

REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA
Y CIENCIAS SOCIALES

Año XLVI N° 30 – 2021

ISSN 2718-7691



VUELVE A AMANECER,
LA ESPERANZA NO FUE EN VANO

ASOCIACION DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y
CIENCIAS

Buenos Aires

Argentina

REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES



COMIENZA A AMANECER, LA ESPERANZA NO FUE EN VANO

Tercera Época
Año XLVI N° 30 – 2021
ISSN 2718-7691
Buenos Aires – Argentina

Editor Responsable: Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales
(Asociación Cultural sin fines de lucro).

Director: Mario Casalla.

Comité Editorial: Mónica Caballero, Enrique Del Percio, Roberto Doberti,
Alfredo Mason, Juan Pablo Scaglia y Ana Zagari.

Soporte Técnico Informático: Ignacio Buglioni.

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

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

Registro Editorial – Dirección Nacional del Derecho de Autor. Ministerio de
Justicia y Derechos Humanos

Número: RL-2017-23569986-APN-DNDA#MJ – Denominación de la Editorial:
Arkho Ediciones – Correo Electrónico: info@arkhoediciones.com – Teléfono de
contacto: +54-11-6642-6798 – CUIT: 27397608196. Dirección Postal: Llambín 724
- Puerta de Hierro, Moreno (Provincia. de Buenos Aires).

Índice

Artículos

LA MUJER TRABAJADORA LATINOAMERICANA I: IDENTIDAD Y TRANSFORMACIÓN.....5

Por: Margarita Llambías.

1. UNA CONSTRUCCIÓN SECULAR	5
1.1. UN PROBLEMA CONTEMPORÁNEO	7
1.2. LA SUBORDINACIÓN ES DE TODAS LAS MUJERES	8
1.3. LA DISCRIMINACIÓN CONSOLIDA A LA ESTRUCTURA SOCIAL.....	8
1.4. LAS MUJERES TAMBIÉN PARTICIPAN.....	9
2. EL DESCUBRIMIENTO, RECONCILIACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD.	10
2.1. LAS CAUSAS DEL 'DESTIEMPO'	10
2.2. FAMILIA Y AUTOESTIMA	11
3. LA MUJER INVISIBLE, EN AMÉRICA LATINA	14
3.1. EL PEOR IMPACTO DE UN MODELO EXCLUYENTE	14
3.2. EL MITO DE LA AUSENCIA	15
3.3. EL MITO DE LA NO PARTICIPACIÓN.....	16
3.4. LA VERDADERA AUSENCIA.....	17
3.5. LA MUJER TRABAJADORA DEL CAMPO Y LA CIUDAD: SUS PROBLEMAS ESPECÍFICOS.....	18

EL CUARTETO DE JERUSALÉN SOBRE LA JUSTICIA Y SUS AVATARES HISTÓRICOS29

Por: Mario Casalla.

LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS... MODERNOS Y CONSUMADOS	29
UN DIÁLOGO EN EL ESPÍRITU CONVERSO: RACIONALIDAD ANAMNÉTICA Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN.....	37
ANVERSO Y REVERSO DEL PENSAMIENTO MESIÁNICO	41
EL CUARTETO DE JERUSALÉN Y SU PROPUESTA ÉTICA	45

MANUEL UGARTE: TRANSCULTURACIÓN Y MESTIZAJE DE AYER Y HOY.....55

Por: Gabo Rouedo-Ugarte.

INTRODUCCIÓN.....	55
PENSAR EL PORVENIR	56
TRANSCULTURACIÓN COMO OPERACIÓN CREADORA	60
ELEMENTOS TRANSCULTURALES DE LA RAZA DEL PORVENIR	61
RAZA, MESTIZAJE Y TRANSCULTURACIÓN: SITUACIÓN ACTUAL DE PROBLEMAS ¿PASADOS?.....	63
CONSIDERACIONES FINALES	67

LA CRÍTICA DEL DERECHO EN WALTER BENJAMÍN Y LOS CAMINOS DIVERGENTES PARA ALCANZAR UNA NUEVA ERA HISTÓRICA.....69

Por: Santiago Liaudat.

INTRODUCCIÓN.....	69
CONTEXTO Y ACLARACIONES CONCEPTUALES.....	70
LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA DE SU HISTORIA.....	73
VIOLENCIA MÍTICA, VIDA DESNUDA Y DERECHO MODERNO	76
VIOLENCIA DIVINA COMO EXPRESIÓN DE JUSTICIA	79

LA DISCUSIÓN DEL PODER MÁS ALLÁ DE BENJAMÍN.....	81
SIMBOLOGÍA IDEOLÓGICA Y CULTURA DE LA ESTRELLA FEDERAL	88
Por: Lucía Aguerrez Posse.	
MACHIAVELLI Y PERÓN: PUEBLO Y NACIÓN EN LA REPÚBLICA MUNDIAL.....	93
Por: Eduardo J. Vior.	
EL PENSAMIENTO DE N. MACHIAVELLI EN EL CONTEXTO DE LA CRISIS ITALIANA 1513-1527	95
RECEPCIÓN DE MACHIAVELLI EN EL PENSAMIENTO ITALIANO DE LOS SIGLOS XIX Y XX	98
RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO MAQUIAVELIANO EN LA OBRA DE JUAN D. PERÓN	101
PERÍODO FORMATIVO Y PREPARACIÓN PARA EL LIDERAZGO	102
LA FUNDACIÓN DEL NUEVO PRINCIPADO	105
EXILIO, RETORNO Y MUERTE: LA UNIVERSALIZACIÓN DEL PRINCIPADO.....	107
REFLEXIONES FINALES Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN	110
PUEBLO: LIBERACIÓN SIENDO ENCARNADA.....	115
Por: Henry Forero-Medina / José Daniel Fonseca-Sandoval / Herwin Corzo-Laverde.	
CUESTIONES DE UNA NOCIÓN QUE <i>NO ES</i>	115
LA DERIVA DEMOCRÁTICA DE LA CIENCIA POLÍTICA Y EL LIBERALISMO.....	116
EL PUEBLO ESTÁ-SIENDO.....	118
IMPOSIBILIDAD(ES) ONTOLÓGICA(S).....	118
NOSOTRXS: YO, ELLXS	122
LIBERACIÓN: ACCIÓN DEL DISÓRGANO SOCIAL	124
LA ANGUSTIA DEL SER, PERMANENCIA DEL ESTAR	126
AMOR EFICAZ SITUADO.....	128
¿EVA A LA MODA? DEL MITO A LA TEORÍA LATINOAMERICANA	132
Por: Serena Jañez.	

Documentos

EL 17 DE OCTUBRE Y UNA NUEVA EDAD DE LA HISTORIA	139
Por: Alcira Argumedo.	
EL CICLO DE LA EDAD CONTEMPORÁNEA.....	139
LA REVOLUCIÓN DEL TERCER MUNDO	141
LA RESTAURACIÓN CONSERVADORA	143
LA CRISIS DE LA RESTAURACIÓN CONSERVADORA EN OCCIDENTE Y UNA NUEVA EDAD DE LA HISTORIA	143
NOTICIAS E INFORMACIONES DE ASOFIL	145
SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION	150

La mujer trabajadora latinoamericana I: identidad y transformación

5



Margarita Llambías

1. Una construcción secular

"La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo por el contrario a los primeros, incapaces de doblar su cuerpo erguido para dedicarse a los trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil... la esclavitud es tan útil como justa"

"...los poetas no se engañan cuando dicen: 'Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro', puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo fuesen la misma cosa"

"El hombre, salvo algunas excepciones contrarias a la naturaleza, es el llamado a mandar a la mujer... La naturaleza ha creado en ella dos partes distintas: la una destinada a mandar, la otra a obedecer, siendo sus cualidades bien diversas, pues que la una está dotada de razón y privada de ella la otra... El hombre libre manda al esclavo de muy distinta manera que el marido manda a la mujer... el esclavo está absolutamente privado de libertad; la mujer la tiene, pero subordinada" (La Política, Libro I, Cap. II y V).

Aristóteles fue un gran filósofo. Pero vivió hace 2.400 años. Estas palabras contienen claramente la justificación -ya que se las presenta como *naturales*- de tres tipos de dominación que todavía hoy impiden el desarrollo de la libertad humana. La de unos hombres sobre otros -opresión social-; la de unos pueblos sobre otros -opresión

nacional-; la de la subordinación de la mujer al varón -opresión personal-.

Desde entonces, la humanidad ha evolucionado, indudablemente.

Por lo menos, ya nadie se anima a defender como 'natural y legítima' la dominación de un pueblo sobre otro. Ahora, el país imperialista se ve obligado a utilizar medios para disfrazar su accionar, tales como la difusión, en un sentido positivo e incuestionable, de palabras como 'modernización' y 'nueva tecnología'.

Por lo menos, ya nadie se anima a defender como 'legítima y natural' la opresión de unos hombres sobre otros. Ahora, quienes la ejercen, necesitan escudarse en valores esenciales como el de la libertad: libre comercio, libre competencia, libre contrato de trabajo, sin que el Estado intervenga para sujetar esas 'manos libres' y así defender a los más débiles. Y aunque sea cada vez más evidente que el resultado de esa 'libertad' es su contrario -dependencia, concentración, bajos salarios-, el liberalismo continúa utilizando esa pantalla, a tal punto que todavía hoy, en algunos países europeos, hay quienes emplean el término *liberal* como sinónimo de *progresista*.

Sostener, en cambio, la inferioridad 'natural' de la mujer, es algo normal aún hoy en día.

"Las mujeres son irritables, envidiosas y estúpidas. Por eso ellas no tienen lugar en las asambleas públicas, en el comercio, o en cualquier actividad profesional". Esto lo dijo el Buda, 600 años antes de Cristo. Sin embargo, no sería sorprendente escuchar esas mismas palabras, u otras parecidas, en este tiempo que vivimos hoy.

De hecho, la gran mayoría de las mujeres sigue sin tener lugar en "las asambleas públicas": en el actual gobierno argentino, por ejemplo, "sólo el 0.89% de los cargos públicos son ocupados por mujeres" (23). Y algo parecido puede observarse en casi todos los países del mundo, sean poderosos o débiles, sean exportadores de servicios y productos industriales o de bienes primarios.

Tampoco es reconocido y valorizado, en igualdad de condiciones, el trabajo de la mujer, pese a que desde 1919, todos los países que conformaron la OIT declararon el principio de "a igual trabajo, igual salario". En EE. UU., por ejemplo, (un país supuestamente 'desarrollado') el salario promedio que perciben las mujeres es de 63.7 dólares, por cada 100 de remuneración masculina (25). Y no puede decirse que se trate de un problema de falta de capacitación, puesto que, en los tres niveles educativos, la matrícula es pareja para ambos sexos.

Algo parecido ocurre en América Latina, en donde el salario femenino, en promedio, es un 60% del masculino (23), y en donde la tasa de escolarización femenina, en los niveles primario y secundario, en algunos países hasta supera la masculina, como es el caso de Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica y Panamá.

¿Por qué esa disparidad entre las tres dimensiones? ¿Por qué es que ya nadie se anima a expresar -aunque lo piense- la legitimidad de la opresión social o nacional, y no ocurre lo mismo con la de tipo personal?

Es un problema complejo. Si en cualquiera de los temas de la realidad que la ciencia intenta conocer, cuesta encontrar verdades compartidas, en éste, mucho más. Pues la objetividad que se pide a los científicos, ese 'tomar distancia emocional' para que su situación particular, subjetiva, no le impida comprender esa realidad de la que forma parte, en esta problemática, la personal, es más difícil todavía. Pues cada uno de nosotros, o es varón, o es

mujer¹: estamos entrañablemente involucrados, **desde nuestra propia identidad**. Y por eso el tema nos interpela, nos mueve emocionalmente, y es más arduo tomar distancia.

No es fácil, por ejemplo, escuchar o leer afirmaciones en el sentido de que el aumento del número de hogares que tienen a la mujer como único sostén, demuestra "la irresponsabilidad del padre en América Latina" (15), sin reaccionar inmediatamente, a favor o en contra. Tampoco es fácil escuchar o leer que la mujer es "medio víctima, medio cómplice" (52) de la situación de subordinación en que se encuentra, sin hacer lo propio.

Pareciera que un camino posible, para lograr esa actitud tan necesaria, es el de la comprensión de la diferencia entre lo individual y lo social -las dos instancias que, imbricadas, conforman la **persona**- como dos dimensiones diferentes y con características cualitativamente distintas. Una diferencia que es casi obvia - pareciera evidente, por ejemplo, que quien miente o roba a un país entero, tiene más responsabilidad que quien lo hace a otro individuo- pero que en nuestros países tan contaminados por el liberalismo individualista nos cuesta tanto advertir, con el resultado de que la justicia termina muchas veces condenando a quien roba una gallina, mientras que quien especula con cifras millonarias es aplaudido.

Por eso es por lo que a veces resulta casi imposible comprender la dimensión estructural. Entender, por ejemplo, que, si una persona es pobre, no se debe tanto a cuestiones de tipo individual -'es haragán', o 'no tuvo suerte'- cuanto a que vive en una sociedad estructurada en forma desigual, que no ha logrado proporcionar las mismas oportunidades a todos sus habitantes.

En ese mismo sentido, hace falta plantear la problemática de la situación de la mujer: desde una perspectiva global y estructural. Una perspectiva que abarque a las mujeres insertas en distintos sectores sociales, así como a las mujeres de las diferentes sociedades. Y que abarque también al ser humano, en su totalidad, con sus dos formas de ser: varón y mujer. Reconociéndonos parte de esa realidad, pero intentando comprenderla en todas sus dimensiones, para poder conocerla y transformarla

Aclarado el marco de estas reflexiones, nos preguntamos, nuevamente: ¿por qué, todavía hoy, se encuentra tan difundida la creencia en la 'inferioridad natural' de las mujeres?

Como en toda problemática vital y compleja, las causas son múltiples. Vamos a mencionar las que nos parecen más importantes.

1.1. Un problema contemporáneo

Resulta que la toma de conciencia acerca de la injusticia y la ofensa a la dignidad humana que implica la subordinación de la mujer, es un **fenómeno relativamente nuevo**, aun cuando su práctica sea secular.

Recién hace veinte años, por ejemplo, las Naciones Unidas emitieron la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. Y cuando la conciencia acerca de que una situación no es 'natural', sino social y cultural -y por lo tanto, posible de ser transformada- no se encuentra generalizada, quien ejerce el predominio no necesita disfrazarlo. Cuando los países europeos, a fines del siglo XIX, se repartieron el mundo, un hombre como Alfred Millner,

¹ Es claro, a partir de toda la construcción (o deconstrucción) efectuada en los últimos años con relación a este tema, que esa enunciación es limitada.

presidente de la Unión Sudafricana, podía decir, muy suelto de cuerpo: "Soy un imperialista cien por cien", y Mr. Rhodes podía imponer su nombre a todo un país, puesto que se consideraba 'natural' que los europeos, es decir, los *civilizados*, dominaran el mundo y ejercitaran su vocación docente enseñándole a producir en forma capitalista. Hoy, les es necesario recurrir a otros medios.

1.2. La subordinación es de todas las mujeres

En segundo lugar, se trata de una situación que cruza verticalmente a toda la sociedad. La mujer de clase media, por ejemplo, aunque en mejores condiciones de realización individual que la de otros estratos, sufre también la desvalorización de su condición.

A diferencia de la discriminación étnica, en que las dimensiones personal y social coinciden -en EE. UU., por ejemplo, el 50% de las familias negras vivían en 1970 en situación de pobreza, frente al 26.5% de las familias blancas (34)- en el caso de la discriminación genérica lo puramente individual tiene más peso, puesto que se da en todas las clases sociales.

1.3. La discriminación consolida a la estructura social

Esta, a nuestro juicio, es una de las razones principales: nunca como hoy, el sistema de dominación social y nacional ha necesitado tanto de la subordinación de las mujeres, para mantenerse y reproducirse.

Paradójicamente, el capitalismo, en el cual el avance tecnológico ha posibilitado que la igualdad entre hombres y mujeres pueda expresarse en todos los niveles -ya que la fuerza física es cada vez menos determinante- es el sistema que más ha desvalorizado, en la ideología y en la práctica, la condición femenina, y es el que más necesita **mantener** la discriminación y exclusión.

Es por eso por lo que los medios de comunicación difunden, cotidiana y profusamente, imágenes que refuerzan el rol tradicional de la mujer, bajo la apariencia de una falsa liberación a través del consumo de los productos que promocionan. Es por eso por lo que, en sociedades como la japonesa, en que la productividad ha alcanzado niveles extraordinarios -entre 1965 y 1973 creció a un ritmo del 11.7% anual (26)- se utiliza como un elemento esencial el mantenimiento de la mujer en un papel subalterno, predeterminado desde hace siglos. En 1966, el gobierno "publicó un informe sobre 'la imagen del japonés ideal', en el que se resaltaba la importancia del trabajo intenso y aplicado, para contribuir al desarrollo del país. En él se señala, además, el hecho de que el trabajador debe hacer frente 'a la frustración y al cansancio', y que 'el hogar está destinado esencialmente para que el hombre olvide sus desalientos y para que, con nuevos bríos, retome mañana su trabajo'. En 1973, el gobierno japonés reformó los programas del nivel secundario de estudios: 'a partir de la fecha, las señoritas deben seguir cuatro horas obligatorias de economía doméstica, y los varones toman ese mismo tiempo para practicar deportes tales como el judo o kendo'" (7). Es por eso, también, que los regímenes autoritarios son los que más enfatizan el rol familiar de la mujer, como su única y excluyente vía de realización. *"Tenemos que comprender -señalaba el gobierno chileno en 1982- la grandeza de las funciones del hogar, y al mismo tiempo entender que la espiritualidad de esta misión está en el hecho de servir, en la humilde función de la cocina, de la mujer que muda los pañales a su niño. En todo ello hay una grandeza de abnegación"*.

Es decir, que, bajo el manto de valores fundamentales, como lo son el servicio, el consuelo y la abnegación, se pretende utilizar a las mujeres como válvula de escape ante la opresión, y se

oculta la intención de impedir que la clase trabajadora pueda expresar toda la potencialidad transformadora de las mujeres, en la construcción de una sociedad más igualitaria y humana. Como lo señalara esa gran mujer que fue Eva Perón:

"Si en muchos lugares hemos creado juntos hogares felices, ¿por qué no podemos hacer juntos una humanidad feliz? Ese debe ser nuestro objetivo. Nada más que el derecho a crear, junto al hombre, una humanidad mejor"

1.4. Las mujeres también participan

Finalmente, y no como lo menos importante, está el hecho de que el mito de la inferioridad de la mujer -expresado en lo que se conoce como 'machismo', es decir, la creencia de que "las personas se dividen entre superiores e inferiores según el sexo, siendo superior el varón, y que se expresa en los hábitos, costumbres, mentalidades y actitudes discriminatorias hacia el sexo femenino, dando como resultado el considerar que la subordinación de la mujer al varón es legítima" (51)- es una construcción cultural que ha sido realizada tanto por los hombres como por las mujeres, y que éstas, en tanto primordiales transmisoras de cultura, la siguen reproduciendo en la educación de sus hijos.

Y la cultura -'lo que se mama'- es lo más parecido a lo natural.

Y son las propias mujeres las que, no sólo a través de la socialización de sus hijos, sino en casi todos los actos de la vida cotidiana, continúan, consciente o inconscientemente, reproduciendo las condiciones que las mantienen en una situación subalterna.

- a) Ya sea porque aceptan el rol desvalorizado que se les exige jugar: depender es más fácil, la libertad es algo que se merece y se conquista. Y entonces, o tienden a internalizar una alta valorización de su sexo por su apariencia externa, de acuerdo con el modelo propuesto por los medios de comunicación, o, lisa y llanamente, juegan el papel de 'mujer-mercadería-, también propuesto por dichos medios como camino para el 'éxito':

"Yo creo -dijo hace dos años la esposa de uno de los hombres más ricos de Francia, en una entrevista- que para ser feliz es necesario depender de un hombre. A mí me gusta esa situación. Me gusta depender de un hombre. Me gusta ser sumisa. Yo soy Mme. Rothschild gracias a mi marido, y le estoy agradecida por eso. Soy terriblemente ambiciosa... Las mujeres ganarían mucho si supieran pedir un poco más. Ya no quieren pedir. Se compran ellas mismas lo que quieren, y para un hombre... es tan importante que una mujer le pida algo..." (47)

- b) Ya sea porque cuestionan el rol subalterno que se impone al sexo femenino, pero desde unos valores que desprecian la identidad de la mujer, y creen valorizarla asumiendo modelos masculinos. Ese ha sido uno de los riesgos permanentes de los movimientos feministas, cuyo mérito fue inmenso -gracias a la tenacidad de su accionar, habiendo debido soportar todas las ironías, es que hoy la lucha de la mujer por su dignidad y por la reconstrucción de lo humano constituye un fenómeno social que no puede ser ignorado- pero cuyas reivindicaciones eran planteadas en términos individuales, mimetizándose en la negación de la vida que, en la práctica, realiza el sistema capitalista.

Cuestionar la subordinación de la mujer, sin cuestionar al mismo tiempo la estructura social que necesita de esa subordinación para mantener el 'orden establecido', implica

contribuir a su consolidación. Como lo planteaba el GRIF -Grupo de Investigaciones e Información sobre la Mujer- en Bélgica, hace algunos años:

"La liberación de la mujer no consiste en enviar masivamente a las fábricas, a las oficinas... una multitud de mujeres, para que conozcan así las mismas condiciones irrisorias de existencia que hoy día conocen gran cantidad de hombres. La liberación de las mujeres consiste en reclamar condiciones de trabajo y de vida que correspondan a las exigencias humanas, y no a las de la producción, tomada como un objetivo en sí misma" (44).

En una investigación que se realizó en Estados Unidos, entre mujeres que habían 'llegado' a los puestos más altos de dirección en algunas empresas, se comprobó que más de la mitad "nunca se habían casado, o no estaban casadas, y el 61% jamás había tenido hijos" (25).

Cuando en un problema se cruzan, como en el que nos ocupa, las tres dimensiones de humanidad (personal, social, nacional), las soluciones de tipo puramente individual suelen ser autodestructivas.

- c) Ya sea, finalmente, -y éste suele ser el caso de las mujeres que pertenecen a los estratos populares-, porque su situación, aún subordinada, tiene un inmenso valor en aras de la sobrevivencia. En este caso, la subordinación no suele ser vivida como injusta, pues la mujer sabe que su rol es esencial, y gestar y proteger la vida es el único espacio de autonomía que le queda, para ser persona.

2. El descubrimiento, reconciliación y construcción de una identidad.

2.1. Las causas del 'destiempo'

Parece importante preguntarse, a esta altura -y siempre teniendo en cuenta las características de búsqueda y exploración que quieren darse estas reflexiones- acerca de las causas del desfasaje, en el tiempo, entre la subordinación secular de la mujer, por un lado, y la novedad de la problemática genérica, por el otro. ¿Por qué recién ahora, hombres y mujeres se plantean esa situación como injusta, después de tantos siglos de practicarla?

- a. Nos parece que una de las razones fundamentales está constituida por el hecho de que, en las sociedades no capitalistas, aun cuando existía la actual división entre 'lo público' para el varón y 'lo privado' para la mujer², en la medida en que eran sociedades en las que la fecundidad era valorizada, y los niños constituían una riqueza, la mujer no vivía como injusta esa distribución de funciones. Su especificidad de gestadora de la vida se prolongaba en los roles de educar y curar -algo que, cada vez más, depende en nuestras sociedades de servicios de tipo colectivo- y la naturaleza primordial y necesaria de las funciones que cumplía, la dignificaban en su realización personal.
- b. Además, si bien el trabajo de las mujeres en las fábricas es tan viejo como la revolución industrial, en el presente siglo se ha generalizado, con la difusión de la industrialización en el mundo, la participación femenina en el mercado de trabajo, incluyendo cada vez más, especialmente en el sector de los servicios, a los estratos medios, en donde el trabajo extra-doméstico aparece en mayor medida como una opción, antes que como una necesidad ineludible. Como las pautas culturales, pese a estos cambios, continúan

² "oto wa sotomawari; tsuma wa utimawari" = "las mujeres, dentro; los hombres, fuera", dice un precepto feudal japonés

predeterminando la división entre los ámbitos privado y público, el resultado es la **doble jornada** ('triple', para aquellas mujeres que, además de trabajar en su casa y fuera de ella, intentan participar en otras actividades de tipo comunitario). Con todo ello se ha puesto de manifiesto, finalmente, -es sabido que lo que ocurre en y con los sectores populares suele ser 'invisible' para la mayor parte de los estudiosos de la realidad, hasta que no hay 'más remedio'- la injusticia de la situación de la mujer.

- c. Por otro lado, si bien la división entre el ámbito familiar y el social como 'específicos' de cada uno es preexistente al capitalismo, este sistema social la acentúa, valorizando cada vez más -en la teoría y en la práctica- el público, y desvalorizando -en la teoría, pero sobre todo en la práctica- el privado. El resultado de ello ha sido que, en la actualidad, la 'domesticidad' no implique ya funciones gratificantes y reconocidas, sino **confinamiento**, por falta de alternativas. La mujer ya no es la única que socializa, pues está la escuela (y el televisor). La mujer ya no es la que cura, pues están los médicos y los hospitales. Y su capacidad de gestar la vida le es negada como valiosa, pues las condiciones de subsistencia, cada vez más deterioradas en los sectores populares, le impiden ver crecer a sus hijos con lo mínimo para su desarrollo.
- d. Por primera vez en la historia, además, se ha tomado conciencia de que esa distribución tan tajante de roles entre el espacio social para el varón, el familiar para la mujer, mutila a ambos: al varón, en su ternura, y en la capacidad de desarrollar su dimensión de paternidad; a la mujer, en su iniciativa y vocación comunitaria, y en su propia vocación de madre, puesto que la doble jornada la somete a una gran cantidad de tensiones y conflictos.

Es por eso por lo que, cada vez más, es posible encontrar hombres que, comprendiendo el anacronismo de una distribución de roles sin correlato con la realidad actual, asumen, como parte de su propia realización, una forma de convivencia en la casa más igualitaria y participativa, y no se sienten desmerecidos por eso, ya que aprecian lo valioso y necesario de la tarea doméstica, revalorizando la atención de sus hijos y el espacio de desarrollo afectivo que implica.

2.2. Familia y autoestima

Una de las reacciones que se dieron en el Tercer Mundo, ante los movimientos feministas que surgían y se extendían por Europa y los EE. UU. en la segunda mitad del siglo XX, fue la de las mujeres que rechazaban, desde su realidad dependiente en el nivel nacional, el planteo individualista que subyacía en las expresiones de muchos de esos movimientos; y lo hicieron subrayando las distintas dimensiones del problema, y proponiendo **prioridades**.

Respecto a Asia, por ejemplo, se afirmaba: "La experiencia en Sri Lanka impone a las mujeres un orden de prioridad específico: para ellas, la liberación es, ante todo, liberar a todo el pueblo de la explotación interna y externa". "Los problemas que se presentan a las mujeres asiáticas son radicalmente diferentes de los que levanta el feminismo occidental; el problema no está en que las mujeres pasen demasiadas horas en la cocina, sino en que no tiene nada que cocinar" (19).

Asimismo, en África:

"...las mujeres instruidas de los países industrializados, desean tener las mismas posibilidades de empleo que los hombres; ellas reclaman un salario igual por un trabajo igual; reclaman el acceso a los puntos de decisión de la vida pública; piden el control de los nacimientos, guarderías infantiles,

participación en las tareas domésticas con sus maridos... Tales reivindicaciones son ciertamente legítimas, pero no guardan sentido de la proporción ante las luchas de las negras sudafricanas por conseguir el reconocimiento de su dignidad humana, puesto que son ellas las mayores víctimas de la opresión" (20)

Es decir, que las mujeres del Tercer Mundo, sin rechazar como tales los planteos feministas originados en los países industrializados, afirmaron el hecho de que no hay respuestas únicas, para realidades diferentes: no es lo mismo luchar por la promoción que por la supervivencia. E introdujeron las dimensiones estructurales -social y nacional- como indisociables de la personal.

Dijeron, entonces: "Antes de luchar por nuestra igualdad con el varón, tenemos que luchar, junto con él, por liberarnos del adversario común".

La dificultad está en que ese 'adversario' utiliza, precisamente, la subordinación de la mujer, para consolidar las restantes. Predica sobre la 'grandeza' de la maternidad, pero promueve la esterilización forzada. Predica sobre 'la familia, célula básica de la sociedad' pero, en los hechos, la atropella y le impide cumplir con sus funciones fundamentales de procreación y socialización de los niños en condiciones mínimas de humanidad, (en Kenya, el 40% de los hogares tienen como única cabeza de familia a la madre). Y el objetivo de esa hipocresía es, precisamente, que la mujer no asuma también como un rol propio y como una responsabilidad, la transformación de la sociedad en que vive. Mantener confinada a la mujer en la casa, presionándola moralmente con que es la única vía de realización legítima de sus funciones de esposa y madre, significa justamente eso: limitar y castrar sus posibilidades de asumir como tarea necesaria y urgente la construcción de una sociedad diferente.

Es por eso por lo que nos parece tan importante el no establecer 'etapas', ni 'prioridades', sino aceptar el desafío de buscar un camino que englobe todas las dimensiones de esa construcción, al mismo tiempo. Con todas las tensiones que ello implica: aunque dolorosas, pueden ser fructíferas cuando son asumidas como tales. Sin caer en la polarización 'mujer-varón', que divide y deteriora la posibilidad de una colaboración entre iguales, ni en la aceptación de la pasividad, que limita la capacidad creativa de las mujeres, y por lo tanto, la de todos los trabajadores.

En América Latina, una mujer de las minas de Bolivia resumió en forma precisa este proyecto común:

"Lo importante, para nosotros, es la participación del compañero y la compañera en conjunto. Sólo así podremos lograr un tiempo mejor, gente mejor, y más felicidad para todos"

"La primera batalla hay que ganarla en nuestro hogar. Y la primera batalla es la de dejar participar a la compañera, al compañero, a los hijos, en la lucha de la clase trabajadora, para que este hogar se convierta en una trinchera infranqueable. Porque si uno tiene el enemigo dentro de su propia casa... es un arma más que se puede utilizar en nuestra contra"

"...para nosotras, el trabajo primero y principal no consiste en pelearnos con nuestros compañeros, sino con ellos cambiar el sistema que vivimos, por un otro dónde hombres y mujeres tengamos derecho a la vida, al trabajo, a la organización" (55)

Ahora bien, para que la mujer pueda cumplir ese rol protagónico, en la construcción de un mundo distinto, es necesario abrir espacios y destruir barreras, a todos los niveles. Y la primera barrera es ella misma. No porque carezca de capacidad y creatividad, sino porque la imagen desvalorizada de lo femenino que se intenta imponer desde hace tanto tiempo, en la ideología y en la práctica, desde "una sociedad que explota a fondo el gusto tradicional del varón por la acción y la conquista -salarios, negocios, carreras, guerras- y que obliga a la mujer a imitar al varón, cuya imagen queda así revalorizada" (45), ha sido internalizada por la mujer misma, haciéndola sentirse incapaz, muchas veces, para asumir sus responsabilidades en el plano social.

En este sentido, el lenguaje, que se hace eco, por un lado, de las concepciones culturales vigentes en una sociedad, y que por el otro "las alimenta y las mantiene" (53) es muy claro en nuestras sociedades: el mismo adjetivo ("público") aplicado al hombre es una cualidad positiva y expectable; aplicado a la mujer, es un insulto.

Y en la medida en que se trata de un fenómeno cultural, la respuesta tiene que ser planteada en el mismo plano. Es la propia identidad la que tiene que ser revalorizada por "la otra mitad" de la humanidad, sin mimetizarse con el varón -manifestación de autodesprecio- sino descubriendo los valores propios de la condición de mujer, reconciliándose con esa condición como el propio espacio de realización personal, y reconstruyendo su identidad en la autoconfianza y el aporte constructivo.

Nos parece que éste es un punto crucial.

- ❖ Los pueblos no pueden proyectarse hacia el futuro, si se auto denigran. La tarea en la que están comprometidos hoy los latinoamericanos es precisamente la de la defensa y revalorización de la propia cultura, a partir del reconocimiento de sus raíces, elaboradas durante 300 años en la miscegenación entre los pueblos aborígenes y el pueblo español, en una forja que históricamente ha sido ignorada o rechazada por ellos mismos, en sus niveles dirigentes.³
- ❖ Tampoco la clase trabajadora puede construirse orgánicamente, como sujeto de su propia historia, si no tiene conciencia de su dignidad y de su capacidad para incidir históricamente.
- ❖ De la misma forma, es un requisito indispensable en esta búsqueda de caminos de libertad, que la mujer se reconozca y se valore como tal. Es difícil pelear por la propia dignidad, cuando se cree que 'es imposible'. Y la impotencia suele expresarse en agresividad y autodestrucción. Es difícil pelear por la igualdad, cuando se cree que se es 'menos'. La firmeza y la seguridad que requiere toda empresa liberadora, necesitan de un sólido fundamento de autoestima que se vaya profundizando y reelaborando en la misma práctica.

Pero la tarea es inmensa. Justamente porque el contexto sociocultural, desde las estructuras del poder y del tener, niegan esa valoración, porque niegan la vida. Y la mujer está emparentada con la vida desde sus entrañas. Y niegan la familia, en los hechos, desde el momento en que le impiden cumplir con su función básica: la de promover el desarrollo personal y social de cada uno de sus miembros.

3 Cuando D. F. Sarmiento se lamentaba en el siglo pasado porque la invasión de los ingleses hubiera sido rechazada en 1807; cuando José Ingenieros sostenía que, para crecer, los argentinos debían desembarazarse de la "bazofia hispano-indígena"; cuando, en los programas escolares, se ignoraba la riqueza organizativa y cultural de las grandes civilizaciones existentes en América antes de 1492, se estaba, de hecho, justificando y realizando esa negación.

Por eso, nos parece que la base de la respuesta ante esa negación está ahí: en la revalorización de la mujer y del espacio familiar, a los cuales los dolorosos últimos años, han convertido en una de las principales reservas de vida de los latinoamericanos. Comentando los efectos de la crisis que padece hoy nuestra región, dice al respecto un analista de la CEPAL:

"...en el ámbito familiar, se mantuvieron y desarrollaron valores humanos de solidaridad, derechos de la persona, prioridad de la satisfacción de necesidades básicas y afectivas, que ahora la participación femenina incorpora a la macropolítica, introduciendo los valores fundamentales sobre los que se podrá construir una sociedad equitativa y humana" (10)

Es esa potencialidad la que tiene que abrirse paso, a través del accionar de mujeres y hombres que tomen conciencia de la urgencia de esa construcción.

14

3. La mujer invisible, en América Latina

3.1. El peor impacto de un modelo excluyente

Que el crecimiento económico no produce, automáticamente, el bienestar y el desarrollo de una sociedad, es algo que ha quedado suficientemente demostrado en América Latina.

Si, por un lado, en los últimos treinta años la producción latinoamericana se multiplicó por cuatro, y la generación de energía eléctrica aumentó ocho veces, por el otro, en la medida en que ese crecimiento no se planteaba para todos los latinoamericanos, sino para unos pocos -por eso la CEPAL habla de un estilo de crecimiento **concentrador y excluyente**- la pobreza ha aumentado, y la dependencia respecto a los países extranjeros también (32).

La crisis que envuelve al mundo desde principios de los 80, ha puesto de manifiesto la irracionalidad de esa política económica, y muestra en forma evidente que no todo cambio, de por sí, es bueno, y que entregarse indiscriminadamente a una modernización dependiente equivale a hipotecar el futuro y la capacidad de ser de los latinoamericanos.

"Podría sostenerse -dice una investigadora latinoamericana- que los cambios producidos en los últimos treinta años... en general aumentan la desigualdad, incrementan situaciones de exclusión, y en el caso de las mujeres, generan nuevas y más intensas contradicciones" (29).

Para colmo, en un clima de 'sálvese quien pueda', los países latinoamericanos han reaccionado ante la crisis del endeudamiento externo en forma individual (31), lo que los debilita más todavía, con lo que se manifiestan impotentes para realizar sus firmes propósitos de resistir la imposición, por parte del Fondo Monetario Internacional y de los países acreedores, de políticas económicas que los destruyen, en aras del liberalismo económico y de la no intervención del Estado en la economía.

En efecto, en 1984, los gobiernos de América Latina y del Caribe se comprometieron a "estructurar una política adecuada (para) evitar los procesos inflacionarios, sin recurrir a medidas de carácter recesivo que provoquen desempleo y agraven las tensiones sociales, ni a procesos de ajuste que contribuyan al deterioro de las condiciones socioeconómicas de los sectores populares" (10)

A tres años de estas declaraciones, causa desaliento comprobar que la totalidad de los gobiernos latinoamericanos han recurrido precisamente a esas medidas que se comprometieron

a no tomar.

"La crisis ha intensificado el deterioro de las condiciones sociales de los países latinoamericanos, y uno de los grupos que ha sufrido el impacto mayor ha sido el de las mujeres de los sectores populares y urbanos de la región. En efecto, por una parte, **los programas de ajuste han afectado primordialmente a esos sectores -especialmente en cuanto a la reducción de políticas sociales dirigidas a educación, salud y vivienda- y, por otra parte, si bien las mujeres han debido ingresar mayoritariamente al trabajo remunerado, lo han hecho a empleos de bajo salario, preferentemente en el sector informal...** De continuar la tendencia así registrada, la pérdida de capital humano puede ser de gran trascendencia para América Latina, puesto que **toda una generación se ve amenazada en su desarrollo físico e intelectual**, por las restricciones derivadas de los programas de ajuste" (ib., continúo destacando).

Es decir, ya no se trata de números o porcentajes; se trata de que toda una generación de latinoamericanos se ve amenazada por las políticas que se están implementando desde los gobiernos. Y los estudios señalan que es sobre la mujer sobre quien recae el mayor peso de esas políticas, sobre las mujeres pobres del campo y de la ciudad, que tienen que multiplicarse en una estrategia de sobrevivencia casi sin futuro.

Antes de analizar más de cerca cómo se da este hecho en nuestra región, y sus consecuencias, parece necesario revisar algunas imágenes y estereotipos, respecto a la ausencia de la mujer en el trabajo productivo, y en la participación en los procesos sociales.

3.2. El mito de la ausencia

Para los economistas, la mujer no trabaja en la producción, o lo hace en una proporción muy inferior a la del hombre. Si observamos los informes sobre lo que se considera "mujer-que-trabaja" (Población Económicamente Activa Femenina) en las estadísticas de cada país, nos encontramos con que esa proporción es mínima.

Pero... ¿cómo se compatibilizan esos números con la realidad? Todos los estudios coinciden en que el principal peso de la crisis está siendo soportado por el trabajo femenino en el sector informal. Lo que pasa es que el sector llamado informal no 'entra' en las Cuentas Nacionales.

El trabajo de una mujer en la casa -necesario e imprescindible para el crecimiento y desarrollo de toda la familia- no es tampoco considerado trabajo 'productivo': porque no es remunerado, y, por lo tanto, **no vale** (aunque esas mismas tareas, cuando se recurre a servicios extra domésticos como lavanderías o restaurantes, sí valen). Así, los 8.400.000 platos y los 12.600.000 cubiertos que son lavados diariamente en los hogares de la ciudad de Buenos Aires (22), son considerados una actividad improductiva, que no merece ser tomada en cuenta por los economistas; no sería 'trabajo'.

Algo peor ocurre con el trabajo de las mujeres agrícolas -que sí sería considerado 'productivo' por los técnicos- y que aparentemente es ínfimo, si nos guiamos por las cifras: en el Perú, por ejemplo, sólo trabajarían en la agricultura el 24% de las mujeres (Cuadro 1). En realidad, estudios realizados con criterios más científicos han demostrado que esa proporción es del 84.3% (10).

En general, en las zonas rurales de América Latina, las "numerosas tareas se superponen a lo largo del día, lo que explica la longitud a veces extrema de la jornada diaria: entre 16 y 18 horas. Las tareas de la mujer rural se realizan en condiciones materiales difíciles, muchas veces sin agua potable ni electricidad y con dificultades topográficas. La diversidad de trabajos que ejecuta la mujer no es apreciada, porque no se valorizan las actividades que no generan ingresos. Lo afirman las mujeres mismas: al preguntárseles si trabajan, responden invariablemente que no" (ib.).

En una sociedad que sólo reconoce lo que se paga, el trabajo de la mujer se encuentra totalmente desvalorizado, y no es considerado por lo tanto productivo. La consecuencia de esto es que no se ve.

Ocurre lo mismo en la ciudad: "Las mujeres como ejes de las estrategias de sobrevivencia en los hogares más carenciados constituyen un fenómeno generalizado. Las familias, aún en los casos límite, y aunque de un modo insuficiente, 'se las arreglan' para sobrevivir... la incorporación de la mujer al mercado de trabajo, en estas condiciones, no hace sino reforzar su condición de grupo subalterno, en una sociedad que la margina de la toma de decisiones y no reconoce su contribución social, a la vez que le exige el mayor esfuerzo" (50).

Cuando los técnicos y los economistas señalan la necesidad de "incorporar a la mujer al desarrollo", o de "integrar a la mujer en la estructura productiva", están desconociendo el hecho de que la mujer **ya está** incorporada e integrada. El hecho de que su aporte no sea reconocido y sea 'invisible', depende de los criterios -poco científicos, en la medida en que esconden la realidad, en vez de descubrirla- con que se suelen realizar las investigaciones económicas en este plano, y de que la gratuidad y el amor cotidiano no son contabilizables. El riesgo es el de que, por eso mismo, terminen siendo considerados como poco valiosos.

3.3. El mito de la no participación

Algo parecido ocurre con la creencia -basada, al igual que en el punto anterior, en el prejuicio de que la mujer está ausente de lo productivo- de que la mujer no participa en las diferentes acciones y organizaciones de la comunidad a la que pertenece.

En un Seminario sobre Investigaciones Andinas, realizado hace cuatro años, se calificó precisamente como mito la tendencia a ver a la mujer como "marginada del nivel de las decisiones, tanto al interior de la familia como de la comunidad" (10).

Asimismo, en una investigación realizada entre mujeres del norte argentino, se llegó a una conclusión parecida:

"En la sociedad tradicional del norte, la mujer ha encontrado su espacio, y actúa escondida pero eficazmente. Nada se hace sin la mujer. Es decir: que sea o no invitada, que tenga o no responsabilidad, que la obra se decida con o sin ella, lo proyectado se realiza cuando ella ha pensado que se debe hacer. Tiene sus recursos para hacer fracasar un proyecto que no comparte (inercia, chismes, etc.). Pero si lo ve bien, ayudará con toda su fuerza moral y animará a los hombres" (18).

De hecho, la mujer latinoamericana de los sectores populares participa activamente en todas aquellas organizaciones o acciones que "tengan que ver con el bienestar general, con festividades o actividades religiosas, con acciones de servicios a la comunidad, intercambio o

trueque de mercancías...", lo que pasa es que "su participación no ha sido captada porque la atención ha sido dirigida exclusivamente a lo que resulta importante a los ojos de un agente externo: la participación en organizaciones productivas, sindicales o políticas" (10).

Nuevamente: depende de los ojos con que se mire y se reconozca una realidad, si las conclusiones van a ser reales o ficticias, si se trata de un conocimiento participativo y transformador, o impuesto y poco fructífero.

¿En qué situaciones suele darse esa participación femenina? Un estudio de la **CEPAL** lo señala:

17

"... La participación de las mujeres en los sectores populares suele ocurrir en organizaciones sobre todo espontáneas, especialmente cuando se dan las siguientes condiciones: 1) cuando se reúnen en el lugar de trabajo o vivienda muchas mujeres con los mismos intereses inmediatos; 2) cuando ocurre algún acontecimiento coyuntural que agudiza un problema y hace que se lo perciba colectivamente; 3) cuando existe alguna organización local que las enmarque; y 4) cuando está presente algún factor movilizador externo".

Y continúa el mismo estudio: "Son ellas las que normalmente luchan por obtener servicios de infraestructura, vivienda, salud, educación, o bien por lograr ocupaciones de tierra para vivienda. En estas situaciones manifiestan una alta decisión colectiva, lo que es también frecuente cuando actúan respaldando las movilizaciones sindicales de sus maridos o hijos. Entonces, establecen comités de solidaridad, se encargan de la alimentación, hacen huelgas de hambre, o bien, en casos de represión, forman 'colchones de protección' con su propia presencia y la de sus familiares" (10).

3.4. La verdadera ausencia

Lo que sí es cierto, es que la mujer se encuentra privada de la palabra. Y en esto influyen, nuevamente, las pautas culturales tradicionales: el que habla en público es el hombre. Ya lo decía Sófocles: "Un modesto silencio hace honor a la mujer".

En función de esto, "la mujer no se siente preparada, siente que no tiene educación, se avergüenza de no tener preparación para participar públicamente" (ib.)

Y lo que ocurre con los fenómenos culturales, es que se dan desde el nacimiento:

"Junto con aprender a hablar, se va aprendiendo en qué situaciones corresponde hablar y en qué ámbitos... La competencia lingüística, que se adquiere mediante la práctica, implica el dominio práctico de las situaciones en las cuales dicho uso de la lengua es socialmente aceptable... El papel femenino por excelencia es el silencio... Cuando lo rompe y se toma la palabra, salta la barrera de exclusión, cae en corral ajeno, se siente 'anómala'" (53).

Por eso, en general, opta por callar, debido a la sensación de incomodidad e inseguridad que le produce hablar en público. A esto hay que sumar las dificultades y desaliento a la participación que implica la longitud de la jornada laboral de la mujer. En la ciudad, esto se manifiesta en la doble jornada (convertida en triple para quienes participan en diversas organizaciones). En el campo, en la carencia de tiempo libre:

"En ello influyen, además de la multiplicidad de tareas y responsabilidades, factores de orden cultural: el ser considerado 'mujer de su casa', 'mujer de interiores', el no reconocer, ni ella misma ni los demás, su derecho al descanso y a la recreación, y el no haberse planteado como posible un espacio propio para compartirlo con otras mujeres, en clubes, sedes sociales, etc. Estos factores explican también su renuencia a participar en reuniones o actividades que no le parezcan justificadas frente a sí misma y los demás, especialmente frente a su marido, ya que siente que no puede perder el tiempo, que tiene que estar siempre ocupada, que no se la puede ver en la calle, para atenerse a la imagen de sí misma que le parece correcta". (10)

Sin embargo, y éste es un fenómeno que se da en todas las experiencias de investigación participativa y de educación popular, cuando la mujer redescubre su dignidad, su valor, ve crecer su deseo de participar, y pasa a ser protagonista. Y al mismo tiempo, "va descubriendo la necesidad de capacitarse: pide el curso, la reunión o el encuentro que necesita para ella o para su familia, por ejemplo, alfabetización de adultos, formación de coordinadoras de talleres de costura, encuentros de mujeres, jornadas sobre autoabastecimiento, cursos de delegados de la palabra, etc." (18). "En el norte -señala un estudio realizado en la Argentina- los centros de capacitación se multiplican y no dan abasto" (ib.).

18

3.5. La mujer trabajadora del campo y la ciudad: sus problemas específicos

Hemos visto hasta qué punto las mujeres latinoamericanas han asumido la conservación de su gente, ante el impacto de la crisis generada por el endeudamiento externo, a través de las estrategias de sobrevivencia. Pero su condición de aislamiento impide que ese inmenso esfuerzo fructifique en soluciones de tipo colectivo, con lo que su accionar termina pareciéndose a un 'sacar permanentemente agua del bote para impedir que se hunda', sin que los resultados puedan ser otra cosa que el desaliento, agravado por la situación de su compañero, a quien su condición de trabajador desocupado lo suele llevar, en mayor medida -precisamente porque se supone que él debería ser el único proveedor- a bajar los brazos, tanto en el campo (18) como en la ciudad (50).

Es así como el nivel de deterioro de la familia trabajadora latinoamericana continúa aumentando, pues el carácter personalizado de la subordinación y división de roles entre varón y mujer hace que se inhiba, en estas condiciones, cualquier transformación de las mismas: la mujer se sentiría enfrentando a su compañero, que sería como ir en contra de sí misma.

"Que pegue... que mate... ¡marido es!", suele ser la reacción de la mujer indígena, en el Ecuador, ante quien intenta defenderla cuando está siendo maltratada físicamente por su compañero.

Y es que los trabajadores, en nuestros países, se encuentran despojados, cada vez más, de su dignidad humana, y de los símbolos con que ella aparece en nuestra sociedad actual: el tener, el saber, el poder. Y como creen que no poseen, no saben, no pueden, entonces sólo queda aguantar, con el sacrificio de la propia dignidad de la mujer.

"La mujer se convierte en la 'válvula de seguridad' de las tensiones sociales. El trabajador descarga en sus relaciones con ella la agresividad acumulada durante el trabajo, donde él está sometido, a menudo infantilizado, y reducido al estado de instrumento" (44).

Y es así como la misma vida es puesta en cuestión. En Brasil, las mujeres de más de 40 años tienen como promedio, 7 hijos, mientras que las de menos de esa edad tienen 4. En Chile, esa proporción es de 7 y 1.8 respectivamente. Las trabajadoras 'volantes' de São Paulo (asalariadas agrícolas temporales, que residen en la ciudad), hacen durar hasta 5 años el período de lactancia, para no quedar embarazadas (10).

Estos números sólo ejemplifican la notable disminución de la tasa de fecundidad en América Latina, un fenómeno que tiene que ver con políticas muy concretas de 'control de la natalidad', avaladas desde el Banco Mundial (el presidente L. B. Johnson llegó a sostener, a fines de los 60, que para los EE.UU. era más rentable invertir 5 dólares en 'planificación familiar' que 100 en 'ayuda al desarrollo de los países latinoamericanos') pero, fundamentalmente, como una estrategia para enfrentar la pobreza, asociada a la "pérdida de tierras y dificultad de encontrar trabajo, empleos que implican emigración, y por otro lado, el retardo de las uniones y la no constitución de parejas y familias" (ib.). El caso de Colombia -que muestra uno de los descensos más notables- se explica también por los programas intensivos de control de la natalidad desarrollados por la Federación Nacional de Cafeteros -FENACAFE- una de las entidades empresariales más importantes de ese país.

a. La mujer trabajadora agrícola

Aunque en la región latinoamericana no existe **una** mujer campesina, ya que las condiciones varían de país a país, hay ciertas características que son comunes a todas las mujeres del campo latinoamericano.

Está, en primer lugar, el trabajo agrícola como tal, en el que la mujer, como ya se ha señalado, ha estado siempre presente: en el *inquilinaje* en Chile; el *concertaje* o *compañía* en Colombia; el *colonato* en Brasil; el *huasipungo* en Ecuador, etc., en los cuales se contrata al hombre, pero se supone que éste aporta a la mujer y a los hijos, especialmente en los cultivos que requieren alta intensidad estacional de mano de obra, como el café, el cacao, el tabaco, el té, el algodón, etc.

Igualmente, en el norte argentino, "la mujer del campo siempre ha trabajado a la par del hombre. Algunas tareas le son reservadas a él, como el hacha, la yerra, la doma, el arado y el punteo de la tierra. Pero el resto, no. Zafra, cosecha de algodón, siembra, cría de animales, la mujer ocupa bien su lugar. Y cuando a la tardecita todos vuelven a casa, ella sigue atendiendo la comida, los chicos... Es difícil que el hombre la ayude, porque el trabajo de la casa no es valorado" (18).

Las sumas logradas en épocas de cosecha, con horas extraordinarias y trabajo a destajo, son utilizadas por las mujeres casadas para asegurar la subsistencia del resto del año, "especialmente la del invierno, los 'meses azules' o de 'Juan Delgado', época de gran estrechez económica, ya que no existe demanda de trabajo para hombres ni mujeres. Con esto compra víveres no perecederos, como harina, azúcar, té, fideos... Además, destina una cantidad a asegurar la educación de los hijos y el vestuario. Casi nunca compra algo para ella misma" (10).

La otra actividad significativa que lleva a cabo la mujer de las zonas rurales es el mercadeo, que es tan importante en la región andina, México y Mesoamérica, que "ha sido propuesta como una categoría especial de mujer pobre rural. El 61.4% de las mujeres (por ejemplo) se dedican al comercio en la sierra central peruana" (10). Lo que venden: pequeños excedentes de producción, generalmente productos de huerta, así como comidas preparadas, chicha, huevos, aves, carne, ropa, artesanías, etc.

Asimismo, es fundamental el lugar ocupado por el trabajo artesanal, que desempeña un gran papel, también en los países andinos, Centroamérica y México. En este último país, por ejemplo, las tres cuartas partes de la gente que vive en los pueblos rurales de menos de 10.000 habitantes, se encuentra empleada en este rubro.

"En numerosos casos, la producción artesanal, al usar el sistema de intermediarios para su comercialización, se ha transformado en un trabajo a domicilio que se paga a destajo. Los ingresos son mínimos: se ha calculado que una mujer artesana recibe, por el trabajo de una semana, el equivalente de una jornada de trabajo masculino fuera del pueblo" (10).

Y la otra actividad que cobra cada vez mayor significación en las zonas rurales, es la de la agroindustria, la que, por sus características específicas, será analizada más adelante.

b. La mujer trabajadora de la ciudad

1. Su mayor vulnerabilidad. En general, la situación de la mujer pobre en las zonas urbanas es más vulnerable, por las mayores dificultades de vivienda, salud y ocupación estable existentes, en especial para los grupos de migración relativamente reciente. Una inseguridad que se ve incrementada por la presión hacia la pérdida de identidad a que se ve sometido quien migra del campo a la ciudad, algo que se acentúa en el caso de las mujeres, expuestas en mayor medida a los modelos distorsionantes propuestos por los medios de comunicación.

"Cuando tenía once años -relata una pobladora- vine del campo con mi familia a Lima. Estábamos buscando trabajo, pero ni siquiera encontrábamos un lugar para vivir. Yo no hablaba castellano, y viviendo acá rápidamente aprendí a avergonzarme de ser indígena... bajo esa fuerte presión, yo aprendí a imitar a la 'gente linda' que nos menosprecia. Aprendí castellano, estudié bastante, y logré llegar a ser costurera... pensaba que me veía horrible si no me ponía por lo menos dos colores de sombra en los ojos" (37)

Del mismo fenómeno da cuenta un estudio realizado en México, respecto de las jóvenes que migran al distrito federal y que se emplean en el servicio doméstico. "...aun cuando las jóvenes continúan manteniendo estrechos lazos con su familia que quedó en el campo, el enfrentarse a un mundo competitivo y discriminatorio provoca cambios en su comportamiento. Por lo general, las jóvenes, al internalizar nuevos valores sobre 'lo propiamente femenino', se vuelven consumidoras compulsivas de ropa, maquillaje y música de moda" (36), lo que se explica, fundamentalmente, por la situación de extrema inseguridad en que se encuentran envueltas por ser distintas, ser pobres y estar solas.

Más grave aún, es la falta de alternativas ocupacionales en mínimas condiciones de dignidad, dada la desprotección en que se encuentran las 'casi-niñas' en las ciudades de América Latina, sean o no migrantes recientes. En Brasil, por ejemplo, "cuando las mujeres jóvenes de los sectores marginalizados consiguen escapar a la prostitución, caen en uniones consensuales extremadamente inestables y violentas, y están sujetas a abortos constantes y en las peores condiciones, con la opción siempre presente de la esterilización, incluso en la adolescencia" (33).

2. El trabajo en el servicio doméstico, en América Latina, ocupa una alta proporción, que en algunos lugares supera la tercera parte de la 'población económicamente activa femenina'. Es, ciertamente, de los empleos menos reconocidos y valorados socialmente, por el carácter de servidumbre personal que conlleva.

"No, que no tenga un trabajo tan bajo -así expresaba una empleada doméstica sus expectativas respecto al futuro de su hija- No es porque no sea tan honesto como los otros, pero... me parece que es una disminución, ¿no es cierto? uno... limpiarle a otra persona..." (6)

Constituye, además, el sector más desprotegido, desde el punto de vista previsional y laboral. En 1983, en la Argentina, el 70% de los empleados en ese rubro, mayoritariamente femenino (95%), no contaba con jubilación, servicio médico, salario familiar ni licencia por maternidad. Además, la cuarta parte eran mujeres que constituían el único sostén familiar. En ese mismo año, el salario medio horario de la empleada doméstica fue del 44% de la remuneración media de los asalariados del país (23).

21

Asimismo, en Bolivia se ha constatado que "las condiciones en que se realiza este trabajo son sumamente difíciles, por la larga y agotadora jornada de trabajo y el bajísimo y arbitrario nivel salarial, así como también por la ausencia de disposiciones legales que lo reglamenten. Las condiciones de aislamiento en que se realiza impiden el surgimiento de mecanismos de organización para una lucha reivindicativa. Por su condición de migrante rural, la empleada doméstica es también presa de la discriminación racial, que refuerza su opresión y la condena al silencio" (2).

3. Las condiciones de trabajo en el sector informal, o de 'economía sumergida', en el que la participación femenina ha tenido un gran incremento como respuesta a la crisis, se desenvuelven también en un marco de extrema vulnerabilidad, invisible aparentemente, para los responsables políticos de nuestros países.

El trabajo a domicilio, ejecutado a destajo y en un 90% por mujeres, se ha incrementado por los costos mucho más bajos que implica para los empleadores, que proveen sólo la materia prima, ahorrándose por lo tanto el resto de los insumos, que deben ser provistos por la trabajadora, así como la cobertura social. La necesidad ineludible de trabajar en su casa, y así poder atender a los niños, es lo que obliga a las trabajadoras de este sector a realizarlo, en condiciones absurdas en la mayoría de los casos.

En cuanto al pequeño comercio, otra actividad efectuada mayoritariamente por mujeres en las ciudades latinoamericanas suele verse a los niños revoloteando, en la calle, alrededor de sus madres, mientras cumplen su labor.

"Personalmente he comprobado -afirma una investigadora argentina- casos de talleres de bordado o costura, en que trabajan obreras jóvenes, en su mayoría bolivianas entradas ilegalmente al país, que laboraban los siete días, y no podían reclamar porque no tenían ningún documento. En distintas situaciones, los patrones eran 'coreanos' que, cuando los controles apretaban, tomaban un avión a São Paulo, ciudad en la que residían, no contando con ningún tipo de bien en el país, y al margen de todas las leyes vigentes. Así prospera la moderna economía sumergida" (23).

En general, y en forma coherente con la desvalorización que sufre en mayor medida la mujer trabajadora, su participación es la más significativa, en general, en el sector informal. Así, en Belo Horizonte se constató que mientras el 19.3% de los varones trabajaban en dicho sector, "la proporción comparable de mujeres era del 53.9%", y proporciones similares se habían encontrado en Santo Domingo; en Salvador, Bahía; y en el nordeste brasileiro -21.1% del sexo masculino, 56.4% del femenino-. (27).

4. Dadas las precarias condiciones de vivienda en que se encuentran vastos sectores sociales de América Latina, debido a la ausencia de medidas gubernamentales que den una respuesta social al acelerado proceso de urbanización de los últimos años (en Colombia, por ejemplo, en 1951 la población rural constituía el 59%; 30 años después, era la población urbana -65.2%- la mayoritaria (24), las mujeres **pobladoras** pueden ser consideradas, independientemente del trabajo que realicen, como una categoría específica de análisis.

Es en este campo, el de la demanda de infraestructura social, y particularmente de vivienda, en donde ha sido más notable la participación organizativa y reivindicativa por parte de las mujeres. Y esto se explica, seguramente, por la importancia del ser "dueña de casa", como único espacio que resta para las posibilidades de realización como persona, de la mujer trabajadora.

En efecto, "la pobreza, la frecuente experiencia de hacinamiento y promiscuidad, así como la condición de subordinación de mujer-hija en la casa paterna, hacen del ser 'dueña de casa' una gran aspiración e ilusión. Esta posible casa, que es ese 'tener algo propio', un sitio con una *mediagua* (construcción precaria de madera) es fundamental en los reducidos espacios de autonomía que tiene la mujer. Allí ella podrá decidir la organización de la vida familiar y de la suya propia. Es 'su' mundo. Sin la casa, las retribuciones a los sacrificios que significan el ser 'esposa y madre' quedan drásticamente reducidas" (1).

Es un fenómeno que se ha observado en todos los países de la región en los que se han dado movimientos sociales de toma y ocupación de tierras, y que queda graficado en el siguiente testimonio de una mujer chilena, de 33 años:

"Yo siempre me crié en esa cuestión de tomas, porque yo cuando estaba chica nos fuimos a la primera toma, que fue en San Gregorio. Allí la gente se fue con chanchos, con pollos... y se tomaron los terrenos en carpa, no más. Entonces ahí, cuando estaba chica yo, mi mamá nos tomó a mí y a mi hermana, y nos rodeó ahí en el palo de la bandera, porque decían que a la bandera no le pueden hacer nada. Ahí nos arrastraron para tirarnos al fuego, los pacos, porque había fogatitas... Después no duró más esa toma. No pasaron tres meses cuando sale la toma de la Victoria. Ya estaba hecha... Nosotros nos fuimos y ahí nos quedamos.

Entonces, yo sabía más o menos cómo era la cuestión de las tomas. Mi marido no, él siempre se crio en casas particulares. Entonces, cuando yo me decidí a irme al campamento, a esa toma, yo le dije 'me voy, no más; si querés me seguís, y si no te quedai con tu mamá'. Yo estaba embarazada de la Rosita. Entonces me fui, estuvimos en la toma, y me quedé ahí. Después me tuve que ir porque me incendié. Estaba al lado de una torre de alta tensión y no podían llegar ahí los bomberos... Me fui de allegada de mi suegra, y cuando uno está al lado de un familiar, sea su madre, sea su padre, no faltan problemas dentro del matrimonio. No duramos mucho...

Ahí yo me fui a la toma de la Ranquil, en el paradero 25. Me acababa de mejorar del Mauricio... Salí del hospital y me fui a la toma, con un nylon, no más. Sola, porque él ya no quería saber más nada de tomas, nada... Entonces yo me fui, no más, con la guagua... Después me vine a la toma de acá. Yo contra la voluntad de mi marido... Ahora le digo a él, si yo, si no fuera por mí, si no hubiese decidido por mí, todavía estaríamos allegados, porque soy decidida, yo soy decidida, para tomar mis decisiones soy cosa seria" (1)

Pero es en los pocos casos en que se da una participación abiertamente opuesta a la opinión del varón y 'jefe' de la familia. Pues en estos estratos, la subordinación de la mujer a partir del supuesto de su natural inferioridad es muy grande. Ser 'madre' y 'esposa' constituyen "ámbitos encapsulados en la relación de pareja, y, por lo tanto, subordinados". "Uno, como mujer nunca, nunca puede decir: me voy a mandar sola -fue el testimonio de una pobladora de 44 años-. Cuando está con los papás, la mandan los papás. Está casada, la manda el marido... Después, si está viuda, los hijos. La mujer nunca es libre realmente como quisiera. A veces se casan para ser libres. Todo lo contrario" (1).

El otro aspecto en que se comprobaron limitaciones, en este sentido, en el estudio que estamos utilizando -basado en 26 historias de vida de mujeres pobladoras chilenas- es en el de la posibilidad de trabajar, para lo que suele encontrarse en ese ámbito una fuerte oposición del marido:

"Yo empecé a trabajar -comenta Elisa, de 27 años- porque en realidad no estábamos bien, no nos alcanzaba. Por eso busqué trabajo. Me parece que tenía que hacerlo así. Él me decía que no, que las mujeres se echaban a perder. Yo le decía que no, que la mujer que quería ser mala era no más. Entonces, contra la voluntad de él, trabajé".

