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968 y los movimientos estudiantiles del mismo año desacreditaron al marxismo-leninismo y al gaullismo francés. Las crisis convergentes del liberalismo y del marxismo condujeron durante esa década al posmodernismo y al neomarxismo (Balsiger, 2018). El neoliberalismo inició su marcha triunfal con el golpe de estado en Chile, primero, y el triunfo electoral de Margaret Thatcher de Gran Bretaña en 1979, al que siguió el de Ronald Reagan en 1980.

El abuso de la Geopolítica racista de la escuela alemana y los excesos cometidos en nombre de la Geopolítica atlantista durante la Guerra Fría desacreditaron ampliamente este campo de estudios. No obstante, desde la década de 1970, al calor de las transformaciones de esa época, la Geopolítica se renovó (Cairo Carou, 2000). Sin embargo, esta renovación combinó rupturas y continuidades con la Geopolítica anterior. Éstas últimas predominan en la nueva Geopolítica liberal universalista, en la conservadora y en la neoconservadora, mientras que las

---

de la conducta soviética, publicado con la firma “Mr. X” en Foreign Affairs) argumentando que la URSS era inherentemente expansionista y que su influencia debía ser “contenida”. Kennan tuvo un gran papel en la elaboración y ejecución de la política exterior de H. Truman (1945-53), particularmente en la concepción y ejecución del Plan Marshall para la reconstrucción de Europa.

Sin embargo, Kennan pronto relativizó sus propias ideas y pasó a criticar la política exterior. Hasta 1956 siguió en el servicio diplomático y desde entonces hasta su muerte en 2005 (a los 101 años) enseñó e investigó en el Institute for Advanced Study de la Universidad de Princeton.



primeras abundan en la Geopolítica crítica. No se trata, entonces, de una nueva disciplina, sino de la continuidad de la tradición geopolítica moderna con modificaciones.

La denominación de "Geopolítica crítica" fue acuñada hacia fines de los 1980 por los irlandeses G. Ó Tuathail y S. Dalby. El primero enseña actualmente en Arlington, cerca de Washington, y el segundo en Waterloo, en las proximidades de Toronto. Para Dalby se trataba de superar el enfoque "realista" de la política de poder tanto como las "toscas interpretaciones de los asuntos internacionales" (cit. sg. Cairo Carou, 2000). Según él, esta contraposición se superaría mediante la investigación de la "dimensión ideológica", pero no sólo en términos de percepciones, sino estudiando cómo los actores desempeñan y entienden sus papeles, o sea a través de una visión cognitivista de la ideología como sistema de creencias. Simon Dalby es uno de los primeros autores de la Geopolítica crítica que se ha centrado en los aspectos medioambientales. En 1998 ambos autores publicaron *Rethinking Geopolitics*. Para Dalby, la Geopolítica trata principalmente sobre el proceso ideológico dirigido a construir fronteras espaciales, políticas y culturales, para separar el espacio doméstico de un Otro amenazador (Balsiger, 2018).

Como señaló Cairo Carou (2000), la posición de Dalby podía desembocar en un reduccionismo discursivista, ya que, aunque el discurso constituya relaciones de poder y se vaya conformando en las mismas, "antes y después del discurso existen otras prácticas relevantes en la organización de estructuras espaciales, sin cuya comprensión no podemos entenderlas" (id., 2000).

Entre las varias corrientes de pensamiento geopolítico que existen actualmente pueden distinguirse tres corrientes principales:

- La vinculada a los estudios sobre el sistema mundial.
- La Geopolítica del poder.
- La Geopolítica humanística.

### **La Geopolítica crítica en la perspectiva del Sistema Mundial**

La primera de ellas pone el énfasis en la consideración del sistema mundial como un todo regido por la dinámica centro-periferia, en la cual las distintas etapas de acumulación y reproducción del capital determinaron en un proceso pluricentenario la concentración del centro del sistema en el Atlántico Norte, mientras que las periferias fueron variando su posición según sus posibilidades de integración al sistema. Esta dinámica determina la geografía del sistema en su conjunto y de cada una de las regiones en particular (Cairo Carou, 2000).

Dentro de esta corriente David Harvey representa la línea marxista más ortodoxa. Harvey ha manifestado abiertamente que la realización de "la geografía histórica del capitalismo ha de ser el objeto de nuestra teorización, y el materialismo histórico-geográfico el método de investigación" (1985: 144). En otras palabras, las estructuras geopolíticas hundirían sus raíces en la forma y condiciones en las que se realiza la producción de bienes, que es históricamente variable. No existiría, entonces, un espacio -o un tiempo- absoluto, sino que "cada formación social construye concepciones objetivas del espacio y del tiempo suficientes para sus propias necesidades y propósitos de reproducción material y social, y organiza sus prácticas materiales de acuerdo con estas concepciones" (Harvey, 1990: 419).

Y es importante subrayar que no se está hablando de percepciones subjetivas cambiantes de una realidad que pudiese estar por encima de las relaciones sociales, sino de la construcción de "concepciones objetivas", de estructuras espaciales -y temporales- específicas de cada



formación social.

Pero, sin duda, el autor que más influencia ha tenido en los últimos años en la renovación de la Geopolítica desde un punto de vista económico-político ha sido Peter J. Taylor quien ha reclamado una reorientación de la disciplina (1981: 157) hacia el análisis de los sistemas mundiales (*world-systems analysis*), pudiendo así estudiar el conflicto que se ha venido en llamar Norte contra Sur y no sólo el pretendido enfrentamiento entre la potencia continental y la potencia marítima -Este contra Oeste-, como hacía H. Mackinder.

En la Geografía Política que ha desarrollado Taylor se contempla el mundo como un sistema espacial de centros, periferias y semiperiferias, estrechamente interrelacionados entre sí, que cambiarían al ritmo de los ciclos de auge y crisis. Se distinguen en ella tres escalas de análisis: la economía-mundo, que sería el ámbito de la realidad; la localidad, que sería el ámbito de la experiencia, y el Estado-nación, instancia mistificadora, ámbito de la ideología. La escala decisiva en este análisis es la de la economía-mundo y no ya la estatal, que era la que primaba en la Geopolítica anterior. Esta elección de escala se debió, en primer lugar, al rechazo a "aceptar tales unidades espaciales [los Estados] como dadas; y entonces basar la teoría y el análisis sobre ellos es tomar partido, ser parcial en los hallazgos a favor de aquellos grupos a los que mejor sirve la actual organización espacial" (Taylor, 1981: 159). Por otra parte, los Estados no se podrían comparar como si fueran entidades separadas, porque así se "eluden o ignoran las interacciones, que tienen un carácter básico, entre Estados" (Taylor, 1981: 160).

Las críticas que se han hecho al modelo geopolítico de Taylor son numerosas. Desde perspectivas tradicionales se ha llegado a discutir su "parcialidad ideológica" (Cohen, 1983), mientras que desde posiciones radicales fue descalificada su "heterodoxia" (Harvey, 1987; Corbridge, 1986). Las críticas desde posiciones radicales tuvieron que ver, en general, con el papel de los Estados en el sistema mundial y, más específicamente, con la importancia de lo económico en dicho sistema.

### **La Geopolítica del Poder**

Indudablemente, fueron los trabajos de Foucault, sobre todo en el caso de la propuesta de Geografía del poder de Raffestin (1980), los que pusieron sobre el tapete la posibilidad de realizar un análisis espacial de las relaciones de poder.

Los geógrafos que siguen esta orientación entienden que el poder es algo que circula, que aparece en todas las relaciones sociales como elemento constitutivo de las mismas "(...) el poder es pura y simplemente ejercido (...) por actores provenientes de [la] población (...) Estos producirían el territorio partiendo de esta realidad primera dada que es el espacio" (Raffestin, 1980: 3). De este modo, las relaciones espaciales serían en última instancia relaciones de poder que constituyen la "problemática" objeto de estudio por una Geografía Política que no quiera seguir los pasos "totalitarios" de la versión clásica de la disciplina.

Para Raffestin, la Geografía Política, " puede contribuir a poner en cuestión este proceso de hacer naturales (...) los fenómenos de dominación (...) y contribuir a poner en evidencia su carácter no necesario" (1980: 245). Es decir, una disciplina que se constituye en conocimiento liberador y, en esa medida, se sitúa en el ámbito de la ciencia social crítica.

### **La Geografía política humanística**

En una de las propuestas más elaboradas para el desarrollo de una Geografía Política

humanística, Brunn y Yanarella (1987) la definieron como aquella que se ocupa de "poner de manifiesto los procesos sociales dinámicos por medio de los cuales las dimensiones espaciales del mundo social y natural son organizadas y reorganizadas en campos geográficamente delimitados y simbólicamente significativos por grupos nacionales y transnacionales" (1987: 8). El procedimiento que se propuso para esta tarea puso el énfasis en las dimensiones fenomenológicas y experienciales de la realidad social. En esta perspectiva se han tratado de forma especial los problemas de las ideologías territoriales y conceptos como los de "sentido del lugar", "territorialidad" o "nacionalismo territorial" se constituyeron en los ejes básicos del análisis. Por tanto, los problemas de percepción del territorio constituyen una de las columnas de la Geografía humanística, pero junto a la preocupación por el modo en el que se ha construido socialmente el espacio.

Una aproximación cultural humanística a la Geopolítica tiene un gran interés, ya que permite vincular la sociedad civil, y en última instancia el individuo, con el Estado como constructores de esa entidad espacial. Este tipo de enfoque examina "la base sobre la que el Estado se funda y organiza, y a través de la cual justifica sus acciones territoriales, tanto doméstica como globalmente" (Smith, 1986: 179). Mediante este análisis se logran, al menos, dos objetivos. En primer lugar, se muestra el carácter contingente del Estado como institución. En segundo término, se vinculan las estructuras interestatales con la acción del ser humano, lo que ayuda a dejar de entender lo internacional como escenario exclusivo de las instituciones estatales. Por esta vía de aproximación el enfoque cultural humanístico aparece como complemento necesario de los otros dos enfoques, permitiendo vincular acción y estructura en el análisis geopolítico.

### La Geopolítica de los Recursos

La Geopolítica de los recursos no es una cuarta tendencia de la Geopolítica Crítica, sino un campo de estudios que ha ido adquiriendo cada vez mayor importancia desde el comienzo del movimiento ambientalista a principios de los años 1970. Hoy las cuestiones medioambientales se han convertido en cuestiones de seguridad medioambiental. Kattalin Gabriel-Oyhamburu señaló en el artículo "Le retour d'une géopolitique des ressources?" (2010) la coincidencia temporal entre la "tercera mundialización"<sup>10</sup> y la crisis del Estado. Esta etapa en la expansión del sistema mundial capitalista también se habría caracterizado por una serie de efectos espaciales como la litoralización, la marítimo-marinización, la metropolización, la polarización de los territorios y la aparición de lugares en el mundo.

Para Gabriel-Oyhamburu, la Geopolítica zonal enfatiza el territorio como la idea fundadora de los argumentos de Ratzel y Mackinder con la idea de que, quienquiera que controle el corazón del país, controlará el mundo. Sin embargo, las explicaciones basadas en esta perspectiva no habrían sido suficientes, porque no habrían tenido en cuenta el auge de países emergentes como China (Balsiger, 2018). La Geopolítica de un territorio pasaría por tres perspectivas: una visión del mundo que sería Geohistoria y representaciones territoriales; una visión del mundo como potencia expansionista y un grado de integración en el sistema mundial a través del crecimiento económico o su legitimidad política. Se trata, en realidad, de una Geopolítica zonal con un retorno a una Geopolítica objetual en torno al control de los recursos

<sup>10</sup> Desde los años 1990 los estudiosos anglosajones han utilizado la categoría de "globalización" como opuesta a la de "mundialización" utilizada por los autores de lengua francesa. Sin embargo, en la mayoría de los casos se perpetuó la misma ilusión: confundir el discurso dominante sobre la supuesta libre circulación mundial/global de bienes, servicios y capital con el surgimiento de una sociedad global/mundial. Lo de "tercera" se refiere a que, después de la Revolución Industrial del vapor (1ª) y la del acero y el carbón (2ª), ésta habría sido la Revolución de las tecnologías de la información y la comunicación (TICs).

del vector de poder. Gabriel-Oyhamburu planteó en su trabajo la idea de nodos geoestratégicos, que no son pivotes como en el argumento de Mackinder, sino lugares ricos en recursos con una fuerte inestabilidad política: "Para controlar el mundo, hay que controlar los objetos del mundo, los medios de supervivencia del mundo, y por tanto los recursos que le permiten sobrevivir". Aquí es donde se concentran los objetivos geoestratégicos en términos de recursos.

Si bien la referencia a los recursos no era nueva en la Geopolítica, las tecnologías inherentes a la enorme expansión de la información y la comunicación, así como el desarrollo de las biotecnologías desde la década de 1970 incorporaron al mercado cultivos y recursos minerales hasta entonces desconocidos o desconsiderados en la economía mundial. Esta mercantilización de nuevos recursos aumentó la importancia de regiones y puntos de apoyo al transporte y las comunicaciones hasta entonces relativizados. La importancia del artículo de Gabriel-Oyhamburu reside, precisamente, en haber subrayado la nueva configuración del mundo resultante de la reorganización del espacio por las tecnologías predominantes en el período entre 1973 y 2015.

### **La Geopolítica Mundial inmediatamente anterior a la Pandemia**

Cuando los atentados del 11 de septiembre de 2001 y la gran crisis financiera de 2007/09 sacudieron la economía global, el orden mundial estaba firmemente establecido; Estados Unidos se puso rápidamente en acción en ambas ocasiones e impuso su liderazgo consensuada o forzadamente. La pandemia de COVID-19 y la crisis mundial concomitante, en cambio, han encontrado al planeta en una situación radicalmente diferente: los Estados Unidos no lideran la política mundial y las demás potencias no los siguen. Sin embargo, este cambio de tendencia ya estaba dándose antes de la pandemia y ésta sólo aceleró la transición.

Después de que la intervención rusa a favor del gobierno sirio, en noviembre de 2015, frenó la ofensiva norteamericana para dividir el país, Estados Unidos comprendió que había perdido la gran guerra desatada en 2001, para apropiarse del Medio Oriente ampliado, remodelarlo y fracturar Rusia. Al mismo tiempo, el lanzamiento en 2013 de la iniciativa china de la Ruta y la Franja y en 2016 el acuerdo ruso-chino para el desarrollo armónico de Eurasia (Merino, Trivi, 2019), indicaron a los países occidentales que, finalmente, habían sido derrotados en el "Gran Juego" iniciado en el siglo XIX. La elección de Donald Trump con su política nacionalista, en 2016, y el posterior curso aislacionista mostraron que la primera superpotencia se retraía en sí misma, abandonaba el liderazgo activo de la alianza imperial EE.UU.-UE-Japón y pujaba por conservar sus posiciones, sin interesarse por avanzar sobre el contrincante.

Ya a fines de 2018 un informe sobre los cambios geopolíticos mundiales publicado por el Foro Económico Mundial (WEF, 2018) constataba la falta de reglas consistentes para el entendimiento entre las mayores potencias. Y más adelante (WEF, 2018) identificaba cuatro tendencias de desarrollo del sistema internacional que se pueden considerar como vigentes hasta marzo pasado:

- La aplicación cada vez más intensa de políticas de poder de los estados más importantes.
- La simultánea erosión de los sistemas normativos internacionales.
- La agudización de agendas geoeconómicas agresivas.
- El crecimiento de las presiones que deben soportar los estados pequeños.

Independientemente de su trasfondo ideológico, es atendible la preocupación por los malentendidos y errores de cálculo que pueden surgir por la ruptura de las reglas internacionales. Claro que el Foro los atribuyó al renovado peso adquirido por el interés de

Estado y no al intento de imponer un imperio único mundial en la pos-guerra fría. Efectivamente, en los últimos años han crecido fuertemente las tensiones entre las mayores potencias (WEF, 2018) con el consecuente aumento de la desconfianza y las dificultades para la comunicación entre ellas. Se ha roto asimismo el sistema de normas heredado de la Guerra Fría. Es significativo que el informe adjudicara a Estados Unidos una responsabilidad especial por la pérdida de reglas y normas. Según el documento, esta tendencia de la mayor superpotencia se debería a sus propias divisiones internas.

Del mismo modo, el documento acertó en la evaluación de las consecuencias que estas dos tendencias tendrían sobre los estados menores (WEF, 2018), cuando afirmó que “(...) la modificación de las relaciones entre poderes globales y regionales está generando mucha incertidumbre entre los estados pequeños y desvalorizados riesgos geopolíticos.”

El cuarto de los factores señalados por el informe del Foro fue el de los riesgos geoeconómicos vinculados al abandono de las políticas globalizantes (que el informe veía como positivas) y a la creciente adopción de medidas proteccionistas. En este escenario ha aumentado el riesgo de conflictividad económica y de que la competencia por los mercados, o bien por proteger los propios, se convierta en una rivalidad político-estratégica.

Un breve resumen de los acontecimientos más importantes de 2019 confirma esta evaluación y muestra el equilibrio catastrófico que primó en el sistema mundial hasta la pandemia:

A pesar de las reuniones que Donald Trump y Kim Jong Um mantuvieron en febrero en Hanoi y en junio en la zona desmilitarizada, no se produjo ningún avance sustantivo hacia la paz en la península coreana.

Por su parte, Gran Bretaña terminó el año habiendo definido en las urnas –mediante la masiva elección de Boris Johnson- su retirada de la Unión Europea (UE), pero británicos y europeos fueron incapaces de alcanzar un acuerdo sobre la modalidad del Brexit.

En este contexto, la rivalidad con China ha aparecido como quizás el único punto de la agenda exterior norteamericana en el que, desde que Trump asumió la presidencia, ha existido consenso interno. Desde febrero de 2019 el presidente desató un enfrentamiento comercial, subiendo sucesivamente los aranceles aduaneros, lo que generó represalias de la otra parte, sin que ambas potencias pudieran hasta la fecha alcanzar acuerdos sólidos. Entre tanto, la marina norteamericana incrementó su presencia en el Mar Meridional de China, por donde pasa el 30% del comercio mundial, aumentando el riesgo de que se produzcan choques que fácilmente podrían desbordarse.

En el norte de nuestro continente el drama de los migrantes centroamericanos que intentaron llegar a Estados Unidos a través de México mostró la incapacidad de EE.UU. para gestionar políticamente la crisis y debilitó su autoridad.

Si bien el flujo de migrantes africanos hacia la Unión Europea se calmó más por el involucramiento de las potencias europeas en las guerras africanas que por una eficaz regulación de la migración, el drama de la movilidad sin garantías a través del Sáhara, el tráfico de esclavos, la superexplotación y las vejaciones de todo tipo persistieron sin solución.

Durante 2019 los Estados Unidos experimentaron varias veces los límites de su poder en Oriente Medio: buques mercantes atacados, drones derribados sobre Yemen e Irán, dos refinerías atacadas en Arabia Saudita por cohetes lanzados por los hutis yemenitas y el anuncio

norteamericano sin resultados evidentes de que reforzaría sus efectivos en Arabia Saudita. El fallido intento de EE.UU. por apropiarse de las ganancias por la venta del petróleo iraquí (principalmente a China), la negativa del gobierno de ese país, el derrocamiento del mismo y el posterior asesinato en Bagdad del general iraní Omar Suleimani, el pasado 2 de enero, indican la reticencia de Washington a aceptar el reparto de la hegemonía regional con Rusia e Irán. El anuncio del “plan de paz” para Israel y Palestina, en febrero de 2020, y el acuerdo entre Washington y Tel Aviv para que el segundo anexe gran parte de Palestina ocupada parecieron avanzar posiciones en el juego regional, pero posteriormente quedaron en la nada.

En este contexto, la denuncia de los países occidentales sobre los incendios forestales en la Amazonia suena entre hueco y cínico. Las embajadas de EE.UU. e Israel estuvieron detrás de los sucesivos golpes de estado que culminaron en 2018 en el gobierno de Jair Bolsonaro. Parte de su coalición es la alianza con la facción de los propietarios ruralistas exportadores de granos y carnes. Carece de sentido, por consiguiente, suponer que las mismas potencias que ayudaron el entronizamiento de la banda puedan ponerle freno. La deforestación de Amazonia es un saqueo a la “casa común” (Francisco) y el vaciamiento de un inmenso espacio a colonizar.

En otro centro candente del Sur Global, el triunfo de Narendra Modi en la elección parlamentaria india de mayo de 2019 radicalizó la hinduización del país y agudizó los enfrentamientos, por un lado, con la región de Cachemira y la minoría musulmana (15% de la población). Por el otro lado, el alineamiento unilateral de India con EE.UU. hizo perder al país el lucrativo y estratégico negocio de la construcción del puerto iraní de Chabahar (que quedó en manos chinas) y condujo a principios de 2020 a un enfrentamiento militar con China en el Himalaya en el que India sufrió severas pérdidas.

Impulsado por su ala izquierda, el bloque demócrata en la Cámara de Representantes se lanzó en la segunda mitad de 2019 a promover el juicio político contra el presidente Trump acusándolo por haber presionado al presidente de Ucrania, Volodymyr Zelinsky, para que involucrara al hijo del exvicepresidente Joe Biden en un negociado. Si bien el desafuero pasó la votación en la cámara baja, en enero de 2020 fracasó en el Senado. El presidente salió fortalecido y en marzo pasado registraba los más altos índices de apoyo popular.

Durante 2019 la inteligencia norteamericana atizó las movilizaciones contra China en Hong Kong, contra el régimen de Omar Baschir en Sudán, en Argelia, Rusia e Irán. Desde hace 30 años este tipo de medidas están previstas en el manual de las “revoluciones de colores” para la desestabilización y el derrocamiento de regímenes desafectos.

