

REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES

Año XLVII N° 32 – 2022

ISSN 2718-7691



ME HE IMPUESTO LA TAREA DE AMAR TODO LO QUE NACE
DEL PUEBLO, DE AMAR TODO LO QUE LLEGA DEL PUEBLO, DE
AMAR TODO LO QUE ESCUCHA EL PUEBLO – HOMERO MANZI

ASOCIACION DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y
CIENCIAS

Buenos Aires

Argentina

REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES



2

ME HE IMPUESTO LA TAREA DE AMAR TODO LO QUE NACE
DEL PUEBLO, DE AMAR TODO LO QUE LLEGA DEL PUEBLO, DE
AMAR TODO LO QUE ESCUCHA EL PUEBLO – HOMERO MANZI

Tercera Época
Año XLVII N° 32 – 2022
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

AMÉRICA LATINA Y LA CULTURA OCCIDENTAL: UN ANÁLISIS CRÍTICO DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACION5

Por: Edgar Germayed Cuéllar Pabón

¿QUÉ ENTENDEMOS POR OCCIDENTE? CRÍTICA Y DE-CONSTRUCCIÓN DESDE SUS ORÍGENES	7
MITO CIVILIZATORIO DE OCCIDENTE.....	9
EL CASO DE AL- ÁNDALUS	11
CIVILIZACIÓN Y BARBARIE	12
OCCIDENTE SE REPRODUCE EN AMÉRICA	13
AMÉRICA LATINA REAFIRMA A OCCIDENTE	14
CONTRADICCIONES ONTOLÓGICAS DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA	14
EL MITO DEL MESTIZAJE	14
GEOGRAFIZACIÓN OCCIDENTAL COMO NEGACIÓN DE LO AUTÓCTONO	16
BREVE ANÁLISIS CRÍTICO DE LA ARQUITECTURA COLONIAL DE LOS PUEBLOS ANDINOS: CASO VENEZUELA	17
LA ESTRUCTURA NEO-COLONIAL DEL ESTADO-NACIÓN EN AMÉRICA LATINA.....	18
DIALÉCTICA DEL MESTIZAJE: HACIA UNA ONTOLOGÍA RENOVADA.	19
CONCLUSIONES.....	20

CUESTIONAMIENTOS Y POSICIONAMIENTOS PARA REPENSAR LAS LÓGICAS DEL CONOCIMIENTO UNIVERSITARIO24

Por: Sara Herminia Palacios

HUELLAS DE LAS LÓGICAS EUROCÉNTRICAS EN EL CONOCIMIENTO UNIVERSITARIO.....	24
¿CÓMO VOLVER A PENSAR LAS LÓGICAS DEL CONOCIMIENTO UNIVERSITARIO?	26
¿CÓMO CONFIGURAR OTRAS LÓGICAS DE CONOCIMIENTO EN LA UNIVERSIDAD?	27

DIOS Y EL ÁNGEL DEL BANDONEÓN, FORMAS Y FIGURAS DE LO SAGRADO EN TIEMPOS DE LA MODERNIDAD CONSUMADA31

Por: Mario Casalla

TRES CANTARES A MIGUEL DE UNAMUNO	32
EL “MAR”: CAMPO DE BATALLA TERRESTRE	34
FORMAS Y FIGURAS DE DIOS.....	36

TRANSVERSALIDAD ENTRE EL CONSTRUCTIVISMO Y LA PEDAGOGÍA CRÍTICA DECOLONIAL: PRIMEROS LINEAMIENTOS TEÓRICOS Y SU APLICACIÓN EN LA ENSEÑANZA DE UNA HISTORIA MUNDIAL DE FORMA NO-EUROCÉNTRICA40

Por: Omar Alan Cota Alfaro

ARTICULACIÓN DE UNA PEDAGÓGICA DECOLONIAL-CONSTRUCTIVISTA.....	40
----------------------------------------------------------------	----

EL DERECHO HUMANO A LA SALUD EN PERSPECTIVA INTERCULTURAL.....45

Por: Alejandro Medici

INTRODUCCIÓN: “DESEMPAQUE CRÍTICO” DEL DERECHO A LA SALUD	45
INTERCULTURALIDAD EN SALUD, UNA MIRADA CRÍTICA.....	46

HERMENÉUTICA PLURITÓPICA EN SALUD	49
REGRESO AL DERECHO A LA SALUD EN PERSPECTIVA CRÍTICA E INTERCULTURAL.....	51

HUMANISMO Y PRAXIS POLÍTICA EN LA PROPUESTA ONTOLÓGICA-EXISTENCIALISTA DE CARLOS ASTRADA Y EMILIO URANGA.....54

Por: Santiago I. Cordero Salusso

MARCO FILOSÓFICO-HISTÓRICO	54
HUMANISMO	58
PRAXIS POLÍTICA	62

DOCTRINA MILITAR FRANCESA DEL TERRORISMO DE ESTADO (I)67

Por: Alfredo Mason

EL INICIO	68
LA DOCTRINA DE GUERRA FRANCESA	71
LA METODOLOGÍA	80
LOS DESAPARECIDOS	87

Documentos

ESTRATEGIA Y JUEGOS DE DOMINACIÓN: NOTAS SOBRE LA COMUNIDAD ORGANIZADA.....96

Por: Jorge Bolívar

LA COMUNIDAD ORGANIZADA.....	97
LOS «MOTORES» DEL SIGLO XX	99

SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION 104

AMÉRICA LATINA Y LA CULTURA OCCIDENTAL: UN ANALISIS CRITICO DESDE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

5



Edgar Germayed Cuéllar Pabón

Introducción

La definición clásica de Occidente se circunscribe al legado religioso, político, filosófico del espacio geográfico situado al occidente del imperio romano y la influencia de la cosmovisión griega sobre los pueblos conquistados por Roma a más de cuatro siglos; sin embargo, la cultura edificada en los predios del antiguo imperio de los césares, adquirió el rostro que define a Occidente a partir de la llegada de predicadores cristianos procedentes de Grecia a través de las rutas que desde Palestina conducen a Constantinopla. A fines del siglo I, escribió el pre-cónsul Plinio a Trajano, que en Bittinia ¹ eran “innumerables las personas de toda edad y condición tantos en las poblaciones pequeñas como en las grandes que habían abrazado una nueva secta” (Llorca, 1976 p. 165), además, en tiempos de Nerón, Justino el apologista ² acota que “no queda linaje [pagano] en varios sectores de la ciudad de Roma”. (p:166). La cristianización del imperio romano fue un proceso largo que se gestó durante la administración política de la dinastía Julio-Claudia, pasando por varias *gens*, incluidas distintas persecuciones de las cuales se destacan las de Nerón [54-68] y la Domiciano [81-96] hasta la instauración oficial del credo católico como religión imperial en el año 325 en el concilio de Nicea a

¹ Antiguo reino de origen tracio ubicado al nor-oeste de Anatolia, actual Turquía, en el margen sur-occidental del Mar Negro. Fue provincia romana durante la dinastía antonina entre los años 92 y 192.

² Apologeta cristiano, nacido en el año 100 a/p en la antigua ciudad de Flavia Neapolis, actual Nablus, Cisjordania (Palestina). Predicó el evangelio por Asia Menor, previo conocimiento de las doctrinas estoicas, peripatéticas y pitagóricas. Murió en 165 a/p durante el reinado del emperador Marco Aurelio.

causa de la insistencia unificadora entre los ramales occidentales y orientales del cristianismo por parte del emperador Constantino.

A partir del siglo IV, el credo cristiano se extendió por todas las regiones del imperio, siendo aceptada con mayor ahínco las doctrinas occidentales del cristianismo en las provincias de Italia, Hispania, Lusitania, Galia y Britania. Constantino, en varios intentos de conciliar el cristianismo en torno a una normativa común regida por directrices del mismo Estado romano, no consiguió la unificación del credo de oriente y el del occidente, por lo que ambas iglesias siguieron rumbos distintos; no obstante en afán de atraer más creyentes y de- construir el dominio ortodoxo en Alejandría y Constantinopla para homogeneizar al imperio en torno al credo occidental, Constantino inició una campaña oficial proclamando a la iglesia Occidental como la única, legítima y auténtica. Como es de esperar, el discurso hegemónico de la iglesia [católica] y sus representantes en la sección occidental del imperio romano, generó insoslayables diferencias políticas con las iglesias de oriente. En consecuencia, el imaginario hegemónico de una sección de territorio sobre otra, tiene de fundamento una relación causal entre religión y política, pues los imperios que se expanden en detrimento de tierras ajenas o en disputa, justifican su accionar de acorde a la religión que profesan y a la que califican como de *verdadera*

Los conflictos culturales entre las secciones Occidentales/Orientales del imperio romano no acabaron con la ruptura política del orden imperial en Occidente, sino continuaron en las antiguas provincias occidentales que, asumiendo el catolicismo como religión de Estado, persiguieron a grandes masas de gente que retornaban a la práctica de antiguos rituales animistas pre-romanos ó credos alternativos al cristianismo católico, por ejemplo, el arrianismo y/o el catarismo. Por consiguiente, es imperativo estudiar a Occidente desde una concepción religiosa, pues sus orígenes políticos-culturales se incubaron en las provincias occidentales del imperio romano al calor del credo cristiano-católico.

La religión cristiano-católica se abrió paso a través de la conquista militar, negando la autenticidad-identidad de los pueblos arropados bajo la égida de los principios ideológicos de los imperios cristianos, pues, en la Europa medieval, la iglesia católica a través del papado se prerrogaba poderes políticos en relación con el alcance omnipresente del credo cristiano-católico que, a merced, facilitaba el tráfico de influencias a correligionarios cristianos, aumentando el poder de los señores feudales en la Europa del medioevo a expensas de la masa depauperada, deprimida y temerosa del “peligro espiritual” de la excomunión.

Las resistencias paganas fueron eliminadas. Europa se libró de los gentiles y bárbaros a través de la *empresa civilizatoria del ecumenismo católico*. El Occidente romano prosiguió, siglos después, en los feudos, imperios y naciones de Europa a través del derecho y el cristianismo católico. En Europa Occidental, Roma triunfó, pues los principios religiosos del credo católico socializaron las dudas de fé para convertir por la fuerza a los seguidores de creencias “impías e impuras”; por tanto, Occidente pasó de ser greco-romano a Europeo Occidental a través de un proceso de control y construcción religiosa en las otrora provincias occidentales del imperio romano, en consecuencia, hablar de Occidente, en primera instancia, es referirse a los principios religiosos de la fe católica en Europa sur-occidental; después de Lutero, los principios políticos pasaron a identificarse con posturas liberales desarrolladas en Inglaterra por pensadores y partidarios opuestos a la monarquía: Jhon Locke y Oliver Cromwell, son, quizá dos los representantes más destacados en este aspecto.

Occidente fue evolucionando en el nor-occidente de Europa donde las doctrinas occidentales del imperio romano se mezclaron con filosofías políticas que afirmaban los derechos individuales frente a la comunidad; sin embargo, la práctica liberal se acomodó a los

deseos de la burguesía por mantener sus privilegios de clase: El Occidente anglosajón sirvió de fachada para taponar las graves deficiencias sociales de los siervos durante el período feudal y trabajadores de las industrias a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Este aspecto utilitarista de la cultura Occidental anglosajona se exportó al Sur de América, sumándose a la opresión religiosa del Occidente hispánico para crear y mantener individuos más vulnerables, desprovistos de derechos, de dignidad, haciendo del mestizo americano, un europeo de periferia, marginalizado.

En lo concerniente a América Latina, es preciso estudiar a detalle la etiología del por qué [el continente] se mantiene al margen de aquello que se considera Occidental a pesar de ser una construcción política-cultural e ideológica de la Europa sur-occidental católica. En cuanto al aspecto Occidental de Latinoamérica es lícito preguntarse ¿existen factores socio-culturales que desmitifican a Occidente y, por tanto, considerar a la América Latina una entidad cultural distinta? O al contrario ¿Es posible afirmar a América Latina dentro del contexto social de la cultura Occidental?

América Latina es un espacio cultural difuso, mixto, sin concordancia entre el blanco europeo, las culturas originarias y los pueblos africanos, pues las relaciones dialécticas entre los tres componentes principales que construyeron el ethos latinoamericano, aún es conflictiva. Las asimetrías en la redistribución del poder político, las marginaciones de clase, la existencia de oligarquías de raigambre colonial, el mantenimiento de imaginarios neocoloniales entre la población general y por supuesto, la fuerte presencia del cristianismo católico y sus derivantes protestantes, nos hacen pensar que Latinoamérica no escapa de la esfera cultural de Occidente, no obstante, las resistencias ante el proceso homogeneizador religioso de las entidades coloniales primero, y los Estados-nación después, nos dan pistas de que el proceso unificador de Occidente, a diferencia de lo que sucedió en Europa después de la caída de Roma, está incompleto.

Los procesos de contención indígena-africana impiden la autorrealización de la cultura occidental en América Latina; en tanto, ¿es posible construir una identidad cultural latinoamericana distinta a la del Occidente Europeo? La filosofía de la liberación busca concretar una de-construcción de los imaginarios eurocéntricos a través de valoraciones ontológicas del *ser originario* a través de un proceso de visibilización y rescate del patrimonio espiritual de aquello que Occidente sigue negando para reafirmarse como hegemón, con suma potencia alienadora, por tal motivo, ante el peligro que representa la escalada del mercantilismo extractivista y las consecuencias negativas para los defensores del patrimonio natural y cultural de territorios ancestrales, es importante resaltar hasta qué punto es América Latina Occidental. Este artículo tiene como objetivo principal estudiar las semejanzas y diferencias entre la América Latina y la cultura Occidental mediante el eje epistemológico de la filosofía de la liberación.

¿Qué entendemos por Occidente? Crítica y de-construcción desde sus orígenes

Existe una concertación académica sobre la delimitación cultural de Occidente restringida al espacio geográfico de Europa occidental, con sus respectivos países en la Europa central y oriental y las ex colonias de ultramar en América y Oceanía, cuya religión mayoritaria es el cristianismo católico, sus derivados protestantes y masas demográficas de ascendencia blanca; en tanto, como afirma Briceño-Guerrero (2014)³, “el cristianismo, aliado de los imperios de la

³ José Manuel Briceño Guerrero (1929- 2014). Fue un Filósofo venezolano, nacido en la localidad apureña de Palmarito [Llanos occidentales]. Desde muy joven se destacó en lenguas extranjeras, además estudioso del tema entorno a la identidad latinoamericana. Según Briceño –Guerrero, la América latina es una extensión marginal de Occidente, y ficción de Europa. Analizar detalladamente su obra célebre “*Laberinto*

época, reprimió, suprimió, desplazó, sustituyó o absorbió las diversas religiones y los varios sistemas de magia de la Europa primera hasta crear un campo místico unificado común”* en este aspecto, la acción cultural totalizante del imperio romano cuya proyección religiosa a raíz del concilio de Nicea, fue unificar las diferentes tribus de sus provincias, bajo la égida de una religión de Estado, surtió el efecto esperado a la par que el credo cristiano comenzaba un proceso de institucionalización.

Por primera vez en un espacio tan vasto, con diferentes cosmovisiones de una provincia a otra, de culturas tan dispares y conflictivas entre sí, un continente se unificó al calor de un credo común. Sin embargo, de manera natural, las divisiones internas dentro del cristianismo romano, crearon baches, límites entre el credo cristiano predominante en la sección occidental del imperio romano y el credo ortodoxo afincado en Constantinopla, Antioquía y Alejandría.

Las doctrinas ecuménicas del cristianismo comenzaron a explayarse a lo largo y ancho del occidente romano. En algunas ciudades y provincias de Occidente, personajes de la talla de Cipriano⁴ y Tertuliano⁵ desarrollaron una extensa labor misionera, fundando monasterios, templos, cofradías, cuyo liderazgo ostentaban los obispos. Cipriano fue obispo de Cartago e hizo frente a las persecuciones de Decio y Valeriano; a él se le atribuye la primera y más importante iniciativa de unificar la iglesia romana, teniendo relativamente éxito en la provincia de Hispania. La acción unificadora de la iglesia en la sección occidental del imperio romano fue, según, B. Lloret (1976) “determinante y decisiva” *. Constantino, fiel defensor de las doctrinas del cristianismo occidental, asumió el pensamiento de Cipriano sobre la ecumenicidad del credo cristiano extendido de manera amplísima en la península ibérica y en la sección norte de la provincia de Mauritania, en África.

Es imperativo destacar que no es viable estudiar la cultura occidental sin desprenderse del cariz religioso que la determina. Además, siendo perseguidos por casi tres siglos, la iglesia de Occidente, contando con el aval oficial del emperador Constantino, se lanzó a la conquista de los herejes, aniquilando cualquier resistencia, pues siguiendo la doctrina de Cipriano de Cartago, “el cristianismo debía ser la columna vertebral de roma”.

No es menester alargar nuestra historia de la iglesia católica ni narrar sus pormenores en los tiempos de Roma, no obstante, para efectos teóricos resulta interesante resaltar que para el siglo III y comienzos del IV ya existían importantes núcleos cristianos en Ruan, Tréveris, Lyon, Toluose, Londres, York, Paris e Ilíberis⁶.

Las civilizaciones pre-romanas, habitantes originarios de las Galias o Hispania, por ejemplo, fueron convertidas en primera instancia a través de misiones pastorales, después, con el auge de las tendencias protestantes en Europa, a través de la violencia selectiva y la guerra abierta; en tanto, la primacía de la iglesia occidental romana se extendió siglos después de la

de los tres minotauros” para penetrar con claridad y vehemencia en el ethos ontológico del ser latinoamericano.

*Briceño Guerrero, José Manuel. Laberinto de los tres minotauros, Caracas, Monte Ávila, Pp. 20-22

⁴ Nacido en Cartago a principios del siglo III, actual de Túnez, ciudad de la que fue Obispo. Fiel defensor de la unificación de cristianismo en torno al primitivo estadio de la iglesia católica que apenas empezaba a perfilarse como religión en varias provincias del imperio romano.

⁵ De origen africano, nació, al igual que Cipriano, en Cartago. Ejerció notable influencia sobre los escritores cristianos posteriores, en especial, a partir del siglo III. Fue uno de los principales constructores y propulsores de la iglesia cristiana en el antiguo imperio Romano.

⁶ Fue una ciudad ubicada al sur de la península ibérica, hoy desaparecida. Algunos historiadores la sitúan cerca de Granada o Medina Elvira. Durante la época romana obtuvo el estatus de municipio en correspondencia a su situación geográfica en la Hispania ulterior.

Llorca Bernardino. Historia de la iglesia católica, Madrid, Biblioteca de autores cristianos. Pp. 315- 342

caía del imperio occidental en el año 475. Los feudos y reinos surgidos a raíz de la desintegración de Occidente, asumieron el credo católico como religión de Estado, por ello, las provincias de Hispania, Galia, Lusitania, Britania e Italia convertidos posteriormente en reinos que darían paso a las naciones contemporáneas de España, Francia, Portugal, Irlanda, Inglaterra, e Italia, continuaron con su expansión imperial muchísimos siglos después del auge cristiano en la Roma de Constantino.

Los reinos de Portugal, Castilla y Aragón, no sólo exportaron la fe católica y sus métodos de conversión forzosa más allá de Europa, en tierras que los cartógrafos europeos denominaron *nuevo mundo*, sino que se adjudicaron los protectores del credo romano en la misma Europa con el propósito de combatir el auge protestante. En ese sentido, Europa hereda a través del principio imperial legado por Roma, la eliminación sistemática del paganismo e impone su razón imperial por sobre cualquier vestigio *salvaje* que atente, según los apologetas, contra los principios *civilizatorios* de la fe católica.

Europa se ecumenizó a través de Roma, asume su primera unidad mediante la cohesión cristiana, se hace y construye erigiendo a la iglesia romana como sinónimo de civilización. Civilización, como señalaremos en líneas adelante, un pretexto, sólo un mito cuyo objeto era restar esplendor a las civilizaciones de Oriente, adjudicándose Europa, a través del credo católico, los hacedores de las buenas prácticas basadas en la rectitud moral de la ética cristiana; algo, por supuesto, entredicho por la historiografía independiente, crítica, de los académicos radicales en cuya epistemología subyace la necesidad de rescatar del anonimato las gestas literarias, tecnológicas, científicas y filosóficas de las civilizaciones no cristianas, no europeas, no occidentales.

Los imperios de la Europa Occidental extendieron sus brazos culturales hacia distintas direcciones, siendo Abya Yala, el espacio que universalizó a la cultura de la Europa cristiana con tenues resistencias étnico-culturales en la América del Norte, pero con amplias reticencias y luchas en el Sur. La Europa anglo-sajona trasladó al norte de la América las prácticas de eliminación étnica y segregación continua en campos de concentración a cielo abierto a los que llamaron *reservas indias*. En consecuencia, los países anglo-norteamericanos, Estados Unidos y Canadá son solo naciones europeas fuera del espacio geográfico de la vieja Europa, por lo tanto, reproducen sus esquemas ideológicos de manera casi exacta.

En lo referente a América Latina, le dedicaremos un apartado exclusivo sobre el tema de sus conexiones con Europa y determinar si aún esos lazos coloniales que durante trescientos años alienaron y construyeron occidentalidades en las gentes del Sur, se mantienen aún en pleno período republicano. A continuación, se desarrollará un apartado exponiendo los mitos hegemónicos de la cultura occidental, entre ellos, la falacia de su empresa civilizatoria.

Mito civilizatorio de Occidente

Europa Occidental mediante el proceso de expansión imperial, exportó a otras regiones del mundo los dogmas cristianos desarrollados en sus propios territorios para eliminar la competencia animista y unificar reinos en torno a un credo único, religión única. El Occidente cristiano a través de varios concilios, fue convirtiendo a diversas civilizaciones antiguísimas, en nichos de reproducción ideológica del catolicismo, despojándolos de sus identidades ancestrales a propósito de acomedirlos a la institución religiosa para ajustarlos a un proceso de dominio político centralizado, con sede en Italia.

La institucionalización del credo católico tuvo como objeto primordial construir una

religión capaz de cubrir las dudas existenciales de los pueblos respecto a la *vida después de la muerte*. La salvación del alma y la promesa del paraíso, caló profundamente en la psique de aquellos pueblos animistas, no sólo mediante la acción pastoral de los misioneros, a la par de discursos de fobias por medio de la utilización constante e irrestricta de *discursos de miedo* cuya función, fue en su momento y aún lo sigue siendo, persuadir, intimidar y obligar a cada niño, hombre y mujer a aceptar el credo que mejor se adapte a sus constructos innatos de refugio ontológico, resguardos psicológicos que les aleje del malvado, del maligno y así mantener en situación de esclavitud mental a las gentes que están bajo su órbita ideológica. De esta manera Occidente es la fase superior del cristianismo dogmático que le construyó como infraestructura cultural.

La iglesia católica instrumentó la figura simbólica del diablo para persuadir, atemorizar y eliminar las culturas originarias de los pueblos conquistados a propósito de afianzar el poder político de la institución y, por tanto, lograr la dominación total sobre las gentes no cristianas, no católicas, no occidentales.

En Europa, la iglesia católica institucionalizó el miedo para alcanzar finalidades políticas siempre a merced de los deseos territoriales del papado y sus aliados feudales. Al inicio de las cruzadas, cerca del año 1099 hasta 1291 varios feudos y reinos de Europa Occidental, convocaron enormes ejércitos, constituidos por siervos, esclavos y campesinos pobres cuya persuasión se basó en *combatir a los infieles en tierra santa*, prometiéndoles *vida eterna* si caían en combate. Los pecados de aquellos hombres medievales quedarían saldados por cada sarraceno [musulmán] que matasen; en cambio, aquellos hombres que, por alguna razón, no tuvieran en mente ir a Palestina, serían condenados el *fuego eterno*. Este tipo de chantaje psicológico se explica por la asunción de diferendos de credo entre uno o varios bandos potencialmente enfrentados, pues las instituciones, según Duverger (1974)⁷ “poseen una influencia indiscutible sobre los antagonismos políticos”*, en consecuencia, cada institución se construye y se rige según las arquitecturas ideológicas que determinan su accionar y objetivos fundamentales para imponer sus órdenes políticos- culturales siempre y cuando estén en franco proceso de conquista [expansión] o defensa [conservación], por tanto, para que una institución funcione, debe existir enemigos que justifiquen sus razón de existencia.

El Occidente cultural europeo institucionalizó la fobia hacia lo no cristiano primero, y lo no católico después. Las grandes civilizaciones de Oriente y sus aportes al crecimiento cultural de Europa, fueron silenciadas; manuscritos de influyentes pensadores y eruditos musulmanes fueron escondidos en sitios recónditos de las catedrales y seminarios para consulta de un íntimo séquito de prelados y estudiosos escolásticos. La iglesia Occidental recurrió al desprestigio de importantes centros culturales no cristianos con la finalidad de evitar la desinstitucionalización del miedo de las gentes de aquellas tierras del medioevo, pues, las instituciones políticas requieren de oponentes para operativizar sus ideologías y mantener el control territorial sobre vastas extensiones de espacios geográficos a su dominio.

En Europa, el enemigo espiritual de la iglesia fue la figura del maligno expresada en la representación del demonio y el oponente político –religioso fue, es, y será el islam. En consecuencia, el símbolo del *mal* es indiferenciado pues el credo musulmán representa la *misma amenaza a la salvación* y por ende el deber es combatirlo, eliminarlo, arrasarlo.

Es imposible conciliar la civilización y el miedo, pues ambos sustantivos son mutuamente excluyentes, porque de la civilización surgen las luces del pensamiento libre, democrático, ergo,

⁷ * Duverger, Maurice. *Introducción a la Política*. Barcelona, Ariel, 1974. Pp- 96- 99

del miedo, sólo acaece la sumisión, el control, la opresión, pues en palabras de Hannah Arendt⁸ “los totalitarismos se caracterizan por el ejercicio de prácticas de miedos y terrores totales” *. Occidente no se ha caracterizado precisamente por la democratización y transparencia de sus instituciones, por tanto, necesita reafirmarse en lo No-europeo para continuar su totalitario proceso de homogeneización cultural recurriendo siempre al discurso del desprestigio, el descrédito y la fobia.

El caso de Al- Ándalus

Durante VIII siglos, Europa occidental, específicamente en la península Ibérica, abarcando las antiguas provincias romanas de Lusitania e Hispania, pueblos llegados del Oriente a través del norte de África, desplazaron a los habitantes de origen germánico, los visigodos, que durante trescientos años ocuparon el espacio ibérico, siendo ellos los conservadores de la fe católica en la sección norte de España y Portugal a la llegada y permanencia de los pueblos de fe musulmana.

Generalmente, la edad antigua culmina con la caída del imperio romano de Occidente, algunos autores afirman que el período de transición y comienzo del medioevo sucedió varios siglos después, otros, los más arriesgados afirman que en la Europa cristiana las ciencias y las artes surgieron mucho antes del período de la ilustración en Inglaterra, Francia e Italia; sin embargo, en Europa ya existía un núcleo de investigaciones científicas, filosóficas, y artísticas que iluminaba la oscuridad epistemológica de la Europa Occidental católica desde el Al-Ándalus. Córdoba, su capital fue la ciudad más importante de Europa entre los siglos IX y XII. Según Martos Quezada (2006) las proles de los monarcas más influyentes de la Europa cristiana adquirían sus conocimientos en la Córdoba Musulmana por la razón de los avanzados conocimientos en astronomía, medicina, matemáticas y botánica que poseían. Por lo tanto, se afirma que la Ilustración en Europa comenzó en Al- Ándalus. La ilustración fue musulmana contrariando la tradición historiográfica que atribuía al Occidente cristiano el surgimiento renovado de una antropología universal cuya epistemología objetiva sentó las bases de las ciencias en Europa.

Ésta realidad contrasta con la campaña de desinformación aupada por grupos cristianos conservadores y apologetas de la fe católica, pues mientras en la Europa cristiana, la escolástica trazó las vías para el renacimiento onto-epistemológico a través de siglos de creación intelectual sin separarse ciencia de la fe, en Córdoba, la ciencia y el islam no resultaron incompatibles pues en pleno medioevo⁹ Europeo, filósofos y pedagogos andalusíes como el gran sabio Ibn Rush [Averroes]¹⁰ ya aconsejaban a las familias árabes de la época en enseñar lecturas de las obras

⁸ Fue una filósofa alemana de ascendencia judía. De las más destacadas pensadoras del siglo XX, se encargó de averiguar por qué surgen los sistemas totalitarios en vista de la asunción de éste tipo de regímenes en varios países de Europa. Estudiante de Martin Heidegger, tuvo una relación intelectual fructífera y estrecha con el filósofo alemán hasta que temas de índole política les separaron. Entre sus obras más célebres está: orígenes del totalitarismo (1951), la condición humana (1958) sobre la revolución (1958), entre el pasado y el futuro (1961).

*Arendt, Hannah. Orígenes del Totalitarismo. Madrid, Alianza editorial, 2006. Pp. 24-25

⁹ La Universidad de Qarawiyyin, ubicada en la ciudad de Fez, Marruecos, es considerada el centro de educación superior más antiguo del mundo. fundado en el 859 por Fátima Al-Fahiri. Durante varios siglos, las enseñanzas andalusíes sobre distintos tópicos de las ciencias y las humanidades se impartieron en sus recintos académicos.