La contrapartida del confinamiento que implica esta dificultad es la de que se termina dando una suerte de lucha por el poder, en el ámbito familiar, que es el escaso espacio de autonomía con que cuentan ambos. Y las mujeres, entonces, tienden a monopolizar los afectos, marginando al varón "en gran medida, de las retribuciones afectivas de la paternidad" y reduciendo "con bastante frecuencia a sus parejas a la condición de niños" (1).

Por otra parte, en la socialización de sus hijos, las madres tienden a reproducir las mismas pautas de subordinación. Así, Lucy, de 33 años, refiriéndose a lo que le dice a su hija de 16, embarazada, y a la que el padre ha obligado a casarse, señala:

"Yo le dije el otro día, porque tuvo una pelea con el cabro: '¿Vos creés que vai a hacer lo que vos querés? Antes teniai a nosotros, que te mandábamos, y ahora tenís a tu marido. Él te puede salir a buscar a donde sea, cachetearte donde quiera. Es tu marido.'" (ibid.)

5. La mujer que trabaja en la industria y en la agroindustria Las características generales del trabajo femenino en estos ámbitos, son también la desvalorización por un lado y el aprovechamiento por parte de los empleadores de la condición supuestamente inferior de la mujer, para pagar salarios más bajos, siendo que, en muchos casos, el trabajo de las mujeres, precisamente por la forma diferente en que han sido socializadas, es el requerido para la industria o agroindustria en cuestión. Constituye, por lo tanto, un trabajo calificado, que no es reconocido como tal.

Es lo que señala Spindel: "lo que los empleadores llaman práctica o experiencia en el trabajo de niñas y jóvenes es muchas veces el llamado 'saber doméstico'. La costura en la industria del vestido, o las habilidades de bordado o tejido, proporcionan un grado de preparación muy valorizado en la industria eléctrica y electrónica" (33)

Además, la socialización diferenciada que recibe la mujer, en función de papeles predeterminados que la ubican en un rol subalterno, y que las hace "más cuidadosas, más puntuales, más delicadas, más sumisas, más eficientes, más acostumbradas a cumplir y a obedecer", también constituye una suerte de entrenamiento invisible para las tareas

industriales. Lo corrobora un trabajo de la **CEPAL**, comentando una investigación realizada en México, en un establecimiento de exportación de hortalizas en el que trabajan 90.000 mujeres:

"Las empresas se aprovechan de la subordinación genérica que la mujer trae interiorizada, para mantener los márgenes de ganancia diferencial: les da ocupaciones peor pagadas. Las plazas ocupadas por mujeres son las que tienen menor estabilidad, menor calificación reconocida, falta de protección legal y de oportunidades de promoción, es decir, las posiciones más relegadas dentro de una estructura jerárquica del trabajo capitalista" (10).

Y es que ésta es la situación generalizada en todo puesto de trabajo ocupado por mujeres. Y no sólo en los estratos populares. En los sectores medios, por ejemplo, se ha comprobado que, a medida que las mujeres van encontrando oportunidades ocupacionales en diferentes sectores, y que su presencia se vuelve significativa, los salarios tienden a bajar, como ha ocurrido ya desde hace décadas en el sector docente, así como en otras profesiones. Incluso existen organismos internacionales en los cuales, en condiciones de igual ocupación y calificación, las mujeres perciben el 72% de lo que reciben los hombres.

Pero en donde resulta más claro hasta qué punto la subordinación genérica es utilizada por los empleadores para lograr mayores ganancias, es en las 'zonas francas' en donde se instalan las empresas transnacionales. En un estudio sobre el tema realizado en México y Haití, se sostiene que estos países, pese a sus diferencias, "favorecen, ambos, el acceso al capital extranjero de una considerable población disponible, permitiendo la implantación de una política selectiva de una mano de obra adaptada a las exigencias de la valorización del capital; y tal mano de obra es esencialmente femenina, porque las mujeres... constituyen una fuerza de trabajo pasible de ser explotada en condiciones específicas" (30).

Cuando el presidente Díaz Ordaz, en México, concibió en la década del 60 el plan de industrializar la frontera para solucionar el desempleo, tal vez no se dio cuenta de que tal programa ofrecía empleos femeninos, para resolver un problema de desocupación masculina, cuya tasa llegaba al 40%. El impresionante crecimiento industrial de esta zona, de cualquier forma, entró en crisis a mediados de los 70, con lo que 39 empresas cerraron y 30.000 personas resultaron despedidas; se las llama, precisamente, '*run away shops*' o empresas fugitivas, pues tienen la característica de invertir la menor cantidad de capital posible, y así poder desplazarse fácilmente cuando disminuyen las 'ventajas relativas' que representan la presencia de una mano de obra 'barata y maleable'. Cuando esto sucedió, desde Haití se dirigió a las firmas norteamericanas una carta significativa.

"Uds. tienen problemas en México, debido a las presiones sindicales, a los aumentos salariales y a los beneficios sociales. Vengan, entonces, a Haití: aquí encontrarán una mano de obra dócil, abundante y barata. No hay ningún problema con los sindicatos: simplemente no existen. Y en cambio, serán Uds. recibidos por un gobierno muy abierto a las inversiones americanas" (30).

Y ¿cuáles son las condiciones que las empresas exigen de sus trabajadoras, aprovechando la situación de desempleo y su condición de mujeres? Ser joven: entre 16 y 24 años. De esta forma, se aprovecha el hecho de que aún no tienen obligaciones familiares, así como "las excelentes condiciones físicas que les permiten, durante algunos años, emplear en la producción lo mejor de su agudeza visual, de la destreza de sus manos, de su capacidad de resistencia nerviosa" (ib.). Además: ser soltera. Y tener un nivel de educación relativamente elevado.

El salario que pagan es irrisorio -por debajo del mínimo legal- aprovechando la falta de organización de las trabajadoras y su desprotección legal; y la precarización y rotatividad son permanentes: renovación ilimitada de los contratos de aprendizaje -que teóricamente deben durar entre 28 días y tres meses- así como despidos masivos sin aviso previo (ibid.)

"Es así -concluye el estudio de Hélène Le Doaré que estamos utilizando- que un gran país semiindustrializado, dirigido por un gobierno relativamente liberal, y un pedazo de isla empobrecida por la dominación de un clan, se encuentran en un mismo plano, frente al capital internacional, cuyo objetivo es controlar una nueva reserva de mano de obra a escala mundial... La división internacional del trabajo, con sus objetivos económicos, y la división sexual basada en la desvalorización del trabajo de las mujeres, se integran eficazmente para explotar, en condiciones específicas, la fuerza de trabajo de las mujeres de los países en vías de desarrollo" (ib.).

Bibliografía

1. ARANDA, XIMENA, 1985 Ser mujer, en sectores populares urbanos. Chile. En: CEPAL, 1985
2. ARDAYA Gloria, 1985 Mujer joven en Bolivia: identidad y participación. En CEPAL, 1985.
3. bastide, Roger, 1970 Le prochain et le lointaine. Cujas, Paris.
4. BECALLI, Bianca, 1986 Feminismo e sindicalismo: o caso italiano durante a decada de 70. En: O sexo do trabalho, Paz e Terra, Rio de Janeiro
5. BONDER, Gloria, 1983 La mujer y las esferas de poder. En: Revista Internacional de Ciencias Sociales, nº 98, ISSN 0379.0762.
6. BRASLAVSKY, Cecilia, 1985 Las mujeres jóvenes argentinas; entre la participación y la reclusión. En: CEPAL, 1985
7. CARTER, Aiko, 1974 Situation de la femme. Divers aspects du sexisme. En: Japan Christian Activity News, nº 499, Tokio, 8 de marzo.
8. CEM, 1986 La mujer y la ley. En: Cuadernos del Centro de Estudios de la Mujer, Buenos Aires.
9. CEPAL, 1985 Mujeres jóvenes en América Latina. Arca. Foro Juvenil. Montevideo.
10. CEPAL, 1986 El decenio de la mujer en el escenario latinoamericano. Realidades y Perspectivas. En: Naciones Unidas, Santiago de Chile.
11. CONFEDERACION MUNDIAL DEL TRABAJO - CMT-, 1975 Participación y poder real de las mujeres trabajadoras. Bruselas, febrero.
12. La condición de las mujeres trabajadoras. Bruselas, octubre.

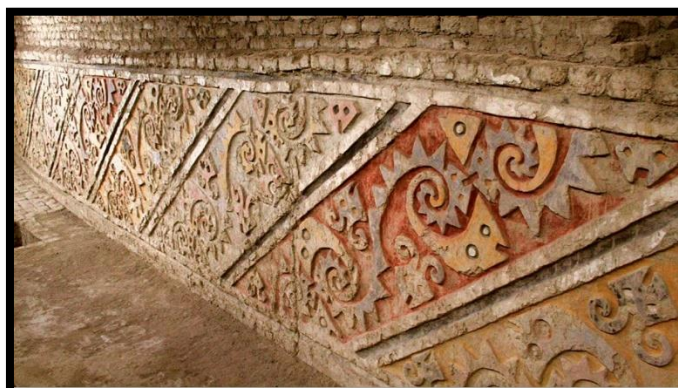
- 1984
13. _____ Resolución sobre las Mujeres Trabajadoras. XXI Congreso CMT, Baden (Austria), 22 al 26 oct.)
- 1985
14. _____ Conclusiones de la Conferencia Internacional sobre la condición de las mujeres trabajadoras, organizada por la CMT en Manila, Filipinas, del 2 al 6 de marzo.
- 1987a
15. _____ "Proceso de integración de las mujeres como elemento activo y motor de la sociedad y en el Movimiento de los Trabajadores". Ponencia de la Delegación Latinoamericana a la Conferencia Internacional de la Mujer Trabajadora, en Manila, Filipinas, del 2 al 14 de marzo.
- 1987b
16. COMBES, Produção e reprodução. Relações sociais de sexos e de Danièle y HAICAULT, classes. En: O sexo do trabalho, op. cit. Monique, 1986
17. CRESCINI, A mulher. Sua realidade. O sindicalismo. Su participação. Alicia, 1982 INCASUR. Bs.As.
18. CHARPENTIER, Mujer norteña y educación popular. mimeo, INCUPO, Margarita y DE FAVIT, Nilda, Reconquista, Argentina. s.f.
19. DAWOOD, The struggle for women's emancipation in Sri Lanka, mimeo, Marie, 1974 Colombo, Sri Lanka.
20. DHLAMINI, Women's liberation. En: SECHABA, Gran Bretaña, Vol. 6, Zanele, 1972 septiembre.
21. GAMBA, La mujer sindicalizada: experiencias y perspectivas en el Cono Sur. Síntesis del seminario realizado en Buenos Aires, 8-9 Susana, 1987 noviembre 1986. F.F.Ebert. Bs.As., abril.
22. GARCIA, Reflexiones sobre el trabajo doméstico. En: Unidas, nº 1, Cristina, Buenos Aires.
23. GONZALEZ, La relación laboral femenina. Actualidad. Perspectivas para el Carmen Sara año 2000. En Unidas, nº 1. Bs.As.
24. GONZALEZ La mujer en Colombia: tres experiencias. En: CEPAL, 1985. CORREA, Olga, 1985
25. HACKER, Mujeres que trabajan. En: Facetas, nº 77, marzo Andrew, 1987
26. HIRATA, Vida reprodutiva e produção: família e empresa no Japão. En: Helena, 1986 O sexo
27. jelin, La mujer y el mercado de trabajo urbano. Est. CEDES., vol. 1, Elizabeth, 1978 nº 6, Bs.As.

28. kartchevsky-
bulport, Andrée, 1986 Trabalho feminino, trabalho das mulheres: forças em jogo nas abordagens dos especialistas. En: O sexo do trabalho, op. cit.
29. krawczyk,
Mirian, 1985 Las mujeres latinoamericanas en el debate sobre estilos de desarrollo. En: Faletto E. y G. Marner: Repensar el futuro. ed. Nueva Sociedad.
30. le doaré,
Hélène, 1986 Divisão sexual e divisão internacional do trabalho: reflexões a partir das fabricas subcontratadas de montagem. En: O sexo do trabalho, o.c.
31. llambías,
Margarita, 1984 La integración latinoamericana en un contexto de crisis. INANDES, Quito.
32. _____
1985 La industrialización en América Latina. Esfuerzos y posibilidades. UTAL, S. Antonio de los Altos, Venezuela.
33. madeira,
Felicia, 1985 La mujer joven brasileña: la experiencia de los años 70 en los sectores populares de la ciudad de São Paulo. En: CEPAL, 1985
34. masmata
rubatel, Claire, 1972 Le cas particulier de la noire américaine. En: La révolte des Américains, Paris.
35. máspero,
Emilio, 1973 Solidaridad y liberación. Ponencia al XVIII Congreso de la CMT. Evian
36. mijares,
Evagelina, 1985 La mujer como tema en México. En: CEPAL, op. cit.
37. mosca, Juan
José y Pérez Aguirre, Luis, 1985 Derechos humanos. Pautas para una educación liberadora. Montevideo.
38. NACIONES
UNIDAS, 1975 Declaración sobre la igualdad de la mujer y su contribución al desarrollo y la paz. México.
39. NECCHI,
Silvia et al., 1985 Sociedad industrial y mujer adulta. El caso Campana. En: Boletín Informativo Techint, n° 236, enero-marzo 1986
40. ORGANIZACION
PANAMERICANA DE LA
Salud, 1985 La salud de la mujer en las América. Publicaciones científicas, n° 488. Washington D.C.
41. ORTIZ
BRACAMONTE, L., Y
deUTSCH, h. 1982 Problemas relativos a la participación sindical y política de la mujer.
42. PACIFICO,
Mariela, 1986 Operarios numa região do sul da Italia. En: VVAA, op. cit.
43. pelle-douel,
Étre femme, Paris.

Yvonne, 1987

44. Prospective, La mujer (dossier). Bruselas.
1975
45. quere, Pour un féminisme totale. En: Esprit, Paris, junio.
France, 1976
46. reynaud, Les femmes et le syndicalisme. En: Formation. La REVUE du
Jean-Daniel Militant. Paris, janvier-février, n° 76
47. rihoit, Femme de milliardaire, c'est un métier. En: Marie-Claire,
Catherine, 1984 août, Paris
48. rozensvaig, Los departamentos de la mujer a nivel gremial: una
Adriana, 1987 experiencia de educación y participación. En: Unidos Mujer, n° 1,
Bs.As.
49. santa cruz, Compropolitan. ILET. Ed. Nueva Imagen, México
Adriana y erazo, Viviana,
1980
50. Secretaría Por la igualdad de oportunidades en el trabajo. Seminario
de Desarrollo Humano y para mujeres sindicalistas. Senado de la Nación. Dirección de
Familia, 1986 Publicaciones. Bs.As.
51. tesch, La mujer trabajadora y la participación político-sindical.
Walter, 1982 CORDIPLAN, Caracas.
52. valdes, Mujeres jóvenes y dimensiones simbólicas: algunos temas
Adriana, 1985 para la reflexión. En: CEPAL, op. cit.
53. valdes, La mujer joven en Chile. Datos y estudios. En: CEPAL, op. cit.
Teresa, 1985
54. vasallo, La doble transgresión de la mujer militante. En Unidas, n° 2,
Marta, 1987 mayo, Bs.As.
55. viezzer, "Si me permiten hablar...". Testimonio de Domitila, una
Moema, 1978 mujer de las minas de Bolivia. Ed. Siglo XXI, México.

El cuarteto de Jerusalén¹ Sobre la Justicia y sus avatares históricos



Mario Casalla

*Para Manuel Reyes Mate,
que generosamente revalorizó
un antiguo y necesario camino.*

Primera parte

Los signos de los tiempos... modernos y consumados

1. Hablar al final de un Seminario de estas características, no es tarea fácil. Y no precisamente porque esté todo dicho -como erróneamente podría pensarse- sino porque son demasiados los temas fundamentales que están acumulados sobre la mesa de diálogo. No es fácil ignorarlos, ni resistir la tentación de retomarlos a todos en una vana ilusión de respuesta sistemática. Es necesario optar y lo haremos desde un comienzo. Pretendemos decir algo sobre la justicia social (y no sobre otras y posibles formas de la justicia); intentaremos que ese decir quede encarnado en una cierta concepción de la universalidad (situada, antes que 'abstracta o concreta') y finalmente trataremos de que ese decir encarnado y a la vez universal del tema de la Justicia, exprese su propia e indeleble huella de origen: su situacionalidad latinoamericana. No será quizás éste el orden de la exposición, pero sí el de sus intenciones.
2. Nos ayudó a perfilar esta perspectiva un par de observaciones personales que desde las exposiciones

¹ Este trabajo tuvo una primera versión (oral y escrita) en el año 1998, ya que se expuso dentro del Seminario Principal de ASOFIL de ese año; se publicó luego como libro colectivo en el año 2000, por editorial Altamira (AAVV. *Márgenes de la Justicia*, Buenos Aires). En ese mismo Seminario expusieron los otros autores a que hago alusión. El libro se agotó y la editorial ya no existe. Y dado que he decidido que lo principal de mi producción de artículos estén en esta *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* y en esta *Asociación* a la que pertenezco, publicamos aquí la última versión de este trabajo.

iniciales del Seminario -la de Armando Poratti sobre la *Dike* en el mundo griego preclásico, hasta la de Enrique Del Percio sobre justicia, derecho y ley en la Modernidad- terminaron por hacerse urgencias y a la vez preguntas propias. Sintéticamente podrían resumirse en tres: 1º) ¿para quién es la justicia una *necesidad*? (en el sentido más fuerte de esta palabra: aquello que no puede dejar de ser reclamado como primordial). Respuesta también sintética: *para los plebeyos y para los pobres*. Para los ricos y para los nobles, la justicia más que una necesidad es un *problema* a resolver. De allí nuestra segunda pregunta, también expresada aquí sintéticamente: 2º) ¿para quién es la justicia un *problema*? (en el sentido de una obligación que cumplir, o un dilema que resolver, o un ámbito que reglar). Y aquí la respuesta se bifurca de acuerdo también con dos distinciones usuales de la expresión 'problema'. Como problema *práctico*, la Justicia es un problema para los ricos y para los nobles (es decir para los que *ya tienen* y, en consecuencia, lo que esencialmente necesitan y reclaman es proteger, administrar e incrementar eso que tienen). Problema que fácilmente se advertirá no es el de los plebeyos o los pobres, cuya dificultad es más del orden del 'ser' -en el sentido del *subsistir*-, que el del 'tener' en sentido amplio). En cambio, en el andarivel *teórico* del término 'problema', la Justicia es un problema para los abogados, los filósofos y los economistas (me refiero a todas estas profesiones en sentido amplio, por cierto), cuyo trato con la Justicia es más bien del orden de la fundamentación, de la distribución o de la aplicación, antes que la de su 'ser' (aunque permanentemente lo supongan tácitamente en sus elucubraciones o reglamentaciones). Finalmente, y ante esta alianza más o menos evidente -según las épocas y también según los propios deseos de anoticiarse de ella- entre la Justicia como *problema* (práctico) y su orden de fundamentación (*teórica*), la tercera pregunta que se nos imponía era: 3º) ¿cómo es posible desaferrar el discurso filosófico -o el teórico, en general- de la compañía del rico, del noble y del 'tener' (defensivo) que generalmente lo acompaña y sin dudas lo condiciona? Quiero más concretamente decir -usando aquí una gráfica expresión de Jacques Lacan, aunque en un sentido más general y metafórico- ¿puede el discurso acerca de la Justicia dejar de ser el *discurso del Amo*, para expresar también otras cosas, otras voces, otras personas? Todo un *problema*, por cierto.

3. Cuando en alguna de nuestras intervenciones en el Seminario ya planteábamos estas cuestiones, ellas iban acompañadas de dos observaciones que -como líneas en el margen- nos impelían a dos programas intelectuales diferentes pero complementarios. En primer lugar, repensar la ambigüedad que encierra la palabra *ley*, según se la piense 'de un lado o del otro' (*derecho*, para el rico; *justicia*, para el pobre), junto a la necesidad -por cierto- de que ambas *alguna vez coincidan* (cosa que no parece estar precisamente sucediendo, ni a la vista, aunque como 'ideal' no pueda dejar de motivarnos y de conmovernos). Tan peligrosas son las leyes sin justicia, como los sistemas eventualmente justos, pero sin leyes que los sostengan y los prolonguen en el tiempo, más allá de los ideales fundacionales de sus 'padres' instauradores). En segundo lugar y muy relacionado con lo anterior, surgía otra suerte de programa intelectual que nos proponía el desafío filosófico de encarar el tema de la Justicia, conservando sí el marco de su *universalidad* (cada día más inexcusable en una sociedad mundial y global, a la vez hiperconectada e hiperfragmentada), pero evitando también su recaída en una *trascendentalidad* que ya viene dando muestras de agotamiento. La seducción que la 'solución kantiana' ejerció sobre la historia de la filosofía europea moderna (y postmoderna) fue positiva en muchos casos, sobre todo para sacarla del enfrentamiento estéril entre 'realismo e idealismo' en que parecía haber desembocado; más también es evidente su agotamiento cuando precisamente el programa ilustrado que la animó ingresa en su evidente *consumación*. El 'recurso kantiano' a favor de lo *trascendental*, resolvió en su época tantas cosas como las que dejó intactas. No puede prescindirse de él en materia de fundamentación de la ética, pero volverlo a transformar en programa

y en bandera intelectual excluyente es, al menos, una exageración. Requerimos, necesitamos, una ética de orden universal, pero la *universalidad* que buscamos ya no es sinónimo, sin más, de *trascendencia* a la manera kantiana. Es necesario pensar de otra forma la *universalidad* de la justicia y la *fundamentación* de la ética, caso contrario no podremos superar el marco en crisis de la modernidad consumada y repetiremos - como nuevas verdades o aportes- lo que en realidad es la vieja subjetividad trascendental kantiana, acompañadas de ciertos ingredientes que, si bien la remozan, no cambian en lo sustancial su carácter esencialmente abstracto y su muy relativo cosmopolitismo. Ya el joven Hegel se había percatado, con toda lucidez y premura, de ello (aun cuando su propia solución del problema no satisfacía tampoco hoy).

4. ¿Desde dónde planteamos *hoy* la cuestión de la justicia y de la posible fundamentación de una ética, como para que aquellas respuestas que nos vienen de cierta historia intelectual nos resulten *insuficientes*? ¿Cuál es, filosóficamente hablando, la esencia de este *hoy*? En nuestro caso más específico, ¿en qué *tiempos* están siendo dichas estas reflexiones acerca de la Justicia? ¿Cuáles son sus *signos*? Nosotros hemos preferido para caracterizar los tiempos que corren la expresión *modernidad consumada*, frente a otras tales como post-modernidad, neo-modernidad, tardo-modernidad. Y no se trata, por cierto, de una típica 'cuestión de nombres'. La expresión *modernidad consumada* -con su último término (*consumación*)- caracteriza a la modernidad de manera por completo diferente a las otras que se citaron. La palabra *consumación* señala un doble movimiento, insoslayable para caracterizar el presente de la Modernidad: 1º) el de algo que se *realiza* en la suma, en todo su esplendor, en la plenitud de su esencia (*consumare*) pero, y precisamente por esto, 2º) lo que se consume *declina*, decae y, en un largo tiempo, *acaba* ². La Modernidad está hoy en ese largo tiempo del *acabamiento*. Y este acabamiento -propio de la con-sumación- de ninguna manera se refleja, ni se atiende convenientemente, con los tentadores y equívocos prefijos *neo*, *post* o *tardo*, con que hoy se adjetiva el sustantivo 'modernidad'.
5. Por cierto, este fenómeno de la consumación, del acabamiento, moderno no es un invento mío, ni mucho menos sólo una interpretación de Heidegger. Es *la propia Modernidad* la que presiente que -en su traspaso- ha de ser *tras-pasada*. Desde mediados del siglo XIX, la Modernidad "sabe" de qué se trata; oscuramente intuye que su tiempo es nocturnal y no auroral; que la gran ilusión ilustrada puede conducir, a un gran equívoco primero y a una gran frustración después (como de hecho ocurrió). Ya sea pensado como realización y progreso -tal el caso, por ejemplo, de Hegel y Marx-, o como

² Inicialmente fue la hermenéutica que hace Heidegger sobre la expresión "*consumar*" -en el comienzo de su *Carta sobre el humanismo* (1949)- la que nos llamó la atención sobre este doble movimiento y su importancia para la caracterización del fenómeno del "final de la metafísica" y de la historia. De inmediato aplicamos esta categoría a la *lectura situada* de su propia obra filosófica, ensayada en nuestro trabajo de juventud *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Una lectura de M. Heidegger* (Castañeda, Buenos Aires, 1977, ver especialmente su Capítulo I). De allí en más fuimos llevando esta concepción heideggeriana acerca de la *consumación* más allá de sus propios límites, para ir -desde ella- caracterizando estructuralmente la deriva de la Modernidad. Finalmente, fue a comienzos de la década del '90 del siglo anterior donde explícitamente comenzamos a utilizar y explicar la expresión *modernidad consumada*, como alternativa hermenéutica y crítica a la generalizada (y equívoca) expresión "postmodernidad". Entre otros lugares, hemos establecido las novedades y las diferencias entre estas expresiones en nuestros trabajos "Sobre ideas e ideologías en medio de la crisis" y "El final de la historia en los tiempos de la modernidad consumada" (publicados ambos en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, n° 15/16 (1991) y n° 18 (1993) respectivamente) y en "¿Hacia una modernidad light? (en el volumen colectivo, *El pensamiento en los umbrales del siglo XXI*, Catálogos, Buenos Aires, 1994, págs.207 a 213). Más tarde volvimos sobre ella en nuestro trabajo "El Habla del final. Metafísica y política en tiempos de cólera", *AAVV Variaciones sobre el Habla*, Altamira, Buenos Aires, 2004). Y si nos detenemos largamente en esta explicación al margen, es porque esta categoría que proponemos de "*modernidad consumada*" será fundamental para la comprensión de lo que siga en este trabajo.

máscara y decadencia -a la manera de Nietzsche o de Kierkegaard-, el proyecto moderno sabe que se va aproximando a su *final* y lo dice. En esto consiste también, buena parte de su grandeza: en la autoconciencia de su propio desarrollo. Haciendo honor a su nombre, el proyecto *moderno* sabe que lo mejor está por venir y que esto requerirá incluso su propia muerte. Su largo retiro de la escena principal³. Lo "moderno" -como su nombre lo predica- es siempre circunstancial, por eso la tarea principal consiste en *consumarse*, es decir en dejar de ser lo que se es. Por tanto, la consumación no es algo que le viene desde afuera a la Modernidad, sino que, por el contrario, le pertenece a su ser más íntimo⁴. En las primeras décadas del siglo XIX, era ya visible que el gran proyecto moderno-ilustrado entraba en su apoteosis. Goethe, que terminaba la primera parte del *Fausto* al unísono con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, le decía en una carta a su amigo Eckermann, fechada el 23 de octubre de 1828: "Veo llegar la época en que Dios ya no encontrará alegría en ella y tendrá que dispersar todas las cosas para alcanzar una creación rejuvenecida". Era consciente, sin embargo, que ese *final* no sería súbito ni sencillo; que se iniciaba -en ese siglo XIX- un largo tiempo de búsquedas y errancias, de imprevisibles vuelcos y consecuencias. En una de sus *Máximas* (901) advertía: "*Nunca llegamos tan lejos como cuando ya no sabemos adónde vamos*". A mediados del siglo XX -que acaba a su vez de finalizar- lo conoceríamos dramáticamente. Combinaría, en Europa, el color gris de los campos y el destello del fuego; en América, la explotación y la injusticia en sus más variadas formas y relatos.

6. Nietzsche tenía también clara noción de que ingresábamos en el largo tiempo del *final*. En el "Prefacio" a las notas que luego se reunirían bajo el (ambiguo)título de *La voluntad de Poder*, decía literalmente: "Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan...". Relato que está dispuesto a asumir, no como historiador o filósofo, sino como "*pájaro profeta*" y que se sintetiza en una palabra clave: *nihilismo*. Este huésped inesperado -"que se acerca con pasos de paloma"- es quien provoca el grito desconsolado del Frenético, en *La gaya ciencia*: "*Dios ha muerto*"; es quien alienta la esperanza inútil de Zarathustra, en la llegada del "*sobre-hombre*", en el "*trans-hombre*" (*über-mensch*), para terminar en la desolación del "*último hombre*" ("el que vive más tiempo"); es, finalmente este tiempo del *nihilismo desembozado e incompleto*, el que acaso le dicta al oído las esquelas desesperadas del final -escritas en la mísera pensión de Turín en 1889 y firmadas ya como *El Crucificado*: "Después de haberme buscado, no era difícil hallarme. La dificultad está ahora en perderme"⁵.

³ Félix Duque revisando los ideales y la marcha de la gran filosofía alemana del siglo XIX, advierte con singular fineza interpretativa que se trata de una "*apoteosis romántica de la historia*", de una "*apoteosis de futuro*". Y señala de inmediato -apelando al sentido de esta expresión en el teatro, en el mundo del espectáculo- ese *doble movimiento* que (al igual que en el *consumar*) también encierra el término griego: "Apoteosis dicese de la exaltación o elevación de un héroe al rango divino, más también del número final, ambiguamente brillante, con el que se cierra un espectáculo". Si el primer sentido del término *apotheosis* (la deificación de los héroes) atrajo sobre los paganos la condenación de los creyentes (por la *hybris* que ello implicaba), ese sentido *agonal* lo acompañará más allá de la estricta significación religiosa. Lo moderno es apoteótico y, lo que es más interesante aún, tiene plena conciencia de serlo. Como el cisne, canta la inminencia de su propia muerte. No se resigna a callar, sin más. De aquí, a la vez, su encanto y su tragedia. (Ver, Duque F. *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Akal, Madrid, 1997, pág.5 ss.).

⁴ Octavio Paz ha jugado poéticamente con esta denominación, de manera también muy lúcida. "Muchos pueblos y civilizaciones se llamaron a sí mismos con el nombre de un dios, una virtud, un destino, una fraternidad: islam, judíos, nipones, tenotchcas, arios, etc. Cada uno de esos nombres es una suerte de piedra de fundación, un pacto con la permanencia. Nuestro tiempo es el único que ha escogido como nombre un adjetivo vacío: moderno. Como los tiempos modernos están condenados a dejar de serlos, llamarse así equivale a no tener nombre propio". (Cf. Paz, O. "Invención, subdesarrollo, modernidad", en *Corriente alterna*, Siglo XXI, México, 1969, pág.22).

⁵ De la pésima y malintencionada traducción filosófica de la voz alemana *über-mensch* por "*superhombre*", provienen toda una serie de malos entendidos posteriores. Estos van desde la pérfida locura aria alentada

El danés Kierkegaard tenía también clara noción del largo *final* que se avecinaba. Después de llamar a su presente "época de disolución", "tiempos en que todo es político" (en su *Ataque a la cristiandad*), afirma que quienes en ella pretendan vivir de otro modo, "ante todo tendrán que sufrir con paciencia y sin turbarse todas las groserías de los enfermos... Pues nuestra especie está enferma y, desde el punto de vista espiritual, *enferma de muerte*". Por ello, en esos tiempos absolutamente profanizados, en los que ya nada trascendente parecía tener cabida, advierte dura y proféticamente: "Para volver a la eternidad se necesitará derramar sangre; *pero sangre de otra clase: no las de las víctimas asesinadas por millares*". Premonitoriamente, adelantaba el Holocausto y pensaba en el día después. ¿Qué Dios podría volver a redimirnos? Era un cristiano desesperado, tanto como el judío Benjamín lo estaría un siglo después, presintiendo también un Holocausto que materialmente no vería, por interponerle su propia muerte. Eran hombres desesperados, más no desesperanzados. Nada bueno esperaban del presente, ni de su monótona continuidad; pero sí tenían esperanzas en *lo que advendría* para interrumpir esa historia, *redimirla* y así volverla insertar en el *Tiempo*. A diferencia de la Ilustración moderna -y excéntricos al paradigma del *progreso* (natural o forzado) que le es consustancial - pensaban que *lo importante no era continuar la historia sino interrumpirla*. Kierkegaard, al igual que Nietzsche, reclamaba para sí la tarea prometeica "de quitar del medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado"; aunque divergen en la finalidad última: para el danés se trata de volver *contemporáneo* al cristianismo primitivo, en el que suponía un núcleo todavía no contaminado de sana religiosidad. Para Nietzsche, en cambio, ni siquiera ese retorno de un cristianismo primitivo es posible, su desencanto con la historia es todavía mayor. Para él todo está en ese *advenir*, con un *tránsito* prolongadamente largo: del último hombre al sobrehombre (que nada tiene que ver con lo mal traducido y vulgarizado luego como "superhombre"); del nihilismo incompleto al completo; del ser devenido 'valor', a la transmutación de todos los valores; del tiempo congelado como 'historia', al *eterno retorno*. Sin embargo, y a pesar de estas diferencias, también Nietzsche podría hacer perfectamente suya aquella confesión de Kierkegaard, en *El libro de los Jueces*: la tarea autoimpuesta dice, le provoca "la señal de un dolor casi loco; pero *he ido tan lejos que me ha hecho bien*". Ambos, una vez más parafraseando a Benjamín, habían comprendido que "El infierno es que todo siga así".

7. Si no en el *logos* de la Ilustración (a la manera kantiana y hegeliana), ¿en qué otro *logos* era posible beber esa "segunda sangre" que redime?; ¿en qué *logos*, preguntamos, es

por su hermana menor Elizabeth Forster-Nietzsche (utilizada luego por el nazismo) hasta el súper héroe ficticio creado por el escritor estadounidense Jerry Siegel y el artista canadiense Joe Shuster en 1933, que tan bien usara la propaganda norteamericana a partir de la Segunda Guerra Mundial para promocionar la superioridad del hombre estadounidense (el "americano", sin más) y el "destino manifiesto" que a ese país supuestamente le correspondía. Una vez más, los extremos se tocan. El prefijo alemán *über* significa, en primer lugar, "sobre", "más allá de", "encima de" y sólo secundariamente "súper" (en su uso vulgar). De allí que el *übermensch* nietzscheano (el Zarathustra, por caso) *filosóficamente pensado*, haga alusión a algo que está "más allá del hombre". Precisamente el hombre moderno (y el "humanismo" que le es ínsito) debe ser dejado atrás. El juego entre los "últimos hombres" y el "ultra hombre" (Zarathustra) que aquellos no pueden comprender y que se desarrolla en el prólogo al *Así habló Zarathustra*, es clave para entender de qué estamos hablando. De este desesperado libro final de Nietzsche, en castellano, es altamente recomendable la traducción de Andrés Sánchez Pascual, publicada por Alianza Editorial en 1973 y que cuenta con sucesivas reediciones. Su Introducción y notas son de impecable factura conceptual para la comprensión integral de esta obra. Acaso más latinoamericanamente pensada (y en clave de una filosofía y teología de la liberación) lo que aquella expresión dice evoca la noción de "*hombre nuevo*" que éstas utilizan. También muchos movimientos políticos surgidos al calor de la descolonización acudieron a la expresión "hombre nuevo" para caracterizar al tipo humano surgido tras superar la dependencia que los había maniatado por siglos.

posible apuntalar esa "débil fuerza mesiánica" que sostiene la esperanza de las víctimas, en medio de la historia racional triunfante?, víctimas a las cuales el progreso de los ideales modernos nunca termina de alcanzar. Antes de contestar a estas preguntas, advirtamos que es necesario una patencia previa: aquella ante cuya luz quede claro, *dónde es posible que interrogantes tales sean al menos planteados*. No en cualquier tiempo preguntas como éstas son posibles y menos aún, necesarias. Por ejemplo, no lo eran *antes* de la aventura Moderna y no precisamente porque no hubiera allí nada que preguntar o el mundo fuera un dechado de virtudes, como parecen creer algunos críticos de la modernidad. Un esclavo griego, un siervo medieval, un aborigen sometido en América a la mita o a la encomienda tendrían mucho para preguntar a sus respectivas historias. Y ni qué decir de las mujeres (doblemente sometidas) a lo largo de toda esa larga historia de "últimos hombres".

Más tampoco esas preguntas eran necesarias y posibles *durante* la Ilustración triunfante, en medio de que podríamos llamar "el camino de ida" de la Modernidad. Esa primera Modernidad europea -la de los siglos XV a XVIII- estaba demasiado ocupada en expandir su "cruzada civilizadora" y en administrar el inmenso orbe conocido, como para ocuparse de sí misma, ni de los "pequeños detalles", ni de sus víctimas. ¡Después de todo, algún *precio* había que pagar por "sacar al hombre de la minoría de edad", de la cual, además, "él mismo es culpable"!⁶. De aquí que, siguiendo este razonamiento, en el infortunio de hoy, debemos ver ínsita la felicidad del mañana. Sólo se debe esperar que la historia *progrese* y la razón ("cosmopolita") vaya haciendo su trabajo. Esta vez, *Hegel dixit*. Preguntas del estilo, ¿dónde y cómo es posible la redención de las víctimas y la esperanza en un mañana diferente? requieren -para siquiera ser planteadas- un tiempo *justo y propicio* (un *kairós*). Si hoy pueden (y deben) plantearse -como de hecho ocurre- es precisamente porque vivimos los tiempos de la *modernidad consumada* y en ellos es posible y necesaria esa revisión (ya no ilustrada, pero tampoco "irracional") del programa moderno, a partir de un *logos* capaz de recordar y volver a confrontar con la historia. Este *logos* -paradojalmente habilitado por la propia modernidad al *consumarse*- sin embargo, abreva en otras varias y complejas raíces.

8. Juan Carlos Scannone ha traído a este mismo Seminario -en su reciente exposición- el tema de la crisis estructural de este tipo de racionalidad moderna. No es casual que haya necesitado plantearla explícitamente, para recién después poder enmarcar su propio tema: "la cuestión filosófica de Dios, *desde la pasión de las víctimas* de injusticia histórica". Pienso que no le hubiera sido posible adoptar esa perspectiva, manteniendo los cánones de la razón cosmopolita e ilustrada. ¿Por qué? Precisamente, porque su planteo le requería un *logos* atento a cuestiones y a situaciones diferentes al que *estructuralmente* informó a la modernidad ilustrada⁷. Fue más atrás aún y -citando a Werner Marx- recordó que tanto la metafísica (clásica) de la sustancia, como la filosofía (moderna) del sujeto, pivotaban sobre cinco nociones fundamentales que dificultaban y condicionaban todo nuevo planteo. Recordemos que estos eran: 1) identidad; 2)

⁶ "La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella", *Kant dixit*, en "Repuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?". Traducción castellana de E. Estiú recopilada en, Kant, *Filosofía de la Historia*, Nova, Buenos Aires, 1964, pág. 58.

⁷ Rendimos aquí justo homenaje a Juan Carlos Scannone S.J (cofundador de la Filosofía de la Liberación, de la Teología del Pueblo y miembro de nuestra ASOFIL por varias décadas, hasta su fallecimiento en 2019) quien hizo de ese "*pensar desde las víctimas*" un motivo central de su accionar teórico y práctico. Y recalcamos también lo de *estructuralmente*, ya que la Modernidad europea está lejos de ser un fenómeno unitario y homogéneo. Hay matices, diferencias y hasta antagonismos, entre sus diferentes teóricos y sus múltiples prácticas mundanas. Sin embargo, creemos que, *estructuralmente hablando*, no puede dejar de advertirse un núcleo de principios y preocupaciones básicas que nos habilitan a hablar de *Modernidad* en sentido genérico, aun reconociendo esas distinciones internas. Con este sentido estructural usamos aquí el término.

necesidad; 3) inteligibilidad, auto transparente; 4) eternidad y 5) universalidad. Y que, *la interpretación que de esto hacía la ratio greco-moderna* (y de ello, precisamente se trata, de una *muy determinada interpretación*), terminaba excluyendo, negando o subsumiendo, respectivamente: 1) la *diferencia y alteridad*, en la identidad; 2) la *gratuidad*, en la necesidad; 3) el *amor* y el *sentimiento*, en la inteligibilidad racional; 4) la *imprevisible novedad* histórica, en la eternidad y 5) la irrepetible *unicidad* de cada singular, en la universalidad ⁸.

Y estas conclusiones acerca del final de la modernidad, no son sólo propiedad del análisis filosófico. En algo muy similar desembocaba Max Weber cuando a comienzos del siglo XX -desde la economía y la sociología- hacía también su balance de ese peculiar tipo de *ratio moderna*. Vale recordarlo por las importantísimas derivas e influencias de sus ideas centrales, en el pensamiento social y político del siglo XX. Sabido es que, para Weber, la Modernidad constituye el agravamiento de un determinado *proceso de racionalización* que -iniciado en los remotos orígenes judíos y transmitido a Occidente por el cristianismo- recibe en esa época impulsos decisivos y transformadores. La Modernidad entonces no inventa (*ex nihilo*), sino que *agrava y potencia* elementos que ya era constitutivos del *logos* judío y helenístico he aquí uno de los aspectos más inteligentes, en nuestro entender, de la interpretación weberiana. Sin embargo, el Renacimiento (con sus principios de *experimentación* en las ciencias; de *perspectiva*, en el arte y con la noción de *progreso*, en la historia), unido a la Reforma Protestante y a la apertura de una economía *capitalista*, diseñan un mundo por completo diferente. Mundo en el cual -a partir del siglo XVIII, según Weber- queda ya en claro que dicho proceso de *racionalización* -animado por un decisivo *formalismo totalizador* (en las ciencias) y por una irreversible tendencia al *cálculo* y a la *contrastación empírica* (en el plano de las técnicas)- estaba dispuesto a imponer sus reglas al resto de las esferas de la vida. Sobre el modelo y los intereses de esta nueva *ratio* queda así conformada un nuevo tipo de *sociedad* (la moderna) cuyas características básicas podríamos sintetizar, siguiendo a Weber, en cinco puntos fundamentales: 1) el *descentramiento*, respecto de cualquier punto sacro o laico, que pretenda operar como 'ordenador' social exclusivo; 2) la creciente *diferenciación* entre las *esferas* ("esferas de valor") que conforman el mundo de la vida; 3) el destacado *pluralismo* axiológico y *relativismo* en la consideración de la verdad; 4) la primacía de la *economía*, desplazando a la religión, en la estructuración del sistema social, conjuntamente con la aparición de *ideologías* socio-políticas, cada una de ellas con una *Weltanschauung* propia y sustitutivas de la visión religiosa de la vida y 5) la primacía del *mercado* en la asignación de valores y recursos, junto a la consecuente necesidad de la *competencia* como aptitud humana básica para circular con éxito por este nuevo tipo de sociedad ⁹.

⁸ Cf. el trabajo de J.C. Scannone en este mismo volumen de Altamira; "Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento'". Nosotros, por nuestra parte, hemos ahondando esta epistemología y ontología reductiva, propia de la racionalidad moderna, en nuestro estudio de la filosofía hegeliana de la historia universal. (Cf. Casalla, M. *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo*. Catálogos, Buenos Aires, 1992, especialmente en el Capítulo I.)

⁹ Para el desarrollo de estas cuestiones cf. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión*, tres volúmenes, Taurus, Madrid, 1983, y *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969.

Es además de sumo interés la confrontación entre el pensamiento de Weber y los padres de la Modernidad, con el denominado "pensamiento postmoderno", que hizo el filósofo español José María Mardones en su obra -a la vez didáctica y sugestiva- *Postmodernidad y cristianismo. El desafío el fragmento*. Sal Terrae, Santander, 1988. Su visión del final de la modernidad como "*grávida de postmodernidad*", de lo postmoderno *ínsito* en lo moderno, no sólo evita la visión maniquea entre esos dos órdenes, sino que supera ampliamente las estériles polémicas entre los fundamentalismos de cada bando, tan incorrectas como estériles. Mardones, además -muy buen conocedor de la denominada "escuela de Frankfurt"- abordó críticamente las propuestas "neomodernas" surgidas últimamente como deriva de aquella orientación sociológica, en su obra *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Anthropos, Barcelona, 1998.

Esto que Weber notaba –a la vez fascinado y preocupado- como existente en los comienzos del siglo XX, es hoy cosa *universalizada y consumada*. Más aún desde su consumación es desde donde lo evocamos, razón por lo cual acaso se nos presenta tan obvio como lejano. Sin embargo, en esa arqueología de su presente, ya Weber (1864-1920) advertía que el "precio" pagado por abandonar el mundo anterior, no sólo era excesivamente alto, sino escasos los logros obtenidos a cambio. (Aunque, por cierto, ni su diagnóstico ni nuestra rememoración incluyen la propuesta –a la vez ingenua e imposible- de un ‘salto atrás’, sino más bien de uno *hacia delante*). Para Weber –y he aquí lo medular de su diagnóstico de la Modernidad- ese precio incluye elementos y tendencias altamente preocupantes. En primer lugar, la *fragmentación* de la razón. En segundo, el *desencantamiento del mundo*, es decir su casi completa *desacralización*. En tercero, la *proliferación y enfrentamiento* entre sí de los diferentes mundos de la vida (de aquellas "esferas de valor"), con todas las consecuencias sociales que de ello se sigue y, finalmente, la *primacía de la razón científico-técnica* a costa de los otros tipos de racionalidad (los de la moralidad y del arte, principalmente para él). En este diagnóstico sociológico de la Modernidad, Weber no estaba solo. Lo acompañaban en su tiempo – aún desde diferentes perspectivas- figuras de la talla de un Tönnies, Durkheim, Simmel o Kelsen, entre varias otras de primer nivel.

Lo mismo ocurrió después. Completando muchas veces a Max Weber con los análisis del pensamiento marxista sobre la Modernidad –lo cual es compatible- surgió buena parte de la filosofía social y la sociología crítica del siglo XX. Se inscriben en esta descendencia, sin dudas, los trabajos sobre la "razón instrumental" de Horckheimer y Adorno; la denuncia de su "unilateralidad" en Marcuse; su caracterización como "funcional" en Habermas, o "sistémica" en Luhmann. E incluso la labor de ciertos sociólogos conservadores que –aún sin atacar los pilares del edificio moderno-capitalista- sin embargo, plantean casi las mismas consecuencias peligrosas, provenientes de la absolutización de ese sistema y su peculiar lógica. Es el caso, por ejemplo, de Peter Berger y sus advertencias sobre la "cientifización de la vida cotidiana"; o de Daniel Bell y su necesidad de reconstruir "el hogar público", o B. Brzezinski preocupado por el *out of control* en que ha devenido el capitalismo global contemporáneo. Como se advertirá el diagnóstico acerca de la Modernidad y su consumación presente, no es locura ni elucubración abstracta de filósofos. La sociología de primer nivel del siglo XX –tanto en su ala crítica, como en la conservadora- también lo advierten. Y esta coincidencia es significativa, aun cuando después del diagnóstico las recetas médicas para superar la enfermedad difieran notoriamente entre sí.

9. Sobre esta convergencia en el diagnóstico de filosofía y ciencias sociales, no estaría de más convocar ahora a la teología contemporánea. La palabra de J.B. Metz es sumamente sugestiva al respecto. En un breve, pero muy provocativo artículo de 1988 – "*Contra la segunda inmadurez*"¹⁰– Metz, contrariando expresamente a Kant, viene a decirnos también que el programa de la Ilustración no llegó a buen puerto. Si en su momento prometió sacar al género humano de la niñez en que se encontraba ("por su propia culpa", según Kant), no lo ha logrado. Lejos de hacernos madurar ha desembocado, según este autor, en una "*segunda inmadurez*". Las causas de esta segunda inmadurez son para él esencialmente tres: 1) Que la secularización operada por la modernidad no ha devenido en un efectivo aumento de la libertad humana, ni consecuentemente en su emancipación como género. Es decir que la eliminación de las formas tradicionales del poder –ligadas en el mundo pre moderno a la religión y a sus instituciones temporales conexas- no ha sido suficiente como para independizar al hombre de los poderes

¹⁰ Incluido en *Die Zukunft der Aufklärung*, edición de J. Ruse, E. Laemmert y P. Glotz, Frankfurt, 1988, págs. 81-87. A su vez, sigo en esto la sugestiva hermenéutica de Manuel Reyes Mate, en su *Mística y Política*, Verbo Divino, Navarra, 1990, especialmente el trabajo allí incluido "Sentido y razón en la historia el sufrimiento" (págs. 73 a 106). Una serie de varios artículos muy sugestivos de Metz están incluidos en la recopilación *Para una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999. Para la noción kantiana clásica de "inmadurez", véase la nota 6 de este mismo trabajo.

que lo agobian y lo subordinan, sino apenas para cambiar las formas de ese tipo de dominación. Vivimos, según Metz, en la era de los "analfabetos felices" (no de la prometida Ilustración), donde esa misma "felicidad" impide advertir que seguimos siendo siervos de poderes que nos son extraños. En términos más sintéticos: la alienación social no ha terminado; 2) El precio espiritual que la humanidad pagó por el proceso creciente de racionalización científico-técnica, es excesivo y peligroso. Este proceso terminó consolidando una doble fractura: la ya mencionada por Weber entre los distintos "saberes" (colonizados estos, a su vez, por ese tipo racionalidad técnica) y, en segundo término, la fractura entre los sujetos de ese saber y el conjunto del pueblo (a expensas de una tecno-burocracia que busca conducir todo según sus intereses); 3) Finalmente, no menos grave es la *exculpación ética* del sujeto histórico presente, respecto de su responsabilidad con la historia ya pasada. Este aminoramiento de la noción de *culpa* (hasta su cuasi desaparición), es tanto o más peligrosa que su hiperactividad. Terminará privilegiando el *olvido* por sobre la memoria y el *desentendimiento* por sobre la responsabilidad.

Precisamente para evitarlo, Metz nos propone un programa, un camino diferente. Curiosamente lo hace en otro breve artículo, incluido dentro de un volumen colectivo de homenaje a J. Habermas. Su título: "*Razón anamnética*" (*Anamnetische Vernunft*)¹¹ y es de 1989. Lo recordamos aquí en sus grandes líneas, ya que contribuye a adentrarnos en nuestra tarea más específica: la de pensar *situadamente* (desde América Latina) el tema de la Justicia. En ese trabajo esencialmente Metz apunta a señalar que hemos parcializado nuestras herencias culturales e intelectuales -atendiendo sólo a ciertas tradiciones y olvidando otras- con lo cual la memoria de Occidente se ha, peligrosamente, empobrecido y debilitado. Así el cristianismo contemporáneo ha escuchado más con su oído helenístico, que con el judío; y la Ilustración moderna ha privilegiado la *ratio* instrumental, por sobre la comunicativa. Atenas ha opacado la larga tradición en la *fe* que venía de Israel (a favor de un *logos* "racional" y argumentativo) y la Ilustración moderna (heredera en parte de un cristianismo ya angostado) agudizó más aún la cuestión al privilegiar el carácter instrumental y funcional de la razón, por sobre el resto de sus potencialidades creadoras. Frente a esto, el programa de una "racionalidad anamnética" es el de un triple *recuerdo*: el de la herencia de Israel (con su mandato ineludible de fe y justicia); el de un *logos* más originario y no reducido a mera "lógica" y el reencuentro entre ambos (fe y logos) en un *pensar maduro y abierto a la alteridad que lo atraviesa*. De aquí se deriva a su vez, todo un programa ético, político e histórico, que dejamos ahora apenas señalado a la manera de pórtico por el que volveremos a pasar ¹².

Segunda parte

Un diálogo en el espíritu converso: racionalidad anamnética y filosofía latinoamericana de la liberación

- 10) ¿Adónde nos introduciría un pórtico que -aceptando el carácter consumado de la Modernidad- intente, no obstante, pensar *más allá* de ella?; ¿cómo nos ayudaría un pensamiento de tal naturaleza a replantear filosóficamente el tema de la justicia (social)

¹¹ Metz, J.B. "Anamnetische Vernunft", en *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Ed. por A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer. Frankfurt, 1989. Págs. 733-738. Reyes Mate, en su artículo citado en la nota anterior, analiza también este trabajo de Metz.

¹² Quién sí ha desarrollado, de manera creativa y original esta propuesta de Metz en torno de una "racionalidad anamnética", es Manuel Reyes Mate. Y es en ese mismo desarrollo creador donde hemos encontrado una nueva posibilidad de diálogo y enriquecimiento de nuestro propio planteo acerca de una "*filosofía de la liberación*", latinoamericanamente situada. La *universalidad situada* sobre la que es posible esta última y la *racionalidad anamnética* que ahora emerge, forman parte -sin dudas- de un programa de *nuevo pensamiento* sobre el que apenas empezamos a transitar. Las obras de Reyes Mate, *La razón de los vencidos* (Anthropos, Barcelona, 1991) y *Memoria de Occidente* (Anthropos, Barcelona, 1997), constituyen una imprescindible brújula en esa dirección. Por eso mismo este trabajo le está dedicado.

y las cuestiones que nos propusimos al comienzo de este trabajo?, sobre todo asumiendo nuestra situacionalidad latinoamericana.

En nuestro caso particular, atravesar ese pórtico puso en marcha un fructífero *diálogo* entre aquel programa (en principio, europeo/español) de una *racionalidad anamnética*, con nuestro propio camino latinoamericano de una *filosofía situada*, entendida ésta a su vez como "*pensamiento de la liberación*". El énfasis allí puesto en una revisión crítica del programa de la Ilustración y su peculiar dialéctica; sus aperturas a las "tradiciones olvidadas" de Occidente (muy especialmente al "nuevo pensamiento" judío) y las implicancias que de allí se extraen para la filosofía de la historia ("historia de los vencidos") y para una ética social ("ética de la compasión"), no podían ni debían ser pasados por alto por la filosofía latinoamericana contemporánea. Muy especialmente por aquélla que reconoce sus orígenes en la voluntad de construcción de un *pensamiento de la liberación* y que -a lo largo de las últimas dos décadas y bajo diferentes formas y propuestas intelectuales- ha ido enriqueciendo sus propios puntos de partida y ampliando sus horizontes dialógicos. Lo cual, además -y justo es reconocerlo- sucedió también en el interior de la propia filosofía europea, hoy mucho más predispuesta a escuchar a *lo otro*, que décadas atrás. Al calor entonces este nuevo clima de trabajo, madurez y cooperación intelectual surge este intento de *poner en diálogo* ambos proyectos de relecturas de la tradición filosófica occidental, los cuales además son representativos de esfuerzos concretos que parecen querer afirmarse en el interior de la filosofía iberoamericana actual (aun cuando sus ámbitos académicos más "tradicionales", todavía recorran otras direcciones).

Se trata de una forma de filosofar que -sin renunciar a su *singularidad*- juega sin embargo sus posibilidades creadoras en el marco de una renovada universalidad, que denominamos *universalidad situada* (distinguiéndola así tanto de la *abstracta* "universalidad sin más", como del engañoso *universal concreto*, que todavía insiste en pensar lo que denomina "concreto", como *particularización* de un universal ya dado)¹³. Fundamentalmente dos cosas encontrábamos en ese proyecto europeo que pone en relación *razón anamnética* y *holocausto*: 1º) una muy seria y decidida actitud autocrítica para con su propia racionalidad, la cual, sin embargo, no se detiene en la simple negatividad de la "crítica", sino que se impone un camino (serio y decidido) de renovación filosófica, al que denomina "nuevo pensamiento". Esto en el marco de una racionalidad ética, en condiciones de caminar hacia un horizonte de auténtica y legítima universalidad y 2º) un programa intelectual de largo aliento que -por su incorporación de "lo judío" como tradición olvidada de Occidente- le obliga a su vez a dos operaciones conceptuales básicas: a) hacerse cargo de la Historia e intentar pensarla de un modo original (el de "los vencidos"); b) abrirse decididamente a un diálogo intercultural (*también transeuropeo*), en pos de aquélla experiencia "de los márgenes", que los supuestos "centros" sólo habían podido pensar hasta ahora *reductivamente* (civilización/barbarie; asimilación/eliminación; *lógica de la guerra*, en cualquier caso). Este diálogo, por ser tal, posibilita y exige un doble movimiento: por un lado, habilita el emerger de las diferencias y las singularidades de las

¹³ De nuestra parte venimos distinguiendo (desde 1973) entre un *universal abstracto* y un *universal situado* y planteando, en consecuencia, la necesidad de una *lectura culturalmente situada* en filosofía. La aplicación de este método de lectura dio por resultado -entre otros- nuestros trabajos *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martin Heidegger* (Castañeda, Buenos Aires, 1977); *Tecnología y Pobreza. La modernización vista en perspectiva latinoamericana* (Fraterna, Buenos Aires, 1988) y *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (Catálogos, Bs. Aires, 1992). Desde ya señalamos sintéticamente aquí que, lo que pensamos bajo la denominación "universal situado", no se limita a la categoría hegeliana de lo "universal concreto" (antes bien, pretende avanzar más allá de la ontología moderna que la sustenta); así como la noción de "situación" no es utilizada con el valor simple de mero contexto, o "condiciones de la época", sino más bien como *proyecto*. Hemos desarrollado más in extenso este concepto en nuestro artículo "La filosofía latinoamericana como ejercicio de lo universal situado", en *Cuadernos del Sur, Filosofía*. N° 33, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina, 2004, págs. 57 y s.s.

“orillas” atlánticas; pero, al mismo tiempo, las compromete en una tarea que las excede en cuanto “partes”, esto es: *reconstituir esa vocación de universalidad que desde el vamos caracterizó a Occidente y de cuya renuncia no es precisamente de lo que se trata (mucho menos en tiempos “globales” como los que corren).*

Esto, a su vez, nos implica superar dos tentaciones muy comunes: 1º) la ilusión de que lo “universal” *ya está* (o ha sido) *dado* y lo que corresponde, en consecuencia, sería formalizar un contrato de adhesión (por convicción, o por coacción) con él; 2º) o bien, la renuncia a ese *horizonte ideal de universalidad (ética y política)* -so pretexto de sus permanentes (y a veces muy reales) frustraciones- con todas las peligrosas consecuencias (teóricas y prácticas) que de esta renuncia se derivan. Ello para cualquier cultura y, muy especialmente, para la *práctica filosófica* que toda cultura requiere y posibilita; práctica que hemos caracterizado nosotros alguna vez como de *totalización y trascendencia*, en la cual la Filosofía no es sustituible, ni reductible a otras improntas teóricas (aunque reiteradamente se lo intente). No pocas veces, el bullicioso debate modernidad/postmodernidad -y varios otros que le son conexos- repiten o se originan en ese malentendido usual respecto del estatuto de lo universal y su práctica culturalmente encarnada. En consecuencia, un proyecto y un diálogo como el que vemos ahora *apenas surgir* (entre esta “razón anamnética” europea y esa voluntad latinoamericana de una “filosofía de la liberación”), requiere en nuestro entender una actitud espiritual alimentada por tres actitudes básicas: a) sensibilidad y escucha para con lo otro, lo diferente, lo singular; b) esto unido siempre a una decidida vocación de universalidad (renovada, compasiva y solidaria); y c) ambas asumidas (es decir no sólo discursivamente declamadas) en una voluntad ética y política de paz y justicia, dentro del marco de una democracia sustantiva plena de justicia social¹⁴.

Sin estos prerequisites básicos, el diálogo no sólo sería imposible, sino innecesario y hasta contraproducente. Euclides seguiría teniendo razón: las rectas paralelas seguirían sin tocarse.

- 11) Más como desde la geometría proyectiva de Poncelet (¡y las denominadas geometrías “no-euclidianas”, también surgidas en los lindes de la Modernidad!) sabemos que no es así, sino que se cortan (pero en un punto infinito del plano), busquemos ahora ese *punto de convergencia*, en términos del pensamiento filosófico contemporáneo. Ese “punto” es el *Holocausto*, como cuestión inevitable y fundante de toda memoria histórica genuina. Cuando Adorno se preguntaba, *cómo seguir pensando después de él*, planteaba una cuestión que nos atañe a todos en lo más hondo.

El *Holocausto* —el *Todoquemado* en su significativa literalidad griega- no es un hecho más en la historia de Occidente. Se trata, por el contrario, de un *acontecimiento paradigmático* que como tal señala dos cosas simultáneamente: 1º) es un hecho brutal, puntual y concreto, sucedido a mediados del siglo XX en el corazón mismo de Europa, con magnitudes y características propias, que ‘marcan’ de manera insoslayable la vida y el pensamiento de toda la cultura occidental contemporánea; pero 2º) en tanto “paradigma”, supera incluso la propia situación cercana de la Europa del siglo XX y resulta entonces *estructuralmente* asociada con un cierto tipo de *Logos* (instrumental, dominador, reductivo, sacralizador del presente y cultor del olvido, dispuesto siempre a justificar “los precios de la historia”, pensamiento que está ínsito ya en el origen griego y de allí en más, ha ido agravando sus tendencias violentas, a la par que debilitaba sus ideales solidarios y sus componentes mesiánicos y universalistas. Precisamente el

¹⁴ Sobre esta relación profunda entre la sensibilidad histórica actual y el talante de una filosofía contemporánea que acepte este “desafío de los tiempos” y piense en su contexto, nos hemos explayado en nuestro trabajo “Los dilemas del laberinto. Vida, pensamiento y creatividad en tiempos ambiguos”, recopilado en *Globalización e identidad cultural*, R. Bayardo y M. Lacarrieu (comp.), CICCUS, Buenos Aires, 1997, pp.61/98. A él remitimos para ampliar lo que aquí sólo se apunta.

intento de volver a dinamizar la fuerza crítica de la “dialéctica de la Ilustración” y a enriquecer “Atenas con Jerusalén”, se inscribe en ese esfuerzo integral por refundar una razón auténticamente universal y una ética compasiva y solidaria que -al hacer justicia con los vencidos- nos sólo los redimiera del Holocausto, sino que tornara a este imposible en el futuro. Por ello, *razón anamnética, holocausto y ética (política) compasiva, se corresponden e interpenetran mutuamente*. Por ello es perfectamente lógico y necesario *que, a una revisión dialéctica de la razón occidental (de los griegos a Hegel), le siga una hermenéutica del (los) Holocausto (s) en que ella ha ido inexorablemente incurriendo*. De no ocurrir esto, el propósito eminentemente ético y cultural de la indagación filosófica, quedaría trunco.

Más considerado así el Holocausto (es decir, como “acontecimiento paradigmático”) algunos primeras conclusiones saltan a la vista: 1º) la *singularidad* del holocausto judío en la Europa de la segunda mitad del siglo XX y la imposibilidad de seguir haciendo “filosofía” desde allí, como si aquello no hubiese ocurrido o fuera cosa del pasado; 2º) la necesidad de *pensar ese inmenso holocausto* como profundamente conectado (en todos los órdenes) con lo que más arriba hemos caracterizado como la *consumación de la metafísica moderna de la subjetividad*, la cual bajo la figura de la *técnica planetaria* coacciona de manera decisiva a todo proyecto racional posterior. Sólo en este ámbito especulativo más amplio (los avatares de la razón en los confines de la modernidad consumada) cobra un proyecto sobre el Holocausto esa *profundidad filosófica* que lo justifica como tal, a la vez que lo distingue de otro tipo de reflexión sobre ese mismo suceso. 3º) pero, precisamente por esto, la hermenéutica filosófica debe ahora desplegarse *históricamente (temporalmente)*, superando así tanto las tentaciones “trascendentalistas”, como el formalismo abstracto de las “ideas”. La *consumación* de ese Logos instrumental y dominador, la “*solución final*” que fue capaz de planificar y ejecutar con *precisión técnica*, ni es sólo un lamentable “extravío momentáneo de altos ideales”, ni algo inédito o carente de antecedentes. Larga y meticulosa preparación planetaria venía haciendo esa fogosa y guerrera *Ratio*, antes de terminar en el “*Todo quemado*” (*olókaustos*) del siglo XX; 4º) en el despliegue actual de una *razón anamnética*, en la constitución de esa *Leidengeschichte* que reclamaba con toda urgencia Benjamín, es inexcusable para nosotros, filósofos españoles e iberoamericanos, *anamnetizar nuestra propia historia en común (siglos XV a XX) y proyectar esa anamnesis hacia su futuro*¹⁵. No hacerlo, minimizarlo o postergarlo, es tan poco filosófico, como seguir haciendo filosofía en el corazón de Europa, tal como si ese señalado Holocausto no hubiese tenido lugar. ¿Si en 1992 (el tan mentado “Año del Quinto Centenario”) no pudo (o no quiso) serlo y todo pareció perderse en una “Expo” sevillana que -como una especie de Disneylandia del subdesarrollo- ocultó más de lo que expuso, no será ahora -cerrado un siglo y un milenio- una buena ocasión para empezar? Ya no hay entre nosotros (iberoamericanos) “colonias” del viejo cuño que nos separen y sí cien nuevos “años de soledad” de por medio. Y si tampoco ahora, ¿cuándo?