Este rápido pantallazo muestra, por un lado, la falta de reglas acordadas para el manejo de las crisis internacionales de todo tipo, segundo, el equilibrio inestable de fuerzas entre los contendientes, tercero, la parálisis de la política mundial y, cuarto, la vigencia del pensamiento geopolítico clásico en el diseño y ejecución de la política occidental (especialmente, de la norteamericana).

El primer semestre de 2020, signado a partir de marzo por la pandemia y una crisis económica global sin precedentes, registró un agravamiento de la parálisis en todos los frentes, regiones y cuestiones. En una reciente columna de opinión Walter R. Mead (2020), quien en el pasado apoyó a D. Trump, advirtió que “los últimos acontecimientos muestran que la sociedad estadounidense ha entrado en un período de caos disfuncional y que el sistema político norteamericano ha perdido la capacidad de liderar la política mundial” y previó que en el futuro próximo los sucesivos presidentes, si pertenecen a partidos opuestos, van a deshacer la obra de su antecesor, abandonando la consistencia característica de la política exterior norteamericana.

Si bien resulta difícil predecir cómo se saldrá de una pandemia y una crisis económica mundial que están lejos de terminar, los pronósticos más realistas apuntan a recuperaciones sanitarias y económicas “en serrucho”, es decir, con ascensos y descensos durante un período mediano (dos a tres años). Esta alternancia de recuperaciones y recaídas se daría en el tiempo, pero también con variantes entre las regiones y las actividades económicas. De modo similar, la lucha por la hegemonía mundial no se resolvería de una vez, sino por etapas y, nuevamente, ligada a especificidades regionales. No es previsible que Estados Unidos, cualquiera sea el resultado de la elección presidencial de noviembre próximo, pueda reunificarse rápidamente y ejercer una política mundial coherente y consecuente. Su inestabilidad e impredecibilidad será el dato saliente de la política mundial del próximo tiempo. Finalmente, podría anticiparse que los rasgos característicos de la Geopolítica clásica acentarán su importancia: el intento de golpe de estado en Bielorrusia, la crisis libanesa, el acuerdo entre Israel y los Emiratos, la represión en Cachemira y la tensión entre China y EE.UU. dan la medida del aumento de la temperatura en la periferia de Eurasia. Pero también para el Continente Americano valen las mismas reglas: las agresiones a Venezuela pueden intensificarse y, si Brasil y Chile no resuelven su crisis política, Argentina deberá confrontarse con Estados Unidos.

### **Situación geopolítica de Argentina al estallar la pandemia**

Hasta el estallido de la crisis mundial Argentina era un país de desarrollo medio, sumido en una profunda crisis financiera y monetaria que lo arrastraba hacia una profunda crisis estructural. El país se orientaba comercialmente hacia Brasil y China, financiera y militarmente dependía de los Estados Unidos, su política de seguridad se determinaba desde Israel y estaba sometido a las condiciones que impone Gran Bretaña en virtud de las sucesivas derrotas posteriores a 1982.

Aherrojado por la deuda con los acreedores privados y el préstamo del Fondo Monetario Internacional (FMI), el país perdió entre 2015 y 2019 su capacidad de decisión y estaba sometido a múltiples iniciativas externas. Teniendo en cuenta este contexto, la presión imperialista sobre Argentina puede sintetizarse del modo siguiente: la apropiación de los recursos naturales (hídricos, pesqueros, energéticos, mineros) por empresas transnacionales; la apropiación de las ganancias por exportaciones agropecuarias mediante el control monopólico del comercio exterior, la subfacturación de exportaciones, el contrabando y la evasión de divisas; el poder de decisión del Estado ha sido severamente limitado mediante los acuerdos con Gran Bretaña, los de cooperación “antiterrorista” con Estados Unidos y la intervención israelí en la política argentina; se ha estrechado el margen de maniobra regional por el cerco de gobiernos conservadores o reaccionarios en los países vecinos y la política regional se realiza más a través de las redes de narcotráfico y el tráfico de armas que por los medios habituales de la diplomacia y el comercio entre los países; la presión anglonorteamericana ha bloqueado las iniciativas argentinas en el Atlántico Sur y la Antártida; mediante la destrucción de los organismos de la integración regional se redujo la capacidad de acción argentina en el continente; se ha embloqueado a Argentina en la alianza antivenezolana y se ha bloqueado sistemáticamente el cumplimiento de los acuerdos y convenios con Rusia y China.

Este conjunto de presiones configura un escenario de estrangulamiento de la capacidad de decisión de nuestro país destinado a someterlo a las decisiones políticas y económicas adoptadas en Estados Unidos y/o en cónclaves ilegales e informales que aúnan instancias políticas con económicas y mafiosas.



### La “Geoestrategia Argentina de la Cruz del Sur” en la post-pandemia

Todo plan de reconstrucción del Estado como instrumento para la reorganización de la comunidad y, por consiguiente, como columna central para alcanzar un cierto grado de grandeza nacional y felicidad para el pueblo, supone necesariamente formular una estrategia para el despliegue del poder del Estado y de sus principales fuerzas sociales en el espacio interior y exterior de la República. Para ello es necesario tener en cuenta a la vez la nueva situación geopolítica regional y mundial, nuestras necesidades y las fuerzas materiales y morales con las que contamos. Argentina debe desplegar su poder hacia los cuatro puntos cardinales, en una verdadera geoestrategia que se puede denominar como de la “Cruz del Sur”.

73

En primer lugar, es previsible que profundicemos y ampliemos nuestro vínculo con China. Es necesario asegurar las rutas, tanto por el Atlántico/Índico/Estrecho de Malaca como por Magallanes/Pacífico Sur. Para ello, debemos recuperar la soberanía sobre los puertos del Bajo Paraná, Río de la Plata y Atlántico y reconstruir una flota mercante argentina. Según cómo se desarrolle la situación política chilena, podría pensarse en renovar, ampliar y modernizar el corredor ferroviario Buenos Aires-Valparaíso y negociar con Chile un intercambio de zonas francas en sendas costas, para evitar el paso por Magallanes y/o el Cabo de Hornos.

Es previsible que la crisis política y social de Brasil se prolongue y, por consiguiente, su conducta internacional sea imprevisible y cambiante. No obstante, no podemos prescindir de nuestro segundo socio comercial. Sin embargo, es necesario acumular poder, para no ser tan dependientes de sus oscilaciones. En primer lugar, es importante atraer a Paraguay y Uruguay hacia nuestra esfera. Para ello hay que utilizar una combinación de concesiones comerciales y financieras con la construcción de obras de infraestructura y presiones discretas, para que reduzcan su dependencia del tráfico de drogas, armas, personas y lavado de dinero. En segundo lugar, debemos ayudar a restablecer el equilibrio de poder en la Cuenca Amazónica, porque cualquier confrontación (previsiblemente, con Venezuela) daría lugar a la intromisión norteamericana. En tercer lugar, hay que mejorar la infraestructura de transportes y comunicaciones hacia las áreas fronterizas con Brasil y ampliar allí las capacidades logísticas y de comercialización, de modo de poder resistir eventuales parálisis en el comercio transfronterizo. Del mismo modo, hay que recuperar el control sobre la red energética nacional y expandir la red ferroviaria en el Nordeste, para evitar que cualquier baja en el caudal de los ríos deje a la región sin electricidad y/o sin conectividad con el resto del país.

Independientemente de los avatares políticos, Argentina debe reconstruir sus lazos comerciales y culturales con los países del Pacífico. Para ello es importante mejorar la infraestructura de transporte y comunicación, la vinculación energética y la exportación de bienes culturales.

Ante una gran potencia norteamericana que se retira, pero que todavía conserva una enorme capacidad de causar daño, debemos construir un sistema de controles y equilibrios que la contengan y detengan sus ofensivas. Por ello, no pudiendo contar con Brasil en el corto plazo, debemos recuperar la relación con Venezuela, afianzar y profundizar el vínculo con México y mantener buenas relaciones con las principales potencias de la Unión Europea. Asimismo, el vínculo tecnológico y militar con Rusia es el camino principal para el reequipamiento de nuestras fuerzas armadas.

La “Geoestrategia de la Cruz del Sur” se completa con la proyección atlántica y antártica de Argentina. Es prioritario volver a tener una flota mercante para mantener comunicado y abastecido el litoral patagónico, acompañar y ampliar las campañas antárticas. Necesitamos por

lo menos un rompehielos más y las bases de la Antártida deben estar equipadas para servir de apoyo a los vuelos transantárticos y mejorar nuestra conectividad con China.

Finalmente, aunque se trata de una iniciativa a mediano plazo, debemos preocuparnos por construir lazos con los países africanos del Atlántico Sur. Tenemos fuertes complementariedades, podemos ofrecerles mucho y ellos pueden ayudarnos a controlar el poder naval británico en ese mar.

## Conclusiones

El pensamiento geopolítico existe desde la Antigüedad, pero fue sistematizado por las grandes potencias a fines del siglo XIX para dar una representación espacial a las reflexiones sobre el poder estatal y fundamentos empíricos a la formulación de estrategias internacionales, especialmente a las militares.

Asumiendo el desafío de discutir a las potencias anglosajonas su hegemonía, la Geopolítica de raigambre alemana buscó justificaciones historicistas para explicar las proyecciones de su poder imperial. La disputa por el predominio no estaría basada en la voluntad de poder sino en los mandatos “objetivos” de la historia, la geografía y la demografía. No obstante su connotación imperialista, la recurrencia de Ratzel a la psicología de las masas, aunque él la presentara como una herencia histórica que habría conformado el “carácter nacional” del pueblo alemán y que, como tal, se imponía como destino, podría retomarse hoy pasada por el tamiz de los estudios críticos sobre la cultura, sobre las relaciones interculturales y sobre el racismo. La construcción de imaginarios del espacio, del territorio y del lugar de una determinada comunidad política en el contexto regional y mundial aparece así como un aspecto central de la formulación de proyectos y estrategias nacionales.

Por su parte, la Geopolítica anglosajona se ha concentrado hasta el día de la fecha en una pregunta básica: ¿cómo mantener la hegemonía de las potencias marítimas sobre las continentales? Se trata de una geopolítica fundamentalmente conservadora e inherentemente antirrusa, aún más que antichina. Dentro de la misma conviven y se alternan la visión universalista, que supone la posibilidad de incorporar (y someter) a las potencias continentales a un sistema de reglas liberales formuladas en la Ilustración, la realista, que busca un sistema de acuerdos y compensaciones para hacer soportable la asimetría, y la neoconservadora que, retomando la estrategia británica del “Gran Juego” de los siglos XIX y XX, procura avanzar desde el Sur sobre la esfera de influencia rusa. Todas estas aproximaciones se basaban en el supuesto de que China no cuenta como actor mundial y que el Continente Americano es el “patio trasero” del poder norteamericano.

Las visiones críticas desde la década de 1970 pusieron en cuestión los supuestos ideológicos de las corrientes predominantes en la Geopolítica clásica, dieron al pensamiento geopolítico un encuadre sistémico y evolutivo gracias a su vinculación con los estudios sobre el sistema mundial, llamaron la atención sobre la influencia de las interrelaciones ecológicas con el despliegue del poder en el espacio e incorporaron la crítica de raíz foucaultiana a las visiones “cuantitativas” del poder, destacando su capacidad disciplinante y regulativa.

La formulación de una “Geoestrategia de la Cruz del Sur” para la postpandemia debe tener en cuenta dos supuestos: a) la alta probabilidad de que la pandemia continúe, se repita en ondas sucesivas y/o sea sucedida por nuevas pandemias; b) que la crisis económica concomitante abre un período de transición más o menos largo hacia un nuevo orden económico internacional. En este sentido, Argentina debe pensar en la proyección espacial de su poder nacional teniendo en

cuenta tanto su situación geográfica como su debilidad actual y la proyección de su presencia internacional hacia los mencionados ejes Norte-Sur y Este-Oeste. El pensamiento geopolítico clásico ha enseñado la competencia ineluctable entre el poder norteamericano y el argentino, así como la necesidad estratégica de restablecer la concertación con Chile y Brasil. El pensamiento crítico, a su vez, ha recomendado reforzar los vínculos entre los pueblos, poner la geopolítica de los recursos en el primer puesto de la agenda internacional y valorizar las capacidades creativas de la inteligencia nacional (ciencia, técnica, arte y literatura).

La pandemia de Coronavirus y la crisis concomitante han hundido el mundo heredado de la segunda posguerra y también el diseñado en la posguerra fría. Inventar se impone, pero no partimos de cero. Aprovechar críticamente la experiencia y las reflexiones de las distintas tradiciones del pensamiento geopolítico, para repensar el mundo desde el Sur es el único camino para sobrevivir en el nuevo orden que se irá bosquejando, pero también para liberarnos.

## Bibliografía y fuentes

### De consulta

- Abrahamsson, Carl, 2013, On the genealogy of Lebensraum, en *Geographica Helvetica*, 68, 37–44, recuperado de <https://www.geogr-helv.net/68/37/2013/gh-68-37-2013.pdf>
- Balsiger, Jörg, 2018, Geopolítica crítica, en *Baripedia*, recuperado de [https://baripedia.org/wiki/Geopol%C3%ADtica\\_cr%C3%ADtica](https://baripedia.org/wiki/Geopol%C3%ADtica_cr%C3%ADtica)
- Cairo Carou, Heriberto, 2000, Geopolítica crítica, en THEORIA | Proyecto Crítico de Ciencias Sociales - Universidad Complutense de Madrid, Recuperado de [https://webs.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/G/geopolitica\\_critica.htm](https://webs.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/G/geopolitica_critica.htm)
- Gabriel-Oyhamburu, Kattalin, 2010, Le retour d'une géopolitique des ressources?, en *Espace politique*, 12, 2010-3, recuperado de <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.1796>
- Harvey, David, 1985, The geopolitics of capitalism, en Gregory, David; Urry, John (eds.), *Social relations and spatial structures*, London: Macmillan, pp.128-163.
- López Trigal, Lorenzo, 2011, "Las leyes del crecimiento espacial de los Estados" en el contexto del determinismo geográfico ratzeliano, *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder* 2 (1): 157-163.
- Mackinder, Halford J., 2010, El pivote geopolítico de la historia, en *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder* 1 (2): 301-319, recuperado de <file:///C:/Users/EDUADO~1.VIO/AppData/Local/Temp/36331-Texto%20del%20art%C3%ADculo-36798-1-10-20110812.pdf>
- Maurer, John H., 2016, The Influence of Thinkers and Ideas on History: The Case of Alfred Thayer Mahan, en *The American Review of Books, Blogs, and Bull*, Philadelphia: Foreign Policy Research Institute, August 11, recuperado de <https://www.fpri.org/article/2016/08/influence-thinkers-ideas-history-case-alfred-thayer-mahan/>
- Mead, Walter R., 2020, The World Waits Out Trump, en *Wall Street Journal*, 1-06-20, recuperado de [https://www.wsj.com/articles/the-world-waits-out-trump-11591052890?mod=opinion\\_lead\\_pos9](https://www.wsj.com/articles/the-world-waits-out-trump-11591052890?mod=opinion_lead_pos9)
- Venier, Pascal, 2004, The geographic pivot of History and early twentieth century geopolitical culture, en *The Geographical Journal*, Vol. 170, Nr. 4, December 2004, pp. 330-336, recuperado de <http://www.pascalvenier.com/venier2004c.pdf>
- Vior, Eduardo J., 1991, *Bilder und Projekte der Nation in Brasilien und Argentinien*, Giessen: Justus-Liebig-Universität, tesis de Doctorado, microfilmada, Parte I.
- Wikipedia<sup>1</sup>, 2020, Karl Haushofer, en *Wikipedia, Die freie Enzyklopädie*, recuperada de [https://de.wikipedia.org/wiki/Karl\\_Haushofer](https://de.wikipedia.org/wiki/Karl_Haushofer), consultada el 18-06-20.
- Wikipedia<sup>7</sup>, 2020, Nicholas J. Spykman, en *Wikipedia, the free encyclopedia*, recuperado de

[https://en.wikipedia.org/wiki/Nicholas\\_J.\\_Spykman](https://en.wikipedia.org/wiki/Nicholas_J._Spykman)

World Economic Forum, 2018, Geopolitical Power Shifts, in *World Economic Forum*, recuperado de <https://reports.weforum.org/global-risks-2018/geopolitical-powershift/>

### Otra bibliografía y fuentes

Brunn, Stanley D.; Yanarella, Ernest J., 1987, Towards a humanistic political geography, en *Studies in Comparative International Development*, 22 (2), pp.3-49.

Fiori, José L., 2007, Nicholas Spykman y América Latina, en *Sin Permiso: República y Socialismo también para el siglo XXI*, recuperado de

<https://www.sinpermiso.info/textos/nicholas-spykman-y-amrica-latina>

Foner, Eric, 2020, Reconstruction, en *Encyclopædia Britannica*, recuperado de <https://www.britannica.com/event/Reconstruction-United-States-history>

González Tule, Luis, 2018, Organización del espacio global en la geopolítica "clásica": una mirada desde la geopolítica crítica, en *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, Universidad Militar Nueva Granada, vol. 13, núm. 1, recuperado de <https://revistas.unimilitar.edu.co/index.php/ries/issue/view/254>

Harvey, David, 1990, Between space and time: Reflections on the geographical imagination, en *Annals of the Association of American Geographers*, 80 (3), pp.418-434.

Merino, Gabriel E.; Trivi, Nicolás, 2019, La Nueva Ruta de la Seda y la disputa por el poder mundial. El avance de China, la situación de Rusia, la conformación de un eje euroasiático y su implicancia en la transición histórica, en Staiano, Maria F.; Bogado Bordazar, Laura; Caubet, Matías (comp.), *China: una nueva estrategia geopolítica global (la iniciativa la Franja y la Ruta)*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, recuperado de <http://www.iri.edu.ar/wp-content/uploads/2019/05/libroRutaDeLaSeda2019notas1.pdf>

Pintor Pirzkall, Heike, 2014, Los inicios de la Geopolítica: el Estado como organismo viviente, en Departamento de Relaciones Internacionales, Comillas Blog of International Relations, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 6-03-2014, recuperado de <https://blogs.comillas.edu/comillasir/2014/03/06/los-inicios-de-la-geopolitica-el-estado-como-organismo-viviente-por-heike-pintor-pirzkall/>

Raffestin, Claude, 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, París: LITEC.

Sexton, Jay, 2017, The Civil War and US World Power, en Doyle, Don (ed.), *American Civil Wars. The United States, Latin America, Europe, and the Crisis of the 1860s*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, pp. 15-33.

Taylor, Peter J., 1981, Political geography and the world-economy, en Burnett. Arthur D.; Taylor, Peter J. (eds.), *Political studies from spatial perspectives*, Chichester: John Wiley & Sons, pp.157-172.

Wikipedia<sup>2</sup>, 2020, Antoine-Henri Jomini, en Wikipedia, the free encyclopedia, recuperado de [https://en.wikipedia.org/wiki/Antoine-Henri\\_Jomini](https://en.wikipedia.org/wiki/Antoine-Henri_Jomini)

Wikipedia<sup>3</sup>, 2020, Yale Institute of International Studies, en Wikipedia, the free encyclopedia, recuperado de [https://en.wikipedia.org/wiki/Yale\\_Institute\\_of\\_International\\_Studies](https://en.wikipedia.org/wiki/Yale_Institute_of_International_Studies)

## Excursiones en el concepto de "lo popular" en los productos culturales.



77

*Lola Proaño Gómez*

Me propongo esbozar una propuesta de conceptualización de "lo popular" centrándome exclusivamente en la cultura, es decir preguntarme, por ejemplo, a qué llamamos "teatro popular" o "música popular". Para ello, procederé en tres partes: en la primera examinaré algunos de los modos en que se ha propuesto entender la cultura popular; luego argumentaré en favor de un concepto de lo popular que adopto y finalmente, ejemplificaré lo que propongo como cultura popular en el movimiento del teatro comunitario argentino aparecido en 1983, a raíz del final de la dictadura del Proceso de Reorganización Nacional y que hoy cuenta con más de cincuenta grupos distribuidos en todo el país. Buscaremos una conceptualización de lo popular que no sea esencialista inmanentista, una conceptualización que considere una dialéctica dinámica con el contexto y la forma que la marginación toma en los distintos momentos de la historia y la política.

### **Diversos modos de entender "lo popular"**

Desde los estudios de la cultura popular (popular culture) en la academia norteamericana, se entiende por "popular" aquello que reúne masivamente a un gran público; popular es, según esta mirada, sinónimo de masivo. Según esta corriente norteamericana, la cultura popular está formada por prácticas, creencias y objetos que encarnan los sentidos compartidos más ampliamente dentro del sistema social. Esta concepción de lo popular surge dentro del modo capitalista de producción económica y su clasificación enfatiza su carácter de bien de consumo: se la define como aquella producida para muchos consumidores. Acuerdo con esta definición en que ciertos aspectos de la cultura popular pueden ser



elementos integrantes de la cultura de masas, pero eso sólo no basta para plantear la equivalencia entre cultura de masas y cultura popular. Hay varias propuestas alternativas a esta, por ejemplo, se propone entender la cultura popular como las prácticas de artistas o de productores de cultura que resultan en performances u objetos que son producidos y recibidos por audiencias que pertenecen a grupos definidos como de una "subcultura", es decir como producciones colectivas alejadas de lo que se ha denominado "alta cultura" que eventualmente pueden ser apropiados por el sistema de mercado. También en otras instancias se ha identificado "cultura popular" con productos que reflejen nacionalismo o que busquen la identidad grupal, anclados a un territorio y al origen, generalmente alejados del "mainstream". Algunas de estas características están presentes en mi propuesta respecto de cómo entender la cultura popular, pero estoy en desacuerdo con definir lo popular con elementos que impliquen desvaloración e inferioridad con respecto a lo reconocido por la crítica hegemónica como "arte" y "alta cultura", en los que prima un criterio esteticista excluyente.