¹⁰ Fue un destacado filósofo, médico, astrónomo y matemático Andalusí. Nacido en la ciudad de Córdoba, en el año 1126, desarrolló una amplísima labor intelectual que se extendió a lo largo y ancho del imperio Almorávide, hasta los confines de Oriente, además su pensamiento y enseñanzas fueron estudiados y aprendidos por las casas cultas de varios reinos de la Europa cristiana del siglo XII. Gran estudioso de la filosofía aristotélica, marca distancia respecto de su filosofía en torno al problema de la sensibilidad física de algunos órganos del cuerpo. Este pensamiento, que en el siglo XVII desarrollara Descartes, Averroes,

de maestros influyentes en medicina o filosofía antes que de la adquisición doctrinal obligatoria del Corán; con ello, Averroes fundó el basamento de las primeras luces laicas en Europa Occidental; además Martos Quezada (2006) le atribuye el primer desarrollo sostenido del racionalismo en Europa, pues siglos previos a Descartes, en las tierras de la Iberia islámica el rigor filosófico del pensamiento crítico comenzaba a dar sus primeros pasos de la mano de los pensadores musulmanes.

En Al-Ándalus se escribió *Filósofo autodidacta*, en el siglo XII, la primera novela filosófica de la historia a manos del pensador Ibn Tufail¹¹, además, se reintrodujo en Europa novedosas interpretaciones de los escritos de Aristóteles y Platón bajo la guía intelectual de Averroes y Avicena en lo que posteriormente se sirvieron los escolásticos y los neo-platónicos de Florencia¹² para estudiar a detalles las obras de los griegos que desde Al-Ándalus provenían con suma fuerza intelectual, sin embargo, Europa en su tradicional empresa de negar al Otro, al Islam, de reafirmarse en su desesperado afán de considerarse ecuménica, universal, de posicionar al cristianismo católico como la “religión verdadera”, ha recurrido a las gestas imperialistas para vender la idea, aceptada y afirmada, de que en su espacio geográfico cristiano, se inventaron, germinaron y desarrollaron los más espectaculares avances en ciencia y humanidades, argumentos ya obsoletos, desmitificados y de-construidos por la historiografía crítica de epistemología radical, de-colonial.

Civilización y barbarie

En las épocas tempranas de Occidente, es decir en su período de construcción político-ideológica, la universalización del credo por Europa y el Medio oriente, se asumió a sí misma como la portavoz de las *verdades cristianas* que a través de un proceso de *chantaje ideológico* encuadraban a los personajes asimilados por la fe como almas conversas cuya ganancia ya no estaba en la tierra sino en el cielo.

En Europa las sectas protestantes surgidas en el siglo XII y XIII fueron enconadamente perseguidas hasta desaparecerlas¹³. Las prácticas militares de conquista religiosa enmarcadas en una suerte de guerra santa en el seno de la propia Europa a través de cientos de años de conversión forzosa, se aplicaron en la América. Estos ensayos arbitrarios de homogeneización cultural consolidaron a la cultura Occidental en Europa, por consiguiente, es lícito aseverar que la cultura cristiano-católica se hizo de las prácticas bárbaras para afirmar el poder político de los feudos y reinos de Europa Occidental vasallos del papado romano y así construir la

con cuatro siglos de antelación, ya había anticipado con sobrada erudición. Según su pensamiento, La filosofía no contiene ningún argumento que se oponga al islam, pues es preciso iniciarse en las artes filosóficas para entender la teología en toda su extensión. No recomienda estudiar Teología previo a la Filosofía. El razonamiento objetivo debe estar firmemente consolidado para iniciarse los estudios doctrinales de la religión.

¹¹ Médico, Filósofo, Matemático y Poeta Andalusí. Existe controversia sobre su lugar de nacimiento (1105) se dice que nació en Granada y otros en Almería. Fue mentor de Averroes y asesor intelectual de la corte de los Almohades. Escribió *Filósofo autodidacta*, la primera novela de naturaleza filosófica de la historia. En ella, al autor hacer hace un recorrido por las etapas del conocimiento humano, desde el empírico, pasando por el científico hasta el místico. Ninguna etapa es separada de otra, sino su continuación y prolongación. La experiencia forma el carácter del sujeto cognoscente a través de sus vivencias en el mundo, y, en consecuencia, su visión general e interpretación. La novela tuvo notable influencia sobre escritores y pensadores europeos después del siglo XVI.

¹² Fue un círculo de humanistas surgido en la Italiana Florencia en 1459, su principal promotor fue Cosme de Medicis

¹³ Se conoce la agresiva persecución de los Cátaros en el sur de Francia, hasta exterminarlos a mediados del siglo XIII. Se recomienda la lectura del libro *Los Cátaros: la herejía perfecta*, cuyo autor es el periodista y traductor canadiense Stephen O'Shea.

reputación de guerreros militantes y defensores irrestrictos de la fe de Pedro.

Los principios filosóficos desarrollados en Grecia, es decir, los valores democráticos o la libertad de diferir de ideologías hegemónicas fueron someramente aplicadas sólo a cúmulos reducidos de castas privilegiadas. Sócrates, el gran desconocido del medioevo, entró en circulación en la historia universal a partir de la ilustración Occidental, no obstante, aún, su método, la mayéutica y hermenéutica se considera una pedagogía peligrosa para los regímenes Occidentales cuya concepción de la democracia se enajena al surgir el fascismo como agente unificador de posturas ideológicas de profunda raigambre religiosa, negando la diversidad y el debate ciudadano sobre asuntos concernientes a la esfera del espacio público. En ese sentido afirmar que Occidente se construyó en aras de los valores de las polis griegas, resulta fantasioso, pues la cultura militar romana de expansión imperialista primó sobre trazos de democracia y libertad cuyo exponente epistemológico más influyentes fue obligado a ingerir de la cicuta porque su filosofía representó en su momento, una amenaza para los intereses políticos de la antigua Atenas. La Cicuta no quedó como mera leyenda en los annales de la historia de la filosofía, sino que *las cicutas* se han hecho herramientas disuasorias de alta capacidad germinativa como elemento principal, movilizador de la *institucionalidad del miedo* para acallar las voces del pensamiento crítico en Occidente, sobre todo, en ese Occidente periférico, marginal: Acaso ¿es posible resaltar las virtudes de la civilización Occidental si la Cicuta permanece vigente?

Occidente se reproduce en América

Estando consolidada la institución católica en Europa Occidental, la empresa expansionista de los imperios europeos exportó consigo los principios religiosos que les hicieron civilización. En Europa, siglos de guerra, articularon el cristianismo como religión oficial, de Estado, de las masas. Los conflictos entre bárbaros y cristianos cesaron, en tanto, las fuentes de discordia se centraban entre distintas corrientes cristianas en pugna por el dominio político-ideológico de Europa.

En Europa, tanto católicos y protestantes, unían esfuerzos y conciliaban posturas en torno al combate al imperio Otomano en Oriente y las últimas posiciones territoriales musulmanas en Granada¹⁴ Acabada la última cruzada en el sur de la península ibérica, la institución religiosa-política se reafirmó en Iberia, de la manos de los reyes católicos, y consolidó su posición hegemónica como teocracia, no sólo en Europa sino en América mediante la concesión de considerables extensiones de tierra a misioneros cristianos¹⁵ Las rutas comerciales hacia Oriente fueron bloqueadas por la potencia otomana en el Mediterráneo, en ese caso, el reino católico de Castilla, bajo presión de los mercantilistas y exploradores, buscaron hacerse de rutas alternativas hacia el extremo Oriente sin pasar por aguas bajo control musulmán.

En 1492 llegaron a unas tierras desconocidas, creyendo arribar a los más lejanos parajes de Asia. Pasado los años, los reinos de Iberia y demás potencias cristianas del Occidente de Europa, dieron cuenta de que no era Asia sino tierras diferentes. Desconocidos los nombres originarios para los europeos, les asignaron identidades cristianas a sus habitantes y a sus tierras. Europa encontró la forma de sellar su identidad y universalizarla, eliminando, absorbiendo y recreando sus lógicas y principios en los terrenos del *nuevo mundo*.

Europa se expandió, europeizando lo ajeno, lo extraño, occidentalizando [cristianizando] las civilizaciones encontradas a lo largo y ancho del continente. América surge de Europa, se

¹⁴ Caída del reino Nazarí de Granada, en 1492 a manos de los reyes católicos, Isabel y Fernando de Castilla.

¹⁵ Misiones jesuíticas en el Paraguay.

hace en Europa, lo que está en América es europeo, porque la identidad americana es una extensión marginal de Occidente, sus imaginarios y concepciones de realidad total. El nombre América es europeo. ¿Qué debe hacerse para diferenciar estas tierras respecto de Europa?

Occidente se universalizó en América, se expandió por el mundo predicando las virtudes de una civilización racista que aplicó las mismas metodologías de exterminio y deportación de Cátaros y granadinos a las civilizaciones habitantes de Abya Yala. América rehízo a Europa pues es fruto de su creación. América resulta extraña a ojo del nativo habitante de las sierras, y las selvas, no son americanos, son tribus, pueblos, civilizaciones originarias, no son instituciones racionales, son naturaleza intuitiva.

América Latina reafirma a Occidente

La religión cristiana, especialmente el credo católico, posee amplia mayoría de creyentes en América Latina, en este aspecto, los países con gran número de fieles son Brasil y México. No obstante, este fenómeno religioso busca, como ha sucedido desde el siglo XV incorporar lo no europeo desde la periferia para negar las resistencias y homogeneizar la fe a propósito de alienar la oposición cultural de los pueblos ancestrales y colonizar sus imaginarios. América Latina, creada por Europa, es la extensión cultural de los blancos criollos, pues estos prefieren ser identificados como europeos- americanos y buscan la forma de integrar lo indígena, lo africano a América, pues ello conllevaría el control político-ideológico mediante la imposición religiosa y valores culturales desarrollados en Europa.

América Latina reafirma a Occidente desde los imaginarios predominantemente europeos y las preferencias de sus habitantes a seguir las modas eurocéntricas garantes de prestigio, y no, según la propaganda Occidental, de barbarie, de atraso. En síntesis, la alienación ideológica y la occidentalización inconsciente de la América Latina, reafirma a Occidente desde la fe cristiana y las conductas individualistas de sus gentes. De-colonizar los imaginarios, según el maestro Dussel, es incorporar al centro, las memorias de lo periférico, de lo negado. Por tanto, es imperativo desmitificar y deconstruir las conductas y lógicas europeas para des-occidentalizar los imaginarios y crear formas de percibir la realidad desde concepciones más empáticas, democráticas y menos egoístas, utilitarias.

Europa necesita desacreditar al Otro para reafirmarse como hacedora del bien general, para compartir con el mundo de que los valores intrínsecamente democráticos surgen en su centro, pues hace comparaciones con otros pueblos, no occidentales, no europeos, no cristianos, para reproducir sus lógicas culturales de manera que éstas sean aceptadas sin reparo en críticas hacia su majestad, pues su metodología de acción es la marginalización de las resistencias culturales de diferentes pueblos ajenos a sus tentáculos alienante.

La filosofía de la liberación surge para desmitificar el mito civilizatorio de Occidente a través de una deconstrucción teórica al eurocentrismo: América debe des- europeizarse para retornar al ciclo eterno de la mónada panteísta, de recuperar los imaginarios ancestrales que le hacen *Una* con las entrañas mismas de la naturaleza.

Contradicciones ontológicas de la identidad latinoamericana

El mito del mestizaje

En cuanto a los pardos [mestizos] se convino que era necesario blanquearlos para lograr una europeización más rápida. ¿Cómo? Mediante la inmigración europea acelerada. La consigna era mejorar el soma. - José Manuel Briceño

Guerreo.

América es encuentro, pluralidad cultural entre pueblos diversos desde hace milenios, por tanto, las culturas pre-hispánicas eran distintas unas de otras, amén de algunas más cercanas en torno a macro-familias etnolingüísticas; por consiguiente, dado el contexto de contacto e interacción entre los pueblos, hubo mezcla a través de encuentros comerciales, o por el contrario mediante la guerra, como ocurrió en los predios geográficos de la cuenca caribeña entre Arahucos y Caribes, sin embargo, no existe vestigio alguno de limpieza étnica ni genocidio intencionado entre los pueblos originarios. Desde una óptica humanista y ajustada a las realidades de algunos pueblos de la América central, Fray Bartolomé de las Casas, según Isaac Pardo [comp- Mariano Picón Salas, 1965]¹⁶ dice: “Las gentes de todos estos vastísimos pueblos son sencillas, sin inequidad, ni doblez, fieles a sus señores naturales, a quienes sirven pacientes, pacíficas, quietas, no rencillosas, ni rencorosas, sin odio ni deseos de la venganza”.

En la Abya Yala, existían, como en cualquier región del mundo, pueblos pacíficos y belicosos, en tanto, Occidente emprendió una suerte de *guerra santa* para apaciguar a las civilizaciones originarias que oponían durísima resistencia a las misiones cristianas; bajo ésta modalidad arrasados y asimilados, los pueblos Caribes de la región central de la actual Venezuela y las islas del mar de las Antillas, quiénes por casi un siglo resistieron varios intentos de conquista cristiana; resuelto el conflicto, exitosos para los europeos, el proceso de absorción, asimilación y creación de la sociedad mestiza comenzó a gestarse, no desde una matriz originaria, ancestral, sino desde las lógicas culturales del Occidente europeo en su variante católica. Los vencidos segregados a la periferia, incluidos por la fuerza a un *nuevo mundo para ellos* [nativos] quedaron a merced de los blancos que les adjudicaron la marca imborrable de la esclavitud y la servidumbre.

La mezcla racial significó una deshonra para el blanco Occidental pero una empresa exitosa para la consolidación de la hegemonía cristiana. Para los pueblos originarios representó la pérdida absoluta de su identidad. El sistema de castas, privilegiando a los blancos europeos, lanzó a los lindes de la miseria al mestizo, indígena, y africano, por tanto, la única forma de salir de la pobreza, en aquellos tiempos de apartheid étnico, era demostrar que existía conexión de sangre con algún cristiano viejo¹⁷.

Las etnias segregadas por el sistema occidental cristiano, denostaban de su identidad primera, buscando forzosamente parecerse al blanco, demostrando que, de su linaje indígena, africano, le quedaba poco. No pudiendo encajar en la sociedad colonial por sus rasgos físicos, se decantaban por adherirse a Occidente para sumar obediencia al cristianismo; siendo buenos cristianos, accedían a seminarios, ascendían socialmente. El mestizo, inmerso en la infraestructura cultural cristiana, se formó en aras de los valores, lógicas e ideologías Occidentales, *rechazando lo indio u africano por considerarle salvaje, inculto, brujería*. Enrique Dussel en filosofía de la liberación (2011) * aclara este aspecto:

“La cultura africana, asiática, latinoamericana tiene un ámbito propio que no ha sido comprendido ni incluido (porque es despreciado como incultura, barbarie, analfabetismo, hechicería) en el sistema escolar, universitario o de

¹⁶ Picón Salas, Mariano. (Ed). *Dos siglos de prosa venezolana*, Caracas, Ediciones Edime, p.: 795-796

¹⁷ Termino dado a aquellos cristianos no conversos provenientes del islam durante el contexto de las guerras de expansión cristiana al sur de la península Ibérica. Generalmente, los cristianos viejos poseían privilegios políticos-económicos sobre aquellos forzados a asumir la fe católica: *cristianos nuevos*, quienes para permanecer en la península Ibérica con el propósito de evitar la deportación hacia Marruecos, Argelia o Túnez debían jurar lealtad irrestricta a la majestad católica, tanto de Castilla como de Aragón.

*Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México, Fondo de cultura económica, 2011, pp. 104- 107

los medios de comunicación. Son interpretados por el sistema cultural vigente, racionalista, pretendidamente universal como nada, no-ser. El desprecio que se tiene por ello es análogo al que tiene el padre de Edipo por su hijo: falo en potencia y por ello despreciado”.

El mestizaje latinoamericano manifiesta una pseudo-victoria de Occidente a través de un extenso proceso hierocrático¹⁸ de blanqueamiento, pues mediante el cruce genético entre el blanco europeo, el originario u el africano, el resultado no reprodujo, ni reproduce las culturas maternas, sino las paternas, pues identificarse con Occidente, en su momento fue sinónimo de supervivencia física, hora, siglos después de las independencias políticas americanas, el grueso de las gentes en Latinoamérica percibe como normalidad los imaginarios de la Europa occidental, *sumándose inconscientemente a su ética*. El mestizo latinoamericano es una extensión periférica de Europa, no está alienado porque no tiene conciencia de esa condición. No obstante, en el surgimiento del pensamiento periférico, acaecen las luces de una etiología de la alienación, porque al tomar conciencia de la naturaleza ontológica-fenomenológica del ethos latinoamericano, el hombre y mujer liberados, buscan formas sostenibles de crear una identidad propia sin decantarse exclusivamente por Europa, por el norte anglosajón, por Occidente.

El mestizo latinoamericano rechaza la matriz originaria, la esencia del ethos ancestral: Condena el chamanismo indígena, rechaza la medicina natural, los modos de pensar y las lógicas ancestrales. ¿acaso no es el mismo método de desprestigio y descrédito utilizado por el cristianismo occidental en Europa y después exportado a América? Europa reproduce sus valores en el mestizo, el mestizo perdió su linaje materno para identificarse con las gestas heroicas del conquistador, como el mestizo Francisco Fajardo¹⁹, hijo de un capitán español del mismo nombre y una mujer guaiquerí²⁰, de la caribeña Margarita. Fajardo asumió la etología del padre y fue por la conquista de los nativos de Oriente y del Centro. Le avergonzaba su sangre indígena. América Latina es Fajardo hijo, mestizo. Fajardo es el arquetipo del forzoso intento por Ser- Occidental sin serlo en pleno, pues las luchas originarias han hecho frenar la empresa occidentalizadora de Europa y Norteamérica en el Sur. El mestizaje no será mito cuando las prácticas ancestrales se asuman como ética de lo cotidiano, que lo normal sea adorar las Lagunas de los páramos, al Sol, la luna, los Jaguares y paujés de las selvas.

Geografización Occidental como negación de lo autóctono

No sería posible comprender la naturaleza de ningún fenómeno social, sin atender la importancia de una epistemología del espacio geográfico que dé respuestas a la expresión objetiva de las acciones subjetivas. Entender que los deseos, impulsos, y voluntades subjetivas

¹⁸ Concepto acuñado por Max Webber cuya etimología griega, Hieros=sagrado, cracia= gobierno, significa donde mandan o ejerce el poder lo divino. En América Latina, generalmente, la clase clerical o algunos dirigentes políticos se asumían a sí mismo embajadores de lo sagrado del dios cristiano, en cual intelecto, yacían la salvación de las Almas. Para llegar a dios era necesario obedecer al papa, al obispo, al sacerdote al rey, al virrey, al presidente, pues sin su intermediación la condena eterna era la regla. De este aspecto neo-colonial de chantaje psicológico aún quedan vestigios en muchos pueblos rurales de la América Latina.

¹⁹ Militar mestizo al servicio de Castilla durante las campañas de conquista del centro y oriente de la actual Venezuela. Nació en 1528 en la isla de Margarita, unas de las tres islas que componen el estado de Nueva Esparta.

*Santos, Milton. Metamorfosis del espacio habitado. Barcelona, Ariel, pp. 4- 6

*Santos, Milton. Naturaleza del espacio. Barcelona, Ariel, p. 72- 73

²⁰ Grupo étnico nativo de las islas de Margarita, Cubagua y Coche. En Margarita, las personas que se identifican como Guaiqueríes se restringe al sur, por lo que sólo quedan alrededor de unos 3000 individuos en las islas que conforman Nueva Esparta. Sin embargo, la etnia original, sin cruce genético y cultural con Occidente está técnicamente extinta.

tienen impronta en la construcción geográfica del espacio.

El espacio acaece como posibilitador de las acciones humanas, en él actúa la irracionalidad creando morfometrías ceñidas al mero impulso instintivo, axioma de vida; en tanto, la razón piensa, abstrae, y arroja al espacio los elementos esenciales del instinto para delimitar la vida en sociedad transformando en ley, el derecho natural. La geografía de la percepción transmite, desde los objetos creados, emociones y recuerdos, capaces de recrear las dinámicas cotidianas determinadas por las necesidades subjetivas causadas por el eros²¹, deseo manifiesto irracional que impulsa al *Hacer* para cubrir las demandas primitivas del vivir, en consecuencia, recordando a Kant, el espacio acaece como posibilidad al develar la existencia de los objetos y con ello el trabajo que se ejerce sobre la tangibilidad a propósito de construir, según Santos (1999) “ al espacio habitado”*

Geografizar es posibilidad- concreticidad de crear espacios de acorde a los imaginarios, intencionalidades y voluntades de las acciones subjetiva, en este aspecto, lo geográfico del espacio refleja la cultura que le ha producido y reproducido. En consecuencia, con el enfoque teórico previamente propuesto, la geografía humana, según B. Werlen (1993) cit, Milton Santos (2000) *:

“significa el realce subjetivo de la acción en el lugar, por lo que la acción en el espacio, se convierte en el concepto teórico central de la geografía social, el ordenamiento espacial de los objetos sería irrelevante, no como una causa, sino como consecuencia necesaria de la acción humana”

El ordenamiento espacial de las antiguas ciudades pre-hispánicas fue eliminado, en donde alguna vez se erigieron templos a los dioses, los cristianos levantaron catedrales, en los centros geográficos de naturaleza político-comercial, Occidente erigió plazas mayores, cabildos, y reparto de solares entre sus élites. La desterritorialización geográfica de los pueblos autóctonos significó la pérdida total de espacios culturales, pues, en su empresa homogeneizadora, occidentalizado-ra, Europa se instaló y trasladó sus elementos onto-fenomenológicos a las tierras de la Abya Yala para hacerse central, universal, haciendo periferia lo No-Occidental. La negación de lo periférico reafirma a Occidente y le hacen eje central epistemológico por donde se debe transitar para afirmar al mundo como *civilización*. En ese aspecto, es necesario reafirmar a la América Latina desde Abya Yala en consonancia con la crítica a Occidente desde Occidente, en tal sentido, conviene, re-geografizar los espacios ancestrales para devolverle a los pueblos latinoamericanos sus imaginarios solapados por la geografía euro- centrista de Occidente. Devolver las memorias, rescatar los espacios.

Breve análisis crítico de la arquitectura colonial de los pueblos andinos: Caso Venezuela

La geografización Occidental de matriz española es, sinónimo, en varios países Latinoamericanos, entre ellos Venezuela, de idiosincrasia e identidad nacional. El poblado colonial se asume como ontología de lo habitable asumiendo a sí mismo la encarnación principal del ethos en Venezuela, especialmente en la región Andina. La arquitectura colonial representa la empresa geografizadora de Occidente en imperante actitud de afirmar su existencia para alargar su hegemonía sobre las geografías negadas de lo autóctono. En consecuencia, las morfometrías paisajísticas de la arquitectura colonial muestran y demuestra la permanencia de Europa, su supervivencia cultural y de cierta manera, el triunfo de Occidente allende las gestas

²¹ Impulso inconsciente ceñido al mero instinto de supervivencia al cual se le atribuye la naturaleza de crear mediante el arroj sexual de la vida. El eros es sinónimo de vida, de su prolongación a través del contacto físico y psicológico con el Otro. A diferencia del Tanatos, sinónimo de aniquilación, autodestrucción.

independentistas americanas.

Las lógicas de los pueblos coloniales son nichos ideológicos de la estirpe conservadora Occidental que ha permanecido más o menos invariante a lo largo de los años. Sus habitantes expresan las mentalidades heredadas del conquistador, sus fenomenologías, porque la reproducción del ethos europeo Occidental no ha cesado, sino continúa absorbiendo lo No-Occidental para sustraer la esencia cultural de lo autóctono y lanzarla al foso de la periferia, al ostracismo antropológico.

La arquitectura de los pueblos coloniales expresa la intención ontológica de Occidente, sus habitantes fungen de continuadores de su ética. La percepción de las morfologías coloniales aliena, pues *lo colonial se asume como autóctono*, por consiguiente, lo natural y legítimamente autóctono [pueblos originarios] se rechaza por des-conocimiento, a razón de que el proceso etnográfico, como lo expresa Héctor Díaz-Polanco (2015) “construye un elaborado sistema intra-colonial”^{*} el vencedor, no satisfecho con eliminar físicamente a sus adversarios, se propone reproducir sus propias culturas a través de sus descendientes, en el caso de América Latina, los criollos y los mestizos. En consecuencia, la arquitectura colonial, no sólo manifiesta la tradición fenoménica del régimen imperial Occidental, sino que expresan, a través de sus habitantes, el lenguaje cultural de los europeos.

Los poblados coloniales son la continuación, extensión y periferia de Occidente. Lo que habita allí no es central, no se desarrolla mediante la construcción de un pensamiento crítico, es periferia Occidental, en conclusión, se argumenta que aquello que es periferia Occidental, es copia, puramente reproduce, es estéril. Es preciso sustraerse de Occidente y asumir lógicas alternativas [de-colonial-dad] para reflexionar sobre su identidad, su ethos, su ontología.

La estructura neo-colonial del Estado-Nación en América Latina

Desde las gestas independentistas americanas, los nuevos Estados emergentes se constituyeron al calor de principios ideológicos y políticos desarrollados en Europa Occidental. En este aspecto es necesario traer a colación la declaración de Simón Bolívar durante el congreso de Angostura²² para aproximarnos a la visión general que determina los imaginarios, ideologías y políticas de Estado de la mayoría de naciones en la América Latina. Bajo este enfoque se leerá a continuación una breve descripción sobre la complicada situación identitaria de las gentes en América Latina. José Florencio O’Leary (1983) cita textualmente las palabras de Bolívar.

“Al desprenderse la América de la monarquía española, se ha encontrado semejante al Imperio Romano cuando aquella enorme masa cayó dispersa en medio del antiguo mundo. Cada desmembración formó entonces una Nación Independiente conforme a su situación o a sus intereses; pero con la diferencia de que aquellos miembros volvían a restablecer sus primeras asociaciones. Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo: no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los Aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento, y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos

²² Segundo congreso constituyente de Venezuela, el cual sentaría las bases políticas, jurídicas, sociales y morales de las gran Colombia. Angostura antecede al congreso de Cúcuta (1821) e inserta en los textos constitucionales parágrafos aprobados entre 1819 y 1821. Desde Angostura, Bolívar, remite al congreso en Bogotá, mediante la carta fundamental de la república de Colombia, la integración de Venezuela a la unión Gran-colombiana

^{*}Díaz-Polanco, Héctor. Jardín de las identidades. La comunidad y el poder. Caracas, el perro y la rana editorial, 2015. Pp. 20-25

de posesión, y de mantenernos en el país que nos vio nacer contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado” (p.345)

No es de exagerar que, una vez consolidadas las independencias iberoamericanas, las políticas de asimilación cultural de Occidente no cesaron, ni culminó la empresa etnológica²³ de la administración colonial, pues las cúpulas criollas, dirigentes de las naciones recién independientes son la continuación de las administraciones virreinales, por tanto, éstas cúpulas se negaron a ceder sus derechos de clase frente a las masas pardas, por ende, de cara al panorama que amenazaba la estabilidad del orden político de los descendientes de españoles, éstos rápidamente se encuadraron en grupos conservadores que prontamente se convirtieron en oligarquías. En América Latina las Oligarquías dan rostro a la expresión neo-colonial de la acción política, pues, los ejemplos de *blanqueamiento* de la población fueron en su momento, políticas de Estado en países como la Argentina²⁴ o Venezuela²⁵

La estructura política de los Estados-Latinoamericanos se funda en pilares políticos-jurídicos legados de Europa Occidental: Derecho romano, modelo legislativo británico y república al estilo francés. Miranda, fue, quizá el único precursor americano en plantar un orden político híbrido²⁶ sin embargo, las ideas Mirandinas pronto enfrentaron la realidad neo-colonial de las estructuras políticas de los neo-estados americanos legados de las formas políticas administrativas de los virreinos españoles. Esta lectura induce a pensar ¿Es posible reestructurar el orden jurídico-político de los Estados-Nación en América Latina basado en el planteamiento de Miranda y su república Inca? Es difícil responder a la pregunta, por lo pronto, lo recomendable es fomentar la soberanía de los pueblos ancestrales sobre sus tierras milenarias en la obligación moral de conservar y preservar sus memorias, su historia. Los Estados –Nación latinoamericanos, Occidentales de derecho, deben permanecer lejos de las etnias originarias No-Occidentales, pues su labor es garantizar la protección del patrimonio cultural del *ethos* mestizo, preparando el terreno para construir desde abajo, la asunción de una renovada ontología mestiza.

Dialéctica del mestizaje: Hacia una ontología renovada.

Los principios epistemológicos de la dialéctica, en resumen, son dos o varias posturas teóricas contrapuestas, porque el objetivo del método es llegar al fundamento esencial de la totalidad. Marx cit. por Dussel (2011). En Latinoamérica, el discurso ancestral, indígena, africano, ha sido constantemente negado por la postura hegemónica de Occidente, por tanto, Occidente se asume como originario, autóctono: Discurso de-construido desde la liberación de-colonial. Lo autóctono es lo primero, lo que estuvo antes. El *antes* construyó sus propios mitos, edificó

²³ Dícese de la capacidad de absorción y asimilación forzosa de parte de un grupo cultural hegemónico sobre otro. Generalmente, las culturas etnólogas plagian conocimientos útiles de los vencidos para hacerlos pasar como invenciones originales, en consecuencia, Occidente es una cultura ampliamente etnófaga.