En un breve trabajo de aquel año 1992, poniendo lo judío en relación con lo iberoamericano, decía Reyes Mate: “En octubre de 1492 los españoles llegan a América y en marzo de 1492 fueron expulsados los judíos. ¿Qué España es la que va a América? (...) Desde la razón anamnética la identidad nacional española tiene que ver con América...No se trata de resucitar la retórica de la ‘madre patria’, ni de asirnos a una moralina compasiva. El asunto es *plantear la identidad nacional como se la plantearía una cultura hispana animada por los conversos...*ateniéndonos al hecho de que esa cultura es la del recuerdo doloroso, sería lógico pensar que plantearía la identidad nacional como la respuesta colectiva a injusticias cometidas...

¹⁵ Nótese que -como bien señalara Reyes Mate- a pesar de no conocer Benjamín materialmente el Holocausto último, pues toma antes -aterrorizado- una decisión sobre su propia vida, pensaba sin embargo “como después de él”. Esto porque -agregamos nosotros- el Holocausto (como paradigma posible) *ya venía ocurriendo y sólo era cuestión de “tiempo” su apoteosis a mediados del siglo XX*.

Lo específico del espíritu converso no sería considerar España y América como parte de la misma universalidad *cuanto entender que la universalidad es la respuesta colectiva* a los derechos de los perdedores¹⁶. Y agregaría yo, *también de los supuestos "ganadores"*, porque no hay tales en el hecho colonial, ni después de los holocaustos. Aquello termina siempre en un juego de "suma cero", nadie gana. *Después de "eso"* (del Todoquemado) -y siempre hay un *Después*- lo que sigue no puede ser el silencio o la *forclusión* (en términos, ahora, psicoanalíticos), sino el esfuerzo del pensamiento, de la *Filosofía*, por hacerla -como querría Benjamín- "experiencia comunicable". Y entonces, acaso, volver a empezar (discontinuando, un camino indisolublemente ligado a la violencia, la injusticia y el mal). En la dirección de este *"nuevo pensamiento"* (a la vez judío, europeo y latinoamericano) postulamos avanzar ahora. En su comprensión diferente de lo *histórico* (y por ende de lo *temporal*, que lo sustenta), hay ya un primer deslinde fundamental con aquella modernidad y su programa ilustrado.

Tercera parte

Anverso y reverso del pensamiento mesiánico

- 12) Hay en la tradición judía (y cristiana, después) una idea por demás interesante para vincularla con esta noción de la *consumación* de la Modernidad, con el *Holocausto* y con la angustiante pregunta por su *"después"* (¿cuál es el "sujeto" de ese tiempo *después* del Holocausto?). Esta es la idea de *"resto"*. En el pensamiento bíblico -especialmente en los denominados Libros de los Profetas y en el Evangelio de Lucas- se habla de un *resto* al que metafóricamente se le atribuyen diversos nombres y cualidades.

"Se los llamará santos" (Isaías,4.3); constituyen "lo que volverá" (idem, 7.3); lo que el Señor "recobrará" (idem, 11-11); "algunos sobrevivientes" (Ezequiel, 6-8 y 6-24 y Abdías, 17); son "los que cuentan lo que pasó" (Ezequiel, 12-16); los que luego "serán recogidos por el Señor que vendrá" (Miqueas,2-12); los que "serán acreedores de la piedad del Señor" (Jeremías, 50-20). Finalmente, y ya en el Nuevo Testamento, Lucas los llama el "pequeño rebaño" (12-32).

Si ahora pensamos estructuralmente *lo que se da a decir* en estas diferentes metáforas bíblicas, advertiremos que esencialmente ese *Resto* es -simultáneamente- dos cosas: en primer lugar, *lo que queda*, lo que *sobrevive* (y, en este sentido, lo que *es*, lo que *está*); pero, precisamente por eso y, en segundo lugar, ese "pequeño rebaño" es *lo que sobre-pasará* al presente, lo que *vendrá* (o sea, lo que todavía *no-es*, el futuro, pero tampoco es este presente agotado). Pero ¿qué es esta *doble manera de ser* del pequeño rebaño, sino el espejo mismo de ese *doble movimiento* que caracterizamos antes como lo más propio del fenómeno de la *consumación* (del *con-sumare*), ese "realizar algo en la suma" que, precisamente por eso, es *traspasado* más allá de sus posibilidades originales? Es así que los tiempos de la modernidad consumada, son al unísono tiempos del "pequeño rebaño", del *resto* y como tales se anuncian y requieren recíprocamente. Están hechos el uno para el otro.

Por eso en el Libro de los Reyes (19-30) se grafica su tarea diciendo que el *Resto* "echará raíces por debajo y frutos en lo alto"; lo cual le otorga el privilegio de "ser los primeros rescatados (por Dios) de entre los hombres" (Apocalipsis, 14-3), son los únicos acreedores de su piedad.

Ahora bien, ¿y cómo llevan a cabo esos hombres su tarea? Hablando, *relatando lo que pasó*, no de otra manera. Más no es este relato un decir cualquiera, sino un decir en íntima y especial relación con la *Verdad* (con aquello que, al decir, *libera*) y porque "su boca no supo de

¹⁶ Reyes Mate, M. "judíos y conversos en la configuración de una identidad nacional", recopilado en *El precio de la "invención" de América*, R. Mate y F. Niewöhner (edit.), Anthropos, Barcelona, 1992, pp.235/245.

mentiras: *son vírgenes*" (Apocalipsis, 14-4). Sustantivo que aquí no tiene primariamente que ver con lo sexual, sino con el *leguein* (con el "decir"), con un tipo de *logos* que -por negarse a adorar a la Bestia- es capaz de arriesgarse al sufrimiento y al dolor, si fuera necesario. Estas *bocas vírgenes*, habitan entonces *cuerpos de mártires sobrevivientes* y, en su conjunto, conforman la figura del *pobre* (del huérfano, de la viuda, del extranjero, del esclavo), en fin, de aquella *exterioridad del sistema* capaz de enjuiciarlo en su relato. Con ellos, es con quienes Dios sella su Alianza y traspasa el mundo consumado. Esto, por cierto, tiene implicancias éticas y especulativas fundamentales, tanto en lo teológico como en lo filosófico y en lo político¹⁷.

- 13) La primera es un cambio fundamental en la idea de historia. La historia así concebida, queda *emplazada, limitada, finita*. No es el tiempo lineal moderno del progreso constante, sino la *espera* de un acontecimiento salvador, de un acontecimiento que *redime*. Y esto, siempre a través de un gran *dolor* que -al transformarse en *sufrimiento*- traspasa lo meramente individual y genera aquello que podríamos denominar -parafraseando esta vez a Nietzsche- una "*gran política*", esa que es capaz de refundar al mundo, rescatándolo de su presente. Nada más inconformista, ni más crítica que esta "historia del sufrimiento", como la llamó Benjamín. No es la historia ilustrada es cierto, pero tampoco es la historia antigua. Si no le cabe la noción de *progreso*, tampoco le cabe del eterno retorno, que está en el centro de la concepción clásica del tiempo¹⁸. No es la historia de un presente "en progreso", ni la de un pasado "en retorno", es la historia de la *esperanza en un futuro que adviene* y, en este sentido, la de un *telos* que es al mismo tiempo *eschaton* (final que redime). Tanto el judío como el cristiano viven la historia con una actitud *escatológica*. Esperan un *acontecimiento redentor* que, al mismo tiempo que cancela la historia, abre los tiempos. Mejor aún, esperan la *reinserción de la historia en el Tiempo*. En el terreno más específicamente teológico esto se denomina salvación o redención; en el filosófico, utopías o ideologías; en el político, ha fundado rebeliones, revoluciones y cambios sociales (de diferentes signos y estilos). Pero lo concreto es que se trata de una historia finita (es decir, emplazada), esperanzada, inquieta, cuestionadora radical del presente y anunciadora de un futuro mejor (para quienes poco o nada tienen en él que perder, "a no ser sus cadenas", como advertía el joven Marx). Esta idea *mesiánica* de la historia y del tiempo trabajó (*molestamente*) en el interior del racionalismo ilustrado, sobre todo por su componente "teológico" que impediría la consolidación del cambio y el triunfo definitivo de la (diosa) Razón sobre los tiempos y las cuestiones mundanas. Y fue en lucha y desplazamiento contra esta visión mesiánica de la historia que delineó su propia concepción. Pero paradójicamente, ese mesianismo utópico "molestó" también al cristianismo y al judaísmo ilustrado y secularizado, ya demasiado comprometidos con los poderes temporales, como para andar proclamando el carácter precario del presente y la consecuente destrucción (para ellos) suicida de reinos y de jerarquías establecidas y poderosas. Las respectivas "teologías oficiales" fueron también, poco a poco, dando un viraje racional e ilustrado y alejándose a paso creciente de la vieja tradición mesiánica. Hoy, en tiempos de la modernidad consumada,

¹⁷ Gustavo Cirigliano, filósofo y pedagogo argentino, miembro de ASOFIL hasta su fallecimiento (noviembre del 2011), propuso y trabajó -con singular y provocativa lucidez- la temática que se sigue de esta idea del "Resto". Cf. entre otras sus obras, *Eutopía y Distopía* (Docencia, Buenos Aires, 1988); *Profecía y Proyecto* (Docencia, Buenos Aires, 1989) y *Porque precisa luz para seguir* (Buenos Aires, 1995).

¹⁸ Vale aquí, respecto de la *Antigüedad*, la misma aclaración que hicimos respecto de la Modernidad. Nos referimos a ella de manera *estructural*, reconociendo sin embargo los matices y diferencias entre teorías y prácticas internas a ese período histórico. En este sentido la concepción antigua del tiempo como "eterno retorno", no es la única para todo el período, ni la misma en todos los autores y pueblos de la época, pero la fuerza de su 'marca' sobre el conjunto del pensamiento antiguo es innegable y paradigmática. Así como la noción de "progreso" marca, a su vez, el conjunto de la concepción moderna del tiempo.

las variantes neo o postmodernas de aquella vieja tradición ilustrada, también sienten ese trabajo "erosivo". La idea de una *historia mesiánica* se presenta -cuanto menos- como un peligroso despropósito, o un sabotaje injustificable al ideal moderno de la "democracia" liberal (o neoliberal) modernas, en aras de promesas y saltos al vacío; cuanto no, como el semillero perverso y subsistente de antiguos fundamentalismo o de nuevas barbaries. Con cierta piedad se lo soporta a un Benjamín, pero no demasiado más.

- 14) ¿Hay algo de verdad en los rechazos a esta concepción mesiánica de la historia? Por cierto, que lo hay, aunque muchas veces *no por las mismas razones que la vieja y nueva ilustración invocan*. Pero dejando esto último por ahora de lado, convengamos con ella en que ese pensamiento mesiánico y escatológico (más o menos teologizado o secularizado, según las circunstancias) no sólo no supo muchas veces estar a la altura de los propios ideales y valores que pregonaba, sino que en su nombre se facilitaron o perpetraron barbaries que en nada envidian a las que decían combatir. Contra eso debemos también estar prevenidos. Hubo y hay también en esa visión judía y cristiana de la historia (en esa "Jerusalén" que a veces sin más se opone a Atenas) *componentes violentos y autoritarios*, que en no pocas ocasiones facilitaron el camino del fuego intolerante o de la discriminación infame. Y así como los ideales del viejo programa ilustrado terminaron en muchos casos conduciéndonos donde no queríamos, ciertas "redenciones" institucionalizadas terminaron resultando tanto o más terribles que el presente que vinieron a redimir. De la crítica usual a esa concepción mesiánica y salvífica de la historia, vale la pena refrescar ciertos tópicos, para evitar futuras confusiones en torno de nuestros propios planteos (sobre todo, porque a continuación insistiremos sobre el potencial semántico y transformador que encierra una *concepción discontinua y esperanzada* de la historia, muy especialmente en situación latinoamericana).

En primer lugar, muchas veces estas concepciones escatológicas y mesiánicas de la historia, al poner el acento en un "futuro redentor" operaron, paradójicamente, como *amortiguadoras y funcionales para con las injusticias del presente*. Se piensa y dice que lo malo que "ahora" ocurre no tiene importancia, porque en el futuro todo será mejor. He aquí un singular *conservadorismo por resignación*. Las críticas despiadadas de Nietzsche contra el judeocristianismo de su tiempo ("un platonismo para el pueblo"), o la idea marxista de la religión como "el opio de los pueblos", se inscriben genéricamente dentro de esa advertencia. En segundo lugar, no puede ignorarse cierto *desprecio por la vida y por el cuerpo (propio y extraño)* alentado por algunas interpretaciones "sacrificiales" de esa fuerza redentora. Así se puede llegar a admitir que, para apresurar lo que vendrá es necesario sacrificar el presente: un peligroso apurar su muerte y ofrendarla a lo que nos salvará. La riqueza de lo que tendremos, pagaría con creces la vida que ahora arriesgamos, o incluso, perdemos. La muerte es, vista así, más como un beneficio que como una tragedia. Morir "en aras de...", es preferible a "vivir sin..."; los puntos suspensivos pueden llenarse con el sustantivo que se desee, pero el resultado es siempre el mismo: un desprecio por la vida, tan insensato como ridículo, tan imperdonable como irresponsable. Esto, elevado como a veces ocurrió a la categoría de secta o incluso de sistema político o económico, también es promotor de holocaustos y barbaries. En tercer lugar, ese particular mesianismo puede degenerar -como de hecho ha ocurrido en ciertos casos- en *violencia fundamentalista y agresora*. Se trata de una hipervaloración tal de la propia "verdad revelada", que quien así no la entiende (o no colabora con su plan, o duda en aceptar el propio sacrificio, u osa criticarla, etc., etc.) es un *infiel* (o un *enemigo*) que clama al cielo por su exterminio. Contra él, toda guerra es santa; toda cruzada es justa y toda inquisición es poca. Matar -para imponerla- es casi un nuevo sacramento. *A nada de todo esto, es a lo que nosotros apuntamos*, cuando realizamos nuestra crítica al programa de la Ilustración, buscando rescatar esa *otra voz* que viene de Jerusalén (más también de nuestra propia tradición latinoamericana, anterior y diferente de aquella). No se trata de salir del redentorismo terrenal de la Razón

ilustrada, para entrar en el de la "Fe" combativa y excluyente. Por ambas mucho sufrió nuestra América, como así también Asia y África. Mucho sabemos de *esa cruz y de esa espada*, puestas al servicio de un *logos* y de un *ego* que no tuvo ni permitió reparos. El *nuevo pensamiento* que tenemos por delante (y a construir) no sólo debe partir de la crítica a la modernidad -tal y como se dio-, sino cuidarse también de la resignación, del desprecio por la vida o de la intolerancia, en que pueden incurrir ciertas formas de "historias salvíficas", cuando el auténtico espíritu religioso es a su vez sectorizado y así degradado. Aclarado esto, volvemos sobre el tema del *Resto* y de su operar en la consumación de la historia.

- 15) Si la tarea esencial del Resto, en tanto *víctima sobreviviente*, es "relatar lo que sucedió" y junto a esto anunciar lo que vendrá, eso quiere decir que al menos hay dos relatos posibles de la historia: el de los *vencedores* y el de los *vencidos*. Aun cuando en la mayoría de los casos los relatos puedan mezclarse, confundirse e hibridarse (como ocurre con todos los productos humanos) esas diferencias esenciales subsisten. Ninguna "historia" es totalmente lo uno o lo otro, pero aquí sería también un grave error el no distinguir esto¹⁹. La Historia -es decir la versión humana de la Temporalidad- puede ser contada en dos registros: o al 'paso de ganso' de los vencedores, o según el 'vía crucis' de sus víctimas. El mejor ejemplo del primer caso es la *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel, para quien todo lo que sucedió -precisamente por eso- ha sido "justo y necesario". Un *precio* que la historia cobra para ingresar en el reino del Espíritu y que los pueblos deberían pagar -sin protestar, ni chistar- porque esa es su única y mejor oportunidad de alcanzar - *al precio de su propio ocaso, es cierto*- "lo Absoluto"²⁰. Frente a tanta especulación teórica, siempre es bueno recordar aquella observación tan sutil y práctica de Mircea Eliade -en *El mito del eterno retorno*- donde nos dice: "Nos permitimos subrayar, además, que el *historicismo* fue creado y profesado ante todo por pensadores que pertenecían a naciones para las cuales la historia jamás fue un terror continuo. Esos pensadores quizás hubiesen adoptado otra perspectiva si hubiesen pertenecido a naciones señaladas por la *fatalidad de la historia*. En todo caso, quisiéramos saber si la teoría según la cual todo lo que sucedió está *bien* justamente *porque sucedió* habría podido ser abrazada alegremente por los pensadores de los países bálticos, de los Balcanes, o de las colonias". Por supuesto que no y bueno es recordar también que, los peligros de ese *idealismo absoluto hegeliano* habían sido ya impecablemente denunciados en el siglo XIX, por el danés Soren Kierkegaard (quizás no reconocido todavía con la atención que su pensamiento merece). La crítica kierkegoriana a Hegel se centra precisamente en aquella presentación de la *Lógica* donde "lo necesario" es entendido como síntesis de lo posible y lo real. Frente a esto, dos serán las ácidas y muy directas observaciones de Kierkegaard a Hegel: 1º) si lo posible y lo real devienen "lo necesario", pierden entonces esas dos nociones su ser más propio (ya que -lo posible y lo real- son precisamente *lo opuesto a lo necesario*); y 2º) lo necesario no puede cambiar ya que es -por definición- lo que siempre se refiere a sí mismo (lo que "es"). Extrayendo de ello, a su vez, dos conclusiones, de indudable valor para un replanteo ético de ese idealismo absoluto: en primer lugar dice Kierkegaard, "lo

¹⁹ Error en el que suelen ocurrir con frecuencia ciertas interpretaciones actuales de la historia y la política que, so pretexto de "des-ideologizar", o bien "de-totalizar" (según los casos) las previamente demonizadas "filosofías de la historia", eliminan esas marcas y distinciones esenciales, en aras de un supuesto transcurrir "global" que lo justificaría. Esta actitud -muy bien acogida por cierto en los centros de poder- es tan peligrosa y desatinada, como la de ciertos anacronismos para los cuales el período postindustrial (un período por completo nuevo del capitalismo), pareciera no existir. He aquí otra bipolaridad estéril que todo nuevo pensamiento debe evitar, muy especialmente si piensa desde el Tercer Mundo.

²⁰ Hemos analizado con detenimiento esta peculiar filosofía de la historia, en nuestra obra *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (citada ut supra). Para no abundar aquí, a ella nos permitimos remitir ahora.

necesario no deviene" y en segundo -lo que es más importante aún- "*el devenir nunca es necesario*". En suma, que *no hay "síntesis dialéctica" alguna que justifique el devenir histórico* tal como se ha dado y que esa férrea triple atadura (de lo necesario, lo posible y lo real) lejos de posibilitar un final realizador y único -como pensaba Hegel- debe ser entendida como un *drama*, que el sentimiento de la *angustia* expresa mejor que cualquier *logos* (o *ratio*). A diferencia entonces de las filosofías universales, cosmopolitas y totalizadoras del "precio de la historia", estamos aquí en presencia de un *pensamiento singular y dramático* que, al estar dispuesto a hacer la experiencia *angustiante* de la finitud humana, puede por ello comprender *la historia y la memoria* de una manera por completo diferente. Ya no se trata de la gigantomaquia de una "historia universal", ni de la larga marcha de la Conciencia hacia el Espíritu Absoluto, sino de algo mucho más frágil, precario y por ello, misteriosamente humano y divino: una historia *pulsional*, centrada en el "*instante*" que *adviene*, desde el futuro (y no secuencia gradual y totalizadora, de lo que "es" ya desde siempre); una historia de *lo posible* (y no de "lo necesario"); de *singularidades irreductibles* y no de "momentos" precarios del proceso totalizador; una historia *siempre dramáticamente abierta a la posibilidad de elegir* y sin finales por decreto de una razón auto justificada ; finalmente, una historia donde *la existencia* (lo singular, lo que "está") cuenta por sí y no como parte de un "ser" en devenir. Esta diferente concepción de la historia y del hombre -que en su momento podría haber dialogado perfectamente con la concepción nietzscheana²¹- es la de un *cristiano desesperado* y, precisamente por ello, tan lejos del *logos* griego (y de la teología racional moderna) como cerca de un auténtico *espíritu judío*.

Cuarta parte

El Cuarteto de Jerusalén y su propuesta ética

- 16) En su obra dedicada a rescatar esa "*otra tradición olvidada*" de Occidente (el pensamiento judío), Manuel Reyes Mate advierte con toda justicia que "La crítica de la racionalidad occidental *no es una apuesta por la irracionalidad*. O, mejor dicho, sólo lo será si la marginalidad no es capaz de engendrar una nueva universalidad"²². Esta tradición judía -así como las posturas de Kierkegaard y de Nietzsche respecto de la Modernidad que hemos traído a colación hace un momento- son precisamente eso: *pensamiento (logos)* y no irracionalismos, teologismos, ni fundamentalismos de ninguna naturaleza. Lugares estos últimos en los que intenta cierta crítica reiteradamente colocarlos, para desacreditarlos y así aminorar su carácter *revulsivo*. Allí Mate recorre, con precisión y numerosas sugerencias, toda una estela de pensadores judíos contemporáneos de fines del siglo XIX y principios del XX (especialmente a G.E.Lessing, a Franz Rosenzweig y Herman Cohen) que en conjunto nos dan una visión crítica de la modernidad. Pero no se quedan sólo en eso, sino que, abrevando en ese "*otro logos*" que viene de Jerusalén proponen, *desde los márgenes en que se encuentran*, otros caminos para superar la crisis moderna. En función de esa afinidad intelectual y utilizando la expresión de Rosenzweig "*nuevo pensamiento*", acertadamente Mate los reúne hermenéuticamente como grupo o "escuela" de filosofía ("pensadores judíos contemporáneos"); lo que nos recuerda a nosotros, en cierta manera, aquélla otra denominación de "*escuela de la sospecha*", nombre bajo el cual P. Ricoeur y M Foucault

²¹ Aun cuando para poner en diálogo las producciones de Kierkegaard y Nietzsche es necesario comprender cabalmente a este último, es decir: ni como pensador moderno de la "voluntad de poder", ni como padre (postmoderno) del "pensamiento débil". Por razones de espacio, no avanzamos aquí en la exposición del pensamiento de Nietzsche, pero dejamos señalada su inscripción posible en lo que más tarde se denominará como *nuevo pensamiento*, o *pensamiento de la alteridad*.

²² Reyes Mate, M. *Memoria de Occidente*. Pág. 162.

agruparon las obras de Nietzsche, Freud y Marx (escuela a la que se debería agregar, sin dudas, nuestro ya citado Kierkegaard). Es así que, entre la lectura por completo diferente de los signos y de la escritura de Occidente que postula la *escuela de la sospecha*, y la crítica radical del idealismo, unida a la exigencia ética de elevar la compasión y la memoria al nivel de los primeros principios de la filosofía que afirma este *nuevo pensamiento* judío, tenemos entonces abonado el suelo para que crezcan alternativas, aun en tiempos de la modernidad consumada. Agréguese a este panorama –hasta aquí sobretodo europeo- del pensamiento contemporáneo, el *paradigma de la liberación* que tiempo después empieza a crecer y desarrollarse en buena parte del pensamiento latinoamericano (capaz ya de dialogar, tanto con los pensadores tardomodernos de la “sospecha”, como con el *logos* judío) y se advertirán los esfuerzos hechos por construir esa *universalidad desde los márgenes*, que Mate colocaba como característica de esa crítica de la racionalidad occidental que no desemboca en irracionalismo alguno. Este mismo Seminario en que ahora estamos y el proyecto internacional de filosofía que en su momento compartimos –buscando pensar “después del Holocausto” y “desde los márgenes”- es otra prueba más de una ya renovada tradición de *Nuevo Pensamiento*, con diferentes nombres, lugares y protagonistas por cierto²³.

- 17) Si miramos ahora hacia la fuente donde esta tradición alternativa abreva, estaremos en el centro del *pensamiento bíblico*. O sea, de la Biblia entendida ya no solamente como un libro religioso, sino también como una obra del pensamiento especulativo, con la cual puede la tradición filosófica occidental contrastarse, es decir como un *logos*. Hay allí una concepción de Dios, del hombre, de la historia y de la justicia que sugiere y dice mucho para la marcha de este nuevo (y a la vez milenario) pensamiento. Lo primero es la idea de un *pensamiento opcional* -y por ello claramente *comprometido y situado*- sin dejar por ello, sin embargo, de ser universal. ¿Qué otra cosa sino esto es la *alianza* de Dios con los humildes, pensada en términos de un cierto *logos*? El profeta Sofonías escucha la voz de Dios y *habla después de un largo silencio* (3, 11 y 12). Habla en el 630, tras cincuenta años de persecución de los judíos bajo el reinado de Manasés. Habla medio siglo después de Isaías y cuando muchos se habían acostumbrado a no escuchar. Pero este Dios que habla ahora a través de su boca, es un Yahvé que ha perdido la paciencia (la paz) y que está dispuesto a purificar Jerusalén, destruyendo si fuera necesario su propia creación y el pueblo que la habita. Como siempre, es un Yahvé a la vez terrible y piadoso. Hablando a Jerusalén le dice, “*Dejaré subsistir dentro de ti a un pueblo humilde y pobre, que buscará refugio sólo en Dios*” (Sofonías, 11).

Tal cual es de estilo en el pensamiento bíblico, la historia es periódicamente *interrumpida* –por una voluntad que le es *externa*, por un *otro*, cargado a la vez de cólera y de amor- que hasta puede llegar a *destruirla*²⁴ para salvarla. Poco que ver, como se advertirá, con la noción moderna

²³ Mientras reescribo estas palabras, la Filosofía de la Liberación latinoamericana cumple su Cincuentenario y se dispone a festejarlo desde nuestra *Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* (ASOFIL) en conjunto con la *Asociación Filosofía y Liberación* y la *Escuela Internacional de Filosofía Intercultural*, que al momento presidimos quien esto escribe, Enrique Dussel y Raúl Fornet Betancourt respectivamente, bajo un título que evoca precisamente eso: “Presente y futuro de la Filosofía de la Liberación”. Tal estilo de filosofar ya es una realidad concreta y operativa, dialogante en medio de una ecúmene integrada y en formidable crisis y búsqueda de estos *nuevos pensamientos*. Sus sesiones tendrán lugar (virtualmente, dado la pandemia de coronavirus que hoy acosa a este mundo) los días 18 de septiembre y 16 de octubre de este año 2021. Posteriormente se editará un volumen especial y todo ello podrá encontrarlo el lector (presente y futuro) en nuestro sitio web <https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/>.

²⁴ Escribimos así este término, evocando con ello la idea positiva de una *de-strucción*, tal cual ésta es pensada por Heidegger, por ejemplo, cuando habla de “de-strucción de la ontología” y precisa el término en el párrafo 6 de *Ser y Tiempo*. Recuérdense los ricos sentidos del verbo latino *struo*: juntar, hacinar,

del “progreso”. Más como en toda destrucción positiva, Yahvé siempre deja –como ya hemos visto- el *Resto*, el “pequeño rebaño” al que ahora le agrega una característica distinta a las anteriormente señaladas: *es un “pueblo humilde y pobre”* que, como tal, sólo puede encontrar *refugio* (amparo) en lo que *vendrá* y no en lo que ‘es’. Por eso con ellos y sólo en ellos –en ese pueblo de humildes y de pobres- es posible depositar la esperanza; y por eso, con ellos y sólo con ellos, teje Yahvé su Alianza: son los *elegidos* para renovar los tiempos y así recrear la historia²⁵. Y a su vez esta *alianza* de Yahvé (de lo otro adviniente) con los pobres, hace por primera vez un giro copernicano al interior de la idea misma de “pobreza”: si hasta aquí fue mirada como sinónimo de ‘fracaso’, es indicada ahora como una *condición especial* (como un requisito fundamental) para acceder a Dios, a lo que adviene para *cambiar* la suerte y los tiempos. Con ellos y no con otros, es posible el cambio. Porque esta Alianza –fuera de Dios- *sólo le interesa a “los pobres”*. Los “ricos” tienen demasiado que perder como para buscar el cambio. Ellos tienen ya buen refugio *en lo que es* (en la totalidad presente, elevada a la categoría de “sistema”, económico, político, social, etc.), como para andar buscándolo en Yahvé. Para ellos todo cambio radical es peligroso, más bien se trata de conservar el presente y hacerlo *progresar*²⁶. Ahora bien y avanzando en *Sofonías*, lo que esta Alianza promete al *Resto* -a la vez víctima y sobreviviente- son cosas muy concretas. Dice el versículo 16: “*Aquellos que queden en Israel no se portarán injustamente ni dirán más mentiras, ni hallarán en su boca palabras engañosas. Podrán alimentarse y descansar sin que nadie los moleste*”. En principio reparemos en cómo se integra eso que *adviene* para redimir el presente -nombrados en el versículo de Sofonías por su negativa- esto es: la *Justicia* (en primer lugar) y, tras ella, la *Verdad*. Y es sobre estos dos pilares (justicia y verdad), donde se apoya la mesiánica promesa que cierra el versículo: *alimento y paz para todos* (también en ese orden sucesivo y material, por cierto).

- 18) Obsérvese, para *todos* y no ya sólo para el *Resto* fundador. Esto porque la *opción preferencial*, es en realidad apenas el punto de partida -la *semilla*, el *semen*- de otra forma de *universalidad* que -precisamente *porque se optó*-, ahora es posible. Una universalidad que asume (pero, sin *subsumirla*) la *singularidad* del punto de partida (primariamente *ético*, que no ontológico; ‘*estar*’, más que ‘*ser*’). Singularidad que no es entonces, ni “parte” (de un “todo”, final o inicial), ni “accidente” (de una “sustancia”, que so-porta, o fundamenta), sino *resto* (seminal), *margen* (borde, u orilla) que sostiene (sin “sujetar”) y que por eso mismo *proyecta* (sin anular). Más allá de sí misma, hacia lo *otro*, que en el *encuentro* -y sólo en él- lo constituye como *rostro* (en el sentido de *persona*). Constitución que, paradójicamente, es a la vez muerte y resurrección. Muerte, de la soledad abismal y muda del “yo” y resurrección (como *tú*), en los nombres y en los signos del *nosotros*. Universalidad lúdica y ética que -al jugarse *en (y por) ese rostro y por ese “resto”* y no por alguna abstracción declamativa, de las usuales- puede entonces *conjugarse* (desde el plural “*nosotros*”) y construirse literalmente como *oikouméne* (como *ecúmene*), es decir: *como tierra habitada y cultivada por hombres*, como

acumular, amontonar; a las cuales el prefijo *des*, los invierte. Noción positiva con que luego es también pensada la idea de “*repetición*” en el comienzo de la Parte Cuarta de *Kant y el problema de la metafísica*, del mismo autor.

²⁵ Es casi imposible no recordar aquí salvando todas las distancias, es cierto, la noción marxista más pura de *proletariado* y las causas por las cuáles, según Marx, éste es necesariamente *revolucionario*: son “los únicos que no tienen nada que perder, a no ser sus cadenas”. Para ellos, “hacer la revolución” es su único refugio.

²⁶ Si hace un momento pensábamos en Marx, cómo no hacerlo ahora con Nietzsche. Esta singular dialéctica bíblica entre “ricos y pobres” y sus diferentes posturas respecto del presente y del futuro (del ‘ser’ y del ‘advenir’), ¿no está acaso también presente en esa alternativa entre “últimos hombres” y el “sobrehombre” tan bien graficada en el “Prólogo” del *Zarathustra*? Como se advertirán los puntos de encuentro entre la *escuela de la sospecha* y el *nuevo pensamiento judío*, son muchos y entrecruzados.

*mundo*²⁷. Ya no desierto, ni mera "naturaleza", ni paisaje; más tampoco "globo", ni "planeta", ni abstracta "sociedad internacional", expresiones todas ellas que escamotean el sentido fuerte, seminal y plural de la voz *ecúmene*: que nos remite al libre y a la vez firme *juego de diferencias* que, en el encuentro (y aún en la *discordia*), hacen *mundo*. Mundo que sólo -y sólo si- es pensado como *ecúmene* (como "tierra habitada y cultivada por todos"), merece con propiedad el calificativo de *universal*. Exigencia *ética*, anterior a toda ontología y a todo sistema; *verdad* inicial que vuelve a remitirnos al tema de la justicia. Quedan así establecidas y enlazadas, en el seno del pensamiento bíblico, dos parejas inseparables *justicia y verdad*; *alimento y paz*. Las cuáles a su vez pueden y piden ser leídas y pensadas biunívocamente, esto es:

La justicia es la verdad (y) La verdad es la justicia.
El alimento es la paz (y) La paz es el alimento.

En mutua copertenencia, cada uno de los términos se potencian y balancean recíprocamente. No 'dicen' lo mismo que separadamente. Allí donde opera este singular *Cuarteto* —esta vez sí, éticamente muy distinto del heideggeriano— estamos en un *locus* diferente de la modernidad y en un *logos* distinto del clásico. Estamos en medio de una Justicia que todavía no ha devenido *Derecho*; de una Verdad que todavía no es *Adecuación* (*adaequatio rei et intellectus*). Del Alimento y no de la *Escasez* (selectiva del *Mercado*); de la Paz y no de la *Tolerancia* (circunstancial del 'socio'). Este *locus* que -parafraseando esta vez a Benjamín- con su "débil fuerza mesiánica" cuestiona y 'abre' a todo presente (a lo que *todavía no es*) y así lo *discontinúa*, ya no provoca la ira de Yahvé sino su alegría: "*saltará de gozo al verte a ti y te renovará su amor*" (Is. 17), así como "*Por ti lanzará gritos de alegría como en días de fiesta!*" (Is.18). Mundo (no ya, *inmundo*) donde la universalidad (*ecuménica*) vuelve a ser posible, al menos por un nuevo ciclo y mientras los hombres *no traicionen la Alianza*, provocando nuevamente la injusticia y el hambre entre ellos (e impidiendo por tanto la verdad y la paz)²⁸. *Nuevo mundo* - ¡esta vez en serio! - donde todos han perdido algo y ganado algo para posibilitar su concreción. Nadie entra ni permanece en él, tal como era. E aquí su auténtica y renovada universalidad (*ecuménica*). El sexto libro del *Evangelio de Lucas* es muy ilustrativo en esa dirección. En él a los *pobres* (descriptos como los que tienen hambre, los que lloran, aquellos a quienes "los hombres odian, expulsan y consideran unos delincuentes", cf. versículos 20 a 23), a esos -pensando en el mundo de *justicia*, que advendrá- paradójicamente se los llama "felices", precisamente "porque les espera una recompensa más grande que el cielo". Mientras que a los ricos (caracterizados como los ya felices, los satisfechos, los que ríen y los reconocidos en el presente, cf. versículos 24 a 26), a esos se los llama "pobres" y se les profetiza grandes dolores para acceder también ellos a ese nuevo mundo. Singular mecanismo judío de *remisión* histórica al que querríamos referirnos ahora, por su enorme potencialidad simbólica.

- 19) Si en el pensamiento bíblico judío la historia no es progreso sino, esencialmente, *discontinuidad*, existe en ella una especie de "doble mecanismo" (también, sucesivo) para *destruirla* y, a la vez, *salvarla*. La primera fase, es esencialmente humana y antecede a otra tempestuosamente divina; ésta se pone en marcha —con la ira de Yahvé— si la anterior falla o no es directamente cumplida por los hombres. Lo cual por cierto no debe ser pensado de manera mecánica o excluyente. En el libro 15 del *Deuteronomio* se

²⁷ Del griego: *Oikouméne* (ge), de *oikein*: "habitar": tierra (*ecúmene*), mundo habitado y cultivado. Acaso esta idea original (bíblica) de lo universal como "lo habitable por todos", sea también la que resuena todavía en el sustantivo *católico* ("universal", del griego, *katholikós*), sólo en tanto se lo piense como *kathólou* (*kath' hólou*): "en conjunto" y, por ello, *universal*.

²⁸ Esta "alianza" de Dios con los pobres y el "cuarteto" que un pensamiento tal establece, pasan casi intactos del pensamiento judío inicial al cristianismo también bíblico. Cf. Por ejemplo, el *Evangelio de Lucas* (6, 20 a 23).

habla de *"la llegada del séptimo año, el año de la remisión"* y se dan precisas instrucciones a los hombres sobre cómo comportarse en él²⁹. Lo concreto del mandato *"de la remisión"* y las detalladas y precisas instrucciones para su cumplimiento, no se comprenden cabalmente si no se atiende al dramático momento histórico en que fue escrito el *Deuteronomio* (siglo VII). Redactado por sacerdotes y profetas, fue hecho público como *Ley de Yahvé* cuando el pueblo judío atravesaba uno de los peores momentos de su historia. Habían pasado ya quinientos años del encuentro fundacional entre Moisés y Dios, e Israel vivía en medio de grandes dificultades: la tierra de Canaán había sido conquistada y el reino de David y Salomón levantado y dividido. La provincia más grande y próspera del norte (llamada "reino de Israel") había dejado literalmente de existir y la misma suerte amenazaba a la provincia del sur (el "reino de Judá"). En medio de tal situación política, el objetivo central de sacerdotes y profetas –a través de esta *Ley de Yahvé* que resumía experiencias adquiridas a lo largo de toda la historia anterior- era mostrarle al pueblo judío la *causa de esos males* y darle, a su vez, una *oportunidad para salvarse*. Así por motivos estrictamente humanos, se pone en boca de Yahvé aquello que los pastores querían decir a su pueblo y se lo hace presentándolo como las palabras que Dios le habría dicho a Moisés en el desierto de Arabá, y que el Profeta dijo a su vez al pueblo, "El año 40 después de la salida de Egipto, el día primero del décimo mes..." (*Deuteronomio*, 1,3). Como se advertirá un *logos* puesto en boca de Yahvé ante la imperiosa necesidad humana de actuar. En el libro 15 del *Deuteronomio*, se les ordena a los hombres explícitamente: *"Cada siete años ustedes perdonarán las deudas"* (v.1) y *"Si tu hermano hebreo, varón o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo lo dejarás libre"* (.12). A este mecanismo de liberación histórica, se lo denomina *remisión* y se lo especifica en el texto con suma precisión, tanto como para que no queden dudas ni escapatorias respecto de su cumplimiento. En lo que hace a las deudas *"lo perdonarás y dejarás de exigirselo en cuanto se proclame la remisión de Yahvé"*; agregando, *"del forastero podrás exigir que te pague sus deudas, en cambio perdonarás la deuda de tu hermano"* (15,3).

Siendo el fundamento explícito de esta conducta, tan importante como ella misma: *"pues no debe haber pobres en medio de ti, mientras Yahvé te de prosperidad en la tierra que has conquistado"* (15,4). O sea, en tierra fértil y cultivada, la pobreza de algunos (implícita en la riqueza de otros) es injustificable e intolerable. Lo mismo ocurre en períodos de desgracia, en donde todos deberían soportarla por igual³⁰. Los hombres deben resguardar con la *equidad*, el estado de *justicia* que Dios posibilitó entre ellos. Es decir, manejar con prudencia igualitaria el goce y usufructo de los bienes materiales (esto es esencialmente la *equidad*), para no dislocar el orden *justo* en que debe transcurrir la historia. Pero entonces, *"equidad" no es lo mismo que "justicia"*. La justicia -en el pensamiento bíblico- es más amplia y fundamental que la noción de equidad. Más aún, a veces la aparentemente siempre buena "equidad" perpetúa la injusticia (eternizando un pasado o un presente de diferencias ya inalcanzables entre los hombres). La

²⁹ *Remisión*, del latín *remittere*. Repárense en las tres primeras significaciones de este verbo en nuestra lengua: 1) enviar algo a otro lugar; 2) perdonar, eximir y 3) diferir, suspender. Todas estas acciones están presentes en los análisis que siguen.

³⁰ Con esa sabiduría tan especial -que precisamente viene más de la *tierra* que de la *ratio*- graficaba poéticamente don Arturo Jauretche este tema de la igualdad (en aquel poco conocido poema gauchesco de juventud *El Paso de los Libres* (¡1934, con un cuasi insólito prólogo de Jorge L. Borges!) diciendo: *"...es pa' todos la cobija/ o es pa' todos el invierno"*). Lo mismo que cuando en su *Manual de zoncetas criollas* (1968) y prevenido contra la idea -aparentemente neutral- de la "equidad" en el denominado "desarrollo social", muy de moda en los años' 60 latinoamericanos, recurría a otra imagen campera, postulando: *"emparejemos y después largamos"*. Lo que hoy, más académicamente, llamaríamos "discriminación positiva", que postula una acción más vigorosa (de *justicia*) con aquellos que menos tienen o más han perdido, previa a toda equidad universal posterior. Caso contrario, la "carrera" resultará siempre despareja

equidad debe entonces estar subordinada al estado de justicia y a su mantención y no viceversa. Así vista una cosa es la equidad que sostiene la justicia existente y otra la que (so pretexto de un igualitarismo abstracto) perpetúa la injusticia. No se trata entonces de "darles a todos lo mismo", sino de darles -primero- más a los que menos tienen. Única manera de que en "algún tiempo" -nuevo y diferente del presente- puedan todos llegar a tener lo mismo. De allí que en la Biblia se exija "dar hasta que duela" y no simplemente dar lo que no necesito, porque me sobra o no utilizo³¹. Este "año sabático" (cada siete), se potenciaba a la vez con el gran "año jubilar" (cada cincuenta), ampliando las exigencias de aquél y aumentando la solemnidad de su festejo. Ambos, en su conjunto, componían la parte humana de ese mecanismo de remisión que caracteriza a la concepción judía de la historia. El objetivo era claro: preservar y sostener la justicia entre los hombres³².

Por cierto, que esta preservación y sostenimiento de la justicia, no es cosa exclusiva de los años de la remisión, sino mandato permanente de todos los días: *"Si se encuentra un pobre entre tus hermanos (...) no endurezcas el corazón ni le cierres la mano, sino ábrela y préstale todo lo que necesita (Deuteronomio, 15, 7 y 8).* Más aún, el cumplimiento cotidiano de este mandato hasta tornaría innecesario y lejano el segundo momento de ese "año de la remisión" (la intervención directa de Yahvé en la historia) porque no habría injusticias que reparar. Sin embargo, esto es prácticamente imposible en esta tierra ya que -se recuerda en este mismo libro- *"ciertamente que nunca faltarán pobres en este país..." (15,11).* De lo cual no se deduce la inutilidad del esfuerzo para eliminar la pobreza, sino todo lo contrario: *la necesidad de su reiterada y permanente práctica.* Por lo cual la cita del versículo debe completarse: *"...por esto te doy yo este mandato: debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra"* (idem anterior). Advertencia que además de *no exculpar* a la riqueza de su responsabilidad por la presencia del pobre entre nosotros, cumple otra función muy importante: la necesidad de preservar cierta *alteridad* ética y crítica, respecto de cualquier *sistema* político, económico, social, que reclame para sí todas las bondades y, por eso, todos los poderes. *Todo sistema genera "pobres"*, en mayor o menor medida, de tal o cual calidad o características y es con ellos -y no con el sistema que los crea o los tolera- el compromiso (la *opción preferencial*) de todo pensamiento que se pretenda esencialmente *nuevo* y verdaderamente liberador. La parálisis crítica y el conformismo con el sistema en que terminaron ciertas experiencias políticas -inicialmente diferentes y potencialmente liberadoras- obliga a redoblar la atención en estos casos. Bajo ningún punto de vista, la "revolución" devenida "régimen" puede exigir el silencio ante la pobreza; como tampoco pueden hacerlo, la teoría de las "etapas", ni las consolaciones por el "mal menor", muy propias del capitalismo neoliberal hoy planetarizado. La *asistencia a la pobreza* es la primera prioridad de toda *política* que pretenda llevar el nombre de tal y no el de mera "administración estatal" (es decir de lo que ya 'es'). Las maneras de cumplir con este imperativo ético podrán ser diferentes -según los lugares y la situaciones vigentes- pero el mandato, la urgencia y la esperanza no son ni cambiables ni negociables. Precisamente, porque "siempre habrá pobres entre nosotros". Finalmente, la *memoria dolorosa* de esta obligación *humana* esencial -siempre pendiente y por ello exigible- es el mejor antídoto contra otro mal esencial y frecuente: la *inversión* (perversa) de la dialéctica dominador/dominado

³¹ Esta confusión de la equidad con la justicia es típica de la modernidad, así como la confusión ya señalada de ésta última con "lo jurídico". Y se trata de confusiones tan arraigadas que -a pesar de sus buenas intenciones- reaparece con nuevos bríos y ropajes en la *Teoría de la Justicia* (1971) del norteamericano J. Rawls.

³² Esta tradición de los Jubileos judíos pasa en esencia a la teología cristiana y muy especialmente a su denominada Doctrina Social. Y es precisamente por sus mandatos de *liberación y perdón* (de los esclavos, las deudas y las tierras) que hoy causa escozor en el establishment mundial, al ser evocados por Francisco para pedir una condonación de las "deudas externas" de los países pobres (o más bien, empobrecidos) por parte de las grandes potencias mundiales. Mucho nos tememos que el valiente gesto apostólico sea poco o nada escuchado por la otra parte, lo cual por cierto no invalida -sino que destaca- la solicitud ecuménica.

(amo/esclavo). Esto es la de los últimos, convertidos ahora en primeros. El pensamiento judío apela aquí, como dijimos, al recuerdo doloroso: "*Acuérdate de que tú también fuiste esclavo en la tierra de Egipto y que Yahvé, tu Dios, te dio la libertad*" (Deuteronomio, 15, 15).

20) Si a pesar de todas estas razones (lógicas y éticas) los hombres no cumplen con el "año de la remisión", un segundo momento se abre paso: el de *la ira de Yahvé, su irrupción directa* en la historia para destruirla y así salvarla. Con esta irrupción lo sagrado penetra por un "instante" en lo profano, con la finalidad de restituir el equilibrio de la *justicia* prostituido por los hombres. Es la otra manera de la *remisión*, en ella Dios tiene la palabra. Esta vez la tomamos según el libro del profeta *Isaías* el cual es - de todos los libros del Antiguo Testamento- el posteriormente más citado por Jesús y los apóstoles cristianos. Aquí también vale la pena recordar el contexto histórico en que fue escrito, para comprender mejor el anuncio y las demandas puntuales del texto. Igual que el *Deuteronomio* (algo anterior), el libro del profeta *Isaías* es un testimonio de la crisis política y espiritual en que se debatía el pueblo de Israel. Esto es, un olvido de su *responsabilidad* ética e histórica (en tanto pueblo elegido por Dios en la Alianza), unido a una evidente *declinación* política de Israel. Ambas cosas se potenciaban mutuamente y en medio de ese clima decadente y enrarecido, *Isaías* -joven de una familia noble que "había visto a Yahvé" (Cap.6)- inicia su prédica. Israel ya había tenido su cisma político, había perdido el sentido de su propia identidad como pueblo (elegido) y se había puesto a vivir *como un pueblo histórico más*. Con una religión transmitida por la costumbre y mecánicamente repetida, pero no vivida ("religión aprendida que no brota del corazón", la llamará *Isaías*); con templos ricos, clero poderoso y rituales muy concurridos, pero corazones vacíos. A su vez, en lo político el reino de Judá -donde profetiza *Isaías*- estaba atenazado entre dos grandes y poderosos vecinos (Asur y Egipto) y la única duda de la dirigencia política judía del momento era a cuál de las dos potencias era mejor entregarse. Frente a tal actitud, la palabra de *Isaías* señala una alternativa, difícil pero posible: "*Busquen primariamente el Reino de Dios y procuren establecer la justicia entre ustedes. Y él les hará más fuertes que los poderosos*". A pesar de todo, sus prédicas surten efecto y es así que -entre los años 701 y 691- el rey de Judá (*Ezequías*), animado permanentemente por *Isaías*, resiste el avance y el sitio de *Senaquerib* (el poderoso rey de Asur) y sucede entonces la célebre "liberación milagrosa" de Jerusalén, relatada en *Isaías* (37, 21 a 36): "*Esa misma noche el Ángel de Yahvé hirió de muerte a 185.000 hombres del campamento asirio. A la hora de levantarse a la mañana, no había más que cadáveres. Senaquerib levantó su campamento y se fue*". Sin embargo, no es a este Yahvé cooperante y bondadoso con los hombres al que deseamos citar ahora, sino al que fuerza -por omisión humana- aquél "año de la remisión". Para ello podemos ir al primer capítulo el libro de *Isaías* (21 a 28) donde se anuncia el "*día de Yahvé*", quien volverá para transformar (*remitir*) a Israel en una "*ciudad de la Justicia*". Aquí todo comienza con la *mirada dolorosa* que Yahvé dirige a Jerusalén, su ciudad elegida, su antigua "novia fiel". *Dolor* que mueve a una descripción del presente (*corrupto*) que es, a la vez, una suerte de enumeración o catálogo de la *ausencia de justicia* en que se encuentra. La corrupción y la injusticia se habían vuelto señores de esa ciudad. La galanura poética con que *Isaías* describe esta situación, lo tornan uno de los pasajes en mi entender, literariamente más bellos del Antiguo Testamento:

*¿Cómo es que pareces una prostituta, Sion*³³

³³ Nombre que significa literalmente significa "*hito, señal*", es decir un lugar encumbrado y visible. En el Antiguo Testamento, Sion es por lo general un sinónimo de la ciudad de Jerusalén con su monte del templo. Las profecías del Nuevo Testamento predijeron que el Señor un día crearía de nuevo los cielos y la tierra. En la Biblia, Sion es tanto la ciudad de David como la ciudad de Dios. Conforme la Biblia progresa, la palabra *Sion* tiene una transición de referirse primariamente a una ciudad física, a un significado espiritual. No debe confundirse para nada con el sionismo político moderno que apareció en Europa central y oriental

ciudad fiel que te conformabas a mis leyes?

Pregunta que desata de inmediato un catálogo pormenorizado de en qué consiste - esencialmente hablando- *una situación de injusticia*, que clama al cielo su destrucción:

*Tu plata se ha convertido en basura,
Tu vino está mezclado con agua.
Tus jefes son unos rebeldes, amigos de ladrones.*

*Todos esperan recompensas
y van detrás de los regalos.
No hacen justicia al huérfano
Ni atienden la causa de la viuda³⁴.*

Situación *dolorosa e injusta* ante la cual, sí se despierta *la ira de Yahvé* que el profeta describe de una manera muy directa. Terrible y divino *día* que viene a suplir el *año* (humano) de *la remisión* que no fue. Sin embargo, la *remisión* habrá de efectuarse.

Así anuncia Yahvé -por boca de Isaías- cómo es su peculiar mecanismo de intervención histórica:

*"Escuchen, pues, la sentencia del Señor Yahvé
el Fuerte de Israel:
'Me desquitaré con mis adversarios
yo me vengaré de mis enemigos.
Volveré mi mano contra ti
y te limpiaré de tus impurezas en el horno
hasta quitarte todo lo sucio que tengas.
Haré a tus gobernantes como eran antes,
y a tus consejeros como en otros tiempos.
En adelante te llamarán Ciudad de la Justicia, Ciudad Fiel.
El día en que libere a Sion, le tomaré cuentas,
y los que se salven llevarán una vida justa.
Pero los rebeldes,
y los pecadores,
Van a ser destrozados al mismo tiempo,
y aquellos que se alejen de Yahvé, perecerán".*

Sobre este largo texto de Isaías, señalaremos al menos unas pocas cosas. En primer lugar, las dos *causas fundamentales*, tanto del fracaso del "año de la remisión", como del consecuente advenimiento del "día de Yahvé": la *traición* y la *injusticia*. En el pensamiento bíblico son y serán los dos 'motores' básicos del devenir histórico. Se trata entonces de una *ética del sufrimiento* y de la consecuente *liberación*, a partir de la remoción de esos dos obstáculos (traición e

a finales del siglo XIX, fundado por el periodista austrohúngaro Theodor Herzl (como respuesta al caso Dreyfus en Francia y a la ola antisemita que agitaba aquella Europa). Ni mucho menos con el ulterior desarrollo del sionismo dentro del actual estado de Israel. Una explicación relativamente sencilla, pero sólida y fundamentada, de estas derivaciones del sionismo puede leerse en la obra del sociólogo y analista de política internacional Pedro Brieger *El conflicto palestino-israelí*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010, cf págs. 17 a 44.

³⁴ Cualquier coincidencia con nuestro presente latinoamericano -acechado hoy por muy modernos y globales Senaqueribes- no es por cierto fruto de una mente calenturienta, o que deba extremar demasiado sus análisis.

injusticia)³⁵. En segundo lugar, el peculiar *holocausto* que tiene lugar en ese día de Yahvé ("y te limpiaré de impurezas en un horno"). Holocausto purificador ("hasta quitarte todo lo sucio que tengas") y no asesinato en masa como en la experiencia concentracionaria nazi. Y precisamente porque se trata de un holocausto ritual de purificación, es que aquí sí hay un *después*, protagonizado por un Resto que repoblará la ciudad, "llevando una vida justa". *Severidad de la Justicia*, resignificación de la Ley, liberación de lo humano denigrado y humillado en el presente; y no *violencia criminal* ("*demasiado humana*") contra quienes menos tienen y más necesitan, o en apoyo de totalitarismos de cualquier tipo. En tercer lugar, la radical experiencia de *discontinuar* la historia, de hacer irrumpir en ella la Temporalidad original (lo *Otro* que adviene), frente a lo cual poco pueden ya hacer los hombres (dice Yahvé: "Mi salvación significa el castigo de lo que están haciendo"). Por lo tanto, apertura de una *instancia superior de la Justicia*, frente a la cual toda 'causa' puede ser reabierta, toda sentencia humana enmendada y toda injusticia reparada. Temor por cierto de quienes han *torcido* en su favor la vara del "derecho", o inclinado fraudulentamente la balanza del lado del poderoso.

- 21) Acaso esta experiencia judía de la *remisión* y del *día de Yahvé*, estén recogidos -a su manera- en la experiencia cristiana de la *resurrección*. Entre muchos otros testimonios bíblicos, es significativo el *Evangelio de Marcos*. Allí leemos: "*Jesús les decía también: 'Yo les aseguro que algunos de los que están aquí presentes no morirán antes de haber visto descender el Reino de Dios con todo su poder'*" (9, 1). Día al cabo del cual, vendría para ellos la *resurrección*. Tras esto el propio Dios se les aparece (como voz desde "una nube que los cubrió con su sombra") y les dice -exhortándoles a dar crédito a esta nueva y extraña palabra de Jesús, la *resurrección*- "Este es mi Hijo amado: a él han de escuchar" (9,7). Acallada ya esa voz, Jesús les pidió a sus discípulos -bajando el cerro- "que no dijeran a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del Hombre resucitara de entre los muertos". A raíz de lo cual Marcos comenta, muy gráficamente, que "*Ellos guardaron el secreto, aunque se preguntaban unos a otros qué sería eso de resucitar de entre los muertos*" (9,10).

Holocausto purificador en la experiencia judía; secreto y misterio de la *resurrección*, en la cristiana. Anuncio de un *pasaje* o tránsito en ambos casos: de lo 'impuro a lo puro' en la vieja Jerusalén prostituida; de la 'muerte a la vida verdadera', en la Galilea ocupada de tiempos de Jesús. ¿Será la *Justicia* la '*llave*' que en ambos casos abre la puerta clausurada de la historia y posibilita su continuidad (en otro nivel)? Todo parece indicar que sí y que, por tanto, el peculiar "*Cuarteto*" *justicia-verdad-alimento-paz* del que hablábamos antes, parece ser la clave de bóveda interpretativa de un *logos*, a la vez, milenario y nuevo. *Logos* que filosóficamente se concretiza en un pensamiento *encarnado* (que no "trascendental"); *jugado*, que no "neutro"; por ello mismo, *situado* y a la vez "universal", esto es *ecuménico*; *fuerte* más que *débil*, pero con una fortaleza ética que no es violencia, sino severidad en el cumplimiento de la ley; primariamente *ético* (compasivo y solidario) y sólo luego ontológico y científico; *anamnésico* y no olvidadizo, *crítico* y no funcional con los poderes; *liberador*, antes que conservador de privilegios; *humano*, pero abierto al misterio; *político*, pero de una manera por completo diferente. En fin, un pequeño tratado de ética aplicada que se condensa en aquéllas dos frases biunívocas, del *Cuarteto* de Jerusalén:

³⁵ Sobre la *traición* como fuerza operante en la historia, hemos apuntado algunas cosas en nuestro artículo "Sobre ideas e ideologías en medio de la crisis", en esta misma *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, n° 15/16, Buenos Aires, 1991, págs. 69 a 85. De paso viene bien recordar que los judíos también utilizan el término *Shoah*, que en hebreo significa "catástrofe", para designar (con mejor precisión aún) la experiencia actual del "Holocausto" (con mayúscula) en la Alemania nazi.

*La justicia es la verdad (y) La verdad es la justicia.
El alimento es la paz (y) La paz es el alimento.*

Cuadratura que, en su extrema sencillez lógica, impide la redondez oronda del eterno retorno de la injusticia.

Manuel Ugarte: Transculturación y mestizaje de ayer y hoy



55

Gabo Rouedo-Ugarte

*“Soy mestizo de los dioses que encarnó en raíces de
un quebracho y ascendió por sus venas lo esencial al
sol” Chacarera y voz – Roxana Carabajal*

*“Sólo me queda quebrar las viejas hojas secas
con mis pies bailando porque soy mestizo”
Mestizo – Almendra*

Introducción

Manuel Ugarte expone sus posiciones sobre la raza¹ en un contexto en donde muchos otros intelectuales de América Latina estaban pensando lo mismo (Gamio, Rodó, Vasconcelos, Ortiz, Rojas, Freyre, entre otros). El tema no era solamente epistemológico o científico, sino que las circunstancias políticas empujaban a reflexionar sobre la conformación de las identidades latinoamericanas de manera urgente.

El propósito era brindar elementos teóricos (y hasta espirituales) a lo que debía ser un proyecto político que pueda enfrentar la principal amenaza que tenía el continente: la expansión imperial de Estados Unidos. Las definiciones y apreciaciones sobre la raza en América Latina respondían a la conformación de un sujeto político con una identidad clara y distinta al resto. Era necesario

¹ Entendemos que esta categoría ha quedado anacrónica a la manera en que se utilizaba a principios de S. XX, sin embargo, vamos a tomarla en la manera que la toma Ugarte para ser fiel a su escritura, sus ideas y facilitar la escritura y lectura del trabajo.

crear un elemento identitario homogéneo para producir un sentimiento colectivo que permita la unificación de las naciones, tanto para adentro como para afuera, y así resistir la amenaza.

Uno de los más importantes referentes de la teorización del mestizaje en América Latina fue, sin duda, Vasconcelos, que como afirma Zemeño, “la gran novedad de Vasconcelos consistió en transformar el término mestizo en el genérico de mestizaje. Transformó una noción singular sociológica en un concepto universal de carácter filosófico” (Zemeño: 2008, 81).

Su idea-fuerza de que en América se iba a engendrar la quinta raza y definitiva a raíz de la mezcla de las cuatro razas primigenias² tuvo una influencia en los estudios antropológicos posteriores, pero también era una concepción compartida por sus contemporáneos.

El campo de la Historia de las Ideas ha reconstruido los vínculos que se daban entre los intelectuales a partir de viajes y correspondencia (Mailhe: 2019), estudiando, por ejemplo, los viajes de Vasconcelos a Argentina y su relación con Ricardo Rojas (otro teórico del mestizaje a través de su obra *Eurindia*) e incluso con el mismo Ugarte, con quien luego compartió algunas misiones reformistas.

Ugarte escribe en ese contexto de relación intelectual con otras grandes figuras de problemas claros como la expansión anglo-americana, de revolución mexicana y proyectos unificadores del continente. Podríamos decir, de manera resumida, que la iniciativa de Ugarte surge de dos fuentes. Primero, la observación de la similitud que hay entre los países americanos. Afirma que hay más diferencias entre dos provincias del mismo país europeo que entre dos países del continente americano (Ugarte: 1953, 40), lo que le da la pauta de que son más las cosas que unos unen que las que nos separan, siendo el segundo llamado de atención que afirma que la división que sufre el continente no sólo es en detrimento de los pueblos sino en beneficio del imperialismo estadounidense en expansión.

Entonces, el proyecto era (no sólo el de él, sino el de varios intelectuales de la época, como hemos mencionado) encontrar y potenciar los factores de unidad identitaria y cultural para poder avanzar sobre la unidad política y armar una defensa contra el “peligro yanqui”.

Pensar el porvenir

El punto de unidad que Ugarte encuentra para poner en juego la defensa del territorio es la raza. En *Crónicas de Boulevard* afirma que la raza es el único obstáculo al deseo de conquista.

“Es evidente que en el fondo de todas estas luchas sólo hay un violento deseo de conquista. Pero afortunadamente, contra ese deseo se alza un obstáculo infranqueable: la Raza [...]

Cuando se trata de nacionalidades, bastan cien años de ocupación para borrarlas; pero cuando se trata de raza, no bastan diez siglos” (1902, 163- 164)

Como contraejemplo utiliza a Estados Unidos y su forma de conquista del territorio,

² Las cuatro razas primigenias sostenidas hasta ese momento por la antropología (la negra africana, la amarilla china, la blanca europea y la roja india) se sostenía en la clasificación realizada por Kant en su antropología. La propuesta de Vasconcelos intenta ser una instancia superadora a esa clasificación racial y, además, pone en juego elementos míticos de los pueblos originarios mesoamericanos. La idea de la quinta raza como la definitiva se corresponde a la idea de la creación del humano por quinta vez, hecho de maíz y el definitivo, creado por Quetzacoatl en el quinto sol.

señalando que ellos tuvieron que eliminar a los habitantes de Colorado para poder tomar el territorio. Esta observación no es menor, ya que, para Ugarte, la superioridad moral de América Latina (AL en adelante), a diferencia de la América sajona, es que nosotros permitimos la mixtura de todas las razas, mientras que en el norte del continente el blanco se tornó tirano de los demás (1953, 43).

Siendo la raza un punto importante para la empresa de la época, en *El porvenir de América Latina* Ugarte expone una suerte de “historia social” de las razas que él observa que habitan en el continente con el objetivo de “trazar una silueta moral de los componentes de cada una para entender el porvenir”. La primera parte del libro estará dedicada a una breve historia de cómo cada raza llegó al continente y qué características tiene cada una, para saber cómo se conformará la siguiente.