Por otra parte, desde el pensamiento originado en Nuestra América, "lo popular" en la cultura ha sido discutido, especialmente para el teatro, desde la teoría de Augusto Boal. A ello han contribuido pensadores como Judith Weiss, Leslie Damasceno y Marina Pianca. Estas investigadoras plantean tres opciones:

- Lo popular como un producto originario de sectores cultos que es llevado al "pueblo".
- Popular como un producto hecho --en el caso del teatro--por grupos profesionales o semi profesionales acerca de problemas del "pueblo".
- Un producto hecho desde los integrantes del "pueblo" en el que se escuchan sus puntos de vista, sus demandas y su ideología y que tiene como destinatario el mismo grupo productor.

En las dos primeras instancias aparece el problema que Vidal plantea de cómo escribir con la voz de esos grupos a los que el hablante no pertenece<sup>1</sup>. Además, el problema se traslada de la definición de "lo popular" a qué se entiende por "pueblo", categoría sobre la que sería necesario escribir otro ensayo.

Es importante hacer algunas consideraciones respecto de lo que los estudios teatrales argentinos tradicionales han definido como "teatro popular" sobretodo porque voy a ejemplificar mi propuesta de conceptualización de teatro popular, con el movimiento argentino de teatro comunitario. Si bien este teatro popular identificado en la tradición académica argentina con el sainete y la revista porteña (Pelletieri, Mauro, Mercado), presenta, por una parte, algunos rasgos comunes con las producciones del teatro comunitario, por otra, hay divergencias que tocan al centro mismo de mi propuesta de conceptualización de cultura popular. Por ejemplo, en algunos casos, el teatro comunitario es, como el sainete o la revista porteña, una escena carnalizada que parodia la política, la historia y la cultura oficial; también sus producciones parten de asumir que tanto espectadores como actores son capaces de una comprensión inteligente y de que, en la mayoría de los casos, comparten su interés. Sin embargo, hay diferencias claves que me interesa remarcar enfáticamente y que remiten a mi reticencia a identificar lo masivo con lo popular, mirada que, al parecer, se articula con la ideología capitalista con el criterio predominante del consumo y el mercado. Se ha definido sainete y la Revista Porteña como "teatro popular" respondiendo claramente a este criterio de consumo masivo. Estas producciones, si bien critican aspectos de la realidad política y social, parecen tener como finalidad primordial el entretenimiento--aspecto que explica su popularidad--y que las diferencia del teatro comunitario cuyos hacedores señalan otros objetivos más ligados a lo político, entendiendo esto último en el sentido que Ranciere y Chantall

<sup>1</sup> (Vidal 56). En el caso del teatro comunitario que veremos luego no hay tal problema porque son ellos los que producen su teatro y que se manifiestan con su propia voz.



Mouffe le otorgan. Lo político según esos autores no se constituye en la discusión, demanda o intercambio con las instituciones, sino que tiene una serie de notas que responden a la expresión de la potencia del sujeto dador del poder que lo recupera y presenta sus demandas y que según los autores aparece en distintos modos como he planteado en el caso del teatro comunitario argentino.<sup>2</sup>

Creo que la emergencia de lo político en el caso que nos ocupa, el teatro comunitario es, sino revolucionaria, al menos transformadora. Ningún producto cultural puede intervenir en la realidad política de una manera radical<sup>3</sup>. Sin embargo, creo que el teatro popular ejemplificado en este ensayo, vehiculiza un sentido emancipador y por ello, es revolucionario y transformador pues es la revelación de lo que el discurso hegemónico oculta, descubre la historia como distinta a la historia oficial y parodia las acciones políticas para, mediante el humor, denunciarlas; además, niega que el statu quo sea lo óptimo y que, en tanto tal, sea inmejorable. Finalmente, sus integrantes reclaman el derecho a ser productores de cultura y no solamente pasivos receptores. Todo esto es revolucionario, en primer lugar, porque descubre aspectos invisibilizados en la cultura hegemónica y en segundo lugar, porque dota de poder a sus integrantes pues funciona como un lente que les permite descubrir otra historia, otras alternativas organizativas, otros modos de ver el mundo y descubrirse como sujetos con capacidad de agencia política y de emitir opinión acerca de su realidad. El espectador tiene desplegado en la escena aquello que le es difícil definir e identificar en un momento en que los medios y la tecnología aliada a la política construyen la realidad como le interesa al poder hegemónico. Parece excesivo emitir un juicio de valor respecto de un movimiento teatral que hoy está presente en todo el territorio argentino y que ha surgido en momentos claves de la historia y la política y exigirle una eficiencia política revolucionaria que ningún producto cultural puede exhibir.

Se ha argumentado que el teatro comunitario argentino no es un teatro popular porque emplea técnicas y una retórica teatral foránea. Respecto de la relación del teatro comunitario con Brecht, según Bianchi --en una entrevista con Mercado--, el movimiento de teatro comunitario "se distancia de estas tradiciones teatrales que...recurrieron a estos textos extranjeros para concientizar a los sectores populares respecto de su condición de clase (Mercado 138) y más bien "construye una idea de teatro político como una práctica que recupere las memorias locales y retome aspectos festivos de lo popular antes de reproducir dramáticas extranjeras"(ibíd. 145). Por otra parte, la presencia de elementos de la murga y de muñecos coloridos de grandes dimensiones, realzan otro aspecto de teatro popular que es no dar predominio a la palabra, sino más bien, privilegiar otras formas de comunicación como son la corporalidad, la gestualidad, el sonido y lo visual.

Con estos artificios teatrales el teatro comunitario construye escénicamente imaginarios de distinto color ideológico entre los que aparecen principalmente la izquierda y el peronismo. Este teatro popular, además está abierto a todo público, no está circunscrito a los "iniciados", y desmiente la pretendida homogeneidad globalizadora pues presenta problemas localizados e historizados tomados de la experiencia y la memoria de sus integrantes.

Por lo anterior, creo que es posible afirmar que el teatro comunitario puede ser

<sup>2</sup> Para más detalles ver mi *Teatro y estética comunitaria. Miradas desde la filosofía y la política*.

<sup>3</sup> Mauro, al hablar del teatro comunitario niega su carácter revolucionario entendiendo por es la "eliminación del otro marginador o estigmatizante", afirmación que nos pone en un terreno distinto al cultural; eliminar al enemigo no es campo ni de la cultura ni de la política cuya característica es resolver discrepancias dialógica y argumentativamente, lo que Mouffe llama agonismo que define la política; la eliminación del enemigo pertenece o a la guerra o a los regímenes dictatoriales que, ante la intemperancia para la discusión política, eliminan al diferente.

considerado "teatro popular", dentro de los parámetros que voy a plantear a continuación y que, según mi investigación, tiene modalidades de producción y un desarrollo del proceso innovadoras que van en contra de los mecanismos impulsados por el sistema capitalista de producción cultural; estas producciones, al separarse de los sistemas de producción del teatro "culto", presenta en su organización y en sus fines, un fuerte aspecto político que consiste en construir microsociedades en las que observamos una organización alternativa, un cambio en la jerarquía tanto del poder dentro de los grupos como de los valores que se esgrimen y que al parecer, intentan poner el dinero en el último lugar.

#### **"Lo popular" como una conceptualización dialéctica y dinámica<sup>4</sup>.**

Caracterizar lo popular de una manera no esencialista inmanentista poniéndolo en relación con los distintos tipos de marginación<sup>5</sup>, nos exige comprender la marginación como una categoría dinámica y plural que no coincide, necesariamente, con la clase social (Villegas); esto es clave para la propuesta de lo que visualizamos como "cultura popular", tal como constatamos en la conformación de los grupos de teatro comunitario argentino. Esta situación marginal múltiple y variada, propia del sistema capitalista, otorga un significado especial a la producción popular en la lucha por el derecho a la expresión de ideas, sentires y visiones de mundo alternativo en el espacio público o en espacios donde sus producciones son de libre acceso. Estas voces que se hacen escuchar desde múltiples marginalidades convierten a estos productos populares en un campo de lucha ideológica a través del intercambio discursivo y gestual que varía según el momento político del contexto.

El teatro popular emerge de la fisura producida por el desarrollo dependiente desigual y combinado que es componente de Nuestra América (Vidal 54) para desenmascarar los efectos fragmentadores, dislocadores, distorsionadores, marginalizadores y polarizadores que el capital transnacional introduce en las relaciones sociales nacionales. Vidal describe las "clases populares" de un modo que propongo trasvasar a la "cultura popular". Según él y reemplazando "clases populares" por "cultura popular" se podría afirmar que cultura popular serían los productos culturales producidos por grupos negativamente afectados por el modelo de inserción de las economías locales en el mercado capitalista internacional y por la subordinación y la dependencia económica, política e ideológicas resultantes... Tanto la definición de las clases populares como el concepto de cultura popular derivado cambian con el tiempo y obligan a su constante revisión, redefinición y actualización... en correspondencia con las rearticulaciones de clase y las consideraciones táctico-estratégicas de agencias políticas en el marco de coyunturas históricas específicas"135-6.

Dicho esto, es necesario señalar "lo popular" como una categoría que necesita ser recontextualizada (Mercado 145). Sin embargo, creo posible delinear algunas variables que están presentes, a través del tiempo, en mayor o menor medida en lo que propongo considerar como productos culturales populares. Algunas de estas características serían, por ejemplo, que estos productos culturales populares: a- revelan una recuperación del sentido de la realidad vital; b- resisten al acostumbramiento o aceptación acrítica de las condiciones de vida; c-causan un disfrute que no es exclusivamente "estético"(en el sentido clásico) sino que, más bien el disfrute, se debe a la inserción y participación en una tradición y a la conciencia de formar parte

<sup>4</sup> Rechazo, junto con Remedi, la trampa de hablar de la cultura popular como la "expresión del alma popular". (Remedi 59) lo cual remite a una conceptualización esencialista e inmanentista.

<sup>5</sup> Entendemos por marginalidad "aquel estado de participación limitada parcial, permanente o intermitente en el aparato de producción, distribución y consumo de bienes materiales y culturales como consecuencia de las formas de acumulación de capital propias de sistemas capitalistas dependientes y subdesarrollados (Muñoz 16).

de ella; d- estas producciones, tanto en su proceso de creación cuanto en el resultado final, se sienten como algo propio, se identifican con lo cotidiano y con lo vivido en la calle y, e- el emisor de este tipo de productos es un sujeto plural y colectivo que está constituido, en general, por individuos que sufren distintos tipos de marginación (económica, racial, política, etc.).

La elaboración de estos productos de cultura popular, facilitan una comprensión profunda y amplia de lo que se está viviendo lo que se traduce en una ampliación de conocimiento crítico que establece vínculos orgánicos, dentro su realidad vital inmediata con planteamientos y aspiraciones que van emergiendo en el grupo en base a la elaboración dramática, lírica o narrativa de sus propias experiencias y observaciones de la realidad<sup>6</sup>.

Una característica importante de estos productos, consecuencia de que su emisor es un sujeto marginado social, económica o políticamente, es que ellos no coinciden con los códigos estéticos e ideológicos del discurso hegemónico como tampoco con las modas estéticas del momento. Esta es una de las causas por la que son desvalorizados por la crítica hegemónica que los señala como perteneciendo a una "subcultura" o directamente negando su valor en el campo cultural<sup>7</sup>. La cultura hegemónica reproduce la dominación a través de la administración, el acceso y la adquisición del capital simbólico. La cultura popular puede definirse por oposición a esta: se niega a reproducir la dominación, intenta acceder y manejar el capital simbólico para desenmascarar las operaciones de la producción hegemónica y dar sentido a su producción simbólica (Remedi 59).

A diferencia de lo que sucede en la alta cultura, la intencionalidad de los productores populares, no es crear textos dramáticos, líricos o narrativos que les otorgue reconocimiento en el ámbito de la cultura hegemónica, "sino que, a través de un proceso de creación esencialmente colectivo, expone[n] situaciones y problemas puntuales pertinentes a su barrio o comunidad" (Muñoz 11). En el caso del teatro comunitario argentino se trata, por ejemplo, de expresar el júbilo por el fin de la dictadura y celebrar la posibilidad del uso de la palabra en el espacio público, expresar sus desacuerdos y demandas en el área política y social, tal como sucedió en el 2002, momento en el que estalla la presencia de los grupos de teatro comunitario en el país.

La desvalorización de la cultura popular se descubre entonces, como una actitud profundamente ideológica. Uno de los motivos para que se los considere como "inferiores" es que en los procesos de producción de esta cultura popular, se toma conciencia y se intenta superar la alienación, consecuencia de las marginaciones, mediante el ejercicio de acción (poiesis) y la modificación de las formas de ser y estar (habitus). Estas características, desnudan la oposición a la supuesta irreversibilidad del mundo sostenida por la negación de posibles utopías en las que se vislumbre un futuro distinto al presente neoliberal.

Un aspecto importante en la producción de una cultura popular, es el reconocimiento del derecho y la capacidad que tienen sus productores de apropiarse del "arte" y a la creación de un universo simbólico mediante el cual reconstruyen su identidad como sujetos políticos y agentes posibles de cambio, produciendo muchas veces asombrosas transformaciones en la subjetividad de sus hacedores que toman conciencia de ser sujetos sociales en proceso de una

---

<sup>6</sup> Los productos culturales plasman lo que Raymond Williams denomina la "estructura del sentir" de un momento dado en la sociedad y en la historia y revelan la "atmósfera afectiva" (Anderson) que impacta en esos sectores sociales que responden a ella desde sus emociones que se expresan en los productos de la cultura popular. Creo que este aspecto queda aún más evidente en los productos culturales populares.

<sup>7</sup> Recuerdo la primera vez que presenté una ponencia en el Congreso de Teatro latinoamericano de la Universidad de Kansas, en donde, tras haber sido colocada en el peor horario (las nueve de la mañana) por los organizadores y de tener solamente dos oyentes, cuando terminé mi exposición, uno de ellos, se levantó y me dijo que aquello de lo que yo hablaba no era teatro, a lo mucho era un fenómeno parateatral.

consolidación, lo cual que abre la puerta a la aparición de sujetos políticos, con capacidad de agencia social y política.

Un rasgo deseable de estos productos culturales populares sería la independencia de la institucionalidad tanto política como cultural. Muchos grupos aspiran a esta independencia; sin embargo, por estar insertos en una sociedad capitalista global debemos reconocer que es difícil, aunque no imposible<sup>8</sup>, realizar sus producciones sin contar con un presupuesto que las sostenga. Por ello, la búsqueda de apoyo económico se hace indispensable y se ven obligados a un movimiento pendular entre resistencia y negociación, asunto que se ve muy claro por ejemplo, en el acceso a las becas y subsidios estatales. Este movimiento pendular tendría en un extremo la articulación con las instituciones y en el otro la desarticulación respecto de ellas, en sus procesos y sus producciones teatrales (Chantall Mouffe). La pregunta que nos tenemos que hacer es hasta qué punto en esta negociación es posible seguir ubicándose de modo coherente en la resistencia, preguntarnos si el hecho de recibir apoyos especialmente económicos de parte de las instituciones no limita su libertad de producción y debilita su lucha política. A pesar de este aspecto problemático, los grupos de teatro comunitario argentino han seguido en sus propuestas develando las estructuras de dominación existentes y haciendo énfasis en su irracionalidad. Si bien la mediación de las instituciones está en un área gris respecto de la influencia o limitación de la libertad para expresar críticas, es obvia la ausencia de mediaciones de otro tipo pues es el grupo mismo el que se expresa en sus productos. No es el caso de un dramaturgo, poeta o narrador que toma los problemas de grupos marginales y los elabora para luego devolverlos al espacio y a los sujetos del conflicto.

Quizás es posible afirmar que la acción de estos grupos de teatro popular se enmarcarían en lo que Miguel De certau denomina la táctica, como modo de operar autónomo, sin espacio físico propio (sólo unos pocos grupos lo han ido adquiriendo últimamente) y marcado por ausencia de poder y que actúan dentro del espacio público usualmente regimentado por los códigos hegemónicos (Muñoz 30 y 31). Visto así, estos grupos de teatro popular ponen en efecto una táctica de funcionamiento que hacen de las acciones teatrales un "modo de operar" que les permite apropiarse de su realidad para rechazar el modelo hegemónico mediante la producción simbólica que critica el presente y permite plantear su visión de un modelo alternativo. La emergencia del movimiento de teatro comunitario abrió un espacio cultural inexistente en un gesto cultural "a partir del que puede reconstruirse el sistema simbólico discursivo dentro del que esa práctica o gesto tiene sentido: es decir dentro del contexto en que surgen estos grupos de teatro y sus propuestas (Remedi 134).

El espacio en el que despliegan su acción es otra característica de la cultura popular especialmente del teatro popular. Es interesante considerar la propuesta de Gustavo Remedi que, ante la pregunta por "lo popular" desliza su respuesta a la "compartimentalización, diferenciación y jerarquización en el acceso y uso del espacio social" produciendo "una esfera cultural diferente" y sugiere la existencia de "la esfera pública popular" junto al concepto de transculturadores populares. Esta esfera pública popular dentro de la que se constituiría el teatro popular es el espacio en donde se conforma la opinión pública contrarrestando la opinión

<sup>8</sup> El inicio del movimiento de teatro comunitario contó únicamente con la colaboración voluntaria de sus integrantes y de vecinos de los barrios que donaban su tiempo, su trabajo y su producción (material para el vestuario, ferretería, etc.). Pasaron varios años antes de que el Instituto Nacional de Teatro y Proteatro (principales Instituciones de apoyo a la producción teatral argentina y de la capital), ofrecieran subsidios para esta actividad cultural (2007). El problema era que decían que como "teatro" no cabían en ninguna categoría. Finalmente, fueron incluidos dentro del "teatro independiente" lo cual habilitó para las solicitudes de becas y subsidios que en este momento ayudan a mantener vivos estos grupos que en su "profesionalización" tienen que reconocer el tiempo de trabajo de talleristas y profesores de música, de actuación, de máscaras, etc. que necesitan dedicar tiempo completo a estas actividades.

publica hegemónica proveniente de los medios masivos de comunicación que han fragmentado la esfera pública como espacio de encuentro y negociación ciudadana (139-140). Remedi propone la esfera pública popular... [Como] ese conjunto de enclaves o espacios de encuentro, intercambio y negociación social y cultural efectivamente al alcance de las clases subalternas y en los que las clases subalternas (en tanto individuos o colectivos organizados) sí toman parte y son agentes protagónicos en la producción, el intercambio y la crítica cultural (140).

Esta esfera pública no está cerrada, sino que está sujeta a la influencia de toda la constelación de discursos que circulan en el momento y que las producciones que emergen en este espacio reelaboran negocian sus sentidos, problematizan el papel del Estado en la transformación social. Junto a la esfera pública popular, el autor propone el concepto de transculturadores populares que serían todos aquellos agentes que intentan oponer mundos distintos e historias de las clases subalternas, al mundo y a la historia de las élites nacionales y transnacionales (141-144). Tejiendo esta propuesta con el surgimiento del movimiento de teatro comunitario, vemos que sus producciones generadas por estos "transculturadores populares" producen una "esfera pública popular" accediendo a espacios abandonados, fábricas, galpones abandonados de ferrocarril, plazas consideradas peligrosas que se recuperan por la acción teatral para convertirlos en el ágora, el espacio donde expresan públicamente sus críticas y sus visiones de mundo.

Propongo llamar popular, en términos de producción cultural a aquellos productos surgidos desde grupos de sujetos no hegemónicos, que sufren distintos y variadas formas de marginación que examinan, desde la cotidianeidad de esos sujetos, las relaciones de poder que constituyen sus formas de vida, las configuraciones de intereses que las apoyan y las narraciones pétreas y oficializadas de la historia y la memoria.

### **Teatro comunitario argentino<sup>9</sup>: una concretización de "lo popular"**

La legitimación del teatro comunitario tardó mucho en llegar, un hecho para nada sorpresivo tratándose de un producto cultural que rompe con las estructuras hegemónicas para la producción de teatro. Sólo cuando el movimiento alcanzó presencia indiscutible en la escena teatral argentina e impactó, a raíz de la crisis del 2001, luego de que en el 2002 se produce lo que he denominado "la explosión del teatro comunitario" a nivel socio político, tuvo prensa y estudios e incluso se empezaron a crear subsidios y ayuda para los grupos. Según Adhemar Bianchi, "Había que reestructurar una red solidaria de lo colectivo, de lo social y de la clase media, que es fundamental porque son los que, a su vez, son los transmisores de los valores" (Bianchi, 2000).

La Argentina de los noventa, se caracterizó por la supresión de la política social y por la presencia de una concepción darwiniana, consecuencia de la apertura del mercado que favorece el triunfo de las grandes empresas multinacionales, en desmedro de los pequeños negocios y del nivel de vida de lo que era la clase media más extensa de América Latina. El discurso dominante, que hasta la crisis del 2001 promulgaba la felicidad y el progreso para todos, se revela como la gran falsedad que pretendía dar un sentido totalizador inexistente bajo la égida del neoliberalismo. Los espectáculos del teatro comunitario argentino desnudan la falsedad del éxito del modelo neoliberal, exhiben sus consecuencias y desgarran así la aparente

<sup>9</sup> El teatro comunitario argentino es un nuevo fenómeno cultural que se origina en Buenos Aires en 1983, al final de la dictadura del Proceso de Reorganización Nacional. El primer grupo nace en el barrio de La Boca, de la mano de Adhemar Bianchi como resultado de la expulsión de la cooperadora de la escuela Della Penna del barrio Catalinas, cuyos integrantes le pidieron clases de teatro. Bianchi; él, en respuesta, decide hacer teatro en la plaza.



homogeneidad con la que cubre el discurso dominante la realidad. La superficie social, política e histórica exhibe en sus desgarros y los aspectos que han quedado ocultos: la aniquilación de las tradiciones, el desalojamiento de viviendas, la pauperización de la clase media y la degradación de la educación y la salud.