²⁴ Para más información se recomienda leer el siguiente artículo de Jean Arsène Yao: <https://journals.openedition.org/amnis/183>

²⁵ Sobre información acerca del intento de “blanqueamiento” de la población en Venezuela, leer el artículo de prensa en la siguiente dirección web: <http://www.correodelorinoco.gob.ve/postura-ideologica-racista-se-mantuvo-en-venezuela-hasta-la-llegada-de-la-revolucion-bolivariana/>, además, complementar la lectura del anterior escrito con el artículo del autor Fernando Saldívia Najul incluido en el siguiente enlace: <https://www.alainet.org/es/active/48597>

²⁶ Esta república estaría liderada por dos “Incás”, nombre que se le daba al emperador del antiguo Imperio del Tahuantinsuyo. Estos serían escogidos democráticamente y serían las figuras principales de una compleja maraña burocrática que combinaba elementos precolombinos y romanos. El objetivo de este «Incanato»: llevar a la América española a ser el centro del orden político y económico mundial. Fuente: Ernesto Andrés Fuente Mayor, diario El Nacional- agosto 3 -2020 “Miranda y su república Inca”

civilizaciones, saberes hoy perdidos. Lo autóctono no es lo segundo, no es causa, ni efecto en sí mismo, sino superposición de efectos situacionales a raíz de causas no rastreables en la continuidad civilizatoria de los pueblos nativos de Abya Yala. Lo segundo es irrupción, disturbio, plagio.

La cultura Occidental a través de Europa y sus acólitos del norte del continente han fabricado la historia de la América para reproducir sus lógicas y atenuar las luchas emancipadoras de los pueblos oprimidos, por consiguiente, como se expuso líneas previas, el mestizo latinoamericano es una extensión cultural de Occidente. Ahora bien, la propuesta practico-teórica desde la filosofía de la liberación es rescatar las memorias del Otro, del No-Occidental para insertarlas dentro del debate del ethos latinoamericano, y a través de la formación de una ética central latinoamericana construir sociedades mestizas en cuanto a los imaginarios de-colonizados, en consecuencia, la normalidad como categoría infraestructural del vivir en sociedad signada por arquetipos políticos de representación dual opresor/oprimido, construiría una cotidianidad fenomenológicamente mestiza, no sólo a través de las arquitecturas físicas de los espacios indígenas/africanos, sus hogares, sus conucos, sino sus lenguas, sus memorias su arte.

La cultura Occidental ha hecho del mestizo latinoamericano un elemento cultural de fácil permeabilidad por parte del sistema neo-liberal. El consumo exacerbado en detrimento del bienestar de los ecosistemas, la sobre-oferta de bienes y servicios, la intervención indiscriminada en la naturaleza, la visión utilitarista de los suelos y las aguas, ha edificado a la América Latina como un continente dependiente, siervo y súbdito de las potencias Occidentales.

El centro parasita a la periferia, aliena, sabiéndose hegemónica sobre lo No-Occidental, pues en los gajes de oficio, la propaganda Occidental ha desacreditado la economía de los pueblos oprimidos para aumentar el consumo de productos manufacturados en su seno, en consecuencia, es imperativo construir una identidad latinoamericana separada de Occidente para incentivar en las gentes, prácticas agro-sustentables de matriz originaria, cuya finalidad es consolidar economías independientes y autosuficientes, pues mientras la ontología Occidental sea el fundamento dinamizador de los imaginarios latinoamericanos, la dependencia y los problemas sociales serán patentes, sin fin aparente.

La síntesis dialéctica resulta en la creación propia de un mestizo identificado con sus matrices genético-culturales, elementos humanos desprovistos de coloniajes Occidentales y dignos representantes del legado mixto que le constituye, reivindicando la identidad del oprimido y construyendo una identidad horizontal, ya no desde la óptica del siervo sino desde la postura democrática de la emancipación, por lo tanto, el fundamento dialéctico del mestizo renovado es su ontología emancipada, pues lo emancipado se libera de las cadenas mentales que le atan al centro de producción y reproducción de hegemonías neo-coloniales. Por consiguiente, el mestizo latinoamericano, no se ha emancipado, no se ha encontrado a sí mismo. Sigue negándose al negar su matriz ancestral, africana.

Conclusiones

El recorrido histórico a partir del surgimiento del cristianismo como religión central del imperio romano, su evolución, la creación de sus imaginarios hierocráticos y la unificación política de los feudos, reinos y naciones de Europa occidental acaecidos posterior a de la desintegración de Roma en su ramal Occidental, da como resultado, el surgimiento de una cultura de inherente raigambre religiosa, cuya dimensión política siguió el trayecto de los obispos ecumenizadores de las iglesias de Occidente,- Cipriano de Cartago, Tertuliano,- para

hacer del cristianismo católico, una institución imperial de carácter obligatorio, de imperiosa aplicación como ideología social y doctrina político-cultural, no sólo dentro de los territorios confesionales de su fe, sino fuera, en las tierras bajo dominio político-colonial de sus defensores y reproductores.

Europa llegó al siglo XV siendo totalmente cristiana, pues por más de cuatrocientos años de eliminación constante de enemigos religiosos, le hizo un continente regido por la bandera unívoca del credo católico primero, y del protestante después. En el Sur-Occidente, la confesión católica predominó y en el Nor-Occidente la revolución protestante se instauró como égida de la misma fe, pero con disensiones en torno a la hermenéutica de las *sagradas escrituras*. No obstante, las diferencias de credo dentro del seno mismo del cristianismo no impidieron que el sustrato mismo de la religión, de la mano de la naturaleza imperial de sus portadores, homogeneizara a un continente entero. La cultura Occidental lleva en sí misma las categorías imperiales y religiosas de los feudos y reinos del medioevo con sus respectivos dogmas religiosos, porque antes de la llegada al *nuevo mundo*, las potencias marítimas del Occidente de Europa ensayaron sus cruzadas etnofágicas, cristianizando lo que a consideración identificaban como *salvaje*.

En la América del Norte, la Europa protestante desplazó físicamente a los pueblos originarios para la posterior ocupación de esos espacios por parte de sus colonos. A diferencia del sur, existió poca mezcla, por lo que, las resistencias, desde un principio, fueron prontamente eliminadas. Europa trasladó al norte una sección de su fundamento ontológico para recrearse a sí misma y seguir expandiéndose hacia lo No- Occidental. En Norteamérica, el blanco europeo asume una postura originaria que no le corresponde, caso muy similar al mestizo latinoamericano, sin embargo, la diferencia radica en la mixtura genética: El blanco de la América del norte se asume superior por la impronta heráldica que legaron de sus antepasados de Europa. Asumen a Occidente desde Europa, porque son europeos sin medias tintas, representan la ecumenicidad cristiana del continente reunido bajo bandera cristiana. No son de otra parte, son blancos, Occidentales, no existen conflictos de identidad, pues protestantes y católicos asumen su europeidad frente a lo No- Occidental.

Lo No- Occidental es Latinoamérica, las comunidades afro-norteamericanas y los pueblos indígenas. El dogma imperialista anglosajón, a diferencia del dogma de fe católico, se asumen primero como los protectores de la raza blanca antes que del cristianismo. En consecuencia, la cultura Occidental de matriz anglos-sajona, recurre a la propaganda de la inferioridad racial en la empresa de achacarle al hombre blanco, protestante, una suerte de superioridad cognitiva por sobre las demás civilizaciones y credos. Los fetiches y mitos de la cultura Occidental no son más que propaganda hegemónica cuya meta fundamental es desacreditar al Otro para hacerse con el poder mediático, controlando y manipulando la opinión pública de acorde a los intereses de las cúpulas oligárquicas cuyo epicentro geográfico tradicional yacen en Europa y Norteamérica

La cultura Occidental se construye a través de la interacción del hombre blanco y la religión cristiana. Existen hombres de tez blanca pero no cristianos, estos hombres no se consideran Occidentales por la idea extendida sobre las características físico-culturales de la hegemonía binomial Euro-norteamericana: éstos últimos etiquetan, encuadran, inducen a la Occidentalización para asumir el poder de los cuerpos y espíritus -No- occidentales, no cristianos.

Más que mera opresión física, *Occidente es un modelo arquetipal que debe seguirse para lograr éxitos y progreso*. El mito civilizatorio de Occidente es pura propaganda alienadora, asimiladora, pues en sus albores en la Europa medieval, otras civilizaciones, ajenas a la Europa

cristiana, avanzaban en artes, ciencias y filosofía. El artículo expuso el adelanto cultural de la musulmana Al-Ándalus del que se abasteció Europa por siete siglos, pues el progreso humanístico-científico de la civilización andalusí, fue asimilado por la Europa Occidental para adelantar su epistemología teológico- antropológica y así pasar por *invenciones propias* descubrimientos y desarrollos ajenos.

América Latina es mixta, es en parte Occidental, pero esa sección de Occidente que le constituye se asume como un todo. El Todo sobre las partes y en las partes. Las partes No-Occidentales, no europeas, están sujetas a campañas de desprestigios a través de la institucionalización de miedo mediante la consolidación de los dogmas cristianos de cara a edificar sobre las tierras conquistadas a sangre y fuego, su propia ideología, su cultura. Latinoamérica es mestiza, sin embargo, ese mestizaje es blanco, cristiano. Lo blanco y lo cristiano identifican a Occidente, el mestizo, siendo distinto, desea parecerse al blanco a través de sus conductas e imaginarios para evitar sentir el peso de la indiferencia, del desprestigio, por consiguiente, respondiendo a las preguntas planteada en la introducción, los factores que nos hacen considerar a la América Latina como parte de la cultura Occidental es, su sección, no toda, parcial, de cristianismo europeo y sus modelos políticos republicanos, eurocéntrica- mente liberales.

Las no resistencias en el norte del continente, consolidaron a la cultura Occidental Europea. El masivo flujo de inmigrantes europeos quienes ocuparon los espacios de los nativos, cerraron el círculo a favor de Europa y, por ende, a Occidente. En América Latina, las resistencias indígenas, las amplias y exitosas rebeliones de esclavos²⁷ y las luchas revolucionarias anti-hegemónicas del siglo XX han marcado límite respecto a lo que se considera estrictamente Occidental, este motivo es suficiente para considerar a la América Latina un continente con fenomenologías propias, con discursos y acciones No-Occidentales, porque lo No-Occidental aún es palpable en la vasta diversidad cultural latinoamericana por quienes reafirman sus orígenes africanos, indígenas, y con ello, construyen identidades diferenciadas al ethos Occidental que se expresa a través de la mentalidades del mestizo promedio.

La filosofía de la liberación, más que una propuesta teórica, es un guía de acción pragmática. Sus fundamentos originarios yacen en libertar los imaginarios del oprimido a través del ejercicio del pensamiento crítico mediante prácticas pedagógicas dotadas de compromiso ontológico para sacar del foso de la esclavitud mental, en palabras del luchador social e Historiador guyanés, Water Rodney, a las masas inconscientemente atadas a Occidente a través del lazo del temor, de la dependencia.

De-colonizar los imaginarios significa crear el basamento cultural de una identidad mestiza totalmente renovada. Es necesario pues, dejar atrás los dogmas cristianos y las *campañas de éxito financiero* que desde los centros de poder hegemónico incentivan a la alienación de los pueblos que sienten a la cultura Occidental euro-norteamericana como un invasor al que debe hacerse frente para conservar y preservar el saber de aquellos pueblos milenarios que aún viven en armonía con la madre naturaleza.

Occidente desvincula al ser humano con los árboles del bosque, la fauna de las selvas o las montañas de la cordillera. América Latina, renovada, liberada, retorna a la pacha mama, a la physis, en su inexorable reencuentro con su identidad materna que ha mirado a Occidente desde la faceta de un ente ajeno al propio bienestar humano porque ha cercenado su conexión con la

²⁷ Un ejemplo clásico de rebelión exitosa de seres humanos africanos en situación de esclavitud fue la rebelión del negro Miguel, en Buria, estado Yaracuy, Venezuela en 1533. Es de destacar que fue una de las primeras rebeliones de esclavos en continente americano.

vida mediante un profuso proceso homogeneizador racionalista que niega a la naturaleza y afirma la hegemonía del hombre, Occidental por supuesto, frente a la totalidad de la vida sobre el planeta tierra. Este último enfoque reafirma que la Abya Yala, no es Occidente ni pretende serlo, y América Latina, para volver a sus orígenes debe reconciliarse con la matriz, con la tierra, para construir una identidad propia separada de la cultura Occidental.

Referencias electrónicas

Martos Quezada, J. (2006). *Islam y Ciencias en Al-Ándalus*. Revista de ciencia de las religiones. Disponible en: https://redib.org/Record/oai_articulo2175694-islam-y-ciencia-en-al-andalus. Fecha de consulta. 02/03/2021 [Pp 75-92]. Fecha publicación web (2008)

CUESTIONAMIENTOS Y POSICIONAMIENTOS PARA REPENSAR LAS LOGICAS DEL CONOCIMIENTO UNIVERSITARIO



24

Sara Herminia Palacios

Huellas de las lógicas eurocéntricas en el conocimiento universitario

Las huellas del conocimiento se pueden rastrear entretejidas en una lectura panorámica de la universidad Latinoamérica desde sus orígenes en el proceso colonizador, conectado al modelo de producción capitalista industrial. De hecho, la universidad se erige en base al modelo de desarrollo/dependencia, desde este fundamento configuró los procesos formativos que se expandieron gracias a la masificación de la educación universitaria, traducida en una mercantilización del mercado académico, de las actividades de investigación y de las profesiones.

En otras palabras, la universidad versión moderna en Latinoamérica a mediados del siglo XX, es simultánea con la teoría del capital humano propuesta por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, (CEPAL) para la formación de una fuerza de trabajo calificada que urgía el modelo de producción capitalista, y para ello, adecuó los contenidos de enseñanza a las pautas del desarrollo, tanto de la ciencia, como la tecnología, sólo para responder a la etapa del capitalismo dependiente, lo cual fue evidente en la acelerada asistencia internacional, técnica y financiera que se produjo en esta etapa. De allí, se estableció una relación estrecha entre universidad, los centros de producción científica extranjera y el sistema de producción industrial. (Santos, 1998, 2005, 2014, 2018; Bonilla, 2016, 2020)

Otra premisa que develó el enfoque de dependencia

en el contexto de la universidad, fue la exclusión de una inmensidad de seres humanos sin acceso al progreso social y económico que ofreció; además, tipifico a los países que no tenía acceso a la tecnología de punta de subdesarrollados, sin embargo, utilizó su materia prima (recursos naturales y humanos) para contribuir con el avance de la globalización de los países centrales o desarrollados. (Dussel, 2016, 2019)

De igual forma, los efectos de la modernización, globalización e internacionalización en las universidades, dan cuenta de un sistema denominado mercantilista, anticuado, decadente, excluyente, que no se corresponde con el escenario educativo actual (2021); es más, la contingencia de la pandemia develó su gran caos: desigualdad económica, brecha digital (50% de la población sin acceso a internet), avance de la pobreza, hiperinflación y servicios públicos colapsados (salud). (Bonilla, 2020b)

Pero ahora, colocando el foco de atención en la matriz epocal que permeó a la universidad venezolana, que por cierto fue muy parecida a la región latinoamericana en general, pero, ahora se sitúa el análisis en otro tramo histórico, la primera década del siglo XXI, período en el cual, el Estado venezolano intentó implementar políticas para reducir los efectos negativos de la modernización en las universidades. Para ello planteó una transformación que partió desde las estructuras académicas, administrativas hasta curriculares, sin embargo, se tradujeron en una intención jurídica y normativa, como el Sistema Nacional de Ingreso, para resarcir la exclusión, y en el aspecto académico, se impulsó un debate desde el Observatorio internacional de Reformas Universitarias, liderado por Fergusson y Lanz, en el año 2005. En lo referente al tema de la ruptura con la episteme moderna dependentista y la lógica unidisciplinaria, este aspecto quedó estancado frente al conflicto político, económico y social que ha permeado a la sociedad venezolana y por ende a las instituciones universitarias.

De hecho, las investigaciones en las primeras décadas de este siglo, en el área de currículo, muestran evidencia de una episteme de base economicista en las lógicas del conocimiento en las universidades venezolanas, prevalece una racionalidad pragmática, una acumulación de contenidos curriculares competentes y un diseño de estrategias metodológicas que sólo reproducen pautas culturales modernas en el espacio educativo. (Sánchez, y Pérez, 2011 Caldera, Sánchez y Plaza, 2012; Sánchez, 2014)

De igual forma, la línea de investigación del pensamiento crítico venezolano colocó sobre la mesa del debate en el Foro Mundial por la transformación universitaria, la necesidad de desarmar este modelo educativo, denominado neoliberal, capitalista, moderno, posmoderno, patriarcal y eurocéntrico, que ha negado el saber de los pueblos originarios, tipificándolos de atrasados, subdesarrollados o tercermundista. Y además ha contribuido a expandir un modo de reproducción de conocimientos de la cultura de la modernidad y posmodernidad como fundamento filosófico del capitalismo neoliberal. (Bonilla, 2011)

Finalmente, La universidad bajo la teoría de la dependencia conformó una epistemología de base económica, tanto la investigación como el conocimiento científico alimentaron al modo de producción capitalista, así la enrumbo a reproducir una educación dirigida a formar para ganarse la vida y sobrevivir; a la producción de un saber para utilizarlo en relación con las necesidades del mercado o fines del Estado. Y así se distanció de otras esferas de la vida, que la realidad social le muestra cada día a través de las enormes contradicciones de la vida humana: violencia, exclusión, explotación del ser humano por su raza, clase social, condición migratoria, etnia, o género y la depredación de la naturaleza.

¿Cómo volver a pensar las lógicas del conocimiento universitario?

Las huellas del modelo mercantilista en la educación universitaria, prevalece hoy un ideal de educación de hombre/mujer, de formación, de sociedad, que continúa enquistada a responder sólo a las lógicas del capital industrial, esta base epistemológica sustentó conocimientos/saberes para la formación de un recurso humano profesional, eficaz y eficiente que requerían los países desarrollados en la acelerada tercera revolución industrial. (Bonilla, 2020a) Estas lógicas de conocimiento que han prevalecido en la historia del *ethos* universitario legitimó, en palabras de Santos, (1998, 2005, 2010a, 2010b; 2018) una monocultura de la ciencia, de base economicista., así se representó una matriz epocal que aún pervive en la cultura académica. De esta base científico técnica se configuraron los procesos formativos caracterizados por una organización lineal, fragmentados y descontextualizados.

De igual forma, no se puede negar que estos procesos formativos sean ajenos al contexto político donde se desarrollaron, ya que, hay una relación estrecha entre universidad y los sistemas de producción capitalistas, los cuales están conectados con el Estado, y el Estado está bajo la égida de un gobierno. Entonces los problemas que generó este modelo en la universidad no fueron solo técnicos-curriculares o pedagógicos sino también políticos y económicos.

La relación universidad, lógicas del conocimiento de la monocultura científica vinculada al modo de producción capitalista tributaron a formar un ideal de hombre/mujer bajo una racionalidad indolente, metonímica que produce todas las lógicas de la no existencia (racista, patriarcal, clasista, productivista). Formó al súper especialista, eficiente, exitoso, altamente competente, pero con poca conciencia de la responsabilidad de sus acciones con la vida, la naturaleza, con el más desfavorecido social y económicamente.

Desde diferentes miradas se cuestiona el orden constitutivo de las lógicas del conocimiento universitario. En el caso de la UNESCO, las Conferencias Regionales de Educación Superior afirmaron en el año 2008 que aún prevalece en las lógicas del conocimiento universitario una epistemología de base economista; lo cual, ratificó diez años después, caracterizando los contenidos curriculares de inconclusos e imprecisos y llama a romper con la organización disciplinaria. Por otro lado, Santos, (2010a) sitúa las lógicas del conocimiento universitario bajo una razón indolente fundamentada en la monocultura unívoca racional del saber. En este mismo sentido, Fergusson y Lanz, (2005) expresaron el conocimiento científico es una mercancía y lo caracterizan como un listado de saberes desconectados de la subjetividad e intersubjetividad del sujeto, donde pervive una racionalidad pragmática utilitaria, una acumulación de contenidos fragmentados y sin sentido.

Para resumir, persisten en las lógicas del conocimiento universitario una monocultura científica, una desconexión del conocimiento científico con otros saberes; así mismo, es evidente que los cambios académicos aún no han sido trascendentes para romper con la epistemología científica de base económica. Se infiere que esto ocurre por la indolencia de la razón que se ha manifestado de otras formas, por ejemplo, en los argumentos que presenta el mundo académico como modo de resistencia al cambio de rutinas centradas en la disciplinariedad. Además, dibuja la totalidad de los saberes y a la vez, esconde una racionalidad indolente que marca lo que aparece en la superficie de la realidad como organización de unos saberes y no otros, reproduce modos de pensar, en función de las jerarquías que impone el mundo del capitalismo digital.

Y todo lo comentado se resume en: hace volver al horizonte del debate educativo universitario a des-pensar las lógicas del conocimiento universitario en función de tres

reflexiones que se derivan de la deconstrucción anterior: 1) reflexión ética, la preservación de la vida animal, vegetal y humana, porque si antes de la pandemia la humanidad estuvo preocupada, por el daño ecológico a la naturaleza, hoy en tiempos pandemia es un desafío presente y constante; 2) Reflexión epistemológica para elaborar un pensamiento de ruptura y superación de lo dado; 3) Reflexión política: construcción, apropiación, legitimación y distribución del poder en la sociedad.

¿Cómo configurar otras lógicas de conocimiento en la universidad?

Uno de los grandes problemas actuales que enfrenta la universidad en relación con el desarrollo económico y social es qué tipos de conocimientos es necesario generar y aprovechar, y cómo hacerlo, precisamente para esos fines. De igual manera, el desafío anterior se vincula a cómo lograr que los diferentes grupos sociales tengan las capacidades, de apropiarse y utilizar conocimientos que sean relevantes para la comprensión y solución de sus problemas, pero lo más importante, es que estos grupos puedan generar ellos mismos los conocimientos que sean necesario para lograr su emancipación.

De acuerdo a lo que se ha explicado en los apartados anteriores, los conocimientos que se han considerado para impulsar el desarrollo económico y social son exclusivos de la monocultura occidental, es decir los conocimientos científicos-tecnológicos, los cuales se sitúan como fundamento en el sistema educativo, económico, de salud y en particular universitario. De hecho, estos conocimientos producidos por las sociedades europeas occidentales son tomados como ejemplo por su alta efectividad e ingenio, como el caso de las empresas biotecnológicas e informáticas que están potencialmente posicionadas en el mundo actual (2021).

Desde un amplio entretendido de voces plurales, de insurgencias epistémicas en América Latina, se muestra evidencia teórica y empírica de otras alternativas diversas de conocer, otras epistemologías, otros conocimientos, otros modos de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él; unos ejemplos de ello son los movimientos de educadores, pedagogos críticos populares que cultivan otras formas de conocimiento mediante una diversidad de formas de vida social y política.

Diversas miradas (escritores, sociólogos, filósofos, biólogos, profesionales de la educación, movimientos sociales, entre otros) corroboran como el modelo globalización (capitalista, patriarcal, eurocéntrico) de desarrollo amenaza la vida humana, la naturaleza y el planeta. Y además han trabajado de forma continua, perseverante, colectiva y ardua en propuestas educativas para legitimar otras epistemologías que contrarresten la epistemología monocultural y tributen a construir un nuevo modelo civilizatorio (transmoderno). (Santos, 2010; Mejías, 2020; Walsh, 2020; Guelman y Palumbo, 2018; Martínez y Guacheta, 2020)

Recapitulando, la universidad está llamada a des-pensarse, a no seguir reproduciendo acríticamente lo mismo en sus lógicas formativas. De hecho, el mundo está cambiando, solo una mirada por algunas plataformas tecnológicas como Instagram, dan cuenta de la aceleración vertiginosa de la mercantilización de educación universitaria: innumerables ofertas de universidades digitales, con una variedad de ofertas académicas 100% online, con un sistema de pensum de estudio abierto; diplomados en programación computacional; alternativas que ofertan educación a distancia en corto periodo de tiempo para salir al campo laboral. Un interés por formar una masa estudiantil para el mercado cultural de las profesiones en función de la aceleración de la era digital. Ante esta realidad la universidad no puede asumir una posición de indiferencia, sino asumir el desafío de enfrentar la mercantilización de la educación en la

coyuntura de la pandemia y más allá de esta contingencia, es decir volver a pensar el ideal de educación, de hombre/mujer, de formación, de vida y de sociedad; significa formar para construir un mundo civilizatorio donde prevalezca la paz, la solidaridad, la tolerancia, la ética, el respeto por el otro y por la biodiversidad.

Conclusiones

Algunos aspectos propositivos tendentes a construir otras lógicas del conocimiento universitario como ecología de saberes es necesario incorporar cambios institucionales (universidad) para transformar los modos de intervención e interpretación de los agentes responsables de la transformación de la educación universitaria: ¿Desde dónde ecologizar la universidad? En la teoría de Friere, (2008) se encuentra la propuesta de una ecología de las experiencias existenciales, en Maturana, (2000) la ecología de las praxis del vivir, en la epistemología de Santos, (2010a) la ecología de saberes y en la teoría Dusseliana, la ecología del dialogo pluriverso, y a partir de estas ecologías se extraen los puntos comunes para ecologizar otras lógicas de conocimiento en el contexto de la universidad:

- A. Tener presente el carácter histórico, indeterminado, indefinido, relativo del conocimiento; construirlo partiendo de la multiplicidad de voces, de mundos de vida, para así legitimar una pluralidad epistémica.
- B. Aprovechar los conocimientos de valor universal producidos históricamente, (científicos y tecnológicos), pero también los conocimientos tradicionales, que en todos los continentes constituyen una enorme riqueza, (epistemología del sur: ecología de saberes como modos alternativos de hacer-conocer, universidades populares, movimientos sociales, grupos desplazados, entre otros) experiencias de prácticas sociales que dan muestra de una concepción de comunidad y de participación así como del saber popular.
- C. La praxis de la liberación o decolonizadora, implica un sentido crítico para desnaturalizar las formas de dominación de aprehender, construir y ser en el mundo, dejan en evidencia otras experiencias sociales generadas por los movimientos sociales, así como conocimientos para comprender los problemas (educativos, económicos, de salud, sociales, ambientales), proponer soluciones, para realizar acciones y resolverlos efectivamente.
- D. Perspectivas metodológicas que visibilicen la presencia de otro saber, hacer, sentir producidos como no existente por el pensamiento eurocéntrico: indagación crítica, coproducción de conocimientos, sistematización de experiencias, recuperación de diálogos de saberes, investigación acción, participativa, formación para la transformación, traducción intercultural, y analogías: son metodologías tendentes a romper con la dicotomía sujeto/objeto que predomina en las instituciones universitarias, centros de investigaciones y líneas de investigación.
- E. La concepción de diálogo ético como teoría del conocimiento orientado al para otros y hacia la construcción de un nosotros solidario y esperanzador, como experiencia de apertura existencial (Freire, 2008) coordinación de experiencias existenciales; en dialogo con el quehacer de lo social y lo ético de Maturana, (2000) que se constituye en una red de conversaciones entrelazadas entre el hacer y el emocionar.