En el “examen de las razas” que realiza, las postuladas son: indios y españoles como primera instancia, dando la conformación del mestizo como tercer raza³; negros y mulatos, siendo éstos últimos la mezcla de españoles y negros; “la variante portuguesa” como elemento interesante en el planteo del autor, ya que pese al hispanismo que Ugarte muestra constantemente en sus textos, pone en las mismas condiciones a Brasil que al resto de países hispanohablantes en sus aportes a la raza del porvenir; los criollos y los migrantes también forman parte de las razas que construirán la nueva.

Como podemos ver, el criterio de “raza” de Ugarte no está aferrado a una línea positivista para la clasificación, sino más bien tiene que ver con la historia social del territorio. Lo que parece importarle a Ugarte es observar con qué sujetos cuenta América Latina, de dónde vienen y qué cualidades tienen, para luego ensayar lo que denomina “la raza del porvenir” o “la raza americana”. En ese sentido, se aleja de las posturas de la antropología positiva de su época, entendiendo, por ejemplo, que los indios no son los que tienen tales características, sino que su signo diferencial es que habitaron el suelo desde siempre; o que los criollos no son solamente los nacidos en este suelo, sino que existen varios tipos según las actitudes que tomen. La forma de categorizar a los sujetos está más atada a la sociología y la historia que a la antropología.

Ahora bien, todas estas razas tenderán a mezclarse, y darán por resultado la raza del porvenir, en la cual nos detendremos a analizar su composición.

Como dijimos, no importa tanto el aspecto antropológico de la raza, sino más bien su aspecto social e histórico. Una de las primeras características de esta raza será la toma de conciencia colectiva y universal al observar que la situación general y los intereses finales de cada país son los mismos (Ugarte: 1953, 39), a su vez, existe una semejanza en la conformación de todas las repúblicas de la región: con base india e irrupción peninsular, se le aportó una variante africana con una resultante criolla. Dado esto es que Brasil también es parte de la América Latina, aunque ese territorio haya sido conquistado por portugueses, la historia, situación y objetivos se mantienen en consonancia con el resto de los países hispanohablantes.

Sin embargo, el mestizaje que propone Ugarte no es simplemente una mezcla arbitraria de la gente que habita el suelo americano, sino que hay una forma en que se mezclan todos estos componentes. Si bien todas las razas “sirven como núcleo de fermentación”, sería la “raza blanca de origen hispano” la que servirá como base donde se agrupen las características que el resto de las razas aportarán. Esto es lo que le daría cierta originalidad a lo que surgiría en América.

³ Cabe aclarar aquí que Ugarte no habla del mestizaje como una “mezcla de razas” en general, en el sentido Vasconceliano, sino que el mestizo es sólo es una raza más surgida de la mezcla de indígenas y españoles.

Pero este “aporte” de las demás razas, como hemos mencionado, no es solamente de características físicas o morales, sino que hay un proyecto político de fondo que hay que sustentar y que tiene que ver con el ejercicio de la soberanía del territorio en defensa de la avanzada norteamericana. De ahí que Ugarte proponga que aceptar lo que traen las razas originarias es importante porque la mezcla con los indígenas nos hará herederos de los primeros propietarios de la tierra, siendo ese el punto en donde se sacará la fuerza y la cohesión para mantener la autonomía y la unidad

“La alianza con el primero ocupante, lejos de ser nociva, es útil, no sólo porque nos hace, por así decirlo, herederos de los primeros propietarios de la tierra, sino porque tiene que rejuvenecer la estirpe” (Ugarte: 1953, 42)

Es en ese sentido que haciendo uso de metáforas culinarias (y el mestizaje como forma en donde se mezclan los ingredientes), el elemento originario es mencionado como “levadura indígena”. La potencia de la metáfora radica en identificar a los pueblos originarios, no sólo como un elemento más, sino como actores políticos que son capaces de marcar la diferencia y potenciar la nueva raza.

Aceptar todo lo que traen las “razas originarias” nos sirve para “situarnos mejor, tener arraigo y mayores derechos sobre el continente” (Ugarte: 1953, 41). Esta es la clave del proyecto mestizo de Ugarte, y de la intelectualidad mestizófila de la época. Conformar una identidad que nos permita sentirnos parte de donde habitamos para pensar y vivir de forma situada y poder ejercer todos los derechos en el territorio.

Pero como ya hemos dicho, pensar una nueva identidad no es algo *per se*, sino que responde a una perspectiva política que tiene que ver con fortalecer los puntos en común propios para crear cohesión identitaria frente a la fragmentación panamericanista que EEUU estaba ejerciendo sobre la región, por eso las comparaciones con el país del norte se vuelven inevitables.

Parte de la idea de promover una identidad propia es la de diferenciarse del resto. América no es mestiza y punto, sino que es particularmente mestiza. No sólo engloba las características de todas las razas que cohabitan, sino que genera resultados nuevos.

En comparación con los procesos de conquista y ocupación territorial que existió en EEUU, América se diferencia porque sostuvo y convivió con las razas originarias, mientras que los países del norte aislaron y exterminaron a sus habitantes originarios. Esto no sólo da un carácter “original” a la raza americana, sino que deviene en una “superioridad moral” y también permite que los procesos de mestizaje generen capas intermedias (mestizos, mulatos) que atenúen el choque entre las razas y faciliten la “refundición” de las mismas.

Ahora bien, hemos mencionado que existe una fuerte tendencia hispanista en Ugarte que ubica al “elemento español” como fundamental en el proceso de mestizar. Esto no sólo responde a apreciaciones del autor (como cierto cariño que le pueda tener al país o cierta admisión de que los venidos del viejo continente son mayoría), sino que también es parte de una posición política.

Para poder ponerlo en perspectiva, digamos que Ugarte oscila entre una hispanofilia y una mestizofilia. Estas posturas, aunque antagónicas en su época, tienen en nuestro autor una continuidad y una relación muy particular.

Ugarte se declara parcialmente español, afirmando que la mitad de su alma es española,

sin embargo, en el libro *Las enfermedades sociales* describe a los españoles como una sociedad decadente, que creen más en la buena suerte que en el trabajo, que admiten más de lo que investigan y que siempre se dejan seducir por lo externo a falta de una orientación propia. Pero esto sucede porque el alma de España es un alma vieja, y que la nación española se terminó cuando se terminaron las colonias (Ugarte: 1907, 167).

Por otro lado, el español que llegó a América y conquistó el territorio (y aunque Ugarte diga que fue la empresa más sangrienta de la historia, también la califica como la más valiente y voluntariosa) ya no residía en el viejo continente, sino que vestigios de ese espíritu tenaz se encontraban en América. Por lo que el alma americana en el fondo es, en parte, alma española, pero de los españoles conquistadores y valientes, no de los decadentes a los que hace mención.

Ugarte es hispanófilo en la medida en que reconoce y admite que mucha de la identidad actual del continente se debe a la empresa española, pero que sin embargo eso ya había sucedido y la España actual no tiene más nada que ofrecer a los habitantes de AL en tanto pueblo. Es ahí donde entra la amistad por el mestizaje de Ugarte: si nosotros tenemos la mejor parte del alma española (la conquistadora, la temeraria y tenaz), las podemos mezclar con toda la diversidad de nuestro suelo para que devenga en algo nuevo. En ese sentido podríamos afirmar que Ugarte reconocería que la identidad americana es de raíz española, pero de destino mestizo.⁴

Hacer este reconocimiento y posicionamiento del hispanismo sirve también para establecer vínculos con España en términos culturales e identitarios, casi como una estrategia geopolítica que permita, como continente, generar lazos externos con países que no fueran Estados Unidos. En esa idea no sólo España entra en juego, sino también Francia.

España fue clave en la formación de la sociedad latinoamericana, y Francia lo fue en la formación cultural. Independientemente de la relación personal que Ugarte tenga con esos dos países (sobre todo con Francia), el autor rescata la fuerte influencia que tuvieron las ideas francesas en los procesos de conformación nacional de cada país. Así, los libertadores americanos se formaron en las ideas francesas para liberar las naciones. Esto es importante porque Ugarte reconoce en ese punto lo que él denomina una “segunda conquista” (1953, 45), y así como España nos conquistó por la fuerza, Francia lo hizo por las ideas. Es entonces que tenemos dos fuerzas que operan en la resistencia contra la avanzada norteamericana: la tenacidad española para la resistencia frente al enemigo y los ideales de independencia franceses.

Para concluir esta parte podemos afirmar que Ugarte sostiene una posición particular sobre la raza del porvenir: es sustancialmente española, pero requiere de un componente indígena importante para que se desarrolle, sino no será posible. A su vez, la particular historia del continente (corrientes migratorias, esclavistas, etc.) aportan elementos también particulares que harán que los habitantes próximos de América sean diferentes al resto. Esta nueva raza tendrá una conciencia sobre su situación y sus objetivos, y eso será un factor de unidad determinante para poder resistir frente a cualquier avanzada extranjera. Como vimos, la nueva raza no es meramente una mezcla de todas, sino que Ugarte delimita una suerte de “formula” de su composición a raíz del análisis social que hace de cada una que habita nuestro suelo, por

⁴ Esto es un punto interesante en Ugarte, ya que las posturas hispanistas más clásicas no quieren reconocer el mestizaje y la diversidad en términos culturales, sino que sostienen que América es una extensión de España, tanto cultural como religiosamente. Actualmente estas posturas se siguen reproduciendo por escritores contemporáneos, tanto latinoamericanos como españoles, y sólo reconocen al mestizaje como una mezcla de razas en el sentido más estricto y no reparan en el aspecto cultural e identitario. De alguna manera sólo actualizan el proyecto ilustrado de la modernidad europea.

eso ésta será en mayor parte española con un gran componente indígena e ideales franceses.

A continuación, analizaremos este proceso en clave *transcultural*. Notamos en la lectura de Ugarte que él hace referencia a “mezcla de componentes”, “refundición de razas”, nunca se refiere a “mestizaje” como categoría (aunque nosotros así lo hemos mencionado en varias ocasiones) ya que, como hemos dicho, es una noción que se utiliza, de forma epistemológica, luego de Vasconcelos. Así, expondremos la posición de Ugarte al análisis de una noción que se desarrolló en forma casi contemporánea a él y que es muy valiosa para entender los procesos de formación social que existieron en América Latina.

Transculturación como operación creadora

Ahora bien, para delimitar la noción que *transculturación* con la que pretendemos realizar la lectura del posicionamiento de Ugarte, acudiremos al creador de este neologismo: Fernando Ortiz. Abogado cubano devenido en antropólogo social, pasó décadas estudiando la composición social y económica Cuba desde una perspectiva histórica para plasmar sus investigaciones y conclusiones en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940). Esta obra, que en su dimensión epistemológica integra la corriente del funcionalismo, se propone hacer una lectura sociológica de las dos plantas más significativas en la economía cubana: el tabaco y el azúcar.

Lo que nos interesa a nosotros es el orden simbólico de ese estudio, orden que el mismo Ortiz deja en manifiesto al afirmar “La caña del azúcar y el tabaco son todo contraste” y comienza a mencionar una serie de características opuestas que tienen que ver con su composición, su forma de cultivo, su forma de producción, para concluir que al fin de cuenta ambas representan “cubanidad y extranjería. Soberanía y coloniaje. Alta corona y humilde saco” (1978, 14). En suma, esta oposición está marcada en los comentarios que Malinowski realiza en el prólogo del libro: “Cristóbal Colón que de Cuba sacó el tabaco para regalárselo al mundo y quien trajo el azúcar a estas islas antillanas” (1978, 14).

Estas dos plantas representan simbólicamente lo nativo y lo extranjero, lo cubano y lo español. Entonces, “en lo interno como lo externo, estudiar la historia de Cuba es en lo fundamental estudiar la historia del azúcar y del tabaco como los sistemas viscerales de su economía” (Ortiz: 1978, 13).

Es así que, para entender la historia de su país, y, como dice el autor, “por análogas razones, [la historia] de toda la América en general” es necesario abordar el fenómeno de cómo dos elementos tan diferenciados (y en este caso opuestos) no sólo pueden convivir juntos, sino que también sirven para la formación identitaria de una nación.

El objetivo de Ortiz en desarrollar el neologismo de *transculturación* es ofrecer una categoría que dé cuenta de una situación que acontece en AL y que las ciencias sociales de su época (con su epicentro en los EE. UU.) no podían ofrecer. La discusión fundamental se daba con el término sajón *aculturation* (aculturación). Término que se utilizaba en los estudios culturales para definir el proceso del pasaje de una cultura a otra, pero supone, como indica Malinowski en la introducción, “un vocablo etnocéntrico con significación moral”, ya que la operación de “aculturación” implica que el inmigrante deje su cultura nativa para adoptar la del lugar migrado, lo que implicaba, en términos políticos, que el “inculto” o “bárbaro” reciba los “beneficios de la gran cultura occidental para convertirse en uno de nosotros” (Ortiz: 1978, 4), lo que implicaba también un proceso pasivo y adaptativo del otro migrado.

En respuesta a este término sajón con trasfondo neocolonial, Ortiz propone el término de *transculturación*, que supone una operación en donde las culturas que se encuentran cumplen, ambas, un rol activo, dejando algo de sus posiciones originarias y tomando algo de las demás para apropiárselas, dando así un fenómeno cultural nuevo. En este proceso, todas las partes implicadas en la ecuación resultan modificadas, permitiendo que emerja una nueva realidad.

Ortiz la define, entonces, como un proceso transitivo de una cultura a otra, en donde no consiste en adquirir una cultura distinta (aculturación), sino que sucede cierta pérdida parcial de la cultura originaria (desculturación) y apropiación de elementos de una cultura ajena para dar surgimiento a un nuevo fenómeno (neoculturación). Esta nueva cultura implica una distinta a las anteriores, pero tiene de ambas. Este proceso, a su vez, es muy distinto a algunas perspectivas de mestizaje que sostienen que lo que se produce es una *síntesis*, siendo la nueva cultura una superación de las anteriores.⁵

Elementos transculturales de la raza del porvenir

Una vez trazada la perspectiva que Ugarte tiene de la nueva raza que se dará en AL y la definición de Ortiz como categoría para analizar dicho fenómeno, veamos, a partir de lo ya escrito, qué puntos en común hay.

Para empezar, ambos parten de un diagnóstico similar con respecto a la situación actual del continente. Tanto Ugarte como Ortiz destacan lo rápido que avanzó América a comparación del avance de Europa. Dadas las corrientes migratorias que se dieron, los extranjeros han traído unos avances que en Europa costó siglos.

“Toda la escala cultural que Europa experimentó en más de cuatro milenios, en Cuba pasó en menos de cuatro siglos. [...]”

Se saltó en un instante de las soñolientas edades de piedra a la muy edad despertada del Renacimiento. [...] Fueron dos mundos que recíprocamente se descubrieron y entrechocaron” (Ortiz: 1978, 94)

“Los levantamientos que tanto nos reprochan sólo son manifestaciones palpables de un empuje creador. La nacionalidad data de ayer y tiene que pasar por las mismas agitaciones que Europa. [...] Poco nos pueden echar en cara los que antes de alcanzar el brillo de hoy vivieron la indecisión de quince siglos. [...] Pero a los que acaban de nacer y se adelantan ya gallardamente por las sendas nuevas no es posible pedir un desarrollo definitivo” (Ugarte: 1953, 49)

Así, uno de los puntos centrales de donde parte el diagnóstico es hacer una suerte de justicia a la posición del continente. Quienes tardaron siglos en llegar a sus estadios modernos no pueden juzgar a las naciones que, pese a algunos puntos de “atraso”⁶, avanzan rápidamente hacia ellos.

También existe otro punto en común en el diagnóstico, y que es uno de los puntos fuertes

⁵ Esta postura es la que se encuentra presente, por ejemplo, en Ricardo Rojas, en donde la síntesis cultural es superadora en tanto que también es mejor, afirmando las semejanzas y negando las diferencias. En esta clave de síntesis hegeliana se supone un proceso armónico de mestizaje que responde más a intereses ideológicos que reales.

⁶ Tengamos en cuenta que la perspectiva de la modernidad era muy latente en la época. La idea del progreso lineal estaba muy presente y el eurocentrismo no eran tan cuestionado o criticado, por lo que se consideraba que Europa había tenido grandes avances para la humanidad y el resto de los países debían igualarla y alcanzarla. La idea del progreso lineal, teleológico y universal era parte del paradigma del siglo XX.

para comparar ambas posiciones: la población de América.

Hemos escrito sobre las razas que habitan el continente y que características tienen, pero no hemos mencionado algo clave: la mayoría de los migrantes de América, que son los que conforman gran parte de la población y el principal “núcleo de fermentación”, son desarraigados.

“Reivindicar el título de europeos, por más pura que conservemos la sangre y las tradiciones, sería aspirar a una situación flotante de trasplantados y prófugos. Nuestros países no pueden ser un mosaico de desertores sin más lazo entre sí que la expatriación” (Ugarte: 1953, 41)

“[Enumera una serie de corrientes migratorias] Todos ellos arrancados de sus núcleos sociales originarios y con sus culturas destrozadas, oprimidas bajo el peso de las culturas aquí imperantes, como las cañas de azúcar son molidas entre las mazas de los trapiches” (Ortiz: 1978, 93)

Podemos observar en estas citas que no es menor el desarraigo que pasaron las corrientes migratorias. Es ahí donde radica la fuerza de la raza del porvenir a través de su proceso transcultural. Podríamos afirmar que el proceso parcial de desculturización, necesario según el enfoque de Ortiz, ya está presente en los europeos que llegaron a América dado su destierro. Este punto servirá como enlace al planteo de Ugarte cuando sostiene que el elemento indígena será indispensable para la conformación de una nueva cultura. Entonces, podemos pensar que el nucleocentral de la raza del porvenir está desgarrado, y que son los elementos originarios (junto con los demás) los que lo reconstruirán, pero no para volver a ser lo que eran, sino para ser otra cosa.

Una cultura desgarrada que llega a un continente a chocar con otra (no menos desgarrada por la conquista) tenderán a unirse en un nuevo proceso creador. Esto lo podríamos sostener, además de lo ante dicho, desde la perspectiva de Ugarte en la cita anterior en donde sostiene que no podemos ser un mosaico de desertores, apoyándose esta idea en lo que afirma Malinowski en la introducción a la obra de Ortiz: la transculturación *no* es una simple aglomeración mecánica de caracteres. En este sentido, Ugarte tendría una postura transcultural al sostener que el surgimiento de la raza del porvenir no es sólo la suma de las partes existentes, sino un nuevo fenómeno, que tendrá su principio en las características desgarradas (o desculturadas) de las poblaciones que habitan AL.

Ahora bien, hemos mencionado a lo largo de este trabajo que uno de los objetivos importantes de la teorización del mestizaje o el desarrollo del neologismo de Ortiz tenían fines políticos, principalmente antiimperialistas. En este punto también existen coincidencias a tener en cuenta. Ugarte menciona cierta superioridad moral con respecto a los EE. UU. por la forma en que se han mezclado las razas originarias con las migrantes en AL mientras que en el país del nortese exterminaron, lo que permitió que en AL existieran “castas intermedias que atenuaran los choques, facilitando la refundición” (Ugarte: 1953, 43). Esta diferencia de procesos de conquista, como señala Ugarte, se corresponde adecuadamente con las definiciones de Ortiz. En Estados Unidos se vivió un proceso de *aculturación* (como ya hemos dicho, es el término al cual Ortiz intenta desplazar), ya que la aniquilación de las razas existentes y la colonización por parte de los anglosajones trasladaron la cultura que fue impuesta en el país sin la posibilidad de una “refundición”. El hecho de que el término anglosajón sea el imperante en los estudios culturales de su época es porque describe la forma de colonización y conquista de los anglosajones, mientras que en América Latina ese término resulta insuficiente ya que aquí se han formado esas “castas intermedias” a través del proceso de transculturación. Entonces, la diferencia con la América sajona es solamente histórica y social, sino también teórica. Intentando hacer una síntesis recreativa de nuestros autores en este punto, podríamos

parafrasear a Ugarte afirmando “la superioridad moral de América Latina está en nuestra transculturación, mientras que los Estados Unidos ha conquistado através de la aculturación”.

Si bien Ugarte no utiliza ninguno de estos términos que nosotros estamos mencionando, la densidad de la idea de transculturación podría estar en la idea de “refundición” que hace mención.

Si bien la transculturación da cuenta del choque de culturas, para lo cual existen las castas medias (mestizos y mulatos) para absorber ese impacto, la refundición que dará origen a la raza delporvenir cuenta con supuestos claves para poder hacer la analogía conceptual.

63

Cuando Ugarte afirma que “al hablar de la raza del porvenir debemos empezar a tener en cuenta lo que nos dieron y nos dan otras naciones” ya que “las corrientes sociales traen ellas mismas prolongaciones que nadie puede desviar” (Ugarte: 1953, 47-48) se está refiriendo, justamente, al punto innegable de que no se puede suprimir, ni una de las dos (o más) culturas que se encuentran (eso sería aculturación), ni tampoco opera el proceso dialéctico que ya hemos mencionado (donde se suprime la diferencia y se genera una instancia superadora), sino que se acepta y se opera con todo lo que esa cultura trae. La refundición, en ese caso, podría significar “dejar algo de la cultura propia y tomar algo de la ajena”. Lo que hay que tener en cuenta es que la raza del porvenir no sustituirá a las que ya existen en el continente, ni las negará, sino que será una más, una nueva “raza americana” formada de todas las que ya están en contacto entre sí en el continente. A su vez, el proceso de transculturación que estamos delineando en el planteo de Ugarte permite abordar dos frentes que ya hemos mencionado que eran parte de su perspectiva: el no negar donde se viene y afirmar el a dónde se va. Entre la hispanofilia y la mestizofilia que hemos mencionado que habitan en él se da el proceso transcultural. Sentirse parcialmente español es reconocer uno de los elementos culturales que ya acarrea, ya que “si renegamos del punto de partida, nos condenamos a edificar en el viento” (Ugarte: 1953, 45), sin embargo, todos los elementos, fundamentalmente el indígena, que componen la originalidad de América son nuestro horizonte, ya que reconocer lo que tenemos de la estirpe originaria nos rejuvenecerá⁷, dándonos “la firmeza, la salud y la sinceridad de Moctezuma o Guatemozín, de quienes nadie puede avergonzarse” (1953, 42).

Si bien los modelos teóricos desde donde parten ambos autores son diferentes⁸, podemos notar que no sólo versan sobre las mismas cuestiones, sino que también tienen puntos de partidas, observaciones y análisis en común. La necesidad de enfrentar al imperialismo con elementos teóricos y políticos, la realidad plural que se les presenta y que intentan hacerse cargo y el énfasis en reflexionar y aportar a la construcción de una identidad propia y particular permite que, con otras palabras y desde otros lugares de enunciación, estos autores tengan mucho que ver. Ugarte, como gran radiólogo de AL, nos ofrece una descripción social e histórica que encaja muy bien con los elementos teóricos que Ortiz desarrolla para poder analizar su tiempo.

Raza, mestizaje y transculturación: situación actual de problemas ¿pasados?

No es objetivo de este trabajo hacer solamente una lectura comparativa entre estos dos autores, sino que también nos interesa explorar un poco el alcance y la continuidad de los problemas que se han planteado. Las ideas en torno al mestizaje, la raza y la transculturación

⁷ Sobre todo, teniendo en cuenta que, para Ugarte, el alma española ya estaba vieja.

⁸ Como hemos dicho, Ortiz se inscribe en la corriente del funcionalismo, y su trabajo es más un tratado teórico y analítico de Cuba desde esa perspectiva, mientras que Ugarte, con un estilo más relacionado al ensayo libre, no realiza un trabajo teórico sino más bien descriptivo y en cierto punto analítico de la situación general del continente.

están en permanente actualización, respondiendo, en alguna medida, a los problemas contemporáneos (que, en muchos casos, estos problemas son actualizaciones de estos que los autores del siglo XX también se ocupaban).

Quizás, uno de los problemas que cada vez es más atendido desde las ciencias sociales es el de la globalización. En ese sentido, Podetti señala que recuperar la idea de transculturación serviría para pensar una alternativa desde AL a este fenómeno que, si bien no es similar al imperialismo del siglo pasado, es una propuesta de conquista y hegemonía por parte de los países centrales, pero que ya no se realizan desde las armas, sino desde cierto aspecto cultural: medios de comunicación, *mass-media*, plataformas globales de servicios de entretenimiento, financieros, educativos, etc.

Frente a eso, todo el despliegue tecno-científico (representado en un puñado de empresas de tecnología y grupos económicos, comunicacionales, etc.) alcanza la mayor parte del mundo, estableciendo las mismas reglas para el uso de sus productos o servicios. En ese sentido podemos pensar que la propuesta globalista contiene, como pilar necesario, la formación de sujetos similares que puedan consumir de igual manera. Así, se produce una tensión entre la formación de ciudadanos y la formación de consumidores, que si bien no son opuestas, pero el consumo de bienes/servicios en el marco global puede conllevar a saltarse legislaciones que regulen esos consumos, o a generar necesidades que, previo a la globalización, no existía en ciertos territorios. A esto nos referimos cuando hablamos de que la tensión se agudiza: la necesidad de crear consumidores globales no respeta, muchas veces, los criterios de ciudadanía (no sólo en el aspecto legal o civil, sino también en el aspecto del cumplimiento de derechos, las prácticas culturales, entre otras)

Frente a esta hegemonía globalizante, Podetti señala que, como resistencia, surgen las propuestas multiculturales que terminan resultandos insuficientes. Citando a Pascal dice que la “unidad que no contiene a la multitud es tiranía, multitud que no se reduce a la unidad es anarquía. La universidad contiene, por ser tal, unidad y multitud, unidad y diversidad” (Podetti: 2004)

En este sentido, continúa:

“El multiculturalismo expresa, en cierto sentido, y primariamente, la instintiva reacción frente a las hegemonías que se asumen como universalidad, pero no resuelve el problema, porque postula sacrificar una deficiente *unidad*, pero para reemplazarla por una no menos deficiente *diversidad*. No hay verdadera unidad que no contenga diversidad, pero tampoco hay diversidad que tenga sentido sin una unidad que la contenga”

Entonces, el multiculturalismo como forma de resistir a la hegemonía de la globalización resulta insuficiente porque no da cuenta de una verdadera unidad, sino de la acumulación de diversidades que no se organizan bajo ningún marco, principio o propuesta. En este sentido, la transculturación es superadora ya que reúne las raíces culturales diferentes cuestionando la formación de identidad unívoca y permitiendo, en palabras de Podetti, la “polaridad identidad-alteridad”. En este sentido, deja de manifiesto que la formación de identidades no homogeneiza a todos los sujetos que pretende identificar. Esto nos permite ver la condición transitoria de las identidades y proponer, dada su “materia prima humana” (identidades en constante movimiento), apuestas políticas diversas para la conformación de nuevas sociedades y una nueva comunidad política. Es así como reconocer esta transitoriedad identitaria podría servir como una auténtica resistencia a la formación de identidades hegemónicas que propone el esquema global y que el multiculturalismo resulta insuficiente.

Ahora bien, si frente a la globalización podemos pensar que la transculturación ofrece alguna alternativa en cuanto conforma identidades propias, la construcción de estas identidades también es problemático. Catherine Walsh (2010) nos señala que la forma del mestizaje y la formación de identidades de las distintas naciones de AL apuntaban al “blanqueamiento” de sus poblaciones e invisibilizaban a los diferentes actores que las habitaban.

En su artículo “Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes” señala que la raza fue una herramienta de la modernidad para la dominación de las poblaciones, y que la formación de las sociedades nacionales criollas tenía un matiz neo-europeo, en donde los mestizos participaban de cierto proceso de “blanqueamiento” que los distanciaba de las identidades indígenas y reforzaban la racialización.

El mestizo era (y continúa siendo) para Walsh, la diferencia de lo blanco y de lo indio a la vez, pero con una tendencia al blanqueamiento y al ocultamiento de lo indígena. Esta posición es contraria a la de Ugarte, que veía en el proceso de “refundición” de las razas algo positivo. Walsh también lo ve, pero no lo considera aceptable.

Los estados modernos, afirma nuestra autora, han reforzado esta idea de nación mestiza con una serie de estrategias políticas como la educación “des-indianizante”, la folklorización de los pueblos originarios y el “multiculturalismo neoliberal”. En este último punto podría discrepar de Podetti, donde si el autor uruguayo sostenía que era insuficiente, Walsh sostiene que es una estrategia de relativización cultural para el ocultamiento de sectores mayoritarios pero negados.

Lo que advierte Walsh es un doble movimiento de lo que denomina “mestizaje” como movimiento cultural: el primero, la desaparición del indio como sujeto tenido en cuenta para la participación de la ciudadanía en tanto sujeto que quiere disputar espacios de poder desde su alteridad frente al carácter mestizo y de blanqueamiento que propone la construcción ciudadana; lo segundo es lo que retoma de Hale (2006), la aparición del “indio permitido”, es decir, el sujeto indígena que se incorpora al proyecto nacional y que no se posiciona desde un lugar de alteridad excluido.

La posición de Walsh es contrapuesta a la de Ugarte, siendo que para el pensador argentino del siglo XX el elemento “indígena” era lo que se le agregaba a la sustancia española. Claramente los contextos hacen que una comparación sea irrealizable. Los niveles de organización, visibilización y articulación de los sectores indígenas y afro⁹ no eran los mismos cuando escribe Walsh que cuando escribió Ugarte. Sin embargo, es interesante observar como las problemáticas, los actores y ciertas circunstancias se mantienen, aunque en distintas formas, como materia de debate y reflexión.

Ahora bien, hemos mencionado dos problemas que se sostienen hasta la actualidad y algunas consideraciones al respecto: la globalización como una nueva forma de expansión imperial y la propuesta transcultural para conformar identidades que le presten resistencia; y el problema del mestizaje, que, dentro de la conformación identitaria, presenta sus propias tensiones con la invisibilización de ciertos sujetos.

Si bien la crítica que realiza Walsh es atendible y razonable, intentemos rescatar al “mestizaje” de su acusación de invisibilizador. Si logramos hacer eso, y sostenemos que la transculturación es una forma más propia de entender al mestizaje, no sólo como fusión de

⁹ Cabe mencionarlos porque también entran en el análisis que hace Walsh, diciendo que peor que los indígenas están los afroecuatorianos y afrodescendientes.

razas, sino como generador de nuevas culturas, y particularmente en su forma latinoamericana, podríamos rescatar a Ugarte de las críticas que se le podrían hacer, aunque anacrónicas, de ocultar y poner en rango inferior al resto de las “razas” que habitan América y que tienen como destino mezclarse con la raza española. Para eso nos valdremos de los aportes que ha realizado la antropóloga argentina Rita Segato.

Como ya hemos dicho, la crítica de Walsh al mestizaje es atendible, pero se le puede escapar algo que Segato señala:

“Mestizaje etnocida, utilizado para suprimir minorías y cancelar genealogías originarias, cuyo valor estratégico para las elites se ve, a partir de ahora, progresivamente invertido para hallar en el rostro mestizo, no-blanco, indicios de la persistencia y la posibilidad de una reatadura con un pasado latente, subliminar y pulsante, que se intentó cancelar” (2010, 20)

El giro que Segato le da a la cuestión del mestizaje nos serviría para rescatar y poner en manifiesto las genealogías que se intentaron ocultar, y no tanto para invisibilizar parte de las identidades mestizadas. Quizás Ugarte no esté tan lejos de este planteo cuando sostiene que es más motivo de orgullo que de vergüenza ser parte de la estirpe de Moctezuma. Así, continúa Segato, la raza mestiza será la capaz de reunir a todas las razas desheredadas del proceso colonial.

En ese sentido podemos poner de acuerdo tanto a Segato con Ortiz y Ugarte, al pensar que las “razas desheredadas” no son sólo las oprimidas por el proceso colonial, sino también las desarraigadas de sus territorios en los procesos migratorios y arrojadas a su devenir. Desde estalínea de interpretación, el mestizaje es un proceso, no sólo de formación de identidad, sino de reivindicación de identidades rasgadas.

Si atendemos este punto y tomamos esta perspectiva del mestizaje como forma de reivindicar lo no-blanco que habita en un cuerpo mestizo, podemos adentrarnos en la propuesta que la autora hace: la raza se puede entender como un *vector histórico*.

El cuerpo mestizo contiene las múltiples identidades mestizadas, colocando en disputa el sentido de las historias que fueron ocultadas. Podemos entender, entonces, a la “raza” como vector histórico en el sentido en que lleva marcas que indican que estuvo en un determinado tiempo y en un determinado lugar, y que ha ocupado, en palabras de Segato, cierta posición histórica y pertenecido a un paisaje determinado. Es así que podemos entender a la raza como un signo. No sólo signo de época, sino también signo de localización. Es el signo que identifica un espacio y un tiempo determinado, con una historia detrás que entra en tensión con el sólo hecho de estar. Podríamos cederle a Walsh la idea del ocultamiento de esa historia en tanto decisión política (como hemos mencionado, a través de la educación o de otros dispositivos estatales), pero la sola existencia de rasgos mestizos en cierta población pone de manifiesto la existencia de otra historia. Es casi un ejercicio fenomenológico, en donde la noción de *fagocitación* de Kusch entra en juego: se intenta “ser alguien” (un mestizo hacia el blanqueamiento), pero el “estar siendo” en un determinado lugar y tiempo impulsa, desde el fondo de la historia, lo que realmente se es (“El mestizo es un español prisionero de un indio, y un indio prisionero de un español” Cita de Rojas Mix en Podetti).

Entonces, la raza como signo implica que no es una identidad cristalizada ni cerrada. El signo cambia de significado, y la raza es un signo que contiene un significado de lectura histórica. La noción de raza cambia cuando cambian los contextos. Estos nos permitiría hacer una lectura del mestizaje de Ugarte (y de otros intelectuales del mestizaje del siglo XX) de forma situada y

sin prejuicios epocales, rescatando lo valioso de sus aportes y de sus observaciones.

Ahora bien, la propuesta teórica que hace Segato de la raza como vector histórico va acompañada de una propuesta política: la del *pluralismo histórico*. El proyecto histórico de cada pueblo sólo deja de manifiesto lo elemental: la voluntad de existir. Es así que cada pueblo construye un sentido de futuro, pero a partir de una conciencia de pasado, y la recuperación de esa memoria histórica está marcada en cada cuerpo con los signos que señalan la historia que han atravesado.

Consideraciones finales

Es importante recoger lo mencionado en este trabajo para poder señalar un camino de continuidad entre la problemática del mestizaje. Las poblaciones en AL son múltiples y muy diversas. Sin embargo, contienen muchos rasgos que las identifican entre ellas más de los que las separan. Ha pasado un siglo desde el texto donde Ugarte se entusiasma con las características de la raza americana que nos dará, por fin, una nueva identidad, y entre nosotros, que necesitamos volver a lecturas pasadas para comprender configuraciones presentes. En ese lapso han pasado muchos procesos migratorios y reordenamientos de las poblaciones que Ugarte no podía considerar.

Sin embargo, podemos ver que la propuesta de Ugarte tiene cierta similitud con lo que propone Segato. La mezcla de las razas, o el mestizaje, nos servirá como forma de mantener con vida todas las historias que se han entremezclado por el sólo hecho de pertenecer al mismo suelo. Ugarte, ciertamente, reivindicaba cierto carácter español, pero no apuntaba al blanqueamiento, sino que apuntaba a la novedad, a la sorpresa. De ahí que la raza americana era “del porvenir”, y que ese porvenir se podía, de alguna, manera intentar vislumbrar desde su presente. Mostramos, también, que una buena manera de generar ese vislumbramiento podría ser a través de la noción de transculturación, teniendo en cuenta muchas dimensiones (no sólo el aspecto cultura, sino también el económico, por ejemplo) de la realidad americana que se pondrían en juego a la hora de pensar ese porvenir.

Y cuando ese proceso largo de transculturación se vaya efectuando, quedarán marcados en los cuerpos y en los paisajes los signos de todas las historias que allí estuvieron habitando, esperando a ser recuperadas para conformar un entramado identitario, dinámico y propio que nos permita tener una proyección futura.

Apostar a ese pluralismo histórico nos permitirá, no sólo reconfigurar nuestra identidad, sino también nuestra propia narrativa histórica. Vimos que entre autores con casi un siglo de diferencia existen diferencias circunstanciales, pero no tanto teóricas. Armar los lazos de nuestro entramado identitario implica también tender los puentes entre los pensamientos, reflexiones y aportes que se hicieron en un tiempo pasado, pero con objetivos y observaciones similares. Los problemas que atravesamos como continente (no sólo sociales, económicos, etc; sino también teóricos, epistemológicos, estéticos) persisten y se actualizan, y acompañarnos de otros autores que los abordaron y se ocuparon es una forma de no pensar en soledad y de reconciliarse con nuestra propia historia.

Bibliografía

- Mailhe, A (2019). “El mestizaje en América Latina durante la primera mitad del siglo XX”. *Antiteses*, 12(24), 402-427. DOI: 10.5433/1984-3356.2019v12n24p402
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Venezuela:

Ayacucho.

Podetti, J. (2004). "Mestizaje y transculturación: la propuesta latinoamericana deglobalización". Comunicación presentada en el VI *Corredor de Ideas del Cono Sur*: 11 al 13 de marzo de 2004, Montevideo. Uruguay.

Segato, R. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, (3): 11-44.

Ugarte, M. (1953). *El Porvenir de América Latina*, Buenos Aires, Argentina: Indoamérica.

Ugarte, M. (1902). *Crónicas de Boulevard*, París, Francia: Garnier Hermanos.

Ugarte, M. (1907). *Las enfermedades sociales*, Barcelo, España: Sopena.

Walsh, C. (2010). "Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes.

Crítica y Emancipación, (3): 95-124.

Zemeño-Padilla, G. (2008). Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto. *Mem.soc / Bogotá (Colombia)*, 12 (24), 79-95.

La crítica del derecho en Walter Benjamín y los caminos divergentes para alcanzar una nueva era histórica



69

Santiago Liaudat

Introducción¹

Hace un siglo Walter Benjamín (1892-1940) publicó un ensayo titulado “Para la crítica de la violencia” [*Zur Kritik der Gewalt*]. Según anuncia en las primeras líneas, en este trabajo el autor busca dilucidar “si la violencia en general, como principio, es moral, aun cuando sea un medio para fines justos” (2010: 153-154) [*ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten Zwecken sittlich sei*] (1991: 179).² Entender este planteo en su profundidad y problematicidad requiere tener en cuenta diversas consideraciones.

A lo largo del presente artículo realizamos una presentación analítica del texto de Benjamín. Nos servimos para ello de otros escritos del autor y abordajes posteriores sobre el mismo. Los objetivos principales del trabajo son, por un lado, realizar una introducción a su pensamiento en torno al nexo intrínseco entre violencia y derecho. Con esa finalidad se desglosan los diferentes conceptos elaborados por el autor (violencia mítica, vida

¹ Una versión previa de este trabajo fue presentada como ponencia en las Primeras Jornadas de Filosofía del Derecho, evento realizado el 7 y 8 de junio de 2012 en la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina). Agradezco la invitación de Rafael Alfaro Izarraraz de la Universidad Autónoma de Tlaxcala (México) a publicar un artículo en base a esa ponencia, sobre la cual se han hecho algunas modificaciones sustantivas. Por otro lado, agradezco a Andrés Carbel, Roberto Daives, Mariano Dubin, Alejandro Medici, Francisco Landívar, Jonathan Prueger y Ramiro Segura por las sugerencias bibliográficas y comentarios. Naturalmente, todas las opiniones y análisis son de exclusiva responsabilidad del autor.

² Los trabajos de Benjamín fueron analizados en la traducción al español realizada por Héctor A. Murena, que fue publicada originalmente por editorial Sur en 1967 y reeditada en 2010 por editorial El cuenco de plata. La traducción fue contrastada con la versión original en alemán de acuerdo con la edición contenida en Benjamín (1991). En adelante, las referencias en el texto a las obras de Benjamín corresponden con estas dos ediciones.

desnuda, etc.). Por otro lado, presentar sus reflexiones en torno a la posibilidad de “una nueva era histórica” en base a una violencia/poder que instaure un orden de justicia más allá del derecho. Esta última dimensión de análisis se abre para Benjamín como preocupación fundamental luego de alcanzar la evidencia del carácter esencialmente injusto de todo régimen de derecho. De allí emerge la necesidad de pensar las condiciones de existencia del poder (*violencia divina o pura*, en palabras del autor) en un contexto no jurídico como condición de justicia. Por lo tanto, la crítica de la violencia, a través de la filosofía de su historia, tiene por objeto abrir el campo del pensamiento político hacia la realización de esa posibilidad.

En la mirada de Benjamín, concebir y realizar un nuevo poder, una violencia más allá del derecho, es condición necesaria para acabar con la catástrofe que ha sido la historia humana. Mundo de justicia que, para el autor, es esencialmente el reino de Dios de la tradición semítica. Pero más allá del mesianismo teológico que sobrevuela toda su obra (sin lo cual, por otra parte, no se comprende cabalmente), sus análisis tienen valor como forma de dar densidad a la reflexión política, al superar el pensamiento de lo posible (histórico) y proponernos ir hacia lo deseable (utópico). Aunque aquí, como en otras áreas, Benjamín no da respuestas concluyentes. Su crítica es más poderosa que su capacidad de propuesta. Más bien deja preguntas inquietantes planteadas: ¿se puede escapar de la dialéctica histórica que ha conducido a que las revoluciones políticas sean meros recambios de opresores? ¿Es posible un esquema de poder no opresivo? ¿Se requiere dejar atrás el régimen de derecho? En ese caso, ¿qué tipos de normas organizarían la vida social? A partir de estas preguntas y el esbozo de un poder reconciliado con la justicia se siguieron distintas vertientes teóricas que se consideran deudoras de la crítica benjaminiana al derecho y la violencia. En particular, nos interesa contraponer la propuesta de “fuga del Estado” de los autores influenciados por el posestructuralismo y el posmodernismo versus el enfoque liberacionista propuesto “desde la tradición de los oprimidos” por la filosofía latinoamericana.

El artículo está organizado en cinco secciones. En primer lugar, se presentan consideraciones básicas necesarias para la correcta comprensión de la obra de Benjamín, respecto al contexto social e intelectual y ciertos aspectos terminológicos y conceptuales. En segundo lugar, a partir de la crítica de las teorías burguesas del derecho, se muestra la relación intrínseca entre régimen jurídico y violencia, y cómo esas teorías son incapaces de captar este vínculo adecuadamente. En tercer lugar, se analiza la violencia mítica que está en el origen de la dominación (el orden vigente como destino), la creación moderna de la vida desnuda/mera vida y el estado de excepción como normalidad que se expresa en la fuerza-de-ley. En cuarto lugar, se expone la idea de una violencia que no funda ni conserva el derecho, la violencia pura o divina, como acceso a un reino de justicia. Por último, en un extenso apartado final, se recapitula el ensayo de Benjamín y se presentan dos enfoques teórico-políticos que retoman la crítica del derecho realizada en él, pero arriban a conclusiones divergentes. Por un lado, la escuela posestructuralista y posmoderna. Por otro lado, la filosofía de la liberación.

Contexto y aclaraciones conceptuales

Antes de ingresar al análisis de la obra, haremos algunas consideraciones preliminares. En primer lugar, es preciso tener en cuenta el contexto social en que fue escrito el ensayo en 1921. La situación social estaba caracterizada por las secuelas de la Gran Guerra (como se conocía por entonces a la Primera Guerra Mundial), la crisis del orden político liberal (“decadencia del derecho moderno europeo”, “decadencia de los parlamentos”, en términos de Benjamín), la fractura del imaginario decimonónico del progreso, el fin de la oleada revolucionaria desatada en 1917 (duramente reprimida por la violencia estatal y paraestatal en Alemania e Italia) y un clima social de creciente anomia y descontento que sirvió de antesala al ascenso de los regímenes totalitarios.

Sobre ese trasfondo se sucedieron diversos aportes intelectuales en relación con el poder, la violencia y el derecho. En ese sentido podemos destacar, entre otros, dos aportes contemporáneos e influyentes en la obra de Benjamín. Por un lado, Georges Sorel en 1908 había publicado *Reflexiones sobre la violencia*, en discusión con el marxismo determinista y reformista de la II internacional. Allí destaca el papel de la voluntad colectiva guiada por un mito revolucionario capaz de ejercer una violencia “purificadora” que permita acelerar el tiempo histórico y lograr la revolución. Por otro lado, el joven Carl Schmitt se había lanzado a polemizar contra la teoría pura del derecho de Hans Kelsen, quien sin dudas ejemplifica bien la concepción burguesa con la que Benjamín discute. La obra temprana de Schmitt, con quien años después nuestro filósofo mantendría un intercambio, es un complemento imprescindible para los temas aquí abordados (Agamben, 2004; Restrepo Ramos, 2013; Traverso, 2007).

En segundo lugar, es preciso presentar de modo general el modo en que Benjamín entiende algunos términos con los que trabaja a lo largo del texto. Por un lado, hay que señalar que “violencia” [*Gewalt*] cuenta en alemán con un campo semántico amplio que incluye la coacción física y el poder político. La primera acepción es ciertamente “violencia”. Pero tiene, no obstante, usos vinculados a la idea de poder, resonancias con las que el término “violencia” en español no cuenta. Esta ambigüedad se hace presente en la misma Constitución de la República Federal de Alemania. En el preámbulo se utiliza el término *Gewalt* para dar cuenta del pueblo alemán como “poder constituyente” [*verfassungsgebenden Gewalt*] y en el artículo 1° vuelve a aparecer como “poder del Estado” [*staatlichen Gewalt*] (Bornhauser, 2012: 143-146). Cabe conjeturar que no es ingenua la elección que Benjamin hace de la palabra *Gewalt*. Podría haber utilizado, en algunos de los usos, el término *Macht* (poder) o *Kraft* (fuerza). La doble referencia a la violencia y al poder político en *Gewalt* le sirve para poner en evidencia el lazo íntimo entre violencia y derecho, precisamente uno de los objetivos del ensayo.³

La definición que Benjamín brinda de “violencia” es la siguiente: “una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales” (2010: 153) [*Denn zur Gewalt im prägnanten Sinne des Wortes wird eine wie immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift*, 1991: 179]. Tenemos entonces que “violencia/poder” es definido en el ensayo en términos de “causa eficiente” [*wirksame Ursache*], poder de producir efectos en el plano de las “relaciones morales”. Esto es, relaciones sociales, no naturales, sino humanas en su especificidad. Ese plano de las relaciones es una esfera definida, para el autor, por los conceptos de justicia y derecho. Estas dos nociones delimitan el campo de las relaciones morales, de lo humano y, el primer concepto, también de lo divino. El término *justicia* hace referencia a la esfera de los fines de las acciones, en su relación con otro orden que el mundano, un orden teológico en el que decide Dios. El segundo de estos conceptos, *derecho*, hace referencia al orden histórico, a la forma en que *históricamente* la violencia/poder se ha ejercido.

³ Bornhauser presenta las siguientes acepciones de *Gewalt*: “(...) la expresión *Gewalt* reúne dos conceptos parciales y separados: por un lado, *potentia*, *potestas* y *dicio*, que se derivan de la delegación, el encargo o mandato, en el sentido de dominio, potestad o influencia y, por el otro, *vis* y *violencia*, que designan un amplio espectro de significaciones que va desde la pujanza o la fuerza hasta la violencia física cruda, incluyendo el llamado *Faustrecht*, la ley del más fuerte” (2012: 144). Poco después enfatiza que: “(...) la lengua alemana, a diferencia de lo que sucede en francés, inglés o castellano, emplea un mismo término, *Gewalt*, para referirse ya sea a la violencia, en tanto fuerza impetuosa o coacción brutal, o para aludir al ordenamiento y distribución de las funciones del Estado, en la cual la titularidad de cada una de ellas es confiada a un órgano u organismo público distinto” (Bornhauser, 2012: 145). Por esta razón Dussel (2016), buscando dejar atrás las ambigüedades de Benjamín, se ve en la obligación de delimitar los alcances del término “violencia”: “denominaré “violencia” a una coacción ejercida *contra el derecho* del Otro. La palabra *violar* indica bien este sentido negativo” (2016: 214. Cursivas en el original). Por su parte, Belforte (2016: 35) destaca la dificultad de definir analíticamente los conceptos de Benjamín, a los que describe como “constelaciones” de sentido que requieren ser comprendidos en el contexto de su obra.

En este punto es preciso realizar una aclaración respecto al término “historia”. Poco antes de su muerte, Benjamín escribe las célebres “Tesis de filosofía de la historia”. Si bien hay casi dos décadas de distancia entre el escrito de 1921 y las tesis de 1940, la concepción de historia allí presentada es la misma que subyace al escrito de juventud. En las tesis, Benjamín lleva adelante una crítica de la lectura positivista y burguesa de la historia (el “historicismo”, como lo denomina el autor), que acumula dato sobre dato, en una concepción progresiva del tiempo, hasta conformar una historia universal. Al historiador historicista opone el “materialista histórico”, entre los que se cuenta a sí mismo. A la historia del progreso humano inconcluible, incesante y universal, contrapone una concepción de la historia, inscripta en la “tradición de los oprimidos”, que ve en la historia una catástrofe única. Le opone, pues, una historia saturada de tensiones y negación; a la humanidad misma como sujeto histórico opone la historia de las clases que luchan (Benjamín, 2010: 59-72). Lo pasado y sus formas políticas, consagradas en cada caso por el derecho, se le presentan, pues, como esencialmente injustos. Esta separación entre justicia y derecho –como veremos en breve– no es algo esporádico, o meramente histórico, sino inherente a todo régimen jurídico.

Por último, esta concepción de la historia como decadencia se enlaza, a su vez, con la idea de raíz teológica semita según la cual el mundo humano ha sufrido una fractura de sentido (la “caída del paraíso”). Esta ruptura tiene su expresión máxima en la sociedad moderna, burguesa y capitalista. La obra de Benjamín sobre aspectos tales como el arte, la técnica, el tiempo, la historia, la experiencia urbana y el lenguaje dan cuenta de ello. En el caso de la lingüística, por caso, realiza una oposición entre la concepción burguesa –instrumental– del lenguaje y el lenguaje originario o divino:

Tal teoría [burguesa] dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre. Mientras que la otra teoría [divina] no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación. Dice: en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios. (...) [El hombre moderno] cayó en el abismo de la mediatización de toda comunicación de la palabra como medio, de la palabra vana: en el abismo de la charla. (...) Al sometimiento de la lengua a la charla sigue el sometimiento de las cosas a la locura casi como una consecuencia inevitable (Benjamín, 2010: 131-132 y 144).

Por supuesto, sobrevuela en estas ideas, también, la herencia del romanticismo alemán que rechaza a la racionalidad moderna expresada en la ciencia y la tecnología, el arte y el liberalismo burgueses, la cultura de masas y el “progreso de la razón”. Indudablemente es parte del contexto filosófico y cultural que es preciso tomar en cuenta. Con distinta intensidad, este tronco común pesimista se había expresado de modo permanente en la tradición filosófica alemana desde inicios del siglo XIX, tanto en autores anteriores como contemporáneos a Walter Benjamín. Nos referimos a figuras como Arthur Schopenhauer, Eduard Von Hartmann, Friedrich Nietzsche, Max Weber (la “jaula de hierro”), Oswald Spengler, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, entre otros.⁴ Aunque, de alguna manera, nuestro autor escapa parcialmente a ese escepticismo al combinar la crítica a la modernidad del romanticismo alemán, con una lectura peculiar del materialismo histórico y una esperanza con sustento teológico. Esta doble cara en la obra de Benjamín, sumado al estilo

⁴ No obstante, algunos de los autores enumerados no habían comenzado aun su producción filosófica cuando salió publicado el ensayo de 1921, los mencionamos, de todos modos, para dar cuenta de un clima intelectual compartido en pensadores clave de lo que sería desde 1923 el Instituto para la Investigación Social (conocido luego como Escuela de Frankfurt). Respecto al pesimismo filosófico alemán del siglo XIX, y sus raíces en la filosofía idealista, sigue siendo una interesante introducción Caro (1892).

metafórico, ensayístico y simbólico de su escritura, es lo que ha permitido, sin dudas, su recuperación desde enfoques teórico-políticos divergentes (retomaremos este aspecto más adelante).

La crítica de la violencia a través de la filosofía de su historia

A los inevitables conflictos que se producen cotidianamente en la sociedad, Benjamín responde con la violencia como medio de solución. Pero ¿acaso no son posibles medios no violentos? El autor responde que sí, que las relaciones entre personas privadas son prueba de ello. En estos casos, en “que la cultura de los sentimientos pone a disposición (...) medios puros de entendimiento” (2010: 166), son posibles soluciones no mediadas por la violencia; pero mediadas, sin embargo, por sentimientos y un interés compartido: el temor a la desventaja común. Tenemos, entonces, que reinan los medios del entendimiento cuando se apela a un *ordenamiento superior no jurídico* (de acuerdo con, por un lado, cierta concepción utilitarista no explicitada y, por otro, una concepción no instrumental de la lengua).⁵ Así, las “técnicas de entendimiento civil” nos enseñan que son posibles, en ciertos casos, medios no violentos como formas de solucionar las discordias humanas. Cabe aclarar que no es el caso cuando esta relación entre personas privadas es contrato jurídico, pues detrás de la apariencia de mero acuerdo entre partes privadas el contrato se funda en la violencia como *ultima ratio*, como posible resultado, en tanto recurso legal que “concede a cada parte el derecho a recurrir, (...) a la violencia contra la otra, en el caso de que ésta violase el contrato” (Benjamín, 2010: 165).

Ahora bien, tales desventajas comunes, nos dice Benjamín, pueden ser evidentes cuando se trata de conflictos entre personas privadas, pero no cuando se trata de conflictos entre sujetos colectivos. Exceptuando la diplomacia que a través de medios análogos a los que gobiernan las relaciones pacíficas entre personas privadas da lugar a soluciones no violentas, las relaciones conflictivas entre “clases y naciones” desmienten la posibilidad de aquellos medios puros del entendimiento, pues se trata de “casos en que aquellos ordenamientos superiores que amenazan con perjudicar en la misma forma a vencedor y vencido están aún ocultos al sentimiento de la mayoría y a la inteligencia de casi todos” (2010: 168). El *derecho internacional* y la *lucha de clases* están ahí para señalarnos el límite de los medios puros del entendimiento como medio de solución de los conflictos humanos, y con ello el *carácter inevitable de la violencia*.

Por esta razón el análisis de la *Gewalt*, de la “violencia/poder”, es la clave de interpretación de las relaciones humanas en la historia. Y por su condición de ineludible emerge el problema que interesa al autor:

Puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas –para no hablar de un rescate de la esclavitud de todas las condiciones históricas de vida pasadas– resulta irrealizable si se excluye absolutamente y por principio toda y cualquier violencia, se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean la que toma en consideración toda teoría jurídica (Benjamín, 2010: 171-172) [*Da dennoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu geschweigen einer Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt*] (Benjamin, 1991: 196).

⁵ La alusión al lenguaje como “la verdadera y propia esfera del «entenderse»” (2010: 167) debe relacionarse en el marco de la peculiar concepción lingüística de Benjamín (2010: 127-147), aludida anteriormente.

Así pues, el primer movimiento para una *crítica de la violencia* hace referencia a una *crítica de la historia de la violencia*, del orden histórico, del derecho. Pues bien, la relación más elemental de todo ordenamiento jurídico es la de medio/fin, y la violencia, señala el autor, sólo puede ser buscada en el terreno de los medios. La teoría moderna del derecho, que reconoce el nexo entre violencia y derecho, ha dado lugar a una distinción de la que se sirve Benjamín precisamente para abandonarla, para superarla a partir de mostrar su carácter obsoleto. Es la distinción entre derecho natural y derecho positivo.

El primero, el *iusnaturalismo*, considera la violencia según los fines que persigue. Por lo que el problema se traslada a la consideración de los fines (si éstos son justos o no) y no nos dice nada con respecto a la violencia en tanto medio. Como es sabido, la teoría iusnaturalista hace del individuo racional la fuente del derecho y del poder político. El Estado moderno capitalista postula el fundamento de su poder en algo externo a sí mismo, pues bajo las nuevas condiciones (capitalismo emergente y constitución del Estado como aparato burocrático-legal) el poder político ya no pudo justificarse a sí mismo como derecho tradicional a mandar, como brazo secular de un poder espiritual superior o como expresión de los derechos intangibles de la monarquía.

En otros términos, según la tripartición weberiana del poder (carismático, tradicional, legal), podríamos decir, *grosso modo*, que hasta la modernidad el poder político se había legitimado, o bien en sí mismo (carismático), o bien en la tradición, que es una forma derivada del sí mismo (tradicional). Con el capitalismo aparece el nacimiento del poder con base legal, y con él aparece el problema moderno de la obediencia política, el por qué someterse a un orden jurídico, a un derecho que aparece formal, desvinculado de toda persona. El derecho natural es quien se hizo cargo de *legitimar* el nuevo poder político, a partir de la delimitación de ciertos fines como justos, como naturales (de una supuesta *naturaleza humana* anterior a la historia y la sociedad). La “justicia” se hizo secular (se desprendió de la trascendencia divina), y se convirtió, en los hechos, en la expresión de un privilegio, de un dominio de clase, género, raza y nación.

Benjamín se sirve luego de la otra rama del derecho moderno, el *derecho positivo*, que considera el poder en su transformación histórica. Si aquel juzga todo derecho existente mediante la crítica de sus fines, éste lo hará mediante la crítica de sus medios: la consideración de medios *legítimos* o *ilegítimos* según el poder consagrado. Esta primera distinción en la esfera misma de los medios le sirve a nuestro autor como punto de partida para la crítica de la violencia. La teoría positiva del derecho establece la *distinción* entre violencia sancionada como poder (históricamente reconocida) y la violencia no sancionada (ilegítima e ilegal). Esta distinción como tal no le sirve a Benjamín. Pero puede partir, ahora, de que existe una distinción tal, de la *posibilidad* de una clasificación tal.

Desde esta distinción en el seno de los medios, se puede concretar ahora, siempre siguiendo la teoría positiva del derecho, una distinción en cuanto a los fines en *jurídicos* y *naturales*. Pues, ¿qué significa el reconocimiento histórico de un poder? Benjamín da una respuesta clara: “sumisión pasiva –como principio– a sus fines” (2010: 156). Es decir, *obediencia política*. Si la violencia persigue fines “naturales” que no reconocen el ordenamiento del poder consagrado es *ilegítima*. En cambio, si su fin está en el marco del poder consagrado, si tiene un fin “jurídico”, ese poder es *legítimo*, pues reconoce al orden vigente, es obediente. Como veremos en breve, los fines jurídicos se fundan, en última instancia, en la decisión, en la voluntad y en la manifestación de poder del soberano.

Ahora bien, toda violencia que persiga fines naturales debe ser perseguida, pero no porque tenga necesariamente un carácter antijurídico. Lo que atenta y causa la persecución

violenta por parte del Estado del fin natural no es tanto el fin que persigue (que puede, de hecho, no ser antijurídico), sino su mero carácter violento. Esto es, por ser *violencia fuera del derecho*. La reacción del derecho busca salvaguardarse a sí mismo, y no tanto a los fines jurídicos. Por ello su principal estrategia con respecto a las formas de la violencia que son *incontenibles o inevitables* es inscribirlas en los *mecanismos del derecho*. Así, la violencia en manos de la persona aislada será legítima sólo en casos de peligro de muerte, como “derecho de legítima defensa”. Mientras que la violencia en manos de la clase obrera pasa a ser ilegítima, pues cuenta con el “derecho de huelga”. Toda violencia que ejerza excediendo ese derecho será “violencia de robo” (delictiva, criminal, punible).

No obstante, se puede hacer otra lectura de estos “derechos” (de legítima defensa, de huelga). Se sirve Benjamín para ello de derechos paradójicamente reconocidos por el poder consagrado: el “derecho de guerra” y el “derecho de resistencia”. En estas figuras aparece un *conflicto de soberanía*, pues fines naturales para unos, jurídicos para otros, no hay reconocimiento universal de los fines de un derecho. En la concesión de “paz” con respecto a una “guerra” el monopolio de la violencia tiene que “reconocer” otra violencia, a pesar de que persiga fines naturales (no válidos en el orden jurídico vigente en un territorio). El monopolio de la violencia se niega, cediendo poder “consagrado”, violencia legítima, a un otro.

Desde allí, Benjamín avanza un paso más. Muestra la equivalencia de toda violencia que persigue fines naturales con la “violencia de guerra”, poniendo de manifiesto la *función creadora* de toda violencia como medio hacia un fin. Es decir, la violencia como medio que persigue fines tiene carácter de *creación jurídica*. Por eso el derecho moderno busca impedir el ejercicio, por fuera de su control, de la violencia de la persona aislada, pero también de la clase obrera (que ve reducida su acción “violenta” a la huelga legal). La violencia “ilegítima” expresa fines no jurídicos, esto es, fines naturales: potencialmente un nuevo derecho.⁶

Esta función de la violencia como creación de derecho –que se hace evidente en el derecho de guerra, pero también cuando se transgrede la ley (el “gran delincuente” o la huelga política que excede lo que la normativa permite al reclamo obrero)– va acompañada de otra función de la violencia en el derecho instituido: *la función de conservar el orden*. La violencia que conserva el derecho es coacción no ya de transgresión, sino de sometimiento: *da nacimiento a las “obligaciones”*. Es el empleo universal de la violencia como medio para los fines del Estado. O sea, el uso de la violencia no sobre aquel que busca alcanzar un fin natural, sino que consiste en el uso de la violencia como medio para fines jurídicos, puesto que “la sumisión del ciudadano a las leyes (...) es un fin jurídico” (2010: 162). Benjamín pone como ejemplo paradigmático el servicio militar obligatorio.

Con lo que tenemos una doble función de la violencia considerada como medio hacia un fin (y no como medio puro), un doble nexo funcional entre violencia y derecho: una violencia que *funda el derecho* y otra que *lo conserva*. La primera está vinculada a la idea de “derecho” (conquista de derechos o imposición de un nuevo soberano que logra reconocimiento “universal” a sus fines), la segunda a la idea de “obligación”.⁷ La pena de muerte expone, en los primeros tiempos del derecho moderno, ese doble aspecto de la violencia. El ejercicio del poder de muerte era habitual para infracciones menores, lo que revela que no operaba únicamente

⁶ Toda violencia/poder en tanto persigue un fin consagra este fin como jurídico, da lugar a una forma del derecho, de la soberanía. La idea de un fin “no jurídico” de la violencia (en el sentido de no creador de derecho, o sea, que no busque reconocimiento universal) es una contradicción. Por el contrario, Benjamín, según veremos, abona a la idea de una violencia como “medio puro”, sin relación con una finalidad. Es decir, una violencia que se coloca más allá del derecho, que no busca reconocimiento universal.

⁷ Mientras que la violencia ejercida sobre el *homo sacer* en ese umbral de anomia que es el estado de excepción señala los límites y alcances reales del carácter de la “garantía” (Agamben, 2004).

como pena por tal delito (algo “desproporcionado” a nuestros ojos), sino más bien como confirmación del derecho, generando, al mismo tiempo, obediencia al nuevo derecho en gestación.

La violencia, pues, es el fundamento arcaico (como veremos, mítico) en el origen del Estado. De esa violencia fundadora se sigue la vigencia del derecho soberano y su coerción legítima. La violencia, como expresión del poder soberano, es *mediatizada* por el derecho impersonal en el Estado moderno. El derecho se presenta, esencialmente, como un mecanismo de disciplinamiento, de dominación, de reproducción. Nuestro autor discute así con la visión contractualista liberal del Estado según la cual este es el resultado de la cesión de soberanía mediante el pacto civil de sujeción y el derecho aparece como el único medio de asegurar la coexistencia social (la civilidad). En esa mirada el derecho es la negación de la violencia. Benjamín, al colocar a la violencia en el seno de la civilidad, señala, por el contrario, que *el derecho no es negación, sino continuación de la violencia*.