Si bien este teatro comunitario argentino (1983-2013) responde a la época histórica y económica política, resulta interesante mirarlo en la perspectiva de lo que se tradicionalmente se ha denominado teatro popular. Veamos algunos de los rasgos que hemos señalado como diferenciadores del "teatro popular" ejemplificado en el teatro comunitario argentino: los grupos tienen una organización alternativa; poseen el control de la producción y del material artístico, no están organizados de modo jerárquico sino más bien igualitario y ponen especial énfasis en los procesos colectivos. Con frecuencia sus miembros tienen relaciones diversas con la comunidad y son vecinos que se van profesionalizando acompañados a veces por uno o dos actores profesionales que son generalmente los coordinadores. Se interconectan por medio del "boca a boca" y de redes colectivas o invitaciones recíprocas a festivales que se realizan principalmente en plazas y parques de los diversos pueblos o ciudades. Otra característica de estas producciones es que en el diálogo con su público, lo presuponen como formado por ciudadanos, es decir por sujetos sociales activos. Esto toma especial relevancia si recordamos que muchos de los espectadores de este tipo de espectáculo pertenecen a estratos socio-económicos bajos que viven en sectores relativamente marginados de las decisiones institucionales. Otros rasgos comunes que se encuentran en este tipo de teatro y que aparecían ya en el "teatro popular" de los sesenta y setenta son, por ejemplo, la proyección de un punto de vista que defiende la identidad nacional y cultural junto con un examen crítico de lo que éstas significan. No hay lugar para la "mundialización" ni para el borramiento de fronteras. En primer lugar porque sus producciones corresponden a una memoria y una historia localizadas; ellas están históricamente condicionadas puesto que nacen de los recuerdos de sus integrantes, y corresponden a un sujeto emisor es un sujeto social desplazado. En segundo lugar, los rasgos arriba señalados componen un discurso que presenta resistencia a la globalización, en tanto afirma su procedencia e intereses locales y valida las tradiciones y la cultura nacionales. Las producciones de teatro comunitario se caracterizan además, porque los temas son preocupaciones del momento actual, parodia de interpretaciones históricas tergiversadas o plasmadas en los falsos monumentos que esconden la falsa conciencia. La conformación del texto es también resultado de su procedimiento puesto que es creado en base a los recuerdos de los integrantes, a los que se suman las improvisaciones que un "director/coordinador" agrega a la dramaturgia. Las propuestas desafían la comprensión tradicional de la historia y con ello rechazan su correspondiente justificación histórico-política. Sus principales recursos son la fuerte presencia del cuerpo y el lenguaje local, muchas veces procaz. Una de sus características más propias es que generalmente se presenta en espacios no convencionales: escuelas, plazas, calles del barrio, clubes de barrio y estaciones de ferrocarril recuperadas. Es un teatro de tono fuertemente político sin ser necesariamente instrumental para la divulgación de ideologías ni para hacer partidismo.

Los grupos integrantes del movimiento de teatro comunitario forman una comunidad teatral con características muy propias. Las comunidades que este movimiento de teatro comunitario genera, tienen una conformación similar a las primeras comunidades, tanto por la proximidad espacial como por el hecho de que comparten marcos interpretativos generadores de significados, resultado de una interacción y una experiencia sostenida en el tiempo. De este modo la comunidad se auto identifica por su sistema de conocimiento colaborativo e identitario. Su valor viene dado por la coherencia de la comunidad y el reconocimiento que cada integrante recibe de ella. Estas comunidades están organizadas horizontalmente, en ellas no se reconocen jerarquías inamovibles ni lugares geoméricamente fijados para cada uno de los miembros, cuyas acciones y movimientos están guiados fundamentalmente por la razón vital. Aunque las



actividades económicas que se realizan alrededor de los grupos son importantes, por las respuestas que dan sus miembros ante las preguntas sobre su hacer comunitario, queda claro que uno de los aspectos que más los impulsa es la obtención de reconocimiento y la recuperación de una autoestima devaluada por el sistema de valores y jerarquías del mundo contemporáneo. El último fin de estas comunidades parece ser la reivindicación vital y la supervivencia común. Esto implica que su discurso debe interesar a la comunidad, barrio, ciudad, país o cultura donde se presente, que debe contar historias que importen a todos y que debe hablar de alegrías, dolores o proyectos compartidos. Puede “fabricar sueños” pero siempre que “resuenen” en esa comunidad, que nadie los vea o sienta como “ajenos”.

Esta modalidad teatral, en la que los vecinos son actores/productores, plantea una resistencia al concepto del hombre solamente como elemento de consumo. Corresponde a una democracia cultural que considera a la cultura como un espacio para promover participación ciudadana desde la comunidad, a la que tienen acceso todos aquellos que lo desean. La cultura deja de ser objeto de consumo al que se accede o no según las posibilidades. La finalidad primordial del teatro comunitario es recuperar la vida con un sentido social y político dentro de ese espacio barrial o ciudadano y fortalecer los lazos comunitarios a través de las redes que se van creando.

Estos productos teatrales ejercen una “violencia poética” que arremete contra la historia oficial tradicional, las autoridades mentirosas y la violencia de la historia oculta en los monumentos. Estos productos son reforzados por las variaciones locales de la lengua y las claves simbólicas, musicales y teatrales y acentúan la fuerza diferenciadora en tanto producen desajustes en el español estándar y en la aparición de lo imprevisible en la escena: vocablos vulgares, gestos obscenos y alusiones a figuras históricas respetadas. Esto da lugar a una constante reconfiguración de sentidos que articula así una poética democrática radical. De este modo se afirma la naturaleza poética de lo político en tanto éste acto de reconfiguración de lo sensible, produce signos que intervienen en su contexto y modifican las interpretaciones del pasado y del presente.

Aparece en todos estos casos una sensibilidad y una ética diferente que no tiene nada que ver con aquella creada alrededor de la tecnología mediática; una sensibilidad basada en el contacto personal y en la percepción de los cuerpos y los gestos, con sus necesidades materiales de sobrevivencia. Los procesos de conformación de los grupos de teatro comunitario encauzan la materialidad social de la comunidad e impulsan la aparición de un repertorio de sensibilidades sociales orgánicas que, aunadas en una misma praxis, confrontan los problemas comunitarios. Es por esto que el uso del cuerpo y la corporalidad comunitaria es fundamental en su estética. La corporalidad y su percepción son fundamental en la estética de este tipo de praxis comunitaria cuya estética tiene como uno de los rasgos definitorios la amplificación de gestos, movimientos y la cercanía de los cuerpos.

Si bien los grupos comparten muchos aspectos, ellos producen hechos teatrales característicos que detectan en cada caso problemáticas propias. Patricios Unido de Pie (Patricios, Provincia de Buenos Aires) y los Okupas del Andén (La Plata, Provincia de Buenos Aires), arman sus espectáculos alrededor de la desaparición del tren y del impacto económico y social que sus pueblos sufrieron a raíz de ello. El Teatral Barracas y el Teatro comunitario de Berisso producen propuestas que hablan de la destrucción de sus ciudades y barrios a raíz de que las industrias que daban vida y trabajo a sus habitantes desaparecieron. Zurcido a mano, espectáculo de El Teatral Barracas surge a partir de que en el barrio, cada vez más dividido, crece la clase media alta pero, al mismo ritmo, crece la población desposeída. El grupo de teatro comunitario de Berisso en Relatos nacionales, escenifica la destrucción de la ciudad por la desaparición de la actividad fabril de la industria frigorífica, empezando con la historia de la

llegada de los inmigrantes que formaron el grueso de la fuerza de trabajo empleada en ese momento. Extra, extra y Visita guiada de los Pompapetriyazos de Parque Patricios se pregunta por el cambio del barrio ante la destrucción del parque central y El fulgor argentino del grupo de teatro comunitario Catalinas Sur de la Boca, que terminaba la función —después de haber recorrido la historia argentina— en la época del neoliberalismo del gobierno de Carlos Menem, con la ficción de la globalización como el fin del mundo. Las respuestas a estas realidades históricas y políticas se buscan en la producción del grupo ante la necesidad de la comunidad teatral de preguntarse qué ha pasado con sus barrios y cómo se ha llegado a esas situaciones.

La historia, narrada desde la mirada del grupo, se valida en la memoria de los espectadores, cuando los acontecimientos narrados se vinculan con sus recuerdos y la historia nacional. En el espacio teatral las puestas explicitan un sujeto colectivo, un “nosotros” que se hace extensivo a los espectadores y se origina, según su discurso, en la historia común y en la tradición nacional, al mismo tiempo que exhiben un altísimo sentido de solidaridad y justicia.

Este re-encuentro colectivo con la memoria del pasado del pueblo, la ciudad o el vecindario, produce la apropiación de la historia y más aún, el reconocimiento de la existencia de una intra historia, la del pueblo o del barrio. Esta es recordada desde el lugar donde ha transcurrido, desde el punto de vista de los vecinos mismos, que sólo entonces vuelven a sentir pertenencia; ellos rescatan detalles históricos que han impactado en la vida de sus comunidades pero que han estado perdidos en la memoria puesto que no forman parte de la historia oficial. En esta nueva relación, construida en el seno de espacios polémicos con una nueva funcionalidad, es donde se constituyen nuevas formas de subjetividades. Las estaciones, los parques y las calles son ahora lugares para el debate y funcionan como principios organizadores de los sentidos profundos de lo que en ellos acontece: se han convertido en la “esfera pública popular”.

Para elegir los temas se hace hincapié en fuentes y tradiciones propias del lugar; se rescatan los elementos de la cultura popular (por ejemplo la murga y las influencias africanas); se incorporan los instrumentos y el lenguaje traídos por la inmigración y se recrean las tradiciones, siempre contando la “otra historia”. La búsqueda de hechos de la historia que han sido ocultados sistemáticamente por la historia oficial, hace de la investigación algo mucho más interesante en tanto despierta la curiosidad de los vecinos.

Es notable observar en las puestas la capacidad de concentrar en imágenes teatrales la complejidad de la historia, de descubrir los aspectos ocultos con un lenguaje, que si bien incorpora lo cotidiano agrega la simbolización estética, la capacidad auto-reflexiva y la pluralidad del signo teatral, sobre todo a medida de que los grupos evolucionan. Por ejemplo, en el espectáculo del Circuito Cultural Barracas Zurcido a mano, en una memorable escena, mediante el efectivo juego de luces, el vestuario y el sonido que atraviesa la escena y nuestros oídos, el viento se lleva todo, incluso a las personas/fantasmas, efecto que transmite, de modo inicialmente sensorial, la idea de un “progreso”, alcanzado gracias a la imposición de las necesidades del mercado, que arrasa con el Barrio de Barracas y sus habitantes. Y El fulgor argentino para escenificar el control de la dictadura recurre al baile que ya no sigue los ritmos de moda sino la percusión de los instrumentos militares. Zumba la risa de Matemurga, reclama la ausencia de la alegría que ha desaparecido con la risa y usa para su escena antifaces que tienen puesta una sonrisa enorme y artificial. La fuerza de la metáfora está presente en los escenarios comunitarios logrando, como la poesía, decir mucho con muy poco gracias a la potencia sintetizadora de las imágenes.

La palabra se convierte en la escena en acontecimiento cargado de dramaticidad y de desplazamientos simbólicos particulares que se imbrican con las tradiciones culturales de lo que

se ha llamado “popular”. El protagonismo de la música con la intervención del coro formado por grandes cantidades de vecinos-actores, otorga a estas propuestas fuertes resonancias brechtianas y es, a modo de leit motiv, una instancia que es casi siempre, una síntesis de la poética de este movimiento socio-teatral. Estas tienen un fuerte tono épico, al que se suma la meta-narración, la auto-reflexividad y la expresión del sentir en una voz coral compartida.

La incorporación de la murga como parte central de los espectáculos y la formación de grupos de murga dentro de los grupos, con sus características de acontecimiento cultural marginal y rebelde, no es tampoco de extrañar entonces. Ella conserva su característica de conciencia crítica que se articula desde los grupos periféricos/marginales para discutir, como lo ha hecho siempre, las condiciones actuales de existencia y supervivencia de sus integrantes que proponen una manera de conocer diferente —una epistemología de la periferia, como la llama Herlinghaus— que no ha descartado la modernidad con sus luchas y sus utopías.

El esperanzado mirar al futuro es consistente con la presencia de una corriente utópica, que se manifiesta en muchos casos en la escena latinoamericana, principalmente en forma de rechazo a la realidad, aún en los momentos en que se proclama su reinado absoluto sobre toda posibilidad de un cambio presente o futuro. El discurso teatral crea un sujeto que no sólo relata, sino que actúa, propone, abre el juego de lo diverso-posible contra lo “necesario” real verdadero. La función discursiva de proyección de lo posible como diferencia en el futuro, es lo que define a estos discursos como utópicos.

Al revés de la utopía tradicional que propone un mundo des-espacializado y des-temporalizado con el objeto de relativizar y criticar el mundo propio, la función utópica del discurso penetra en la historia como planificación del tiempo futuro; ella se asienta en la historicidad puesto que se relaciona directamente con un contexto específico en cuanto cuestiona la realidad existente. (Roig 17). Esta función consiste en una crítica reguladora que abre la posibilidad de una praxis que desconoce la topía como la única realidad posible. El teatro y el discurso teatral funcionan como el espacio “otro” desde el que se mide y se critica las fallas del lugar “real”. El ejercicio de la función utópica, que se inicia en una descripción de la realidad que se desea modificar, propone directa o indirectamente la transformación del mundo presente.

Estos grupos de teatro comunitario dan lugar a la aparición de una comunidad heterogénea. Walter Bernal, integrante del Circuito Cultural Barracas, dice “Por más que uno es distinto, todos tenemos una misma meta y podemos hacer las cosas juntos. Nos integramos por distintos motivos y nos terminamos quedando todos por el mismo [...] podemos hacer una transformación hacia afuera y hacia dentro”.

Es interesante explorar las características que forman estas comunidades que son diversas y respetan en su interior la diferencia; ellas son una forma de afiliación social que atraviesa jerarquías de clases sin cancelar el reconocimiento identitario diferencial de sus integrantes. La conformación heterogénea de los grupos atraviesa horizontalmente clases, edades y distintos niveles educativos. En ellos hay desde niños y adolescentes hasta adultos, incluso mayores de setenta años. Hay también diversidad de profesiones —abogados, maestros, bomberos, médicos, músicos— y en algunos casos chicos que salen de la droga, como es el caso de Los Pompapetriyazos de Parque Patricios. (Ruiz Barea, entrevista 2006). Otro ejemplo interesante al respecto es el caso del grupo de La Plata, Los Okupas del Andén, que contaban entre sus vecinos actores a un vecino mayor impedido de caminar, al que los más jóvenes llevaban y traían de su casa para los ensayos y las funciones. Alejandra Arosteguy de 9 de Julio, subraya también esta diversidad respecto de los Cruzavías formados por porteras, cocineros, docentes, pibes y cartoneros. Este grupo está integrado mayormente por adolescentes que han

estado en el desamparo total, con problemas de escolaridad o con un entorno familiar problemático. Todos ellos pertenecen a Ciudad Nueva, la parte marginal de la ciudad de 9 de Julio que queda justamente al otro lado de la vía (Entrevista 2007).

Se forman así totalidades sociales que encierran diferencias en un equilibrio interno e inter-grupal, gracias a un común acuerdo que se basa por una parte, en una experiencia histórica compartida y, por otra, en el respeto a los desacuerdos y las diferencias de estatus socio-económico, de aptitudes y de edades. Esto se logra gracias a que los integrantes de los grupos visualizan claramente un horizonte que señala una teleología que guía, desde el presente, los planteos de un futuro respecto del cual discuten las ideas y trazan las acciones.

En la sociedad contemporánea acostumbrada a la exclusión social, política y económica, llama también profundamente la atención que en la ideología de los grupos se considere la inclusión en la comunidad teatral como un derecho más que como un privilegio. Esto crea “un trauma infernal”, pues no se entiende dónde está el premio, si todos tienen lugar. Es una cuestión que revela la rigidez del imaginario social que ya no puede comprender o siquiera visualizar otros modos de funcionar. Ante este criterio inclusivo surge también la sospecha de alguna trampa, pues suena demasiado fácil. Pero los integrantes llegan a comprender y a sentir que el premio está en el enriquecimiento personal que se produce a raíz de la pertenencia al grupo (Talento Entrevista 2005).

El teatro comunitario ha logrado lo que para el individualismo neoliberal parecería imposible: concretar materialmente una comunidad sin homogeneizar a sus miembros. No hay una violencia inicial constitutiva ni mecanismos coercitivos para su mantenimiento. La comunidad se forma voluntariamente, en un tiempo definido y heterogéneo, alrededor de una situación y unas aspiraciones comunes y está basada en la relación ética/estética/vivencial con el otro, fundando así un “nosotros” al que sus miembros sienten pertenecer.

### **A modo de conclusión**

El movimiento de teatro comunitario parece corporizar las palabras de Ardití cuando afirma que “Las pulsiones rebeldes deben conformar saberes estratégicos que animen a nuevas voluntades de poderío para conquistar espacios acotados, para modificar, segmentos de ‘sociedad’ (Arditi 185). El fenómeno del Teatro Comunitario ya no tan nuevo en Argentina —el grupo más antiguo cuenta con casi cuarenta años de existencia— ha empujado a la comunidad a incorporar cambios en las más diversas instituciones sociales y culturales de su entorno: en la familia, la cultura, la política y la economía. En la familia tienden a cambiar los roles de género y a hacer más laxas las exigencias tradicionales. Se comprende tanto la cultura como la política de manera diferente. La primera es ahora un medio para el cambio individual y social y la segunda, abre la posibilidad de modificar la vida concreta del grupo de ciudadanos involucrados. Los cambios sociales que ocurren al interior del grupo o de la comunidad están directamente en sus manos no dependen, o al menos no totalmente, de las decisiones de delegados o representantes, aunque durante los últimos años las instituciones municipales y nacionales les han otorgado algunos subsidios para su funcionamiento. En esta economía se han invertido las jerarquías; el valor de cambio no está basado en el dinero, sino que está puesto en el trabajo y la colaboración de todos hacia un proyecto futuro que no se restringe a lo teatral. Además la praxis de los grupos propone un nuevo modo de asociación; obliga a considerar ciertos aspectos del aparato jurídico en relación a la cultura y demuestra nuevos modos de transmisión del conocimiento y de los distintos saberes que no responden a la institución educativa (escuelas, universidades, etc.). Pone en duda la imposibilidad de prescindir de los medios de comunicación, la prensa y la televisión, que consistentemente los ha ignorado, aunque ante la persistencia y el

éxito, algunos empezaron a tomarlos en cuenta<sup>10</sup>. El teatro comunitario representa para contar una historia y el escenario es la mediación necesaria para hacerlo, pues su finalidad fundamental es hacer un teatro que, sin descuidar los aspectos estéticos, sirva para la transformación de los sujetos y de su comunidad.

Los grupos de teatro comunitario argentino proponen toda una serie de “pequeñas utopías”, entre las cuales están la recuperación y la afirmación de la propiedad colectiva del espacio público, la capacidad de los sujetos de formar colectividades heterogéneas que funcionen armoniosamente en busca de finalidades comunes, el fomento de la capacidad de autogestión de los grupos, la necesidad de afirmar un futuro con la posibilidad de un mundo mejor y la rehabilitación de la comunicación a nivel personal e inter-generacional. Tan importante como lo anterior es la afirmación de la capacidad de los sujetos de ser productores y no sólo receptores de cultura y de establecer redes sociales de relaciones humanas más cercanas, sin el predominio de la mediación tecnológica. Finalmente, como corolario de todo lo anterior, aparece la posibilidad de lograr la emergencia de los segmentos sociales olvidados y borrados de la historia.

Las múltiples conversaciones con sus integrantes, y la asistencia a sus reuniones y seminarios permiten afirmar que los grupos buscan, en esta praxis, edificar la posibilidad de vindicar elementos emancipatorios y de ser sujetos de su propia vida, y de su historia. Los grupos re-escriben la historia, re-inscriben su pertenencia a la nación y re-fundan ontológicamente sus subjetividades; todo ello mediante historias perfectamente situadas y diferenciadas, pero que están unidas por una meta-narrativa nacional: los sufrimientos, las privaciones y los padecimientos sufridos desde los inicios de la vida republicana argentina a partir de 1853.

Esta práctica rehabilita la subjetividad de los integrantes del grupo, ellos alcanzan un nuevo sentido de pertenencia a una totalidad que les devuelve la autoestima y la identidad. Recuperan los valores colectivos (comedores, clubs de trueque, apoyo al marginado, incentivos a la escolaridad, etc.) y la confianza en una humanidad compartida. Todo ello queda reivindicado no sólo en el espectáculo como producto final, sino aún más, en el espacio de la producción, en el proceso mismo tanto de la formación del grupo como de la gestación del espectáculo.

El movimiento de teatro comunitario, crea redes geográficas y culturales inter-grupales extendidas ([www.teatrocomunitario.com.ar](http://www.teatrocomunitario.com.ar)), redes de significados en proceso y moviliza su materialidad social mucho más allá de la mera expresión de solidaridad, creando una verdadera intersubjetividad política creadora.

Tal como en el "documento sobre teatro popular" que Marina Pianca anexa a su ensayo sobre teatro latinoamericano, sostengo que la función del teatro popular deja de ser la de un producto estético que se limita a mostrar esa realidad para pasar a convertirse en un instrumento de concientización, agitación y organización en la lucha contra el imperialismo.