Referencias

Bonilla-Molina, L. (Comp.) (2011) *Colección por la Transformación Universitaria*. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/ve/ve006/index/assoc/D12268.dir/pdf_201.pdf

- Bonilla-Molina, L. (20 de Agosto de 2016). *Apagón Pedagógico Global. Las Reformas Educativas en Claves de Resistencias*. Recuperado de <https://vientosur.info/spip.php?article116>
- Caldera, Y.; Sánchez, J. y Plaza, M. (2012) Imbricación currículo-sensibilidad social en los espacios universitarios. *Revista de Estudios Interdisciplinarios en ciencias sociales*. 14 (1), 21-30. Recuperado de <http://ojs.urbe.edu/index.php/telos/article/view/1970/1867>
- Dussel, E. (2016) 14 *Tesis Éticas. Hacia la esencia del Pensamiento Crítico*. Recuperado de [https://enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/\(F\)30.14_tesis_etica.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/(F)30.14_tesis_etica.pdf)
- Dussel, E. (4 de julio 2019) *La Ecología debiera ser le medicina que trate la gran enfermedad de la tierra: la destrucción ecológica*. Recuperado de <https://www.ecoportal.net/temas-especiales/enrique-dussel-la-ecologia-debiera-ser-le-medicina-que-trate-la-gran-enfermedad-de-la-tierra-la-destruccion-ecologica/>
- Freire, P. (2008). *Pedagogía del Oprimido*. (3a.ed.) México: Siglo XXI.
- Fergusson, A. y Lanz, R. (2011) La transformación Universitaria y la relación universidad-estado-mundo. *Foro Universitario*. Pp 177-186. Recuperado de <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/33412/articulo18.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Guelman, A y Palumbo, M. (Comps.) (2018a) Hacia una metodología coherente en la construcción de saber descolonizado. *En pedagogía descolonizadoras. Formación en el trabajo en los movimientos populares*. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180718110206/Pedagogias_descolonizadoras.pdf
- Maturana, H. (2000) *La Objetividad. Un argumento para obligar*. Ediciones DOLME: Chile.
- Martínez, M. y Guachetá, E. (2020) *Educación para la emancipación. Hacia una praxis crítica del sur*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201006122520/educar-emancipacion.pdf>
- Sánchez, J. (2014) Los debates en el currículo universitario realidades y desafíos. *Saber*. 26 (1) 68-73 Recuperado de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-01622014000100011
- Sánchez, J. y Pérez, C. (2011) Hacia un currículo transdisciplinario: una mirada desde el pensamiento complejo. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. 17, 143-164. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/652/65221619010.pdf>
- Santos, B. (1998). *De la Mano de Alicia: Lo social y lo Político en la Posmodernidad*. (Trad. C. Bernal y M. García) Recuperado de <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/DE%20LA%20MANO%20DE%20ALICIA%20Boaventura%20de%20Sousa.pdf>
- Santos, B. (2005). La Universidad en el siglo XXI. Para una Reforma Democrática y emancipadora de la universidad. *Umbrales*, 13-70. Recuperado de http://www.fts.uner.edu.ar/secretarias/academica/rev_plan_estudio_cp/materiales_de_lectura/universidad/03_de_Sousa_Santos-La_Universidad_en_el_siglo_XXI.pdf
- Santos, B. (2010a) *Para Descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D2983.dir/boaventura2.pdf>
- Santos, B. (2010b) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. (Trad. J. Exeni; J. Gandarilla; C. de Setién y C. Lema) Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf
- Santos, B (2014) Mas allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes1 En B. Santos y M. Meneses, (Eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. (Trad. A. Aguiló) España: ediciones Akal.
- Santos, B. (24 de Abril de 2018). *Universidades públicas deben desmercantilizarse, descolonizarse y despatriarcarse*. Disponible en: <http://www.ucr.ac.cr/noticias>
- Santos, B. (2020) *La cruel pedagogía del virus*. (Trad. P. vasile) Recuperado de <https://www.clacso.org/la-cruel-pedagogia-del-virus/>

Otras Voces en Educacion (07 de septiembre 2020b) *Conferencia Bonilla-Molina L.: La universidad en la pandemia COVID-19*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=tv-yEsEUfmM&t=80s>

Otras Voces en Educacion (17 de Junio 2020) *Conferencia de Walsh, C: Pedagogías decoloniales: Insurgencias desde las Grietas*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=SuMPMn4sOuc&t=16s>

Otras Voces en Educacion (22 de Julio 2020) *Conferencia de Mejías, Raúl: La educación popular post pandemia*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=GI8yxLk8Ydo&list=WL&index=10>

Otras Voces en Educacion (28 de Julio 2020a) *Conferencia de Bonilla-Molina, L.: Desafíos de la Educación en 4ta revolución industrial*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=VZ15htgzYzk>

UNESCO/ISELAC (Organización de las Naciones Unidas para la Educacion, la Ciencia y la Cultura /Insituto Internacional para la Educacion Superior en América Latina y el Caribe), (2018) *III Conferencia Regional de Educacion Superior*. Recuperado de <http://www.cones.gov.py/wp-content/uploads/2020/01/Libro-CONES-UNESCO-Res%C3%BAmenes-Ejecutivos-CRES.pdf>

DIOS Y EL ANGEL DEL BANDONEON

Formas y figuras de lo sagrado en tiempos de la modernidad consumada



31

Mario Casalla

*Para mi amigo español José María Mardones,
in memoriam.*

Igual que Fernando Pessoa, Antonio Machado no se conformó con una sola personalidad. El también creó dos “complementarios”: Juan de Mairena y Abel Martín (esos que “*siempre marchan contigo y suelen ser tu contrario*”). Así, por boca de Mairena escuchamos: “*Hay hombres – decía mi maestro [Jorge Manrique]– que van de la poesía a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto como en todo*”.

En ese vaivén azaroso inscribo yo también estas notas. En ellas –lo que iba a ser una simple cita inicial- se transformó en central y por eso la poesía de Machado (y sus diálogos “complementarios” con Unamuno, Heidegger, Bergson y Scheller) terminaron imponiéndose por sobre la exclusiva consideración filosófica y teológica del tema religioso. Sin embargo, sus formas y figuras contemporáneas (pienso sobre todo en las de la “muerte de Dios” en Nietzsche y en el “advenimiento del último Dios” en Heidegger) se expresan en la poética de Machado con fuerza y profundidad propias. Si en verdad queremos plantear el problema de Dios en este momento de la civilización contemporánea (donde las tecnociencias y el discurso capitalista parecen haberse hecho cargo de todo), ese ir de lo uno a lo otro que aconsejaba Mairena no es complementario sino central. Esto porque las razones de la metafísica consumada y de las teologías racionales resultan hoy tan pueriles, que no es precisamente en ellas donde tomaremos impulso para ir hacia la cuestión de Dios. Hay que buscar por fuera de tales márgenes y –en esa dirección- el pensamiento

poético de Antonio Machado hace señas interesantes.¹

Además, apúntese que no era Machado precisamente lo que llamaríamos un hombre de la Iglesia, pero tampoco un ateo o un teísta al uso. Era más bien otro “loco” que busca a Dios; alguien que llama con el mismo “sentimiento trágico” que Unamuno, o con la misma desesperación que pone Pessoa en boca de Álvaro de Campos, quien “cantó la canción del Infinito en un gallinero/ y oyó la voz de Dios en un pozo tapado...”. Pero sabe también Machado –junto a Pessoa– que “*El que no haya Dios, es un Dios también...*”. Y fue así un intelectual capaz de comprometerse y jugar en el damero de su época. Su apoyo al gobierno de la República española lo pagó con el exilio y la muerte. Sus restos todavía están en el cementerio de Collioure (Francia), adonde llegó sin papeles, en trágica caravana de fugitivos cruzando los Pirineos nevados y con su madre de 85 años literalmente a cuestas. El 22 de febrero de 1939 –a menos de un mes de haber llegado y tres días después de la muerte de su madre– lo encontraron muerto en un cuarto de pensión y con un verso inconcluso en el bolsillo que simplemente decía: “*En esos días azules y este sol de la infancia...*”.

Tres cantares a Miguel De Unamuno

Con el nombre de “Tres Cantares” titula Machado un poema breve que enviara a Miguel de Unamuno en 1913. Tomaremos ese texto como nuestro punto de partida:

1.

“Señor, me cansa la vida,
tengo la garganta ronca
de gritar sobre los mares,
la voz de la mar me asorda.
Señor, me cansa la vida,
y el universo me ahoga.
Señor, me dejaste solo
solo, con el mar a solas.

2

O tú y yo jugando estamos
al escondite, Señor,
o la voz con que te llamo es tu voz.

3

Por todas partes te busco
sin encontrarte jamás,
y en todas partes te encuentro

¹ Estas notas surgieron de una breve anotación manuscrita preparada para hablar en el homenaje al filósofo y teólogo vasco José María Mardones (2006). Para hacerlo me invitó –estando yo de visita académica en España– mi colega español Manuel Reyes Mate, entonces director del Instituto de Filosofía del CSIC a cargo del Programa “Pensar después del Holocausto”, del cual era contraparte latinoamericana la ASOFIL que yo presidía. En 1996 José María había sido nuestro invitado en Buenos Aires. Integrante del colectivo “Cristianos por el Socialismo”, falleció en el año 2006, con tan sólo 63 de edad. La obra de Mardones es de real interés para introducirse en las aguas intrincadas y bravas de la religiosidad contemporánea. De entre ellas cito estos tres libros suyos: *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, SAL TERRAE, Santander 1988; *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, SAL TERRAE, Cantabria, 1999 y *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, ANTHROPOS, México DF, 1998. Todos de real interés para el lector contemporáneo que se atreva a navegar en ellas.

sólo por irte a buscar.”²

La presencia de Dios (que es al mismo tiempo “ausencia”) en el pensamiento de Machado, surge de una clara actitud existencial y no de alguna postura filosófica o teológica previa que luego se expresaría como “sentimiento religioso” (más o menos íntimo). Al contrario, se trata de una *desesperación* y de un *frenesí* igual que el “loco” de Nietzsche, que buscaba a Dios en pleno día con un farol encendido y ante la burla de todos. Es entonces una búsqueda de Dios, no en cualquier momento y lugar, sino precisamente en éste: en tiempos de esta *modernidad consumada*, donde Dios parece haber devenido un trasto inútil (resabio de viejos irracionalismos), o bien la “ilusión” de un hombre enajenado, o bien un amable y hasta saludable rito dominical³. En estas condiciones, buscar a Dios sería un anacronismo intelectual, o una postura (muy) políticamente incorrecta. Quienes buscan en tales condiciones claman en el desierto (Nietzsche), o se cansan de gritar junto al mar y enronquecen, como sucede en este texto de Machado. (*Señor me cansa la vida, / tengo la garganta ronca/ de gritar sobres los mares.../el universo me ahoga*). Lo que sobreviene es entonces la peor de todas las soledades, la soledad del Padre que, al cancelar la primera filiación, suprime de un tajo todos los otros posibles. Quien es hijo de nadie, no tiene hermanos: situación terrible que el psicoanálisis, la antropología y la teología contemporánea (la de la “muerte de Dios”) han registrado en sus respectivos discursos. “Señor, me dejaste solo/ solo, con la mar a solas”. Soledad del Padre que ni Jesucristo pudo soportar en la cruz, sin aquel grito desgarrador de la hora nona: “Padre, ¿por qué me has abandonado?”. Si el abandono de la Madre equivale a la muerte, el del Padre es condena peor y más larga: una vida infinitamente sin hermanos, ni sentidos profundos. Sin embargo, esta ausencia del Padre no es una “nada” sino, por el contrario, una presencia muy activa puesto que -aún en el dolor del desgarramiento- “hace” mundo y hombre a su manera. Somos sin Padre y ser así marca nuestro estar como búsqueda. Vivir en tiempos de la modernidad consumada implica estructuralmente esa forma de existencia, el sin Padre. Acaso por esto el frenesí y la velocidad nos rodean por todas partes ya que –como bien decía Goethe– “Nunca se llega tan lejos, como cuando ya no sabemos adónde vamos”.

Machado sí sabe que Dios juega a las escondidas con nosotros y encuentra –precisamente en ese ocultamiento- una figura muy determinada de la presencia: la que opera por ausencia y “falta”, es la *Aletheia* heraclítea (esa verdad que no es todavía “adecuación entre el intelecto y la cosa”) que Machado conoce muy bien como filósofo y cantará a la vez como poeta. Aquí y ahora Dios es “verdadero” de esa manera: ausente y a la vez convocante, un juego de escondidas

² Citamos los textos de Antonio Machado según la edición crítica de Manuel Alvar, *Poesías Completas*, Biblioteca Austral, Barcelona 2001. Y los textos en prosa de *Juan de Mairena* (en dos tomos) por la edición de Losada, Buenos Aires, 1969. Por aquellos mismos años en que conocí a Mardones, también conocí a Pedro Cerezo Galán quien tuvo la gentileza de regalarme su *Palabra en el tiempo. Poesía y Filosofía en Antonio Machado* (Gredos, Madrid, 1975) cuya lectura mucho aprovecha. Fue durante “un grato encuentro” en Santander, como él mismo lo calificara en su dedicatoria y yo coincidí plenamente. El recuerdo de Machado nos visitó no pocas veces en aquella jornada.

³ Utilizamos la expresión “consumada”, aplicada en este caso al sustantivo “modernidad”, en el sentido que preciso en que Heidegger la expone en su *Carta sobre el Humanismo* (1947). Es decir, un doble movimiento donde, por un lado, algo se “realiza en la suma, en la plenitud de la esencia” y a la vez esta realización es un “conducir ésta hacia adelante, producir”. Tal consumación no es por ende un simple “final” o término de algo, en el sentido usual de ambas expresiones. Lo consumado es una *realización* de tal magnitud que a ella sólo puede seguirle la decadencia de lo así consumado. El verbo alemán *Aufheben*, al que Hegel tanto alude en su *Fenomenología del Espíritu* para caracterizar el verdadero sentido de la “superación” dialéctica (que niega, conserva y supera, al mismo tiempo) es una buena muestra de tal consumación. En nuestro artículo “El Habla de la final. Metafísica y política en tiempos de cólera” ampliamos sobre estas diferencias (cf. AA. VV *Variaciones sobre el Habla*, Altamira, Buenos Aires, 2004, págs. 15/46). Para el trabajo de Heidegger *Carta sobre el Humanismo*, hay traducción al castellano de Alberto Wagner de Reina, en J.P. Sartre/M. Heidegger, *Existencialismo y Humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1963.

que poco tiene que ver con aquella otrora serena conversación entre el Creador y sus criaturas, de épocas sin dudas más fáciles y menos complicadas pero que ya no regresarán. No se trata ahora de “ese Jesús del madero, sino del que anduvo en la mar” y – peor aún- ese “mar” nos ha abandonado y andamos sordos y buscándolo entre las brumas. En esa Soledad (de todas las soledades), “...tú y yo jugando estamos al escondite, Señor”, dirá el poeta. Para comprender mejor esta situación, es menester decir, aunque más no sea dos palabras sobre la metáfora del mar en el pensamiento poético de Machado.

El “mar”: Campo de batalla terrestre

Por cierto -al igual que en Thales de Mileto- no se trata simplemente de agua, de olas y de costas. El mar (de manera simbólica) representa centralmente el enigma de este mundo y el campo de batalla de la existencia humana; en este sentido se contrapone al mundo divino y a Dios. Tres versos de la serie *Proverbios y Cantares* (escritos en el mismo año en que envía a Unamuno los que estamos ahora considerando, 1913) plantean lo central de esa metáfora del mar. Respecto del mar como enigma, nos dice:

*“Cantad conmigo a coro: Saber, nada sabemos
de arcano mar venimos, a ignota mar iremos...
Y entre los dos misterios está el enigma grave;
tres arcas cierran una desconocida llave.
La luz nada ilumina y el sabio nada enseña.
¿Qué dice la palabra? ¿Qué el agua de la peña?
En cuanto al mar como campo de batalla, Machado agrega:
“Todo hombre tiene dos
batallas que pelear:
en sueños lucha con Dios:
y despierto con el mar”.*

Combate existencial de pronóstico reservado, pero que también hace del hombre un émulo (“complementario”) de aquél que se le oculta:

*“¿Para qué llamar caminos
a los surcos del azar?
Todo el que camina anda
como Jesús sobre el mar?”*

Tan fuerte es esta metáfora del mar en el pensamiento de Machado (como horizonte y agonía de lo humano) que recurre también a ella para explicar poéticamente su linaje personal. Hay un texto de su “complementario” Juan de Mairena, donde se narra esta historia bellamente fantástica:

“Otro acontecimiento, también importante de mi vida es anterior a mi nacimiento. Y fue que unos delfines, equivocando su camino y a favor de marea, se habían adentrado por el Guadalquivir, llegando hasta Sevilla. De toda la ciudad acudió mucha gente, atraída por el insólito espectáculo, a la orilla del río, damitas y galanes, entre ellos los que fueron mis padres, que allí se vieron por vez primera. Fue una tarde de sol, que yo he creído o he soñado recordar alguna vez”.

Este breve texto -que incita también a una lectura psicoanalítica, en paralelo enriquecido

con la poética y filosófica- evoca a la vez la enorme fuerza nutricia del mar, así como esa Soledad de todas las soledades que es dable esperar también en él. Mar sobre el que alguna vez caminó Cristo y que hoy -en sus orillas- habita un hombre solo, sordo y con la garganta ronca de llamar. Sin embargo, es en ese mismo mar profundo y desolado donde Dios que juega a las escondidas, hace sus primeras “señas” al hombre que lo busca. En los dos últimos -de esos *Tres Cantares* a Miguel de Unamuno que estamos considerando- el introito desgarrador del primero se troca luego en esperanza, bajo la forma de la duda (¡otro recurso muy preferido por Machado!):

“...o la voz que llamo es tu voz”

“...y en todas partes te encuentro/ sólo por irte a buscar”.

35

Parafraseando a nuestro escritor paraguayo Roa Bastos (quien muy bien advierte que “*en un callejón sin salida, la única salida es el callejón*”), es en ese mismo “mar” que aturde y angustia donde el Dios (que se esconde) simultáneamente llama al hombre; de alguna manera (también enigmática) es un Dios que *con-voca*. Vecindad entre peligro y esperanza a la que también había apelado Hölderlin (“*Allí donde crece el peligro, crece la posibilidad de la esperanza*”); fracaso que (misteriosamente) revierte en éxito, al que -un Nietzsche también desesperado- llama “Mi felicidad” en uno de los poemas con que preludia *La gaya scienza*:

“Desde que me cansé de buscar,

Aprendí a encontrar.

Desde que un viento se me opuso,

Navego con todos los vientos”.

Invocar a Dios en tiempos de la modernidad consumada, es jugar ese juego de espejos (invisibles). Juego donde lo invocado está presente en la voz afónica que lo invoca y donde -paradójicamente- se lo encuentra porque se deja de buscar una “cosa” (un ente llamado Dios, o como se la quiera llamar, pero siempre una cosa ligada a un nombre, sin advertir que Dios no es precisamente una cosa y que no dice, sino que *Habla*, que es ante todo una *Voz*) para así poder revivir la experiencia de lo sagrado. Experiencia de la cual brotará luego lo divino y después un “Dios” que -siempre ambiguamente y a medias- lo represente. Si no comprendemos esta profunda diferencia y -a su vez- la mutua imbricación de estos tres órdenes jerárquicos (lo sagrado, lo divino, el Dios), confundiremos la “muerte de Dios” (efectivamente concretada en el curso de la ontoteología moderna, como Nietzsche lo denunciara) con la liquidación de la religión (que apunta a lo divino del Dios y, a través de ello, a lo sagrado). Si el “tema de Dios” repercute aún entre nosotros, no es porque todavía haya creyentes e iglesias abiertas, sino también *a pesar de eso*. El Dios revelado es consecuencia de la vigencia de lo Sagrado y no a la inversa. Es más bien porque ese “resto” inagotable de lo Sagrado insiste en presentarse, provocando así un desajuste estructural (e insoportable) con ese “Dios” (racional y portátil) que la modernidad consumada ofrece en su amplio mercado de la creencias (¡para todos los gustos y necesidades humanas!), al mismo tiempo que busca *forcluir* (es decir rechazar de raíz, psicoanalíticamente hablando) todo aquello que ose remitir a lo sagrado (de aquí en más, resabio de “irracionalidad” que el nuevo catecismo tecnocientífico ataca con tanta fruición como ineficacia)⁴. Lo sagrado insiste y al parecer ninguno de los dioses del capitalismo tardío (ni sus

⁴ Dejamos aquí apuntada y sólo eso, las dificultades que tiene también el Psicoanálisis (en nuestro entender tanto en la orientación freudiana como en la lacaniana) para habérselas con esta distinción entre lo *sagrado* y las *religiones reveladas* que de él se derivan (y la vez lo angostan). En el caso de Freud esta dificultad es hartamente notoria (en textos como *El porvenir de una ilusión*, por ejemplo). En el caso de Lacan, si bien su “solución” del tema es más sutil, no por ello deja de ser problemática (véase por caso su texto *El triunfo de la religión*). Esto por cierto no invalida la vigencia epistemológica y clínica del Psicoanálisis, así como su enorme utilidad para superar el “obstáculo conciencialista” que aqueja a la Filosofía (sobre todo en su versión eurocéntrica) pero al igual que aquélla tiene pendiente un posible y enriquecedor diálogo con lo

múltiples iglesias de Internet) están a su altura ni –mucho menos- atentos a su demanda. Transformado Dios así en un “objeto” más del mercado y a pesar del debido respeto que urbanamente suele predicarse, no es buen negocio poner hoy una santería.

Hace ya muchas décadas, Heidegger puso el dedo en la llaga al señalar -como una de las cinco características básicas de esta metafísica moderna- el proceso de *desdivinización o pérdida de dioses*. Aclarando que “Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo burdo”, sino que “...*La pérdida de los dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses*. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito”. En fin, un Dios “humano, demasiado humano”, en el que es mucho más fácil creer... ¡como también no creer! Después de todo ¿para qué creer en un Dios (con todas las complicaciones que ello trae), si se puede creer en el Hombre y en el futuro de la Humanidad?; y si para los lógicos momentos de angustia, están a disposición médica los antidepresivos y los libros de autoayuda. Un despropósito, por cierto.

En Dios ya sólo parecen creer los locos o los pobres, por eso Octavio Paz -después de experimentar él también la crisis terminal de la metafísica sobre el cadáver de la religión- se pregunta más tarde: “¿Algo subsiste?, para responderse: “*El arte es lo que queda de la religión: la danza sobre el hoyo*”. Acaso por eso Antonio Machado había esbozado –para el poeta- esa figura tan aguda que nosotros recordamos en este trabajo nuestro: “*el Ángel del acordeón*”. Ese que acompaña la “danza sobre el hoyo”, ejecutando la partitura extraña del Dios (ausente) que camina sobre el mar. Ese mismo Dios que Nietzsche –también afónico- pedía a los gritos: “*Yo creería en un Dios que supiera bailar*”. Claro que para eso hay que esclavarlo del madero, escuchando el pedido gitano de Machado:

“Quien me presta una escalera
para subir al madero,
para quitarle los clavos
a Jesús el Nazareno”.

Por supuesto que –en la sociedad del Dios muerto y crucificado- ese tipo de escaleras no se prestan, ni se venden, ni se alquilan. ¡Si el negocio consiste exactamente en lo contrario: ¡en dejarlo allí (clavado, bien clavado), como ícono que se venera a la distancia, sin mayores inversiones y con pingües ganancias! Y ello tanto para “teístas” del viejo cuño, como para “ateos” progresistas; después de todo es una imagen bonita que no molesta demasiado en vida y hasta dicen que -en el momento de la muerte- es superior a la morfina. Por las dudas, como cínicamente suele afirmarse en complicidad con un eventual interlocutor al paso.

Formas y figuras de Dios

Una de los síntomas exteriores más vulgares de la “locura” es el hablar a solas: se dice que los locos son aquéllos que hablan solos. Y es cierto, esto porque hay un tipo especial de “locura” (que nada tiene que ver con la psicosis, aunque sí con la desesperación y la angustia) en la cual ese soliloquio es el prelude de un diálogo. Lo sabe muy bien Machado cuando canta, “...*quien habla solo espera/ hablar a Dios un día*”. En esa esperanza (que puede o no concretarse, ya que ninguna certeza hay en ello) crece su pensamiento sobre la cuestión de Dios. A él queremos

sagrado, para el cual acaso un diálogo con lo *poético* (de la poesía) sea un camino de suma utilidad. Por cierto, desarrollar esto implicaría otro artículo y no es aquí el caso, claro. Planteado queda entonces.

hacer alusión ahora, aunque de manera muy sumaria, por cierto.

La primera figura de Dios aparece en Machado como una “*bendita ilusión*”. En una Glosa suya (incluida en *Humorismos, fantasías, apuntes*, LIX) podemos leer:

“Anoche cuando dormía
soñé, ¡bendita ilusión!
que era Dios lo que tenía
dentro de mi corazón”

37

Se trata de un “Dios cordial”, cuya figura de la bendita ilusión (en la que remata el poema) va precedida de tres formas que analógicamente alude a él. Aparece primero como una “*fontana que fluye*” dentro del corazón (agua y río de la Vida, que irán a dar en la Mar); luego como una “*colmena*” también interior (en la que laboriosas abejas fabrican cera y miel, “con las amargas viejas”) y finalmente como “*sol ardiente*” (que, si bien da calor y alumbra, también “*hacía llorar*”). Y atención que se trata de un Dios íntimo, pero no de un Dios “*subjetivo*” (en el sentido moderno de esta expresión). No es aquella “*vivencia religiosa*” (sobre la que ya nos prevenía Heidegger), surgida de la liquidación de lo Sagrado y como módico sustituto de “*algo*” que falta. Por eso tampoco hay que tomar allí el sustantivo “*ilusión*” en el sentido de proyección antropológica falsa de necesidades insatisfechas del hombre (Feuerbach dixit); ni como simple construcción precaria de un “*yo*” (psicológico o metafísico) condenada de antemano al derrumbe; ni mucho menos como “*ideal*” que guiaría la conducta moral del hombre. Ninguna de estas concepciones (imodernas, demasiado modernas!) hacen a esta “*bendita ilusión*” de Machado, que lo es precisamente porque no se trata ni de vivencias, ni de jugarretas. Antes bien es la experiencia de un otro que –al romper la locura del soliloquio- instaura la alteridad y reinstala (en este mundo) la posibilidad (humana por excelencia) de un diálogo. Razón plena (y ya no sólo ‘ratio’ metafísica) que –al diluir el delirio autosatisfactorio- instala la relación erótica del dos y del tres, por sobre el tanático monocorde del uno y del cero. Ruptura del cascarón e inauguración de la vida; pérdida dolorosa, a la vez que alegría del inicio. Juego, azar y mar. Caminos en los que Machado se retrata diciendo: “*...así voy yo, borracho, melancólico/ guitarrista lunático, poeta/ y pobre hombre en sueños/ siempre buscando a Dios entre la niebla*”. Porque esta primera figura del “Dios cordial” adviene en sueños; en la vigilia en cambio su presencia será otra, aunque “*complementaria*” ya que todo hombre, “*... en sueños lucha con Dios y despierto con el mar*”.

La forma Dios en la vigilia se expresa en una segunda figura poética del pensamiento Machado: la del Otro que juega a las escondidas con nosotros. Se trata aquí también de una experiencia existencial (no de una distracción, ni de un entretenimiento, propio de la sociedad del espectáculo). En esta experiencia existencial el juego opera como un *inter-ludio* (ya no soliloquio, ni diálogo) entre Dios y el hombre. Entre dos que –sin ser iguales- se necesitan por distintos motivos (¡otra vez lo “*complementario*”, categoría central en la ontología poética de Machado!). El hombre no tiene más posibilidad de “*encontrarse*” con Dios que en el mar (es decir, en el mundo abismal que éste simboliza), pero bien aclara Machado en su *Profesión de Fe*: “Dios no es el mar, está en el mar...” diferencia castellana entre ser y estar, que una vez más sale en nuestro auxilio. Se trata de un encuentro muy especial; de un encuentro que no tiene la modalidad directa del toparse con un “ente” presente en su presencia, sino con una ausencia presente por huellas o por señales siempre indirectas y sin embargo muy vivas. En ese mismo poema, nos dice que Dios, en el mar:

“...riela como luna en el agua, o aparece
como una vela blanca;
en el mar se despierta o adormece.”

Obsérvense los verbos que elige el poeta para aludir (¡apenas aludir!) a un presentarse de esa naturaleza. El primero de ellos es casi un anacronismo, reservado a lo que se denomina “uso poético”: *riela*, del verbo *rielar*. Dice el diccionario que *rielar* es “brillar con luz trémula”, y dice bien. Lo que *riela* no ilumina, ni ilumina la escena, es una luz apenas suficiente como para que lo que adviene pueda ser visto. Por eso *rielar* significa también “vibrar y temblar” (*tremulus*, en latín). La presencia de Dios (al igual que la luna sobre el agua) *riela* y hace temblar. El otro verbo es griego y tan arcaico como la misma Filosofía: “aparecer”, del griego *phaínein*. Aparecer, es cierto, pero en el sentido preciso de “hacerse visible” (llegar a la presencia); de allí que el verbo latino *parere* esté en la base tanto de *apparecere* (aparecer) y como de *comparecere* (comparecer). Así pensado, todo aparecer es en realidad un comparecer, es decir un venir a la presencia (trémulamente, *rielando*, como luna sobre el agua) a partir de una invocación o de una manifestación. Lo que así aparece es *phainómenon* (“fenómeno”, en el sentido de “lo que se manifiesta”, *phainestai*). Y por cierto esto que se manifiesta (el fenómeno, el “ente”) lo hace siempre sobre un trasfondo inextirpable de cuya “oscuridad” sale lo presente a la luz (*fos*). Por eso el aparecer del ser (lo ente), no es sino una de las formas como el Ser viene a la presencia y brilla en ella. Lo sabía el viejo Heráclito (en cuyo río se bañaba agradecido Machado); lo sabía muy bien Aristóteles cuando advertía que “el ser (*einai*) viene de múltiple manera al brillo del aparecer...”; el mismo Platón fincaba el origen de la *philosophía* (del “amor al saber”) en el asombro (*taumatsein*) que provoca el resplandor del ser en la presencia, ese sencillo hecho de que el ente (y no más bien la Nada) sea. Más aún la metafísica (hasta Kant inclusive) comprendió siempre la presencia como un *comparecer*; pero de allí en adelante (racionalismos y positivismos mediante) la presencia (lo “ente”) terminó por absorber el Ser, transformando en “objeto” todo cuanto se moviera (¡incluido eso que continuó llamándose “Dios” y que termina colocado en el lugar del “ente supremo”, ¡pero “ente” al fin!).