Desde este punto de vista, todo derecho se traviste, una vez constituido como resultado de la violencia triunfante, con el carácter de lo ineludible. Se presenta como orden establecido por el destino [*Schicksal*]. Así pues, *la violencia coronada por el destino es el orden*. Y como tal, el derecho se establece como poder que debe ser universalmente reconocido. De hecho, la autoridad constituida es la que logra hacer reconocer de modo “universal” sus fines (que pasan de fines naturales a fines jurídicos). La violencia como medio hacia un fin, en su doble función (creadora, conservadora), como “violencia destinada” [*schicksalsmäßiger Gewalt*], busca imponer sus fines que pretende justos, sin caer en la cuenta de que la pretensión de universalización, condición del derecho, es *por sí misma injusta*.

Benjamín desnuda así el *dogma fundamental común* a las teorías burguesas del derecho (derecho natural y derecho positivo). Una circularidad de fundamentos que no puede resolverse desde esos marcos teóricos: “[según el derecho positivo] fines justos pueden ser alcanzados con medios legítimos; [para el derecho natural] medios legítimos pueden ser empleados para fines justos” (2010: 172). Pero toda “violencia destinada” se encuentra “por sí misma en contradicción inconciliable con fines justos” [*wenn jene Art schicksalsmäßiger Gewalt (...) mit gerechten Zwecken an sich in unversöhnlichem Widerstreit liegen würde*, 1991: 196].

Nos encontramos entonces con la “desalentadora experiencia de la final insolubilidad de todos los problemas jurídicos” (2010: 172). Esto es, su carácter intrínsecamente injusto. Pues todo derecho tiene por naturaleza pretensiones universales, y toda universalización supone la negación de otros fines (la imposición por la fuerza). Con esto nos aproximamos a la salida que Benjamín encuentra en la necesidad de escapar a los marcos jurídicos para pensar un poder justo, una violencia más allá del derecho como condición para una “nueva era histórica” [*ein neues geschichtliches Zeitalter*]. Se vislumbra ahora una salida a través de la superación de estos rasgos del derecho que se nos hacen manifiesto en la crítica de la violencia: la búsqueda de reconocimiento universal por la fuerza, la reificación del orden vigente como destino y su falaz identificación con la justicia.

Violencia mítica, vida desnuda y derecho moderno

La violencia que se opone al poder consagrado, aquella que persigue fines naturales, tiene, según vimos, carácter de creación jurídica. Ahora bien, esto lleva a preguntarnos qué relación tiene esta violencia que crea derecho con el derecho ya instituido. La crítica del derecho condujo a una duplicidad de función de la violencia como medio. Pero, si, como vimos, la violencia *como medio* crea y conserva un derecho, ¿es la violencia *in-mediata* anterior o exterior

al derecho?

Benjamín avanzando en la crítica de la violencia a través del derecho encontró la primera forma de violencia inmediata, una *violencia que es puro medio*. Para pensar esta forma de la violencia como manifestación inmediata recurre a la idea de la cólera, de la ira [*der Zorn*], y, como su forma ejemplar, al mito. Hace referencia, en particular, a una leyenda griega según la cual Níobe es castigada por su soberbia frente a los dioses –*hybris*– mediante el asesinato sangriento de casi todos sus hijos (2010: 173). Esta “violencia mítica” [*mythische Gewalt*] no hace cumplir un derecho, sino que es manifestación inmediata de poder. Fija límites, crea la separación, provoca la infracción, crea la norma. Por eso es castigo, y no pena. Pues “violencia de la pena” es la que conserva un derecho, ejecuta según una ley. En el caso del mito, es una intervención violenta provocada por una infracción a una ley no conocida. La violencia mítica es manifestación del poder, de la voluntad y del ser de los dioses (que afirman así su condición de soberanos frente a los mortales).

Esta intervención no es azar, sino *destino*, que está en la base de todo poder jurídico. El destino es la violencia que triunfa, el poder inmediato que se manifiesta como creación de la infracción, del derecho. Pero ¿cómo se articula una violencia inmediata con la violencia como medio? Benjamín señala que esta violencia mítica es por completo *afín a la violencia que funda el derecho*. Es cierto que la creación jurídica persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio. No obstante, en el acto de fundar como derecho el fin perseguido, no depone la violencia, sino que “solo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir, *inmediatamente* [*unmittelbar*], violencia creadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, con el nombre de poder [*Macht*], no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta” (Benjamín, 2010: 174).⁸

El caso paradigmático es la violencia de guerra. El derecho como resultado de la violencia bélica es fijación de límites. Naturalmente, es privilegio del victorioso (dominador, creador de derecho). La fijación de límites, la “paz”, consagra un “orden” –llamado “poder”– constituido desde y amparado en la violencia. Pero el límite se manifiesta como *igual* para ambos. Esta falsa “igualdad” es lo que Benjamín denomina la “ambigüedad mítica de las leyes” [*mythische Zweideutigkeit der Gesetze*] (2010: 175). Puesto que impide la trasgresión tanto a poderosos como a oprimidos, a los instauradores del derecho y a los que lo sufren. Desde este enfoque, la “igualdad natural” del iusnaturalismo es una táctica más en manos de los dominadores, la más efectiva. No existe igualdad. En todo caso, señala Benjamín, puede haber igualdad de fuerzas (2010: 175). La igualdad formal, liberal, moderna, abstracta oculta la desigualdad real, material, concreta que sufren los oprimidos.

Este es el punto ciego de las teorías burguesas del derecho. La dominación está en el corazón del derecho y es lo que riñe, para Benjamín, con la noción de justicia: “Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina; poder, el principio de todo derecho mítico.” (2010: 174) [*Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt. Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung*, 1991: 198]. Por eso el derecho moderno no puede decidir, desde sus conceptos y sin apelar a una noción de violencia inmediata, si el soberano es

⁸ En términos de Benjamín, diríamos que la violencia mítica es de una inmediatez impura, porque termina fundando un derecho. Mientras que, como veremos en breve, la violencia divina es pura, no establece un nuevo derecho.

soberano porque crea derecho o crea derecho porque es soberano.⁹ Pues resulta que el poder que se manifiesta –corazón del derecho mítico– es distinto de la justicia, y sus fines son los del destino mítico, no los de Dios.¹⁰

Retomando la lectura de Agamben (2004) sobre la obra de Benjamín, podemos señalar que el nexo de continuidad entre violencia y derecho es revelado en su más íntima relación por la institución del Estado moderno que es la *policía*, cuyos principios son comunes a una lógica política que engloba al “derecho moderno europeo”. Indistinción de ambas formas de violencia jurídica (la que crea y la que conserva el derecho), mezcolanza más “innatural” que la de la pena de muerte, en la policía se suprime la diferencia entre ambas violencias. En la aplicación de la ley, bajo la égida de salvaguardar el “orden público” (interviene por “razones de seguridad”), constituye por sí misma una *decisión* que, como tal, se ejerce fuera del derecho. Por ende, supone un momento de *indecidibilidad*, y por ello una situación de *excepción*. Como expresión de la “indeterminación de la amenaza jurídica” (2010: 163), la policía asume un carácter “espectral” al estar emancipada de las condiciones de las violencias que fundan y conservan derecho (que son a su vez sus límites), pero no así de su *eficacia*.

Si la policía emite decretos con “fuerza-de-ley”, es porque en ella *se escinde la norma de su aplicación*. En la suspensión de la ley como excepción queda la fuerza-de-ley. Pero, así como la violencia fundadora y conservadora de derecho son, en rigor, la misma, de igual modo tampoco es posible distinguir el estado de excepción de la regla, puesto que, en el derecho europeo, la violencia como estado de excepción ha sido *constitutiva*. De hecho, como señaló Carl Schmitt, la supervivencia del derecho pasa por la posibilidad que éste contiene en sí mismo de suspenderse. Esto es, de declarar el estado de excepción –suspensión de la ley– justamente para salvaguardarse. Se evidencia así que el soberano es realmente quien *decide* en el estado de excepción.

Pero ¿sobre quiénes se ejerce esa fuerza-de-ley desprovista de limitaciones legales, esa violencia fuera del derecho para salvaguardar al derecho? En la modernidad el hombre cruzó lo que Foucault denominó el “umbral biológico” (Castro, 2004: 194). El animal viviente ingresó al espacio político, antes reservado a ese “algo más” del *zoon politikon* aristotélico [ζῷον πολιτικόν]. Un “algo más” constituido por el alma, el espíritu o la razón, que tendía un puente entre lo animal y lo divino, aquello que diferenciaba al ser humano de los restantes seres vivos. La secularización implicó que el hombre, en tanto *animal viviente*, se convirtió en objeto de la política. Por lo que solo con el “desencantamiento del mundo” –la pérdida de trascendencia– pudo producirse un fenómeno estrictamente jurídico, abstracto, formal como la “vida desnuda” o “mera vida” [*blosse Leben*]. Lo humano, despojado del vestigio divino, quedó convertido en cuerpo biológico como sustento material de vida orgánica y colocado como principio sagrado de la modernidad (la “existencia misma como tal”, en la expresión de Kurt Hiller que Benjamín

⁹ Esta es otra forma de expresar la circularidad de fundamentos de las teorías natural y positiva del derecho, a la que hicimos mención en el apartado anterior como el “dogma fundamental común” que Benjamín cuestiona.

¹⁰ Esta es la aporía en que queda encerrada la violencia conservadora/estatal y la violencia revolucionaria/fundadora. Calveiro señala que el escepticismo de nuestra época tiene que ver con “la constatación de este ciclo, por el cual la violencia se reproduce, mientras las formas del Estado mutan creando sociedades más o menos incluyentes –lo que no es irrelevante– pero que nunca satisfacen el deseo de justicia que invocaron sus fundadores” (2008: 31). Como veremos sintéticamente en el último apartado, la filosofía de la liberación trata de resolver este problema a partir de una novedosa conceptualización del poder como *potentia* (vinculado al principio material de la vida), del derecho como mediación imprescindible de la vida comunitaria, del principio de factibilidad que señala los límites de todo criterio de justicia aplicado por los seres humanos y de la analéctica –apertura hacia la alteridad– como aspecto imperioso para evitar el cierre del orden vigente sobre sí mismo.

comenta con desprecio en 2010: 178). Esta *concepción secular de la vida humana* hace depender su dignidad exclusivamente del derecho. Por eso, cuando el orden vigente, cuestionado por su injusticia, muestra en el estado de excepción su violencia mítica contenida no encuentra límites para la destrucción de seres humanos convertidos apenas en cuerpos con una “vida desnuda”.

Así pues, en la excepción, que es inherente como condición de su supervivencia al derecho moderno, la *vida* se ve despojada de sus “vestiduras legales”: se presenta en el vacío de derecho para dar lugar a su aplicación más letal (y a su confirmación) como *vida desnuda*. Es decir que, si el derecho implica la excepción, entonces porta en sí mismo la mera vida, la produce. Lo “sagrado moderno”, es decir, la vida biológica, corresponde a lo que el *antiguo* pensamiento mítico consideraba como “el portador destinado de la culpa” (2010: 179). Pero mientras que aquella violencia “antigua” golpeaba sobre un cuerpo que era una parte, y no la más importante, de lo humano, la violencia moderna sigue golpeando sobre esa vida biológica, pero ahora desprovista de transcendencia. Así pues, la vida desnuda ha de sacrificarse y expiar así la culpa a la cual el derecho (el orden vigente) la ha condenado, dado que la violencia mítica “exige sacrificios” (2010: 177). La mera vida excluida –por derecho– de todo estatuto jurídico está presta a ser sacrificada. Se revela así el carácter sanguinario del orden actual y el “carácter pernicioso de su función histórica”, al “que se trata por lo tanto de destruir” (2010: 176).¹¹

Violencia divina como expresión de justicia

La ‘filosofía’ de esta historia [la de la violencia], en la medida en que sólo la idea de su desenlace abre una perspectiva crítica separatoria y terminante, sobre sus datos temporales.

[Die «Philosophie» dieser Geschichte deswegen, weil die Idee ihres Ausgangs allein eine kritische, scheidende und entscheidende Einstellung auf ihre zeitlichen Data ermöglicht.]

Walter Benjamín (2010: 179; 1991: 202)

La violencia presente en el derecho mismo, que, sin embargo, opera fuera de éste en el estado de excepción, nos enseña lo ficticio del nexo violencia/derecho, *la posibilidad de una violencia por fuera del derecho*. Pero Benjamín trabaja, además, con otro caso en que la violencia aparece como extrajurídica, y es cuando se produce un “excedente” de derecho. Esta clase de violencia aparece allí donde el derecho la relega como una violencia que en el ejercicio de un derecho se hace extrajurídica. Nuestro autor está pensando en la *huelga general revolucionaria*, que se sale de lo que el legislador entendió por “huelga”, y que no se ejerce como extorsión, en miras a un fin (huelga gremial o, incluso, política), sino como medio puro. Retomando a Sorel, Benjamín dice que esta huelga es anárquica. Es decir, plantea la destrucción del Estado. No es una violencia que es sólo un medio para un fin (lo que sería, dentro de los marcos jurídicos, a lo sumo “violencia de robo” o “de guerra”), sino una violencia que puede fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable sin establecer un derecho.

Esta violencia extrajurídica es, sin embargo, de un signo diametralmente distinto de aquella primera del estado de excepción. La violencia extrajurídica sobre la vida desnuda aparece para salvaguardar al derecho mismo, como su misma condición de posibilidad. Esta

¹¹ Indudablemente las reflexiones de Benjamín sobre la vida desnuda, o mera vida, y el estado de excepción han atraído particularmente la atención debido a su carácter anticipatorio. Tengamos en cuenta que fueron escritas a inicios de los años '20, poco antes que se desate la violencia de los regímenes totalitarios en Europa. Y cincuenta años antes de la brutalidad del terrorismo de Estado en América Latina. En relación con lo primero, ha sido retomado ampliamente por la filosofía política influenciada por el posestructuralismo (entre otros, Agamben, 2004). En relación con lo segundo, ver Calveiro (2008).

violencia de nuevo signo, por otra parte, no funda, sino que *depone* todo derecho. La violencia “pura”, desgajada del derecho y del “imperio del mito” [*Herrschaft des Mythos*] (2010: 180; 1991: 202), permite pensar una nueva relación con la justicia. La violencia inmediata mítica, que se desdobra en una duplicidad de funciones en cuanto instaura derecho, funda un *universo* de fines. A los cuales no sólo considera fines “universalmente válidos” (lo que, dice Benjamín, es ciertamente un atributo de justicia), sino también “susceptibles de universalización”. Y esto es contradictorio con la noción de justicia. Y es contrario porque:

(...) fines que son justos, universalmente válidos y universalmente reconocibles para una situación, no lo son para ninguna otra, pese a lo similar que pueda resultar (2010: 172) [*Denn Zwecke, welche für eine Situation gerecht, allgemein anzuerkennen, allgemeingültig sind, sind dies für keine andere, wenn auch in anderen Beziehungen noch so ähnliche Lage; 1991: 196*]

No es lo mismo pensar algo como universalmente válido [*allgemeingültig*] que pensarlo como universalizable [*verallgemeinerungsfähig*] (2010: 172; 1991: 196). Lo primero, para Benjamin, es ciertamente un atributo de la justicia; mientras que lo segundo es una característica del poder de dominación. Es decir, el poder que pretende reconocimiento, como tal, se vuelve violencia creadora de derecho (un universo de fines que se impone sobre otros como destino). En línea con Sorel, para el joven Benjamín una verdadera nueva era histórica supone la destitución del Estado. Al derecho como orden histórico sólo es posible responderle con “una noción más alta de libertad”. Y esa noción sólo es posible en un orden más allá del derecho, basado en una violencia extrajurídica, la “violencia pura inmediata” [*reinen unmittelbaren Gewalt*], “violencia divina” [*göttliche Gewalt*], ausencia de toda creación de derecho y de toda finalidad.

Pero ¿qué es esta violencia divina? En este punto Benjamín aporta solo algunas metáforas e frases cargadas de simbolismo. Señala que no es fácil reconocerla, que no es evidente, como sí lo es la violencia mítica (2010: 180). Usa imágenes teológicas contraponiendo la violencia de los dioses grecorromanos con la del dios semita Yahveh. Así pues, el castigo divino a la tribu de Korah –por rebelarse frente a Moisés y Arón perecieron consumidos por un fuego o tragados por la tierra– ejemplifica el tipo de violencia en que está pensando (2010: 176). La violencia divina sería una “fuerza expiatoria” [*entsühnende Kraft*], purificadora, no sanguinaria, pues no produce algo así como la vida desnuda. Es decir, no golpea sobre el cuerpo biológico sin más. Sino que apunta al “espíritu de lo viviente”, al “contexto «inamovible» del hombre”, esa vida que “permanece idéntica en la vida terrestre, en la muerte y en la supervivencia” (2010: 179) [*dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt*, 1991: 201]. Es decir, actúa sobre lo sagrado de la vida, entendido no como lo entiende el dogma moderno de la sacralidad de la “existencia en cuanto tal”, sino a la manera semita como la dimensión espiritual, trascendente del ser humano. Pues “el hombre no coincide de ningún modo con la desnuda vida del hombre. (...) Tan sagrado es el hombre (...) como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros”. El dogma de la sacralidad de la vida (biológica) es la “última aberración de la debilitada tradición occidental” (2010: 179), que ha perdido de vista lo trascendente, lo divino. Así pues, se declara sagrado –la vida biológica desprovista de espiritualidad– lo que antes era considerado el “portador destinado de la culpa”. Es decir, mero objeto de castigo de la violencia destinada, mítica.

No queda claro cómo actúa esa violencia divina, a la cual refiere también como “violencia educativa en su forma perfecta” (2010: 177). Señala que la “violencia pura” gobierna, es “enseña y sello”, y no instrumento en manos de la clase dominante –como lo es la violencia mediata–

para la “sacra ejecución”. Por lo tanto, al no fundar derecho, no buscaría obediencia y no generaría subordinación. Actuaría por normas de acción y no criterios de juicio. No daría lugar a “procesos”, sino que “cada cual debe saldar sus cuentas con el mandamiento en soledad” (2010: 178). Así pues, aparece como anterior a la acción, y no norma legal fundada en violencia. Finalmente, indica que la violencia divina no gobierna como amenaza, desde el temor espectral (el miedo a la represión estatal como encarnación de una fuerza-de-ley desprovista de límites), sino que su castigo es fulminante, expiatorio, reparador.¹²

La discusión del poder más allá de Benjamín

Benjamín comenzó la crítica de la violencia separándose de lo que podríamos llamar la “crítica ingenua de la violencia” (aquella que identifica con las declaraciones de pacifistas y antimilitaristas, 2010: 162); una crítica que puede dar lugar a aquello que precisamente combaten. La crítica de la violencia no puede ser un “programa menor”, ni menos que identificarse, por su complicidad estructural, con la crítica a todo poder jurídico (y no sólo a ciertas leyes o hábitos jurídicos). Ni tampoco puede consistir —al estilo de cierto anarquismo— en rechazar de plano todo tipo de violencia, toda coacción respecto a la persona, y considerar que “legítimo es aquello que gusta”. No alcanza tampoco la apelación al imperativo categórico kantiano, pues el derecho positivo reconoce el valor de la persona, pero su reconocimiento consiste en la defensa del orden establecido (aquello que se pretendía criticar).¹³ Y aún más, la crítica que se dirige al orden será ineficaz si se apela a una libertad “informe”, y no a un orden superior de libertad (2010: 162-163). Por lo que la crítica para ser eficaz supone, además, una *propuesta superadora* (o, al menos, la visión de una posible superación).

La crítica de la violencia debe ser, por lo tanto, histórica y utópica al mismo tiempo. En ese sentido hay que destacar que la permanente apelación a la teología en Benjamín no es escatológica —*post mortem*— sino una manifestación de lo trascendente en lo inmanente, una presencia e irrupción de lo divino en lo terrenal. Dicho lo cual, la filosofía de la historia de la violencia sólo es posible desde la perspectiva del “fin del imperio del mito”. Es decir, desde una posición situada por fuera del ciclo violencia/derecho, violencia constituyente/violencia constituida, mero recambio de privilegiados y opresores.

El primer acercamiento a la problemática de la violencia fue a través del *derecho natural*, que sólo juzgaba sobre ella en relación con el fin. Este primer criterio no resultó de gran utilidad, pues no decía nada de la violencia en cuanto medio. Luego, avanzó hacia el *derecho positivo*, que brindó un criterio histórico para juzgar de la violencia, estableciendo una distinción en el reino de los medios (según si es sancionada por el poder o no, distinguiendo a su vez entre fines jurídicos y naturales). Sirviéndose de este criterio, Benjamín llevó adelante una crítica del

¹² Estas metáforas no dicen mucho concretamente. Para tratar de captar lo que Benjamín tiene en mente es preciso ponerlo en relación con otros textos del autor, en que, al igual que aquí, esboza otra forma de habitar el mundo que manifiesta un posible reino de justicia (la llegada del Mesías). Un mundo que Benjamín visualiza, como signos proféticos, a través de un trabajo que no está en relación de dominación con la naturaleza ni de explotación entre las personas, sino que alumbra las potencialidades contenidas en la naturaleza y en los seres humanos, a través de un tiempo-ahora [*Jetztzeit*] que irrumpe en la historia lineal abriéndonos las puertas de un *Kairós* distinto cualitativamente del *Cronos*, a través de una experiencia [*Erfahrung*] no se reduce a mera vivencia [*Erlebnis*], a través de un aura artístico que en su singularidad y belleza se resiste a ser aplastado por la reproductibilidad técnica de las obras de arte.

¹³ La visión ingenua del derecho puede ser identificada con la mirada contractualista, según la cual el poder político emana de un pacto racional y voluntario del que derivan la soberanía y el derecho y único ejercicio legítimo de la fuerza es el estatal como resguardo a ese acuerdo social. Desde esa mirada, “política y violencia se oponen y excluyen mutuamente” (Calveiro, 2008: 24). En cuanto a la visión kantiana, Dussel (2016: 209) desnuda su carácter conservador según el cual “el fundamento de la legalidad es el orden vigente en tanto vigente”.

derecho que puso en evidencia una doble función de la violencia (creación y conservación del derecho) en tanto medio hacia un fin. De ese modo arribó al núcleo esencialmente violento del derecho y a la violencia inmediata fundadora del derecho como mera manifestación de poder.

De este modo se encontró con la primera forma inmediata de la violencia, la *violencia mítica*. Pero se trata de una inmediatez “impura”, porque se constituye en medio para un derecho, instituye un orden, que resulta intrínsecamente injusto. Resta, entonces, para una crítica de la violencia, indagar sobre la posibilidad de una violencia inmediata pura, no jurídica, y sobre su relación con la justicia: “el problema de una violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica” (2010: 176) [*Gerade diese Aufgabe legt in letzter Instanz noch einmal die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt vor, welche der mythischen Inhalt zu gebieten vermöchte*; 1991: 199].

Tenemos entonces que, por un lado, la violencia no es una elección, sino una forma necesaria e ineludible en el trato entre humanos, de la solución de sus inevitables conflictos, y, por el otro, la violencia en sus formas históricas, instauradora o conservadora del derecho, se presenta como esencialmente injusta, con lo que la pregunta por la moralidad de la violencia cobra ahora una renovada significación, nos muestra su verdadera cara: *la de la pregunta por la posibilidad de un poder no injusto, un orden moralmente aceptable*. La crítica de la violencia aparece como la pregunta por la posibilidad de una nueva era histórica, de una revolución mesiánica que permita salir del ciclo de violencias.

La crítica del derecho y el descubrimiento de su nexo intrínseco con la violencia, junto a la formulación de la vida desnuda como objeto de la política moderna, son los aportes más sustantivos del ensayo de Benjamín. A la hora de tener que esbozar como salir de la dialéctica violencia/derecho no logra ir más allá de un planteo metafórico y simbólico. De lo cual y frente al diagnóstico trazado, surgieron dos grandes caminos desde la teoría filosófica y política en miras a su superación. De un lado, quienes descreen de la capacidad superar ese cuadro de situación y concibieron vías de fuga (del Estado, del poder, de las instituciones, de las normas). Del otro lado, quienes entienden que es posible concebir marcos institucionales no opresivos.

Entre los primeros encontramos a los teóricos referenciados en el posestructuralismo y el posmodernismo en alguna de sus variantes. Por fuera del marxismo y el liberalismo, pocos filósofos políticos en Europa y Estados Unidos han escapado a su influjo determinante en las últimas décadas.¹⁴ Autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy, Byung-Chul Han, Toni Negri, Alain Badiou, Judith Butler, Peter Sloterdijk, Roberto Esposito, Paul B. Preciado, Roland Barthes, Jean-François Lyotard, entre otros, son expresión de una idea que podemos sintetizar *grosso modo* como la “fuga del Estado”.

¹⁴ Entre quienes se desmarcan con claridad del posestructuralismo, destacan, por un lado, los autores que asumen, con más o menos reformas, una defensa de la modernidad y la democracia liberal como el mejor sistema de gobierno, al que a lo sumo es preciso introducirle ciertas correcciones (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Axel Honneth, Philip Pettit, Ronald Dworkin, John Rawls, Amartya Sen, etc.). Del otro, las teorizaciones marxistas sobre el Estado capitalista. En general, deudoras del pensamiento de Antonio Gramsci y Nicos Poulantzas, contribuyen con enfoques analíticos poderosos, pero con poca capacidad de pensar el Estado más allá del capitalismo. Suelen proponer implícita o explícitamente sistemas políticos con Estados fuertes y centralizados, sin problematizar demasiado cómo evitar recaer en los problemas de los países comunistas del siglo XX. Por último, entre estas tres grandes tradiciones consolidadas (liberalismo, marxismo, posestructuralismo), podemos identificar algunos autores eclécticos que abrevan en múltiples fuentes (Slavoj Žizek, por ej.). Mientras que en América Latina y el Caribe se despliega, además de las corrientes mencionadas, la tradición liberacionista, prácticamente inexistente en Europa y Estados Unidos (Asprella, Liaudat y Parra, 2020). Se trata de un enfoque original que sintetiza, entre otros, elementos de la teología cristiana, el marxismo, el nacionalismo popular, la teoría crítica frankfurtiana, la fenomenología, la hermenéutica e, incluso, del posestructuralismo.

Son pensadores que, más que el poder, han pensado la dominación estatal en el contexto de sociedades capitalistas avanzadas. Desde esa situacionalidad, tendieron a sobrevalorar los riesgos del autoritarismo y el totalitarismo en la intervención estatal o institucional, e incluso en la acción colectiva. La desconfianza hacia los partidos políticos y las ideologías tradicionales los condujo a rechazar muchas veces toda estructuración orgánica de la acción colectiva por temor al centralismo y el verticalismo. Frente a lo cual alimentan la idea de microrresistencias y celebran la fragmentación y la acción espontánea como expresión de la diversidad, la creatividad y la libertad.¹⁵

Varios de estos pensadores explícitamente proponen salidas individualistas en términos de cuidado de sí, deconstrucción o retorno a la naturaleza, la intimidad, la meditación y el ensimismamiento (ejemplo de esto último es el reciente libro de Han, 2019). En los hechos, suelen alimentar formas de hedonismo, elitismo, esteticismo, escepticismo y pesimismo. Estos verdaderos “héroes del progresismo” y la incorrección “políticamente correcta” (inofensiva a lo *Épater le bourgeois*) heredaron la furibunda crítica del poder de Benjamín. Pero no su esperanza teológica ni su materialismo histórico, que les resultan aspectos chocantes en el pensamiento de este autor. Desde la secularización total, el relativismo moral y el constructivismo culturalista en que se ubican, no logran captar ambos núcleos trascendentes del pensamiento benjaminiano. Por lo que, desde nuestro punto de vista, es cierto que el filósofo berlinés criticó poderosamente a la modernidad. Pero eso no implica que haya planteado una filosofía posmoderna anticipadamente.

Pese a todo, estas teorías han aportado un considerable andamiaje analítico para pensar la dominación a nivel micropolítico. En ese sentido, algunos de sus aportes pueden ser recuperados. Pero a condición de que se critiquen sus múltiples limitaciones y se encuadren en un enfoque de totalidad. En primer lugar, hay que identificar en el discurso de “fuga del Estado” un tronco común con la crítica neoliberal al Estado.¹⁶ En segundo lugar, esta corriente de pensamiento es explícitamente deudora del irracionalismo y pesimismo filosóficos del siglo XIX alemán (al que arriban generalmente a través de Nietzsche como autor de culto). Así pues, quedan presos del escepticismo paralizante que tan solo ofrece salidas para un sector social privilegiado (el propio grupo social al que pertenecen).¹⁷ De hecho, a pesar de sus intenciones contestatarias, terminan siendo funcionales al *statu quo* (ese orden represivo al que dicen combatir), ya que al demonizar los programas políticos, las utopías, los métodos de organización, los liderazgos populares dejan desarmados a los sectores “verdaderamente” excluidos y explotados de sus principales armas: la organización colectiva y la esperanza.¹⁸

¹⁵ Cabe aclarar que no todos los autores mencionados son teóricos de la política en términos de Estado, de derecho, etc. Justamente una de las características del posestructuralismo es mirar el poder más allá de lo estatal. Por lo que, aunque algunos de ellos no tengan explícitamente una teoría del Estado, sus teorías presuponen políticas respecto a él. Por caso, Dubin (2019) presenta el efecto de los trabajos de Derrida y Barthes en relación con las políticas educativas y los discursos escolares. Para una aproximación a los enfoques de Foucault y los posfoucaultianos, ver Castro (2004) y Prueger (2020) respectivamente.

¹⁶ Como muestra el excelente análisis de Zúñiga (2020) en base a expresiones textuales de Foucault, en que reconoce al pensamiento neoliberal como un aliado. Asimismo, recomendamos Dussel (2016), Dubin (2019) y Eagleton (2020).

¹⁷ Eagleton (2020) señala que estos autores ponen en tela de juicio “todo”, pero son incapaces de ver las propias condiciones de enunciación de su discurso, al que ven como resultado de un “trabajo intelectualmente libre”. Es decir, se ven a sí mismos como “intelectuales puros” fuera de la contaminación del poder. Desde esa posición, ofrecen “alternativas” propias de los gustos, los intereses, las posibilidades de la propia clase social y del propio lugar en el mundo central en que habitan.

¹⁸ Calveiro, más matizada en la crítica, pero igualmente certera, señala respecto de la propuesta de “fuga del Estado” en el contexto latinoamericano (expresada por autores como John Holloway y Raúl Zibechi, quienes no descreen de la organización colectiva, pero la conciben por fuera del Estado) que pecan de “inocencia política” ya “que termina dejando el terreno institucional -que no es toda la política pero

Por un camino por completo diferente al de estos planteos, destaca un segundo grupo de pensadores, aquellos que alimentan la necesidad de superar el estado de cosas presente mediante un nuevo tipo de poder estatal. En esa corriente encontramos a la filosofía de la liberación y la teología de la liberación o del pueblo en la obra de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Juan Carlos Scanonne, Ignacio Ellacuría, entre otros. La gran diferencia con el enfoque anteriormente descrito consiste en una concepción del poder más rica, más compleja. En la recuperación de Benjamín, retoman la crítica a la modernidad, pero también la lectura desde el materialismo histórico, la posición intelectual desde “la tradición de los oprimidos” y un fuerte componente teológico en sus obras (elementos que quedaron ausentes en la tradición posestructuralista). A continuación, nos centramos en particular en la obra de Dussel, que recoge, sintetiza y sistematiza los principales aportes de esta corriente.¹⁹

Dussel retoma la noción aristotélica por la cual el ser humano es un ser social. Esto es, las personas reproducen siempre socialmente su vida (aun en regímenes liberales que suelen velar esto detrás de la ideología individualista). La vida en comunidad es, por lo tanto, intrínseca al ser humano. Y la política es la organización imprescindible de esa vida en sociedad (distribución de roles, establecimiento de normas, etc.). En ese marco la institucionalización es un proceso ineludible, derivado de prácticas reiteradas y otros mecanismos psicosociales. Ciertamente, como resultado de esa cristalización de relaciones sociales surgen procesos de dominación. Pero eso no debe opacar el papel constructivo que las instituciones tienen para la vida en sociedad.

Desde esta concepción se desmarca de tres grandes formas de pensar las instituciones del Estado. Por un lado, del *estructural-funcionalismo*, con quienes comparte que el ser humano es intrínsecamente un ser institucional. Pero se separa de esta corriente teórica que, de un modo conservador, afirma que las instituciones vigentes tienen una función manifiesta o latente positiva y que es mejor preservarlas a pesar de sus defectos, ya que el cambio tiene más costos que la continuidad. Por otro lado, comparte con el *posestructuralismo* y el *posmodernismo* la crítica a ciertos aspectos de las instituciones estatales que conllevan formas de dominación (homogeneización forzosa, aplastamiento de las diferencias, disciplinamiento, etc.). Pero rechaza la conclusión de que, por lo tanto, toda institución y toda norma es tendencialmente totalitarista y autoritaria, potencialmente opresora de la individualidad y, por ende, deben ser disminuidas o suprimidas. Esto, sencillamente, es inviable para Dussel, ya que no hay vida social sin organización institucional, por lo que no existe posibilidad de fuga del Estado. En tercer lugar, comparte con el *marxismo* la crítica anticapitalista y antiimperialista, de lo que se desprende un cuestionamiento al Estado como reproductor de las relaciones de clases y entre naciones. Pero se distancia del marxismo que suele creer que alcanza con la toma del poder por parte un grupo revolucionario para cambiar el Estado. Como demuestra la historia, sin una problematización específica acerca de cómo funciona el poder, lo que ocurre es que se tiende a recrear alguna forma de separación entre Estado y sociedad (al estilo liberal) y nuevas formas de dominación (por caso, la Nomenklatura en la URSS).

tampoco parece irrelevante- en mano de los poderes que, precisamente, alimentan el uso de la fuerza y el fortalecimiento del Estado y sus políticas de exclusión” (Calveiro, 2008: 45).

¹⁹ Casi la totalidad de la obra de Dussel puede descargarse gratuitamente de su página web: <https://enriquedussel.com/>. Su pensamiento es muy sistemático y, como tal, se entrecruzan las referencias permanentemente entre sus diferentes escritos. Por lo que se puede ingresar desde varios puntos. Pero como referencia a los temas trabajados en el texto recomendamos Dussel (2010) para el análisis de la vida como fundamento de la política, Dussel (2016) para el debate con otras corrientes de la filosofía política (incluidos los posmodernos, el texto de Benjamín que trabajamos aquí, las tesis de Laclau, la Escuela de Frankfurt, etc.), Dussel para la mirada sobre la teoría marxista leninista (2017) y Dussel (2009) para una aproximación sistemática a las nociones de *potestas* y *potentia* y su teoría política en general. Para una introducción a la Filosofía de la Liberación, ver Asprella, Liaudat y Parra (2020). Para abordajes de la filosofía del derecho desde el enfoque liberacionista, puede consultarse Medici (2016) y Salamanca (2009).

Se trata, por lo tanto, de generar un marco teórico que permita pensar la transformación política de las instituciones (del Estado) desde una búsqueda de mayor justicia. Para comenzar, Dussel reconoce que todo sistema social se compone de una *totalidad* (orden vigente, legalidad, institucionalidad dominante) y una *exterioridad* (excluidos, marginados, víctimas del estado de excepción). A su vez, *dentro de la totalidad* se da una dialéctica entre dominados/explotados y dominadores. Pero dentro de un “consenso dominador” constituido por ser parte de la “totalidad divinizada” que justifica la exclusión del Otro (hegemonía en términos gramscianos; Dussel, 2016: 214). La fetichización del orden vigente supone, entre otros aspectos, una ontología (lo que es, la “naturaleza misma de las cosas”) y una axiología (valores) que se fundamentan en una teología (lo sagrado). En el caso del orden liberal capitalista, el dios-dinero, el dios-propiedad privada, el dios-individuo, etc.

Frente a las desigualdades provocadas por un sistema social así constituido, el primer paso es el *momento negativo de la política*: la deconstrucción institucional. Es decir, la crítica a la ley y las instituciones por injustas, a la “fetichización divinizada” (teología de la dominación), de parte de quienes sufren sus injusticias (dominados, explotados, excluidos, sea por razones económicas, políticas o culturales). Este *ateísmo de la moralidad fetichista* rompe el consenso moral del sistema por no ser expresión de justicia o del estado de las cosas. Se forma gradualmente un *consenso crítico de los oprimidos* que ya no creen en la verdad de las instituciones vigentes. Se abre así el espacio para un nuevo momento, el más difícil. De hecho, la mayor parte de los teóricos de la política –Benjamín incluido– llegan hasta este estadio: piensan la crítica, intuyen un mundo más justo, pero no son capaces de formular la superación del orden vigente.

El *momento positivo de la política* es el pasaje de la indignación destructiva a la creación de un nuevo sistema. Del consenso crítico es preciso pasar a un *consenso positivo* (un “nuevo dios”, un conjunto de valores considerados sagrados, distintos de los vigentes; una teología de la liberación). O sea, no solo saber lo que no queremos, sino también lo que sí queremos. Y lograr un consenso positivo de los oprimidos para esa idea de liberación. De lo cual surge una nueva legitimidad que pueda dar lugar a nuevas instituciones, a una nueva legalidad y, en definitiva, a un nuevo Estado.

Es el momento más complejo de la praxis de liberación. Y nunca es definitivo. Ya que, en caso de lograrse el establecimiento de nuevas instituciones, de un nuevo orden, pasará a conformar una nueva totalidad que producirá a su vez una nueva exterioridad. Ya que las instituciones son falibles, finitas, ambiguas. En términos de Dussel, la “incertidumbre de toda praxis institucional” nos habla de la *imperfectibilidad de la política* como expresión de la finitud del ser humano. Frente a lo cual, advierte que siempre debemos tener presente el *principio de factibilidad*, por el cual es preciso siempre considerar lo ideal en el mundo de lo concreto (y evitar así que en nombre de una utopía inalcanzable se provoque una distopía real).

Pero entonces ¿no tiene sentido luchar por un mundo mejor? En la medida en que las nuevas instituciones son expresión de sectores excluidos y dominados, esa nueva totalidad es más justa, más universal. Aunque, ciertamente, como toda totalidad tiende a cerrarse sobre sí misma, aparece el desafío más complejo: como dar lugar a un sistema político abierto a la exterioridad. Para lo cual debemos introducir un último aspecto. Dussel, retomando a Hinkelammert, plantea que el *fundamento último de la política es la proliferación de la vida*. La vida es la esencia de la voluntad, por lo que nos movemos, por lo que actuamos. La voluntad se manifiesta en el poder y se expresa en la política. El poder, por lo tanto, es ante todo expresión material de la voluntad de vida.

Ahora bien, este poder puede asumir la forma de *potentia* o *potestas*. La primera es el

poder vivo, no fetichizado, “desde abajo”, el poder político en la comunidad. Este se puede expresar como intento de imponerse sobre otro (la *concepción negativa* del poder que está en la base de la teoría política moderna) o como aumento de la vida (*concepción positiva*, expresada en la concepción de Pablo de Tarso y Baruch Spinoza, entre otros). En cuanto a la *potestas*, es la estructura de dominio, el poder cristalizado “de arriba”. Este poder fetichizado es el resultado de una *potentia* determinada. Es decir, de luchas, negociaciones, conflictos, previos a su cristalización en el Estado (una concepción afín a la de Nicos Poulantzas y René Zavaleta Mercado). Las instituciones políticas no son, en ese sentido, ajenas a la comunidad. Sino uno de sus emergentes, construidas por y desde el poder de la voluntad de vida. El fundamento de la *potestas* es la *potentia*.

Ahora bien, entonces y por eso mismo, la *potestas* puede ser de distinto tipo, de acuerdo con la *potentia* que exprese. Esquemáticamente, puede ser negativa o positiva. Si oprime a la *potentia* se vuelve un puro poder de dominación. Mientras que, si fortalece a la *potentia*, la regenera, actúa como “poder obediencial” que no se cierra, sino que se mantiene abierto a la alteridad. Por supuesto la tendencia espontánea es la clausura del poder sobre sí mismo. De allí la importancia de problematizar las dinámicas del poder/saber y no dejarlo como un aspecto secundario en la estrategia de transformación social.²⁰

El posicionamiento de la filosofía de la liberación desde la tradición de los oprimidos, desde las regiones periféricas del sistema-mundo moderno-colonial capitalista, le ha permitido recoger el bote allí donde Benjamín lo dejó y llevarlo a buen puerto. La crítica de los posmodernos naufraga, al mantenerse dentro de la totalidad vigente como una “conciencia crítica” incapaz de ir más allá de la fuga solipsista, nihilista, quietista, del poder de dominación. La crítica marxista al capitalismo, incluso su teoría del Estado, no ahondan en como configurar un poder más allá de la dominación de clase. Frente a lo cual la conceptualización del poder, el derecho y el Estado en la filosofía de la liberación aparece como la vía más propicia para superar las aporías identificadas por Benjamín hace un siglo, al contraponer al necesario pesimismo de la inteligencia (la crítica), el imprescindible optimismo de la voluntad. Sin este optimismo, la acción transformadora se paraliza y el *statu quo* se consagra como destino.

Referencias

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Trad. de Flavio Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. 178 p.
- Asprella, E.; Liaudat, S.; Parra, F. (Coords.) (2020). *Filosofar desde Nuestra América: liberación, alteridad y situacionalidad*. La Plata: EDULP. 180 p. ISBN 978-950-34-1964-9. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/112699>
- Belforte, M. (2016). *Política de la embriaguez: infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamín*. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. 272 p.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften*. Vol II/1. Frankfurt: Suhrkamp. Pp. 179-204. Disponible en: <https://criticaltheoryconsortium.org/wp-content/uploads/2018/05/Walter-Benjamin-Zur-Kritik-der-Gewalt-1.pdf>
- Benjamín, W. (2010). *Ensayos escogidos*. Sel. y trad. de Héctor A. Murena. Buenos Aires: El cuenco de plata. 192 p.
- Bornhauser, N. (2012). Consideraciones en torno a la violencia. “Más allá” de las palabras.

²⁰ En relación con el poder, fue expuesta sintéticamente la idea dusseliana. En relación con el saber, cabe destacar la formulación del método analéctico (originalmente planteado por Juan Carlos Scannone), como complemento al enfoque dialéctico del materialismo histórico. Al respecto, ver los capítulos de Juan Manuel Fontana y Luciano Maddonni en Asprella, Liaudat y Parra (2020).

Atenea 506, II sem. 2012, 137-152.

Calveiro, P. (2008). Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia. En M. López Maya, N. Iñigo Carrera y P. Calveiro (comps.) (2008). *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*. 1ra ed. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 23-46.

Caro, E. M. (1892). *El pesimismo en el siglo XIX. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. Colección de Libros Escogidos nº 58. Madrid: La España Moderna (Revista Ibero-Americana). 303 p. Disponible en: <https://www.filosofia.org/bol/bib/nb040.htm>

Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo 3040 – UNQUI. 376 p.

Dubin, M. (2019). *Enseñanza de la literatura, formación de lectores y discursos educacionales: el problema de las culturas populares en el cotidiano escolar*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Volumen II: La arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta. 544 p.

Dussel, E. (2010) Pablo de Tarso en la filosofía política actual. *El títere y el enano. Revista de Teología Crítica*, Vol. 1. Pp. 9- 51.

Dussel, E. (2016). *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. 1ra ed., 2da reimpr. México D.F.: Akal. 366 p.

Dussel, E. (2017) Las tres configuraciones del proceso político. Reflexiones sobre el estado en v. I. Lenin. *Cuadernos Filosóficos*. Segunda Época Vol. (XIV). Pp. 18-29.

Eagleton, T. (2020). *Una introducción a la teoría literaria*. Trad. de José Esteban Calderón. 3ª ed. México DF: FCE. 381 p.

Han, B.-C. (2019). *Loa a la tierra: un viaje al jardín*. México D.F.: Herder editorial. 186 p.

Medici, A. (2016). *Otros nomos: teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano*. Aguascalientes y San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat y Universidad Autónoma San Luis Potosí. 364 p.

Prueger, J. E. (2020) Las teorías postdisciplinarias y el desafío de describir una nueva tecnología del poder. *Revista Hipertextos*, 8 (14), pp. 73-90. DOI: <https://doi.org/10.24215/23143924e020>

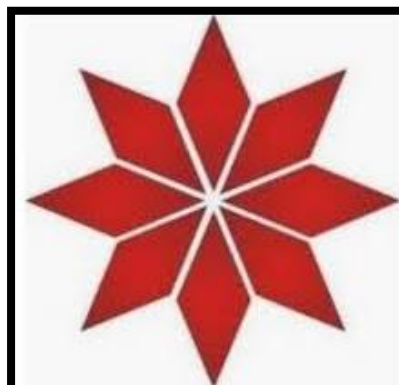
Restrepo Ramos, J. (2013). La teología política de Carl Schmitt. Una lectura desde su debate con Hans Kelsen. *Revista Derecho del Estado*. 31 (dic. 2013), 259-296.

Salamanca, A. (2009). El derecho a la revolución. *Crítica jurídica*, 27. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rcj/article/view/16800>

Traverso, E. (2007). "Relaciones peligrosas". Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar. *Acta poética* [online] 28 (1-2), 93-109.

Zúñiga M., J. (2020). 1978: Foucault y Hinkelammert sobre el neoliberalismo. *Castalia - Revista De Psicología De La Academia*, (34), 109-130. <https://doi.org/10.25074/07198051.34.1758>

Simbología ideológica y cultura de la estrella federal



Lucía Aguerrez Posse

La Estrella Federal, además de ser la flor nacional, es un símbolo ideológico que representa al federalismo de Argentina. El primer registro que se tiene de esta simbología es de cuando Juan Manuel de Rosas intercambiaba correspondencias con Ibarra, el entonces gobernador de Santiago del Estero, por el año 1836. En estas cartas hablaban de la necesidad de tener un símbolo para distinguir a las fuerzas federales de las unitarias y, en una de ellas, Ibarra le propuso usar la Estrella Federal, ya que es una flor de ocho puntas, para así representar a las ocho provincias que se opusieron a la constitución unitaria promovida por Buenos Aires. Desde entonces, tanto ese símbolo como el color rojo fue por siempre la insignia federal que luego se retomó en distintos momentos de la historia. En este trabajo veremos un análisis de la simbología de la estrella federal y su recorrido histórico, desde el rosismo hasta su utilización por el peronismo, como así de su simbología iconográfica y de su significado en la sociedad, la política y la cultura argentina.

Para empezar, vamos a centrarnos en la estrella como símbolo cultural. Kusch critica que, generalmente, se toma a la cultura como “entretenimiento”, cuando en realidad este es solo una de las aristas de la cultura. En el caso de la Estrella Federal, esta se nos presenta como símbolo de la cultura nacional argentina y de la cultura de una ideología. No solo es en una representación artística, sino una insignia política. Este símbolo implica una ubicación espacio-temporal: Argentina, primero durante el Rosismo en el s. XIX y luego durante el Peronismo en los s. XX/XXI. Es un ícono que diferencia a una cultura de otras, como por ejemplo la cultura unitaria. La estrella se transformó en un ícono identificador de esta tierra y de esta historia. Kusch dice:

Una cultura no es una totalidad rígida, sino que comprende además una estrategia para vivir. Una producción literaria, un ritual mágico, o una máquina son formas de estrategia para habitar mejor el mundo. Por eso detrás de la ciencia, queramos o no, hay política. Pero en el sentido de una política como estrategia general para la vida. (Kusch, 1976: 92)

Esta frase ejemplifica a la perfección nuestro caso de estudio. La estrella federal fue construida como símbolo justamente para tener una estrategia de vida, una estrategia política y de construcción de un proyecto de Estado. Hoy, si bien aparece en muchos ponchos, *souvenirs* y productos regionales, la estrella federal fue creada como símbolo político y como estrategia identificadora.

89

Durante los años 70, el peronismo retomó el símbolo de la estrella para usarlo en sus banderas. Si bien seguía representando la idea del federalismo, el símbolo rosista se fusionó a la simbología peronista revolucionaria formando un ícono importante de ella. Con el triunfo del terrorismo de estado y su política de exterminio para con las organizaciones revolucionarias, la estrella federal quedó adscripta a la imagen de Montoneros y de la guerrilla y tan desprestigiada como ellos. En los siguientes años el símbolo federal fue despojado de su significación original y olvidado. Con la llegada del gobierno de Néstor Kirchner y del movimiento kirchnerista, la estrella federal volvió a mostrarse como un símbolo representativo de dicho movimiento. Reivindicándola y recordando su origen rosista, como también la imagen de los militantes revolucionarios desaparecidos durante la dictadura. Este acto de rescatar elementos del pasado, como dice Ester Díaz, es una característica propia de la posmodernidad (Díaz, 1988: 16). Al mismo tiempo, es importante resaltar que, si bien el retomar algo del pasado es una característica posmoderna, la discusión que se da con la estrella es un debate de la modernidad. De hecho, la separación entre unitarios y federales son debates propios y característicos de la modernidad argentina, donde los primeros representaban la idea del orden, civilización y progreso que se importaba desde Europa, mientras los segundos se oponían a esta idea. Las diferencias entre unitarios y federales no eran tan solo diferencias con respecto a pensamientos económicos o en cuanto al orden político que debía tener el Estado en formación, sino también llegaba hasta lo más profundo de las diferencias ideológicas y culturales. Los unitarios, además de querer centralizar la economía y el poder político del país en el puerto de Buenos Aires, querían instalar un modelo y pensamiento moderno como el que existía en Europa, donde se enfocaban en el desarrollo de la razón, la ciencia y lo civilizado, dejando entonces a los federales y al régimen rosista las cualidades como lo mítico, lo emocional, lo incivilizado o lo bárbaro. Con respecto a esto, Sarmiento, uno de los principales intelectuales del unitarismo, en su libro *Facundo* escribe:

Nosotros, empero, queríamos la unidad en la civilización y en la libertad, y se nos ha dado unidad en la barbarie y en la esclavitud. (...) Lo que por ahora interesa conocer, es que los progresos de la civilización se acumulan sólo en Buenos Aires; la pampa es un malísimo conductor para llevarla y distribuirla en las provincias, y ya veremos lo que de aquí resulta. (Sarmiento, 1948: 22)

Las mismas características que se les concedió a los federales (incivilizados y bárbaros) fueron años más tarde también atribuidos a los peronistas por los mismos sectores y sus representantes de ese nuevo tiempo:

[...]el juicio sobre la capacidad popular fue el mismo y será siempre: “no está suficientemente educado”, es sólo “alpargatas” o “aluvión”, en cuanto expresa el pueblo en realidad y lo que corresponde al pueblo argentino de la imagen científica. (Jauretche, 2010: 95)

Por lo tanto, hay una doble significación de la apropiación del símbolo federal por parte del peronismo: por un lado, una coincidencia en cuanto a la política económica federal y, por el otro, la identificación con las masas populares que habían sido llamadas bárbaras por los mismos personajes de la historia. Es lógico pensar que en estos tiempos actuales se retome la figura de la estrella federal, no solo como símbolo reivindicativo de otras épocas, sino también como ideario posmoderno. La idea de la descentralización del poder, como dice Díaz, es uno de los términos característicos de esta época que se opone a la idea de la unificación y la centralidad que se instaló de manera fáctica durante el modernismo (Díaz, 1988: 19). En el posmodernismo *“se toman elementos de estilos anteriores. En algunos aspectos se tiende a rescatar la tradición y en otros se niega la historia. Se resalta la ornamentación por la ornamentación misma. Se construye la deconstrucción”* (Díaz, 1988: 29). En esta época, se recupera el uso de la estrella federal y su simbología. Se resalta la ornamentación como herramienta política y distintiva, así como se le dio en su origen (pines, collares, banderas, aros, remeras y otros elementos ornamentales de la moda).

Reflexionando sobre la modernidad, Fernández Cox dice que *“se suele llamar modernización al desarrollo de una cierta racionalidad instrumental”* (Fernández Cox, 1991: 36). Este modelo nacido en Europa es el que deseaban aplicar en el país un grupo de intelectuales de Buenos Aires. Incluso, la admiración a la Europa civilizada era tal que Sarmiento en un prólogo del *Facundo* decía:

¿Hemos de cerrar voluntariamente la puerta a la inmigración europea, que llama con golpes repetidos para poblar nuestros desiertos, y hacernos, a la sombra de nuestro pabellón, pueblo innumerable como las arenas del mar? [...] Después de Europa, ¿hay otro mundo cristiano civilizable y desierto que la América? (Sarmiento, 1948: 9).

Esta modernidad importada se puede explicar teniendo en cuenta que...

cuando los logros concretos y peculiares de tal o cual modernidad pionera, que suelen adquirir carácter emblemático, no son interpretados como lo que son –emblemas del desafío– sino que son vistos como *“la receta”* unívoca, congelada y dogmática, de *“la modernidad”* así metahistóricamente malentendida (Fernández Cox, 1991: 36).

Es lo que pasa en el caso de la idea “civilizatoria” traída a América, importada como una receta y no como una solución específica a los problemas nacionales. Como dice Fernández Cox:

No es nimio el error que se comete cuando se subentiende que los contenidos concretos de tal o cual modernidad pionera no son solo emblema transportador del desafío histórico moderno, sino *“el modelo”* congelado y dogmático de la modernidad obligatoria. (Fernández Cox, 1991: 37).

El intento de civilización de Argentina no era simplemente una idea para la mejoría de la población para llevar el país hacia el progreso, sino que era el modelo dogmático de la modernidad obligatoria. *“Al autoimponernos un modelo dogmático de modernidad predefinida, en verdad cambiamos el antiguo orden recibido... por otro orden recibido, y no por un orden producido”* (Fernández Cox, 1991: 37). Jauretche lo sintetiza muy bien cuando dice:

La idea no fue desarrollar América según América, incorporado los elementos de la civilización moderna; enriquecer la cultura propia con el aporte externo asimilado, como quien abona el terreno donde crece el árbol. Se intentó

crear Europa en América desplantando el árbol y destruyendo lo indígena que podía ser obstáculo al mismo para su crecimiento según Europa y no según América (Jaureche, 2010: 23).

Pensando en el hoy, en la posmodernidad, podríamos decir que *“la Posmodernidad es un desencanto con la modernidad”* (Fernández Cox, 1991: 38). Y volviendo a nuestro objeto de estudio, desencanto con lo que hizo también la modernidad con el símbolo federal y por eso nuevamente esta apropiación. Como ya vimos, durante el siglo XX la estrella federal fue reapropiada y al mismo tiempo fue estigmatizada y censurada de la iconografía política por los sectores que querían instalar el “orden y progreso civilizatorio” del dogma moderno. La juventud militante que se identifica con el símbolo de la estrella en el presente también cumple con el desafío de construir un orden producido, según los conceptos de Fernández Cox. La juventud no solo toma la estrella como símbolo nostálgico del pasado (del “aquí de ayer”), sino que la asocia a una actualidad política con nuevas referencias y movimientos políticos como las imágenes de Néstor y Cristina Kirchner y dicho movimiento.

Para terminar, pensemos un poco en la Estrella Federal desde lo iconográfico. Nelly Schnaith nos dice que *“una cultura engendra una iconografía cuando descubre la posibilidad de sistematizar la percepción empírica del mundo a fin de transponerla a un espacio de dos dimensiones”* (Schnaith, 1987: 26). Pensándolo desde nuestro objeto de estudio podemos analizar que el Partido Federal armó un sistema iconográfico en el cual estaba incluida la estrella federal. Esta cultura (el federalismo) sistematizó así su percepción del mundo y de la política nacional en *“un espacio de dos dimensiones”*. Sin embargo, las palabras de Nelly Schnaith referían al diseño gráfico, mientras que la iconografía federal sobrepasa las dos dimensiones para ser aplicada en variedad de elementos también tridimensionales. La iconografía se trata de una *“operación de abstracción, conceptual y cultural”* (Schnaith, 1987: 27) y eso se ve en la estrella federal, que representa de manera completamente metafórica una ideología y sus significados: las ocho puntas que representan a las ocho provincias que se opusieron a la constitución unitaria y la utilización de una flor tan propia del territorio que lleva el color rojo punzó que se utilizaba en todos los elementos iconográficos rosistas. El color también es un emblema territorial, ya que provenía de la cochinilla, un tinte característico de América. Schnaith también dice que *“la organización de una óptica codificada implica, al mismo tiempo, a la percepción, al conocimiento y a la interpretación”* (Schnaith, 1987: 27). Por lo tanto, para alguien que no fuera de Argentina o no tuviera conocimiento de la representación de la estrella, no significaría nada o no algo tan importante como para quien sí conoce su historia y/o significado. La mirada de quien porta la estrella es *“la mirada de una cultura, de una tradición”* (Schnaith, 1987: 27) y también cambia según la época. El objeto de la percepción nunca es un objeto en abstracto sino un objeto culturalmente coordinado, por lo tanto, se percibe dentro de un campo de significaciones en el cual se destaca como figura (Schnaith, 1987: 28). El *“campo de significaciones”* es marcado por distintas cosas, en el caso de nuestro objeto de estudio, no es lo mismo portarlo ahora como objeto decorativo, incluso teniendo una carga ideológica, que durante el gobierno de Rosas. Schnaith cita una entrevista que le hacen a Humberto Eco donde dice que *“lo que cuenta no es la relación entre imagen y objeto sino entre Imagen y contenido cultural atribuido al objeto”* (Schnaith, 1987: 28). Podríamos decir entonces que la estrella federal es la estrella federal no por cómo se ve y su semejanza a la flor nacional, sino que es lo que es como símbolo por su *“contenido cultural atribuido al objeto”*. Al mismo tiempo, quien vea al símbolo de la estrella federal representado en el objeto que sea ya lo verá con un prejuicio y este será tal dependiendo de su ideología, de su historia o de su cultura. *“El ojo llega a su ejercicio y a su obra cargado de un saber”* (Schnaith, 1987: 28). El ojo, o su portador, ya sabe lo que representa la estrella antes de verla y, si no lo sabe, lo asimilará al conocimiento que tenga según su bagaje.

Concluimos entonces sabiendo que la Estrella Federal es un elemento propio de la cultura nacional que nace como una estrategia para la vida en esta tierra; que su creación fue hecha como distintivo pero que simbolizaba una ideología que se oponía a quienes querían instalar la modernidad europea en Argentina; que como símbolo fue tomado en la posmodernidad para representar a un nuevo movimiento político con similitudes al movimiento político que le dio origen; que con su nacimiento se estaba representando la valoración de la creación nacional y americana cuando las élites intentaban instalar un orden importado de Europa y que sus resignificaciones también son tomadas en este sentido; que todos los elementos de su construcción nos están indicando un sentido ideológico cultural, pero para poder entenderlos como tal, su espectador debe tener conocimientos determinados sobre la historia nacional. Podemos ver entonces que la Estrella Federal es, además de un símbolo de la política, la historia o el folklore argentino, una representación de la lucha por la construcción de un orden producido. Es la rebeldía frente a la modernidad obligatoria, frente al orden recibido y frente a la europeización de América. Por lo tanto, no podemos atarla solamente a su iconografía como representante de un momento histórico determinado, sino que es revalorada constantemente por los nuevos movimientos políticos y sociales que cuestionan lo impuesto y quieren construir una producción cultural americana nacida en esta tierra.

Bibliografía

- Di Vincenzo, F. *La estrella federal en cuatro momentos de nuestra historia*. Argentina: Revista Allá Ité. Disponible en: <http://revistaallate.unla.edu.ar/73/la-estrella-federal-en-cuatro-momentos-de-nuestra-historia>
- Díaz, E. (1988). "¿Qué es la posmodernidad?" en VV. AA. *¿Posmodernidad?* Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Fernández Cox, C. (1991). *Modernidad apropiada. Modernidad revisada. Modernidad reencantada* en Revista Summa N° 289
- Jauretche, A. (2010). *Manual de las zonceras argentinas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Corregidos.
- JP Peronismo Militante (2011). *Estrella Federal*. Argentina: JP Peronismo militante. Disponible en: <http://jp-peronismomilitante-berazategui.blogspot.com/2011/05/estrella-federal.html?m=0>
- Kusch, R. (1976). "Ontología Cultural" en *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Fernando García Cambeiro.
- Sarmiento, D.F. (1948). *Facundo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sopena Argentina, cuarta edición.
- Schnaith, N. (1987). *Los códigos de la percepción, del saber y de la representación en una cultura visual* en: Revista Tipo Gráfica N° 4.
- Turone, G. O. (2019). *Muestra "La paleta del restaurador. Rosas y el rojo punzó"*, en el Museo Saavedra. Argentina: Jóvenes Revisionistas. Disponible en: <http://jovenesrevisionistas.org/muestra-la-paleta-del-restaurador-rosas-y-el-rojo-punzo-en-el-museo-saavedra/>
- Vicente, C. M. (2016). *Facundo: la pluma y el ideario de Sarmiento. Sociales y Virtuales*, 3(3). Disponible en: <http://socialesyvirtuales.web.unq.edu.ar/dossier/dossier-literatura-argentina/facundo-la-pluma-y-el-ideario-de-sarmiento/>

Machiavelli y Perón: pueblo y nación en la República mundial



Eduardo J. Vior

En *Página12* del pasado 22 de agosto Jorge Alemán publicó una columna sobre “Lo Nacional y Popular maquiaveliano y las derechas” (Alemán, 2021) en la que, a partir de las lecturas de A. Gramsci (2008), L. Althusser (2008) y C. Lefort (1986), distingue entre el pensamiento “maquiaveliano” y el vulgar uso de “maquiavélico”. El primero sería la reflexión sobre la constitución de lo Nacional y Popular. El segundo, en tanto, la pura razón instrumental al servicio de la conquista y la conservación del poder. “Maquiaveliana” sería la política dirigida a conquistar la unidad de la Nación y, a través de ella, la formación de la República. “Maquiavélica”, en cambio, la política de las derechas con el objetivo de restaurar y conservar el poder oligárquico.

Y continúa Alemán (2021):

Más allá de sus diferencias, en las tres emerge el mismo asunto: el Príncipe es la metáfora que encarna la compleja relación entre la mutua correspondencia entre el Líder y un Pueblo, dos figuras que deben combinar la Virtud y la Contingencia.

A la vez, estas mismas deben establecer la combinación entre el arte de gobernar con su duración pertinente y soportado en la autoridad que corresponde. Esta autoridad que no espera nada del amor, por su condición volátil y efímera, sí debe inspirar respeto, es decir, suscitar algún tipo de temor, pero nunca hacerse odiar.

En esta breve caracterización es de destacar, en primer lugar, que el pueblo aparece como una entidad

preexistente que debe “corresponder” con el Líder. En segunda instancia, Alemán reduce las coordenadas del pensamiento maquiaveliano a dos (virtud y contingencia), cuando –como se explica más adelante- son tres: destino, fortuna (contingencia) y virtud. Tercero y finalmente, el sentido de la “correspondencia” entre Líder y pueblo es para nuestro autor el ejercicio y la continuidad del poder. Todo marco axiológico y toda finalidad moral desaparecen de esta visión. Si bien presenta el pensamiento maquiaveliano como una alternativa “emancipadora”, al insistir en su autonomía respecto a todo tipo de paradigma religioso, lo desprende de finalidad moral. Es la perspectiva de lectura más arriesgada posible en la Europa actual, si no se quiere poner en cuestión la finalidad del Estado realmente existente, las condiciones de la unidad europea y el tipo de ciudadanía que se ha construido en los últimos 75 años.