He intentado proponer una conceptualización de la cultura popular dinámica, dialéctica, no esencialista que explique el surgimiento, la estética y el crecimiento de estas propuestas en momentos álgidos de la historia latinoamericana y argentina. Sostengo que el teatro comunitario tiene sobradas características para ejemplificar lo que en la actualidad puede señalarse como teatro popular.

---

<sup>10</sup> La primera atención al fenómeno vino de Francia e Italia, donde se formaron grupos de teatro comunitario siguiendo la modalidad argentina y en cuyas universidades se empezó a tomar el mismo como el tema central de tesis doctorales.

## Obras citadas

- Anderson, Ben. "Affect and Biopower: Towards a politics of life". In Transactions. Institute of British Geographers. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1475-5661.2011.00441.x>. 04/12/2011. Viewed on June 1sr, 2018.
- Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Arditi, Benjamín. "Una gramática posmoderna para pensar lo social". *Cultura política y democratización*. Norbert Lechner, Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987.
- Arosteguy, Alejandra. Entrevista personal 10 julio 2007.
- Bianchi, Adhemar. Entrevistas personales. La Boca, Buenos Aires, 12 julio 2005 y 11 agosto 2006.
- Bower, Jorge. "Aproximación preliminar al pensamiento heterológico" *Estudios avanzados* 5 2007 113-127. \ Reflexiones en torno a una estética popular en el teatro argentino.
- Chantall Mouffe, *Hegemony and ideology in Gramsci Culture, Ideology and Social Process*, ed. Bennet T. mercer C y Wollacoto. Open Univesity Press, 1981,
- Grupo de teatro comunitario Catalinas Sur. *Historia de una Utopía. 20 años Grupo Catalinas Sur*. IPESA, Buenos Aires, Argentina, 2003 nd.
- Herlinghaus, Hermann. "Comprender la modernidad heterogénea". *Revista Iberoamericana* Vol. LXVI, Núm. 193, Octubre-Diciembre 1993.
- Kidd, Dustin. *Popular Culture*. <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756384/obo-9780199756384-0193.xml> (consultado el 8 de agosto 2020)
- Mauro, Karina. "Reflexiones en torno a una estética popular en el teatro argentino". *Revista de estudios de la cultura*, 2019.
- Mercado, Camila. "El teatro comunitario En el campo teatral porteño. Estrategias de ingreso y legitimación" en *20 años de teatro social en Argentina*. Instituto Nacional de Teatro, 2020.
- Pelletieri, Osvaldo (1999) *Cien años de teatro argentino. Del Moreira a Teatro Abierto*. Buenos Aires: Galerna.
- Pianca, Marina. *El teatro en nuestra América: un proyecto continental 1959-1989*. Institute of Ideologies and Literature. Minneapolis, Minnesota, 1990.
- Proaño Gómez, Lola. *Teatro y estética comunitaria. Miradas desde la filosofía y la política*. Biblos, 2013.
- Ranciere, Jacques. "Ten theses on politics". *Theory and Event* 5.3 2001. [http://muse.jhu.edu/journals/theory\\_and\\_event/toc/archive.html#53](http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/toc/archive.html#53). Noviembre 2003.
- Remedi, Gustavo. "Esfera popular y transculturadores populares" en *Hermeneútics de lo popular*. Vol 9. Institute for the Study of Ideologies and Literature, Minnessota, 1992.
- Roig, Arturo Andrés, (1995). *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*. Editorial Fundación Universitaria de San Juan.
- Rueda, Jorge "El amar como contenido básico de la práctica popular-comunitaria: Pan Caliente, de María Asunción Requena, Población Esperanza y El retablo de Yumbel de Isidora Aguirre". *Apuntes de teatro* No 133, Escuela de teatro de la Universidad Católica de Chile, 2011: 26-41.
- Ruiz Barrea, Agustina. Entrevista pesonal 2005.
- Talento, Ricardo. Entrevistas personales. Barracas, Buenos Aires, agosto 2004, 2005, julio 2006 y febrero 2009.
- Triofetti, Belén. Entrevista. Mensaje enviado a la autora. Noviembre 2011. E-mail.
- Vidal, Hernán, "La noción de otredad en el marco de las culturas nacionales en América latina". *Hermeneútics de lo popular*. Vol 9. Institute for the Study of Ideologies and Literature, Minneapolis, Minnessota, 1992.
- Villegas, Juan. "Pragmática de la cultura: el teatro latino- americano". *Siglo XX*. 1991-92
- Weiss Judith. & Leslie Damasceno. *Latin American Popular Theater*. Albuquerque. University of Mexico Press, 1993.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1989.



## La Encíclica “Laudato Si”<sup>1</sup> y la Pandemia



91

Carlos Passaggio

Transcurridos cinco años de la Carta de Francisco, el Coronavirus nos ha puesto en una situación global inédita. A esta altura, ya nadie ignora que la pandemia no es sólo una crisis sanitaria. Es un hecho social total que convulsiona al conjunto de las relaciones sociales y conmociona a la totalidad de los actores a las instituciones y a los valores.

Podemos afirmar que, desde hace décadas, las potencias occidentales, distraídas en la competencia por depredar la naturaleza, no escucharon a personalidades visionarias que alertaron sobre la carrera desenfrenada por el saqueo del medio ambiente podría tener consecuencias sanitarias nefastas.

En noviembre de 2008, el National Intelligence Council (NIC), la oficina de anticipación geopolítica de la CIA, publicó para la Casa Blanca un informe titulado “Global Trends 2025: A Transformed World”. Este documento resultaba de la puesta en común revisado por las agencias de inteligencia de Estados Unidos— de estudios elaborados por unos dos mil quinientos expertos independientes de universidades de unos treinta y cinco países de Europa, China, India, África, América Latina, mundo árabe-musulmán, etc.

Con insólito sentido de anticipación, el documento confidencial anunciaba, para antes de 2025, “la aparición de una enfermedad respiratoria humana nueva, altamente transmisible y virulenta para la cual no existen contramedidas adecuadas, y que se podría convertir en

---

<sup>1</sup> Carta Encíclica *LAUDATO SI* DEL SANTO PADRE FRANCISCO SOBRE EL CUIDADO DE LA CASA COMUN.

una pandemia global”. (Ramonet, Ignacio, 2020: pag.7)

Probablemente, si no la última, la que tuvo gran repercusión, en distintos ámbitos, fue la Encíclica de Francisco. El Papa, al igual que el querido y recordado Juan XXIII, se dirigió personalmente a cada habitante singular de este mundo: *“Ahora, frente al deterioro ambiental global quiero dirigirme a cada persona que habita este planeta”*. (Francisco, 2015: Parágrafo 3)

Otro informe más reciente, de enero de 2017, elaborado esta vez por el Pentágono y también destinado al presidente de Estados Unidos (que ya era Donald Trump), alertó de nuevo claramente que “la amenaza más probable y significativa para los ciudadanos estadounidenses es una nueva enfermedad respiratoria” y que, en ese escenario, “todos los países industrializados, incluido Estados Unidos, carecerían de respiradores, medicamentos, camas hospitalarias, equipos de protección y mascarillas para afrontar una posible pandemia.”(Ramonet Ignacio, 2020:pag.8)

Lamentablemente Europa y Estados Unidos ignoraron esas advertencias y cuando sobrevino la pandemia no contaban con estrategias para responder. Más allá, podemos afirmar que en el Este de Asia los modelos de gestión de la pandemia fueron más exitosos.

Rechazamos las imputaciones que se hacen mutuamente Estados Unidos y China. Lo que está verdaderamente en cuestión es el modelo de producción que lleva decenios saqueando la naturaleza y modificando el clima. Desde hace lustros, los militantes ecologistas vienen advirtiendo que la destrucción humana de la biodiversidad está creando las condiciones objetivas para que nuevos virus y nuevas enfermedades aparezcan

Curiosamente, el Covid 19 fue la primera enfermedad global contra la que se lucha en forma digital, pero debemos reconocer que los mejores antídotos, a falta de una vacuna, fueron remedios que nos vienen del medioevo: el aislamiento social, el jabón y el barbijo.

Nuestros días de cuarentena transcurren en la reflexión; para los creyentes en la oración y la espera; conscientes de la absoluta permeabilidad, ante el Coronavirus tal como lo expresa el dicho popular: *“estamos colgados de un pincel”*.

A la luz de estos acontecimientos que nos invaden, creemos, más que oportuno, efectuar una relectura de la carta “Laudato Si”, desde una óptica Latinoamericana. Desde esta situación, queremos subrayar aquellos parágrafos que, a nuestro criterio, nos parecen más representativos de los ejes que atraviesan toda la encíclica; estos por su estrecha relación solo son pasibles de separar para su análisis.

Francisco lo indica en el parágrafo 16 de la Carta, la numeración de los ejes es nuestra.

*Si bien cada capítulo posee su temática propia y una metodología específica, a su vez retoma desde una nueva óptica cuestiones importantes abordadas en los capítulos anteriores. Esto ocurre especialmente con algunos ejes que atraviesan toda la encíclica. Por ejemplo:1) la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta,2) la convicción de que en el mundo todo está conectado,3) la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología,4) la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso,5) el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología,6) la necesidad de debates sinceros y honestos,7) la grave*

*responsabilidad de la política internacional y local,8) la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida. Estos temas no se cierran ni abandonan, sino que son constantemente replanteados y enriquecidos.”*

### **Íntima relación entre los Pobres y la fragilidad del planeta**

25. “El cambio climático es un problema global con graves dimensiones ambientales, sociales, económicas, distributivas y políticas, y plantea uno de los principales desafíos actuales para la humanidad. Los peores impactos probablemente recaerán en las próximas décadas sobre los países en desarrollo. Muchos pobres viven en lugares particularmente afectados por fenómenos relacionados con el calentamiento, y sus medios de subsistencia dependen fuertemente de las reservas naturales y de los servicios ecosistémicos, como la agricultura, la pesca y los recursos forestales. No tienen otras actividades financieras y otros recursos que les permitan adaptarse a los impactos climáticos o hacer frente a situaciones catastróficas, y poseen poco acceso a servicios sociales y a protección” (...)

El Covid 19 potenció las manifestaciones de Francisco vertidas cinco años antes.

La Covid-19 reúne todas las condiciones para que debamos considerarla una pandemia de la desigualdad. Aunque hasta dentro de unos meses no dispondremos de análisis científicos precisos, caben pocas dudas de que la pandemia constituye una grave amenaza para la población obrera y barrios populares de ciudades como Nueva York o Chicago, donde siete de cada diez muertes son afroamericanos, pese a ser sólo el 30% de la población. La pandemia además tendrá un fuerte impacto en aquellos países que el escritor uruguayo Eduardo Galeano calificó de “países arrollados por el desarrollo ajeno”. Y desgraciadamente, el mundo rebosa de suburbios indigentes, viviendas hacinadas, trabajo precarizado e informal, sistemas de sanidad débiles, y falta de alimentos y agua potable. Para los 2.500 millones de personas que sobreviven con apenas cinco dólares al día, el impacto de la Covid-19 puede ser calamitoso. En nuestros medios se repite hasta la saciedad que es esencial lavarnos con frecuencia las manos para prevenir contagios. Pero Unicef advierte de que una de cada tres personas en el mundo no tiene acceso a agua potable y que más de 300 millones de africanos no tienen agua corriente. La pandemia está devastando a los pobres del mundo, incluso cuando el coronavirus aún no les ha afectado de pleno. (Benach, Joan: abril 2020)

Hoy, lamentablemente, para nosotros Nuestra América Latina pasó a ser el epicentro del virus

Pero, incluso aunque el coronavirus no se propagase en miles de ciudades y pueblos de África, América Latina y Asia, donde es imposible que exista un distanciamiento social efectivo, la existencia de millones de personas con medios de vida enormemente precarizados, una elevada pobreza y una ingente pérdida de empleos y trabajos informales puede matar más que el coronavirus. Todo ello podría producir un enorme caos social, cientos de miles de personas desesperadas y un incremento en la ingente cantidad de migrantes que en el mundo buscan un modo de supervivencia. Cuando dentro de un tiempo tengamos datos y análisis fiables podremos valorar los efectos reales de la pandemia en cuanto a mortalidad y morbilidad, y será posible comparar sus efectos entre países y entre grupos sociales, pero hoy

podemos decir que las desigualdades en salud son la enfermedad de nuestra época, nuestra principal pandemia. (Benach Joan: abril 2020)

30 (...)” En realidad, el acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición para el ejercicio de los demás derechos humanos. Este mundo tiene una grave deuda social con los pobres que no tienen acceso al agua potable, porque eso es negarles el derecho a la vida radicado en su dignidad inalienable” (...)

La Directora de la UNESCO Audrey Azulay manifestaba: “Es mucho lo que hay en juego: casi un tercio de la población mundial no tiene acceso a servicios de agua potable administrados de manera segura, es decir, que solo dos tercios de la población mundial tienen acceso a estos servicios. La intensificación de la degradación ambiental, el cambio climático, el crecimiento demográfico y la rápida urbanización, entre otros factores, también plantean desafíos considerables para la seguridad hídrica. Además, en un mundo cada vez más globalizado, el impacto de las decisiones relacionadas con el agua traspasa las fronteras y afecta a todos. Al ritmo actual de progreso, miles de millones de personas seguirán sin poder disfrutar de su derecho al acceso al agua y al saneamiento ni de los múltiples beneficios que dicho acceso puede proporcionar. (Azulay Audrey 2019)

48. (...) “El impacto de los desajustes actuales se manifiesta también en la muerte prematura de muchos pobres, en los conflictos generados por falta de recursos y en tantos otros problemas que no tienen espacio suficiente en las agendas del mundo”.

En estos últimos días vemos con dolor imágenes lacerantes de familias que no pueden despedir a sus muertos y la mayoría de estos parten en profunda soledad. La necesidad y una condición humana degradada hacen que se den sepultura a los fallecidos en fosas comunes.

49. “Quisiera advertir que no suele haber conciencia clara de los problemas que afectan particularmente a los excluidos. Ellos son la mayor parte del planeta, miles de millones de personas. (...) De hecho, a la hora de la actuación concreta, quedan frecuentemente en el último lugar. (...) Pero hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres”.

Hoy ante la situación, sólo podemos vislumbrar difusamente las secuelas que nos dejara la Pandemia. Es muy importante lo que refiere Francisco en el párrafo siguiente.

#### **La convicción de que en el mundo todo está conectado**

138. (...) “No está de más insistir en que todo está conectado. El tiempo y el espacio no son independientes entre sí, y ni siquiera los átomos o las partículas subatómicas se pueden considerar por separado. (...)”

139 “Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados. Las razones por las cuales un lugar se contamina exigen un análisis del funcionamiento de la sociedad, de su economía, de su

comportamiento, de sus maneras de entender la realidad. Dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza”.

Amelia Podetti en un recordado artículo de Hechos e Ideas, parafraseando a Perón manifestaba:

95

La humanidad se encuentra ante la crisis más grave de su historia: lo que está hoy en juego es la supervivencia de los hombres. Nos encontramos ante una naturaleza devastada por el hombre, depredador del suelo que lo sustenta; "estamos quedándonos sin tierra para convertirla en basurales, estamos quedándonos sin ríos porque son cloacas: estamos quedándonos sin mares, porque los están cubriendo de una capa de aceite, han destruido los bosques y estamos sintiendo el enrarecimiento oxigenal de la atmósfera... V amos hacia un mundo sin tierra, sin agua, sin oxígeno". La gravedad de la situación se aprecia con sólo "contemplar lo que está ocurriendo en el mundo presente con los recursos naturales que la tierra ofrece, destruidos en los continentes y en los mares por una tecnología desaprensiva que contamina y destruye sin piedad ni previsión los recursos vitales". (Podetti, Amelia: 1973, pág. 25)

El Acuerdo Final de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los derechos de La Madre Tierra, celebrado en Cochabamba del 20 al 22 de abril de 2010, señalaba:

Para enfrentar el cambio climático debemos reconocer a la Madre Tierra como la fuente de la vida y forjar un nuevo sistema basado en los principios de:

- *armonía y equilibrio entre todos y con todo.*
- *complementariedad, solidaridad, y equidad.*
- *bienestar colectivo y satisfacción de las necesidades fundamentales de todos en armonía con la Madre Tierra.*
- *respeto a los Derechos de la Madre Tierra y a los Derechos Humanos.*
- *reconocimiento del ser humano por lo que es y no por lo que tiene.*
- *eliminación de toda forma de colonialismo, imperialismo e intervencionismo.*
- *paz entre los pueblos y con la Madre Tierra.*

Eugenio Zaffaroni refiere que: en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, la Tierra asume la condición de sujeto de derechos. Luego agrega: de este modo el constitucionalismo andino dio el gran salto del ambientalismo a la ecología profunda. (Zaffaroni Eugenio, 2011: pág. 111)

#### **La crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología**

101. (...) “En esta reflexión propongo que nos concentremos en el paradigma tecnocrático dominante y en el lugar del ser humano y de su acción en el mundo”.

104. “Pero no podemos ignorar que la energía nuclear, la biotecnología, la informática, el conocimiento de nuestro propio ADN y otras capacidades que hemos adquirido nos dan un

tremendo poder. Mejor dicho, dan a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero. (...)”

106. “El problema fundamental es otro más profundo todavía: el modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional. En él se destaca un concepto del sujeto que progresivamente, en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación. La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas. Se trataba de recibir lo que la realidad natural de suyo permite, como tendiendo la mano. En cambio, ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados. De aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos. Supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a «estrujarlo» hasta el límite y más allá del límite. Es el presupuesto falso de que «existe una cantidad ilimitada de energía y de recursos utilizables, que su regeneración inmediata es posible y que los efectos negativos de las manipulaciones de la naturaleza pueden ser fácilmente absorbidos”.

La ciencia y la técnica de una sociedad fundada en el egoísmo, la búsqueda del lucro, la competencia y la explotación, permeada en todos sus intersticios por las relaciones de mercado, son necesariamente instrumentos de la política más apta para la realización de esos fines y consecuentemente un arma de la guerra que continúa esa política, un arma finalmente de la guerra que los imperios han sostenido y sostienen contra los pueblos del tercer mundo. (Podetti Amelia; 1973: pág. 23)

Si es así, si la ciencia y la técnica están subordinadas al proyecto político fundamental que determina el sentido y la naturaleza de todas las actividades sociales, si están en cada caso condicionadas por un proyecto político particular *e histórico!* pareciera correcto concluir negando la universalidad del conocimiento científico y por lo tanto todo progreso científico y tecnológico. (Podetti Amelia; 1973: pag.23)

(...) El progreso, no consiste en un desarrollo de la "humanidad" lineal, mecánico, uniforme, no es un crecimiento o acumulación cuantitativa, realizado por hombres abstractos, siempre del mismo modo ; sino que es dialéctico, consiste en un proceso discontinuo y contradictorio donde hay avances y retrocesos, fracturas, rupturas, etapas negativas, realizado no por hombres abstractos sino por pueblos concretos que mantienen determinadas relaciones con otros pueblos y que actúan en el proceso histórico conforme a modalidades propias. Esta interpretación no niega la universalidad sino que la hace posible: una verdadera universalidad, concreta y efectiva, no meramente nominal, o consistente en la expansión universal de una sociedad particular, sino una universalidad real, síntesis de las particularidades históricas de los pueblos\ que tienden a la integración no



como mezcla, uniformidad amorfa o insectificación sino como síntesis de las diferencias. (Podetti Amelia: 1973, pág. 24)

(...) En modo alguno pretendemos negar que la ciencia, aun condicionada histórica y políticamente descubra ciertas regularidades en el comportamiento de la naturaleza, ciertas modalidades propias de toda realidad social, sólo señalamos que el descubrimiento y específica formulación de tales regularidades determinadas dependen del proyecto político que establece el tipo de relaciones y fines sociales, el tipo de relación que se quiere mantener con la naturaleza. Ese conocimiento no es necesariamente falso: es parcial y condicionado por la óptica de la sociedad que lo produce y lo instrumenta. Lo que sí cuestionamos es la falsa universalización de un saber parcial, condicionado y fragmentario presentándolo como expresión de la verdadera y objetiva estructura de la realidad natural y social. Y creemos que se deben señalar los efectos deformantes e incluso destructivos de una ciencia y una técnica impulsadas por el afán incontrolado de lucro y cuyo desarrollo se funda en una explotación arbitraria e incontrolada de la naturaleza que ha llevado a una situación muy grave y profundamente acusadora para esa sociedad: la destrucción irreversible de los marcos mismos de la vida. (Podetti, Amelia, 1973: pág. 25)

#### **La invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso**

111. “La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo en torno a la degradación del ambiente, al agotamiento de las reservas naturales y a la contaminación. Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático. De otro modo, aun las mejores iniciativas ecologistas pueden terminar encerradas en la misma lógica globalizada. Buscar sólo un remedio técnico a cada problema ambiental que surja es aislar cosas que en la realidad están entrelazadas y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial”.

112. “Sin embargo, es posible volver a ampliar la mirada, y la libertad humana es capaz de limitar la técnica, orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral. La liberación del paradigma tecnocrático reinante se produce de hecho en algunas ocasiones. Por ejemplo, cuando comunidades de pequeños productores optan por sistemas de producción menos contaminantes, sosteniendo un modelo de vida, de gozo y de convivencia no consumista. O cuando la técnica se orienta prioritariamente a resolver los problemas concretos de los demás, con la pasión de ayudar a otros a vivir con más dignidad y menos sufrimiento. También cuando la intención creadora de lo bello y su contemplación logran superar el poder objetivante en una suerte de salvación que acontece en lo bello y en la persona que lo contempla. La auténtica humanidad, que invita a una nueva síntesis, parece habitar en medio de la civilización tecnológica, casi imperceptiblemente, como la niebla que se filtra bajo la puerta cerrada. ¿Será una promesa permanente, a pesar de todo, brotando como una empecinada resistencia de lo auténtico?”