Eso que la Filosofía griega supo y apoyó hasta Kant, lo supo aún más la Religión (que la precedió incluso en el ejercicio del *Logos*): esto es, que la presencia es manifestación posible (y trémula) de lo que necesariamente se retrae; que esta “retracción” no es defecto sino gracia y respeto en los que se funda toda relación posible entre hombres y dioses (porque si un hipotético resplandor total fuese posible, éste significaría la muerte del mundo: cegar a los hombres, a la vez que agotar a los dioses). La pregunta desesperada de Heráclito (“¿Cómo podría uno ocultarse de lo que nunca se pone?”, fragmento 16) no tiene respuesta teórica sino práctica: sólo es posible exponiéndose al juego de Dios y jugando su propio juego. Hay que jugar con Dios a las escondidas y eso es lo que propone Machado en la continuidad de ese mismo poema, *Profesión de Fe*:

*“...es el Creador y la criatura lo hace,
su aliento es alma y por el alma alienta.
Yo he de hacerte mi Dios, cual tú me hiciste,
y para darte el alma que me diste
en mi te he de crear. Que el puro río
de caridad que fluye eternamente,
fluya en mi corazón...”*

Paradójica inversión donde el Creado vuelve a crear al Creador (confirmándolo de tal modo en su lugar), al mismo tiempo que (por “gracia” de lo Sagrado) puede el Hombre ser capaz de soportar el ruido del mar sin aturdirse y hablar sin volverse afónico. Alguien (que no es “algo”), escucha.

Este “juego” –que relaciona sin igualar y acerca sin anular las distancias- es el que nos abre hacia la tercera figura de Dios en el pensamiento poético de Machado: la de un Dios que pide, la de un Dios que necesita; es decir *un Dios diferente, alejado tanto de la omnipotencia*

metafísica, como de los circunloquios de la teología racional (ambas también en esto también “complementarias”). Así el Dios que se libera del madero, no lo hace para convertirse en hombre, sino para volver a ser reconocido como “vivo”, después de su asesinato (que no de su “muerte”, como recordara un Nietzsche adecuadamente comprendido). Es un Dios que vuelve y no un Dios que se va. Por lo tanto, no se trata de ningún “humanismo”, sino de una doble “resurrección”: la de Dios que (liberado de los clavos) puede proseguir su obra y la del Hombre que (redimido del asesinato) es libre para volver a elegir. Medirse así con un Dios necesitado y soportar su ausencia, implica una actitud muy especial por parte del hombre. Machado la nombra poéticamente con una frase tan gráfica como contradictoria: “*dudar en fe*”. Así, en boca de Juan de Mairena podemos leer:

“Aprende a dudar, hijo, y acabarás dudando de tu propia duda. De este modo premia Dios al escéptico y confunde al creyente”.

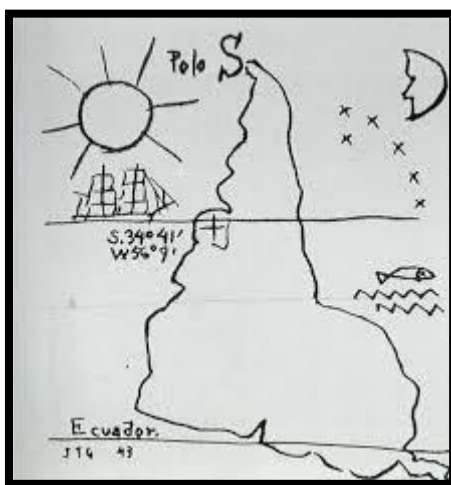
Curioso cartesianismo donde -si bien la duda lleva aquí también a una primera certeza- ésta no es ya la de un yo solipsista, sino la de un Tu que funda ese yo (y a la vez lo abre a la trascendencia dialógica). El premio para el escéptico es doble: uno es dos, al mismo tiempo. Machado sabe muy bien como filósofo de tiempos modernos (a diferencia de aquél hipotético “creyente” que termina confundido), que la fe no es el punto de partida sino el de llegada. Que los hombres tardomodernos vivimos después de la muerte de Dios y que la pregunta fundamental no es si Dios existe o no (teísmos o ateísmos), sino si lo hemos resucitado. Si han surgido ya esos hombres nuevos capaces de volver a convocar un Dios (rescatándolo de la cruz) y devolverlo a un mundo en el que le plazca “convivir” (aun cuando la palabra Vida signifique algo diferente en cada caso). Por eso en una carta a su querido Miguel de Unamuno desde Baeza (en 1915), Machado plantea la dupla muerte/resurrección de una manera hartó singular, otra vez como “complementarias”. Dice en uno de sus párrafos:

“¿Qué es lo terrible de la muerte? ¿Morir o seguir viviendo como hasta aquí, sin ver? Si no nos nacen otros ojos cuando éstos se nos cierran, qué estos se los lleve el diablo poco importa...Cabe otra esperanza, que no es la de conservar nuestra personalidad, sino la de ganarla. Que se nos quite la careta, que sepamos a qué vino esta carnavalada que juega el universo en nosotros o nosotros en él, y esta inquietud del corazón para qué y por qué es... ¿Que dormimos? Muy bien. ¿Qué soñamos? Conforme. Pero cabe despertar. Cabe esperanza, dudar en fe”.

O sea que lo bueno de esta duda, es la posibilidad de la fe. Ni su certeza indubitable, ni su rechazo a priori: sólo la *posibilidad*. Posibilidad que no es otra cosa que otorgamiento y recepción del sentido del mundo: caminos sobre la mar, o cabalgata sobre delfines, redimiendo así aquellas gargantas roncas y oídos rotos a que nos condenaba el Dios del abandono. Aliento de lo sagrado que -al “hacer” nuevamente mundo- despierta al Dios y lo recarga de divinidad, al tiempo que despierta también al hombre y -al quitarle la careta- le devuelve un rostro. La fórmula de Machado se condensa en así en dos sencillas palabras: “*Paciencia y humildad*”, ya que la tarea no es fácil: “Pensar el mundo es como hacerlo nuevo...borrar primero y dibujar después”. Como un acordeón tocado a cuatro manos, mientras se va deletreando la partitura de la nueva Trinidad:

*“El Dios que todos llevamos,
el Dios que todos hacemos,
el Dios que todos buscamos
y que nunca encontraremos.
Tres dioses o tres personas
del solo Dios verdadero”.*

Transversalidad entre el constructivismo y la pedagogía crítica decolonial: primeros lineamientos teóricos y su aplicación en la enseñanza de una historia mundial de forma no-eurocéntrica



40

Omar Alan Cota Alfaro

Articulación de una pedagógica decolonial-constructivista

En primera instancia se pensarán las categorías de *colonialidad* y *colonialidad del saber* que son fundamentales en los estudios *decoloniales*. Para proporcionar una definición sobre colonialidad en términos generales, se retomará lo expuesto por Juan José Bautista en su libro *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, en donde realiza una distinción entre los conceptos de *colonialismo* y *colonialidad*. El contenido de la primera categoría lo define como las prácticas asimétricas de dominación por parte de un pueblo hacia otro. En un sentido más enfocado a lo bélico-político. Posteriormente, la categoría de *colonialidad* se examina y la comprende como una red sistemática invisibilizada que produce y reproduce ciertos contenidos coloniales/modernos/eurocéntricos interiorizados en la subjetividad del ser-periférico y los piensa como universales o parte de su propia identidad –de forma normalizada– (Bautista, 2012). Expuesta la categoría anterior, ahora se examinará a esta desde un campo concreto que es la *colonialidad del saber*. En el artículo de Christian Jamez afirma que esta última consiste en visualizar “el eurocentrismo como la perspectiva única de conocimiento y sus consecuentes exclusiones sobre cualquier otro tipo de formas epistémicas” (Díaz, 2010) Esto es observable en la forma de clasificación de la Historia Universal: Antigüedad, Edad Media y

Modernidad. A esta crítica se volverá posteriormente.

Es relevante revisar ciertas categorías del método analéctico, que es la forma en la cual opera teóricamente el giro decolonial y la filosofía de la liberación. Este método tiene como categorías principales la de *totalidad* y *exterioridad*. Esta categorización proviene de la influencia de Emmanuel Levinas y su libro: *Totalidad e infinito. Un ensayo de la exterioridad* en América Latina. Es decir, que la filosofía de la liberación y el giro decolonial subsume o se apropia de dichos conceptos y se utilizan desde otro sentido; y situación o contexto. En el artículo, *La analogía de la palabra (El método analéctico y la Filosofía Latinoamericana)* de Enrique Dussel, realiza una interpretación del Otro desde un horizonte distinto al de Emmanuel Levinas y propone que el Otro, “pudiera ser un indio, un africano o un asiático. El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano” (Dussel, 1996) Entonces, se comprenderá a la categoría del *Otro* como la *exterioridad* negada por parte de la *totalidad*, la cual será la civilización europea-moderna-eurocéntrica y la *exterioridad* representará a América Latina como lo *Otro* negado de Europa. Por lo tanto, cuando se haga referencia en el presente trabajo sobre la *exterioridad* y *totalidad*, se realizará en el sentido que se mencionó, pues de esta forma será más comprensible.

Analizadas las categorías anteriores, se abordará sustancialmente qué es la *decolonialidad*. Esta tiene que ver con un giro epistemológico/deconstructivo de la lógica impuesta por la colonialidad/modernidad. Por lo tanto, el marco categorial decolonial o el sistema de la Filosofía de la Liberación es una crítica a las categorías eurocéntricas y modernas de la *totalidad* que tergiversan la *exterioridad* latinoamericana. Es decir, se comprende que la pedagogía decolonial pretende eliminar los contenidos eurocéntricos que nublan la realidad de los países periféricos que asumen marcos teóricos situados desde otros *locus de enunciación* como universales. En los institutos educativos se cumple una función originada desde una matriz colonial, que es la reproducción de discursos o materiales históricos occidentalizados que pretenden la univocidad. En esta lógica de la *totalidad* no está asumida la *exterioridad*. Ante esto se da la negación de América Latina en la Historia Universal, de lo cual se comprende que la enseñanza de la Historia Universal no está enfocada en el reconocimiento/aprendizaje del *Otro* o del *nosotros*, sino en la pretensión de narrar los grandes acontecimientos llevados a cabo por la *totalidad*. No obstante, la *metodología constructivista-decolonial*, estará en función de la deconstrucción de los relatos eurocéntricos unívocos, desde la condición activa del sujeto cognoscente, pretendiendo asumir la *exterioridad* como medida de auto-conciencia de una condición neo-colonial. Ante esto Crishtian Díaz reflexiona:

Por tanto, el giro decolonial implica una postura crítica y de resistencia frente a la colonialidad, tratando de cuestionar y deslegitimar aquellas lógicas, prácticas y significados que se instalan en los cuatro dominios de la experiencia humana: económico, político, social y epistémico y subjetivo/personal, a la vez que propone la apertura de rutas de pensamiento y prácticas alternativas focalizadas en el interés de reconocer la herida colonial y de reivindicar, en esta perspectiva, los saberes, tradiciones, identidades, memorias y posicionamientos ontológicos de quienes históricamente han sido vulnerados por la irrupción colonial. (Díaz, 2010)

Ahora se desplegará el marco teórico constructivista común, que se utilizará para posteriormente declarar una definición adecuada, la cual será subsumida por la pedagogía-decolonial. En el libro *Piaget, Vigotski y Maturana. Constructivismo a tres voces* se realiza un análisis sistemático por parte de Ricardo Rosas y Christian Sebastián en función de proporcionar las diferencias sobre la conceptualización del constructivismo. En la introducción se da la interrogante de qué es el constructivismo. Ante tal pregunta afirman lo polisémico que es el concepto tratado (Rosas, 2008). Esto lleva a los dos autores mencionados, a realizar una limitación disciplinar para clarificar la categoría, utilizan solo los campos de psicología y

educación, de esta forma eliminan a priori la concepción filosófica y sociológica. Posteriormente explican que lo esencial del constructivismo, en primera instancia, es la centralidad del sujeto cognitivo. Afirman, que desde la teoría del conocimiento o epistemología de la psicología: la relación sujeto-estimulo es un vínculo incondicionalmente reactivo. Por lo tanto, este sujeto cognitivo es una especie de cavidad viviente absolutamente influenciada por las mediaciones. Esto quiere decir que el sujeto-cognoscente es un arquitecto activo de sus estructuras de conocimiento o, dicho de otra manera, es él quien construye su propio conocimiento a partir de la interiorización de las mediaciones externas –proceso cognitivo– (Rosas, 2008).

En el artículo de Luz Rodríguez Palmero titulado *La teoría del aprendizaje significativo* se analiza la terminación o concepto de “aprendizaje significativo” desde una visión ausubeliana y post-ausubeliana. No obstante, se retomará solo la concepción ausubeliana para identificar la cuestión. Esta teoría cognitiva se encuentra ubicada dentro del marco constructivista. En continuación de la cuestión previa, se pensará al aprendizaje significativo, desde Palmero, como un proceso de adquisición, asimilación y retención de un nuevo conocimiento por la estructura cognitiva. Esta interacción con la estructura cognitiva se produce mediante las ideas de anclaje o subsumidores. Ante esto emergen conceptos e ideas mucho más complejas a partir de la transición dialéctica de un esquema cognitivo a otro. Esto no trata solo de unificar los nuevos saberes, sino que, en el proceso, los nuevos contenidos adquieren una significación distinta a partir de la condición activa del sujeto-cognoscente o dicho de otra manera, este transforma la materia de la estructura cognitiva previa (Rodríguez, 1989). Mediante estas dos últimas lecturas, se comprenderá al constructivismo como un marco categorial que propone como centralidad al sujeto que aprende y a las transiciones o transformaciones de estructuras cognitivas previas que lleva a cabo el estudiante en su proceso de aprendizaje. Este proceso será pensado como fruto del sujeto-activo quien constituye su propio conocimiento a partir de mecanismos cognitivos.

Ahora se desarrollará la articulación del constructivismo con la pedagogía decolonial. Anteriormente se afirmó que la *metodología constructivista-decolonial*, estará en función de la deconstrucción de los relatos eurocéntricos unívocos, desde la condición activa del sujeto cognoscente, pretendiendo asumir la *exterioridad* como medida de auto-conciencia de una condición neo-colonial. Esta aseveración se realizó en un sentido que articula los dos enfoques o corrientes. Al referir deconstrucción, se realiza desde un sentido dusseleano, explícito en su libro *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* en el cual afirma respecto al propósito de su obra: “los límites que deseamos romper, de-struir, de-construir, para formular un relato sobre nuevas bases (no para simplemente re-construir), es decir, des-estructurar para componer el relato desde otro paradigma histórico” (Dussel, 2007). Es decir, que la deconstrucción estará en función de la destrucción de un relato limitado por marcos eurocéntricos y posteriormente la re-construcción desde otro modelo historiográfico, el cual partirá de una localización o situación distinta a la *totalidad* europea. Enseñar esto implica conflictos cognitivos, respecto a las estructuras cognitivas; sin embargo, se realizará una re-configuración de los contenidos del sujeto-cognoscente y de sus estructuras, las cuales se tornarán más complejas y con significatividades distintas a las previas como lo indica Palmero en su revisión de Ausubel.

Al afirmar una condición activa del estudiante se hace referencia a que este será el constructor de su propia capacidad crítica en torno a los conocimientos eurocéntricos. Para ello, estarán sus concepciones históricas universales euro-centradas que fungirán de ideas de anclaje, las cuales entrarán en contradicción con el nuevo material expuesto por un guía o revisado por los educandos de una forma socializadora. En consecuencia, se pretende que el estudiante se realice a sí mismo una crítica interna respecto a su red conceptual eurocéntrica y de esta forma adquiera conciencia de ello. En esta toma de conciencia por parte del estudiante, comenzará la crítica-activa desde sí mismo a los grandes relatos enunciados desde la *totalidad* europea y comenzar de esta forma el procedimiento deconstructivo de éstos, a partir de la guía de un

docente que pretenda rehacer la Historia Mundial, en la cual pueda incluirse a los países o continentes como lo son África, América Latina, incluso Asia, los cuales ya han planteado una crítica poscolonial desde la década de los 80's del siglo pasado. Estos continentes, tienen en común, que han sido clasificados como periféricos, subdesarrollados o en un estado de inmadurez por la *totalidad* europea, desde la propia condición de subalternidad ha emergido la crítica hacia la Historia Universal, por el no-reconocimiento de su *alteridad* o de su condición de *ser-Otro*.

En el artículo *Hacia una nueva historia global no eurocéntrica: un balance crítico* de Perla Valero, realiza una referencia a un eurocentrismo como lugar de enunciación. Este apartado está dedicado a los estudios decoloniales, poscoloniales y la crítica a la universalidad eurocéntrica desde la concepción de estas dos últimas posiciones teóricas. Esta revisión de la universalidad se examina como una falacia abstracta, pues se parte de que ninguna singularidad concreta puede elevarse a lo universal. Es decir, que lo universal, es el conjunto de elementos o multiplicidades concretas extraídas de sujetos o entes, de los cuales se constituye una realidad común que representativamente, es la humanidad pensada en términos de su totalidad (Valero, 2016). No obstante, el lugar de enunciación de la universalidad que se analiza, es aquella que parte desde el centro y no de la periferia. Por lo tanto, se puede afirmar que el pensamiento universal de la tradición de la modernidad eurocéntrica, es tan solo un pensamiento local/concreto. Esta crítica posibilita el re-pensar a la Historia Universal, la cual parte de un *lugar de enunciación*, lejano al contexto latinoamericano y dentro de su propia clasificación no existe una representación universal de la *exterioridad*, por lo tanto, esta Historia Universal que se ha proyectado como universal, es una historia concreta/local del pueblo europeo –teniendo en consideración mayormente solo la Europa del Mediterráneo. Esto abre la pauta de reflexionar sobre una Historia Mundial en la cual se incluya a las *exterioridades negadas* y se realice rompiendo los límites de la *colonialidad del saber*.

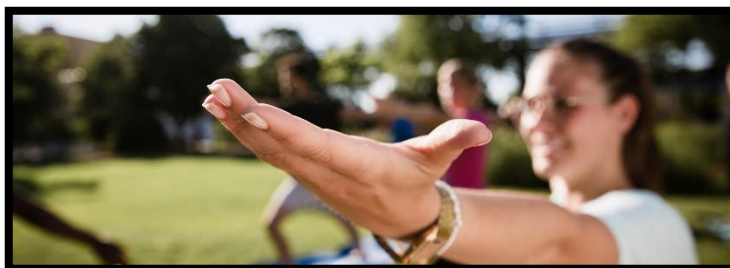
Conclusión

Este trabajo finaliza con una breve reflexión con respecto a la posibilidad de una correlación metodológica entre el constructivismo y la pedagogía decolonial; y sobre la propuesta de una Historia Mundial. En tanto al primer planteamiento, se logró trazar una aproximación teórica sobre la composición de una *metodología constructivista-decolonial*. Este primer acercamiento dejó ciertos vacíos procedimentales, pero, se articuló medianamente un lenguaje categorial constituido desde los dos enfoques. En el caso del constructivismo se empleó mayormente su teoría cognitiva en función de las propuestas y categorías de la *decolonialidad*; y de sus pretensiones o proyectos futuros. Es decir, que la teoría constructivista presta atención en los cambios de las estructuras cognitivas del sujeto-cognoscente y a su vez la pedagogía decolonial propone categorías de análisis para la deconstrucción de la *colonialidad del saber* histórico. El segundo planteamiento, si bien no concluyó en la forma que se pretendió, se demostró de forma argumentativa, que la Historia Universal es una historia de carácter local. A pesar de no haber planteado sistemáticamente una Historia Mundial, se problematizó el asunto y se proyectaron ciertos principios teóricos de ésta. Para cerrar la presente ponencia, se pretende afirmar a que es posible realizar una Historia Mundial, como lo han hecho hasta ahora los estudios sistemáticos decoloniales y poscoloniales. Por lo tanto, este escrito puede ser una guía metodológica para descolonizar la Enseñanza de la Historia, en cualquier aula donde se reproduzca una *histórica eurocéntrica/unívoca* que solo represente los fenómenos dados en Europa. ¡Es hora de que el sujeto occidentalizado de Nuestra América adquiera autoconciencia/alterativa histórica!

Bibliografía

- Bautista, J. (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*. Bolivia: Rincón Ediciones.
- Díaz, C. (2010). Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, 220. Consultado en: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39617525009.pdf> (11/12/2021)
- Dussel, E. (1996). La analogía de la palabra (el método analectico y la filosofía latinoamericana). *Analogía Filosófica*, 38. Consultado en: https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/267.1996_espa.pdf (12/12/2021)
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rodríguez, M. (1989). La teoría del aprendizaje significativo: una revisión aplicable a la escuela actual. *Revista Electrónica d'Investigació i Innovació Educativa i Socioeducativa*, 1-3. Consultado en <https://redined.mecd.gob.es/xmlui/bitstream/handle/11162/97912/rodriguez.pdf?sequence=1> (13/12/2021)
- Rosas, R. (2008). *Piaget, Vigotski y Maturana: constructivismo a tres voces*. Buenos Aires: Aique.
- Valero, P. (2016). Hacia una nueva historia global no eurocéntrica: un balance crítico. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 156-158. Consultado en: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/trashumante/article/view/326968/20784238> (14/12/2021)

EL DERECHO HUMANO A LA SALUD EN PERSPECTIVA INTERCULTURAL



Alejandro Medici

45

Introducción: “Desempaque crítico” del derecho a la salud

Derechos humanos los entendemos como procesos sociales de apertura de espacios de lucha (culturales, institucionales, normativos...) por las diversas formas de comprender y practicar la dignidad humana (Joaquín Herrera Flores, 2005).

Derechos humanos no son sólo normas e instituciones, son reenunciados como predicados críticos de las formas en que nos relacionamos con nosotros mismos, entre nosotros y con las alteridades (nos-otros), con la naturaleza.

Derechos humanos interdependientes, indivisibles se relacionan o congloban (ej. medio ambiente/habitat/salud/diversidad de cosmovisiones culturales acerca de estas relaciones) (Medici, 2016, 2020)

El contenido condición de los derechos humanos son bienes sociales, o bienes socioambientales teniendo en cuenta la relación metabólica sociedad/culturas/naturaleza. En nuestra investigación la interrelación compleja respectiva entre salud, ambiente y culturas vinculada a las nociones de calidad de vida, y bienestar, comprendidas también en diversidad cultural.

Estos bienes sociales son relacionales porque:

- a) De un lado generan derechos y obligaciones de sujetos (titulares de derechos, estado en sus diversos niveles, productores, corporaciones) que se expresan en regulaciones constitucionales, legales, administrativas, consuetudinarias que hay que analizar en su relativa eficacia y vigencia.
- b) Por otro lado, son objeto de disputa, resignificación entre poderes-intereses públicos o privados, macro o

microsociales, hegemónicos/subalternos y sujetos de derechos.

- c) Tienen una dimensión de (in)solidaridad intergeneracional ya que su distribución, calidad, significación son un proceso acumulativo en el tiempo que fluctúa entre la progresividad y la regresividad. Pero que también tiene una percepción construida socialmente en términos de memoria y de diversidades culturales.
- d) Esta construcción social es pluralista desde el punto de vista cultural. Ya no cabe la imposición unilateral de la concepción moderna de medicina. Sino atender a las dimensiones de enriquecimiento y potenciamiento mutuo entre las diversas concepciones de la salud y la salud como disciplina científica aplicada moderna.
Esta aserción plantea exigencias formativas de los profesionales de la salud y políticas construidas en base a la búsqueda y obtención de consensos interculturales.
- e) Requieren garantías no solo jurídicas sino también sociales y políticas desde el ejercicio activo de las ciudadanías y la participación, y la consecuente formulación de políticas públicas.
Luego, el marco teórico metodológico requiere analizar el bien socioambiental que hace al derecho humano a la salud y su conglobación con otros derechos relacionados inescindiblemente. Salud, vivienda y trabajo digno, acceso a servicios esenciales que hacen a esos derechos.

Interculturalidad en salud, una mirada crítica

Una de las dimensiones relacionales del derecho a la salud es la asunción del pluralismo cultural existente y su integración en el bien social del derecho. Las minorías étnicas, los pueblos originarios, las comunidades tradicionales suelen practicar y demandar reconocimiento para saberes prácticos ancestrales en la materia que ellos integran en lo que consideran, recurriendo al derecho a la salud, encuadrado en sus derechos culturales como comunidades históricamente existentes, desde antes de los paradigmas modernos de biomedicina, salud pública e incluso del estado mismo.

Se trata entonces de comprender esta nueva dimensión cultural del derecho a la salud, de pensar la participación de sus titulares individuales y colectivos en contextos de pluralismo cultural.

Las políticas neoliberales en materia de salud, como por ejemplo, el programa de la anterior gestión (2015-2019) en el Ministerio de Salud de la Nación CUS (Cobertura Universal de Salud), implican claro, en primer lugar, una dimensión de afectación de las políticas distributivas, al considerar como “gasto público”, la inversión social en salud pública, afectando a los sectores en situación de indigencia, pobreza, y también a la categoría de los “nuevos pobres” que emergen en contexto de aplicación de ajustes estructurales, ante el encarecimiento de los servicios de medicina prepaga y de los medicamentos. Pero al mismo tiempo, estas políticas tienen una dimensión de racionalidad económica monocultural, ya que la satisfacción de las necesidades en la dimensión social salud/sanitaria, son pensadas desde la centralidad empresarial y mercantil.

A la dimensión de injusticia social en acceso (desde una mirada distributiva), se debe agregar, el reduccionismo cultural que esta consideración, desde una racionalidad limitada y sesgada, impone a la salud. Depredación cultural dada por el desconocimiento de la dimensión de pluralismo y de las potencialidades del diálogo intercultural en sociedades plurales como las de nuestra región. El desperdicio de la experiencia de saberes prácticos, la invisibilización de sinergias posibles de una ecología de saberes (Santos, 2003).

Entonces a la erosión de los fundamentos económico-sociales de la salud pública, se

articula, la negación del reconocimiento a la dimensión cultural del derecho a la salud, que afecta especialmente a las etnias y pueblos originarios.

Esos saberes prácticos de relación social y metabólica con la naturaleza, sólo son valorizados cuando pueden producir rentabilidad en términos de biotecnología patentable como propiedad intelectual para introducir medicamentos al mercado. Pero no existen criterios de reconocimiento, participación ni de diálogo intercultural que requerirían una formación diversa de los profesionales de la salud, un modelo descentralizado y participativo con gestión de profesiones de diversas disciplinas en interacción con las agrupaciones de alteridad.

En materia de salud, entonces, pensada en contexto situado, socioculturalmente complejo y plural, una idea horizonte que articule los aspectos de redistribución y reconocimiento (Fraser -Honneth, 2006), sería una idea de igualdad que socialmente no *inferiorice*, ni *homogeinize* culturalmente.

En la recepción crítica de esta discusión de la teoría social “nortecéntrica” acerca del “reconocimiento del reconocimiento”, nos ubicamos en una posición de interculturalidad crítica desde los posicionamientos de Fornet Betancourt (2001) y Bonilla (2017), entre otros, donde en primer lugar hay que construir un paradigma de justicia intercultural anamnético (Reyes Mate, 2011), como memoria de los desprecios y de los despojos, en forma consistente con un “giro descolonizador”, para luego discutir los criterios y las reglas mismas del reconocimiento.

Algunos aspectos vinculados a esta problemática de difícil visibilidad dada la prioridad del aspecto de injusticia social en el acceso a servicios públicos de salud, tienen que ver con la participación planteada en términos de diálogo intercultural, modelos de institucionalización de la misma, los derechos bioculturales de las comunidades tradicionales y pueblos originarios, que hacen a sus formas de coevolución y equilibrio con la naturaleza, así como a su participación en los beneficios económicos generados cuando esos saberes prácticos son puestos en valor cuestión que ha tenido tibios avances en la implementación del artículo 9j de la Convención de Naciones Unidas sobre Biodiversidad a través del protocolo adoptado en la ciudad de Nagoya, pero especialmente a través de la jurisprudencia que va renovando el discurso sobre los derechos de la *paccha mama* y los que a ellos se congloban, pensando en este aspecto en una redefinición dialógica intercultural de reconocimiento de lo que significa salud, buen vivir y bienestar en un marco que se piensa desde prácticas de coevolución sociedad/comunidad/naturaleza más equilibradas y justas.

Esto es el reconocimiento de los derechos de la *paccha mama* o naturaleza a partir de la sentencia de Corte Provincial de Loja, a propósito del río Vilcabamba en Ecuador¹, o de la sentencia del Tribunal Constitucional Colombiano sobre el río Atrato², y la más reciente sobre la Amazonía que además de reconocer como sujetos de derecho a dichas cuencas hídricas, también lo hace respecto a la dimensión biocultural de los derechos de las comunidades campesinas, originarias y afrocolombianas de las mismas. Ver también la *earth jurisprudence*, que sigue y analiza el programa de la ONU *Harmony with nature*³.

También los determinantes ecosociales que afectan la salud de los pueblos originarios y comunidades tradicionales por el avance de los procesos de urbanización no planificada, ni participativa; el desplazamiento de la frontera agropecuaria, en general, la afectación de los

¹ Primer fallo jurisprudencial que reconoce los derechos de la naturaleza, aplicando la Constitución del Ecuador. Sentencia nro. 11121-2011-010.

² Sentencia Corte Constitucional de Colombia T-622 (2016)

³ www.harmonywithnatureun.org

equilibrios y resiliencias ecosistémicos que generan bienes socioambientales a los que está vinculada la noción de salud que tienen dichas comunidades y pueblos, como por ej. las implicancias en materia de salud del *Sumak Kawsay* quechua o del *Kume Mogen* mapuche, entre otras cosmovisiones, así como, en general, la calidad de vida y el bienestar de las poblaciones afectadas.