Por el contrario, si se lee al autor florentino en el contexto de la fundación de un proyecto de la unidad nacional italiana que –según puede inferirse- perfiló su pensamiento aún antes de acceder a la función pública en 1498, aparecen como características salientes del mismo 1) la búsqueda de la unidad nacional de Italia como finalidad suprema; 2) la educación de la plebe en “pueblo”, como unidad organizada para el ejercicio de los derechos y obligaciones cívicas, principalmente para la defensa activa de la República y la consecución de la unidad nacional; 3) la República popular como forma ideal para la realización de la “felicidad del pueblo” (*sic*).

Machiavelli desarrolló su pensamiento teórico y sus estudios históricos, después de haber estado en el gobierno de la República de Florencia durante 15 años (1498-1513), pero en un contexto comparable al del orden mundial actual: Si bien la pandemia mundial del Covid-19 no fue la causa de la mayor crisis mundial desde 1945, ha sido sí el detonante del derrumbe del orden establecido a partir de 1990. Después de su triunfo en la Guerra Fría Estados Unidos organizó un sistema de dominación global que combinaba un poder financiero y tecnológico transnacional con su poder militar y centros regionales en Europa y Japón. Este Imperio mundial sobrevivió también a la crisis de 2007/09. Sin embargo, el crecimiento de China y Rusia como potencias alternativas y competidoras fue minando ese liderazgo. La severa derrota sufrida por Estados Unidos en la guerra de Siria repercutió en 2016 en la elección de Donald Trump, un candidato aislacionista. Estados Unidos abandonó entonces su pretensión de liderazgo internacional y no pudo revalidarlo con el gobierno de Joe Biden. El mundo está transitando hacia una estructura multicéntrica todavía no definida. La terrible derrota de EE. UU. en Afganistán la ha hecho definitiva.

La mayor parte del mundo anterior a la expansión europea tenía su centro en China y sus redes continentales que abarcaban casi toda Asia. Entre los siglos XVI y XVIII el mismo fue derivando hacia el Atlántico Norte, para pivotar ahora nuevamente en Eurasia. El sistema mundial se encuentra, en consecuencia, en una fase transicional comparable con la de la primera Modernidad europea: Es aconsejable, por lo tanto, pensar la transición del sistema vigente hasta hace pocos años al nuevo a construir con las mismas inquietudes que los intelectuales de principios del siglo XVI se formularon: por qué caen los sistemas políticos y se imponen otros, cuáles son las condiciones que debe cumplir un sistema político, para ser duraderamente aceptable por los individuos y los grupos que pretende gobernar y cuál es la forma de gobierno que mejor garantiza la felicidad de los pueblos.

En la transición de la Edad Media europea a la Modernidad Niccolò Machiavelli (1469-1527) personificó las preocupaciones políticas centrales de la época y formuló preguntas que hoy recuperan su actualidad.

El autor florentino se preocupó por el cambio de régimen: por qué caen determinados órdenes políticos y otros no, por qué triunfan determinados sistemas y otros no, cómo logran ser aceptados por las poblaciones determinados gobernantes, cuáles son las formas de ejercicio

del poder político que mejor garantizan la felicidad del pueblo. Podría cuestionarse el propósito de este trabajo preguntando por qué tomar un pensador del orden político como base para una reflexión sobre el sistema mundial. ¿No sería acaso más pertinente retornar a los pensadores que fundaron el moderno orden interestatal en el siglo XVII? A esta objeción se puede responder de tres maneras: en primer lugar, a principios del siglo XVI Italia estaba constituida por varios estados concurrentes y las dos mayores potencias europeas de entonces se disputaban la hegemonía sobre la península. El trabajo taxonómico y genealógico de Machiavelli sistematizó, precisamente, las características de muchos de ellos y se preguntó cómo ordenarlos detrás del objetivo mayor, que era la unidad de la península.

En segundo lugar, después de la catástrofe producida por la Guerra de los Treinta Años los teóricos fundadores del orden internacional moderno se preocuparon en primera instancia en reorganizar en Westfalia (1648) el Imperio de la Nación Alemana, o sea que para la organización del sistema internacional partieron de la organización de un país que luego fueron extendiendo a la relación entre los demás estados. Además, los tratados de Westfalia formalizaron vínculos contractuales entre entidades estatales preexistentes, mientras que Machiavelli se concentró en buscar la forma que deberían adquirir las unidades políticas regionales que él pretendía unificar en un único Estado italiano.

Tercero, en el momento actual se plantea también la cuestión sobre cómo ordenar la convivencia entre estados con sistemas y gobernantes disonantes y llevarla a un concierto civilizado.

Por estas tres razones en esta contribución se propone rastrear en el pensamiento político de Niccolò Machiavelli las preguntas y los instrumentos para pensar la caída de regímenes políticos y el surgimiento de otros, tal como fueron transmitidos en el pensamiento occidental y, particularmente, el latinoamericano. Dentro de éste se analiza con especial detalle la recepción pragmática del pensamiento maquiaveliano en el pensamiento y la práctica de Juan D. Perón, para, a partir de allí, aproximarse a la crisis política actual desde una perspectiva fundacional.

Este trabajo está orientado desde el presente hacia el pasado y vuelta. O sea, no se propone una investigación sobre el pensamiento de Machiavelli y su tradición (incluido el pensamiento de Perón) ni hacer la genealogía del pensamiento político actual. Se pretende, en cambio, hacer un trabajo indiciario, buscando en el pensamiento del autor italiano los problemas, instrumentos y caminos para una reflexión aplicable al momento presente subrayando en ese camino el aporte original del líder argentino.

En consonancia con la perspectiva adoptada, en primer lugar, se sitúa el pensamiento de N. Machiavelli en el contexto político italiano de su época; a continuación, se revisan las sucesivas recepciones de su pensamiento en la reflexión política europea y, especialmente, en la latinoamericana, con especial atención a su recepción en el pensamiento y la práctica de Juan D. Perón. En una instancia final se formulan algunas reflexiones para la búsqueda de un régimen político mundial que salvaguarde la paz y la existencia de la humanidad.

El pensamiento de N. Machiavelli en el contexto de la crisis italiana 1513-1527

Niccolò Machiavelli¹ fue el prototipo del profeta a destiempo. Su propuesta para alcanzar la unidad nacional de Italia, desarrollada mayormente durante su destierro entre 1513 y 1527, conjugó su aprendizaje durante el período en que cumplió funciones públicas (1498-1513) con su profundo estudio de los clásicos romanos y de la Historia de Italia, particularmente la de los

¹ En la presente contribución todos los autores y personajes históricos se mencionarán en la lengua original.

dos siglos inmediatamente anteriores al establecimiento de la República en Florencia (1494). Sin embargo, ya desde antes de su nacimiento en 1469 el “equilibrio catastrófico”² entre las principales potencias de la península impedía cualquier movimiento ulterior hacia la unificación estatal y el llamado a la intervención francesa por parte del Duque de Milán, Ludovico Sforza, en 1494, abrió el camino a la intervención española y a un ciclo de guerras entre ambas potencias en suelo italiano hasta la derrota definitiva de Francia en la batalla de Pavía en 1525. El saqueo de Roma por los tercios de Carlos V en 1527 (el mismo año en que murió Machiavelli) y el derrocamiento de la República de Florencia por los Medici en 1530 cerraron toda posibilidad de independencia y unidad de Italia hasta fines del siglo XVIII.

En este aporte no se pretende realizar ni una exégesis de la obra de Machiavelli ni una discusión con las distintas corrientes de análisis de la misma, sino explorar en qué medida sus categorías más importantes pueden aplicarse al análisis de la transformación actual en el orden mundial. En el trascurso del texto se pueden rastrear las huellas de las discusiones que este fundador ha dejado en los últimos cinco siglos. La visión de Machiavelli que aquí se presenta es tributaria de la de U. Foscolo (1778-1827), F. De Sanctis (1817-83), B. Croce (1866-1952) y A. Gramsci (1891-1937) (Borrelli, 2017; Croce, 1924; Gramsci 1977; De Sanctis, Flora 1953 [1870]), con la que se ubica a N. Machiavelli como un patriota que abogaba por la unidad de Italia contra las potencias extranjeras, por el régimen republicano y el gobierno del pueblo. En este sentido, sus reflexiones sobre la decadencia de los regímenes políticos (particularmente en los *Discorsi*), la fundación de otros nuevos (en *Il Principe*), así como las ventajas y desventajas del equilibrio entre los dominios, son líneas inspiradoras para la presente indagación.

Machiavelli nació en Florencia en 1469 (Caprariis, 1972) en el seno de una antigua familia florentina que había sido güelfa, aunque de poca fortuna³. Su padre era abogado y le transmitió una buena educación clásica. Hasta 1498, cuando ya tenía 29 años, no hay mayores noticias sobre su vida, pero, inmediatamente después del derrocamiento y quema de Girolamo Savonarola⁴, Niccolò fue nombrado en la Segunda Cancillería de la República, con jurisdicción sobre los asuntos políticos y la guerra (Caprariis, 1972: IX). Ese rápido nombramiento y en un cargo tan alto demuestra que Machiavelli tenía ya una intensa participación en la política de la República independientemente tanto de los Medici como del grupo teocrático liderado por el monje dominico. Como demuestran su acción y su pensamiento desde el primer momento que asumió el cargo, llegó al mismo con un pensamiento político ya formado, aunque su desarrollo y formulación teórica hayan sido posteriores.

² Por “equilibrio catastrófico” se entiende aquí el balance de poder entre Venecia, Milán y Florencia posterior a la Paz de Lodi (1454). Si bien este tratado acabó con 40 años de guerras entre Venecia y Milán y aseguró otros 40 de paz, convalidó la división de Italia en potencias competitivas, el predominio del Estado Pontificio en el centro y la hegemonía aragonesa en Nápoles y Sicilia (Wikipedia, 2020).

³ Güelfos y gibelinos fueron las dos facciones contrapuestas en la política italiana de la Baja Edad Media, en particular desde el siglo XII hasta el surgimiento de las Señorías en el siglo XIV. Los nombres de ambas se remiten a la lucha por la corona imperial después de la muerte del Emperador Heinrich V en 1125. Por su sucesión se enfrentaron la familia bávara y sajona de los Welfen (italianizados como “güelfos”) con la casa sueba de los Hohenstaufen, señores del castillo de Waiblingen, antiguamente Wibeling (de donde surgió la palabra “gibelino”). Como la dinastía sueba se quedó con la corona imperial y, con Friedrich I° Hohenstaufen, trató de consolidar su poder en el Reino de Italia, quien en éste apoyaba al Emperador fue denominado “gibelino” y sus contrarios, adeptos al Papado, fueron designados como güelfos. (Wikipedia, 2020)

⁴ Girolamo Savonarola (1452-1498) fue un religioso dominico, político y predicador que propugnó un modelo teocrático para la República florentina instaurada en 1494 después de la expulsión de los Medici. En 1497 fue excomulgado por el Papa Alejandro VI y al año siguiente fue derrocado y quemado públicamente como hereje. Sus obras fueron prohibidas y sólo siglos después rehabilitado (Wikipedia, 2020).

Desempeñó esas funciones hasta 1512, cuando el retorno de los Medici lo arrojó, primero, a la prisión, y luego al destierro en su casa familiar de Sant'Andrea in Percussina, a pocos kilómetros de su ciudad natal. En su función política Machiavelli se esforzó especialmente por organizar una milicia cívica florentina que permitiera a la República emanciparse de la influencia de los *condottieri*, los soldados de fortuna a los que él consideraba nefastos. Gracias a esa fuerza Florencia conquistó Pisa en 1509 y con ella la ansiada salida al mar. También representó a su patria chica en misiones diplomáticas en Milán (1499), París (1500), Roma (1502/03 y 1506) y en la corte de Maximiliano I (1508), entre otras (Costa, 2012: XII-XIII; Sadek, 2009: 15).

Durante su exilio, entre 1513 y 1527, sólo interrumpido por un encargo de los Medici en 1520, escribió sus principales obras: *El Príncipe* data de 1512/13, los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* fueron escritos entre 1513 y 1520, *El Arte de la Guerra*, entre 1519 y 1520 y, finalmente, la *Historia de Florencia* (encargada por la Universidad de Florencia, presidida por el cardenal Julio de Medici), entre 1520 y 1525. Además, escribió la comedia *La Mandrágora* (primera manifestación del teatro italiano), una biografía de *Castruccio Castracani* y una colección de poesías y ensayos literarios (Sadek, 2009: 16-17). A pesar de sus 14 años de exilio por ser republicano, precisamente sus permanentes gestiones ante los gobernantes de Florencia y el Papa León X (1513-21), el cardenal Giovanni de Medici, y el encargo de la Universidad le ganaron la condena de sus conmilites republicanos, cuando éstos en 1527 derrocaron nuevamente a los Medici. Abrumado por la nueva decepción, murió en junio de ese año.

La vida de Machiavelli coincidió temporalmente con la última oportunidad, desperdiciada, de unir y liberar Italia. En 1530, con el trasfondo de una alianza sellada el año previo entre Carlos V y el papa Clemente VII, los Medici derrocaron definitivamente al gobierno republicano de la ciudad e instauraron un poder tiránico.

Machiavelli fue, por consiguiente, un intelectual a destiempo. Soñó una unidad nacional imposible y propuso un programa político revolucionario que no tenía base social, ni ideología, ni grupo impulsor. Su propuesta para la unidad de Italia implicaba superar la fragmentación medieval, remplazar los múltiples dominios personales y dinásticos por órdenes políticos ajustados a normas, es decir, por regímenes republicanos, aunque, en caso de necesidad, tuvieran la forma de principados, y dar a los súbditos la seguridad de que sus propiedades y fortunas serían respetadas.

A pesar de que no se plasmaron en la práctica, sus reflexiones son aún hoy de inmensa actualidad, primero, por su realismo. Machiavelli fue un analista de las relaciones de poder tal cual eran (la *realità effettuale*, en sus palabras), no según cómo debían ser de acuerdo con algún imperativo moral, cualquiera que fuera. Fue el primer autor europeo que distinguió el análisis ético trascendente o inmanente del estudio de la construcción, conservación y pérdida de posiciones de poder público (Izzo, 2016). En segundo lugar, la fenomenología y tipología de las formas de dominación vigentes en Italia en su época recuperó para el pensamiento político una tradición histórica y empírica perdida en los siglos anteriores: la de la comparación sincrónica y diacrónica entre procesos políticos.

En tercer lugar, se rescata aquí la conjunción entre el amor a la Patria como “religión cívica”, la toma de partido por la República como forma de gobierno, su lealtad al pueblo como sujeto máximo de la soberanía y su profundo sentido de la dignidad humana, cuatro características sumamente novedosas en su Italia precolonial y tan actuales en el mundo poscolonial del presente.

Como precursor de los “estudios realistas”, Machiavelli puso en marcha un tipo de estudio y análisis de las relaciones políticas de poder de gran potencia revolucionaria, silenciada hasta

fin del siglo XVIII y recuperada en el pensamiento y la práctica de los movimientos nacionales y populares de los siglos XIX y XX en Italia, Alemania e Hispanoamérica.

El pensamiento histórico-político de Machiavelli se organizó en torno 1) al sentido de realidad; 2) sobre la dicotomía amar o temer al Príncipe; y 3) la tríada destino-fortuna-virtud (Costa, 2012).

Cómo lo han señalado numerosos intérpretes de Machiavelli, este autor estableció un punto de ruptura central con las tesis clásicas del humanismo cívico, a través de la introducción de una noción de *virtù* desligada de las connotaciones morales de la virtud clásica. Si se quiere comprender la clave del éxito político y entender las razones de la grandeza de una ciudad, sostenía Machiavelli, hay que detenerse en su virtud propiamente política -en su *virtù*-, o sea en la capacidad que ella muestre de hacer frente a la fortuna (la contingencia).

Tomando como punto de partida los diez primeros libros de la *Historia de Roma* de Tito Livio, en los *Discorsi* Machiavelli se propuso reexaminar la historia de Roma, a fin de descubrir en ellos la clave de su grandeza⁵. Puede acordarse con Pocock (cit. sg. Hilb, 2000: 130) que para Machiavelli la República era el régimen virtuoso en el sentido clásico del humanismo cívico. Pero si sólo en la República hay virtud, el problema de la virtud deviene inmediatamente en el problema de la estabilidad política de la República, de su capacidad para hacer frente a los golpes de la Fortuna: para que la virtud pueda desplegarse, es preciso que la República perdure. Partiendo de la doble premisa de que toda forma terrenal está sometida a la corrupción del tiempo y de que la República debe hacer frente en sus relaciones territoriales a otras unidades políticas con quienes no comparte el *vivere civile* (una forma de vida dedicada al interés cívico y al ejercicio de la actividad política del ciudadano), Machiavelli exploró en *El Príncipe* y en los *Discorsi* las condiciones de estabilidad de los regímenes políticos: allí, la capacidad de un régimen -sea Príncipe o República- por hacer frente a los golpes de la Fortuna, tomó el nombre de *virtù*.

A partir de este punto, puede argumentarse que, para Machiavelli, la República no sólo era la ciudad virtuosa en el sentido en que lo entiende el humanismo cívico, sino también la forma política más adecuada para hacer frente a los golpes de la Fortuna, es decir, más apta para hacer gala de *virtù*. Por consiguiente, la República sería no sólo la forma de gobierno de la ciudad más adecuada a la naturaleza moral del hombre, sino también la más conforme a la naturaleza de la cosa política (Hilb, 2000: 130).

Niccolò Machiavelli formuló la doble pregunta sobre el sentido y la perduración de los regímenes políticos, incluyendo las preguntas relacionadas sobre las condiciones de su surgimiento y fin. A través de caminos sinuosos dichas preguntas han mantenido su vigencia en la tradición política de Occidente y los estados nacionales derivados del mismo. Una breve reseña de sus recuperaciones sucesivas puede ayudar a replantearla en la actualidad para pensar el orden mundial.

Recepción de Machiavelli en el pensamiento italiano de los siglos XIX y XX

En el momento de su publicación y en los años posteriores a la muerte de Machiavelli su obra fue enérgicamente rechazada. Tras el saqueo de Roma y el derrocamiento de la República florentina, los estados italianos (incluida la Santa Sede) se volvieron extremadamente prudentes, para no ser víctima de la prepotencia imperial. En este contexto se dio una lectura

⁵ Siguiendo a su maestro Plutarco, para Machiavelli no se repetían los acontecimientos históricos, pero sí las situaciones (Borrelli, 2017: 24).

particular de *El Príncipe* como un manual de la razón de Estado, despojando al pensamiento maquiaveliano de su raigambre republicana y popular⁶.

Sólo una pequeña parte de su obra política y literaria fue publicada durante su vida. El resto circuló y fue conocido durante largo tiempo sólo a través de manuscritos.

En el curso de los siglos siguientes hubo reiteradamente autores que relevaron su obra en los momentos más críticos de la vida política europea. En el siglo XVIII el espíritu “optimista” de la Ilustración rechazó el realismo antropológico del autor florentino y para teóricos basados en el Derecho Natural era muy difícil aceptar una idea del Estado basado en la soberanía de un pueblo movilizad y armado (Tabet, 2015). Según Tabet (2015), la oposición entre maquiavelismo y antimachiavelismo recorrió todas las discusiones filosóficas de la época, incluso las de la Revolución, pero es indudable que a partir de mediados del siglo XVIII se reivindicó a Machiavelli como representante del pensamiento republicano.

Esta reivindicación preparó el terreno para su recuperación por Ugo Foscolo (1778-1827) quien, al restablecer al Machiavelli republicano, sentó las bases del resurgimiento patriótico del siglo XIX. El interés de Foscolo por el autor florentino recorrió toda su obra. Alcanzó ribetes sublimes en los *Sepolcri* (1807)⁷, pero fue en los *Frammenti su Machiavelli* (*Fragmentos sobre Machiavelli*) de 1811 en los que se produjo el giro definitivo de la llamada lectura “oblicua” (la que afirmaba que en *El Príncipe* Machiavelli había simulado halagar a los tiranos, para defender la República) a la republicana (Trenti, 2020). Si bien los *Frammenti* permanecieron inéditos, el cambio de posición se manifestó tanto en los escritos político-ideológicos como en los lingüísticos y literarios del período final del Reino de Italia (hasta 1814) y del exilio en Londres a partir de 1816.

Si bien la obra de Foscolo se difundió tempranamente en Italia, su consideración orgánica como una etapa definitoria en la formación de la cultura nacional requirió una investigación sistemática, que recién ofreció Francesco De Sanctis (1817-78). De modo paralelo a similares investigadores en otros países europeos, como lingüista, filólogo y estudioso de la literatura, provisto de una vasta formación histórica y filosófica, al napolitano cupo la tarea de establecer y sancionar el canon de la literatura italiana. Cumpliendo esa tarea, que comenzó muy joven en Nápoles y continuó toda su vida, dio a cada autor su lugar y sentido dentro del conjunto. Coincidentemente con la culminación de la unidad peninsular, publicó la monumental *Storia della letteratura italiana* (1870-71), una síntesis didáctico-pedagógica que utilizó para su proyecto de “educación nacional” posterior a 1870.

Precisamente, resalta el lugar que el autor dio a Machiavelli (Cap. XV), en tanto figura central de un arco histórico que se extiende del siglo XIV al XVII y le sirve para construir una sólida hipótesis de “renovación” subrayando en su pensamiento “la autonomía y la independencia del Estado” y el “método” del conocimiento, mediante la superación de la teología y del principio de autoridad. De Sanctis destacó la importancia que Machiavelli dio a “la verdad como realidad efectiva y a la experiencia, acompañada por la observación y el estudio inteligente de los hechos, como modo de aproximación a la misma”.

Como acota Marinari (2020), De Sanctis resaltó muy fuertemente el republicanismo

⁶ El iniciador de esta lectura fue Francesco Guicciardini (1483-1540), amigo y protector de Machiavelli, pero, en tanto embajador de los Médici en distintos destinos (también en Roma), conocedor de los secretos y los peligros de la política peninsular de la primera mitad del siglo XVI. Fue él quien reinterpretó a su amigo como un autor de la “razón de Estado” y dio la clave para la lectura “maquiavélica” de *Il Principe*.

⁷ En los que en 295 endecasílabos celebró la grandeza de Galileo Galilei y Niccolò Machiavelli (enterrados en la iglesia florentina de Santa Croce).

popular del autor florentino, su aproximación realista, su perspectiva sincrónica y diacrónica comparativa y su capacidad para generalizar sin caer en modelos ideales. Más allá del limitado alcance de la unidad estatal alcanzada en 1860/70 y de la persistencia de las desigualdades y fragmentaciones que condujeron al fascismo, la consagración del Machiavelli republicano como punto de inflexión entre el Medioevo y la Modernidad, tal como lo hizo De Sanctis, dejó un sello indeleble en la historia de la cultura italiana (Barbuto, 2013).

Paradigmático para el significado de Machiavelli en la cultura italiana entre el *Risorgimento* y el fin de la Guerra Fría es su tratamiento por Benedetto Croce (1866-1952). Si bien no le dio un lugar central en su obra hasta el ensayo “*Sulla storia della Filosofia della politica – Noterelle*” (*Sobre la historia de la filosofía de la política – Notas*), publicado por primera vez en la revista *Critica* en 1924, el nombre de Machiavelli recorre sus trabajos desde la juventud, especialmente los que dedicó a Marx a fines del siglo XIX. En esta misma línea en su ensayo de 1924 puso a Machiavelli como iniciador de los tiempos nuevos (*Etica e politica*, p. 291, cit. por Izzo 2020). Para Croce, Machiavelli personificó la cesura provocada en la vida del espíritu por la época moderna, porque con él “se manifiesta de modo más neto la antinomia entre política y ética” (Izzo 2020).

Si bien mediado por el debate sobre el marxismo de fines del siglo XIX, conceptos fundamentales del pensamiento crociano (filosofía de la praxis, la idea de Italia, la época contemporánea, pasado y presente, etc.) y, con ellos, la recepción republicana y popular de Machiavelli fueron retomados por Antonio Gramsci (1891-1937). Nacido en Cerdeña, en la provincia de Cagliari en 1891, después del liceo clásico Antonio Gramsci estudió en la Facultad de Letras de la Universidad de Turín. ¡Afiliado al Partido Socialista a partir de 1913, se integró a las redacciones de *Il Grido del popolo* (El grito del pueblo) y de *Avanti!* (diario socialista, entonces dirigido por Benito Mussolini), antes de fundar en 1919 el semanario *L’Ordine nuovo* (El nuevo orden) junto con Palmiro Togliatti⁸, Umberto Terracini y Angelo Tasca. Dos años más tarde participó en la fundación del Partido Comunista de Italia (PCd’I).

Como había sido incorporado al Ejecutivo de la Internacional Comunista, en 1922 Gramsci se mudó a Moscú, donde conoció a su futura esposa, Julija Schucht. En 1924 volvió a Italia, donde fundó el matutino *L’Unità* (La unidad) y fue electo diputado. En agosto de ese mismo año fue designado secretario general del PCd’I. Arrestado en 1926, dos años más tarde fue condenado a veinte años de prisión. Pasó la mayor parte de su tiempo detenido en la cárcel de Turi (Bari), donde dio inicio a los *Quaderni del Carcere* (Cuadernos de la Cárcel) que continuó hasta mediados de 1935. Se trata de una serie de apuntes y notas en las que desde una perspectiva marxista no ortodoxa desarrolló lo que él llamó (no sólo para ocultarla a sus censores carcelarios) “*filosofía de la praxis*”. En ese período se profundizaron sus diferencias con la dirección del PCd’I, obediente al control stalinista. A causa de su tuberculosis, en 1934 fue transferido a una clínica de Formia y poco después obtuvo la libertad condicional. Murió en Roma el 27 de abril de 1937 (Musi, 2020).

Gramsci fue, a la vez, un historiador italiano y europeo, porque supo, por un lado, poner en diálogo e interrelacionar el “pasado actual” de Italia con la época que le tocó vivir y, por el otro, superar los anacronismos y mitos que prevalecían en la historiografía del *Risorgimento*, colocando ese período de la historia italiana en el contexto de la historia europea entre la Revolución Francesa de 1789 y la Revolución Rusa de 1917. Con el término “pasado actual” se quiere aquí referir a aquella etapa de la historia peninsular (entre mediados del siglo XV y mediados del XVII) en el que se abortó el primer intento y proyecto (maquiaveliano) de unidad

⁸ A partir de 1926 secretario general del Partido Comunista Italiano (PCI) hasta su muerte en 1963.

nacional e integración del país y se conformó el “bloque histórico”⁹ que persistió hasta entrado el siglo XX (Musi, 2020).

Otro concepto de su repertorio que tiene una neta raigambre maquiaveliana fue el de “filosofía de la praxis”. En Gramsci la identificación político-ideológica de individuos y grupos sociales no se explicaba por su ubicación sino por su quehacer. Eran los modos prácticos de relacionarse con los objetos, con el entorno y con los demás seres humanos, teñidos e influidos por usos, hábitos e ideas, los que, a través de las peculiares percepciones que los actores sociales desarrollaban en sus conflictos por la riqueza y el poder, influían en el alineamiento político y social de los mismos. Se trata, sin dudas, de la traducción crociana-marxista de la “*realità effettuale*” del florentino.

101

A juicio del autor de la presente contribución, es en el *Quaderno 13: Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno) (Gramsci, 2008) y en el *Quaderno 19: Risorgimento italiano* (Gramsci, 1977) donde se anuda toda su concepción histórico-sociológica y aparece con mayor claridad su propuesta política. En el primero de ellos el autor sardo recupera al Machiavelli republicano, su idea de pueblo y la noción del Príncipe como una metáfora del líder y trasporta estos conceptos al siglo XX, trasponiendo al Príncipe como elite o partido revolucionario en el sentido leninista, pero siempre sujeto a los condicionantes expuestos por Machiavelli. En el segundo volumen mencionado, en tanto, Gramsci analizó con las categorías del autor florentino los alcances y limitaciones del proceso de unificación de Italia, para ubicar, finalmente, sus limitaciones en las características de la monarquía saboyana que dirigió el proceso. Pero el aspecto más interesante de este juego de trasposiciones entre pasado y presente (tomado directamente de Croce) es el haber construido la unidad histórica del período que comienza en el Renacimiento, en la segunda mitad del siglo XV, para verlo como contemporáneo y conexo con el de los siglos XIX y XX. Efectivamente, para el líder comunista ya la paz de Lodi había creado las condiciones para la unidad nacional de la península, pero las intervenciones extranjeras y la incapacidad de sus elites dirigentes impidieron concretarla (Gramsci, 1977).

De este modo, en un amplio arco que va del siglo XVI al XX, la recuperación *risorgimentale* del pensamiento de Machiavelli no sólo como reflexión revolucionaria, republicana y popular sobre la caída y surgimiento de nuevos órdenes políticos, sino como oportunidad para darles un giro conveniente a la implantación de regímenes republicanos y populares, restableció su vigencia, le dio actualidad y lo propuso también como perspectiva válida para analizar los cambios de régimen internacional.

Recepción del pensamiento maquiaveliano en la obra de Juan D. Perón

Habida cuenta de la recepción de la obra en la España de los siglos XVI y XVII. *Il Principe* fue seguramente ya conocido en el período colonial, al menos en las bibliotecas de las principales órdenes religiosas. Del mismo modo, los líderes, caudillos y presidentes más importantes de la época independentista habían leído la obra, aunque sea en su versión francesa, pero hasta el decenio de 1920 primó en toda América Latina la visión demoníaca de Machiavelli.

⁹ El concepto de “bloque histórico” (*blocco storico*) es una categoría descriptiva central del análisis histórico de Gramsci, con la que él denomina no sólo el conjunto de clases sociales, clases y aparatos sociales e institucionales que en un muy largo plazo articulan a la elite conservadora dominante con sectores de las clases subordinadas, sino también el conjunto de las ideas, creencias, usos y costumbres que cimentan la estructura de dominación. Este concepto servía a Gramsci para caracterizar las alianzas sociopolíticas e ideológicas predominantes en gran parte de Italia, pero al mismo tiempo, para concebir unitariamente el período entre los siglos XVI y XX.

Recién la decepción creada por la Primera Guerra Mundial y el conocimiento del historicismo italiano hicieron posible que entre ambas guerras surgieran reflexiones sobre el cambio de régimen político que fueran más allá del antiimperialismo ingenuo de principios del siglo XX. La confluencia de esta demanda con el conocimiento de la visión *risorgimentale* del autor florentino posibilitó la traducción de su pensamiento republicano, revolucionario y popular en política práctica.

Toda lectura política de un clásico busca responder a necesidades contemporáneas a su recepción. Pero su traducción en política práctica necesita de uno o más intelectuales “virtuosos” (en el sentido maquiaveliano), de la oportunidad histórica y de la disposición de un público a seguirlo. En estos términos el único caso conocido de “recepción práctica” de Machiavelli en América Latina es el de Juan D. Perón.

Juan D. Perón (1893/95-1974¹⁰) perteneció a una generación de militares intelectuales que descollaron en Argentina y Brasil entre las décadas de 1920 y 1940 (Dick y Schiavo, 2020; Fiori, 2020; Nascimento, 2011). Una vez organizados los estados modernos en las postrimerías del siglo XIX, el Ejército y la Justicia fueron las primeras instituciones capaces de instaurar Estado en los vastos territorios a controlar. No obstante, los propios requerimientos de infraestructura y logística resultantes de su despliegue territorial despertaron el interés de algunos de los oficiales militares más reflexivos por el mejoramiento de la base económica y social que requería incrementar cualitativamente la eficacia de las noveles fuerzas armadas.

Bajo la influencia de los regímenes autoritarios en España, Italia y Portugal, la Doctrina Social de la Iglesia, las reformas económicas de la Revolución Mexicana (1910-40) y los pensadores antiliberales, cuerpos de oficiales en pleno proceso de institucionalización combinaron su desprecio por los sistemas liberales con el nacionalismo económico. El surgimiento del peronismo entre 1943 y 1945 fue el intento más radical de resolver la crisis del régimen oligárquico e instaurar un régimen republicano y popular con profundas reformas sociales.

Período formativo y preparación para el liderazgo

Juan D. Perón fue maquiaveliano antes de haber leído los textos del autor italiano. Ya las condiciones de su origen y primera socialización influyeron en que tempranamente desarrollara una sensibilidad popular e igualitaria. Nació el 8 de octubre de 1893 en Lobos, provincia de Buenos Aires, como hijo de Mario Tomás Perón Dutey y de Juana Sosa Toledo. Su padre, descendiente de inmigrantes sardos y vascos franceses, era capataz de estancia, mientras que su madre era hija de padre santiagueño de lengua quechua y de madre tehuelche. Dado que él y su hermano mayor, Mario, eran hijos extramatrimoniales, fueron inscritos con el apellido Sosa. Recién cuando sus padres se casaron, en 1901, recibió el apellido de su padre (Chumbita, 2011). Habida cuenta del racismo, la hipocresía y el elitismo imperantes en la Argentina oligárquica de entonces, estos factores formativos de su primera socialización indudablemente influyeron en su sensibilidad y carácter.

Entre 1900 y 1904 Juan Domingo y su hermano Mario crecieron en la provincia de Santa Cruz (sur de la Patagonia argentina) trabajando junto a su padre en la cría de ovejas. “Mi vida en la Patagonia gravitó siempre”, recordó en 1967 en un reportaje que le realizó la revista

¹⁰ Existen dudas sobre el año exacto de nacimiento de Perón: probablemente, cuando fue reconocido por su padre, Tomás Perón, y obtuvo su documento, para poder ingresar al Liceo Militar en 1911, se le haya bajado la edad. Oficialmente siempre se dijo que había nacido el 8 de octubre de 1895, pero existen numerosos indicios de que nació dos años antes.

Panorama (UOM Vicente López, 2018). Para que los niños tuvieran una formación ordenada, en 1904 fueron enviados a la casa de la abuela paterna en la ciudad de Buenos Aires (UOM Vicente López, 2018). En 1910 ingresó al Colegio Militar del que egresó como subteniente en 1913 (Camusso, 2006: 296). Si bien tuvo una formación básica en doctrina católica, Perón siempre fue un creyente laico (Piñeiro I., 2013: 48-49). No obstante, a lo largo de su vida cultivó duraderamente la amistad de algunos sacerdotes que influyeron en su pensamiento.

Durante su formación militar recibió una fuerte influencia alemana, dada por la orientación estratégica del Ejército Argentino de entonces¹¹, la enseñanza del alemán en el Colegio y la presencia de instructores de esa nacionalidad (Camusso, 2006: 299; Dick, 2014: 87-88 y 188-210). La conjunción de esta influencia con su gusto por la lectura de la historia puso muy pronto al joven cadete en contacto con el historicismo prusiano-alemán del siglo XIX.

Al terminar el Colegio, sus lecturas se completaron con ayuda de su padre, quien le regaló los consejos de Lord Chesterfield a su hijo Felipe de Stauhope; *Vidas Paralelas* de Plutarco en la edición de Grenier, bajo el título de “Varones ilustres”, y el *Martín Fierro* de José Hernández. Tanto las referencias de quienes lo trataron como sus textos en sucesivas etapas de su vida indican particularmente la influencia del *Martín Fierro* y de las *Vidas Paralelas*¹². El poema trágico sirvió a Perón para completar su conocimiento y percepción del sentido popular de la vida, o sea la *realità effettuale* en términos maquiavelianos. La obra de Plutarco, en tanto, le sirvió para operar los mismos *corsi e ricorsi* con los que el autor florentino unía pasado y presente y para construir un sistema ético heterodoxamente estoico.

Entre 1914 y 1925 sirvió en distintos destinos militares. Por sus informes y su correspondencia con sus padres se sabe que quedó muy impresionado por los alzamientos obreros posteriores al fin de la I Guerra Mundial y que el triunfo aliado en la conflagración europea reavivó en él –aunque de formación histórica liberal– sentimientos patrióticos antiingleses y antifranceses (Camusso, 2006: 311).

En 1926 ingresó a la Escuela Superior de Guerra (ESG), fundada en 1900 siguiendo el modelo de la Academia de Guerra (*Kriegsakademie*) de Berlín (Dick, 2014: 115-121). La reforma del plan de estudios en 1925 dio más peso a las materias históricas, económicas y sociales. Esta profundización de los estudios sociales en la formación militar coincidió con la aparición pública de un importante número de oficiales superiores y civiles que en las décadas de 1920 y 1930 formularon y pusieron en práctica proyectos sectoriales de industrialización dirigidos a superar la dependencia del país respecto a Inglaterra. En su obra fundamental sobre la formación del pensamiento de Perón, C. Pereira Iñíguez (2013) dedica un importante apartado (2013: 218-236) al tema de los “intelectuales militares”. Los animaba la pregunta sobre cómo convertir a Argentina, una sociedad de masas que amalgamaba inmigrantes de distintos orígenes, criollos y mestizos, en una nación unida y vigorosa.

Cuando en 1926 el capitán Perón ingresó a la Escuela Superior de Guerra, ya sabía italiano y francés, algo de alemán, tenía conocimientos de primera mano de las condiciones de la vida rural más pobre, traía una raigambre mestiza ligada tanto a los pueblos de la tierra como a los inmigrados desde Europa, poseía una cierta cultura histórica y había adquirido una sólida experiencia en la conducción militar (Camusso, 2006: 315). Sobre esta base construyó un

¹¹ Desde la década de 1890 hasta la de 1980 el Ejército Argentino se organizó sobre una hipótesis de conflicto simultáneo con Brasil y Chile. Dado que el Ejército Alemán entre las décadas de 1870 y 1940 trabajó con una hipótesis de conflicto simultáneo con Francia y Rusia, la similitud de situaciones condujo a los estrategas argentinos muy tempranamente a seguir el ejemplo prusiano-alemán.

¹² Plutarco también fue el principal autor de referencia de Machiavelli.

pensamiento complejo, primero como estudiante (hasta 1929), y luego como profesor (1929-36), que abarcaba la Historia Militar, la estrategia, la conducción, así como conocimientos de Geopolítica, Economía y Sociología. Todos sus biógrafos coinciden en que, al egresar en 1929 de la ESG, ya había conformado la matriz de su pensamiento, la que luego iría rellenando con conocimientos y experiencias (Camusso, 2006: 328; Pavón P., 1953: 108; Pereyra I., 2013: 142-143). Por ejemplo, en 1927 publicó su primera investigación sobre *Las campañas del Alto Perú*¹³, en la que valorizó el ejército ciudadano de los patriotas contra el profesional de los realistas y la articulación del primero con las montoneras criollas en Salta y el Alto Perú. Desde el punto de vista metodológico resulta muy interesante su intento por reconstruir la mentalidad y el modo de concebir las tácticas de los actores de entonces. Este recurso historiográfico –propio del mejor historicismo alemán– recuperaba el diálogo entre pasado y presente que ya había aplicado el autor florentino.

En esta contribución no se van a enumerar ni sus lecturas ni los contenidos ideológicos de su formación, ya que excedería el marco y los fines del texto. Si bien la matriz de su aprendizaje de la Historia fue liberal, rápidamente se orientó por el nacionalismo económico y el socialcristianismo. No obstante, hombre de acción al mismo tiempo que intelectual, el acento que desde su primera publicación puso en los momentos decisivos de la Historia militar, en los que los grandes jefes debieron adoptar resoluciones de las cuales dependió el curso de enteros procesos políticos, le enseñó a considerar equilibradamente las condiciones materiales, las espirituales y morales y la oportunidad (*destino, virtù y Fortuna*, diría el florentino) (Camusso, 2006: 335).

En 1930 fue incorporado en la ESG como profesor de Historia Militar, cargo que mantuvo hasta 1936. Durante la década de 1930 se refugió en la actividad profesional, madurando su actitud ante la política a la luz de la improvisación y el oportunismo que vio en el movimiento del 6 de septiembre que derrocó a Hipólito Yrigoyen (Pavón P., 1965: 181).

Como resultado de sus clases como profesor de Historia Militar, Perón publicó en 1932 *Apuntes de Historia Militar* (1974¹), una serie de cortos estudios monográficos sobre grandes conductores y sus campañas, desde la Antigüedad clásica hasta la Primera Guerra Mundial, en los que el autor reconstruye detalladamente las circunstancias, las motivaciones de los actores y la decisión de los grandes jefes. El autor reeditó y actualizó la obra en 1934 y, definitivamente, en 1935.

Entre 1936 y 1938 Perón sirvió como agregado militar en la embajada argentina en Santiago de Chile. Volvió a Argentina a fines de 1938 y, poco después del fallecimiento de su esposa, Aurelia Tizón (con quien estaba casado desde 1929), fue enviado en misión especial a Italia, donde permaneció hasta fin de 1940 (Camusso, 2006: 377-383).

En Italia sirvió como oficial visitante en distintos regimientos de infantería de montaña y tomó cursos de economía política y sociología en Turín y Milán. Durante esa estadía realizó numerosos viajes a países europeos, adquiriendo una visión inmediata y precisa sobre el desenvolvimiento de la guerra y sus relaciones con las sociedades afectadas.

Tras retornar a Argentina, a principios de 1941 fue destinado a la infantería de montaña en Mendoza, donde estuvo hasta principios de 1942. Apenas retornado a Buenos Aires comenzó a conspirar para derrocar al gobierno conservador de Ramón Castillo (Page, 1984: 61-64). Al estallar la Segunda Guerra Mundial, Argentina proclamó la neutralidad en acuerdo con Gran Bretaña, a la que proveía de carnes. Hasta que EE. UU. entró en la contienda, a fin de 1941, no

¹³ Se refiere a las expediciones patriotas al Alto Perú entre 1810 y 1819.

tuvo problemas con esta posición argentina, pero después comenzó a presionar (aun contra el deseo británico de que se mantuviera la abstención argentina para asegurarse los abastecimientos), para que todos los países del continente se sumaran a la lucha contra el Eje. En el Ejército argentino competían entonces una tendencia proaliada, una pronazi y una neutralista, a la que pertenecía Perón (Page, 1984: 61). Como el presidente pretendía digitar su sucesión en la elección que debía celebrarse a fines de 1943, los neutralistas organizaron una logia, el GOU (Grupo Obra de Unificación), que, con un programa nacionalista e industrialista, tomó el poder el 4 de junio de 1943. Aunque desde una segunda fila, Perón desempeñó en la misma un rol central (Potash, 1981: 125).

Tanto la estadía en Italia como grupos de estudio sobre filosofía italiana que frecuentó entre su regreso y el golpe de estado (Díaz A., 1971: 68). permitieron a Perón leer a varios autores de ese origen. No existe constancia documental de que haya leído a Machiavelli, pero huellas del pensamiento de éste pueden hallarse a partir de entonces a menudo en su discurso político¹⁴. Como hombre pragmático, en sus numerosos escritos y publicaciones el futuro líder no dejó registro de las referencias bibliográficas. Por lo tanto, la reconstrucción de sus rasgos maquiavelianos es un trabajo indiciario.

La fundación del nuevo principado

El golpe de estado de 1943 marcó el inicio de la carrera política de Perón. Raudamente acumuló los cargos de secretario del ministro de Guerra, Secretario de Trabajo y Previsión (noviembre de 1943), Ministro de Guerra (febrero de 1944) y Vicepresidente de la Nación (julio de 1944). Desde su cargo en Trabajo se dedicó a la organización y movilización de los trabajadores, implementando una profunda y amplia reforma de la legislación laboral y social. Como Ministro de Guerra, en tanto, mientras controlaba a las fuerzas armadas, expandió potentemente las industrias militares (Díaz A., 1971; Galasso, 2005: 1022-1054; Page, 1984: 64-153).

Impulsada por la embajada norteamericana, el fin de la guerra mundial trajo en Argentina una fuerte polarización entre la Unión Democrática (coalición de conservadores, radicales, socialistas y comunistas) y la alianza de fuerzas que apoyaba la política nacionalista y social del gobierno, fundamentalmente la mayoría de los sindicatos. Esta polarización escaló hasta un intento de golpe de estado el 8 de octubre de 1945, en el que Perón fue detenido, y la gigantesca movilización obrera del 17 de octubre siguiente, que obtuvo su liberación y dio inicio al peronismo (Vior, 1974). Como consecuencia de esta el gobierno convocó a elecciones presidenciales para el 24 de febrero de 1946 en las que la alianza que apoyaba la fórmula Perón-Quijano triunfó por el 52,84% contra el 42,87% de los votos que obtuvo la Unión Democrática (Page, 1984: 179-181).

El 4 de junio siguiente Perón asumió como presidente constitucional, cargo que revalidó en los comicios de noviembre de 1951, hasta que fue derrocado por un golpe de estado en septiembre de 1955. Durante su gobierno se realizó una política de expansión de los derechos políticos, económicos y sociales, se llevó a cabo una profunda distribución de la riqueza (en 1955 los sueldos y salarios componían el 52% del PBI argentino), se completó la industrialización

¹⁴ Por ejemplo, la Verdad N° 14 proclamada por Perón en el acto del 17 de octubre de 1950, dice que “El Justicialismo es una nueva filosofía de la vida, simple práctica, popular, profundamente cristiana y humanista” (Perón, 2020). La idea de que el Peronismo es una filosofía de la vida, “simple, práctica, popular”, y que de la misma deben inferirse todos los razonamientos políticos corresponde exactamente al principio maquiaveliano de la *realità effettuale*. También en la Marcha Peronista se canta a “la realidad efectiva que supimos conseguir”.

liviana y se comenzó con la pesada, se erradicaron todas las enfermedades endémicas, se construyeron cientos de miles de viviendas y se expandió masivamente la matrícula universitaria. Esta política de reformas económicas y sociales fue complementada en 1949 con la reforma de la Constitución (Chávez, 1971; Galasso, 2005; Page, 1984). Esta reforma coincidió en abril/mayo de 1949 con la reunión en Mendoza y Buenos Aires del 1º Congreso Nacional de Filosofía, en cuyo cierre Perón dio un discurso en el que sentó la proyección filosófica universal de su movimiento (Castellucci, 2014).

De acuerdo con el propio Perón, tres de sus obras son básicas para la comprensión de su pensamiento: *La Comunidad Organizada*, de 1953 (2014), *Doctrina Peronista*, (1948) y *Conducción Política*, de 1951 (2011). En el primero se conjuga la visión filosófica del peronismo con el discurso que el propio líder dio en el cierre del Congreso Nacional de Filosofía (caps. XVII a XXII de la edición de 1953)¹⁵. En el volumen se desarrolla una visión humanista, distante tanto del espiritualismo como del materialismo. Desde el punto de vista de la Filosofía Política, la obra propone una combinación armónica (no por ello libre de conflictos) entre el Estado, los individuos y las organizaciones libres del pueblo que conformarían la Comunidad Organizada. Se trata de una Tercera Posición dinámica, y no ecléctica, más allá del liberalismo y del marxismo.

Doctrina Peronista, en tanto, es una compilación de breves enunciados tomados de discursos y mensajes del propio Perón entre 1943 y 1948, organizados por capítulos según áreas de políticas públicas y preparados para su difusión y fácil aprendizaje hasta por activistas no ilustrados.

Finalmente, es en *Conducción Política* donde se encuentra el mejor destilado de su recepción maquiaveliana. Se trata del compendio de las clases que Perón impartió durante 1951 en la Escuela Superior Peronista que existió entre 1951 y 1955¹⁶. El concepto peroniano de conducción tiene su origen en la historiografía militar prusiana y alemana del período previo a la Primera Guerra Mundial¹⁷. Por lo tanto, parte del supuesto de que la conducción militar está subordinada a una política y es parte de una compleja estructura social y política sobre la que se basa la defensa nacional. En esta estructura conviven el conductor, los cuadros y la masa. Sin embargo, como este concepto de conducción se articula para dar satisfacción a las necesidades y deseos del pueblo, Perón diferencia claramente entre “masa” y “pueblo”: mientras que la primera es una amalgama inorgánica y sin consciencia, el segundo es el resultado de la organización de la masa. Esta diferenciación es análoga a la que realiza Machiavelli entre “plebe” y “pueblo”. Ahora bien, como en el mismo texto Perón aclara que “organizar es unir voluntades conscientes para alcanzar un objetivo común”, resulta que sólo los ciudadanos conscientes, unidos y organizados, constituyen el “pueblo”, del mismo modo en que, para Machiavelli, sólo quienes prestaban servicio para la defensa de la República podían ser ciudadanos de Florencia.

¹⁵ Los primeros deiciséis capítulos fueron escritos por filósofos de tendencias encontradas y por eso resultan algo contradictorios (Castellucci, 2014).

¹⁶ De acuerdo con la investigación filológica que O. Castellucci realizó para la edición que aquí se toma como base (2011), en realidad Perón sólo dictó las seis primeras clases, que en esta edición se transcriben a partir de las grabaciones fonográficas halladas en el Archivo General de la Nación. Si bien corrigió las siguientes, probablemente éstas hayan sido escritas por el ministro Raúl Mendé.

¹⁷ En esta contribución se insiste en el corte histórico que significó la Iª Guerra Mundial, porque durante la misma, a partir de 1916, el mariscal Erich von Ludendorff (1865-1937) tomó prácticamente el control total del Estado e impuso la nefasta doctrina de la “guerra total”, o sea la subordinación de toda la organización del Estado y la actividad social al fin militar. Por el contrario, si se toma como ejemplo *La Nación en armas* (*Das Volk in Waffen*), del mariscal Colmar von der Goltz (1882), que Perón estudió cuidadosamente, puede verse que la doctrina militar prusiana ponía el acento en la subordinación del objetivo militar a los fines políticos del Estado y que la guerra era sólo un instrumento —el último— de la política del Estado. Por eso, en su vejez Perón repetía que él era un “león herbívoro”, o sea un general pacifista (Vior, 2014).

En su prólogo a la edición más cuidadosa de *Conducción Política* (2011), el querido Horacio González (2011) vincula a esta obra de Perón con la reiterada pregunta de A. Gramsci sobre *Il Principe*: ¿no se trata de una obra pedagógica para el pueblo? Si bien el líder justicialista utiliza en sus clases de 1951 las herramientas conceptuales que ya había aplicado a la conducción militar en *Apuntes ...*, esta vez su acento está puesto en la capacidad de los individuos, aun de los “menos importantes” (*sic*), para conducirse a sí mismos. Su objetivo final (lo repite varias veces en el texto) es formar “una masa de conductores”, o sea de ciudadanos responsables por la *virtù* de la República.

Por lo tanto, la unidad y organización del pueblo es, según Perón, la condición básica para que el Conductor pueda alcanzar los objetivos superiores de la nación que, para el autor, son “la grandeza de la Patria y la felicidad del pueblo”, o sea que sólo un pueblo libre y consciente de sus objetivos puede ser feliz y alcanzar la grandeza de su comunidad política.

El pensamiento de Perón tiene una sistematicidad muy alta y compleja, pero al mismo tiempo, por su basamento en la percepción popular del mundo en tanto realidad y por su sentido de la evolución, no lineal sino recursivo, va adaptándose a circunstancias cambiantes.

Exilio, retorno y muerte: la universalización del principado.

Tras su derrocamiento por el golpe cívico-militar de septiembre de 1955, Perón pasó 17 años en el exilio que en Argentina fueron acompañados por un profundo deterioro político, económico y social (Galasso, 2011; Page, 1984).

La década de 1960 fue en todo el mundo un período de eclosión de movimientos anticolonialistas, revolucionarios, contraculturales y de renovación religiosa que cambiaron el clima cultural y modificaron las agendas políticas de los estados y los organismos internacionales. Perón actualizó entonces su mensaje político por tres vías: a) la estrecha relación que estableció con la Revolución Cubana, b) el diálogo que condujo, principalmente, con Mao Zedong, pero también con otros líderes del Tercer Mundo como Josip Broz “Tito”, Nicolae Ceausescu y distintos líderes de las nuevas naciones africanas; c) su participación en las primeras discusiones internacionales sobre la crisis medioambiental.

De estos intercambios resultaron la acentuación de la unidad e integración latinoamericana como próxima etapa de la lucha por la soberanía nacional, la ampliación de la Tercera Posición justicialista a la dimensión del Tercer Mundo como opuesto al capitalismo liberal y al socialismo marxista y la propuesta de un modelo alternativo de desarrollo a partir de las necesidades del ser humano y respetando los límites que plantea el medio ambiente.

El primer avance se expresó en su libro *Latinoamérica: ahora o nunca* (1967), en el que fijó la dimensión continental de la lucha de liberación. Un año más tarde, en *La Hora de los Pueblos* (1968) propuso la alianza de los pueblos sometidos del Tercer Mundo como alternativa a los dos bloques que se enfrentaban en la Guerra Fría. Finalmente, en 1972 envió su *Mensaje Ambiental a los Pueblos y Gobiernos del Mundo* (1972) a la I Conferencia de la ONU sobre el Medio Ambiente. En el texto criticaba tanto el modelo de crecimiento cuantitativo seguido por las potencias occidentales, como la propuesta malthusiana del Club de Roma (1970), defendiendo simultáneamente el derecho de cada pueblo a decidir sobre su modelo de desarrollo de acuerdo con sus características y tradiciones.

En 1969 entró en crisis la dictadura militar que había subido al poder en 1966 (O'Donnell 1982). Movimientos estudiantiles, obreros y guerrillas urbanas desafiaron al autoritarismo y

revalorizaron el rol ordenador que podía cumplir Perón. Finalmente, tras una primera vuelta al país en noviembre de 1972, en marzo de 1973 fue electo presidente Héctor Cámpora, quien asumió en mayo de 1973. Sin embargo, el gobierno debió ser remplazado al mes y medio de gestión. Se llamó a nuevas elecciones en septiembre de 1973 que ganó Perón con el 62% de los votos y asumió el 12 de octubre siguiente. En esta etapa Perón convocó a la unidad nacional de todas las fuerzas políticas y sociales y propuso una política de “Reconstrucción y Liberación Nacional” basada en una amplia concertación y planificación para un desarrollo económico integrado fundado sobre el impulso al mercado interno y a las exportaciones. Para esto último se firmaron importantes acuerdos con países del entonces bloque socialista (De Riz, 1981; Turner y Miguens, 1979).

Sin embargo, desde el inicio el gobierno estuvo sometido al sabotaje, desabastecimiento y exportación ilegal de productos alimenticios y de primera necesidad, así como al conflicto entre los grupos armados de signos opuestos. El 1º de mayo de 1974 Perón presentó ante el Congreso Nacional los lineamientos del *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional* (2015). Todavía el 12 de junio Perón reapareció en el balcón de la Casa Rosada en un acto convocado imprevistamente, para despedirse de su pueblo con un sentido mensaje. Luego de una visita de Estado a Paraguay, pocos días después, enfermó de neumonía y murió el 1º de julio de 1974 a los casi 81 años.

Entre 1971 y 1974 Perón desarrolló una intensa prédica dirigida a renovar la unidad del peronismo, consolidar su influencia sobre los cientos de miles de jóvenes que en esos años se incorporaron al movimiento, actualizar sus consignas y líneas de acción y dar proyección internacional (sobre todo, latinoamericana) a su ideario. De su producción de entonces sobresalen la *Actualización política y doctrinaria para la toma del poder* (1971), transcripción de una larga entrevista filmada en Madrid por el Grupo de Cine Liberación, dirigido por los realizadores Fernando Solanas y Octavio Gettino y el *Modelo argentino para el Proyecto Nacional* (2015), compilación de los borradores revisados por Perón para servir como base a la elaboración concertada de un proyecto nacional. Una primera edición se realizó en febrero de 1976, pero la tarea de compilación se discontinuó por el golpe cívico-militar del 24 de marzo de 1976, y la subsecuente muerte, exilio y dispersión de muchos militantes. En la década de 2000 el Congreso Nacional encomendó a una comisión editora presidida por el Prof. Oscar Castellucci la edición sistemática y anotada de las obras de Perón, una de las cuales fue el *Modelo Argentino ...*, provisto con cuatro estudios preliminares (2015).

Como ya se ha señalado para el período inmediatamente anterior, la actualización de su pensamiento político que Perón emprendió en esos años consistió fundamentalmente en proyectar regional e internacionalmente la búsqueda de unidad nacional bajo la forma de la unidad continental y la traducción de la Tercera Posición ideológica en la reivindicación del Tercer Mundo opuesto a ambos bloques en pugna. Si bien la mayoría de los analistas e historiadores señalan también la reivindicación de la concertación política y social, a juicio del autor de la presente contribución ésta debe considerarse sólo como la traducción a un acuerdo abarcador del 90% de las fuerzas políticas y sociales de la 6ª. *Verdad Peronista*: “para un peronista no puede haber nada mejor que otro peronista” (Perón, 2020), que en 1973 Perón renovó como “para un argentino no puede haber nada mejor que otro argentino”.

La recepción de Machiavelli transcurre en esa etapa de su vida por las reflexiones sobre la fundación de un nuevo régimen político, el liderazgo y el pueblo en *Actualización ...* (1971) y atraviesa distintos mensajes a sus seguidores y partidarios entre 1971 y 1974 (Perón 1974²). Si bien sustancial desde el punto de vista conceptual y teórico, el *Modelo ...* parece más abocado a la construcción del régimen político ambicionado que propiamente a la fundación del mismo.

En el marco de la crisis de régimen político en la que Argentina vive desde el ascenso al gobierno del primer presidente electo democráticamente en 1916, por la coyuntura de la segunda posguerra, pero también por la influencia de la cultura italiana en Argentina así como por la formación y capacidades particulares del propio Perón, el pensamiento político del líder justicialista representó la recepción política más profunda de la tradición republicana popular resultante del pensamiento de Machiavelli en América Latina.

No hay pruebas documentales de que Perón haya leído al autor italiano. Sin embargo, los indicios son abrumadores y las citas en sus textos abundan. Será tarea de una investigación filológica (probablemente en la dispersa biblioteca del general) hallar esta documentación. No obstante, a pesar de la crisis de su movimiento tras su muerte, del golpe de estado y las consecuentes pérdidas de vidas, del desarme moral e intelectual que la dictadura cívico-militar y la derrota argentina en la guerra de Malvinas (1982) produjeron en el país, su pensamiento continuó impregnando buena parte de la cultura política argentina e influyendo sobre una parte pequeña, pero persistente de su intelectualidad. De tal modo pudo renacer en la década de 2000 y recuperar vigencia a través de la elección presidencial de 2019. Hoy se han multiplicado las ediciones de y sobre las obras de Perón y Eva Perón, así como sobre la historia del peronismo en todas sus facetas. También en universidades y equipos de investigación se está realizando una intensa producción erudita y crítica sobre ese período y esa corriente de pensamiento, incluyendo algunas publicaciones sobre cambio de régimen.

Tanto la pandemia de coronavirus como la crisis económica mundial concomitante han desarticulado el orden mundial construido después de la Guerra Fría que estaba basado en un régimen imperial con tres centros (EE. UU., Unión Europea, Japón), pero sostenido militarmente por la omnipresencia del poder norteamericano. Si bien numerosos intelectuales están produciendo análisis globales y/o parciales sobre el cambio de configuración del poder mundial en curso, Xi Jinping y el Papa Francisco parecen ser los líderes mundiales que más directamente han afrontado el desafío de pensar y hacer propuestas sobre el cambio de régimen mundial.

La política internacional de la República Popular de China se guía por el objetivo de construir una “Comunidad de destino compartido de la humanidad”. Mencionada por primera vez en 2011 en un documento de la Oficina de Información del Consejo de Estado, la idea aparece como superación de la “peligrosa mentalidad de guerra fría y caliente y todas las vías desgastadas que han conducido repetidamente a la humanidad a la confrontación y la guerra” (Mardell, 2017; Zhang 2018). Ya en ese *Libro Blanco sobre Desarrollo Pacífico* (2011) de China se menciona la alternativa de encontrar “nuevas perspectivas desde el ángulo de la comunidad de destino común, (...)”.

El concepto fue hecho público en el informe del secretario general Hu Jintao al XVIII Congreso del Partido Comunista de China en noviembre de 2012. En su discurso el saliente presidente chino llamó a construir un “mundo armonioso de paz perdurable y prosperidad común”. En ese mismo congreso tomó el relevo Xi Jinping, quien a partir de entonces colocó la idea de un destino compartido de la humanidad en el centro de la política exterior de su país, promoviendo la idea en múltiples foros y visitas. La concepción fue elevada por China a categoría constitucional en la enmienda de octubre de 2017.

La reorganización del orden mundial supone indefectiblemente el pasaje progresivo de las soberanías nacionales a formas de asociación interestatal. Sin embargo, del mismo modo que en la Italia de principios del siglo XVI, los estados que deberían asociarse y gobernar en común para resolver problemas que trascienden las fronteras tienen regímenes políticos muy diversos y están gobernados por personas y grupos disímiles. Al mismo tiempo, cumplir con el mandato maquiaveliano de unir la diversidad supone o alcanzar la República popular

supranacional o forzar su formación mediante algún tipo de régimen autoritario (el Principado). Ahora bien, ninguno de los dos caminos garantiza la paz. Ése es hoy el gran problema.

Aunque parezca paradójico, el otro gran momento maquiaveliano en la política mundial actual está dado por los aspectos políticos de la prédica del Papa Francisco. En una primera aproximación suena extraño que un Papa jesuita acuda a la argumentación del teórico florentino, siendo que en los siglos XVI y XVII fue precisamente la Compañía de Jesús la orden católica que más firmemente condenó las opiniones y tesis de Machiavelli. Sin embargo, Francisco es un jesuita argentino enraizado en las tradiciones políticas de su país y con una sólida militancia peronista en su juventud. Al mismo tiempo que se desempeñó como Provincial de su orden, entre 1973 y 1979, Jorge Bergoglio fue militante, coordinó sectores de la oposición pacífica a la dictadura cívico-militar y salvó varias vidas de la represión¹⁸. Tiene un profundo conocimiento del pensamiento de Juan D. Perón, complementado y enriquecido por los aportes de la Teología del Pueblo.

En la década de 2000, como presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, participó en los encuentros latinoamericanos de Pastoral, donde impulsó la misma línea teológica (por ejemplo, en Aparecida en 2007). Ya como Papa, su Encíclica *Laudato Si* (2015), parte de la idea de pueblo y reivindica el concepto de Justicia Social. En su reciente Encíclica *Fratelli Tutti* (2020), en tanto, no sólo pone el eje en la amistad social, como expresión de la solidaridad, sino que plantea crudamente la necesidad de un nuevo orden político mundial basado en el gobierno de los pueblos. Probablemente, el Papa Francisco no abogue por las técnicas de poder descritas por Machiavelli en *Il Principe*, pero con seguridad comparte las observaciones del renacentista sobre la relación entre *virtù*, destino y Fortuna, así como su opción por la República.

Reflexiones finales y perspectivas de investigación

Niccolò Machiavelli sentó un principio de realidad, dado por la percepción popular de los fenómenos de la vida, distante tanto del idealismo metafísico como del materialismo, que, ignorado por la mayor parte del pensamiento europeo en la Modernidad, sólo comenzó a ser recuperado por algunos autores del historicismo italiano de los siglos XIX y XX.

Como eje de sus indagaciones, el autor florentino formuló la doble pregunta sobre el sentido y la perduración de los regímenes políticos, incluyendo las preguntas relacionadas sobre las condiciones de su surgimiento y fin. Sus reflexiones teóricas fueron producto de sus experiencias en el gobierno de la República de Florencia y estuvieron animadas por la búsqueda del mejor régimen político que asegurara la vida feliz de sus ciudadanos. Al mismo tiempo, a partir del estudio de la última época de la República Romana estaba persuadido de la superioridad del régimen republicano sobre los demás. Sin embargo, también sabía que, para sobrevivir, la República debe ser “virtuosa”, en el sentido de estar gobernada hábilmente, para poder hacer frente a los avatares de la Fortuna (las circunstancias cambiantes). Para ello, debe cumplir dos condiciones: estar unida y responder a la voluntad del pueblo. Esta apelación, empero, no responde a un “populismo” inocente, sino a un concepto cualificado de “pueblo”, como todo orgánico, disciplinado e imbuido de la voluntad de servicio a la República. Bajo las condiciones que imponía la división de Italia y su dominación por potencias extranjeras que contendían por la hegemonía, su unidad estatal era la condición previa para la organización de la República, y si ésta no se podía alcanzar bajo el sistema republicano, el Principado era la solución de emergencia que podía asegurar la paz.