Necesitamos un hombre mentalmente nuevo en un mundo físicamente nuevo. No se puede construir una nueva sociedad basada en un pleno desarrollo de la personalidad humana en un mundo viciado por la

contaminación del ambiente, exhausto por el hambre y la sed y enloquecido por el ruido y el hacinamiento. Debemos transformar a las ciudades del presente en las ciudades jardines del futuro. (Perón, J.D. 1973: pág. 11)

Son los pueblos del tercer mundo quienes pueden resolver este problema en su conjunto. Son ellos quienes luchan hoy, bajo formas diversas, con características propias, adecuadas a la tradición y a la idiosincrasia de cada pueblo, enriquecidas con la experiencia de la historia de su propia guerra por la liberación nacional, para instaurar una nueva forma de relaciones entre los hombres basadas en la solidaridad y no en el egoísmo y la competencia ; en la justicia y no en el lucro, y cuyo fundamento y objetivo más profundo es la socialización del hombre, la socialización de la conciencia y de la vida humanas, lo que permitirá hacer efectivas la socialización de la riqueza, del saber y de la técnica. (Podetti, Amelia 1973: pág. 26)

Según mi opinión, dichas experiencias se viven más profundamente, como “de salvación comunitaria” en su sentido fuerte, en pobres que operan como “focos de conciencia” para otros-pobres y no pobres- en su cultura y sabiduría de la vida populares, focos en los que muchos se reconocen y les sirven de orientación para sus actitudes y conductas. Entre ellos está emergiendo, al menos en el nivel micro, el nuevo paradigma que tiende a superar el actual, causa de la crisis. (Scannone Juan C. 2017: pág. 35)

#### **El valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología**

156. “La ecología humana es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social. Es «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”.

157. “El bien común presupone el respeto a la persona humana en cuanto tal, con derechos básicos e inalienables ordenados a su desarrollo integral. También reclama el bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos intermedios, aplicando el principio de la subsidiariedad. Entre ellos, destaca especialmente la familia, como la célula básica de la sociedad. Finalmente, el bien común requiere la paz social, es decir, la estabilidad y seguridad de un cierto orden, que no se produce sin una atención particular a la justicia distributiva, cuya violación siempre genera violencia. Toda la sociedad –y en ella, de manera especial el Estado– tiene la obligación de defender y promover el bien común”.

Francisco sostiene relación indisoluble entre la ecología y el bien común. Este concepto remite al corazón del pensamiento andino referido al *sumak kawsay* (vivir bien).

La incorporación del *sumak kawsay* o *suma qamaña* en estas constituciones andinas, es el reconocimiento de las propuestas de actores sociales tradicionalmente invisibilizados y deslegitimados por las élites del poder, que reclaman su reconocimiento y su participación abogando así por el respeto a la diferencia del pensamiento no-occidental. Desde hace décadas estos actores sociales han demandado el reconocimiento de los territorios colectivos, de otros sistemas de creencias, otras formas de administración de la justicia, en general, otras formas de entender y asimilar el mundo. Es

indudable que, en estos países andinos, se ha dado un paso importante, es la búsqueda de sectores tradicionalmente subalternizados que vienen haciendo rupturas para desoccidentalizar y descolonizar el pensamiento. Sin embargo, lo expresado en las nuevas constituciones, la plurinacionalidad, el concepto del vivir bien o sumak kawsay tienen que ser el sustento para la construcción de alternativas, pero éstas deben fundamentarse en un proceso plural, de ninguna manera unidireccional. No es posible una sola ruta, ni un solo actor, debe ser un proceso participativo, debe incluir la mayor cantidad de sectores. (Roa Avendaño, Tatiana: 2009)

Por ello, el sumak kawsay entraña rupturas importantes, de una parte, porque nos propone la necesidad de provocar profundas transformaciones en las relaciones sociales, pero también en las relaciones con la naturaleza. El Buen vivir o vivir bonito podría contribuir a la articulación de las alternativas que se construyen desde las experiencias de mujeres, indígenas, negros, campesinos y campesinas y, ambientalistas, pero también desde las que se construyen desde los movimientos urbanos y de jóvenes, desde los trabajadores y las trabajadoras, desde los movimientos por la diversidad. De manera que se pueda superar la fragmentación y la sectorización de las propuestas. Que el significado del sumak kawsay sea el centro de los debates constitucionales de dos países andinos ha sido muy importante, entre muchas otras cosas, porque nos ha permitido retomar la utopía de que otros mundos son posibles. El sumak kawsay o suma qamaña, nos plantea un nuevo horizonte de vida, nos reta a armonizar en la realidad nuestras relaciones con la naturaleza. Es decir, construir a partir de allí un nuevo paradigma civilizatorio que nos lleve a enfrentar las crisis ambiental y social que sufre la humanidad. (Roa Avendaño, Tatiana: 2009)

### **La necesidad de debates sinceros y honestos**

135. “Sin duda hace falta una atención constante, que lleve a considerar todos los aspectos éticos implicados. Para eso hay que asegurar una discusión científica y social que sea responsable y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nombre. A veces no se pone sobre la mesa la totalidad de la información, que se selecciona de acuerdo con los propios intereses, sean políticos, económicos o ideológicos. Esto vuelve difícil desarrollar un juicio equilibrado y prudente sobre las diversas cuestiones, considerando todas las variables atinentes. Es preciso contar con espacios de discusión donde todos aquellos que de algún modo se pudieran ver directa o indirectamente afectados (agricultores, consumidores, autoridades, científicos, semilleras, poblaciones vecinas a los campos fumigados y otros) puedan exponer sus problemáticas o acceder a información amplia y fidedigna para tomar decisiones tendientes al bien común presente y futuro. Es una cuestión ambiental de carácter complejo, por lo cual su tratamiento exige una mirada integral de todos sus aspectos, y esto requeriría al menos un mayor esfuerzo para financiar diversas líneas de investigación libre e interdisciplinaria que puedan aportar nueva luz”.

Una lectura en profundidad del párrafo precedente exhibe que el tema de fondo es la poca o total falta de voluntad de las potencias que quieren usufructuar sus privilegios y hasta el momento, las decisiones que toman no van a la centralidad de los problemas. Todos deseamos que la Pandemia del Covid sirva para concientizarnos sobre la situación global.

En Occidente, algunos, adherentes a la religión capitalista, están creídos que la vacuna va a solucionar el problema; pero la gran carrera entre las potencias, por quien produce la vacuna primero, muestra que para ellos el problema de los resultados desastrosos de la inequidad se resolverán con una vacuna.

Por otra parte, los multimillonarios del mundo se dirigieron a los Estados y escribieron una carta a la reunión del G-20, sobre la necesidad de un cambio estructural impositivo global, como el único camino para cambiar. En apariencia, dicha propuesta entusiasma, pero al igual que la de la vacuna, pareciera ser que, en ambos casos, se confunde el fenómeno con el fondo.

### **La grave responsabilidad de la política internacional y local**

54. “Llama la atención la debilidad de la reacción política internacional. El sometimiento de la política ante la tecnología y las finanzas se muestra en el fracaso de las Cumbres mundiales sobre medio ambiente. Hay demasiados intereses particulares y muy fácilmente el interés económico llega a prevalecer sobre el bien común y a manipular la información para no ver afectados sus proyectos. En esta línea, el Documento de Aparecida reclama que «en las intervenciones sobre los recursos naturales no predominen los intereses de grupos económicos que arrasan irracionalmente las fuentes de vida”.

164. (...) “Para afrontar los problemas de fondo, que no pueden ser resueltos por acciones de países aislados, es indispensable un consenso mundial que lleve, por ejemplo, a programar una agricultura sostenible y diversificada, a desarrollar formas renovables y poco contaminantes de energía, a fomentar una mayor eficiencia energética, a promover una gestión más adecuada de los recursos forestales y marinos, a asegurar a todos, el acceso al agua potable”.

167. “Cabe destacar la Cumbre de la Tierra, celebrada en 1992 en Río de Janeiro. Allí se proclamó que «los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible».126 Retomando contenidos de la Declaración de Estocolmo (1972), consagró la cooperación internacional para cuidar el ecosistema de toda la tierra, la obligación por parte de quien contamina de hacerse cargo económicamente de ello, el deber de evaluar el impacto ambiental de toda obra o proyecto. Propuso el objetivo de estabilizar las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera para revertir el calentamiento global. También elaboró una agenda con un programa de acción y un convenio sobre diversidad biológica, declaró principios en materia forestal. Si bien aquella cumbre fue verdaderamente superadora y profética para su época, los acuerdos han tenido un bajo nivel de implementación porque no se establecieron adecuados mecanismos de control, de revisión periódica y de sanción de los incumplimientos. Los principios enunciados siguen reclamando caminos eficaces y ágiles de ejecución práctica”.

169 (...) “La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el desarrollo sostenible denominada Rio+20 (Río de Janeiro 2012) emitió una extensa e ineficaz Declaración final. Las negociaciones internacionales no pueden avanzar significativamente por las posiciones de los países que privilegian sus intereses nacionales sobre el bien común global (...)”

176. “No sólo hay ganadores y perdedores entre los países, sino también dentro de los países pobres, donde deben identificarse diversas responsabilidades. Por eso, las cuestiones relacionadas con el ambiente y con el desarrollo económico ya no se pueden plantear sólo desde las diferencias entre los países, sino que requieren prestar atención a las políticas nacionales y locales”.

*"Quién crea que es posible un crecimiento infinito en un planeta finito, o es un loco o es un economista". (Frase atribuida a Kennet Bouling) Sin embargo, seguimos usando el crecimiento del Producto Bruto Interno como indicador de progreso, sin tener en cuenta que el crecimiento económico ilimitado se logra por medio del crecimiento también ilimitado del consumo, el cual genera un "uso irresponsable" de los bienes comunes extralimitando los límites planetarios.*

*"Tenemos el gran reto como humanidad de satisfacer las necesidades humanas sin agotar las posibilidades de vida para las próximas generaciones".*

*La lógica economicista que impone el paradigma tecnocrático, generando que el interés económico prevalezca sobre el bien común, llega "a manipular la información para no ver afectados sus proyectos".*

*"Las finanzas ahogan a la economía real", además "el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social". Tampoco garantiza la protección ambiental, pues "el ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente".*

*Los conflictos socioambientales por proyectos extractivistas como la megaminería, el fracking, la agroindustria, las obras viales, hidroeléctricas o de infraestructura turística, entre otras, se han venido incrementando en el continente, llegando incluso a dividir a las comunidades. Preocupan tanto a la Iglesia, como a los gobernantes y las empresas.*

*Es indispensable la licencia social antes del inicio de un proyecto y para lograrla es imprescindible la participación previa, oportuna y completamente informada de la comunidad. (Silvia Susana Alonso, 2018)*

### **La cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida.**

158. "En las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres. Esta opción implica sacar las consecuencias del destino común de los bienes de la tierra, pero, como he intentado expresar en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 123 exige contemplar ante todo la inmensa dignidad del pobre a la luz de las más hondas convicciones creyentes. Basta mirar la realidad para entender que esta opción hoy es una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común".

196. (...) "La lógica que no permite prever una preocupación sincera por el ambiente es la misma que vuelve imprevisible una preocupación por integrar a los más frágiles», porque «en el vigente modelo "exitista" y "privatista" no parece tener sentido invertir para que los lentos, débiles o menos dotados puedan abrirse camino en la vida".

La sugerencia: los abuelos deberían sacrificarse y dejarse morir para salvar la economía. En esa misma veta aniquiladora, el analista neoliberal de un canal estadounidense, Rick Santelli reclamó un "darwinismo sanitario" y pidió inocular el virus a toda la población. Eso solo aceleraría el curso inevitable...pero los mercados se estabilizarían. (Ramonet Ignacio: 2020, pág. 15)

Hemos podido comprobar estos días, que el virus no distingue, pero las sociedades desiguales sí. Porque, cuando la salud es una mercancía, los trabajadores informales, necesitados de salir a trabajar, a como fuere, quedan mucho más expuestos a la infección.

### Conclusión

Inmersos en una situación que, como dijéramos antes, tiene hoy su epicentro en nuestra América-sin tener en cuenta los rebrotes en Europa- Francisco, el Mentor de la Teología del Pueblo, sigue siendo el mejor exponente de nuestras utopías.

Ante tanta y muy buena literatura referida a la encíclica, hemos querido vincular, seguramente con muchas limitaciones, la carta con nuestra realidad, conscientes de que Francisco es un hombre de Latinoamérica, pero que habla en clave universal.

Cuando estas líneas estén publicadas, como sostiene Mario Wainfeld en Pág. 12, (09.08.2020) ante la nueva normalidad que incentivará las desigualdades y explotaciones, trabajamos para la posibilidad de un porvenir alternativo. Para ello, nuestra única herramienta es la solidaridad política latinoamericana: “La Patria es el Otro”.

A modo de cierre provisional y sin que esto implique el final de un acontecimiento que se torna incierto, en el tiempo, nos remitimos a un parágrafo de la encíclica, donde más que respuestas, Francisco nos deja preguntas:

160. “¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo? Esta pregunta no afecta sólo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario. Cuando nos interrogamos por el mundo que queremos dejar, entendemos sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores. Si no está latiendo esta pregunta de fondo, no creo que nuestras preocupaciones ecológicas puedan lograr efectos importantes. Pero si esta pregunta se plantea con valentía, nos lleva inexorablemente a otros cuestionamientos muy directos: ¿Para qué pasamos por este mundo? ¿Para qué vinimos a esta vida? ¿Para qué trabajamos y luchamos? ¿Para qué nos necesita esta tierra? Por eso, ya no basta decir que debemos preocuparnos por las futuras generaciones. Se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad. Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá. Es un drama para nosotros mismos, porque esto pone en crisis el sentido del propio paso por esta tierra”.

**Agradecimiento a los Dres. Enrique Del Percio y Jorge Rachid por las sugerencias aportadas**

### Bibliografía

- Alonso, Silvia Susana, 2017, Buenos Aires, *Laudato Si Desarrollo integral con responsabilidad*. Ponencia efectuada en las Cuartas Jornadas de Responsabilidad Social y Balance Social. Fundación DECyR, Diálogo entre Ciencia y Religión.
- Azulay, Audrey, 2019: *Informe de las Naciones Unidas sobre el desarrollo de los Recursos Hídricos (Prólogo)*
- Benach, Joan, 2020. *La Pandemia mata a los pobres, la desigualdad todavía matará más*, en Revista CTXT, Barcelona, 16.04.2020.
- Francisco: 2015: *LAUDATO SI, Carta Encíclica sobre el cuidado de la casa Común*, Ciudad del Vaticano.
- Perón, Juan Domingo, 1972: *Mensaje a los Pueblos y Gobiernos del Mundo*, Madrid, en Hechos



e Ideas, Año I – N° 1 Tercera Época, septiembre 1973.

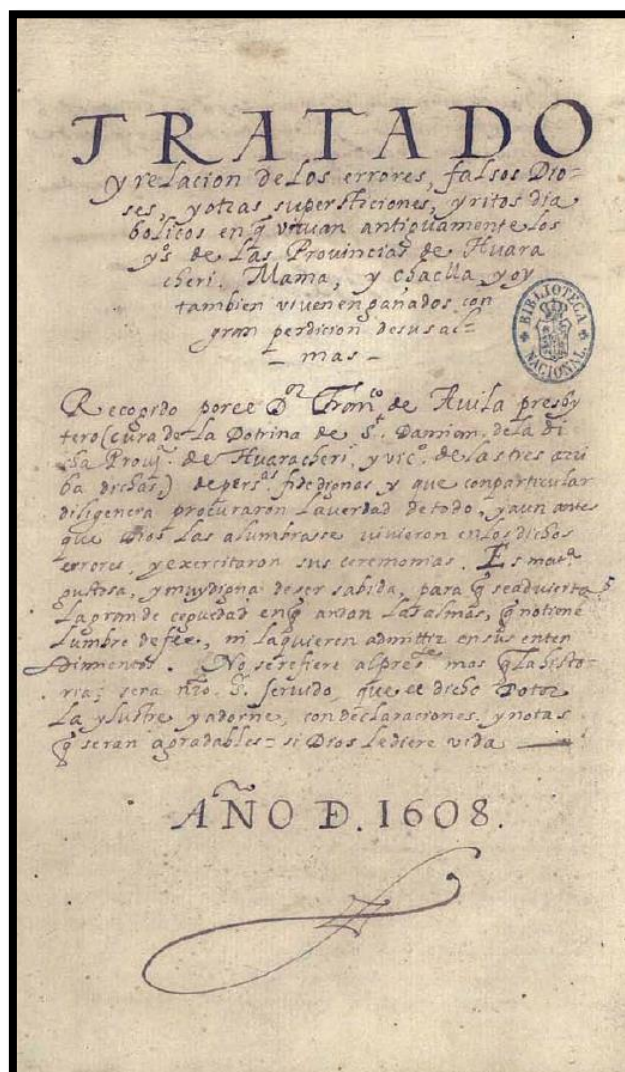
Podetti, Amelia, 1973: *Ciencia y política: aportes para un encuadre del problema*, en Hechos e Ideas, Año I – N° 1 Tercera Época, septiembre 1973.

Roa Avendaño, Tatiana, 2009: *El Sumak Kawsay en Ecuador y Bolivia. Vivir Bien Identidad Alternativa*. Ecología Política N° 37.

Scanonne, Juan Carlos: 2017, *Experiencias de Salvación Comunitaria según Laudato SI*, en Lecturas desde América Latina, Grupo O Farrel, Ediciones Ciccus.

Zaffaroni, Eugenio, 2011: *La Pachamama y el Hermano*, Ediciones Colihue.

# DOCUMENTOS



**La existencia de una producción original tanto en la Filosofía Latinoamericana como en las Ciencias Sociales no es algo reciente, tiene una larga historia. En esta sección presentaremos parte de ese acervo**

## A black and white photograph showing four men in suits seated around a table in a meeting room. The man on the far left is seen from the back, wearing glasses. The other three men are facing him. Behind them is a chalkboard with handwritten text in Spanish. The text on the board includes 'Iniciamos función', 'Reunión', and 'Ponencia'. There are also some numbers and dates written on the board. On the wall to the right of the chalkboard, there are posters or signs, one of which says 'C.E.P.' and another 'C.E.A.'. The room appears to be a formal meeting space.

Cuando los hombres no están satisfechos con una situación que afecta a la sociedad en que viven, suelen hacer una de dos cosas: maldecir entre dientes o intentar algo para cambiarla. Este intentar algo para cambiarla puede, a su vez, asumir diversos grados y modalidades: va desde el propósito de modificar en lo posible la pequeña cuota que aporta la vida individual o familiar hasta el de abarcar la sociedad entera; atiende a aspectos limitados que ofrecen una factibilidad de alteración gradual, o bien pretender llegar hasta las raíces mismas del mal, para extirparlas o reemplazarlas; oscila entre el sueño acariciado en el poema, en el cuento o en la charla, por un lado, y por otro, caminos diversos que acercan o alejan de la lucha armada abierta y más o menos virulenta.

<sup>1</sup> Podemos preguntarnos por qué citar este trabajo de quien fuera profesor titular de la cátedra Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), y uno de los más prestigiosos especialistas en Platón, en lugar de algo que representara su *metié*. Y la razón no es otra que mostrar el nivel y los temas de debate que los intelectuales del campo nacional y popular desarrollaban desde fines de los sesenta hasta principios de los setenta. El mismo fue publicado originalmente en la revista *Antropología 3er. Mundo* n° 2, en el mes de mayo de 1969. Respondiendo a nuestro requerimiento, fue seleccionado y enviado por su hija Teresa Eggers Brass.

frente a una «teoría». Una teoría acerca del tipo de cambio que se quiere producir, o, si se prefiere, una teoría de la sociedad que se quiere construir o de los rasgos que en ella se quiere modificar. Por otra parte, y dado que nuestra insatisfacción con el *statu quo* implica que su cambio no depende de nuestro puro acto de voluntad ni tampoco de una remoción espontánea de los obstáculos que se le oponen, concluiremos que, cualesquiera sean los medios que escojamos para producir el cambio, el empleo de esos medios configurará una «lucha». Aunque en un caso he subrayado la palabra «teoría» y en el otro «lucha», lo primero que deseo dejar en claro aquí es que tanto en un campo como en el otro –aun tomándolos separadamente- hay o debe haber «pensamiento» o «proyecto racional»; y asimismo, tanto en un campo como en el otro –incluso separándolos, aunque en este segundo aspecto es más difícil desconectarlos entre sí, según veremos- hay «praxis» y hay «militancia».

Al proyecto racional que debe guiar la lucha se lo llama habitualmente «estrategia» (como se sabe, «estratega» era la palabra que los griegos usaban para lo que nosotros denominamos «general»), y nos atenemos a ese nombre. En cuanto al proyecto racional acerca del tipo de cambio que se quiere producir, seguiremos también –por los motivos que veremos- la denominación más corriente, de «ideología».