Al respecto el programa GEO (Global Environment Outlook) -Salud propuesto conjuntamente por el PNUMA (Programa de Naciones Unidas para Medio Ambiente) y la OPS (Organización Panamericana de la Salud), (PNUMA-OMS/OPS, 2009) supone un avance en términos de la identificación, prevención y respuestas frente a los determinantes socioambientales de la salud en América Latina y el Caribe, asumiendo la complejidad del metabolismo social en relación con la naturaleza y sus incidencias en la salud.

No obstante, el campo semántico propuesto sigue siendo sesgado culturalmente, al utilizar nociones que, por tratar instrumentalmente a la naturaleza como entorno ambiental de la salud (definida, eso sí, en los amplios términos de la OMS relacionada con el bienestar y la calidad de vida), ejemplificado en el recurrente uso de términos como servicios ambientales, recursos naturales, capital natural, capital social, capital humano, etc. Se echa de menos también aquí, pese a la centralidad que este programa le atribuye a la participación en materia de políticas públicas de promoción de la salud y un medio ambiente sano, una noción fuerte de diálogo intercultural que involucre activamente las ideas de relación con la naturaleza y sus incidencias en la salud de los pueblos originarios y campesinos, los saberes prácticos al respecto de las comunidades tradicionales y originarias.

Toda política pública que se haga cargo de estas dimensiones de la salud tiene el desafío de articular formatos de genuino diálogo y participación que incorpore las experiencias de saberes prácticos de las comunidades originario-campesinas, desde su contexto territorial de vinculación con la naturaleza.

Esto, implica también el desafío de una práctica hermenéutica pluritópica, de sinergia de saberes, que necesariamente debe vincular en términos interculturales la consideración de los determinantes socioambientales de la salud, resignificada también en ese proceso.

El contexto de políticas neoliberales en América Latina y el Caribe, por ej., el mencionado programa CUS, genera injusticia distributiva en el acceso, la cobertura, la calidad de la infraestructura y en la relación médico/paciente. Existe una dimensión cultural de la salud que es negada históricamente por la biomedicina, tanto desde la perspectiva de medicina social, (aunque, como veremos las políticas públicas orientadas por ésta última, tienen, más potencialidad de apertura a la dimensión intercultural), como en la neoliberal corporativa.

Se genera injusticia por retaceo del reconocimiento o la forma de desprecio que es no considerar en absoluto las relaciones interculturales en materia de salud, ni en su concepto, ni en las políticas públicas es funcional a la racionalidad sesgada que equipara la salud a mercancía.

Una apertura intercultural debe tener en cuenta entonces los saberes prácticos de relación entre nosotros y con la naturaleza que supone la salud más allá de la relación profesionalizada y estandarizada según los parámetros biomédicos. Es decir, aquellas dimensiones socioculturales de la salud colectiva: terapéuticos, de coevolución de las sociedades con sus hábitats, de coexistencia entre concepciones acerca de la salud y todas las mediaciones simbólicas e identitarias que suponen.

Aquí es posible aprender también de las experiencias de institucionalización de las

dimensiones culturales y simbólicas de otras regiones del mundo, como por ej. China y la medicina mandarina, la India y la medicina ayurbédica. Las formas de relación con la biomedicina.

La apertura intercultural de las concepciones y políticas de salud requieren entonces no sólo del diálogo entre plurales concepciones culturales, sino también evitar la dicotomía absolutizada entre los modelos de salud; básicamente entre:

El modelo antropológico (es decir, construido desde la Antropología), abstrae las características de la medicina tradicional en esencias identitarias para reforzar comunidades no reconocidas en su alteridad. Este modelo absolutizado, carece de estadísticas epidemiológicas ni tasas de mortalidad, morbilidad evitable en los pueblos originarios y campesinos que son justamente las que sufren más el impacto de la indigencia y de la pobreza.

El modelo biomédico que desprecia absolutamente la presencia de la salud colectiva mediada culturalmente y el diálogo entre saberes.

Hermenéutica pluritópica en salud

La aplicación del modelo de hermenéutica pluritópica⁴ intercultural en salud, supone partir de una posición crítica ya que las cosmovisiones y relaciones relacionadas a las saludes, no se cierran, ni se consideran completas, ni autosuficientes. Pero al mismo tiempo valorizan sus saberes prácticos, ej. fitosanitarios de relación con el bioma de hábitats naturales, terapéuticos comunitarios, etc. De forma tal que, al entrar en diálogo, verdaderamente horizontal y participativo con los saberes, instituciones biomédicas puede generarse una sinergia de mutuo reforzamiento y autocrítica de las limitaciones paradigmáticas en salud.

Fortaleciendo de esta forma el bien social relacional que es la salud colectiva desde los aportes de la pluralidad de culturas y desechando aquellos que lo tienden a apropiarse como beneficio privado corporativo y monocultural.

Eso supone concebir a los participantes no apenas como pacientes usuarios de servicios públicos o privados de salud, sino como formaciones de alteridad que tienen saberes y que son actores de la construcción de la salud colectiva.

Políticas públicas básicas para la transición desde la hegemonía de la biomedicina a la salud intercultural, participativa y popular.

Un modelo político, social y cultural relacional basado en interculturalidades pasaría por estrategias de articulación de la biomedicina y la medicina tradicional generando un modelo de medicina popular con interfases en los servicios de salud, medicalización mixta, reapropiaciones de mediaciones culturales.

En esto son importantes aspectos que implicarían o requieren una radical reformulación de las políticas públicas en materia de salud:

-Los modelos de institucionalización del diálogo intercultural,

⁴ Boaventura de Sousa Santos, inspirándose en Raimon Panikkar, utilizó para comprender interculturalmente los derechos humanos el término hermenéutica diatópica, nosotros preferimos el término pluritópica, en tanto los *topois* vinculados a comprensiones de la salud colectiva, se encuentran en diversas cosmovisiones culturales. Ver (Santos, 1998)

-La formación de los profesionales de la salud para una práctica que implique la sensibilidad social, la preparación para trabajar en equipos interdisciplinarios, intervención y vinculación con territorios variados (urbanos, rurbanos, rurales) y sobre todo el desarrollo de las actitudes, aptitudes y habilidades para el diálogo con otros saberes sanitarios que deben considerarse parte de la salud colectiva valorizada positivamente, comprendida en su complejidad y necesarias relacionalidades, empezando por superar la dicotomía (construida frecuentemente en forma inercial burocrática), entre agentes/pacientes de salud.

Descentralización territorial de los servicios de salud, para la Atención Primaria. En este sentido es necesario atender a las diversas experiencias en América Latina, y sin ir más lejos, en el propio ámbito nacional, por ej. en la Provincia de Buenos Aires con el intento del programa ATAMDOS (Atención Ambulatoria y Domiciliaria de la Salud) (Devoto, 2013), durante los años 1987/1988. Este programa suponía formar equipos interdisciplinarios de profesionales de medicina generalista, enfermería, psicología, trabajo social y administración, con una localización territorial y cada grupo a cargo de aproximadamente 300 familias en la Pcia. de Buenos Aires. Los grupos funcionaban en centros de salud, postas sanitarias e incluso en organizaciones comunitarias que se convenían con los municipios u organizaciones en cada caso. Los integrantes del grupo tenían, sin distinción los mismos salarios (que eran relativamente altos para la época) y se tendió a profesionalizar a los/las enfermeros/as. Se exigía una dedicación exclusiva a la tarea con retención de título e incompatibilidad para ejercer otros trabajos, en instituciones sanitarias privadas, por ejemplo. El trabajo en territorio hacía que cada uno de los grupos ATAMDOS fuera una unidad de participación en salud, donde los/as pacientes tomaban también el carácter de sujetos activos/as y las discusiones no se reducían al diagnóstico individual y los tratamientos biomédicos individuales, sino que surgían los determinantes sociales y ambientales de la salud y calidad de vida, la disponibilidad o no de servicios públicos básicos, etc. Estas variables sociales, frecuentemente, dependiendo de los territorios, y de las relaciones entre los equipos y las autoridades locales, eran planteadas, diagnosticadas y las soluciones propuestas, usualmente más allá del tratamiento usual biomédico, en asambleas donde participaban las familias, los/as miembros/as del equipo, los referentes sindicales y políticos del barrio.

Rápidamente la acción en el marco de ATAMDOS generó la resistencia de los colegios profesionales de profesionales de la salud, de las instituciones de medicina privada, de algunas jerarquías de los hospitales públicos, de algunas facultades de medicina, y con la renuncia por presiones del entonces ministro de salud Dr. Floreal Ferrara, el programa fue desmantelado.

Esta breve reseña, a título de ejemplo, muestra que una de las dimensiones de políticas de salud que más potencialidad y posibilidad de apertura a un abordaje y enfoque pluricultural son los programas que, desde modalidades de trabajo de campo, participativo, preventivo, acercan los servicios de salud pública a las poblaciones desde la Atención Primaria. Al respecto, la psicóloga aymara Diana Bracerías (2005), cuenta la experiencia en la Casa de la Cultura Mapuche de Los Toldos, Dpto. de Gral. Viamonte, Pcia. de Buenos Aires, donde el funcionamiento de ATAMDOS, se articuló desde el principio con el reclamo de las comunidades mapuches locales de su vínculo especial con el territorio y las prácticas ancestrales de salud ligadas a esa relación, como recuperación de su patrimonio cultural y sanitario.

Este tipo de experiencias requieren acuerdos con las comunidades que impliquen participación, dialogo, circulación de información y comunicación permanente y por lo tanto, pueden ser lugares propicios para las prácticas de articulación del saber biomédico con las acciones interculturales.

Por ejemplo, los pluridiagnósticos que articulen y pongan en relación el autodiagnóstico

comunitario desde la medicina tradicional de los pueblos originarios, tradicionales y campesinos (sea en ámbitos urbanos, rururbanos o rurales) y el diagnóstico biomédico.

Estas prácticas de interculturalidades en contextos relacionales, requieren de un cambio en la cultura dominante e institucionalizada de los saberes y de las instituciones centradas en el paradigma de la biomedicina y en una creciente mercantilización de los servicios de salud, preocupación por micropoderes regionales y locales que inciden en la práctica y en los imaginarios en torno a la medicina y a las profesiones médicas, así como también precisa evitar y revisar todas las tendencias de excesiva burocratización de la salud pública.

Finalmente, también experiencias descentralizadas y territorializadas, interdisciplinarias de Atención Médica Primaria son fundamentales para lograr un enfoque más holístico del bienestar y la salud en relación con el medio ambiente y en las poblaciones que articule a los modos de vida y riesgos socioambientales.

De hecho, crecientemente, es cada vez más difícil separar la bien social relacional salud, entendido no apenas como la ausencia de enfermedad, sino en el sentido en que la define la OMS o el pacto internacional de derechos económicos y sociales (DESC) de la complejidad de las relaciones sociedad /naturaleza. Ello potencia los marcos metodológicos que trabajan sobre la idea de multicausalidad de las afectaciones en materia sanitaria. Por ejemplo, el PNUMA y la OMS/OPS, a través de su programa para América Latina Geo-Salud, en sus alcances y límites ya explicados más arriba.

De ahí el potencial de diálogo cultural con perspectivas de salud que la vinculan con nociones de bienestar o de buena vida que no disocian la salud humana de la salud y equilibrios de la naturaleza. Requiere poner en comunicación y traducción saberes prácticos de coevolución sociedad/naturaleza que pueden potenciarse a través de una hermenéutica analógica desde nociones como *sumak kawsay* o *küme mogen*.

Regreso al derecho a la salud en perspectiva crítica e intercultural

Desde esta mirada el derecho a la salud toma una nueva dimensión donde se resaltan los determinantes socioambientales y la dimensión intercultural.

Requiere, como creemos lo hacen, todos los derechos humanos, pero con características especiales en este caso, de un poligarantismo que se haga efectivo desde garantías no reducidas al ámbito jurídico, sino ampliadas a la participación desde la diversidad cultural de comprensiones y prácticas de salud, y a las políticas públicas que la promueven y que se abran desde la superación de las actuales inercias mercantilistas, burocratizadoras y de hegemonía del paradigma biomédico autopresentado como superior a las medicinas tradicionales y comunitarias.

Bibliografía

Bonilla, Alcira B. (2017), "Ciudadanía: desafío intercultural para la Filosofía de la Liberación en el cambio de época". En F. Roda, N. Heredia (Comps.) Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad, Universidad Nacional de Jujuy: San Salvador de Jujuy.

Braceras, Diana. (2005) "Salud pública y medicina indígena". Publicado en www.cancerteam.com.ar Equipo Interdisciplinario de Oncología Clínica. Acceso 25/11/2020.

Devoto, Guillermo (2013) "ATAMDOS, un hito en la atención de la salud primaria en Argentina. En: Debate público. Reflexión en Trabajo Social-Recuperando historia". Año 3, nro. 5. Buenos

Aires.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001) Transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Desclée de Brouwer

Herrera Flores, Joaquín (2005) Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanism abstracto. Madrid: Libros de la Catarata.

Honneth, Axel y Fraser, Nancy (2005) ¿Redistribución o reconocimiento? Morata: Valencia.

Medici, Alejandro. (2020) Derechos humanos y soberanía popular. Ensayos críticos desde el Sur. Prólogo de Eugenio R. Zaffaroni. Madrid: Editora Académica Española.

Medici, Alejandro (2016) Otros nomos. Teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano. Aguas Calientes-San Luis Potosí: CENEJUS-Maestria en Derechos Humanos UASLP.

PNUMA-OPS/OMS (2009) GEO-Salud: Metodología para una evaluación integrada de Medio Ambiente y Salud. Un enfoque en América Latina y el Caribe. Panamá-Washington D.C.

Santos, Boaventura de Sousa (2003) Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa (1998) La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



PREMIO ENSAYO

Pensar Nuestra América con categorías propias

hasta el 31 de agosto de 2022

bases y condiciones

www.ciccus.org.ar/premio

ciccus

CENTRO DE INTEGRACIÓN
COMUNICACIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD

HUMANISMO Y PRAXIS POLÍTICA EN LA PROPUESTA ONTOLÓGICA-EXISTENCIALISTA DE CARLOS ASTRADA Y EMILIO URANGA



54

Santiago I. Cordero Salusso

Introducción

El presente escrito pretende realizar un estudio analítico y un dialogo comparativo entre determinados aspectos de las filosofías de Carlos Astrada (1894-1970) y Emilio Uranga (1921-1988). En una primera instancia, presentaremos brevemente cómo ha sido el contacto que han tenido ambos autores con la ontología “existencialista” de Heidegger, para luego contextualizar históricamente ambas posturas haciendo particular énfasis en dos acontecimientos históricos determinantes para América Latina: la Revolución Mexicana (1910) y la sanción de la Ley Sáenz Peña (1912). En una segunda instancia, para adentrarnos en los aspectos estrictamente filosóficos de cada autor en su etapa ontológico-existencialista, expondremos su propia concepción de humanismo y sus determinaciones en la praxis política. Para realizar esta tarea, presentaremos la postura de cada autor para luego establecer líneas comparativas entre ambos, demarcando, a su vez, las disidencias existentes. Al finalizar, realizaremos una breve conclusión que aúne los temas recorridos, vinculando posicionamientos categoriales y aspectos históricos de ambos, considerando las particularidades que han adquirido estos proyectos de ontologías nacionales en el marco de la recepción de la obra heideggeriana en Latinoamérica.

Marco filosófico-histórico

Plano filosófico. La línea existencial europea, como corriente filosófica que adquiere relevancia en un clima

de época determinado por la posguerra, penetra y se desarrolla en Latinoamérica entre los años 1925 y fines de 1940. La filosofía de la “existencia” de Heidegger es la primera que se difunde en el continente dando lugar a la gestación de un grupo de pensadores disímiles que la han aplicado, desde su particular inquietud metafísica, con especial referencia al tema de la identidad nacional.

Entre estos pensadores se ubica Carlos Astrada. El filósofo argentino realiza su primer viaje a Europa en 1927 donde toma contacto, en la Universidad de Friburgo, con Edmund Husserl, y con Martin Heidegger, quienes lo adoptarían como su discípulo, con especial mención del último. García Losada traza tres momentos en el desarrollo del pensamiento existencialista de Astrada: primero, el de su acercamiento a esta filosofía (tras sus lecturas de *Ser y tiempo*), luego el de su posición en ella desde rasgos autóctonos (con su obra *El mito gaucho* de 1948), y finalmente, su instancia crítica (donde se podría ubicar *La revolución existencialista* de 1952).

Emilio Uranga, por su parte, tuvo contacto con la obra de Heidegger a través de las traducciones y clases de *Ser y tiempo* dictadas por José Gaos, un “transterrado” español en México. A su vez, profundizó sus estudios de la fenomenología y la ontología gracias a su participación en el grupo “Hiperión”, fundado por Leopoldo Zea. Dicho grupo tenía la intención de estudiar lo mexicano, desde un punto de vista historiográfico como teórico-sistemático, sin desatender las circunstancias sociales de la región, fundando así una filosofía latinoamericana, situada y auténtica. Desde “Hiperión” se planteó la pregunta por el ser del mexicano, y Uranga, uno de los más ilustres representantes del intelectualismo nacional, fue quien trabajó con mayor hondura la ontología del mexicano basándose en la filosofía “existencial” de Sartre y Heidegger.

En este sentido, tanto Carlos Astrada como Emilio Uranga son dos grandes exponentes del pensamiento heideggeriano que tuvo una profunda marca en el desarrollo del pensamiento latinoamericano. La fuente de este impacto radica en elementos similares a los que permitieron su aparición y sostén en Alemania¹, a saber, una interpretación “telúrico-histórica” de la nación, que queda superpuesta al afianzamiento del proyecto de una burguesía nacional, acompañado del surgimiento masivo de un campesinado y una clase obrera en los países más desarrollados de América Latina.

Plano histórico. Desde la *Gran Guerra*, comúnmente denominada como “Primera Guerra Mundial”, las grandes potencias europeas se disputaron el centro de hegemonía económico, político e ideológico de las regiones coloniales periféricas. La esfera de mercado internacional dominada por Inglaterra durante todo el siglo XIX se resquebraja a partir del poderío económico, militar y político que adquiere Estados Unidos, desplazando desde el año 1945 la supremacía del Reino Unido, convirtiéndose posteriormente en la potencia transnacional imperante.

Entre ambas guerras (1914-1945), la crisis económica de 1929 promovió el desarrollo de una economía periférica independiente del capitalismo central comprometido, permitiendo que una burguesía nacional delimite su accionar dentro de los márgenes de un Estado institucionalizado bajo una política nacionalista que pretendía proteger la industria local. En este contexto, tuvo lugar la nacionalización del petróleo, el gas, las minas, y la electricidad, entre otros bienes de energía, acompañados de ciertos acuerdos aduaneros dentro del mercado

¹ Sin embargo, en contraposición a la postura del régimen nacionalsocialista, los países latinoamericanos, gobernado por fuerzas populistas, buscaban la emancipación nacional. Alemania, Japón y por momentos la Italia fascista, en cambio, buscaban la hegemonía mundial, en suma tensión con el progresivo resquebrajamiento del dominio anglosajón en el mercado internacional. En este sentido, el valor intrínseco y el alcance de estas propuestas ontológicas no se despliega en su magnitud si no se tiene en cuenta estos procesos históricos determinantes.

nacional. Esta revolución tardía dentro del territorio latinoamericano, producto de la gran crisis de las potencias mundiales, líderes del mercado internacional, establece paulatinamente los rieles de un crecimiento económico, comandado por una burguesía nacional, el campesinado y la consumación de una clase obrera. Podría decirse que dentro del territorio latinoamericano fue dicha etapa la de mayor auge económico del siglo XX junto con la indudable presencia de los movimientos populares.

Resultó determinante, en este marco histórico, la Revolución Mexicana (1910) y el dictamen de la Ley Sáenz Peña (1912), ya que abren en Latinoamérica un juego político sin precedentes para la región, concomitante a una nueva constelación política, económica, social y cultural que se denominaría como “populismo”. Los casos prototípicos son los de Argentina (con Hipólito Yrigoyen desde 1918, y con J.D. Perón desde 1946); de Brasil (con G. Vargas desde 1930); y de México (con Calle, pero especialmente con L. Cárdenas desde 1934). Para Arturo Roig, este proceso, con todas sus dificultades de análisis y contradicciones, “mostró la presencia de las temidas ‘masas’ y su poder de irrupción, que aun cuando mediatizado por el caudillo, significaba el despertar de un vigoroso proletariado industrial y de extensos grupos de las clases medias”.²

Independientemente de las múltiples distinciones que puede hacerse al respecto, para Enrique Dussel, la categorización del populismo no era negativa³, sino que hacía visible la potestad de un proyecto político hegemónico que cumplía con los requerimientos de la mayoría de la población, afianzando así un nacionalismo popular protector de la industria y el mercado nacional. Este movimiento era liderado por la emergente burguesía nacional y conducido por el Estado populista. Frente a la reestructuración de las economías de las grandes potencias, y la inminente posibilidad del desenlace de un nuevo conflicto internacional, surge lo que se denomina “nacionalismo defensivo”, contracara, o respuesta política, de una economía capitalista centralizada que amenazaba la estabilidad de las burguesías periféricas.

Estos gobiernos pretendían consolidar, mediante alternativas políticas y medios de consenso disímiles, una posición que se contraponga a la antigua oligarquía terrateniente (aquel sector desfavorecido por estas políticas que tenían en cuenta la existencia de los sectores masivos), y frente al liberalismo que comandaba la economía anglosajona, principal enemigo de la competencia desleal que se establecía entre regiones. Aquella antigua oligarquía es radicalmente criticada por Carlos Astrada cuando afirma que los antiguos representantes de este sector social, regulados por los intereses de las compañías extranjeras, recibían de sus mandantes de fuera, con humildad de inmanumisos, órdenes, a ejecutar, y consignas para la acción política, en los bufetes ferroviarios, en la antesala de la gerencia de los Bancos extranjeros o de las representaciones de los consorcios y compañías capitalistas internacionales.⁴

Valiéndose de un dudoso e inerme estatuto de ascendencia histórica, esta “minoría ilustrada”, entiende Astrada, gobernó durante una especie de parodia de Estado durante una gran parte del siglo XX en Argentina, por delegación y encargo de intereses extranjeros, haciendo del país un “*hinterland* colonizado”, sin pretensiones reales de encausar un impulso constructivo, una expresión vital, que reintegre la cohesión social y los fundamentos nacionales que empezaban a perder vigencia a causa del “alud colonizador” inmigrante.

Este estado de cosas demarcado denuncia la burla de una clase minoritaria frente a una

² Roig, A. A., *Teoría y crítica del pensamiento americano*, Tierra Firme, F.C.E., México, 1981 p. 158.

³ Dussel, E., “Cinco tesis sobre populismo” en *Filosofía del Sur y Descolonización*, Docencia, Buenos Aires, p. 126.

⁴ Astrada, C., *El mito gaucho*, Cruz del Sur, Bs. As., 1948, p. 90.

comunidad desvalorizada que transcurrió etapas ficticias de progreso técnico y económico, que no eran justamente la expresión de un crecimiento interno, vital y espiritual, sino la conversión del país en una factoría, “desarrollándose” desde una forma de vida que le era extraña. A partir de estas inferencias extranjeras que se asimilaban progresivamente en el contexto nacional, “surgieron formas institucionales y políticas informadas por principios y doctrinas extrañas a nuestra idiosincrasia y a nuestra realidad histórica”,⁵ que promovían sin fricciones ni sobresaltos (y “sin plan ni método”), la explotación productiva de un país industrial naciente.

Bajo las directrices de la oligarquía, el sufragio no se presentaba como una falacia, sino como una parodia, como “recurso de una democracia que no podía ser efectiva porque estaba mediatizada por intereses económicos extranjeros, ya que se la había organizado en la funcionalización de su estructura legal, para encadenar al país a una indefinida servidumbre colonial.”⁶ Sin embargo, el aplomo de estos primeros grandes movimientos de masas en la Argentina, y la instalación, con Hipólito Yrigoyen, de un gobierno que auspiciaba el resquebrajamiento progresivo del poder de los grupos oligárquicos tradicionales, permitió establecer las bases, el ideario, de un proyecto fundante más integrador, sin precedentes en el territorio nacional. Desde *El mito gaucho* a *La revolución existencialista*, Astrada tendrá la intención concreta de teorizar este proyecto en busca de la fundamentación de una construcción ontológica que integre y aúne las circunstancias político-sociales de la nación, en constante diálogo con la categoría de “libertad” y emancipación.

En este sentido, para el filósofo argentino sólo era posible un tipo de proyecto de este tipo, de un Estado argentino, con la presencia concreta y dinámica de la “sustancia popular”, con una tarea, un lineamiento y una orientación política específica:

Para la consecución de todos estos fines, otras tantas directivas inmanentes a nuestra comunidad nacional, a su proceso constitutivo, era tarea previa terminar con un sistema de gobierno que deliberadamente impedía el ascenso del pueblo al área de las decisiones políticas en la vida nacional, escenario en el que brillaba por su ausencia el verdadero protagonista de las peripecias históricas, únicas que dan cuenta de la autenticidad de un destino colectivo.⁷

Para Emilio Uranga, por su parte, el “verdadero protagonista” de estas peripecias históricas ya había comandado los designios de la Revolución Mexicana de 1910. Este acontecimiento, dicho hito histórico resulta sumamente determinante para entrever los procesos históricos posteriores en la historia de México, y de Latinoamérica. Con esta revolución se gestó una inversión axiológica, dando lugar a un agrietamiento de los valores oficiales. Con esto nace lo que el filósofo mexicano denomina como “nueva patria”, que se entrevé más allá del plano histórico o político, sino desde el plano íntimo, en la realidad cotidiana. La novedad de la nueva patria es entendida como una oportunidad que permite repetir y reinscribir las posibilidades originarias de la Revolución en sus designios más auténticos.

Esta nueva actitud, como posibilidad sin precedentes, exige que se la revise dentro de cada uno, en el fuero interno, desde donde opera la individualidad particularizada en situaciones concretas y cotidianas. Para Uranga, la revolución mexicana “está encomendada como asunto de incumbencia y responsabilidad personales”.⁸ Se trata de algo que concierne a cada quién. Su

⁵ Cfr. Astrada, C., *Ibid.*; p. 37.

⁶ Cfr. Astrada, C., *Ibid.*; p. 78.

⁷ Astrada, C., *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Ediciones Nuevo Destino, Bs. As., 1952, p. 105.

⁸ Uranga, E., *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores, 2013, selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, p. 90.

potestad radica en revivir, o bien destruir, las posibilidades de cada uno de los mexicanos, asumiendo, no con vergüenza, sino con pleno reconocimiento e identificación de la miseria, o desventura del mexicano, concientizada y exteriorizada en la Revolución, desde donde se puede restablecer las bases cambiantes de un país en constante crisis y revolución interna.

Sin embargo, con el transcurrir de los años, los valores fútiles, exhibicionistas, afirma Uranga, han colmado el alma del mexicano en detrimento de esa conciencia revolucionaria, dignificante. Según el autor en cuestión, la pomposidad, lo multimillonario, la honorabilidad, lo epopéyico impiden que la revolución siga nutriendo en la cotidianidad más íntima a los mexicanos. La modesta condición humana que la revolución mexicana envestía con orgullo, ha quedado relegada a las sombras del olvido. El sentido prístino de la revolución se pierde, cae bajo el encubrimiento de las habladurías de cada día, evitando que se la descubra, que se la reencuentre y reactualice. Para Emilio Uranga, las fuerzas políticas exigen que se perpetúe la revolución, su realidad, el sentido que ha gestado, pero tales imperativos son infecundos, porque no se dirigen a su propio destinatario, es decir, a las subjetividades aisladas y peculiarizadas, sino a una masa anónima gregaria, un grupo sin personalidad, imposibilitando una toma de conciencia concreta sobre la reactualización de las directrices de la revolución mexicana.

Otro elemento fundamental de la revolución es su imbricación con la comunidad política. La revolución, también, ha creado sus propios partidos. Uranga revé la historia de la gestación de estos partidos político-partidarios porque entiende que allí se encuentra una clave para su comprensión. El primer partido, denominado “Partido Nacional Revolucionario” ponía a la revolución al servicio de una nación: “se hace tomar partido a la revolución a favor de una nación”. Es decir que se decide en beneficio de una nación particular por encima de la patria general. El segundo de los partidos mencionados por el autor es el de la “Revolución Mexicana”, calificado como el más hondo y comprensivo ya que lo mexicano como tal es definido aquí por la revolución: “Lo mexicano es lo revolucionario, el ser del mexicano es el ser surgido de una revolución”. Por último, el “Partido Revolucionario Institucional” invoca a la revolución como garante de las instituciones, poniendo a la revolución a disposición de la creación de instituciones oficiales, solidificadas. Para Uranga, la reflexión debe dirigirse en torno a este segundo tipo de partido, ya que allí persiste el carácter y sentido prístino de la revolución mexicana “sin compromisos con la nación o con las instituciones”. La revolución mexicana es y será una lucha constante por lo humano.