La dominación extranjera sobre Italia en los siglos XVI y XVII, primero, y el establecimiento

¹⁸ Razón por la cual el autor de la presente contribución le está profundamente agradecido.

de monarquías absolutas dotadas de soberanía a partir de mediados del siglo XVII, luego, condujeron a que los pensadores políticos elidieran de la agenda teórica la preocupación por el cambio de régimen político. Fue lógico y consecuente, por lo tanto, que la búsqueda de un nuevo orden en la segunda mitad del siglo XVIII llevara a redescubrir a Machiavelli, aunque tamizado por los intereses de los grupos políticos y sociales que aspiraban a remplazar a las monarquías y aristocracias. No es casual, por consiguiente, que fueran intelectuales italianos quienes redescubrieran al Machiavelli republicano popular. Para que ello fuera posible, era necesario que existieran en el debate político una demanda de unidad nacional, un sentido de voluntad popular y la necesidad de remplazar la dominación extranjera, las monarquías y aristocracias por un régimen democrático.

Esas condiciones comenzaron a darse en América Latina desde la tercera década del siglo XX. Sin embargo, sólo en Argentina a partir de la década de 1940 confluyeron dichas condiciones con la influencia intelectual italiana y la aparición de una figura singular que supo aunar una sólida formación historicista con el sentido pragmático del liderazgo. Juan D. Perón fue un dirigente único e irrepetible que, a partir de la quiebra del viejo régimen, intentó fundar uno nuevo, pero, al percibir los límites que el orden regional y mundial imponía a su proyecto, supo elaborar y poner en circulación un discurso que lo trascendió temporal y espacialmente. Perón fue maquiaveliano por partir de un sentido popular de la realidad, ser fiel al doble objetivo de alcanzar la “felicidad del pueblo” y “la grandeza de la Patria”, ambicionar un régimen republicano igualitario y saber en cada momento de su práctica política que la unidad y estabilidad del Estado requieren una capacidad adaptativa que no puede reparar en otro patrón moral que la salvación de la Patria.

Después de la muerte de Perón el proceso contrarrevolucionario desarrollado a nivel nacional, regional y mundial imposibilitó pensar en el cambio de régimen. El triunfo de Occidente en la Guerra Fría y la instauración de un dominio unificado sobre la mayor parte del globo obviaron las discusiones políticas sustantivas. Sin embargo, la actual triple crisis de hegemonía, del modo de producción y consumo y del medio ambiente obliga perentoriamente a pensar en la instauración de un nuevo régimen político mundial capaz de asegurar la supervivencia de la humanidad. En estas condiciones las propuestas más plausibles son aquellas no contaminadas por las opciones que, por derecha o izquierda, construyeron desde el siglo XVI el orden mundial que ahora se está derrumbando.

El retorno de China al escenario mundial se basa en tres premisas: en primera instancia, sobre la base de las tradiciones confucionista y taoísta parte del sentido popular de la existencia como patrón de realidad, para determinar las necesidades y demandas a satisfacer. En segundo lugar, mantiene a toda costa la unidad del Estado y del partido. Tercero, busca siempre afirmar la grandeza de China y asegurar a su pueblo el máximo grado posible de felicidad. Sobre estas bases la propuesta de Comunidad de Destino de la Humanidad reproduce en el orden mundial la misma idea de armonía de los opuestos no antagónicos que se aplica dentro del país.

Desde otro ángulo de acción, la prédica del Papa Francisco no es política en el sentido estricto del término, pero tiene efectos políticos, en tanto concita voluntades, orienta en una determinada dirección y conjuga esfuerzos dispersos. Visto bajo esta perspectiva, debe subrayarse, nuevamente, su sentido popular de la realidad, su esfuerzo por reformar la Iglesia en un sentido republicano, para que pueda dialogar con los poderes políticos y no se vea compelida a subordinarlos o subordinarse, su convocatoria a superar el capitalismo, aunque sin recaer en el colectivismo, y su “política de la amistad” entre los seres humanos y los pueblos.

Al cabo de medio milenio el pensamiento republicano popular de Niccolò Machiavelli está más vigente que nunca, pero, para que sirva a la inmensa tarea de pensar un nuevo orden

mundial republicano, popular y democrático, debe ser actualizado, ampliado a los horizontes de las más diversas culturas y profundizado en dimensiones de la vida que el florentino no podía avizorar. Juan D. Perón hizo en esta dirección el mayor esfuerzo teórico-práctico conocido en Iberoamérica. A las generaciones de hoy y mañana toca concebir la “grandeza de la Patria” continental y la “felicidad del pueblo” latinoamericano y caribeño dentro de una Comunidad de Destino de la Humanidad.

Bibliografía

Básica

- Caprariis, V. de (1972). Introduzione, en Machiavelli, N., *Il Principe e altri Scritti*. Bari: Laterza, pp. VII-LX.
- Costa, I. (2012). Introducción, en Maquiavelo, N., *El Príncipe*. Buenos Aires: Colihue, pp. I-LXX.
- Hilb, C. (2000). Maquiavelo, la república y la "virtù", en Várnagy, T. (ed.), *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Machiavelli, N. (1824 [1531]). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Nicolò Bettoni. https://it.wikisource.org/wiki/Discorsi_sopra_la_prima_Deca_di_Tito_Livio
- Sadek, M.T. (2009). Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù, en Weffort, F.C., Sadek, Maria T. et al., *Os clássicos da política. Volume 1, Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, 'O Federalista'*. São Paulo: Ática, pp. 11-24.

Otra bibliografía de consulta

Sobre Machiavelli:

- Althusser, L. (2008 [1998]). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Borrelli, G. (2017). *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana, Genealogie 1*. Napoli: Cronopio.
- Croce, B. (1924). Sulla storia della filosofia della politica, en *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, 22. <https://ojs.uniroma1.it/index.php/lacritica/article/view/7669/7651>
- De Sanctis, F. y Flora, F. (1953). *Historia de la Literatura Italiana, Tomo II: desde el siglo XVI hasta el XIX*. Buenos Aires: Losada.
- Izzo, F. (2020 [2016]). Croce: Machiavelli e la storia della filosofia della politica. 1ª ed. Croce e Gentile. *La cultura italiana e l'Europa* (a cura di M. Ciliberto). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. En *Enciclopedia Treccani*. http://www.treccani.it/enciclopedia/croce-machiavelli-e-la-storia-della-filosofia-della-politica_%28Croce-e-Gentile%29/
- Lefort, C. (1986 [1972]). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Wikipedia¹ (2020). Italia Rinascimentale. en *Wikipedia, L'enciclopedia libera*. https://it.wikipedia.org/wiki/Italia_rinascimentale
- Wikipedia² (2020). Guelfi e ghibellini, en *Wikipedia, L'enciclopedia libera*. https://it.wikipedia.org/wiki/Guelfi_e_ghibellini
- Wikipedia³ (2020). Girolamo Savonarola, en *Wikipedia, L'enciclopedia libera*. https://it.wikipedia.org/wiki/Girolamo_Savonarola#Il_processo_e_la_condanna
- Sobre la recepción de Machiavelli en el pensamiento italiano y europeo entre los siglos XVI y XX
- Barbutto, G.M. (2020 [2013]). Machiavelli, Niccolò. 1ª ed. Roma: Salerno editrice. En *Enciclopedia Treccani*. http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-machiavelli_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero-Storia-e-Politica%29/
- Gramsci, A. (2008 [1996]). *Quaderno 13: Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*. Ed. electrónica (2008) en base a Torino: Einaudi [1996]. <https://albertosoave.files.wordpress.com/2014/01/note-sul-machiavelli-sulla-politica-e-sullo-stato-moderno.pdf>
- Gramsci, A. (1977 [1975]). *Quaderno 19: Risorgimento italiano*. Torino: Einaudi.
- Marinari, A. (2020 [1991]). De Sanctis, Francesco. 1ª ed. *Dizionario Biografico degli Italiani, Volume 39*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. En *Enciclopedia Treccani*.

[https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-de-sanctis_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-de-sanctis_(Dizionario-Biografico)/)
 Musi, A. (2020 [2013]). Gramsci, Antonio. 1ª ed. en Galasso, G.; Prosperi, A., *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana. En *Enciclopedia Treccani*.
https://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-gramsci_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:Storia-e-Politica%29/
 Sasso, G. (2014). Croce, Benedetto, en *Enciclopedia Treccani*.
http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-croce_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/
 Tabet, X. (2015). Machiavel en France au XIXe. siècle: fin d'un "procès"? en Descendre, R. y Fournel, J.-L. (dir.), *Langages, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*. ENS Éditions.
<https://books.openedition.org/enseditions/5362?lang=es>
 Trenti, L. (2020). Foscolo, Ugo. 1ª ed. en *Enciclopedia Machiavelliana*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. En *Enciclopedia Treccani*. http://www.treccani.it/enciclopedia/ugo-foscolo_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/

Recepción peroniana del pensamiento maquiaveliano

Camusso, M. (2006). *Perón: formación militar y acción política: la formación militar del Teniente General Perón y el Estado Mayor General Alemán*. Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas (Dir.: Arturo Fernández). Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales.
<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/189>
 Castellucci, O. (2014). Prefacio, en Perón, J.D., *La Comunidad Organizada*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.
 Chávez, F. (1971). *Perón y el peronismo*. Buenos Aires: Oriente.
 Chumbita, H. (2011). El discutido origen de Perón, en *Nac&Pop, Red Nacional y Popular de Noticias*. <https://nacionalypopular.com/2011/10/09/el-discutido-origen-de-peron/#23>
 De Riz, L. (1981). *Retorno y derrumbe: el último gobierno peronista*. México: Folios.
 Díaz Araujo, E. (1971). *El GOU: una experiencia militarista en Argentina*. Buenos Aires: La Bastilla.
 Dick, E.R. (2014). *La profesionalización en el Ejército Argentino (1899-1914)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
 Dick, E.R. y Schiavo, G.A. (2020). *La profesionalización en el Ejército Argentino: período de observación y aplicación (1914-1928)*. Buenos Aires: Ed. Militar.
 Fiori, J.L. (2020). O papel dos militares brasileiros para construir e consolidar um Estado vassalo, en *Diálogos do Sul*. <https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/analise/66940/fiori-o-papel-dos-militares-brasileiros-para-construir-e-consolidar-um-estado-vassalo>
 Galasso, N. (2005). *Perón. Formación, ascenso y caída (1893-1955)*. Buenos Aires: Colihue.
 Galasso, N. (2011). *Perón. Exilio, resistencia, retorno y muerte (1955-1974)*. Buenos Aires: Colihue.
 González, H. (2011). Prólogo II: un llamado a la voluntad constructiva de la justicia y de la libertad, en Perón, J.D., *Conducción política*. Biblioteca del Congreso de la Nación, pp. 47-54.
 Nascimento, F. de Santos. (2011) Exército e Nação: A construção da nacionalidade brasileira e os militares, en Instituto de Pesquisas Econômicas Avançadas (IPEA), *Chamada 2011*, <https://www.ipea.gov.br/code2011/chamada2011/pdf/area6/area6-artigo4.pdf>
 Page, J.A. (1984 [1983]). *Perón: una biografía*, Primera parte (1895-1952) y Segunda parte (1952-1974). Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
 Pavón Pereyra, E. (1953). *Perón, preparación de una vida para el mando*. Buenos Aires: Espiño.
 Pavón Pereyra, E. (1965). *Vida de Perón*. Buenos Aires: Editorial Justicialista.
 Perón, J.D. (1948). *Doctrina Peronista*. S/editorial, PDF.
 Perón, J.D. (1972). *Mensaje Ambiental a los Pueblos y Gobiernos del Mundo*. PDF. <http://www.labaldrich.com.ar/wp-content/uploads/2013/03/Mensaje-Ambiental-de-Juan-Domingo-Per%C3%B3n-a-los-Pueblos-y-Gobiernos-del-Mundo-%E2%80%93-Madrid-1972.pdf>
 Perón, J.D. (1974¹ [1951]). *Apuntes de Historia Militar*. Buenos Aires: Eds. de la Reconstrucción,

3ª reedición.

Perón, J.D. (1974²). *Juan Perón 1973-1974: Todos sus discursos, mensajes y conferencias (completos)*. 2 vols. Buenos Aires: Editorial de la Reconstrucción.

Perón, J.D. (2006 [1971]). *Actualización política y doctrinaria para la toma del poder*. Buenos Aires: El Ortiba. www.elortiba.org

Perón, J.D. (2011 [1951]). *Conducción política*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

Perón, J.D. (2014 [1953]). *La Comunidad Organizada*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

Perón, J.D. (2015 [1976]). *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

Perón, J.D. (2017). *Latinoamérica: Ahora o nunca* [1967]. *La Hora de los pueblos* [1968]. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

Perón, J.D. (2020 [1950]). *Las Veinte Verdades Peronistas*. El Historiador. <https://www.elhistoriador.com.ar/movimiento-peronista-consejo-superior-las-20-verdades-peronistas/>

Piñeiro Iñíguez, C. (2013). *Perón: la construcción de un ideario*. Buenos Aires: Ariel.

Potash, R. (1981). *El Ejército y la política en la Argentina 1928-1945. De Yrigoyen a Perón*. Buenos Aires: Sudamericana.

UOM Vicente López, Equipo Editorial (2018). Aniversario del Nacimiento de Juan Domingo Perón, en *Unión Obrera Metalúrgica, Seccional Vicente López*. <https://www.uomvicentelopez.org.ar/site/efemerides/aniversario-del-nacimiento-de-juan-domingo-peron/>

Turner, F.C. y Miguens, J.E. (1979). *Juan Perón and the Reshaping of Argentina*. University of Pittsburgh Press.

Vior, E.J. (1974). *El 17 de octubre de 1945*. Colección Transformaciones en el Tercer Mundo. Buenos Aires: CEAL.

Vior, E.J. (2014). Introducción, traducción y notas. En Goltz, Colmar von der, *Impresiones de mi viaje a Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

La recepción política del pensamiento de Machiavelli en la actualidad

Alemán, Jorge. (2021). *Lo nacional y popular maquiaveliano y las derechas*. En *Página12*, 22-08-2021. <https://www.pagina12.com.ar/363147-lo-nacional-y-popular-maquiaveliano-y-las-derechas>

China, Ministerio de Relaciones Exteriores. (2011). *Libro Blanco: Desarrollo Pacífico de China*, 6-09-2011. <https://www.fmprc.gov.cn/esp/zxxx/t862206.shtml>

Mardell, J. (2017). The 'Community of Common Destiny' in Xi Jinping's New Era. Building a "community of common destiny" is the motivating force behind China's future foreign policy, en *The Diplomat*, 25-10-2017. <https://thediplomat.com/2017/10/the-community-of-common-destiny-in-xi-jinpings-new-era/>

Francisco, Papa (2015). *Carta Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la Casa Común*, 24-05-2015. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Francisco, Papa (2020). *Carta Encíclica Fratelli tutti sobre la fraternidad y la amistad social*, 4-10-2020. <http://www.vatican.va/content/francesco/es/events/event.dir.html/content/vaticanevents/es/2020/10/4/enciclica-fratellitutti.html>

Zhang, D. (2018). The Concept of "Community of Common Destiny" in China's Diplomacy: Meaning, Motives and Implications, en *Asia & the Pacific Policy Studies*, 5 (2), pp. 196–207.

Pueblo: liberación siendo encarnada



115

*Henry Forero-Medina
Jose Daniel Fonseca-Sandova
Herwin Corzo-Laverde*

El pueblo no tiene una sola cara; sin embargo, en todas las caras del pueblo está el signo de la exterioridad. La indefinición, la problematización política y social y, en general, el desprecio de la noción es sintomático en la filosofía. A pesar de esto, nuestramérica no ha rechazado por completo el pueblo y lo popular. La filosofía y teología de la liberación muestran un ejemplo de esto. En perspectiva crítica frente a la noción politológica de populismo, el desprecio filosófico político del liberalismo y, en general, a lo que Laclau llamó “miedo a la masa”, presentamos una alternativa de noción de pueblo como producto filosófico de la experiencia de las víctimas en el que se conjuga el esfuerzo de aclaración de la noción –sin caer en las derivas conceptualistas acumulativas- y el horizonte valorativo de un orden más justo.

Cuestiones de una noción que *no es*

Sobre la base de la noción de pueblo se entrecruzan sendos discursos. Por un lado, el discurso jurídico se limita a figurarlo en términos bancarios, utilitarios y de legitimación de su propio espacio simbólico de orden y seguridad. El pueblo es determinado como la consagración escrita de la legitimidad en un texto jurídico; una entelequia ficcional, despolitizada, que da sentido a la regularidad del derecho sin justicia. El ámbito de reflexión, mucho más amplio que el jurídico, que se abre en torno al pueblo resulta relegado a la penumbra. Se da como normal, deseable e indecible el respaldo fantasmal del pueblo a un régimen legal.

El discurso político, por otro lado, hace usos instrumentales del pueblo. En esta medida, pueblo

resulta ser una bandera para teñir del color que se prefiera para alcanzar una cantidad y cualidad indeterminada de bienes, servicios y posibilidades de lucro simbólico, social o económico. En este escenario, la utilidad del derecho es clave; la legalidad provee un diseño institucional y la manufactura y ejecución de los instrumentos y herramientas que inician y terminan en la democracia electoral huera. A esta manera de mentar el pueblo la llamaremos, para diferenciarla de las que enunciaremos más adelante, *pueblo elector*. El sistema institucional que formaliza procedimientos de irrupción del pueblo se presta, por su indeterminación, para despotenciar el pueblo y asignarle el sentido instrumental aquí descrito, barnizado posteriormente por el establecimiento legal de sus presupuestos y la defensa coercitiva policial y penal del régimen estatuido (Forero-Medina, y otros, 2019).

El discurso filosófico y científico social, respecto al pueblo, no encuentra coherencia entre postulados, como sí lo hacen los discursos político electoral y jurídico. Esto se debe, principalmente, a la aparición de la reflexión como actividad necesaria en estas disciplinas. Para la técnica jurídica y la política electoral es del todo indiferente qué o quiénes son el pueblo. Interesa, en cambio, cuánto respaldo se pueda generar a un determinado proyecto de lucro simbólico, social o económico. En este sentido, respecto al pueblo, en sus variantes filosóficas y científico-sociales, encontramos la voluntad de dar un paso hacia adelante o, en definitiva, cancelar el camino. Esto último es lo que sucede con la tendencia, hegemónica en la filosofía y la ciencia política, a menospreciar la noción de pueblo por un supuesto riesgo mayoritario (Urbinati, 2015). La jugada conceptual no resulta menos que sorprendente: sin negar que el pueblo es la base de la democracia, se afirma que es su principal peligro (Panizza, 2005). La democracia es significada como un orden instituido por el poder de un pueblo-cascarón, de una crisálida que reposa como ornato institucional, y que resulta el relato de que hubo vida -poder constituyente- y que la quietud ha derivado en estatua que simula la vida -poder constituido-. Lo anterior proviene de una hipóstasis común en la filosofía política actual, según la cual los parámetros de bien y justicia son el proceso y las reglas formales (García Manrique, 2003; Rawls, 2006).

De pueblo, en esta última vertiente, se cuestionan al menos dos pretendidos destinos ineludibles: el de la indefinición y el de la destrucción. Por un lado, se considera que la noción de pueblo no puede ser definida, lo que tiene que ver, de hecho, con la tradición filosófica imperante respecto a los conceptos y sus definiciones. Por otro lado, se considera que el pueblo no posee racionalidad propia (Laclau, 2005). Se parte, desde esta perspectiva, del lugar común racionalista según el cual lo racional es atómico, individual y no extensible (Kant, 1998). Ya que la política ha sido asignada al lugar de las decisiones racionales –argumentadas, encadenadas lógicamente y validadas racional y consensualmente–, la apelación a una masa resulta contradictoria: es el individuo el que debe decidir correctamente sobre lo que es político. Así, siendo la agrupación un exterior irracional, sus consecuencias y exteriorizaciones no hacen más que confirmar su estatuto. Se pone en peligro el sistema institucional y sus reglas formales a partir de la irrupción de la masa no pensante. Como ejemplos que apoyan a esta noción se mencionan sugerentemente las apelaciones fascistas al pueblo. En esa medida, la preocupación que se pone sobre la mesa está justificada; sin embargo, se defiende a capa y espada un entramado jerárquico institucional –como lo es el derecho mismo– sacrificando un horizonte ético que piense e instituya, aunque no las presuponga como emanadas de sí¹.

La deriva democrática de la ciencia política y el liberalismo

El tratamiento que la ciencia política hace del populismo es aleccionador en este punto.

¹ Las instituciones son necesarias para la comunidad política. La fetichización de estas da paso al ejercicio de la *potentia* que el pueblo siempre conserva: (Dussel, 2006).

Indirectamente se ha tratado al pueblo y su apelación gracias al problema mencionado. Es, de hecho, esta última la única característica común entre los diversos tratamientos de la idea de populismo: la apelación al pueblo es populista. El señalamiento es, desde luego, incorrección política. El populismo se convierte en un apelativo para identificar, no a un gobierno democrático y popular, sino a uno con tendencia antidemocrática (Feidenberg, 2013). La paradoja es palpable: la democracia es el poder ejercido por el pueblo, el populismo es la antidemocracia.

La noción de peligro aparece extendida en la defensa a la democracia liberal, pero no se limita a ella. A este lugar común responde Ernesto Laclau (2005) en la primera parte de la *Crítica de la Razón Populista*, al explicar que el denominador paradigmático de la ciencia política a este respecto es el miedo a la masa, heredado de la noción individual de racionalidad y su consecuencia en la psicología de masas: irracionalidad y destrucción.

La ciencia política observó que en las democracias occidentales se presentaban frecuentemente apelaciones al pueblo que derivaban en una movilización de masas que podía poner en peligro el sistema institucional (Mouffe, 2005). Desde luego, enfrentados a este dilema, los estudiosos dieron un paso al frente y se posicionaron contra la consideración del pueblo en el discurso político, según ellos impropia de la racionalidad científico-política. Buscaban un cuadro para describir y reproducir y encontraron la vida –política– de una agrupación que solo podía trascender a su existencia como reunión accidental de carnalidades interesadas a través de un símbolo (Kusch, 2007): el que las representa como detentadoras y determinadoras de un poder ejercido según su propio *nomos*. No renunciaron, a pesar de eso, a las bases de su ciencia como ciencia: ya que no es definible acumulativamente, no es en absoluto definible; renunciaron, en cambio, a su sistema político, aun en su versión neoliberal –pues ella no obstaculiza la formación de un pueblo, fascista, silente o servil–: no siendo el pueblo nada, nudo es el ejercicio de poder común. Las consecuencias de este desatino no parecen haber sido dilucidadas por muchos críticos. Quizá Margaret Canovan (1999), Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (2005B) agrupan una excepción a estos cuestionamientos.

A pesar de esto, la noción de pueblo está lejos de ser abandonada. Laclau la retoma como la idea central necesaria a toda política (Laclau, 2005; 2005B); Canovan la menciona como una de las caras ineludibles de la democracia (1999); Panizza la ejemplifica como el espejo de la democracia (2005). Mientras los dos últimos circunscriben la irrupción de la noción de pueblo a un régimen político particular –la democracia–, Laclau extiende el concepto hasta abarcar el carácter de la politicidad misma (Lasalle & Tonkonoff). Su propuesta, por tanto, debe considerarse como una reafirmación de la necesidad de legitimidad de todo sistema institucional, sin importar el régimen que adopte.

Los regímenes políticos, para Laclau, establecen una dinámica de demanda y satisfacción en la que el sistema institucional se diseña para evitar disfuncionalidades que precipiten su quiebre. Aquellas demandas que son resueltas en el marco institucional son, para el autor, demandas democráticas; su carácter satisfecho hace imposible que a partir de ellas se desajuste la hegemonía vigente; el cumplimiento de los canales institucionales es la reafirmación del sistema. Las demandas que no tienen cabida en los parámetros formales son aquellas populares, pues a partir de ellas se constituirá el pueblo para desanudar, desnudar y desestructurar el orden social instituido y vigente. Pueblo es así un símbolo constituido con una determinación particular: la confrontación con el sistema vigente y su hegemonía.

Pero una sola demanda no puede colmar el movimiento, por lo que la variedad de demandas, unidas por la condición común –lazos de equivalencia– de insatisfacción, invertirán a una de las demandas como la hegemónica, vaciándolas del contenido empírico inmediato –la satisfacción material de la necesidad que en principio pedían–. La metonimia ejercida entre la

demanda investida y el resto de las demandas es fundamental para acumular fuerza política y, eventualmente, derrotar al sistema político vigente (Laclau, 2005).

Lo particular de la descripción de Laclau es que utiliza nociones derivadas de la filosofía de la liberación. Como mostraremos más adelante, presenta en su descripción ontológica de la política algunas conexiones con los conceptos centrales que también esboza Enrique Dussel respecto al pueblo.

El pueblo está-siendo

Ante la pregunta qué es pueblo importa indagar antes por el sentido de la cuestión. En efecto, esta parece dirigirse hacia la enumeración de características conceptuales, sin las cuales no podría comprenderse, retroactivamente, qué se amolda a la categoría de pueblo y qué no. Es, entonces, una pregunta limítrofe: ¿dónde establecemos la frontera entre el pueblo y el no pueblo?

Una respuesta de tal magnitud implica algo más que un esfuerzo de definición conceptual. Para ella es necesaria la concurrencia de categorías, distinciones entre categorías y acumulación de categorías. El rechazo a la figuración cartesiana-ontológica del ser y del *no-ser*, nos lleva al proceso de tejer una reflexión desde múltiples categorías; es otro sentido de la acumulación conceptual.

Según Diógenes Laercio, Platón consiguió aplausos de su auditorio cuando sintetizó el ser del hombre así: es un bípedo sin plumas. Resulta una definición paradigmática de las formas de delimitación conceptual. El hombre es: categoría primera, bípedo; categoría segunda, implume. En consecuencia, todo aquello que se pare en dos de sus patas y carezca de plumas puede ser llamado hombre. Diógenes de Sínope, al escuchar la genialidad de Platón, se apartó de la muchedumbre, buscó un pollo, lo desplumó y lo tiró al centro del corro: He aquí al hombre de Platón (D. L. VI, 40).

Si lo que se pide es una definición similar de pueblo, nos tropezamos con una tarea imposible. La noción de pueblo, al igual que el populismo como su consecuencia, *no es*, en sentido categorial, por lo que no puede ser definida en cúmulos de condiciones. Ninguna compilación de caracteres, amplia o sintética, nos dirá a qué nos referimos cuando mentamos al pueblo. Algunos, a partir de esta radical indefinición y su condición esencialmente escurridiza, consideran que la idea es un salto al vacío. Este razonamiento no difiere del regular en la ciencia política, según el cual aquello que no es definible no es objeto de ciencia.

El pueblo *no es*, tal como desde la ciencia, la filosofía, la política y el derecho se pretende hacer ver. Sin embargo, de este *no-ser* no se derivan las consecuencias irreflexivas –en tanto privan la reflexión respecto al tema- que se sostienen. Es quizá el estar el que caracteriza al pueblo, según la formulación de Rodolfo Kusch (2007).

Imposibilidad(es) ontológica(s)

El estar es negación del ser. No es, sin embargo, un *no-ser*, sino un *todavía-no-es* (Scannone, 2009). La carga de sentido del mundo (Dussel, 1996) será la que le imprima su ser. Pero en todos los mundos hay cosas sin sentido, en sí mismas o con respecto a algo. Los africanos esclavos, por ejemplo, eran cosas con sentido –según la instrumentalización esclavista-, pero no cosas con sentido(s) jurídicos subjetivos, lo que es igual a decir que *eran* en el mundo como *objetos-para* o como *objetos-sujetos-a*, pero no como seres con dignidad humana, seres *para sí*.

El sentido cotidiano, entonces, traza límites: lo que *es* y no puede *no ser*; el oprimido es propiedad y no es humanidad (Maldonado-Torres, 2007). De ahí entonces que existan, y la filosofía de la liberación se centra especialmente en su estar siendo, *no-seres* que, aun estando, no pueden llegar a ser en ninguna configuración del *mundo* posible; son, entonces, negatividades absolutas del ser, *imposibilidades ontológicas*.

Cada totalidad de sentido asigna a materialidades e inmaterialidades compartidas un estatuto simbólico particular (Dussel, 2016). Así, lo próximo, en términos de Dussel, pese a su relación con los sentidos, puede pasar por inexistente; la proximidad se anula a nivel material y a nivel simbólico. No hay, por tanto, lugar para lo *comunitario*, solo para lo *inmunitario*. En términos de Kusch (2007) el ser es el “elemento constitutivo de la realidad occidental” (p. 206), traducción de la totalidad que impide el regreso a la comunidad, la vuelta al estar, que es la vida misma. La conquista a sangre y fuego del estar es la victoria siempre incompleta de la totalidad occidental del ser, y por lo tanto el estar es la resistencia popular y afectiva, el rechazo a la limpieza y supremacía del sujeto-individuo, y la apuesta definitiva frente al ser como tensión siempre transitoria y contingente del estar, que es arraigo y vida.

Las cosas, en términos instrumentales, siempre tienen un sentido, por lo que ellas pertenecen en alguna forma a una totalidad significativa. En efecto, el agua es algo para nosotros, como los esclavos y los indios eran algo para los colonizadores. El *ser-para*, entonces, frecuentemente aparece como marca en la frente de los oprimidos: su sentido primario es el provecho. No es, sin embargo, el *ser* que interesa para la noción de dignidad humana. Como otros conceptos indefinidos, la dignidad humana se presenta –a diferencia de se define- en la relación existente entre sujetos individuales y sus sentidos generales de humanidad. Es digno el humano que es y que no puede ser dotado de sentido instrumental. En este sentido afirmamos que el/la oprimido/a *no es*: es un ente en el mundo del opresor, pero no es, para el opresor, un ente asimilable a él, que lo iguale en dignidad –*peso específico del ser*-. A su vez, desde la lectura del racismo como deshumanización, la constitución de la blanquitud -de esa totalidad de sentido que significa los cuerpos y los aditamentos, el conocimiento, el habla y la comida- es producto de la afirmación a partir de la negación óptica: se es blanco –*ser*- en la medida que no se es el otro –*no-ser*-.

Pueblo, el cúmulo de las imposibilidades ontológicas difuminadas en el orden social instituido, es un vocablo que otorga un sentido ético a la mutua convivencia. El poder, originado históricamente de invariables maneras, solo puede tener un origen ético para ser considerado legítimo (Dussel, 2009). La legitimidad, en este sentido, no es más que la atribución originaria a la aplicación de poder del respaldo comunitario, observado a la vez como decisión de un nosotros contingente y un yo necesario, en cualquier caso autónomo. Pero es justamente su marcado carácter ético el que impide que pueblo pueda definirse como el hombre de Platón. La aspiración a un tipo similar de definiciones, en general, no puede ser menos que cuestionable, pero si se traspasa a la mutua convivencia es simplemente un exabrupto. Pueblo no puede definirse porque es símbolo (Kusch, 2007). El hecho de que sea un símbolo importante y, en todo el sentido de la expresión, trascendental –del yo al nosotros, del nosotros al poder- hizo imposible a la ciencia política desentrañar los fundamentos mismos de la democracia de la que depende su propio horizonte epistemológico -la política sin lo político-.

El pueblo no se puede definir, por lo que, desde una perspectiva distinta –análoga en consecuencia (Dussel, 2020)- es una imposibilidad ontológica. En ninguna configuración posible del *mundo* el pueblo *es*. Ni para el científico político, ni para el filósofo, ni para el sociólogo el pueblo parece ser algo, y sin embargo está.

Históricamente presenciamos sendos procesos de negación de pueblos. Las

colonizaciones en todas sus formas –del norte al sur, de los estados unidos a oriente medio, de la metrópoli a la colonia, del conjunto cerrado de élite al tugurio- buscan negar el ser de un pueblo. Desde la perspectiva contraria –no contradictoria- la negación del humano es la negación de un pueblo, como la muerte de un ciudadano a manos de la policía es la muerte del pueblo que sustenta el régimen institucional que educa, organiza y paga a los policías. La cercanía, entonces, entre el oprimido y el pueblo atraviesa el sentido común –popular=marginal-, la política, la ética y la epistemología. No se puede pensar el pueblo sino desde allí, el lugar de enunciación oculto a los beneficiados de la totalidad vigente (Zielinski, 2013). Por eso, desde la filosofía de la liberación, los pobres son el pueblo (Scannone J. C., 1972), el pueblo es el bloque social de los oprimidos (Dussel, 2015).

No hay negación, por rotunda y extendida que sea, que niegue el *estar-siendo* (Fresia, 2015), más allá de la aniquilación popular –genocidio- o particular –homicidio-. Por eso, el pueblo, en tanto sobreviva uno de sus integrantes, *está-siendo*. Lo que ahora debemos hacer es comprender y vivir el *salto ontológico*: el abandono del ser que, para la democracia electoral, la racionalidad cívica o la razón neoliberal, está proscrito. El que se baja del régimen discursivo no solo deja de ser, sino que se convierte en negación, exiliable, expulsable y prescindible.

Los muchos sentidos del pueblo se hacen presentes en la vida política de cualquier democracia (Badiou, 2016). Ciertas perspectivas, en consecuencia, enuncian una aparente perversión del paradigma de decisión individual, atomizada y racional. La masa, como referimos, representa así un peligro para la democracia. Y, en efecto, al pueblo se puede dotar de un sentido destructor y aglutinador. Cuando se le menta para llamar a las armas contra el infiel, el extraño o el migrante es, realmente, un *pueblo exterminador*. Cuando se le llama a aglutinar una conciencia nacional, imaginada a partir del aplanamiento de la multiplicidad es, también, un *pueblo dominador*. Pero estos no son todos los sentidos posibles de la noción; son tan solo sus figuraciones instituidas.

El pueblo puede ser un clamor, un ruego, un grito y una insubordinación. Entre otras cosas, para este fin ha sido efectivizada la noción disvalorada de populismo: intentar sofocar en la desaprobación docta los movimientos que se autodenominan populares, y que pretenden transformar parte de las opresiones vigentes. La pregunta entonces es ¿cómo construir el ser de un pueblo que en su resistencia y lucha *está-siendo*? El proceso mediante el cual el pueblo se rebela y pone sobre la mesa su ser es una *irrupción trascendental*. De la esfera del ente con sentido instrumental, crisálida y marginalizado en la estratificación de la dignidad arrebatada a los nadie, los mucho, los que no poseen, y no-son, el/la sufriente se desembaraza y ejerce un movimiento que pretende llevarlo, ya no como un oprimido/a, sino como pueblo, a las esferas del ser de una nueva totalidad de sentido. Enrique Dussel denominó a esta descripción *hyperpotentia* (Dussel, 2006B).

El uso de las negatividades nos precipita sobre un problema de composición. La ausencia de reflexión sobre este punto permite la automatización de su marca en el registro legal y político de un sistema de poder. Beatriz Rajkland llamó a este proceso absorción natural del pueblo por el sistema representativo (Rajkland, 2015).

En este punto es relevante detenernos de nuevo en la teoría de la crisálida; desde la perspectiva liberal institucional, el pueblo es el cascarón vacío que simula la vida. En el proceso de metamorfosis de una larva a una mariposa, la crisálida es la etapa más importante: allí se teje una capa de seda que va a cubrir a la larva en el proceso de transformación. Este ejercicio de metáfora también es útil porque es un proceso biológico; se entiende que el devenir de la larva, al alcanzar su cumbre vital fijada por la naturaleza, es el de convertirse en mariposa y sobrevivir unos cuantos días. El pueblo es la larva inmadura, aquella leída como incapaz de volar ni de

valerse por sí misma; la naturaleza jurídico-constitucional instituida es la que dicta que en medio de un proceso constituyente este pueblo es el instrumento que legitima el sistema; en la asamblea constituyente el pueblo se envuelve en su propia seda y se hace crisálida. Cuando el derecho ha terminado el proceso de cristalización de su propio discurso, el pueblo es mariposa, que vuela aleatoriamente y perecerá en días; pero la crisálida, quedará atada a ese tronco de la institucionalidad jurídica que, como correlato a la absorción de su vida y de su sentido, la utiliza como símbolo de que hubo y siempre habrá pueblo, por más que su contenido, su sentido común, palpable y próximo, haya sido saqueado y vaciado. En ese sentido, el pueblo se reafirma como “negativo” e instrumental, en el tránsito al *no-ser* reificado. La crisálida queda allí, consignada en la prosa de las constituciones, como obituario de una vida cuya existencia, de ahora en adelante, será ornamento y aditamento.

Según lo que hemos recorrido, tenemos como negatividad al *no-ser* del *estar-siendo*, y al *no-ser* imposible; el primero es un *no-ser* pendiente, disponible y con su condición de *estar* cumplida; el segundo, en cambio, es un *no-ser* que no puede llegar a ser, mientras acepte la totalidad de sentido que lo relega a la categoría de cosa o de inferior ontológico². A esta imposibilidad del ser le pueden ser concedidos beneficios, reformas y prebendas que lo acerquen lucrativamente a la posición del ser, pero la aceptación de estas –comúnmente llamada regulación o reforma- solo puede reforzar el sistema vigente, que se desprende de su maquillaje ritual carismático y supuestamente benevolente, para cambiarlos por el vestido del benefactor³. Bajo sus faldas, sin embargo, se esconde aún la palanca del verdugo.

El pueblo, un *no-ser* en tanto imposibilidad de definición ontológica –léase conceptual acumulativa-, agrupa en su seno a los *no-seres* que irrumpen –y por tanto están-siendo en el acto- en la totalidad vigente. Reclaman, pues, el ser que les ha sido negado. Dussel mencionó que el pueblo es la agrupación analógica de los/las oprimidos/as por el sistema vigente (2006B, 2006C, 2006D). Es en este sentido que la propuesta de Laclau se semeja con el instrumental crítico de la filosofía de la liberación. Desde ambas perspectivas, cercanas por demás, el pueblo se construye a partir de una cierta exterioridad: la del hambriento y el oprimido en Dussel o el pobre en Scannone y la de la demanda popular, insatisfecha por el sistema democrático. El carácter de exterior, a pesar de todo, no asegura ninguna cohesión, por lo que ambos presuponen una forma de agrupación, analéctica por un lado, metonímica por el otro.

La referencia a lo popular, incluso en el sentido común, mienta la exterioridad (Fresia, 2018). Por eso no resulta extraña la defensa que Didi Huberman hace de una historia y un arte desde la perspectiva de los oprimidos, cuando su pregunta central es por el pueblo. De ahí que Bourdieu considerara la apelación a lo popular como tensión de la relación conflictiva entre cultura de élite y cultura popular. Pero no es únicamente oprimido el pueblo. Se constituye en tal cuando tiene conciencia de sí mismo y se reafirma como exterioridad, no como uno de los polos dialécticos (Scannone J. C., 1972). Así, el pueblo se conforma desde la opresión, pero pasando a través de ella y afirmando su positividad –una positividad nueva, fundante y como pro-yecto (Dussel, 2009)-. El exterior del sistema capitalista no es el obrero asalariado en cuanto tal, sino en cuanto ser humano digno, que se rehúsa a dejar su trabajo impago. El exterior del sistema esclavista no es el esclavo en cuanto tal, sino en tanto cimarrón o quilombola. El oprimido no puede ser reducido a uno de los términos dialécticos; siempre queda en él la exterioridad que propicia el cara-a-cara y abre la posibilidad a un nuevo horizonte ontológico más justo (Dussel, 1996). De la cara del obrero no se borra su dignidad, como de la cara del

² En otro lugar, refiriéndonos a estas imposibilidades, recurrimos a los conceptos de negatividad óptica y ontológica, para significar a los seres-cosa, como los animales, y los seres humanos inferiores, como los migrantes para el derecho (Forero-Medina & Corzo Laverde, 2019).

³ “Oprimamos con prudencia”, dijo el Faraón (Montesquieu, 1972, p. 162).

esclavo no desaparece la humanidad. Por eso, en tanto humanos, somos radicalmente vulnerables a los ojos y la mirada del/la otro/a; en ellos se refleja lo que no podemos reducir a objeto ni instrumento.

Nosotrxs: yo, ellxs

Lanzados a la individualidad o la exterioridad para morir -como mariposa sin rumbo-, confirmados en este ensimismamiento por una filosofía, política y economía reinante, hegemónica en todos los campos, la única forma de darle sentido a nuestra existencia, condenada al yo, es trascender al nosotros (Fabbri, 2019). Uno de los influjos primordiales de la noción de pueblo es, justamente, la trascendencia humana individual, de modo que es la construcción de un nosotros y su sentido propio la tarea fundante y no fundada de toda comunidad política y, en consecuencia, de sus instituciones.

Podemos rastrear diversas narrativas en torno al nosotros por construir. Las renuncias a esta construcción son siempre tentativas de eludir un problema, mientras se aceptan acríticamente sus consecuencias. Así, evitar la construcción del nosotros no es más que afirmar un tipo especial de agrupación, marcado por intereses particulares.

El nosotros agrupado es la forma general de noción colectiva derivada de la modernidad; tiene sustento en los principales discursos del contrato social y se presenta como fundadora de la politicidad. La base es una concepción atomista, aunque pretendidamente universal, de la racionalidad. Aquí, la condición de arrojados al mundo como individuos es regla de comportamiento social. Esta concepción acepta dos dogmas aparentemente contradictorios: el primero representa la radical contingencia de la formación social (Mouffe, 2005) (Monsesquieu, 1971); el segundo enaltece la obediencia como obligación principal del firmante del contrato colectivo⁴ (Kant, 2012). En rigor, la dialéctica entre una formación espontánea de las sociabilidades y la obediencia debida no lleva a contradicción; sin embargo, cuando la cuestión se traslada, ya no a la pregunta general por el origen de las sociedades, sino por el fundamento de una de sus premisas –la obediencia- observamos que se requiere algo más que el impulso transaccional –fuerza motriz de esta concepción- para exigir de dos contratantes algo más que su provecho inmediato; esta trascendencia puede llevar a divinizar el orden –resultado moral de las perspectivas radicalmente racionalistas y amorales- o a desfundar la reflexión filosófica.

Como unión contingente de individualidades, el nosotros agrupado ha traspasado la teoría política y moral para instalarse en la noción corriente, de uso común, del contrato social. Ya Aristóteles había establecido que el impulso de conformación política no podía ser la transacción de intereses (Aristóteles, *Política*, III). Es esto, sin embargo, lo que la narrativa contractual propuso pues, habiendo convertido en mercancía a sus objetos y producciones, a bárbaros, esclavos y colonizados, se convirtió a la libertad misma, del reducido grupo de hombres libres, en mercancía.

El nosotros instrumental, a diferencia del transaccional, tiene una existencia efímera. Su entidad tiene por toda definición una causa final productiva. El llamado bélico del aliado, constituido en tal por virtud de la conveniencia, sitúa a un individuo –colectivo o particular- en la esfera del grupo eventual. Consumado el producto, la alianza desaparece. Ubicada la crisálida en el pedestal del tótem institucional, el pueblo ya no es necesario; como la vida de la mariposa, la del pueblo es una vida breve en el proceso biológico, meramente instrumental para el

⁴ Esta es la narrativa común, fundante y necesaria de toda teoría del contrato social: se cede la individualidad por distintas razones (miedo, poder, orden, seguridad), pero su destino común es la obediencia fiel, creyente e inexpugnable al gobierno y las instituciones (que hoy en día deberíamos referir como marcas-gobierno).

equilibrio natural del gobierno.

De estas formas de constitución espontánea del lazo social surge una reacción aglutinadora cuya fuerza centrípeta tiende a ser, en épocas de crisis del paradigma transaccional, un refugio. El nosotros-yo construye a un colectivo sustantivamente determinado por un catálogo definido de características (Fabbri, 2019). De todas las construcciones, es esta la que más se acerca a las necesidades de delimitación conceptual; sin embargo, es la que más materialidades excluye de sí. La enumeración de características resulta de tal magnitud que a ellas solo responde una élite política y cultural. Así, formalmente, tiene el nosotros-yo una determinación aspiracional; sin embargo, vitalmente se hace presente en el sufrimiento de los apartados.

123

La idea de la negatividad óptica y ontológica toma de esta definición su mayor ejemplo (Forero-Medina, y otros, 2019). Usada para explicar rasgos fundamentales de la cultura jurídica, estas dos propuestas de investigación pueden trasladarse al ámbito filosófico-político con facilidad. En efecto, no es casualidad que la forma binaria de exclusión –como ente-cosa no dotado de derechos y como ente-humano imperfecto- se extraiga de una constitución Nacional, pues una de las estrategias más frecuentes de aglutinación unilateral bajo un parámetro cultural, rígido y exterminador, usufructúa la noción de nación. El pueblo puede ser, aunque no tiene que ser, un nosotros-yo; de ahí la referencia Nazi y fascista al pueblo alemán e italiano.

La negativa al nosotros surge como consecuencia de la observación de estas alternativas y la repetición del paradigma racional en las posturas eurocentradas. Del legado cultural indo-europeo y su referencia a la construcción de colectividades solo emergen historias de dominación y colonización: la Grecia antigua ante sus esclavos; Alejandro magno ante la Grecia antigua; Roma ante el *mundo*; señores feudales ante sus siervos; España, Países Bajos, Portugal, Francia e Inglaterra frente a América; Europa occidental en frenesí imperial ante África y Asia; Alemania frente a Europa; Estados Unidos de América ante nuestramérica y oriente medio. No es casual que para el pensamiento liberal la construcción de colectivos sea peligrosa para la democracia. Lo creen así como resultado razonable de una historia en la que el nosotros construido ha sido, por regla general, un nosotros-yo exterminador.

Olvidan al otro resistente, quien también hace comunidad organizada. Del otro lado de la inflexible marca de la dominación –diferencia colonial, colonialidad de poder (Mignolo, 2001)- se encuentra el rostro del oprimido. Una auténtica liberación, al decir de Scannone (Scannone J. C., 1972), solo se puede dar a partir de este excluido de múltiples caras (Dussel, 1994). Como en la ontología política laclausiana, o en la política de la liberación Dusseliana, la condición de explotado origina el lazo popular. Un auténtico pueblo, entonces, solo se construye desde la exterioridad.

Sin embargo, desde Dussel, observamos que la simple opresión no es positiva –creadora- por automatismo. El papel de la exterioridad, unida –por sus distinciones, múltiples caras o disímiles demandas- analógicamente o equivalentemente, es positivo cuando se reafirma como tal (Dussel, 2006). Así, la tensión pueblo-élite, menospreciada en la ciencia política, adquiere sentido de conformación política; igualmente la noción de cultura popular. Algunos, por extensión de la terminología que expresa relaciones de dominación y por una noción de poder difusa están dispuestos a afirmar que nadie es opresor o todos son opresores. El sufrimiento histórico de las víctimas está disponible para rebatir esta simplificación laxa de los *mundos* posibles que, fenomenológicamente, es la exigencia a la vida de obediencia a la teoría.

El nosotros analéctico, propio de la noción de pueblo de la filosofía de la liberación, se conforma en oposición al ellos-dominador, en relación al ellos-mediador y en horizontalidad al

ellos-oprimido/a. Un pueblo nunca puede completarse, llenarse o cerrarse, de forma que respecto a otros pueblos se posiciona: oposición al pueblo-yo-exterminador/ relación e integración analógica con el ellos-mediador/ fraternidad con el nosotros-resistente de los pueblos oprimidos. La fase de positividad del pueblo es denominada *Hyperpotentia* por Enrique Dussel. Se controvierte en este momento el estado de excepción Schmittiano a partir del estado de rebelión. El desorden y la violencia, en este punto, son posibles. Para Dussel, por ejemplo, no se trata de violencia cuando el oprimido reclama sus derechos consagrados o por venir (Dussel, 2012); Benjamín, en cambio, no duda en aceptar esta violencia, calificada por el horizonte de justicia instaurado por el tiempo-ahora mesiánico; Camilo Torres recurre también a la aspiración de justicia, aunque descrita y explicada por la disfuncionalidad institucional –fetichización del poder, desde Dussel-. La liberación del pueblo ocurre, definitivamente, cuando el/la oprimido/a hace valer su condición de exterior dialéctico y rompe con las relaciones de dominación. Paulo Freire, a este respecto, observó que el objetivo de una pedagogía del oprimido es la liberación, no la opresión futura del antiguo opresor.

Liberación: acción del disórgano social

La liberación solo puede ser del pueblo. No por un condicionamiento intrasistémico de una teoría cerrada y autosuficiente, sino por la implicación social de la acción de la exterioridad, como filosóficamente la hemos comprendido. Exterioridad es la relación colectiva de subjetividades que interpelan un sistema social, e impiden su cierre-totalidad; pero también es la aceptación crítica de un estado de cosas social, de una determinada repartición de los bienes sociales, y de una distribución particular de los status de privilegio capital-social inscriptos en un sistema de producción simbólico-material capitalista y autoritario. Así, el/la exterior del sistema social es a la vez la voz interpelante que queda muda ante los oídos del privilegio ontológico –el del ser humano arquetipo ontológico- y la congregación crítica de un grupo que señala problemas sociales materiales, cuestiona sus bases valorativas y lo más importante, actúa siguiendo un sentido específico: el de un orden social nuevo.

En este sentido debemos hablar de pueblo, desde la sociología de Orlando Fals Borda, como un actor-significante subversivo. Este concepto sociológico identifica una totalidad social, conceptualizada como orden, cuyos criterios de ordenación son los valores. El valor adquiere su estatus de modo siempre contextual. Un orden social tiene valores en tanto presume jerarquías o valías internas. Valen, entonces, relativamente según el conjunto de valores sociales. En la misma medida, el lugar fundante corresponde a una noción que brinda a los sujetos una perspectiva social determinada, como hacen los valores en general, pues su labor primordial, antes que la ordenación de conductas específicas, es la disposición de modos de socialización que provean a los sujetos sociales una *educación en la perspectiva del orden social vigente*, y que garantice la actuación de una mayoría reproductiva –una cantidad de sujetos suficiente para reproducir generacionalmente los valores sociales- de acuerdo con los valores relativos sociales y con la noción fundamental de la sociedad.

La noción fundante es, de hecho, un valor, pero considerado respecto a órdenes sociales diferentes. Así, en un orden social no capitalista, puede considerarse al lucro individual como un valor en el conjunto de valores sociales, pero no el fundante. Al ser primordial el lucro en el orden social actual, no valen otro conjunto de ética política fundante. El ejercicio de la represión, el exterminio de subjetividades sociales incómodas o la minimización del papel del estado en la economía monopólica son, pues, valores importantes, jerárquicamente superiores, en tanto benefician la noción fundante de lucro individual y se erigen como el pretendido cierre del orden social. En la terminología económica, es el determinador del valor de cambio; es decir, antes que un valor, es el parámetro de valorización de los valores -a qué le atribuye valor y en qué consiste

ese valor, que se traduce, en palabras de Alma Melgarito, en la mercantificación de la vida (2016)-.

La subversión es, en consecuencia, la ruptura con las reglas de relación entre los valores sociales y la noción fundante. No es un movimiento simplemente discursivo –desde un significado limitado del término- ya que implica, de hecho, la revolución de la materialidad social, sin la cual un reposicionamiento valorativo es imposible. El pueblo actúa como protagonista en este cambio. Por eso se le debe considerar en el intermedio de una concepción filosófica y una sociológica rigurosa. Es el espacio entre la idea de orden social, exterioridad social y conciencia crítica.

125

En la conceptualización de Fals Borda respecto a la subversión podemos enfocar a los parámetros y definición de cambio social. La calificación moral del acto subversivo es claramente negativa según la valorización tradicional, en tanto el orden social protege el interés de su permanencia. En esta materia, como en metafísica, las implicaciones y fuerza necesaria para el acto de creación-instauración son equivalentes a las implicaciones y fuerza de los sucesivos actos de conservación. La violencia originaria es, en efecto, la misma violencia conservadora por aplicación de la conservación de la energía social. Inmoralidad es la marca reaccionaria del orden social pujando por eternizar su existencia totalizante.

La transformación social es un cambio social significativo, instituyente y reconstituyente, aquel que altera y subvierte el orden social desde sus bases valorativas, y no solo como modificación de determinadas normas regulativas (sociales, morales, económicas). Las enmendaduras de la regulación, que sostiene el orden social y lo reproduce redigiendo sus contradicciones, es una reforma marginal e instrumental. ¿Quiénes se ubican en cada una de estas opciones de transformación radical, remiendo conservador o autoritarismo represivo? ¿Son seres o *no-seres*? ¿En qué medida interpelan la realidad más allá de sí mismos, como una represión endogámica hacia el ser y nunca hacia el *nosotrxs*? En este punto, tanto Orlando Fals Borda como Camilo Torres Restrepo formulan una categoría significativa: la antiélite.

La antiélite generacional se define por la irrupción de sujetos privilegiados en el orden social que reclaman el lugar cumbre del poder social, lo que implica un cambio en las normas sociales e incluso, como menciona Fals Borda, una guerra civil. Pero se trata de una cuestión relativa al orden social. Es una lucha por el lugar de dominador en la estructura de dominación. En curso del cambio pueden variar normas sociales o parte de la organización misma; pero la élite, tiranteada por la contradicción intestina no discute sobre la permanencia de sus privilegios, sino por el lugar de preminencia en su interior. La reforma es, en consecuencia, contingente y efímera, pues interesa al privilegio que los valores jerárquicos pervivan, aun en sacrificio de contenidos importantes de la institucionalidad social fabricada en respuesta al privilegio mismo.

Desde esta noción clave el cambio solo puede ser significativo cuando es propiciado por una antiélite ideológica. El enfrentamiento y la insubordinación al orden instituido no resulta negociable. Los problemas que se señalan solo pueden resolverse con la radical transformación social, es decir, con la instauración de un nuevo orden social. En este caso, la antiélite, pese a provenir del privilegio en primera medida, decide poner, al menos temporalmente, en cuestión su posición en el orden social. Se admite, entonces, que para propiciar un horizonte de justicia es necesario abandonar la jerarquía actual que beneficia a la antiélite. La aplicación rigurosa de esta perspectiva es un acto de subversión; pero no es un hecho irreversible. Desde luego, el grupo que ejercita la autocrítica y pone en suspenso su propio lugar desestabiliza el orden actual. El privilegio es siempre tentador, más cuando la perspectiva de destrucción de la tradición puede llevar a los grupos tradicionales a ofrecer mayores privilegios a los grupos subversivos, siempre

y cuando la amigable composición respete la posición de la élite. La captación de la antiélite es una posibilidad latente. Fals Borda identifica en la historia de las revoluciones colombianas la huella permanente de la captación de las antiélites; son así, revoluciones inconclusas.

Pueblo, sin embargo, no admite la parcialidad de una revolución inconclusa o un cambio marginal. En sentido sociológico *pueblo* es una posibilidad de destrucción latente del orden social que se ve obligado a transar su autodestrucción a cambio de legitimidad ocasional. Es preciso comprender que la idea de liberación requiere un orden social por venir. La lucha, como factor contextual inmediato, es un acto por medio del cual se garantiza la permanencia de una aspiración, la de un orden social esperanzador del buen vivir. Se trata de una necesidad de la relación exterioridad-totalidad social; reformar la posición de exterioridad no es posible, pese a que se intente, porque su lugar es estructural, es decir, parte de la ordenación de los valores sociales. La irrupción de sujetos que cuestionan la estructura, en el caso de la antiélite ideológica, puede, eventualmente, destruirla. Politológicamente, sin embargo, este proceso debe contar con un impulso vertical, de abajo hacia arriba, de modo que el/la exterior no permita la transacción del nuevo orden sobre los privilegios de la élite.

Así, pueblo puede comprenderse en la dinámica élite-antiélite; sin embargo, su lugar específico se ubica en el concepto de disórgano, como despliegue y porvenir de aquel. Las antiélites actúan, en la variante generacional y la ideológica, en tanto ubicadas en un lugar de privilegio dentro del orden social. La perspectiva crítica e incluso transformadora no desconoce este hecho. Como menciona Fals Borda, la dialéctica elitista es una lucha entre iguales. La antiélite ideológica, desde luego, puede pretender un cambio social popular, entendido como la proposición y acción en pro de un orden social nuevo en el que los exteriores de la totalidad social puedan reproducir su vida. Pero pueblo, en sentido estricto, no se suspende en la antiélite, pues su praxis liberadora puede ser ascendente, y no necesariamente horizontal, como la lucha entre iguales de la dinámica élite-antiélite. Se ubica, entonces, como disórgano: un elemento social constitutivamente disruptivo y distorsionador que propone antivalores sociales como reemplazo de los valores imperantes.

Pueblo es disórgano. Como tal, niega afirmativamente al orden social. Lo niega en tanto opresor, pero lo afirma en tanto materialidad humana. Esto quiere decir que el pueblo disórgano, que propone sus antivalores, asume la apertura para evitar el cierre definitivo de la totalidad, sin abandonar a los sujetos sociales, pues la subversión es, de hecho, la proposición utópica de un porvenir para el buen vivir de todos. Una crítica cínica, en cambio, es una negación simple y absoluta. Se niega, sí, la totalidad social, pero al punto que se considera como fútil cualquier transformación. Es la posición pretendidamente crítica de quienes afirman la imposibilidad del cambio. Una concepción política trágica, aparentemente cuestionadora, pero, en últimas, pasiva ante la opresión considerada un hecho lamentable pero ineludible de la condición social. Pueblo, en cambio, exige liberación, pues la perspectiva crítica es también de transformación-extinción de la estructura opresor-oprimido. Tal como el amor, para ser cristiano, debe ser eficaz e implica la subversión, el pueblo, para ser liberador, debe ser eficaz, e implica la insubordinación y la subversión.

La angustia del ser, permanencia del estar

Fals Borda entiende que el problema de la revolución, la subversión e incluso la independencia se enmarca en una angustia fundamental: la del ser. En su medida, la angustia provoca reflexiones y acciones. Según el contexto, desaparecerá la angustia ante la seguridad o se hará punzante. En este último caso se hace preciso transformar la dependencia, reafirmar el ser. El cambio marginal puede hacer esto, pero relativamente, sin hacerlo en el orden social

como tal. El cambio significativo es la afirmación de un ser nuevo, que apenas fue proyecto en el inicio del acto subversivo. Esta perspectiva puede considerarse entre lo que Fals Borda llamó *filosofía de la subversión justificada*.

En tanto filosofía responde a la angustia del ser que ha estado y *está-siendo*. Una subversión, al trancar los valores sociales y proponer un orden nuevo, rehace también la estructura del ser en cuanto siendo situado. No se trata, en absoluto, de un hecho banal, ni de una consagración retórica. La transformación fundamental es la que hace que quienes no fueron en el orden tradicional *sean* (estando-siendo) en el orden nuevo. Movimiento, entonces, de la *imposibilidad ontológica* del ente-imperfecto o el ente-cosa, a la *afirmación del ser* que está-siendo, aquél que recuerda con su voz que no es un ser para-otro.

127

Vimos que el pueblo es de hecho una *imposibilidad ontológica*. El acto subversivo, en consecuencia, puede ser popular. Lo popular, por otro lado, solo puede ser subversivo y desobediente. Aunque respecto a ciertas disciplinas, contextos o lugares de enunciación la *afirmación del ser* pueda ser un acto meramente enunciativo –caso que, de hecho, sería excepcional-, cuando se trata del ámbito político del pueblo, la *afirmación del ser* requiere el acto material, por la determinación mundana del pueblo: exterioridad no es solo el significado minusvalorado de un significante cualquiera, es la expresión de la no-vida de los exteriores frente a la ultra-vida de la élite. Esto implica vitalidad. No es casual que la protesta se reivindique como el lugar de lo popular. La simple molestia no constituye al pueblo; el pueblo se constituye cuando reafirma su exterioridad, ya no como oprimido sino como *nuevo ser* que ha estado siendo en la memoria del gerundio de una potencia que vivifica y salvifica.

El acto creativo de un pueblo eficaz es también un acto preformativo de sí mismo; es el lugar que en la narrativa dusseliana ocupa el estado de rebelión. Como potencia creadora, el pueblo puede retomar su poder e instaurar la novedad, reafirmandose como ser. Los sistemas jurídicos, desde luego, no aceptan la posibilidad de cuestión existencial. Como sucede con la creación de sanciones morales tradicionales, la cuestión al poder mismo, representado en el estado, es un acto ilícito y profano. Pero el sistema jurídico no tiene herramientas para sancionar social ni moralmente la subversión, pues ella le reclama desde fuera de sí. Se trata de una represión en sentido estricto. A diferencia de lo que sucede con los delitos comunes, el orden socio jurídico vigente no puede afirmar al subversivo que su acto es inmoral, porque el subversivo reclama la injusticia de la (in)moralidad vigente. De aquí la renuencia inquisitorial a imputar delitos políticos para presentar, al menos frente a la sociedad mayoritaria, una narrativa autocomplaciente según la cual internamente no existe la cuestión ética y, por tanto, nos encontramos en un orden aspiracional-celestial-totémico en el cual la agencia del caos se acopla como mera anormalidad que confirma la valía del orden mismo.

Frente a él o la subversivo/a solo queda la tentativa psicológica de la represión; un intento agónico por negar el grito de la injusticia que siempre reaparece y se transforma, mientras el agente represor vive la paranoia de la represión intestina de la disconformidad o la anormalidad, trastornando de modo casi ineludible al acallamiento de la subversión en el autoritarismo más llano.

Es entendible entonces, que pueblo sea observado como un peligro para los intereses y los fines democráticos de las oligarquías plutócratas. Primero, porque el sentido común respecto al vocablo tiene un núcleo de significado demográfico y elitista; así, el pueblo es marginal, desposeído y, en la perspectiva racionalista del privilegio, incapaz de razonar y elegir por sí mismo su destino. La representación tutelar siempre se vale de este racionalismo privilegiado y teme, por tanto, que quienes tutela se tomen el poder por sí mismos, pues cuestionarían su propio lugar de preminencia y, lo más importante, su inveterada creencia en la ignorancia

política de los marginados. Segundo, porque la *afirmación del ser* que *está-siendo*, la *subversión*, la *insubordinación* o el *estado de rebelión*, que son propios de la idea de pueblo, no atienden a regímenes legales cuando se trata de un reclamo de justicia popular y memorial y de transformación social. Así, quienes confunden –una importante cantidad de “críticos”, “analistas” e “intelectuales”- democracia con institucionalidad e institucionalidad con legalidad vigente, son propensos a afirmar como natural la deriva antidemocrática del pueblo. Pero, de la misma manera en que un pueblo eficaz es revolucionario, es democrático si es constituido desde la exterioridad y para-sí, y no como instrumentalización de la exterioridad y para el privilegio necrojurídico-político.

La *irrupción trascendental*, según la hemos avizorado, se constituye en el acto mismo de instauración del nosotros popular. La mera simbolización del más allá del yo, como posibilidad de trascendencia de la condena a la individualidad acentuada por la ideología biológica liberal, es una irrupción harto importante. Pero la puja por el ejercicio del poder, núcleo significativo de la “autodeterminación de los pueblos” es la trascendencia por excelencia, pues requiere la constitución del nosotros y su acción material que, por la condición exterior del pueblo, resulta ser subversiva. ¿Cómo proyectar la aparición de un pueblo de los exteriores, desde abajo, no dominador, exterminador o aplanador? La lucha de los pueblos provee ejemplos al respecto. Estudiemos brevemente uno, naturalmente ligado al contexto político colombiano cuyo establecimiento electoral privó al país de la más irrisoria expresión democrática, aun en el concepto electoral más restringido del término: Camilo Torres Restrepo.