Es cierto que una ideología no puede definirse simplemente como proyecto de cambio (al menos de cambio radical), ya que puede haber y hay ideologías del *statu quo*, y que a lo sumo contemplan modificaciones en superficie. Precisamente, los defensores del *statu quo* –y/o de las modificaciones aparentes, en la medida que se ven embarcados en una lucha (defensiva u ofensiva), suelen planear también su estrategia, por lo cual tampoco la «estrategia» puede definirse exclusivamente en función del logro de un cambio revolucionario. Más adelante definiremos el concepto de «ideología» (el de «estrategia» ha quedado precisado en base a su etimología militar). Ahora no estábamos definiendo todavía, sino que nos ha importado partir de la noción de «cambio» en general y «cambio revolucionario» en particular, porque es la que está en juego en la coyuntura presente, y al distinguir los dos planos se facilita su tratamiento y se precave contra la distorsión que puede operarse, sobre todo con el concepto de «ideología», que es el que aquí más nos interesa. Porque dicho concepto sufre, por lo general, un doble bombardeo, que no le haría mella si se redujera a un cuestionario lingüístico (suplantar el vocablo «ideología» por el de «teoría», por ejemplo, como hace Craipeau)<sup>2</sup>, pero que obstaculiza o pretende obstaculizar la tarea que hemos hecho referencia, al intentar menoscabar aquello que sirve de herramienta conceptual –la principal herramienta conceptual- de dicha tarea. Doble bombardeo, he dicho, porque se lo suele combatir desde dos flancos opuestos: el de la teoría pura y el de la praxis pura; o mejor dicho, –ya que es fácil probar que no existe «teoría pura» ni tampoco «praxis pura» desde el cientificismo europeizante y desde el activismo pequeño-burgués (en seguida aclararemos los alcances de este último epíteto).

Ciertamente, críticas a los ideólogos han sido hechas por gente que no puede encasillarse en el simplista esquema que acabo de trazar, tales los casos de Napoleón y de Marx, por ejemplo. Napoleón, como político empírico, pensaba que era él y gente como él la única que estaba haciendo la historia, y no los intelectuales que forjaban programas alejados de toda realidad concreta. Marx pasaba su etapa feuerbachiana, detestaba por su parte a los hegelianos de izquierda que soñaban en generar la revolución modificando las ideas de los hombres. Pero él mismo –juntamente con Engels- plasmó por escrito sus propias ideas acerca de cómo debía llevarse a cabo la revolución, apuntando al poder político y a la base económica en la cual, pensaba, se sustentaba no solo el poder sino las ideologías predominantes. Y es claro que para Marx existía una ideología napoleónica, por híbrida que fuera, constituida por «ideas»

<sup>2</sup> Véase Yvan Craipeau en el Prólogo a *Ideología y verdad* de François Chatelet y Henri Lefebvre. Buenos Aires. Carlos Pérez Editor. 1968: 15.

plasmadas en hechos, instituciones y escritos (como el *Código Napoleónico*). Y seguramente pensando en su propio caso y en el de Engels declaraba en el *Manifiesto*<sup>3</sup> que, a las clases revolucionarias, se adhería *una parte de los ideólogos burgueses, que han alcanzado la comprensión teórica de todo el movimiento histórico* [2012: 592]. En todo caso, para los sucesores de Marx, el *Manifiesto* y sus *Escritos Político-Económicos*<sup>4</sup> constituían una ideología, que él mismo se esforzó por difundir y que luego sufrió modificaciones, adecuaciones, distorsiones, etc. Sea como fuere, resulta patente que aquello de lo cual Napoleón y Marx se mofaban no era en el fondo la ideología en sí misma sino la inoperancia de determinados proyectos. Pero eso cambiaría entonces el terreno del problema, ya que la operancia o la inoperancia pueden ser imputadas a la «estrategia» y no a la «ideología» (sin perjuicio de detectar en el terreno ideológico los adversarios y algunas posiciones aparentemente próximas a la de la suya, como hemos dicho respecto del socialismo utópico; siempre al margen de la operancia o inoperancia estratégica).

Precisamente, el activismo pequeño-burgués suele confundir ambos planos y atacar por allí a la tarea ideológica (sin advertir a veces contradicciones, como la de apelar a argumentos de su exacto opuesto, el cientificismo). Al decir «pequeño-burgués» no quiero adosar un sambenito agresivo o emplear una muletilla de léxicos estereotipados, sino que hago una mera apreciación sociológica, hecha con cierta elasticidad. Pienso, en efecto, en sectores predominantemente de clase media (en algunos casos de clase alta –raramente de clases bajas– de allí el reclamo de elasticidad) con una formación intelectual de distintos niveles, pero en su mayor parte incompleta (universitarios no graduados o bien egresados de seminarios religiosos que los han dotado de un bagaje parcial o deficiente)<sup>5</sup>. Saturados del propio ambiente, e impacientes por lograr un cambio radical en la sociedad, desdeñan la labor de gabinete que puede realizarse en una sociedad capitalista, y experimentan una surte de complejo de culpa por ser o haber sido intelectuales; un verdadero «complejos de intelectuales», que suelen contagiar en sus ambientes.

Desde la vereda de enfrente cañonea el cientificismo, y con grandes misiles. Allí están la ciencia, la técnica. Ellas, y no la ideología, son las que transforman el mundo. Las ideologías pueden acaso «motivar» –como reconocen, desde un teórico neocapitalista, como Schumpeter, hasta un teórico neomarxista, como Althusser–, pero el cambio lo produce la ciencia y la tecnología. Ya Marx, en *El Capital*, según cree ver Godelier, mostró como puede y debe hacerse ciencia sin interferencias ideológicas, y nada menos que ciencia revolucionaria (en la línea de la «revolución industrial» Althusser hace su proclama de la «revolución científica» o «teorética»).

Ahora bien, sucede que la ciencia «comunista» (al menos la soviética y la europea en general, ortodoxa o no) se parece cada vez a la ciencia «capitalista», y no cuesta demasiado trabajo advertir que, si Rusia no quiere que Checoslovaquia abandone el COMECON y caiga en las redes del Banco Mundial, no es por diferencias ideológicas, sino por una estrategia que responde a principios ideológicos sustancialmente similares a los empleados en el «mundo occidental». Ante el Tercer Mundo, por lo menos, la U.R.S.S., y los Estados Unidos, se mueven en el plano internacional (político y económico) de un modo análogo a cómo pueden hacerlo los imperios de la Standard Oil y de la Shell, o bien de la General Motors y de la Ford. El cuadro

<sup>3</sup> *Manifiesto del partido comunista* en *Textos selectos y Manuscritos de París, Manifiesto del partido comunista, Crítica al Programa de Gotha*. Madrid. Gredos. 2012. Puede consultarse en nuestra Biblioteca Digital [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com) [NdE].

<sup>4</sup> *Manuscritos: filosofía y economía*. Madrid. Alianza. 1980. Puede consultarse en nuestra Biblioteca Digital [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com) [NdE].

<sup>5</sup> Naturalmente, no pretendemos que el concepto de «pequeño-burgués» incluya solo a intelectuales de formación incompleta; pero aquí me estoy refiriendo a los *activistas* «pequeño-burgueses», y en tal sentido creo que vale la caracterización.



social interno es sin duda diferente en los Estados Unidos y en la Unión Soviética, pero también es patente que a su modo cada uno de ellos provee una suficiente base de alienación (y de «unidimensionalidad», como dice Herbert Marcuse<sup>6</sup>) que permita operaciones impune como las de Guatemala y Hungría, u otras tal vez más costosas, como las de Vietnam y Checoslovaquia (aunque este segundo paralelo es, sin duda, desproporcionado; en lugar de Vietnam, no sé si habría que poner, más bien, a Santo Domingo, o, quien sabe, a Perú). Tanto en Estados Unidos como en la Unión Soviética es la misma ciencia la que mandará sin duda astronautas a la Luna, a Marte, Venus y a Júpiter antes del año 2001; la que por ahora perfecciona las redes de misiles, la que automatiza la industria en los más variados renglones, desde los que responden a necesidades vitales hasta los más superfluos y destructivos; la que puede curar y cura, no seamos injustos, y permite así disminuir la mortalidad infantil inclusive en el Tercer Mundo; aunque luego –o a mitad de camino- aterrorizada por la cantidad de gente subdesarrollada, explora los medios de limitar la natalidad y las técnicas para imponerlos. Es la ciencia, a la cual, en el hipotético caso en que los activistas de marras tomaran el poder –cualesquiera que fuera el signo ideológico que tuvieran, implícita o explícitamente- tendrán que recurrir, porque el Tercer Mundo no conoce otra.

En esta encrucijada sacamos entonces a relucir ya sin complejo alguno el concepto de «ideología», y lo definiremos sucintamente para analizar sus implicancias. Por qué el hecho que los marxistas franceses hayan advertido que la mismísima ideología comunista, en lugar de asumir un papel revolucionario, actúe en Rusia (y en Francia, lo que más les duele) en función de congeladora del *statu quo* análoga a la que tienen las ideologías capitalistas, no significa que para proyectar un cambio revolucionario debamos recurrir a otras palabras que no sea «ideología» o a otras herramientas conceptuales: a lo sumo significaría que en ambos bloques en coexistencia competitiva está de momento «bloqueada» la posibilidad histórica de cambio revolucionario y que solo restaría una posibilidad de cambio revolucionario teórico, de palabras y conceptos. Pero si ese es el caso, hay que decir que no es el del Tercer Mundo. En éste hay cada vez más conciencia de que ni una «sociología del conocimiento» ni ninguna «teoría del cambio» pueden planear por sobre la orientación ideológica.

Voy a definir a la ideología, en primer lugar, como un conjunto de ideas que influyen –o bien pueden o pretenden influir- sobre la realidad socio-política de una nación o región en un momento histórico determinado. No digo «sistema» o «conjunto orgánico» de ideas, porque no es forzoso que exista tal sistematización u organicidad, y en cambio suele acontecer que la pretensión de llegar a ello le confiera un carácter cerrado, que impida toda modificación sin cisma o herejía y que resulte impermeable a la realidad histórica. Por el contrario, la ideología debe estar abierta permanentemente al diálogo con la historia; lo cual no significa que debe ser cambiada con miras a la estrategia. Si una estrategia fracasa, hay que revisar la estrategia; la revisión de la ideología habrá de practicarse en base a la experiencia histórica a la cual atiende en tanto ideología, y no en base al éxito o fracaso estratégico. Claro que ya en la ideología es necesario un cierto afincamiento histórico para que cualquier estrategia que se apoye en ella tenga posibilidades de éxito en su aplicación. Por eso he englobado dentro del concepto de «ideología» tanto ideas que influyen o pueden influir en la sociedad, como las que pretenden influir. Porque puede darse el caso que, sin proponérselo, determinadas ideas influyen o puedan influir en la sociedad (como suele suceder con buena parte de las ideas revolucionarias). Claro que la efectiva influencia frecuente de las ideologías que sirven al *statu quo* no se debe a su afincamiento histórico, ya que en este punto tiene vigencia la ley de la inercia: es naturalmente mucho más fácil influir en mantener un estado de cosas, un *status* alcanzado, que hacerlo mover históricamente. Lo importante es que, para las ideas que pretenden influir históricamente en la

<sup>6</sup> Cf.: Marcuse, Herbert (1993) *El hombre unidimensional*. Barcelona. Planeta-Agostini. Puede consultarse en nuestra Biblioteca Digital [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com) [NdE].



sociedad puedan hacerlo, deben arraigarse en el suelo nacional, hacerse carne en la historia de ese pueblo. Solo así se abandonará la universalidad abstracta y se evitará la volatilidad de las fantasías utópicas.

Ahora bien, las ideas que pueden formar parte de una ideología son básicamente de tres clases. (Observaremos, claro está, que a menudo las ideologías carecen de una o dos de ellas, explícitamente al menos).

La primera clase de ideas –lo que podríamos denominar «componente filosófico» de la ideología<sup>7</sup>– son ideas acerca del hombre y del mundo que configuran lo que se da en llamar «cosmovisión». Claro está que una cosmovisión puede no ser «filosófica» sino meramente «natural» o «ingenua», ya que filosofar implica un esfuerzo consciente y crítico en la elaboración o adopción de ideas, y uno puede hacerse cargo de ideas del hombre y del mundo que ha recibido de la tradición, de la educación, etc., sin examinarlas en modo alguno. Pero el peligro no reside aquí tanto en la falta de reflexión sino en no advertir que, de cualquier forma, la cosmovisión tiene repercusión en la vida del individuo (ya que su conducta, su actividad científica, política, etc., responderán casi sin excepción a su manera de ver el hombre y el mundo, aun cuando no esté consciente de ello) y, a través de ella, en grados distintos, en la comunidad: vale decir, tendrá una repercusión ideológica. Y esto puede suceder incluso cuando la cosmovisión sea filosófica: uno puede haber elaborado su *Weltanschauung* en el escritorio, pero no percibe la función ideológica de la misma; en tal caso, es probable que se llegue al desdoblamiento de una persona en «filósofo», por un lado, y «hombre común», por el otro; de modo que, como «filósofo», elabore una cosmovisión filosófica, pero como «hombre común» se guíe por una cosmovisión «ingenua» diferente a aquella u opuesta, sin percatarse de la contradicción. De todos modos, la cosmovisión no es una ideología, ni da forzosamente su impronta a toda ella. Se puede partir de una concepción profético-evangélica y adoptar, en lo demás, una ideología bien distinta a lo que Jesús y los profetas exhortaban. Se puede partir de una concepción del «hombre total», y enajenar y estar enajenado por una ideología dogmáticamente cerrada y parcelante.

La segunda clase –lo que en otro lugar he llamado «componente sociológico»– abarca las ideas que funcionan como objetivos que hay que alcanzar o mantener para que una cosmovisión tenga vigencia histórica en una sociedad. Así, por ejemplo, para que una cosmovisión profético-evangélica o bien una cosmovisión del «hombre total», comiencen a cobrar forma concreta en una sociedad determinada<sup>8</sup>, cabe postular una liberación nacional que permita que la comunidad maneje sus propios recursos, así como una socialización de los bienes básicos de producción y distribución, que ponga en manos de la comunidad el control de su economía para satisfacer las necesidades reales de sus miembros. Ahora bien, esto que decimos y algunas cosas más que podríamos añadir constituyen un palabrerío más o menos bonito que, formulado ordenadamente y/o expresado con adecuados medios audiovisuales, pueden servir de plataforma electoral o revolucionaria, o bien de contenido a un panfleto subversivo o «concientizante».

Pero para que la posibilidad de su realización sea concebida seriamente debe ser objeto de examen científico: no solo la sociología, sino también la economía, la historia, las ciencias sociales, en una palabra, han de coadyuvar a la formulación precisa y concreta de aquellos

<sup>7</sup> En mi libro *Cristianismo y nueva ideología* (Buenos Aires. Jorge Álvarez. 1968: 29ss) he distinguido y caracterizado los dos primeros componentes que aquí describo.

<sup>8</sup> En el citado libro, p. 31ss, he señalado la necesidad que tal cosmovisión sea formulada en términos que no exijan una adhesión confesional, de modo que no puede hablarse de una ideología «cristiana». También he discutido el manoseo que se hace a veces de la expresión paulino-marxista de «hombre total» (p.168ss).

objetivos; y no solo las ciencias sociales sino también las naturales, por cuanto la organización de la producción implica una tecnología fundada en el conocimiento científico de la naturaleza. Como en el caso del componente filosófico, también las ideas que forman el «componente sociológico» de la ideología pueden adquirirse improvisadamente, de manera «ingenua» o «empírica»: de ser así, el resultado más probable es el fracaso. Pero aquí también, como en el caso anterior, resulta más riesgoso el desconocimiento del nexo ideológico que guarda este componente con la cosmovisión que la guía, y de la función ideológica de la labor científica. En efecto, *desde el momento que una teoría científica puede influir sobre la realidad socio-política, aunque no lo pretenda, es ideológica*, (y más aún si se tiene en cuenta que, conscientemente o no, se halla orientada por una determinada manera de ver al hombre y al mundo). Aquí es donde se alega que un científico en muchos casos no sabe en absoluto si su teoría puede influir o no en la sociedad, o bien, puede probar que su teoría puede influir tanto en un sentido como en otro. Son las argumentaciones de la «inocencia científica» y de la «neutralidad ideológica de la ciencia». No obstante, y para no extendernos sobre dicha discusión en particular, aquí importa solo un punto: por un lado, hay teorías científicas que –háyanse propuesto lo que fuere sus autores- repercuten nocivamente en la sociedad; por otro lado, la sociedad necesita con urgencia teorías científicas que ayuden a su humanización. O sea, vemos científicos que, conscientemente o no, contribuyen, «a nivel internacional», a la muerte o alienación de millones de seres humanos, y vemos también que nuestra nación necesita científicos que contribuyan a que vivan y se personalicen siquiera los millones de seres humanos que constituyen el pueblo de esa nuestra nación. La opción parece clara, y el papel de la ciencia en la historia revelase como de singular importancia ideológica.

La tercera clase de ideas forma lo que aquí denominaré «componente metodológico» o «epistemológico»<sup>9</sup>, epistemológico en cuanto implica una reflexión sobre las ciencias (del griego ἐπιστήμη «episteme» = «ciencia»), y metodológico en cuanto esta reflexión se dirigen ante todo a los métodos que emplea la ciencia. En efecto, especialmente a partir de la revolución industrial, las ciencias se desarrollaron en base a las exigencias crecientes de la tecnología, y ésta a su vez en respuesta a la demanda de la industria. Puede decirse que la ciencia tomó desde entonces más que nunca el signo comercial del «rendimiento», la búsqueda de la «positividad», que llevó a Comte –o desde Comte- incluso a postular la necesidad de una «física social». Así la revolución industrial, nacida bajo la égida del capitalismo liberal, sentó el modelo de desarrollo económico, y con él el modelo de desarrollo tecnológico, y con él el modelo de desarrollo científico, para todo Occidente. Esto hasta el punto que, cuando Rusia socializó la producción en nombre de Marx que había profetizado un «hombre total» liberado de la alienación, adoptó ese modelo único. En efecto, aunque su socialización y planificación parecieran contradecir el tipo de desarrollo económico del capitalismo, no varió en un ápice los patrones de la tecnología y a ellos ajustó los de la ciencia, y su desarrollo presenta las mismas características que el de cualquier gran país capitalista. De este modo, al acumularse los capitales en gigantescos monopolios y posibilitar la planificación en los países capitalistas –sin perder por ello el criterio cuantitativo-lucrativo que había guiado al liberalismo-, la similitud entre éstos y los soviéticos fue creciendo, hasta el punto de que hoy la distinción, aparece más en el plano de las formas políticas internas que en el de la economía, interna e internacional. Sin embargo, hay quienes siguen pensando que, con la socialización de la producción, iremos a parar automáticamente al «hombre total». Al único hombre que por la vía trazada por la revolución industrial iremos a parar automáticamente es al hombre-autómata<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Este tercer componente lo he discriminado por primera vez en el ensayo *El problema de la metodología del desarrollo* (incluido en el volumen –junto con trabajos de otros autores- *Desarrollo y desarrollismo* (Buenos Aires. Galerna. 1969).

<sup>10</sup> En el ensayo mencionado en la nota anterior, y a propósito de la exposición y discusión de las ideas de Deutscher, Galbraith y Marcuse, al respecto, me he extendido en la caracterización del «hombre

Por consiguiente, diría que el grupo de ideas que apremia más al Tercer Mundo en el plano ideológico es el que constituyen el componente epistemológico en general y metodológico en particular. El problema del método que deben tomar las ciencias para contribuir a la realización histórica nacional, es, pues, el problema «ideológico» número uno (subrayo «ideológico» para que no se confunda este problema con los que surgen en el terreno «estratégico», ya que la palabra «método» podría sugerir que hablamos de métodos de lucha política).

Aquel que crea que el método dialéctico es la llave que abrirá todas las puertas y solucionará nuestro problema indudablemente no ha leído la *Lógica* de Hegel o *El Capital* de Marx<sup>11</sup>, o acaso no han pensado todavía la cosa en serio. No es con el método dialéctico que los rusos mandan cohetes a la Luna y tanques a Checoslovaquia, ningún método dialéctico rige la industria del acero soviético ni su movimiento monetario. La naturaleza –materia de la tecnología y «cuerpo inorgánico» de la historia, como la denominaba Marx– escapa a la dialéctica, como no sea a través de unas pocas leyes generales que Engels bosqueja en su evolución y que apenas rozan las formas primarias de su transformación por el hombre. Para quien sepa ahondar en ella, cabe encontrar en la formulación dialéctica esa tensión bidimensional a la que melancólicamente canta Marcuse, y que encierra una *verdad profunda de la realidad humana histórica, pero que no basta por sí sola para configurar un método efectivo*. Es el método formal el que ha mostrado «rendimiento»: es *lucrativo* tanto para los Estados Unidos como para la Unión Soviética. Aliena, ciertamente, la propia base humana de esos países, como hemos dicho, a la vez que desangra al Tercer Mundo.

Pero ¿es el método formal el único posible? Lo que sabemos es que es el único método que se practica en el desarrollo y expansión de los dos bloques, y el único que, por consiguiente, llega aquí, bajo distintos ropajes y en las distintas esferas científicas, con el último libro europeo o estadounidense con los que nuestros intelectuales tienen que estar al día. Por consiguiente, la metodología, o sea, el estudio de los métodos, cobra una singular importancia ideológica para el Tercer Mundo, que aún no está forzosamente atrapado en el esquema, ya que ha visto reiteradamente frustrada su europeizante pretensión de alcanzar aquellas metas definitivamente alienantes. Todo un desafío para los intelectuales del Tercer Mundo, abrir en sus raíces una vía que les permita liberarse y avanzar sustituyéndose a la «neutralidad ideológica» del método formal emanado de la revolución industrial, y aprovechando la riqueza de la tensión dialéctica, que permite mantener la esperanza de llegar a un hombre pleno.