Humanismo

La libertad universal de lo humano. En *La revolución existencialista* la revolución se pone al servicio de la existencia en el despliegue de una humanidad en libertad. La propuesta de Astrada frente a esta nueva forma de humanismo parte de un diagnóstico de la filosofía y del hombre: ambos se encuentran en un estado de crisis. Este estado tiene su origen en la enajenación del ser del hombre en las categorías, esencias y valores “eternos”, entendidas como verdades absolutas, derivadas del platonismo. El hombre debe, tras esto, afirmarse en sí mismo, en su ipseidad, en la experiencia de sí, desarraigada de todo tipo de enajenaciones. La filosofía del pasado, y la imagen de humanidad que ha brotado de ella, ha caducado. Los ideales conservadores de aquel humanismo naturalista y dogmático han sido socavados por el positivismo (que resquebrajó la unidad del mundo espiritual), por el materialismo (que ha suprimido la autonomía del hombre), y por el liberalismo (que ha aislado al hombre en parcelas individuales e independientes).

Por esto, aquel ideal se ha tornado inoperante, sin validez, y sus esporádicos espasmos

de vigencia son sostenidos por círculos muy reducidos, inactuales, que están al margen del proceso social, de magnitudes globales, emergente. Sin embargo, para Astrada el hombre no ha de renunciar al humanismo, sino que se requiere como fundamento “un nuevo y auténtico humanismo” que le permita retornar a la plenitud de su humanidad, buscarse a sí mismo en su plenaria realización. Para realizar esta tarea que revolucione su humanidad debe “andar otros caminos, proponerse otras metas, hacerse cargo de su totalidad de la nueva situación histórica en que está inexorablemente implicado”.⁹

En este sentido, el filósofo argentino entiende que las instituciones, las estructuras económicas y políticas, la técnica, son otro tipo de medios en los cuales la humanidad, junto con su libertad más pura, se ha diluido progresivamente. De todos modos, Astrada entiende que la humanidad, una vez que logre asir su libertad en su raíz existencial y la disponga en función de la ipseidad del *Dasein*, es decir de la plenitud y plena potestad de su *humanitas*, podrá otorgarle sentido a su traspaso por esta existencia valiéndose del aporte de estos productos humanos, demasiado humanos. Por lo tanto, estos recursos (la técnica, economía e instituciones, etc.), si bien “impiden su libre y pleno desarrollo”, son considerados por Astrada como los únicos medios de los que se puede valer la humanidad, en un contexto donde las masas dominan el panorama, para disponer la reproducción de la existencia material y vital.

A partir de este diagnóstico de la crisis de la filosofía, y de la enajenación del hombre en sus propias construcciones, el filósofo argentino desplegará su tematización de humanismo: un humanismo universal de la libertad que aspira a excluir de aquellos principios básicos de la libertad del hombre todo aquello que no promueva su plena realización. Astrada exige la tarea de que el hombre se encuentre a sí mismo y se realice plenamente como existencia, en una libertad pura para su propia humanidad. Esta tarea se fundamenta, desde un punto de vista ontológico-existencial, en la mismidad de su ser desde donde emerge y hace advenir su libertad plena.

Por lo tanto, humanidad y libertad, como génesis de la existencia, establecen una unidad concordante que promueve un plan integral y concreto de la vida plena, como mencionábamos: el rescate de su ser de todo tipo de autoenajenación. La existencia tiene la tarea y meta de hacerse a sí misma por obra de la libertad, libre de todo escollo. Esta operación ocurre no sólo en el plano individual, particular y concreto, sino también en el ámbito planetario (universal), y por lo tanto social y macrologico.

Astrada teoriza este humanismo de la libertad para que el hombre cumpla, desde su existencia proyectada en un devenir que lo contiene, con el mandato de la libertad que proviene de su existencia, a saber: “existir y ser libre para su humanidad e incrementar de modo universal sus potencias humanas”.¹⁰ Este edicto emerge de las profundidades abisales de su ser finito, pero tiene implicancias en un plano más integrador que lo contiene. Por esto, en su humanidad y libertad coexistentes y unitarias, el hombre debe acatar este mandato para mirar de frente su porvenir, contemplando aquellos factores que influyen en su vida individual y social, sin desatender las amenazas que lo escinden en su ser y lo conciben como una entidad parcializada.

Si bien las aproximaciones de Astrada a una posible liberación de la existencia de la humanidad de aquellas autoenajenaciones tiene su matriz de inscripción dentro de las tematizaciones del existencialismo, o de la ontología heideggeriana (centralmente en su obra del '52), se podría advertir cómo tienen una repercusión en otras etapas de su producción intelectual. En su última etapa, demarcada por “dificultades y desafíos propios de una dialéctica

⁹ Cfr. Astrada, C., *Ibid.*; p. 179.

¹⁰ Cfr. Astrada, C., *Ibid.*; p. 146.

de la liberación marxistamente motivada”, por su estricto alejamiento de las directrices peronistas y su acercamiento al maoísmo, asistimos a las categorizaciones de un Astrada que puede ser concebido no sólo como un precursor o antecedente claro de las concepciones centrales de la Filosofía de la Liberación, sino también como una teorización como forma posible de esta filosofía naciente en los años ’70.

El estrato más profundo de la humanidad mexicana. Emilio Uranga, por su parte, también entiende que la crítica al positivismo habilita los rieles en los que debe encausarse el “nuevo humanismo”. Una vez fundada su propuesta ontológica del accidente, la segunda tarea será extraer de esa ontología un humanismo del mexicano auténtico que dé cuenta del sentido del hombre y dialogue con su concepción del ser. El método filosófico empleado por Uranga para reformular el humanismo clásico rompe justamente con el idealismo europeo que inicia sus estudios desde los presupuestos de una definición del hombre en general. El filósofo mexicano entiende necesario partir del mexicano (el hombre “particular”) para desentramar el sentido del hombre en general (universal), y no a la inversa.¹¹

Por esto, entiende que el carácter del mexicano “goza de una especial peculiaridad óptica, de una excepcionalidad”, en términos heideggerianos, desde donde puede arribarse a la constitución accidental del hombre. A pesar del tipo de dificultades (y contradicciones) que pueda presentar este tipo de estudio, Uranga aspira a partir desde experiencias mexicanas, por más limitadas y restringidas que sean, para no desdibujar lo mexicano con excentricidades exógenas que enturbien su búsqueda.

De todos modos, Uranga entiende que la motivación de su estudio no pretende partir del estudio de lo mexicano para encallar en una humanidad “definitiva”, sino que lo mexicano debe ser solamente un entrecruzamiento, una encrucijada de múltiples caminos dialogantes, y no un refugio tallado, insuperable, de rígidos contornos que lo defiendan de cualquier intrusión. Un estudio sustancialista del hombre de este cariz, por más que ostente cierta plasticidad ilusoria, excluye muchos modos humanos de ser. En este sentido es que el pensador mexicano habla de “conquistar un sistema de vasos comunicantes, una confluencia o nudo ontológico, una avenida que nos ponga en segura relación con grandes corrientes de lo humano”,¹² donde lo mexicano dialogue con lo humano, y viceversa.

La particularidad “mexicana” radica, para Uranga, en que “lo normal es nuestra crisis, no lo transitorio”.¹³ No responder a esas exigencias que plantea la condición humana implica desconocer la originariedad nunca antes soportada del carácter estructural de un ser mexicano que tiene la posibilidad de recrearse constantemente en su región fontanal, sin la necesidad de remitirse a la fijación de una estructura peculiar y clausurante, sino que avanzando hacia las raíces nutricias y originarias de su carácter. Uranga contempla la magnitud y extensión de su propuesta al afirmar que “remitirse constantemente hacia aquella región en que las posibilidades se afrontan y afrentan crea un estado de ánimo que es todo menos de tranquilidad.”¹⁴

El estudio del humanismo del mexicano exige por lo tanto una apertura sin escollos consubstanciales a la condición humana “en su estrato más profundo”, desde donde el autor concibe al mexicano como accidental y zozobante. Esta autenticidad frágil y quebradiza que el mexicano rehúye se presenta como más originaria, primitiva y raigal que la sustancialista,

¹¹ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 66.

¹² Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 55.

¹³ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 108.

¹⁴ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 105.

derivada y huidiza de su condición más intrínseca. Desde esta bisagra sin fijación, móvil e intranquila es desde donde Uranga entiende que el mexicano debe asumirse, en una constante búsqueda del camino “por donde escapar a enajenaciones de todo género”.¹⁵

El autor critica al mexicano no sólo por no ser fiel a esa libertad propia del hombre, que no está sujeta a ninguna ley¹⁶, sino por huir constantemente, en esa intranquilidad que provoca la falta de asidero, hacia regiones seguras y sustanciales, europeas, como la fe, la ciencia, la cultura o la historia¹⁷, que silencian y obturan la asunción de un carácter particular sin deformaciones externas. En este sentido es que Uranga afirma que el mexicano puede reconocer, en ajenos y propios, cuando le quieren hacer pasar como humano algo que no se le asemeja, que no se acopla con su significación de lo humano, o que bien queda solapado por pretensiones extranjerizantes.

Para significar esta correlación entre lo mexicano y lo humano, el autor retoma de la fenomenología de Edmund Husserl¹⁸, la categoría de *Verkoppeln* que se puede traducir como “emparejamiento” o “acoplamiento”. Esta asociación por parejas permite pensar polos limitantes que son, a la vez, semejantes y distintos, en una constante transmisión de elementos que son tanto de una como de otra significación. En esta operación, por lo tanto:

Hay una incesante circulación del sentido, un vaivén, un recibir y devolver, un interminable ir y venir de las significaciones de un cabo al otro por el que surge el sentido unitario de la pareja, que es de la pareja y no de uno de sus miembros exclusivamente.¹⁹

A partir de esta significación sumamente atractiva, Uranga repiensa lo mexicano y lo humano, entendiendo que no es necesario correr el registro desde lo mexicano a lo humano, sino que en ambas distinciones ya está funcionando “una originaria configuración en ‘pareja’”. Lo humano recibe su sentido de la semejanza compartida con lo mexicano, y lo humano se entiende a partir de lo mexicano. Esta transferencia de significado de un polo a otro, en comunicación recíproca de sentido, le permite al mexicano ostentar una vida como humana y, por lo tanto, lo humano como mexicano. Esta es la base desde la cual Uranga prevé fundamentar su postura frente al humanismo, ya que habilita cualquier tipo de intercambio relacional entre concepciones. Asumir lo mexicano como lo humano, y viceversa, implica una apertura donde se gesta una comunicación ilimitada, en igualdad de condiciones.

En relación a este préstamo recíproco de sentido, según Abelardo Villegas, la ontología de Uranga “nos dice lo que hay de humano en lo mexicano, pero no lo que es lo mexicano, es decir, aquella peculiaridad que hace surgir, frente al concepto de lo humano y formándole pareja, el concepto de lo mexicano.”²⁰ Sin embargo, Uranga hace mención a un flanco, un límite infranqueable en esta innegable comunicabilidad entre polos. En esa apertura a lo humano, quedaría lo que en la fenomenología puede considerarse como un resto que no se franquea, que no se abre, una barrera que no auspicia su apertura. El filósofo mexicano se interroga por ese límite, precisándolo como una encrucijada ya que no resulta factible precisar su demarcación. Por lo tanto, Uranga entiende que, siendo consecuente con la noción de

¹⁵ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 55.

¹⁶ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 117.

¹⁷ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 60.

¹⁸ Según Uranga, la fenomenología “ha sido reducida injustamente a una pesquisa de esencias y se ha olvidado que radicalmente es otra cosa, una cosa que puede ser descrita como un avance hacia las raíces nutricias u originarias del carácter y no hacia la fijación de una estructura peculiar y clausurante”. Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 109.

¹⁹ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 61.

²⁰ Villegas, A., *La filosofía de lo mexicano*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 188.

emparejamiento, debe ignorar esta limitación *a priori*, ya que, si pretende circunscribirla a determinado plano, definiendo así lo mexicano, extendería su alcance hacia las posibles puertas de un nacionalismo.

Praxis política

Pueblo político, libre y humanista. Para Carlos Astrada, el intérprete político del humanismo activista o existencial de la libertad son las masas apátridas que figuran el horizonte de un presente que aspira a conquistar el hogar de su humanidad. Estas masas, dirigidas o no por un caudillo, son las que protagonizan el cambio existencial en lo social y económico con grandes implicancias en el escenario de la praxis política del siglo XX. Para el filósofo argentino, la sustancia popular debe ser encausada con tareas históricas específicas y con una orientación política. Por esto, propone la delimitación de un ideario político, las bases permanentes de una comunidad nacional jerarquizada según principios esenciales de convivencia.

En este punto, Astrada refiere una reforma pedagógica en donde resuenan los valores éticos de la comunidad. Esta tarea formativa, educativa, tiene como finalidad la formación política, es decir la gestación de una idea omnicomprensiva de las posibilidades efectivas de una praxis que tiende hacia los nuevos ideales humanistas teorizados. Esta idea de formación política requiere de un principio activo que reconduzca al hombre “a su raíz humana y lo ate con fuerte nexo al sustrato histórico de la comunidad política, a la nacional en forma directa, y a la universal a través de ésta”.²¹ La consecuencia directa de esta idea formativa es el humanismo activista o existencial de la libertad que expone y despliega Astrada. Dicha comunidad nacional, entonces, se justifica filosóficamente desde el registro de una “ontología liberacionista de la praxis ético-política”.

Para contraponer sus consideraciones, el autor dialoga y cuestiona las propuestas de Hans Freyer, sociólogo y revolucionario alemán, ya que dicho autor aspira a prescindir de todo humanismo o bien aceptar parcialmente los preceptos legados por el humanismo histórico. El filósofo argentino no puede aceptar esta postura ya que ha llevado a incentivar el apoderamiento del poder político y la implantación de regímenes de fuerza, comandado por grupos minoritarios a disposición de intereses de clase. Sin embargo, el ideal formativo que Astrada plantea pretende converger en una unitaria finalidad; convertirse en hegemónico respecto de otras formas que, no excluidas, se incluyen y adunan, absorbiéndose y superándose en una actividad unitariamente integral. En este sentido, se requiere un concepto de lo político seguro que se afirme con “volición creadora y estructuradora”, para restablecer esa unidad que está “llamada a reabsorber en su núcleo vital y dinámico todas las oposiciones y diferencias, y esto es lo que ya se vislumbra en el presente y será plena realidad en el futuro”.²²

Desde esta idea de la formación política, las masas integran la categoría de “pueblo político”. Con este concepto el pensador argentino pretende reintegrar en su unidad la antigua escisión antitética entre “Pueblo” y “Estado”. El pueblo es concebido por Astrada como la nacionalidad, es decir como la síntesis y unidad de las clases que promueve la evolución política y se asienta como el gestor de los procesos histórico-sociales. Esta unidad es la gestora de un proceso que delimita lo humano, pulido y realizado “en su valor personal intransferible, valor en el cual el pueblo reconoce el suyo propio, su disposición positiva para lo humano, realizado en los múltiples aspectos de la ejemplaridad.”²³ En este punto el autor se vale, al igual que Uranga, de los preceptos de la repetición expuestos en *Ser y tiempo* de Heidegger.

²¹ Cfr. Astrada, C., *Ibid.*; p. 180.

²² Cfr. Astrada, C., *Ibid.*; p. 187.

²³ Cfr. Astrada, C., *Ibid.*; p. 188.

Según el filósofo argentino, las experiencias del pasado son aducidas y traídas al presente solo como medida del bosquejo prospectivo, futuro, de la existencia propia y actual. El pasado no sirve como medida esencial del hombre, al iluminar los inertes rasgos de su esencia, sino que la existencia del hombre debería repetir esa verdad “mediante su decisión anticipatoria”. En esta decisión, entiende Astrada, se funda la repetición propia de la existencia *sida* porque el *Dasein* es libre en la repetición, desde que en ésta se da la posibilidad de la elección, él no sólo puede elegir para sí su héroe, sino que asimismo puede desechar héroes, “ejemplos” transmitidos para elegirse a sí mismo y fundar ejemplaridad, bosquejándose, dentro de la repetición creadora de lo posible, sobre una nueva situación histórica, ónticamente viable.²⁴

La praxis política, dentro de este ideario formativo realizable, implica prospección, y con esto se impone como praxis transformadora de la herencia histórica presente en un hoy concreto. Astrada no pretende que se borre la existencia *sida* con anterioridad en el margen de la historia, sino que aquellas huellas y formas históricas “hacen lugar” a la expresión concreta y selectiva, mediante un acto de elección libre, de una situación real y concreta que se remonte a formas adecuadas de la prospección destinal del hombre en tanto libre de sus autoenajenaciones. Por lo tanto, el despliegue de la repetición de estos ejemplos, revocando el pasado y el hoy, habilitan el acontecer de la existencia humana libre en tanto coacontecer de una comunidad que lo contiene.

La desedimentación de lo mexicano. Las grandes gestas del mexicano, desde la Independencia hasta la Revolución, junto con sus forcejeos libertarios en la Reforma, están marcadas por el sesgo de la nacionalidad. Esta bilateralidad entre el humanismo y el nacionalismo del mexicano permanece en todos los acontecimientos más determinantes del despliegue de su estructuración política. Para Uranga, el nacionalismo establece diferencias, define para confinar, mientras que el humanismo empareja, busca la comunicabilidad. Su postura “anti-nacionalista” adquiere el mayor énfasis al afirmar que “es degradante ser nacionalista cuando se puede ser hombre”.

El proyecto del filósofo mexicano pretende elevar lo humano sin discriminaciones ni degradaciones, y para esto es necesario un proceso que Uranga califica de “purificación”. Lo que se busca es limpiar lo humano de las sedimentaciones eternas de la historia, poniéndolo, en ese emparejamiento con lo mexicano, al desnudo, limpio de las esencias eternas y permanentes con las que la historia de México ha investido al mexicano, deformándolo en su humanidad.

La nacionalidad “endurece y calcariza” su propia interpretación de lo mexicano al tomarla como elemento oficial e imperecedero. En este sentido, el humanismo y el nacionalismo son dos posturas incompatibles, ya que el primero tiende a identificarse con lo mexicano, mientras que lo segundo separa en lo mexicano su carácter humano, cortándolo de sí, instituyéndolo como lema oficial, edificante de una patria.²⁵ Cuando el mexicano despliega su vida en olvido de su nacionalidad emerge de sí su humanismo más íntimo. Sin embargo, Uranga entiende que esta nacionalidad se ha gestado sucesivamente para establecer un refugio frente a la invasión cultural y política de Europa. Se edifica, o se copia, una esencia que se contraponga, o se asemeje, a la que enviste el europeo.²⁶ De aquí nace la cultura de imitación de los europeos, y

²⁴ Cfr. Astrada, C., *Ibid.*; p. 83.

²⁵ El lema “México para los mexicanos” se asemeja a las propuestas gestadas con anterioridad en EE. UU bajo la “Doctrina Monroe”, o a las experiencias nacionalistas que emergen durante la Segunda Guerra Mundial en la “Esfera de Coprosperidad de la Gran Asia Oriental”, que expresaba el mismo lema: “Asia para los asiáticos”.

²⁶ Las posturas “existencialistas” de Europa que han atendido, demarcado y criticado esta identificación sin diferencias entre lo humano y lo europeo han sido las de M. Heidegger y J.P. Sartre, que rompen y

el deseo ferviente del mexicano de ser salvado, desplazando su humanidad en una idealidad sustancializada que no concuerda con sus propios dilemas y disyuntivas.

La búsqueda de una autenticidad, que no se pierda en el prejuicio de una esencia eterna ostentada por el europeo, apunta a la reconquista de la humanidad del mexicano en su carácter insuficiente, accidental y zozobranante. La propuesta de Uranga introduce en este punto el concepto de repetición. La ontología, nos dice Uranga, no puede prescindir de la repetición de sus problemas. Por repetición, el filósofo mexicano entiende “la inmersión de un problema en sus posibilidades esenciales. Mantener a un problema en esas posibilidades originarias y alimentarlo en esas posibilidades es la repetición.”²⁷ La propuesta de Uranga es iluminar aquellos momentos históricos sepultados donde el mexicano ha vivido auténtica o inauténticamente sus reivindicaciones y sus rebeldías, reavivando esos dilemas con un compromiso originario.

Entonces, la repetición demarcará la caducidad de las instancias arquetípicas que fundan su sostén en los modelos deformados por la metrópoli extranjera. Por esto, a partir de esta reinscripción de problemas originales, históricos, fuera de su materialidad de aparición, se nos develaría la exclusiva cara de explotación de las que son parte, en su dependencia ideológica, económica y moral de los grandes centros neurálgicos del saber europeo.

Los momentos cardinales que Uranga demarca son: primero, la época de la Conquista, desde donde emerge la figura del criollo como representante del ser del mexicano; segundo, el margen que precede a la Independencia de México, donde el criollo se aúna al proyecto de apropiación; y, finalmente, el momento de la Revolución Mexicana, donde el mexicano, como nunca, recobra la conciencia de su ser. Estos momentos, en constante dialogo entre sí, sucediéndose repetitivamente por fuera de sus épocas “originarias”, mantienen abierta una herida desde donde emergen posibilidades vitales de resolución legítima.

Esta repetición permite reabrir un sentido que se encontraba cerrado, se desgarraba una cicatriz histórica, que habita en la intimidad misma del mexicano, para reactualizar su libre juego de posibilidades originarias, y para habilitar un campo de acción política renovado. Con esto se retroalimenta una posición que, a través de sucesos que contienen la humanidad e identidad del mexicano, logra sortear la ceguera de tomar ciertos principios como lema y estandarte de una comunidad que pretende erradicar toda deformación que no incluya su potestad revolucionaria.

Conclusión

A lo largo de este escrito hemos recorrido las propuestas de Astrada y Uranga frente al humanismo y la praxis política en relación con el plano más global de su imbricación filosófica, social y política. El lugar que el filósofo argentino le da a la Ley Sáez Peña, como antecedente que habilita la emergencia de las masas populares en el cauce de las decisiones histórico-políticas, tiene también un aspecto relevante en la demarcación que Uranga realiza de la Revolución Mexicana. Este acontecimiento posibilita la toma de conciencia de un plano individual, de acción transformadora, que el mexicano había relegado en pos de una masa gregaria. Si bien Astrada se refiere a las masas apátridas y Uranga a la identidad individual, estos dos grandes sucesos, que inscriben en la historia la presencia de todo un grupo de clases y grupos sociales disímiles en el escenario del drama latinoamericano, se encuentran

cuestionan, al menos en sus primeros indicios, este prejuicio dominante en la tradición filosófica eurocéntrica.

²⁷ Cfr. Uranga, E., *Ibid.*; p. 88.

completamente conectados. Ambos eventos promueven la toma de conciencia, micrológica (individual) o macrológica (universal), de los habitantes de todo un continente.

En el plano de la teorización del humanismo, ambos autores concuerdan, con énfasis y extensiones disímiles, en la crítica a un positivismo que ha puesto al hombre en un estado de crisis, enajenándolo de su humanidad. Esta posición tiene su punto de unión en la crítica que Astrada realiza al platonismo con el método filosófico empleado por Uranga, que pretende partir de lo particular, lo mexicano, para llegar a lo universal, aquel plano ocupado por la sustancia europea. Se establece así una ruptura con el idealismo europeo que se profundiza en ambos autores. Con esto, ambos concuerdan en la necesidad de un “nuevo humanismo”. Astrada propondrá el Humanismo universal de la libertad que habilite la búsqueda de nuevos caminos en el plano universal, consecuente con su visión de la injerencia de las masas populares. Su visión promueve la plena realización del hombre, excluyendo de su tarea todo escollo que no promueva el incremento de las potencias humanas. Para el pensador argentino, humanismo y libertad serán una unidad concordante que dirija las directrices de esta propuesta.

El humanismo de Uranga, por su parte, propone la inclusión de múltiples modos de ser a esa estructura movable que auspicia su estudio de lo mexicano. En esa apertura a la condición humana en su estrato más profundo y frágil es desde donde el mexicano debe asumirse, en una apertura comunicativa, que no se cierra, sino que habilita la ruptura de todo tipo de enajenación. Uranga, con menor énfasis que Astrada, entenderá que también es necesario ser fiel a esa libertad de lo humano, aun cuando esté acompañada de la intranquilidad promovida por la falta de asidero. Al igual que Astrada, pero con un énfasis más específico, Uranga expone desde la noción de “emparejamiento” de Husserl la semejanza y distinción entre polos de lo humano y lo mexicano, y viceversa. Ambos términos reciben su sentido a partir de la comunicación libre con su polo limitante. La mención del autor sobre el plano infranqueable de esta comunicación es consecuente con su rechazo de todo tipo de nacionalismo.

Justamente, dentro del plano de la praxis política, Uranga hace un fuerte énfasis en el sesgo de la nacionalidad que ha acompañado las grandes gestas históricas del mexicano. El humanismo empareja, la nacionalidad establece diferencias; define para confinar. Por esto, se requiere una recuperación de lo humano, de aquellas sedimentaciones soterradas por la historia, y una crítica de la injerencia extranjera de la que nace la cultura de imitación, de la cual Astrada también refiere y critica. En cambio, al pensar la nacionalidad, la postura de Astrada tiene la finalidad de consolidar una revolución en la participación integral de las masas en su comunidad.

El pensador argentino, entiende que la sustancia popular es encausada por tareas históricas determinadas. Su ideario y tarea formativa, resulta estrictamente político, y reconduce al hombre a su raíz humana más propia, circunscribiéndolo a una comunidad política determinada históricamente. Cuestionando la postura de Hans Freyer, Astrada entiende que no se puede prescindir del humanismo ya que esto llevaría a incentivar la ocupación del poder político y la implantación de regímenes de fuerza. Pareciera que la propuesta de nacionalidad que se desprende de su humanismo de la libertad podría caer en estas consecuencias al postular un ideario político que busque converger en una unitaria finalidad los designios de un pueblo, incluyendo y aunando, “absorbiendo” y “superando” oposiciones y diferencias en una actividad integradora. Esta postura podría caer en lo que Uranga critica en torno a la falta de comunicación entre los vasos comunicantes de una identidad, desplazando, o bien borrando, formas de existencia que no “logren” integrarse completamente dentro de esa unidad política pretendida.

El último punto de encuentro entre ambos es el de la repetición. Uranga revitaliza esta categoría ya que promueve la reconquista de una humanidad del mexicano en su rasgo original,

enriquecido de autenticidad. Para esto debe reinscribir determinados acontecimientos históricos que lo definen para repensar esos problemas en sus posibilidades esenciales. Astrada, por su parte, hace de la repetición una instancia que parte desde la existencia circunscripta en un presente y proyectada en su ideario político futuro, para rever las instancias y ejemplos que la historia ha solidificado y reconoce como propios. El concepto de repetición resulta determinante en ambos autores ya que logra “hacer lugar” a las nuevas instancias de acción, repercutiendo en los acontecimientos históricos precedentes, modificables, en una existencia latinoamericana situada, y en una comunidad nacional prospectiva en la que se enmarcan y encaminan sus actos.

Bibliografía

- Astrada, C., *El mito gaucho*, Cruz del Sur, Bs. As., 1948.
- Astrada, C., *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Ediciones Nuevo Destino, Bs. As., 1952.
- Beorlegui, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- Beuchot, M., *Filosofía mexicana del Siglo XX*, Editorial Torres Asociados, México, 2008.
- Cerutti Guldberg, H., *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Ediciones desde abajo, Bogotá, Colombia, 2011.
- Dussel, E., “Cinco tesis sobre populismo” en *Filosofía del Sur y Descolonización*, Docencia, Bs. As.
- García Losada, M. I., *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*, Plus Ultra, Bs. As., 1999.
- Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, Crítica, Bs. As., 1998.
- Roig, A. A., *Teoría y crítica del pensamiento americano*, Tierra Firme, F.C.E., México, 1981.
- Uranga, E., *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores, México, 2013, selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado.
- Villegas, A., *La filosofía de lo mexicano*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

DOCTRINA MILITAR FRANCESA DEL TERRORISMO DE ESTADO (I)



Argel, 1959



Buenos Aires, 1961

Alfredo Mason

Hoy, a pesar de algunos negadores, se va incorporando a la cultura política de América Latina, la necesidad de *memoria, verdad y justicia*, frente a los autoritarismos y con la vista puesta en el futuro exclamamos: *¡Nunca más!* Pero la sistematicidad de los hechos ocurridos requiere de una explicitación que desentrañe la racionalidad que guio la acción de quienes ejercieron tal poder autoritario, como así también, el contexto marcado por la gran impostura que conllevaron sectores de la sociedad que no fueron ajenos de toda responsabilidad de lo que ocurría.

La memoria es la posibilidad real de construir el futuro, sin ella no hay proyecto, pues el presente se mostraría como una estéril «tábula rasa». Pero la cuestión de la verdad no se resuelve solo por el repudio o la calificación negativa, por el contrario, es necesario explicar cuándo, cómo y por qué apareció esa política terrorista desde el estado, cómo sirvió para instaurar nuevos relatos o reforzar los viejos, respecto de la negación de la existencia y el valor de la expresión política mayoritaria de nuestros pueblos.

Frente a esta situación no pretendemos invocar objetividad, tarea imposible que ya nadie discute. Tampoco se trata de la mera subjetividad. Si como decía Nietzsche, lo que importa de los hechos son las interpretaciones, la mayor honestidad intelectual está en hacer público la situación desde donde se hace dicha interpretación: en nuestro caso el campo nacional y popular en Argentina. Creemos que hay que tomar partido, sabiendo y diciendo que se toma partido y haciendo explícito ese punto de vista, solo así nos

podremos ir acercando a una verdad que haga justicia con la memoria.