Amor eficaz situado

En la narrativa sobre la teología de la liberación, suele mencionarse a Colombia como el espacio en el que ocurrió un evento significativo para la apertura de la doctrina social de la Iglesia a través de la II Conferencia Episcopal en Medellín hacia el año 1968; con la apelación a una opción por los pobres, por el sufrimiento y el dolor humano, como antítesis de la perspectiva caritativa y contemplativa del mensaje de amor cristiano que se manifestaba con opulencia y pertenencia a las élites políticas de cada nación. Esta ubicación desde una teología del pueblo hambriento y que padece la injusticia racial, capitalista y patriarcal, obedece a la vida por y a la liberación de las bases populares, desde sus propias raíces, luchas y resistencias.

Un ejemplo de lo anterior es el abandono de la hipercentralización de la evangelización en la parroquia, para optar por el trabajo comunitario y social en las bases populares; la respuesta a la confrontación interna de la Iglesia entre la cercanía a los poderes, élites y militares o la apuesta por la dignidad desde el sufrimiento de las víctimas históricas. Las Comunidades Eclesiales de Base dejaron en la historia de nuestroamérica la marca de la organización desde abajo. La percepción común de la marginalidad, minorización y banalización de los pueblos distinguía y distingue entre la organización de los doctos de la organización de los incultos. Con la aparición de la doctrina social, el trabajo comunitario y la teología del pueblo y de la liberación, en cambio, se privilegió una lectura bíblica que sentía al pobre y al leproso, no como un extraño, sino como un propio del pueblo de Dios al que era preciso levantar y dignificar. Así, se le dijo al pueblo: levántate y anda. Nadie, entonces, tiene el derecho a andar por él y sobre él.

Un ejemplo adicional radica en la reflexión del documento fruto de la Conferencia sobre la educación, refiriendo su carácter de repetición del orden establecido y no como parte de una formación para la liberación del sujeto y de la comunidad; esta es la expresión de la educación inculturada, como aprendizaje del estar y no del ser/*no-ser*, por cuanto combate las posiciones culturalistas de la diferencia y de la totalidad, en la que son desfavorecidos e invisibilizados grandes grupos humanos.

No obstante, este momento no hace justicia a una perspectiva crítica y situada desde la territorialidad barrial, raigal y periférica. Colombia comparte esa historia común de saqueo y de despojo originario que nos ha ubicado en el no-lugar negativo de la anti-historia y el anti-desarrollo.

Quizá ese cruce de caminos entre el viraje de la doctrina social de la Iglesia y los procesos de liberación desde el *estar-siendo* para el pueblo, confluyen en la figura de Camilo Torres Restrepo, sacerdote católico, guerrillero, militante, sociólogo y profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Ese tránsito local y situado de la teología de la liberación, de la opción por los pobres, a la filosofía intercultural, raigal y para la liberación de lxs oprimidxs, que bien han descrito autores como Raúl Fornet-Betancourt (2009) y Alcira Bonilla (2017).

Por un lado, la frustración de Camilo Torres ante la perspectiva meramente figurativa, caritativa y paliativa del hambre, de la desigualdad y de la injusticia de la iglesia lo conduce a la resignación de su hábito, pero no de su labor sacerdotal, que comprendió de manera más concreta como el amor eficaz que consiste en la asunción radical del amor cristiano y fraterno hacia lxs oprimidxs, por aquellas miles de vidas dejadas al arbitrio de la violencia partidista, de la avanzada extractivista y neoliberal y del totalitarismo estatal oligárquico en Colombia.

(...) el amor eficaz es el amor con sujeto. Amor con intersubjetividad. Amor que hace que se desvanezca la distinción sujeto/objeto. No es amor abstracto. No es amor retórico. Mucho menos es amor romántico. Se trata de un amor que es una razón que coloca siempre a la vida por encima de la ley. Una razón que se contrapone a la muerte, a diferencia de la ley, que suele ser mortífera. (Mazzeo, 2018, pág. 96)

La praxis política de Camilo Torres es, claramente, antidogmática, antitotalitaria, y por lo tanto popular y colectiva: se constituye desde el amor concreto que se compromete con las luchas situadas y periféricas, de dar de comer al hambriento y a su vez de desmontar las estructuras políticas y sociales que generan el hambre. Fals Borda refiere a Camilo como “subversor moral, de los que abren trocha nueva”; el camino siempre truncado por las oligarquías y las hegemonías culturales de la razón neoliberal vigente, pero que ha dejado semilla desde entonces como expresión viva, carnal y corporal de la revolución, que es

(...) la forma de lograr un gobierno que dé de comer al hambriento, que, vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con las obras de caridad, de amor al prójimo, no solamente en forma ocasional y transitoria, no solamente para unos pocos, sino para la mayoría de nuestros prójimos. (Torres, 1985, pág. 138)

Esta asunción anadialéctica establece el vínculo entre la filosofía de la liberación nuestroamericana y la experiencia vital de Camilo Torres. De esta proximidad, en términos de Dussel, de este cara a cara con el rostro del desarropado y del hambriento, de aquel que padece y sufre la injusticia histórica, partirán las reflexiones de una generación formada bajo la perspectiva sociológica, política y cristiana, orientadas a la concepción del pueblo como anti-élite, como muchxs y nadies, desde el poder-hacer-accionar para hacerle frente al imperialismo, el eurocentrismo, a la opulencia genocida (encarnada en el bipartidismo) de las clases dirigentes.

El pueblo al que refiere Camilo Torres requiere de su efectivización. Pese a no ser materialista (en un comienzo) sí afirma que el problema de la caridad reside, más que en los sacramentos institucionales de la doctrina católica, en las condiciones de vida del pueblo de

cristo. La noción de trascendencia, entonces, es extremada y llega a su límite más radical: el trascender del yo, que va de sí mismo al colectivo, es idéntico al movimiento que lleva de la conciencia a la vida sobre natural. Así, no existe otra forma de cristianismo que el que se expresa en la lucha revolucionaria que busca mejorar las condiciones de vida, ni otra forma de ser cristiano más allá del ser revolucionario.

La transformación estructural de las condiciones que eternizan la miseria es el objetivo primario de una política del pueblo desde esta perspectiva. Se trata de un *populus* cualificado desde los aportes de las ciencias sociales de la época y la doctrina social de la iglesia. El pueblo son las *mayorías indigentes*. Desde un punto de vista geopolítico, para Camilo Torres estas mayorías se encuentran organizadas según patrones de pertenencia a países capitalistas o indigentes, caso en el cual se encontrarían en situación de dependencia estructural, pues el desarrollo, que es el faro finalista de la política económica y social moderna está imposibilitado estructuralmente para países que no pueden acceder al mercado en condiciones de competición y, adicionalmente, cuentan con élites políticas minoritarias que no están dispuestas a mejorar las condiciones de vida a costa de sus ganancias.

Desde un punto de vista socioeconómico, el pueblo es identificable por la incapacidad, con repercusiones trascendentes para el creyente comprometido, de garantizar la vida y reproducción de las formas de vida de grandes mayorías, mientras las minorías enquistadas en el poder. Esto lleva a que, politológicamente, el pueblo sea un exterior del sistema político, con baja o nula capacidad de intervención en la planificación social o económica, fuera de transformaciones accidentales o, a lo sumo, transadas con las minorías en el poder.

Sin embargo, el pueblo es un nosotros potente, sapiencial y trascendente. El sistema político-institucional se ve amenazado en sus condiciones de existencia por la *presión política* de las mayorías indigentes, una vez adquieren conciencia de sus condiciones y exigen cambiarlas. La conformación política de los sistemas con frecuencia no permite una incidencia importante en las decisiones colectivas, y la estructura se ve confirmada por las presiones legales e ilegales de las élites políticas. Por eso, la forma de intervención del pueblo, tal como lo plantea Camilo Torres, es necesariamente revolucionaria.

La *potentia*, en términos de Dussel, se manifiesta mesiánicamente, a través del acto instituyente que, por un lado, desestructura el sistema vigente, y por el otro, funda e instituye el porvenir. Este es el acto caritativo por excelencia; no el conformista de la redención individual, sino el colectivo, eficaz y cristiano del compromiso revolucionario. En palabras de Camilo Torres, es necesario, como Cristo, “encarnarse en la humanidad, en su historia y en su cultura”. Así, una interpretación del *amor eficaz* debe contar con el símbolo de la encarnación como asunción de las condiciones de vida de las mayorías indigentes, y no como apropiación del pecado original de una especie condenada a la maldad. “Encarnarse” es, entonces, indagar por las condiciones reales, y comprometerse con su transformación. Pueblo es, a la vez, una noción sociológica, filosófica y trascendente, que reúne la concepción de un cristianismo al servicio del pueblo de Dios, entendido como pueblo material y no especulativo, la identificación de determinaciones científico-sociales que impiden la reproducción de la vida, y la afirmación de la potencia política y la capacidad de significación en acto-situado-siendo de las *mayorías indigentes*.

La vida de Camilo Torres es un ejemplo del compromiso riguroso de la ciencia social y el compromiso inflexible del que ama con eficacia. El cristianismo es trascendente, pero para acceder a la vida sobre natural es preciso “encarnarse”, hacerse materia y extraer de la materia la necesidad de transformación. El Dios de Camilo está aquí y ahora, así como el pueblo de Camilo está aquí y ahora.

El pueblo, lo popular que es nosótrico, significa la imposibilidad del cierre de la totalidad de un orden social injusto, tiene sentido en cuanto *disórgano cultural y social* que distorsiona el quehacer despolitizador del orden jurídico liberal dominante sobre el individuo egoísta y obediente, y trasciende de la palabra dicha, de la reforma prometida y de la razón cínica endógamica y monocultural, por cuanto hace eficaz el amor y la vida raigal en la medida de una práctica de encuentro cara a cara con lxs oprimidxs. A su vez, el pueblo es inane, mera crisálida ornamental si se convierte en el legitimador de un orden estatal teleológico, el requisito de construcción del estado-nación; el pueblo es la liberación de lxs nosotrxs que lo habitan, y por tanto significa *insubordinación* (desobediencia, protesta y grito de digna rabia) y *subversión* (alteración, distorsión y desanudación del orden social injusto) *fundantes*, esto es, que no solo impiden el cierre de la totalidad social, sino que reinstituye al constituir, sembrar y cimentar otras posibilidades siempre potentes de comunidad alrededor de la esperanza de un buen viviendo.

Bibliografía

- Aristóteles. (1988). *Política*. (M. García Valdés, Trad.) Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (2016). Venticuatro notas sobre los usos de la palabra pueblo. En *¿QUE ES EL PUEBLO?* México : Casus Belli.
- Bonilla, A. (2017). "La Filosofía Intercultural como diálogo crítico necesario en el cambio de época. Desafíos epistemológicos y ético-políticos", Cuadernos del CEL. Año II, Nº 3, 2017.
- Conovan, M. (1999). Trust the people! Populism and the two faces of democracy. *Political studies*, 2-16.
- Dussel, E. (1994). Epílogo: los rostros múltiples del pueblo uno. En E. Dussel, *1492: el encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad* (págs. 149-168). La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá : Nueva América.
- Dussel, E. (2006). Creación y liberación de la cultura popular. En E. Dussel, *Filosofía de la cultura y liberación* (págs. 214-226). México: UACM.
- Dussel, E. (2006). Cultura popular revolucionaria. En E. Dussel, *Filosofía de la cultura y liberación* (págs. 299-306). México: UACM.
- Dussel, E. (2006). Cultura popular: no es simple populismo. En E. Dussel, *Filosofía de la cultura y liberación* (págs. 32-36). México: UACM.
- Dussel, E. (2006). El pueblo, lo popular, el populismo. En E. Dussel, *20 Tesis de política* (págs. 87-94). México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2006). Tesis 12: El poder liberador del pueblo como hiperpotencia y el "estado de rebelión". En E. Dussel, *20 Tesis de política* (págs. 94-100). México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2006). Tesis 2: el poder político de la comunidad como potencia. En E. Dussel, *20 tesis de política* (págs. 23-29). México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación volumen II: Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2012). Pablo de Tarso en la filosofía política actual. En E. Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual* (págs. 15-78). México: San Pablo.
- Dussel, E. (2015). Cinco tesis sobre el "populismo". En E. Dussel, *Filosofías del sur, descolonización y transmodernidad* (págs. 219-298). Bogotá: AKAL.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética*. México: Trotta.
- Dussel, E. (2020). Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación. En E. Dussel, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (págs. 57-95). Madrid: Trotta.
- Fabbri, P. (2019). Identidades colectivas. *DeSignis*, 285-292.
- Feidenberg, F. (2013). ¿Qué es el populismo? Enfoques de estudio y una nueva propuesta de definición como un estilo de liderazgo. Salamanca.
- Forero-Medina, H., & Corzo Laverde, H. (2019). Algo sobre la buena filosofía política liberal y su

- justa teoría jurídica: Y de cómo esta recta matriz colonial al producir negatividad óptica y ontológica mantiene las cosas en orden y normales. *Cambios y permanencias*, 43-63.
- Forero Medina, H., Corzo Laverde, H., Negrelli, A., Monroy Reyes, E., Coronel López, F., & Escalante Vargas, L. (2019). Medios de comunicación y protesta social. *Trans-Pasando Fronteras*, (15), Cali, ICESI.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural. Aachen, Alemania: Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.
- Fresia, I. (2015). Estar caído, nosotros y el pueblo. Lo que Scannone lee en Kusch. *Stromata*, 71, 55-67.
- Fresia, I. (2018). La filosofía de la liberación como filosofía del pueblo. La experiencia del grupo argentino: la línea Kusch, Cullen, Secannone. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 77-94.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón Pura*. España: Alfaguara.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza editorial.
- Kusch, R. (2007). Esbozo . En R. Kusch, *Obras completas. Volumen III* (págs. 241-434). Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *Obras completas Vol II*. Rosario: Fundación Ross.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lasalle, M., & Tonkonoff, S. (s.f.). Laclau y la estructuración de lo social. *VIII De sociología de la UNLP*. La Plata.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Manrique, R. G. (2003). Acerca del valor moral de la seguridad jurídica. *Doxa*, 477-515.
- Mazzeo, M. (2018). El “amor eficaz”. Notas sobre un concepto fundamental. En N. Herrera Farfán, *Camilo Torres Restrepo: polifonías del amor eficaz*. (págs. 90-105). Buenos Aires: El Colectivo.
- Melgarito, A. (2016). El derecho como campo de batalla. En El derecho y el estado. Procesos políticos y constituyente en nuestra América. México: Clacso.
- Mignolo, W. (2001). Colonialidad, la cara oculta de la modernidad. En W. Mignolo, *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad* (págs. 39-49). Barcelona: Península.
- Monsesquieu. (1971). *Del espíritu de las leyes*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Mouffe, C. (2005). The end of politics and the challenge of right-wing populismo. En F. Panizza, *Populism and the mirror of democracy* (págs. 50-72). Londres: Verso.
- Panizza, F. (2005). Introduction. Populism and the mirror of democracy. En F. Panizza, *Populismo and the mirror of democracy* (págs. 1-31). New York: Verso.
- Rajland, B. (2015). El Estado del Estado en nuestra américa latina. Continuidades y rupturas. En A. C. Fernández, *Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico*. (págs. 287-293). México: CENEJUS.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. (M. D. Gozález, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Scannone, J. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Tología y vida*, 59-73.
- Scannone, J. C. (1972). Ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata*, 107-150.
- Torres, C. (1985). *Obra escogida*. Bogotá: Comité de Solidaridad con los Presos Políticos.
- Urbinati, N. (2015). El fenómeno populista. *Desarrollo Económico*, 55, 3-20.
- Zielinski, J. M. (2013). Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas. Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación. *Las torres de Lucca*, 97-137.

¿Eva a la moda? Del mito a la teoría latinoamericana

Relacionado con; TIF. “¿Eva a la moda? Recuerdos y olvidos de la primera dama.”



Serena Jañez

En el afán de reconciliarme con la carrera que elegí con tan solo 17 años, busco asilo en comprender que el diseño no se encuentra únicamente en las telas, que nuestro trabajo no es únicamente buscar tendencia en el viejo continente, sino que el diseño como producto latinoamericano es exportable, para ello, comprender que la indumentaria es consecuencia, y otras tantas veces causa, de su contexto histórico político y social. Me refugio en este posgrado buscando asilo a mis ideas, que me permitan contentar mi relación con la profesión.

Por ello, para este trabajo, tomo el tópico que me encuentro desarrollando para el TIF titulado “¿Eva a la moda? Recuerdos y olvidos de la primera dama. Modernización del estado-nación y la sociedad argentina a través de la aparición en escena de Eva Duarte de Perón”. Teorizar a partir de la imagen de dicha mujer en plena creación de una impronta ideológica de la nación, pensarla como objeto de cambio, de relación social con la estética y como la indumentaria formó parte de la creación simbólica de su persona. El problema al que me voy a abocar es a intentar indagar sobre la pregunta ¿Eva está a la moda? Si es así, ¿Cuál fue el proceso para ponerla en ese lugar? Cuestionándome también de que se trata el estar a la moda y si esto es algo peyorativo.

Realizar un acercamiento desde lo mitológico al diseño, pero no dejándonos engeguercer por lo que se nos ha hecho creer, que solo la forma de hacer mitología europea es la válida y la histórica, la mitología latinoamericana existe, tiene su retórica y su relato, su carga y su connotación. La mitología es política, los que escriben la historia también y por sobre todas las cosas, comprender que es necesario desacralizar al diseño, a la moda, al mito, como a Eva, para revalorarlo, descristalizarlo y permitirnos un acercamiento hacia nuestra creación latinoamericana desde un lugar de validez conceptual y no mera literatura.

Desarrollaré a lo largo de los siguientes párrafos lo que fue esbozado al inicio. Para comenzar, la idea del diseño como mitología que surge de una reflexión sobre lo que Pareyson nos acerca, "El mito dice cosas que no pueden ser dichas sino de esta forma pero que es muy importante para la filosofía que sean dichas, la filosofía nunca podrá dar una explicación completa a éstas pues se trata de lo no objetivable; pero su tarea consiste en aclarar los significados en un horizonte de sentido" (Pareyson, Luigi, 1994) El trabajo del diseñador es el de dotar de utilidad a las cosas pero también de cargar de sentido a las figuras, pienso, en el caso del diseño, lo dicho puede tomar todas las formas posibles, pero que el diseñador se encarga de hacerlo mito connotado en sus proyectos, para que cada espectador pueda tratar de 'aclarar los significados' en su propio horizonte de sentido. De vez en cuando, estos "horizontes de sentido" se vuelven colectivos, y los diseños se vuelven modas. De aquí parto para plantear la siguiente incógnita; ¿Fue esto lo que pasó con Eva?

Esta moda de la que hablo es pertinente verla desde una mirada como la de Agamben cuando esboza la relación entre contemporaneidad y moda; "Un buen ejemplo de esta especial experiencia del tiempo que llamamos la contemporaneidad es la moda. Lo que define la moda es que introduce en el tiempo una discontinuidad, que lo divide según su actualidad o falta de actualidad, su estar y su no estar más a la moda" (Agamben, 2009).

Si tomamos a 'Evita' como un concepto popular devenido en 'moda' podemos afirmar que su recepción social ha sido positiva y negativa con todos los matices en medio. A su persona como resultado de conjuntos de sentidos se la ha puesto en el ojo público de una nación y del mundo a ser interpretado. La mitificación de Eva desde la dualidad social, un mito que no solo le pertenece al partido político que la apaña, sino que también a sus opositores. Esta dualidad está presente en la imagen de Duarte. En "Evita" reside la dualidad contradictoria que habita la disyuntiva entre la tradición y la moda. La tradición política, la rigidez en su género bajo la imagen de mujer, la permanencia con su pueblo y su esperanza utópica por la igualdad. Mientras que por otro lado la moda, la innovación, su aparición llegó para corromper con todo lo antes mencionado, politizar el puesto de primera dama, una mujer como figura política, pero sin nunca poseer cargo, solo el simbólico 'abanderada de los humildes' que fue otorgado por su pueblo, su masa propia que consumía de ella un placer colectivo.

Pero como todo mito, posee la lectura de quien se le enfrenta, "ambiguo es el hombre mismo, que puede hacer el bien sólo si puede hacer también el mal(...) ambigua es la divinidad misma, que es, a la vez, el Dios de la ira y el Dios de la gracia, de la gloria y del sufrimiento" (Pareyson, Luigi, 1994) esta ambigüedad es la que posee todo mito, se encuentra presente en Eva y se encuentra presente en las lecturas que se han hecho sobre ella, lo que es innegable, es que estas lecturas se hicieron y se continúan haciendo hasta el día de hoy, lecturas que la han mantenido en una contemporaneidad constante. "El tiempo de la moda está, por ende, constitutivamente adelantado a sí mismo, y por eso también siempre retrasado, siempre tiene la forma de un umbral inasible entre un "todavía no" y un "ya no". (Agamben, 2009). Retomando y concibiendo a la moda como otra forma que puede tomar lo contemporáneo, la incógnita sobre el estar a la moda de Eva puede verse reflejado en esa ambigüedad del ahora, algunos dirán que el "tiempo de Eva" todavía no paso y otros dirán que ya no lo es.

La moda es mito, porque como en estos, las ideas mueren y reviven, siguen siendo contadas a lo largo de los años, así como Eva, una vez muerta, revive cada vez que se la nombra. Esta relación del "todavía no" y "ya no", el "no-tiempo", el tiempo que pasa entre la muerte y el revivir, es este el que certifica a la moda como tal. "puede, por ende, poner en relación lo que dividió inexorablemente, volver a llamar, revocar y revitalizar lo que había declarado muerto." (Agamben, 2009)

Para seguir con el desarrollo busco complejizar la mitificación de Eva con bases en la construcción de sentido de Schnaith y la representación cultural de lo visual para acabar en una reflexión sobre el rol de la indumentaria en esta construcción.

“La percepción resulta, en suma, tanto anticipación como recuerdo.” (Schnaith, 1987) Afirma Schnaith y queda resonando el binario ‘anticipación y recuerdo’, tanto que podría animarme a utilizarlo como definición de diseño. “El acto perceptivo supone, por ende, la intervención de múltiples aprioris, llámense pulsiones o representaciones inconscientes, supuestos culturales, ideologías históricas, estereotipos cognoscitivos, modas temporales, formaciones o deformaciones profesionales, experiencia personal acumulada. Todos ellos se superponen, se concilian, se contradicen o se interfieren en la hipotética simplicidad de un acto instantáneo e insensiblemente repetido: mirar” (Schnaith, 1987) Concluye Schnaith, el mirar desposeído de prejuicios per se no existe. Será que, como mencionábamos sobre Agamben, la ambigüedad es intrínseca de las cosas, ¿en sí lo que se observe posee encapsulado todas estas percepciones? O, por el contrario, está desposeído, desnudo esperando a ser vestido de sentido. Esta relatividad de las miradas es un hecho en la construcción simbólica de la imagen de Eva, las altas alcornas no toleraban ni comprendían que se embellezca para su pueblo, en un esfuerzo por quitarle poder a lo que moda se refiere, ¿Debía despojarse para su gente? ¿O acaso solo se debía embellecer para los ricos? Al fin y al cabo, en palabras de Baudelaire “Lo bello no es sino la promesa de felicidad” (Baudelaire, 1863, p.10) y Eva parecía saberlo.

Apoyándome en este desarrollo teórico sobre la interpretación, doy paso al siguiente tópico; Desde la mitología surrealista latinoamericano al permiso de teoría.

Ya vimos al mito de Eva devenido en moda, pero ahora podemos teorizar al respecto. “La moda” ha sido considerado como algo despectivo en tanto se lo ha utilizado peyorativamente, entendemos pues que esto fue intencional, retener el poder revolucionario de expresión que la moda posee para denostarlo. La construcción de la imagen de Eva se ha desarrollado de distintas maneras a nivel nacional y a escala mundial, me atrevo a decir que estos acercamientos están bajo un velo de lo ‘latinoamericano’.

“La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios. Tal vez la Europa venerable sería más comprensiva si tratara de vernos en su propio pasado. (...) Es comprensible que insistan en medirnos con la misma vara con que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos, y que la búsqueda de la identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos” (García Márquez, 1982).

La interpretación desde la lejanía, pasando por Broadway y Hollywood, ha manoseado el mito tanto como ha favorecido a su vigencia. Pero no deja de ser una mirada como quien contempla los relatos de Gabo con su realismo mágico. En este afán de ponerla a la moda, de cristalizar su poder, de banalizarla se ha intentado hacer perder la fuerza de su mensaje. Entonces cabe preguntarse, ¿es la imagen de Eva la que está a la moda? O en realidad son sus ideas, que aguardan calladas a ser oídas, a quien pueda hacer oídos sordos a los cantos de sirena que tanto se han esforzado en banalizarla.

“¿Por qué la originalidad que se nos admite sin reservas en la literatura se nos niega con toda clase de suspicacias en nuestras tentativas tan difíciles de cambio social? ¿Por qué pensar que la justicia social que los europeos de avanzada tratan de imponer en sus países no puede ser también un objetivo latinoamericano con métodos distintos en condiciones diferentes?” (García Márquez, 1982) Se pregunta Gabo ante la élite académica expectante en los premios

nobel, en lo que en palabras de Casalla podría atreverme a decir, permitírnos repensar a nuestros mitos para extraer de ellos su teoría sabiendo de base que “en estos ‘tiempos modernos’, diferentes son las causas de nuestro ‘atraso’ y diferentes los caminos de nuestro ‘progreso’” (Casalla, 1988). ¿Porque no volver a pensar a Eva y sus ideas?, ¿porque no permitir que abandone el mito y se vuelva teoría? Hablo de un abandono total de prejuicios y una valorización de nuestros principios alejados del realismo mágico en el que se deja a nuestra historia como nación. Podemos encontrar en Richard una respuesta posible a la pregunta que se hace Gabo “Si bien lo latinoamericano parece gozar, en el nuevo contexto postcolonial, de la ventaja epistemológica de simbolizar una alternativa descolonizadora a la vez que del privilegio ético de expresar el compromiso social con los desfavorecidos, parecería también que dicha ejemplaridad sólo se radicaliza a la condición de que lo latinoamericano permanezca en una situación de conciencia preteórica o subteórica, marginado entonces de las batallas de códigos metropolitanos que decretan y sancionan el significado de América Latina.” (Richard, 1998). Esta conciencia preteórica es el mito que encarcela a Eva, es la puesta en moda y es también lo que apresa a su poder.

“Dicho con palabras de Jean Franco, esta división del trabajo “pone a Latinoamérica en el lugar del cuerpo, mientras el Norte es el lugar que la piensa” (Franco 1995: 20)” (Richard, 1998). Esta analogía es certera porque, poner el cuerpo nunca fue algo despectivo para nuestra región, pero siempre pusimos la cabeza. Eva era ese cuerpo joven pero también era sus pensamientos, debemos desacralizarla para ver más allá de su figura y comprender que esta es la que la cristaliza. Así mismo, permitírnos pensar que como vestía quizás tiene que ver más con lo que respecta a la cabeza que a la corporalidad. Como latinoamericanos nos compete romper con el rol corporal que nos han, y nos hemos, adjudicado. Sobre esto encuentro en Casalla una reflexión pertinente “Los griegos y los romanos (...) primero defendieron lo propio como cultura (rechazando lo ajeno como barbarie) y luego presentaron su cultura nacional como “universal” sin más... (...). la pena es que nuestros “universalistas” dependientes los hayan copiado exactamente al revés; bautizaron lo propio como “barbarie” y comprendieron lo ajeno como “cultura” (Casalla, 1988).

Para dar fin a el desarrollo y dar paso a la reflexión final sin cortar con el hilo que viene enhebrando estas ideas, retomo a Casalla en su texto y cito; “en efecto, la situación es pro-yecto en un doble sentido: alude por un lado a lo que está; y por otro a lo que es necesario hacer nacer (...) es, como alguna vez se dijo de la poesía, un arma cargada de futuro” (Casalla, 1988). Repensar a Eva, despoetizarla sabiendo que guarda el porvenir en ella es una tarea pendiente que nos compete. Permitírnos esta teorización, de la que nos valdremos para comprender de dónde venimos, dónde estamos y proyectar en el futuro los hechos del pasado. Es también el porqué de mi elección de este posgrado, comprender que el diseño es más que telas, que es lo que intencionalmente se nos ha hecho creer para desmerecer el poder que posee y poseemos como diseñadores.

Concluyendo sobre Eva pienso, siempre ha sido una intrusa, alguien que no se suponía que esté ahí, nadie sabe bien como llegó, nadie sabe bien como se instaló y como se logró transformar en la moda de las masas. Entonces, cuando hablamos de que se ha querido banalizar el poder de la moda decimos que hubo una intención completamente estratégica para quitarle poder a algo que evidentemente se ha creído peligroso por su capacidad de cambio y por sobre todo por su capacidad de reflejar realidades sociales. ¿A quién le molestaba que las ideas de Eva estuviesen a la moda? ¿A quién le convenía cristalizar el poder de dicha mujer?

Agamben nos ofrece sus pensamientos; “Percibir en la oscuridad del presente esa luz que trata de alcanzarnos y no puede: eso significa ser contemporáneo. De ahí que ser contemporáneos sea, ante todo, una cuestión de coraje: porque significa ser capaces no sólo de mantener la mirada fija en la sombra de la época, sino también percibir en esa sombra una luz

que, dirigida hacia nosotros, se aleja infinitamente de nosotros. Es decir: llegar puntuales a una cita a la que sólo es posible fallar.” (Agamben, 2009). Ese coraje para enfrentar el “todavía no” y el “ya no”, en todas nuestras mitologías, que no son más que el sistema perceptivo de dotar de significados a formas desnudas, enfrentarlas y pedirles lucidez, esto no necesariamente tiene que ser a la europea o a la metropolitana como estuvimos viendo, sino una construcción de sentido Latinoamericano que nos permita valorar nuestra otredad como valor agregado y no mero escepticismo.

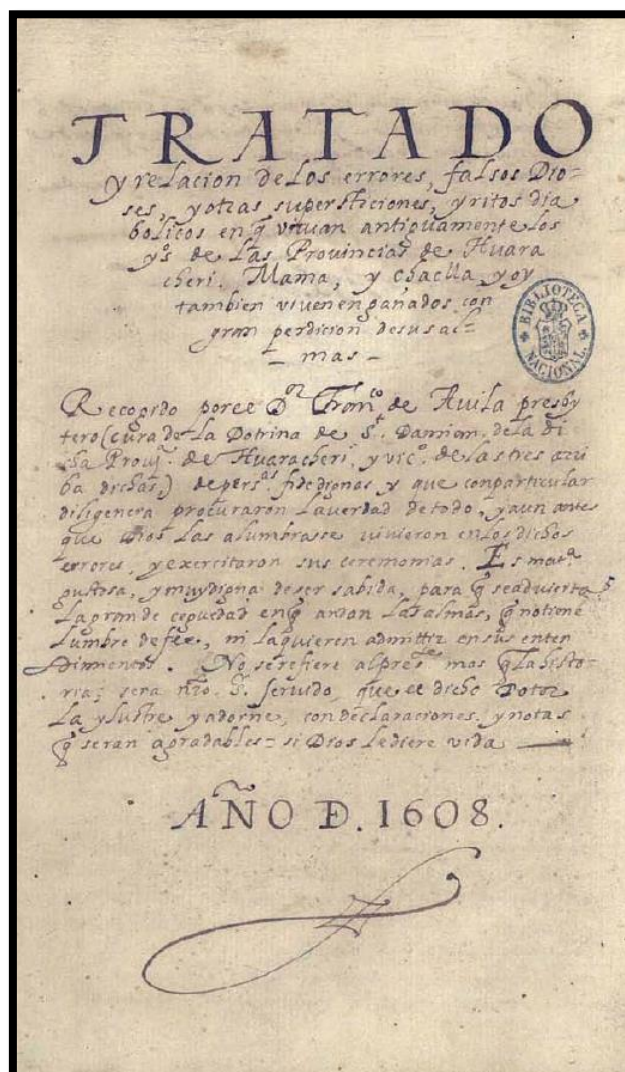
Buscar la utópica objetividad de la que nos habla Schnaith para analizar teóricamente a objetos de estudio propios, tales como Eva, para evitar su y nuestro empobrecimiento, “La antigua utopía de lograr una objetividad en la percepción y en la representación que borrara al sujeto, quizás deba substituirse por otra más acorde con nuestra época, una utopía que otorga espacio a los dos al tiempo que los desabsolutiza. (...) aspirar a instaurar un nuevo modo de percibir y de representar. Un modo que postula no la unificación sino la multiplicación de los marcos de referencia –subjetivos, sociales, culturales, históricos–, a fin de evitar el empobrecimiento tanto del objeto como del sujeto.” (Schnaith, 1987). Para lograr un equilibrio entre esas luces y sombras que se proyectaron sobre ella “Es como si esa luz invisible que es la oscuridad del presente proyectase su sombra sobre el pasado y éste, tocado por su haz de sombra, adquiriese la capacidad de responder a las tinieblas del ahora.” (Agamben, 2009) para seguir llegando a destiempo de su “ahora”, si es que existe realmente una cosa tal.

Este largo recorrido en el que me encuentro, comprender que nuestras disciplinas no naufragan solas, están atravesadas por tantas otras, entender que el diseño es teoría, mito y moda. Comenzar un camino para reconciliarme, iniciar desde la sombra hasta llegar a la luz, quizás así, pensando desde nuestras disciplinas, y con el coraje que le corresponde logre disminuir ‘el tamaño de nuestra soledad’ como diseñadores.

Bibliografía

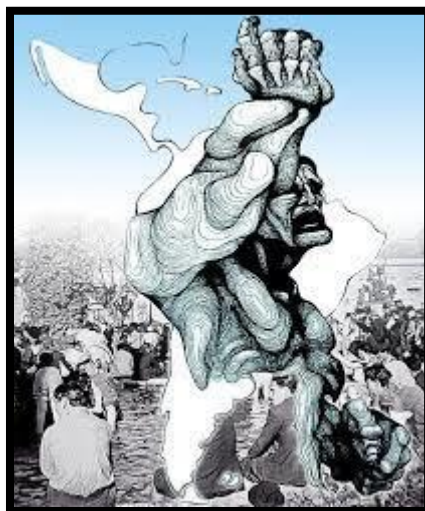
- Pareyson, Luigi (1994). “Interpretación y libertad. Conversación con Luigi Pareyson”, en: Gianni Vattimo (comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Colombia, Grupo Editorial Norma, 1994 [1992].
- Agamben, Giorgio (2009) “¿Qué es ser contemporáneo?” Traducción de Cristina Sardoy. Clarín 21-03-09.
- Schnaith, Nelly (1987). “Los códigos de la percepción, del saber y de la representación en una cultura visual”, *Revista Tipográfica* n4.
- Baudelaire, C. (1863). *El pintor de la vida moderna*. Edición Taurus.
- García Márquez, Gabriel (1982). En Europa Discurso ofrecido durante la entrega del Premio Nóbel de Literatura, 8 de diciembre de 1982.
- Richard, Nelly (1998). “INTERSECTANDO LATINOAMERICA CON EL LATINOAMERICANISMO: DISCURSO ACADEMICO Y CRITICA CULTURAL”. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.). *Teorías sin disciplina (latinamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Casalla, Mario (1988) *Tecnología y pobreza*, Buenos Aires, Fraterna, 1988. Cap. “La fábula del ‘Banquete tecnológico universal’”.

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

El 17 de octubre y una nueva Edad de la historia¹



139

Alcira Argumedo

El ciclo de la Edad Contemporánea

Si se permiten hipótesis audaces, sería posible afirmar que estamos ante el cierre de la Edad Contemporánea y el comienzo de una nueva Edad histórica. Tiempos en los que es posible señalar, en grandes rasgos, similitudes y profundas diferencias entre los procesos históricos que dieron inicio a ese ciclo y el nuevo ciclo que, para nosotros, comienza en nuestros tiempos.

La historia oficial de Occidente reivindica como la fecha inicial de cierre de la Edad Moderna el 14 de Julio de 1789, con la toma de la Bastilla y el comienzo del Revolución Francesa. Una revolución que plantea nuevos valores de construcción política y socio-económica y la reivindicación de protagonistas sociales hasta entonces considerados seres inferiores por las aristocracias de sangre con sus monarquías absolutas. Una década antes, el 4 de julio de 1776, los colonos de América del Norte habían triunfado sobre los ejércitos de Inglaterra y declaraban su independencia. Se instaura a partir de entonces un gobierno provisional conformado por una federación de Estados; en 1787 se reúne la Convención de Filadelfia para promulgar la primera Constitución de los Estados Unidos de América y en 1789 George Washington es elegido primer presidente de los Estados Unidos.

Un rasgo común de estos dos acontecimientos será,

¹Tomado de <https://pajaroroyo.com.ar/?p=53281>

sin embargo, el carácter restrictivo de los valores que promueven los nuevos protagonistas de la historia: la Libertad, Igualdad y Fraternidad se restringen a los europeos y eventualmente a los americanos blancos. Los revolucionarios franceses no conciben que los esclavos negros de su colonia de Haití tengan los mismos derechos. Por su parte, los revolucionarios de América del Norte reafirman la esclavitud de los negros y la necesidad de eliminar a los indígenas originarios que ocupaban valiosos territorios.

En contraste, en los procesos de independencia de América Latina a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se formulan las ideas humanistas más avanzadas del mundo, con el reconocimiento del carácter integralmente humano de todos los seres humanos y su derecho a ser considerados ciudadanos plenos. Luego de derrotar a los ejércitos enviados por Napoleón, en enero de 1804 los antiguos esclavos crean en Haití la primera República independiente de América Latina: una democracia integral e igualitaria, obviamente sin esclavitud, con redistribución de las tierras y reconocimiento del papel de las mujeres como jefas guerreras e integrantes del nuevo gobierno. A partir de 1808, el presidente haitiano Alexandre Pétion tendrá un papel decisivo en la independencia de la Gran Colombia por su apoyo a Simón Bolívar, quien lo considera “el verdadero libertador de América”.

A su vez, sin tener contactos entre sí, en 1810 Hidalgo y Morelos en México; Bolívar y Simón Rodríguez en la Gran Colombia; San Martín y Artigas en el Río de la Plata; proclaman la abolición de la esclavitud y la servidumbre indígena y el reconocimiento como ciudadanos plenos de esas castas consideradas inferiores de negros, mulatos, indios y mestizos. Mientras Hidalgo y Morelos declaraban “somos todos americanos”, en la Constitución proclamada por Artigas en 1815, se eliminan la esclavitud y la servidumbre, se establece que “la tierra es para quien la trabaja” y se garantiza su participación como ciudadanos de las nuevas democracias.

En contraste, Rivadavia afirmará años después, que en la democracia solamente debía participar “la parte sana y decente de la población”. Cabe mencionar que en Estados Unidos la esclavitud se abolió en 1865; pero los afroamericanos recién fueron reconocidos como ciudadanos en 1965, un siglo más tarde: hasta entonces, ni ellos ni los perros podían entrar a determinados locales; no se los aceptaba en numerosos colegios o universidades y sufrían - sufren- represión y un sistemático desprecio.

Al igual que los protagonistas de la Revolución Francesa, los líderes de esta primera etapa de la Independencia y sus ideas de avanzada fueron derrotados. Hidalgo y Morelos mueren fusilados; San Martín y Artigas deben exiliarse; Bolívar muere poco antes de partir para su exilio. Haití será hostigado por las potencias occidentales -Francia, Inglaterra, Estados Unidos- que no podían permitir ese ejemplo demasiado peligroso. Al recorrer esas tierras y ese mar, Cristóbal Colón afirmaba en su libro de bitácora, estar seguro de que había llegado al Paraíso Terrenal; las potencias las transformaron en un infierno.

La derrota de Napoleón en 1815 y la restauración conservadora de la Santa Alianza en Europa, alimentaron la euforia del antiguo régimen. Se afirmó por entonces que la verdad de la historia eran las aristocracias de sangre y las monarquías absolutas; mientras los ideales proclamados por la Revolución Francesa, que anunciaban un nuevo tiempo histórico, fueron solamente un equívoco de la historia.

Pasadas unas décadas, las turbulencias sociales de 1848-1852 en Europa serán los primeros anuncios del fin del Antiguo Régimen. Con avances y retrocesos, incluyendo el comienzo de la expansión colonial francesa con la conquista de Argelia, donde fueron deportados los obreros rebeldes de las barricadas de París -una represión denunciada por Marx en “La lucha de clases en Francia”, sin considerar que allí se convirtieron en los brutales

colonos pieds noirs- hacia 1870 la Tercera República marcará el fin de la restauración conservadora. Se confirma entonces que las monarquías absolutas y las aristocracias de sangre conformaban regímenes anacrónicos, profundamente injustos y destinados a ser superados por el devenir de la historia; y que los valores de la Revolución Francesa no eran un equívoco, sino el anuncio de una nueva edad histórica: la Edad Contemporánea, que ahora comienza a cerrarse.

La Revolución del Tercer Mundo

Un dato no menor es que la Tercera República de 1870 coincide con la Paz Armada, que daría inicio a una nueva etapa de expansión imperial de las potencias occidentales. Al respecto, es preciso recordar que la consolidación de las repúblicas democráticas o las monarquías constitucionales que proclamaban libertad e igualdad, de ninguna manera consideraban legítimo extender estos valores a los cientos de millones de chinos; hindúes; vietnamitas; indonesios; árabes; africanos; indígenas, negros y mestizos o mulatos pobres; que por entonces conformaban el 80% de la población del mundo en las áreas periféricas de Asia, África, Medio Oriente y América Latina, sometidas a dominios coloniales o neocoloniales.

El racismo característico de la cultura occidental dominante -la cultura de las clases dominantes del Occidente central- tiene raíces ancestrales que se remontan por milenios; y a partir del siglo XIII, cuando se inicia el período de apertura, después de ocho siglos de oscuridad, descubren en las bibliotecas de Córdoba y Sevilla, gracias al filósofo árabe Averroes (1126-1198) y al judío Maimónides (1135-1204), que existía alguien que se llamaba Aristóteles. Además de otros aportes al despliegue de la Filosofía en Europa desde entonces, tomaron del griego la idea de “siervos por naturaleza”; la existencia de seres humanos superiores e inferiores y la ventaja que para ambos tiene la relación amo-esclavo. Tomaron además la consigna de Civilización y Barbarie que, junto a la convicción que su cultura era la cultura universal por excelencia, les otorgarían las bases de legitimación de sus posteriores políticas de dominación colonial de los pueblos periféricos a partir de los siglos XV y XVI.

La Revolución del Tercer Mundo, que se despliega entre el fin de la Segunda Guerra y comienzos de la década de 1970, va a estar protagonizada por esos Condenados de la Tierra; por ese 80% de la población del mundo que, durante siglos, con diferencias según las regiones, estuvieran sometidos a dominios coloniales o neocoloniales por parte de las potencias occidentales y desde fines del siglo XIX por Japón en áreas asiáticas. Una revolución que, por la magnitud de la población comprometida y el movimiento intelectual que la acompañara, puede ser considerada aún más importante que la Revolución Francesa.

Al finalizar la Segunda Guerra, se producen cambios significativos en las relaciones de poder del escenario internacional. En el marco de un esquema bipolar hegemonizado respectivamente por Estados Unidos y la Unión Soviética -los verdaderos triunfadores del conflicto- se irán desintegrando los imperios coloniales de Inglaterra, Francia, Holanda, Bélgica y Japón, mientras crecen las rebeliones en Asia, África y América Latina.

En ese contexto, la movilización popular del 17 de octubre de 1945, protagonizada por “el subsuelo de la Patria”, por los “Condenados de la Tierra”, marcará el primer triunfo de la Revolución del Tercer Mundo. Entre otros y en grandes rasgos, Gandhi alcanza la independencia de la India en 1947; Ho Chi Minh vence a los franceses en Indochina-Vietnam y Sukarno a los holandeses en Indonesia en 1948; Mao Tsé Tung proclama “China se ha puesto de pie” en 1949. Nasser llega al poder en Egipto, Mossadeq en Irán y la revolución nacionalista boliviana en 1952. En 1959 triunfa Fidel Castro en Cuba y se aceleran los procesos de descolonización del África Subsahariana, liderados entre otros por Patrice Lumumba en Congo, Kwane N’Krumah en

Ghana, Mandela en Sudáfrica, Jomo Kenyatta en Kenya, Leopold Senghor (foto) en Senegal- y en 1962 triunfa la Revolución de Argelia. Procesos que influyen en los países centrales de Occidente, con las movilizaciones juveniles en Europa o el movimiento negro y las resistencias a la guerra de Vietnam en Estados Unidos.

Con avances y retrocesos, triunfos y derrotas, golpes de Estado y asesinatos o exilios de sus líderes, esta revolución conmociona al mundo y va a afectar núcleos decisivos del poder de las potencias occidentales, en especial con la nacionalización de los yacimientos de petróleo y la creación de la Organización de Países Exportadores de Petróleo-OPEP. Los países centrales de Occidente pierden así el control de este recurso estratégico y se debilitan ante la URSS, que es productora y exportadora de hidrocarburos. En distintas experiencias de las periferias, se promueve la nacionalización de la producción minera, del sector financiero, de las industrias existentes, de los transportes y otros servicios, desplazando a los capitales coloniales que hasta entonces los explotaban.

En este contexto, se alimenta una paradoja del movimiento peronista nacido ese 17 de octubre. El general Perón ha definido la Tercera Posición, que en el campo internacional propugna la independencia soberana ante los dos bloques de poder y en lo nacional propone la construcción de una democracia social, distante tanto del liberalismo económico dominante hasta entonces, como del colectivismo autoritario de la URSS de Stalin. En octubre de 1945, a pocos meses de la Conferencia de Yalta, no se había declarado aún la Guerra Fría entre los bloques y el único tercero en discordia era el derrotado nazi-fascismo.

Winston Churchill había iniciado la denuncia de Perón como nazi-fascista, furioso por las políticas de ese secretario de Trabajo, que desde 1943 decretaba aumento de salarios, aguinaldos, vacaciones pagas y otros beneficios a los trabajadores, afectando los ingresos de sus inversiones en bancos, frigoríficos, puertos, trenes y otros rubros, que poco después serían nacionalizados. A su vez, el Partido Comunista, al igual que el Socialista, sufrían un duro drenaje de cuadros obreros que comenzaban a seguir al coronel.

Sensibilizados por los alcances de ese proceso, tanto los grandes aparatos de prensa de Occidente, como los de la URSS y el Partido Comunista, lanzaron una sistemática campaña denunciando a Perón como un vástago del nazi-fascismo. Campaña que tendrá como resultante una dura descalificación del movimiento en varios países del mundo, incluso latinoamericanos. Por el contrario, líderes y militantes del Tercer Mundo -con una capacidad de difusión significativamente más pobre- tomarán a Perón y al peronismo como una valiosa referencia para sus propios procesos. Entre otros, en América Latina, el Partido Ortodoxo de Cuba, donde militaba el joven Fidel Castro; el movimiento nacionalista de Arévalo en Guatemala; Jorge Eliezer Gaitán de la izquierda del Partido Liberal de Colombia; los líderes y gran parte de las bases del MNR boliviano. También Mosadeq en Irán; Nasser en Egipto; Ben Bella en Argelia; Lumumba y Kwane N'krumah en África, o Enver Hoxha en Albania. (N. del E.: aquí Alcira parece haberse olvidado de Josip Broz, Tito, en la Federación Yugoslava).

Líderes que lo consideran una referencia y precursor del Movimiento de Países No Alineados, con sus inicios en la Conferencia de Bandung en abril de 1955, meses antes de que los bombardeos a Plaza de Mayo iniciaran el golpe de Estado que lo derroca. No obstante, continuará siendo una referencia para muchos de ellos desde su exilio; y en 1979 el Ayatolla Jomeini utilizará el método de dirigir la estrategia de la revolución islámica desde París, donde también estaba exiliado, enviando cassettes grabados a sus seguidores, como le enseñará su amigo que pocos años antes había regresado para morir en Argentina.

La restauración conservadora

Ante el retroceso del poder de las naciones europeas y Estados Unidos en esas décadas, durante los gobiernos de Richard Nixon (1969-1974) y Gerald Ford (1974-1977), Henry Kissinger, el más lúcido y siniestro estratega de Estados Unidos, promueve una estrategia de restauración conservadora destinada a recomponer su hegemonía. La aceptación de la derrota y el retiro de las tropas de Vietnam, junto al viaje de Nixon a China, que había roto relaciones con la URSS en 1960, se combinan con el lanzamiento de una ola sincrónica de golpes militares dispuestos a ejercer una represión sin límites morales, imponiendo el terrorismo de Estado. Militares previamente adoctrinados en la Escuela de las Américas, que en pocos años lideran asaltos al poder en países menores de Asia, en África y en América Latina. Salvo China, la India, Cuba y otros gobiernos que mantienen alianzas con la URSS, en los tres continentes la Revolución del Tercer Mundo es devastada por procesos represivos.

La restauración conservadora será la condición para eliminar las experiencias socialistas o los modelos keynesianos de los “treinta años de oro” e instaurar políticas neoliberales con predominio de los intereses del mercado. Siguiendo las directivas de los nuevos gurús Friedrich von Hayek, Milton Friedman y sus Chicago Boys, la dictadura de Pinochet en Chile va a ser su prueba piloto; y años después se imponen con Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en Estados Unidos. A partir de entonces, comienza a extenderse como una mancha de aceite por las áreas bajo su predominio; y se consolida tras la caída del Muro con la dinámica de la globalización neoliberal. Al igual que las monarquías absolutas y las aristocracias de sangre proclaman que son la verdad de la historia; y esos valores y aspiraciones de los desheredados del Tercer Mundo, un lamentable equívoco histórico.

Argentina será un ejemplo más de la devastación neoliberal que se inicia con la dictadura militar y una deuda fraudulenta e ilegítima; y sigue con el saqueo las privatizaciones; el crecimiento del desempleo, la precarización laboral y los niveles de pobreza; la degradación del sistema de educación pública; el cierre de los canales de ascenso social por la educación y un trabajo digno. La destrucción de sus polos productivos -el polo ferroviario, el naviero el aeronáutico, el petrolero, el metalúrgico- sumados a la destrucción del sistema nacional de ferrocarriles y la flota mercante y fluvial. A ello se suma el pago de 540.000 millones de dólares por esa deuda fraudulenta; la pérdida de 420.000 millones en concepto de renta petrolera; y 200.000 millones más por pago de fletes al carecer de flota mercante.

En términos sociales, hasta 1976 Argentina era el país más igualitario de América, incluyendo a Estados Unidos, con un 6% de pobreza, un 3% de desempleo y más del 90% de los trabajadores en blanco y cubiertos por derechos sociales. Pasadas cuatro décadas, la pobreza ha crecido a más del 45%; el desempleo al 14% y si se suman los inactivos, supera largamente el 20%; mientras el 46% de los trabajadores están en negro, precarizados o desempleados. Del mismo modo, la globalización neoliberal ha generado en todo Occidente un crecimiento exponencial del desempleo y la pobreza y un crecimiento igualmente exponencial de la concentración y polarización de la riqueza. Una devastación neoliberal que no solamente ha golpeado a la Argentina: el 20% más rico del mundo concentra el 96% de la riqueza; y el 80% restante, unos 6.500 millones de habitantes, de los cuales 4.500 están en pobreza o indigencia, solamente cuenta con el 4%. Se crean así las condiciones para una crisis irreversible de sobreproducción por carencia de demanda.

La crisis de la restauración conservadora en Occidente y una nueva edad de la historia

La pandemia hizo estallar y agravó la crisis de las políticas socio-económicas y la

globalización neoliberal en Occidente. En Inglaterra, en Francia, en Italia, en Alemania, la crisis se anunciaba con rasgos propios; Estados Unidos debió volcarse al proteccionismo; y en América Latina golpeaba a Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina. Una crisis económico-social y una pandemia que se profundizan por las amenazas del calentamiento global que, en palabras del secretario general de la ONU, son aún más graves que la pandemia. De este modo, las crisis adquieren un carácter civilizatorio, en tanto demandan transformaciones en profundidad, que no pueden superarse con los patrones de la cultura occidental dominantes: para permanecer, deben eliminar a unos 4.500 millones de personas que consideran población descartable -no les sirven como mano de obra barata que reemplazan por robots, ni como consumidores por su pobreza e indigencia- mientras los intereses y las modalidades productivas dominantes, tienden a agravar dramáticamente el calentamiento global.

Si antes de cuatro o cinco décadas no se revierten la emisión de dióxido de carbono de los combustibles fósiles y la deforestación, múltiples informes científicos y de organismos internacionales advierten que la Tierra puede entrar en un proceso acelerado e irreversible de calentamiento, hasta llegar a 200°C: es el fin de la vida en el planeta. Por su parte, esa población condenada de 4.500 millones de personas no va a aceptar dócilmente su genocidio. La única alternativa a una catástrofe humanitaria de gran magnitud es construir nuevos modelos de sociedad y Estado de alta integración y bienestar social, con redistribución de la riqueza entre las grandes mayorías, equivalentes a aquéllos de 1945. En este contexto de transformaciones civilizatorias, la disputa hegemónica y el debilitamiento de Estados Unidos frente al bloque China-Rusia, nos advierte acerca de la conveniencia de plantear nuevamente una Tercera Posición.

Tal vez sea demasiado pretencioso; pero en términos históricos nadie puede dudar de que ese 17 de octubre de 1945, que protagonizaran reivindicando su dignidad y sus derechos, nuestras mayorías populares hasta entonces agobiadas y despreciadas, fue el punto de partida de la Revolución del Tercer Mundo. El inicio de un ciclo histórico que comienza a cerrarse, más allá de las turbulencias que necesariamente habrá que atravesar.

NOTICIAS E INFORMACIONES DE ASOFIL

INSCRIPCIÓN: Jornadas internacionales

145

Jornadas

Presente y futuro de la Filosofía de la Liberación

Homenaje en el Cincuentenario de su nacimiento

Organizan

Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (ASOFIL) •
Asociación Filosofía y Liberación Argentina (AFyL) •
Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI) •

18 sep **Dr. Enrique Dussel**
Presenta: Nadia Heredia
10,30/12,30 hs

18 sep **Dr. Raúl Fornet Betancourt**
Presenta: Alcira Bonilla
14/16 hs

16 oct **Dr. Mario Casalla**
Presenta: Consejo Acad. Asofil
10,30/13,30 hs

Hora de Buenos Aires, Argentina

Auspiciantes

FILO:UTBA LITEHA INSTITUTO DE ESTUDIOS ARGENTINOS Extensión AFCS ciccus

Para inscribirse, complete el siguiente formulario ([Clic aquí](#)) Aquellos que deseen enviar artículos sobre el tema de las Jornadas para su posterior publicación en la Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, podrán hacerlo a nuestro correo secretaria.asofil@gmail.com colocand o en el asunto «Revista». Las características técnicas son: hasta 20 páginas, tomando como fuente Time New Roman 12...

[Leer más →](#)

Invitaciones a las Jornadas

JORNADAS

PRESENTE Y FUTURO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Homenaje en el Cincuentenario de su Nacimiento

Dr. Enrique Dussel
Presenta: Nadia Heredia
18-SEP.
10:30 a 12:30 hs.

Dr. Raúl Fornet Betancourt
Presenta: Alcira Bonilla
18-SEP.
14:00 a 16:00 hs.

Dr. Mario Casalla
Presenta: Consejo Acad. de ASOFIL
16-OCT.
10:30 a 13:30 hs.

Hora Buenos Aires, Argentina

Organizan

ASOFIL
ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES

AFyL
ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y LIBERACIÓN ARGENTINA

EIFI
ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Auspician

INSTITUTO DE ESTUDIOS ARGENTINOS Extensión AFCS FILO:UTBA LITEHA ciccus IEH,UBA

Aquellos que deseen enviar artículos sobre el tema de las Jornadas para su posterior publicación en la Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, podrán hacerlo a nuestro correo secretaria.asofil@gmail.com colocand o en el asunto «Revista». Las características técnicas son: hasta 20 páginas, tomando como fuente Time New Roman 12 e interlineado simple.

Jornada Matutina – 18 de septiembre

Presente y Futuro de la Filosofía de la Liberación

Homenaje en el Cincuentenario

de su nacimiento

18 de Septiembre
de 2021

Expositor:

Dr. Enrique Dussel

Presentadora:

Nadia Heredia

Hora Buenos Aires, Argentina:

10:30 - 12:30 PM

Organizan



Auspician



AFCS



ALTEHA



ciccus



Extensión

Jornada Vespertina – 18 de septiembre

Presente y Futuro de la Filosofía de la Liberación

Homenaje en el Cincuentenario

de su nacimiento

18 de Septiembre
de 2021

Expositor:

**Dr. Raúl Fornet
Betancourt**

Presentadora:

Alcira Bonilla

Hora Buenos Aires, Argentina:

14:00 - 16:00 PM

Organizan



Auspician



AFCS



ALTEHA



ciccus



Extensión

**Jornada Matutina – 16
de octubre**

Presente y Futuro de la Filosofía de la Liberación

Homenaje en el Cincuentenario

de su nacimiento

**16 de Octubre
de 2021**

Expositor:

Dr. Mario Casalla

Presenta:

Consejo Academico

ASOFIL

Hora Buenos Aires, Argentina:

10:30 - 13:30 PM

Organizan



Auspician



AFCS



ciccus



Emilce Cuda



**ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
Y CIENCIAS SOCIALES**



Nuestra compañera de ASOFIL, Emilce Cuda fue designada por el Papa Francisco al frente de la Comisión Pontificia para América Latina del Vaticano. La misma integraba el Equipo asesor de la Escuela Social de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en el área de Doctrina Social de la Iglesia. En la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* publicó: *Lógica de la constitución de identidades populares* (n° 24), *El pueblo está en la cultura: aporte teológico-político a la batalla cultural por el sentido* (n° 26) y en *Cuadernos de ASOFIL*, *La transición ecológica: perspectiva filosófica, teológica y económica* (n° 3) y *Entre el caos y el credo: el trabajo organizado es cuidado* (n° 10).

Jaime Javier Villanueva Barreto




ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
Y CIENCIAS SOCIALES




Nuestro compañero de ASOFIL Jaime Javier Villanueva Barreto ha sido nombrado asesor del nuevo gobierno peruano, a cargo del maestro Pedro Castillo, en cuestiones de género, lucha contra la violencia contra la mujer y vulnerabilidades.

148

PREMIO CICCUS



 **PREMIO ENSAYO**
Pensar Nuestra América
con categorías propias

hasta el 21 de marzo de 2022
bases y condiciones
www.ciccus.org.ar/premio

ciccus
CENTRO DE INTEGRACIÓN
COMUNICACIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD

Alcira Bonilla



ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
Y CIENCIAS SOCIALES

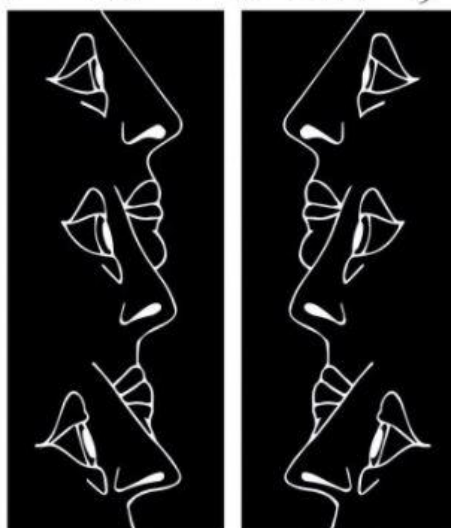
149

La Comisión Organizadora del IX Coloquio Latinoamericano de Fenomenología ha incitado a nuestra compañera Alcira Bonilla a pronunciar una conferencia magistral el 25 de noviembre en el marco del tema central del mismo: *La fenomenología en perspectiva latinoamericana*.

Conversaciones – Roberto Doberti

CONVERSACIONES

Roberto Doberti Carlos Mario Yory



Habitares comunes, lugares diferentes
Una aproximación existencial a la relación entre lugar y habitar
(2016-2020)

EDICIONES
ciccus

SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION

Seminario Principal 2021 Virtual

Seminario: Realidades Emergentes: Resistencias y Virulencias

Primera reunión

Iniciando las actividades del año 2021, realizaremos la primera reunión de nuestro Seminario Principal (el número 36, ininterrumpidamente, desde el año 1985). Dada la situación vigente, será virtual (vía teleconferencia ZOOM), esperando retomar su forma presencial a la brevedad posible.

En esta primera reunión se hará una presentación general del tema, sus implicancias y el despliegue de este tendrá lugar en las sucesivas reuniones mensuales. Se realizarán tres “viñetas” motivadoras del diálogo (de 15’ cada una) a cargo de Alfredo Mason, Enrique Del Percio y Roberto Doberti.

SÁBADO 20 de marzo de 10,30 a 13,30 hs.

La coordinación de las exposiciones estará a cargo de Mónica Caballero y el posterior diálogo lo coordinará Juan Pablo Scaglia.

- Los textos y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 8.

Segunda reunión

En esta segunda reunión el tema girará sobre “La bolsa o la vida: Economía y Salud. Una pareja difícil de conciliar en sociedades viralizadas”. En ella tendremos tres “viñetas” (de 20’ cada una) a cargo de Ariel Lieutier (Política sanitaria y patrón de acumulación), María Cecilia Scaglia (Economía y salud. Una historia de más encuentros que desencuentros) y Jorge Rachid (La vida nos trasciende).

SÁBADO 17 de abril de 10,30 a 13,30 hs.

La coordinación de las exposiciones estará a cargo de Mónica Caballero y el posterior diálogo lo coordinará Juan Pablo Scaglia.

- Los textos y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 9.

Tercera reunión

En esta segunda reunión el tema girará sobre “Desafíos a la democracia y jaque al ejercicio de gobernar. La política en tiempos resistentes”. En ella tendremos dos “viñetas” (de 20’ cada una) a cargo de Emilce Cuda y Damián Selci.

SÁBADO 15 de mayo de 10,30 a 13,30 hs.

La coordinación de las exposiciones estará a cargo de Alfredo Mason y el posterior diálogo lo coordinará Juan Pablo Scaglia.

- Los textos y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 10.
-

Cuarta reunión

151

En esta cuarta reunión el tema girará sobre “Vivir en tiempos de pandemia. Impactos sobre la subjetividad”. En ella tendremos dos “viñetas” (de 20’ cada una) a cargo de Mónica Torres, Francisco Senegaglia y Ana Zagari.

SÁBADO 19 de junio de 10,30 a 13,30 hs.

La coordinación de las exposiciones estará a cargo de Enrique Del Percio y el posterior diálogo lo coordinará Juan Pablo Scaglia.

- Los textos y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 11.
-

Quinta reunión

En esta quinta reunión el tema girará sobre “Lugares y habitares”. En ella tendremos dos “viñetas” (de 20’ cada una) a cargo de Carlos Mario Yory: La línea, el cuerpo y el otro: habitar(es) de camino y Roberto Doberti: Configuración y significación del Habitar.

SÁBADO 17 de julio de 10,30 a 13,30 hs.

La coordinación de las exposiciones estará a cargo de Mónica Caballero y el posterior diálogo lo coordinará Juan Pablo Scaglia.

- Los textos y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 12.
-

Sexta reunión

En esta sexta reunión el tema girará sobre “Cuestiones de género y diversidad”. En ella tendremos dos “viñetas” (de 20’ cada una) a cargo de Dora Barrancos: Las transformaciones recientes de los feminismos y Alejandro Abaca: Variaciones (situadas) de la diversidad sexual.

SÁBADO 21 de agosto de 10,30 a 13,30 hs.

La presentación y coordinación de las exposiciones estará a cargo de Alfredo Mason y el posterior diálogo lo coordinará Juan Pablo Scaglia.