Finalmente, unas palabras más sobre la relación de las estrategias con la ideología. De lo precedente, como podrá advertirse, es tan poco lícito inferir que descalificamos al activismo en sí mismo, como deducir que descalificamos a la ciencia en sí misma. Del papel de la ciencia en relación con la ideología, ya hemos hablado. Respecto de las variantes estratégicas que suelen postularse, no es mi propósito extenderme aquí. Las que con mayor frecuencia o impetuosidad reclaman su superioridad a los efectos de lograr un cambio revolucionario son, hasta donde tengo noticias de ellas, tres. La primera cree que por vías electorales pueden darse pasos positivos que, con una coyuntura favorable, permitan consolidar en el poder una organización revolucionaria. La segunda exige con vehemencia la insurrección armada más o menos inmediata, vanguardias guerrilleras que poco a poco ganen apoyo en el pueblo como para arrastrar tras sí huestes suficientes para formar el ejército popular que llegue a tomar la Casa Rosada. La tercera busca formar una conciencia revolucionaria en distintos niveles según los

---

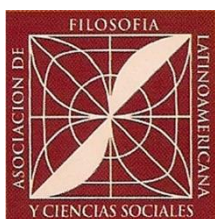
unidimensional» y la necesidad de una metodología que supere, en nuestros desarrollos, la vía universalmente adoptada para la industrialización, y que conduce a la «sociedad unidimensional».

<sup>11</sup> Pueden consultarse *La ciencia de la lógica* de G. W. Hegel (Buenos Aires. Hachette. 1976) y *El Capital* de K. Marx (versión en alemán: Hamburgo. Otto Meissner. 1893; versión en castellano: México. F.C.E. 1995) en nuestra Biblioteca Digital [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com) [NdE].

distintos sectores de la población, de modo en que llegue un momento en que se torne insostenible el mantenimiento del sistema socio-económico, y en que a los que aún detentan las bayonetas en favor del mismo no les reste otra cosa que sentarse sobre ellas (que es lo único, se dice, que no puede hacerse con las bayonetas). Las tres son pasibles de críticas, ironías y también de combinaciones.

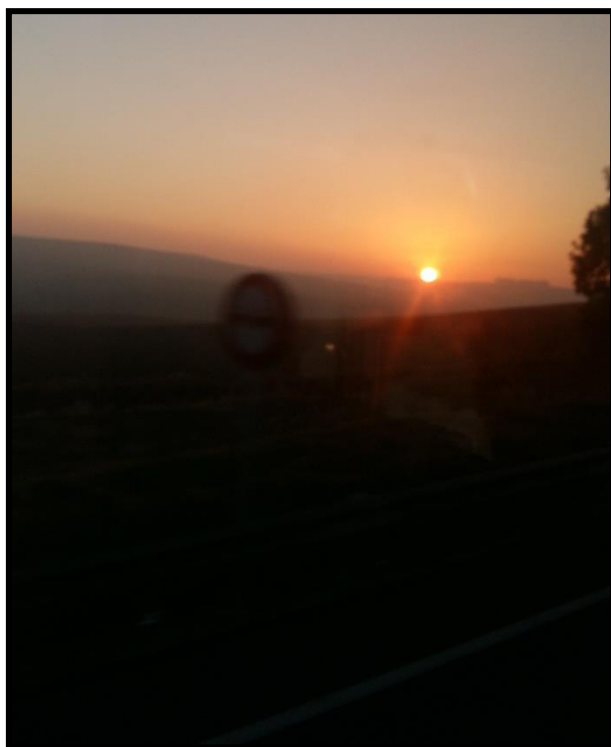
En todo caso, solo con una ideología adecuadamente madura en el país puede concebirse, me parece, que esos u otros tipos de estrategias eviten el caer en el oportunismo o en la frustración delirante. Así, pues, como Kant decía que los conceptos sin las intuiciones son vacíos y que éstas sin aquellos son ciegas, análogamente me atrevo a afirmar que una ideología, sin las estrategias que la pongan en práctica, queda «vacía» e infecunda, y que toda estrategia que no se apoye en una ideología arraigada en el suelo en que aquella se mueve resultará «ciega» y no menos estéril. Que las personas que elaboran las ideologías o sus componentes- sean las mismas o no que las que formulan y ponen en prácticas las estrategias, es otro problema, que acaso derive más de las circunstancias. Pero solo de desde un anacrónico militarismo puede resolverse que la «militancia» consiste exclusivamente en tomar las armas o en adoptar cualquier otro tipo de estrategia (así sea en la calle o en el café), subestimando la praxis de los que, papel en mano y tierra argentina a la vista, estudian los problemas apremiantes de la realidad nacional y programan su solución humana. La juventud universitaria, en particular, tiene una obligación doble con la sociedad, que deriva de su doble condición: en tanto «juventud», cuenta con energías vitales que la capacitan e impulsan hacia la lucha; en tanto «universitaria», cuenta con recursos intelectuales que la favorecen para aportar ideológicamente –en los tres tipos de ideas mencionadas- al proceso histórico, y canalizar así su propia acción en beneficio directo del pueblo, gracias a cuyo esfuerzo tiene la ocasión de estudiar en la Universidad.

Carlos Casares, marzo de 1969.



## ACTIVIDADES DE LA ASOCIACION DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA

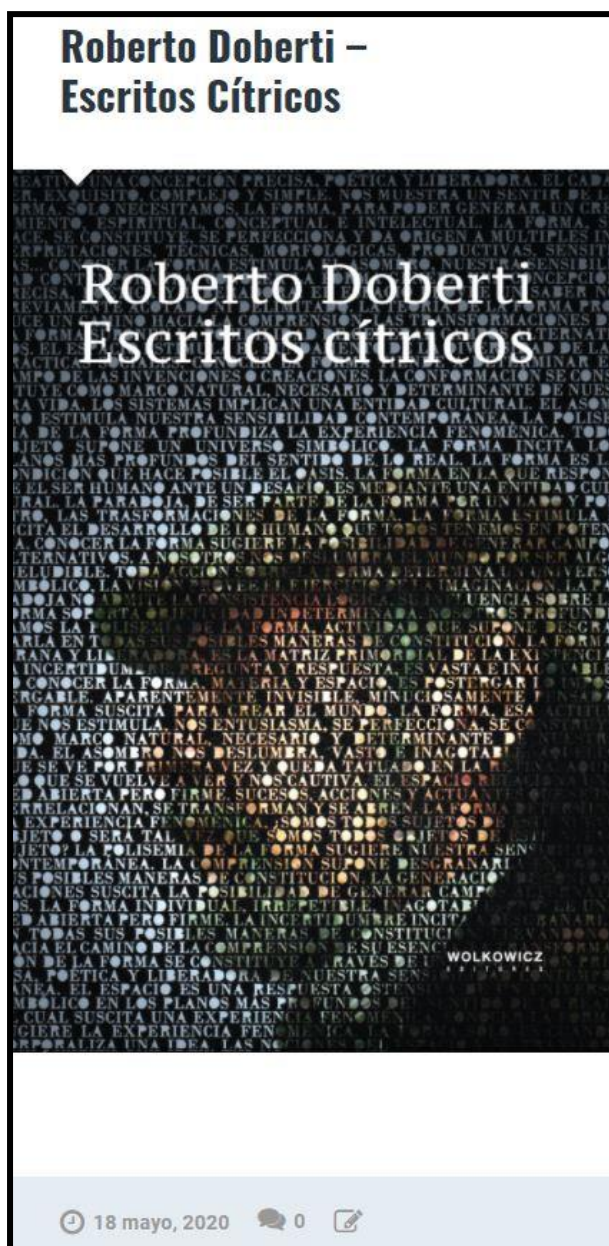
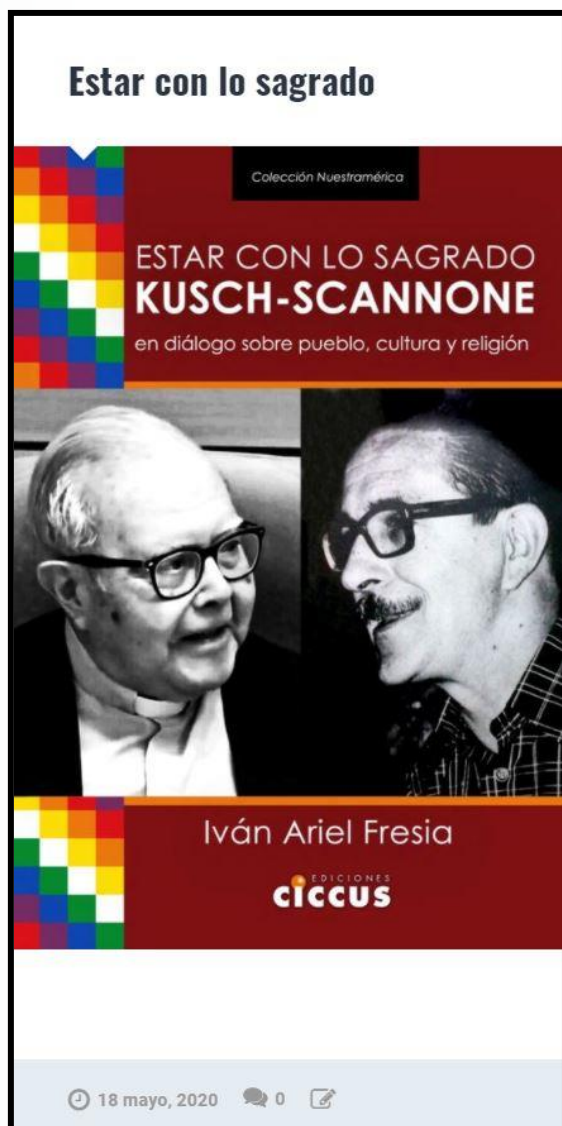
113



*Hay quienes prefieren la comodidad del atardecer, nosotros somos del amanecer, cuando se  
inicia la acción del pensamiento.*

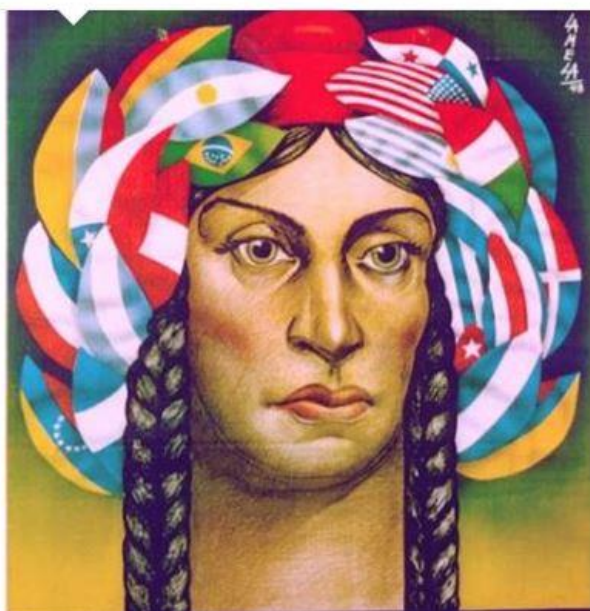


## NOTICIAS E INFORMACIONES DE ASOFIL





## TALLER ON LINE | DISPUTA POR LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO NACIONAL Y POPULAR

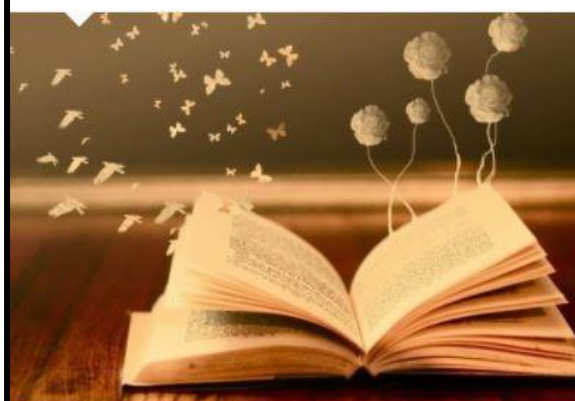


**AMERICA**  
UN CONTINENTE UNIDO  
EN UN MISMO ANHELO DE  
PAZ, TRABAJO Y LIBERTAD

A CARGO DE: Alfredo Mason. INFORMES:  
secretaria.asofil@gmail.com

🕒 22 mayo, 2020 💬 0 📝

## TALLER ON LINE | EL IMAGINARIO LITERARIO



A CARGO DE: Roberto Doberti. INFORMES:  
secretaria.asofil@gmail.com

🕒 22 mayo, 2020 💬 0 📝

## Desarticulaciones Teatrales del Neoliberalismo

desarticulaciones teatrales del neoliberalismo  
la escena latinoamericana 1990-2007

lola proaño gomez  
typ039



20 junio, 2020 0

## TALLER ON LINE | EL IMAGINARIO PSÍQUICO



A CARGO DE: Mario Casalla. INFORMES:  
secretaria.asofil@gmail.com

22 mayo, 2020 0

## Declaración de ASOFIL sobre la situación de la Amazonia julio de 2020



Declaración de ASOFIL sobre el genocidio y la devastación en la Amazonia brasileña Como comunidad intelectual y política situada en la realidad regional del Cono Sur, la "Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales" (ASOFIL), considera: Que el planeta Tierra se encuentra hoy en medio de una pandemia por COVID-19, la cual –de no...

[Leer más →](#)

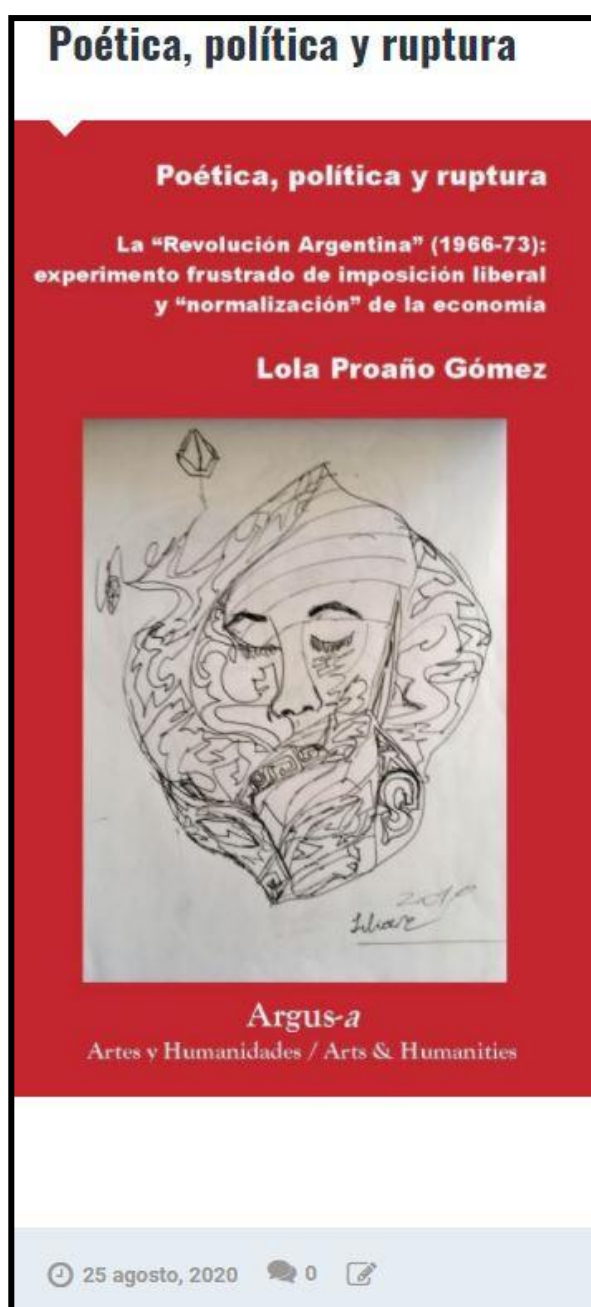
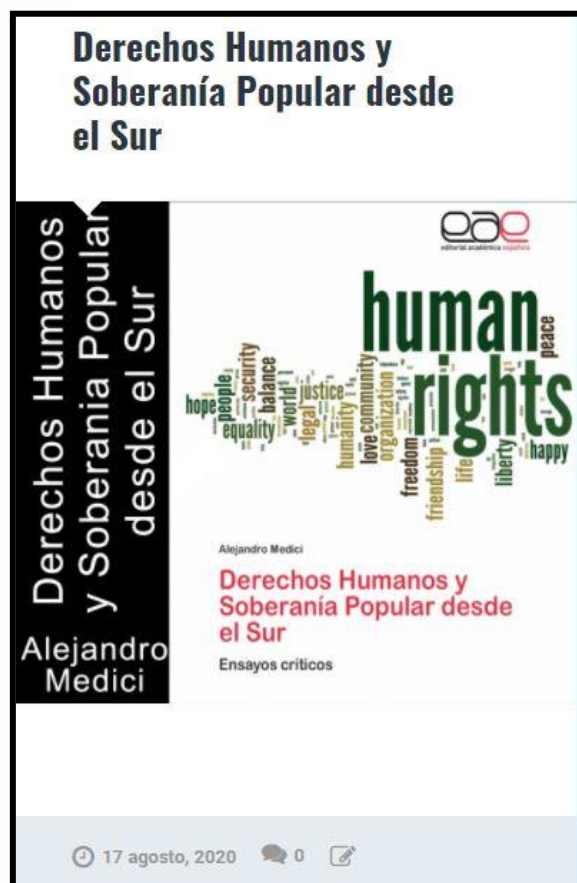
🕒 6 julio, 2020 💬 0 ✍️

## Memorias de Ariadna



🕒 17 agosto, 2020 💬 0 ✍️





## SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION

### Seminario Principal 2020

1. 14 de Marzo de 2020: Reunión inaugural. Presentación del Seminario. Panel: Enrique del Percio (El imaginario en Ciencias Sociales); Mario Casalla (El imaginario psíquico); Alfredo Mason (Sobre la noción de disputa) y Roberto Doberti (Una fábula sobre la cuestión).
2. 18 de Abril de 2020: En las Instituciones. Las disputas por el imaginario cultural en algunas instituciones básicas. Referencia a la cuestión de género y su posterior transversalidad temática.
3. 16 de Mayo de 2020: En el Sistema Educativo (Primera Parte). El sistema educativo en tanto productor y reproductor de “sentido”. Referencias básicas a las “disputas por el imaginario cultural” en los niveles primario, secundario y terciario no universitario.
4. 27 de Junio de 2020: En el Sistema Educativo. (Segunda Parte) En la Universidad y en la producción del conocimiento Científico y Tecnológico. El caso peculiar de la Universidad Obrera Argentina (actual Universidad Tecnológica Nacional)
5. 18 de Julio de 2020: En la Economía. Disputas por el “sentido común económico” con especial referencia a las situaciones actuales en el capitalismo financiero avanzado y otros proyectos alternativos.
6. 22 de Agosto de 2020: En la Política y sus juegos de poder. Especial referencia a las disputas por el “sentido común político” en el modelo capitalista neoliberal y otros proyectos alternativos.
7. 19 de Septiembre de 2020: En la Publicidad, los Medios de Comunicación y las Industrias Culturales. En tanto campos fundamentales en la construcción y disputa de sentidos.
8. 24 de Octubre de 2020: En el campo de constitución de la Subjetividad. Especial referencia a las disputas e implicancias de ese proceso en el marco del denominado “discurso capitalista” y sus alternativas.
9. 14 de Noviembre de 2020: En el campo de la Espacialidad humana. Conformaciones espaciales y comportamientos sociales. Naturalización capitalista y desorden popular. El Arte como lugar de disputa de sentidos.
10. 12 de Diciembre de 2020: Jornadas Anuales del Seminario ASOFIL.

## Seminario Principal 2020 Virtual

### Primera reunión

Iniciando las actividades del año 2020, realizaremos la primera reunión de nuestro Seminario Principal (el número 35, ininterrumpidamente, desde el año 1985). Dada la situación vigente, esta primera reunión será virtual (vía teleconferencia ZOOM), esperando retomar su forma presencial a la brevedad posible.

#### **“El imaginario cultural: disputas por la construcción de sentido”**

Esta primera reunión general girará sobre el tema: **“Desde la ventana: miradas y algunas primeras observaciones”**. En ella realizarán cuatro “viñetas” motivadoras del diálogo (de 15’ cada una) Roberto Doberti, Ricardo Gómez, Alcira Bonilla y Alfredo Mason.

SÁBADO 27 de junio de 10,30 a 13,30 hs.

Generalizaremos luego el diálogo entre los miembros del Seminario, con la coordinación de Mario Casalla y la colaboración de Mónica Caballero y Enrique del Percio.

- El texto de las viñetas se encuentra en *Cuadernos de ASOFIL 1* en nuestro blog.
- 

### Segunda reunión

En esta segunda reunión el tema girará sobre **“La construcción del sentido en el laberinto”**. En ella tendremos tres “viñetas” (de 20’ cada una) motivadoras de un posterior diálogo: Mario Casalla, Estefanía Cuello y José Carlos Caamaño.

SÁBADO 25 de julio de 10.30 a 13.00 hs.

El panel será coordinado por Enrique Del Percio.

- El texto de las viñetas se encuentra en *Cuadernos de ASOFIL 2* en nuestro blog.
- 

### Tercera reunión

En esta tercera reunión el tema girará sobre **“Desde el Umbral: de la caverna a la casa común”**. En ella tendremos tres “viñetas” (de 20’ cada una) motivadoras de un posterior diálogo: Mariano de Miguel (economista); Emilce Cuda (teóloga y cientista social) y Eduardo Peñafort (filósofo).

SÁBADO 22 de agosto de 10,30 a 13,00 hs.

El panel será coordinado por Ana Zagari y el diálogo posterior con los participantes por Juan Pablo Scaglia.

- El texto de las viñetas se encuentra en *Cuadernos de ASOFIL 3* en nuestro blog.
-



#### Cuarta reunión

En esta tercera reunión el tema girará sobre ***“El fin de la educación”***. En ella tendremos tres “viñetas” (de 20’ cada una) motivadoras de un posterior diálogo: Milena Lamonega (educadora y política); Adrián Cannellotto (Rector de la Universidad Pedagógica Nacional) y Enrique del Percio (Rector de la Universidad de San Isidro).

SÁBADO 26 de agosto de 10,15 a 13,00 hs.

El panel será coordinado por Ana Zagari y el diálogo posterior con los participantes por Juan Pablo Scaglia.

- El texto de las viñetas se encuentra en *Cuadernos de ASOFIL 4* en nuestro blog.