El inicio

La situación creada al término de la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos y la Unión Soviética establecían una relación que no se basaba en la amistad sino en la desconfianza (Mason, 2016). Dicho de una manera simple: en la Conferencia de Yalta (1945) se trazaron las grandes líneas que dividían las áreas de influencia de los imperialismos convivientes, quedaba por resolver en algunas zonas por donde pasaría la división del espacio.

Tal como señala Hannah Arendt en su libro *Sobre la violencia* (Madrid. Alianza. 2006), la rendición de Alemania y Japón no fue seguida por la paz, sino que se produjo un cambio en el paradigma de la relación entre la política y la guerra, respecto de la señalada por Carl von Clausewitz (1966) o Friedrich Engels (1974), entendiéndose ahora que la paz será la continuación de la guerra, pero por otros medios, los cuales no son retóricos, sino que incluyen acciones encubiertas y/o directas, que determinan una militarización de la política. Este cambio de paradigma en la política internacional se caracterizará por intervenciones militares circunscriptas a demarcar las zonas de influencia, tal como señalamos, y no habrá enfrentamiento cuando se trate de levantamientos que busquen independizarse de los bloques convenidos (Guatemala, Hungría, República Dominicana).

Paralelamente a ello, aparece un nuevo modelo de guerra encarnado en la lucha por la liberación que llevan adelante muchos pueblos asiáticos y africanos desde mediados del siglo XX, que obliga a los ejércitos colonialistas europeos a modificar sus estrategias y «modus operandi». El Ejército francés, a la par que desarrolla en Indochina y Argelia lo que llama guerra «contrarrevolucionaria» o «antisubversiva» la irá sistematizando en una doctrina²⁸.

En la medida que aparece inviable un enfrentamiento entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, la política exterior estadounidense vuelve su mirada sobre nuestro continente y en 1953 solicita a Gran Bretaña el envío de tropas a la Guayana Británica para derrocar al Primer Ministro Cheddi Jagan (miembro del People's Progressive Party) acusado de «comunista»; al año siguiente –y con la misma excusa– se organiza el golpe de estado que derroca a Jacobo Árbenz en Guatemala, y si bien, Estados Unidos no tuvo injerencia directa en el golpe de estado de 1955 en Argentina, se sospecha que si la hubo por parte de Gran Bretaña²⁹. Unos meses después, ya en 1956, se produce la redefinición de las funciones de las Fuerzas Armadas latinoamericanas dada por el general Dwight Eisenhower en la Primera Reunión de presidentes de América.

La Conferencia presentó la peculiaridad de que apenas lo fue, por carecer de una agenda previa y de cualquier tipo de sesión deliberante en la que cambiaran impresiones, pública o privadamente, los presidentes allí congregados. El objetivo buscado por la diplomacia estadounidense era establecer los nuevos términos del orden mundial: encolumnar en la

²⁸ Los ingleses también habían tenido que lidiar con este nuevo tipo de guerra en Chipre, Palestina, Malasia y Kenia [Cf.: Ferguson, Niall (2011); Hale, Christopher (1994) *Massacre in Malaya*. Londres. The History Press; Anderson, David (2005) *Histories of the hanged: the dirty war in Kenya*. Nueva York. W.W. Norton & Co.]

²⁹ Así lo sostuvo Rodolfo Irazusta, -un nacionalista opositor al peronismo- quien denuncia en una conferencia transmitida por Radio Nacional, el 12 de junio de 1957 el apoyo inglés y de la masonería a la Marina de Guerra argentina durante el golpe de estado de 1955 (*La Nación*, 13.06.1957). Una editorial del *Buenos Aires Herald* responde a ese comentario, pero no niega la colaboración inglesa al golpe de estado. Finalmente, Perón sostendrá que Gran Bretaña invirtió petróleo y espoletas en la Armada argentina por considerarlo un buen negocio (1972: 65-66).

«guerra fría» a toda América Latina detrás de la política exterior estadounidense, tras el temor al «comunismo».

Mientras tanto, había comenzado un proceso de descomposición de los imperios coloniales europeos (inglés, francés, holandés y belga), en el cual Estados Unidos no era solo un observador. En el caso del ejército francés que acumulaba la derrota de 1940 frente a Alemania y la de Dien Bien Phu (Vietnam) en 1954, el fracaso de la represión en Madagascar, y la masacre de Sétif (Argelia) lleva a un grupo de oficiales con el rango de coroneles y tenientes coroneles al replanteo de una doctrina de guerra.

Aseveraban la existencia de un eje *El Cairo-Pekín-Moscú* como un santuario de donde podrían salir los apoyos que permitirían «estrangular» los «puestos de avanzada» coloniales de la civilización occidental (Chassin, 1956: 531). La lucha por Argelia, en la mente de estos militares, fue una causa nacional, pues concebían que *la menor desviación de la idea de «Argelia francesa»* deja la *puerta abierta para la invasión comunista* (Chassin, ídem)³⁰. Los militares y políticos estadounidenses compartían la visión (Cisneros-Escudé, 1999, XIII: 256).

Esos oficiales franceses consideraban por igual al partido comunista francés, una organización política legal que frecuentemente obtenía un 25% del electorado, con los movimientos de liberación contra quienes luchaban en todo el mundo colonial. (Hogard, 1957: 86). Ello obedece a una singular expresión de las relaciones de poder mundial, por ello sostendrán que *es necesario que renunciemos a la noción clásica y conveniente de la «quinta columna»: el partido comunista internacional no está al servicio de Rusia; es Rusia la que es el soldado del comunismo* (Hogard, 1958: 1311).

A partir del golpe de estado de 1955 en Argentina, se genera en forma inorgánica y no siempre coordinada grupos de militantes peronistas³¹ cuyo accionar será definido por la prensa de la época como *un plan de sabotaje, destrucción y atentados personales* (Clarín, edición de 12.6.1956), lo cual refiere al doble objetivo de buscar visibilizar una presencia en la escena política y un «clima» caótico que pusiera en cuestión la capacidad de ejercer gobernabilidad por parte de las autoridades surgidas del golpe de estado.

¿En qué consistía ese «estado insurreccional»? Se trataba de algo parecido al ataque de la jauría, cuando se trata de responder a una mordida, ya se está recibiendo otra desde un lugar distinto, lo cual dificulta el armado de una defensa o contraataque. Ello no era fruto de una planificación minuciosa, sino que la unidad de sentido estaba dada por el aprovechamiento político de los resultados. O sea, cuando el gobierno culpa a Perón por lo sucedido, reafirma su condición de interlocutor principal, y ello era el objetivo buscado.

En ese mismo año el entonces coronel Carlos Jorge Rosas regresa de l'École Supérieure de Guerre (1953-1955) y propone introducir en la formación militar las temáticas de la «guerra

³⁰ Esta era una opinión común entre los oficiales franceses –compartida por los argentinos– en la que se afirma que la lucha contra el comunismo es universal (Chateau-Jobert, 1975: 24).

³¹ A estos grupos se los denominó «Resistencia Peronista», la cual no buscaba provocar una revolución al estilo radical como la de 1890, pues de producirse una pueblada, es decir, algo así como el «bogatzo», muestra claramente una violencia ciega seguida de gobiernos de extrema derecha (García Lupo, 1963: 83; 97-98). Lo que se busca generar es la necesaria ingobernabilidad que mantuviera presente el poder de Perón como principal interlocutor político, enfrentado a ese «otro» que era la camarilla cívico-militar y que se va sucediendo en la conducción de las Fuerzas Armadas y el Gobierno. Perón sostiene en carta a Hipólito Paz del 7 de septiembre de 1957 que *la revolución social no ha sido nunca producto de un golpe de estado* (Perón, 1991: 170-171).

revolucionaria»³² y la «guerra antisubversiva», producto del análisis realizado por los militares franceses de los principios de la guerra señalados por Mao Zedong y el general vietnamita Vô Nguyên Giáp, (*La guerra de liberación y el Ejército Popular*, 1972, escrito originalmente en 1950).

En 1956 se autoriza a Rosas, ascendido a general, a reestructurar el programa de enseñanza de la Escuela Superior de Guerra y promueve un acuerdo con el gobierno francés para traer instructores de la «guerra moderna». Por su parte, el coronel francés A. R. Bernard, agregado militar en la embajada de su país en Buenos Aires, comunica a su Ministerio de Defensa, que los oficiales que habían participado del golpe de estado de 1955 querían implementar reformas en la preparación militar orientadas a las ideas en curso en Francia, a lo que se le agrega por parte del embajador, la valoración altamente positiva que estos oficiales hacen de la cultura francesa (Nota n° 404, Département Amérique, Argentine, 29 Mars 1956, citada en Llumá, 2003: 52). Como parte de ello, se inaugura un curso denominado *Guerra psicológica, enseñanzas de la guerra en Indochina*, que incluía en su bibliografía el texto de Mao Zedong escrito en 1936, *Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria en China*.

En 1957, llegan los primeros asesores, los tenientes coroneles Patrice J. L. de Naurois (1957-1960) y François P. Badie (1957-1960)³³ y contarán con el apoyo del teniente coronel Manrique Miguel Mom, perteneciente al Ejército argentino. Cuatro meses después de asumir el presidente Arturo Frondizi, el 11 de septiembre de 1958 el ministro de Defensa francés, Jacques Chaban-Delmas, firma un convenio de complementación³⁴ con el gobierno argentino mediante el cual, concurrirían asesores franceses a nuestro país y se autoriza a los oficiales argentinos a trasladarse a París para completar su formación, como también a Argel y comprobar *in situ* la aplicación de la metodología de la «guerra moderna» en la sección de inteligencia y guerra psicológica.

³²La fuente más antigua de este tipo de lucha «no convencional» con que el Ejército francés contaba se encuentra en los escritos del mariscal Louis Hubert Lyautey y su participación en las guerras coloniales: *Du Rôle Colonial de l'Armée* (1900); *Lettres du Tonkin et de Madagascar* (1920); *Paroles d'Action* (1927); *Lettres marocaines et autres écrits* (reed. 2010). Modernamente, será el coronel Charles Lacheroy, que en su trabajo *Un arma del Viet-Minh: las organizaciones paralelas* (1952) estudia en forma detallada la organización que se ha dado al conjunto de la sociedad vietnamita en los territorios bajo control del Viet-Minh. Entre 1953 y 1956 aparecen los libros que reflejan la elaboración de una doctrina militar francesa: *La guerre révolutionnaire*, de Jacques Hogard; *La révolution en Algérie*, de R. Schaefer; *La Chine du nationalisme au Communisme*, de J-J Brieux; *L'étoile contre la croix*, de R.P. Dufay; *La victoire de l'armée sur la guérilla communiste*, de J. Denfreville; *La guerre en Indochine*, de Lionel Chassin; *Le vietminh et la guerre psychologique* de Yvonne Pagniez.

³³ Entre 1962 y 1970 llegaron los oficiales Garder, Cazaumayou, Yves Boulnois y René du Cheyron d'Abzac. En 1971 se hará cargo el coronel Charles Durieux junto a los coroneles Rives y Félix Labonne; en 1974 llega el coronel Robert Servant que se quedará hasta 1976 y será asistido por un oficial franco-argentino Claude Gilbert desde el Operativo Independencia en Tucumán hasta 1977. También llegarán los tenientes coroneles Jean Iribarne y Michel L'Henoret. Como reemplazo de Servant llegarán los teniente coroneles Bernard Gallegos, Ernest Gaudet y Pavion, y el último jefe de la misión francesa será el coronel D'Hôpital (Llumá, 2003: 58).

³⁴ Toda la negociación de este Convenio fue realizada durante el gobierno del dictador Pedro E. Aramburu en Argentina y los gobiernos de Maurice Bourgès-Maunoury y Félix Gaillard -ambos del partido Radical francés- durante la IVª República Francesa. Cuando se le consulta al general Paul Aussaresses -en 2001- sobre la relación entre los militares franceses y argentinos, recuerda que *el ministro* (Chaban-Delmas), *envía a Buenos Aires al general André Demetz, Jefe de Estado Mayor del Ejército de tierra, para instalar la misión, acompañado del teniente coronel Henri Grand d'Esnon* (publicado en *Página 12*, Buenos Aires, edición del 03.09.2003). Esta presencia francesa tiene muy poca visibilidad en su momento, recién aparece una denuncia de su existencia en 1962 en *La rebelión de los generales* de Rogelio García Lupo, libro que es secuestrado y destruido por orden del Poder Ejecutivo, pero vuelto a editar por una orden judicial al año siguiente (García Lupo, 1963: 109).

La doctrina de guerra francesa

La formación militar argentina desde principios del siglo XX estuvo determinada por el ministro de Guerra del presidente Julio A. Roca, teniente general Pablo Riccheri (1900-1904), proceso que se realizó con el asesoramiento de militares alemanes cuyo modelo organizacional -después de la guerra franco-prusiana- era el más exitoso y admirado en el mundo. En 1912 sobre 36 profesores del Colegio Militar, 10 eran alemanes. Se estudiaban las doctrinas de Colmar Freiherr von der Goltz, de la «Nación en armas», de Erich von Ludendorff sobre la «guerra total» y de Ferdinand Foch, quien enfatizó en la acción psicológica de la sorpresa. Todo ello implicaba una guerra que involucraba la movilización de masas.

71

Después de la Segunda Guerra Mundial, esta forma de concebir los enfrentamientos va quedando atrás y se leerá a Carl von Clausewitz comprendiendo que la paz encierra la posibilidad de la guerra, tal como sostenía el filósofo inglés Thomas Hobbes en el *Leviatán*, la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha en sí, sino en la situación en que no hay seguridad de lo contrario, o sea, es un estado de latencia que determina las conductas de aquellos que están bajo tales condiciones, en donde llegar o no al enfrentamiento armado es secundario (Hobbes, 2005: 102). Así era comprendida la «guerra fría», una forma de adaptar la violencia interna ejercida en cada uno de los grandes bloques dominantes bajo la amenaza de un enfrentamiento global.

Aparece un nuevo modelo de guerra donde la sociedad tenía especial importancia, pues allí estaban los combatientes enemigos *como pez en el agua*, donde organizados en redes no se los visualiza pues carecen de las características formales de un ejército clásico. Ello conllevó la necesidad de reconsiderar el valor del arma de inteligencia en la planificación de las operaciones³⁵, pues para buscar el enemigo es necesario, siguiendo la metáfora de Mao, sacarle el agua al pez e infiltrarse en sus filas (Kalyvas, 2010: 136).

En las guerras coloniales, el Ejército francés adquirió experiencia en el nuevo tipo de combate y sintió el peligro que corrían, no solamente la nación sino también el mundo libre (de Naurois, 1958, 328: 97). En el escenario que ellos llamaron Indochina (Vietnam, Laos y Camboya) chocaron, desde un punto de vista teórico, con la doctrina de guerra revolucionaria según Lenin y Mao que conformaba la doctrina de guerra revolucionaria del Viet-Minh (de Naurois, 1958, 328: 97).

Tanto Karl Marx (2011) como Friedrich Engels (1974) le otorgaban a la violencia un papel importante en el proceso revolucionario, pero ellos no eran líderes de movimientos populares, por lo que no tuvieron que concebir las formas que tal violencia tomaría. Por el contrario, Lenin -que conducía una revolución- estudia los alcances de la guerra revolucionaria bajo su forma de «guerra de guerrillas»³⁶ como una de las herramientas a disponer, pues *el crecimiento de la conciencia de clase de las masas, y la agudización de las crisis económicas y políticas, engendra constantemente nuevos y cada vez más diversos métodos de defensa y ataque. El marxismo, en consecuencia, no rechaza categóricamente ninguna forma de lucha* (Lenin, 1976, XI: 200). El

³⁵ La tecnología fue contribuyendo a una creciente sofisticación del área de inteligencia, la cual se fue transformando de herramienta de la conducción táctica en parte de la decisión estratégica, como lo hace en nuestros días el neoliberalismo, que usa la lógica autoritaria del terrorismo de estado en políticas institucionales, concibiendo a la inteligencia como la nueva forma de operar en la realidad, sea la empresarial, la de las estructuras estatal o la persecución política.

³⁶ Él hace una referencia en el artículo *Los acontecimientos del día* (1976, XI: 170), hablando de unos sucesos ocurridos en Varsovia (1906) e inmediatamente reflexiona sobre ello y escribe *La guerra de guerrillas* con un agregado *Sobre la cuestión de la guerra de guerrillas* en 1906 (1976, XI: 221-233).

marxismo no se limita, en ningún caso, a las formas de lucha posibles y existentes sólo en un momento dado, admitiendo la aparición inevitable de formas de lucha nuevas, desconocidas de los militantes de un período dado, al cambiar la coyuntura social (Lenin, 1976, XI: 199). O sea, *el marxismo exige que la cuestión de las formas de lucha sea enfocada históricamente. Plantear esta cuestión fuera de la situación histórica concreta significa no comprender el abecé del materialismo dialéctico* (Lenin, 1976, XI: 202).

Por su parte, Stalin proyectó el mito del guerrillero patriota en su lucha contra la Alemania nazi, al servicio del comunismo y la política internacional de la URSS (Telpuchowski, 1961: 271ss). Desde 1927 en la China, Mao había comenzado los primeros escarceos teóricos de este tipo nuevo de combate, avanzando en su desarrollo después de la invasión japonesa de 1932, imbricando en los nuevos métodos de guerra lo nacional como lo internacional. Por su parte, la «la gran marcha» (1934) desde el sur de China hasta la frontera con Mongolia, recorriendo 12.000 km forjó al partido comunista chino como una organización de campesinos y soldados cuyo núcleo era el guerrillero, acumulando una experiencia de 20 años de lucha contra un enemigo nacional, el Kuo-min-tang (Schmitt, 2005: 73). En China, la figura del «enemigo» se irá complejizando, pues al nacional se le suma el blanco colonialista, la propia burguesía capitalista y el invasor japonés, frente a lo cual desarrolla la distinción entre el enemigo principal y los enemigos secundarios (Mao, 1972, I: 333ss; II: 225ss).

Los militares franceses estudian estas doctrinas y el historiador y miembro de la OAS³⁷, Raoul Girardet determina en que hay cuatro puntos que la definen: 1) una nueva forma de la guerra, a la que el coronel Jacques Hogard caracteriza como *una revolución en el arte de la guerra más radical que la impuesta por la Revolución Francesa en el diseño militar* (Hogard, 1956: 2); 2) es una guerra irregular; 3) es una guerra total y 4) es una guerra lateral, donde escasamente hay encuentros frontales (Dieu, 2016: 10-17), a ello podemos agregarle un elemento más: hay una redefinición de la función y el lugar de los militares dentro del proyecto político capaz de contener esa doctrina militar.

Avanzando en la cuestión, el teniente coronel de Naurois explicita que el estudio de la guerra revolucionaria implica un conocimiento de la doctrina marxista-leninista por ser el sustento ideológico de esta nueva concepción de la guerra (de Naurois, 1958, 331: 688). *El marxismo es una concepción nueva de las cosas, y la guerra no podía ser excepción en el replanteo general de los problemas [...] no ya en la ejecución precisa de la táctica, ni siquiera en las leyes generales de la estrategia, en donde se sustituyen los tradicionales «principios inmutables» clásicos por los «factores de eficacia permanente»; es que incluso la filosofía de la guerra, en sí misma, es diferente*. Ya no se trata de una lucha entre países, pues el enemigo es ideológico y concibe a la guerra como algo permanente, hasta la victoria final del comunismo, de hecho, citando el trabajo de Mao de 1936, *Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria de China* (1972, I) se sostiene que *no hay actualmente más que dos clases de guerras: la guerra revolucionaria y la guerra contrarrevolucionaria* (Díaz de Villegas, 1961: 102-103).

Mao reflexiona sobre las características de la lucha que está llevando adelante, la cual no se puede comprender solamente siguiendo las leyes generales del arte militar, sino que es necesario estudiar las leyes específicas de la «guerra revolucionaria» y de las características propias de China (1972, I: 193, 194). Desde el punto de vista político, Badie observa que Mao Zedong escribe sobre esta nueva concepción de la guerra *«batir y aniquilar y no luchar contra»* (1972, I: 268), *pues la finalidad siempre política, es la de debilitar el poder legal; hay que destruir sus medios de potencia y no rechazarlos* (Badie, 1959: 544). Para Mao, la esencia de la guerra

³⁷ *Organisation de l'Armée Secrète (OAS)* fue una organización terrorista formada por militares franceses que se oponían a la independencia de Argelia, dirigida por el general Raoul Salan.

revolucionaria se expresa en la afirmación que ella *es la guerra de las masas, y solo puede realizarse movilizand*o a las masas y apoyándose en ellas (Mao, 1972, I: 159).

Por su parte, los militares franceses llegarán a la conclusión que en una «guerra contrarrevolucionaria» la población se convierte en sospechosa –principio de la responsabilidad colectiva- porque en ella están quienes pueden prestar apoyo al enemigo, citando la teoría de Mao del *pez en el agua*, concluyendo que si el combatiente irregular³⁸ se refugia en la población, el enemigo ya no será externo, apareciendo el concepto de «enemigo interior». La asimetría de fuerzas lleva al guerrillero a una lógica distinta de la que se aplica en las guerras convencionales: en lugar de llevar la lucha a un terreno de confrontación directa, buscará donde tiene una mejor oportunidad para equilibrar las probabilidades, siendo el espacio ocupado por la población este nuevo terreno. *Si el subversivo logra disociar la población de la antisubversión, la controla para obtener su apoyo activo, él ganará la guerra porque, el ejercicio del poder político depende de lo tácito o explícito del acuerdo de la población. Así, la batalla por la población es una de las características fundamentales de la guerra revolucionaria* (Galula, 2006: 4)³⁹.

Las características del guerrillero desde el punto de vista militar, fueron analizadas por dos pensadores del siglo XX: Carl Schmitt y Ernst Jünger. El primero, lo identifica con el concepto de «profundidad» en los términos del teatro de operaciones marítimo, asimilando el guerrillero al submarino que llega en forma «invisible», ataca por sorpresa, no hay frente de combate nítido, sin uniforme que lo identifique golpea y vuelve a sumergirse en la trama social, provocando un efecto desconcertante y desmoralizador (Schmitt, 2005: 85-86). Jünger por su parte, sostendrá que el guerrillero en cualquier ámbito que se mueva, lo transforma en el «bosque»; él está «emboscado», a la expectativa de la posibilidad del ataque, con lo cual cuenta con la iniciativa del mismo (1980: 25).

Esta vinculación entre combatiente y sociedad tiene otra arista estratégica que alude a la visión clásica de Erich Ludendorff de «guerra total» (Ludendorff, 1935: 11), tomada por Giap se resume en la consigna *«toda la nación al combate»* (Giap, 1972: 34), la cual se enfrentará en Vietnam (1959-1975), al concepto de «guerra localizada» sostenida por los estadounidenses. La «doctrina vietnamita» sostendrá que, al ser ésta una *guerra del pueblo* es necesario *movilizar y armar a todo el pueblo, hacerlo participar de la insurrección y de la guerra en todas sus formas*, lo cual era expresado por la consigna: *cada habitante es un soldado y cuando los piratas saquean el hogar, hasta las mujeres deben combatir* (Giap, 1972: 37)⁴⁰. Los franceses concluirán que *el problema número uno es el dominio de la población que sirve de apoyo a esta guerra y en medio de la cual se desarrolla. Quien la toma y quien la retenga ya ha ganado [...] No se hace la guerra revolucionaria con un ejército formado en divisiones, no se hace una guerra revolucionaria con una administración de tiempos de paz jno se hace la guerra revolucionaria con el Código de Napoleón!* (Lacheroy, 1955).

³⁸ Una de las diferencias entre las concepciones de Mao y Guevara está en la característica de «irregularidad» de los combatientes. El primero sostiene que en la marcha de la guerra revolucionaria se debe abandonar lo que éste denomina el «guerrillerismo» como característica irregular para ir conformando un ejército con una conducción centralizada y una disciplina que le permita adquirir un carácter más regular (Mao, 1972, I: 262), mientras que, para Guevara, la tendencia es operar en grupos pequeños, donde la unidad es la escuadra de no más de 10 combatientes (Guevara, 1972: 90).

³⁹ Así quedó plasmado en el Ejército argentino, al sostener que *el apoyo y control de la población será el objetivo de fundamental importancia a lograr en las operaciones de contraguerrilla* (Ejército Argentino, 1966-2: 67).

⁴⁰ Más modernamente, León Trotsky tomará de Jean Jaurés la necesidad de formar milicias (C.f.: Deutscher, 1970: 435). No obstante, él organizó un ejército permanente. La idea de las milicias fue criticada también en el PCUS, en un Congreso de comisarios del ejército celebrado a fines de 1920 (Deutscher, 1970: 436-438).

Mao Zedong sostiene que *la historia conoce solo dos tipos de guerra: las justas y las injustas*, identificando a las primeras con la guerra revolucionaria (1972, I: 197), de donde los militares franceses concluirán que la «guerra revolucionaria» en Indochina y Argelia es una verdadera tipología del proceso subversivo a escala mundial conducido por el comunismo, y que *el objetivo final de la guerra revolucionaria es tomar el poder en un país y conservarlo por todos los medios* (Trinquier, 1975: 99).

Dentro del esquema político de la doctrina francesa se concibe la existencia de «masas populares» como algo amorfo capaz de ser influenciado mediante diversas técnicas de manipulación, comprendiendo desde allí las palabras de Mao: *¿se quiere obtener el apoyo de las masas? ¿Se quiere que estas dediquen toda su energía a la guerra? Entonces, hay que vivir con ellas, despertar su entusiasmo, preocuparse por sus necesidades, trabajar con toda sinceridad por sus intereses y resolver sus problemas de producción y de la vida* (Mao, 1972, I: 162).

La manipulación de las masas que realizaría el comunismo se describe como la explotación de las contradicciones que llevaron a oponerse a las clases sociales, a lo cual se le agregan las dificultades económicas que aumentan el descontento, lo cual es apoyado por una activa propaganda, hábilmente adaptada a los distintos medios sociales, que sugieren y suscitan las reivindicaciones populares. El resultado visible de esta acción es visto como una disgregación social (de Naurois, 1958, 329: 228)⁴¹. La adhesión popular se la explica por el uso de la propaganda, el miedo o la fuerza (de Naurois, 1958, 329: 232).

Si bien, siempre estuvo presente en la estrategia militar el factor representado por lo propagandístico, cobra en este nuevo estilo de guerra un valor especial, así el general Galula sostendrá que la situación asimétrica en que se encuentra la subversión y la antisubversión tiene importantes efectos sobre la propaganda. El guerrillero, sin ninguna responsabilidad, es libre de usar todos los trucos; si necesario, puede mentir, engañar, exagerar. No está obligado a probar; es juzgado por lo que promete, no por lo que hace. En consecuencia, la propaganda es un arma poderosa para él. Luis Mattini, «nombre de guerra» de Juan Arnol Kremer Balugano, miembro de la conducción del ERP, sostuvo que cada acción militar debía ser comprendida por las masas y servir de entusiasmo para incorporarse a la lucha. Podría decirse que era más importante cierta espectacularidad que los resultados objetivos (Richter, 2017: 257-258)⁴².

Retomando a Galula, éste sostendrá que, sin una política positiva, pero con buena propaganda, el guerrillero todavía puede ganar. La antisubversión está ligada a sus responsabilidades y a su pasado, y por ello, los hechos hablan más que las palabras. Ella será juzgada por lo que hace, no por lo que dice. Podrá mentir, engañar, exagerar y no probar, pero solo logrará algunos éxitos temporales al precio de ser desacreditada para siempre. Y no se puede engañar mucho a menos que sus estructuras políticas sean monolíticas, pues en cuanto puede expresarse una oposición legítima revelaría pronto sus maniobras (Galula, 2006: 9).

El teniente coronel Manrique Miguel Mom en una adaptación del artículo del general Jacques Hogard, sostiene que *en la guerra «ideológica» el resultado final depende de la adhesión de los espíritus a uno u otro de los sistemas antagonistas, y, en consecuencia, de las respectivas fuerzas de persuasión de las propagandas que se ejercen en provecho de tales concepciones* (Mom, 1958: 643; Sánchez de Bustamante, 1960: 602). Tanto Mom como Hogard conciben a la «guerra fría» como el escenario de la realidad, y dentro del mismo ven a las ideologías políticas

⁴¹ Dado que en todo orden social y político siempre existen descontentos, será relativamente fácil agitar y dividir. La subversión urbana será, por naturaleza, relativamente rápida, inflamatoria y destinada a enardecer y provocar un descontento agudo (Ejército Argentino, 1969: 1).

⁴² Tal como lo fue la ofensiva vietnamita del Têt, en 1968.

como naturalmente intolerantes y agresivas -lo cual responde al esquema de confrontación este/oeste- donde el enemigo es el comunismo *que persigue la destrucción de todo lo que no es él mismo* (Mom, 1958: 646; Nogués, 1960: 174)⁴³.

Los vietnamitas, al igual que los chinos, conciben la política y la guerra como instantes simultáneos *bajo la dirección del partido. La lucha política, otra forma fundamental de combate, constituye la base del desarrollo de la lucha armada y a la vez un modo de ofensiva contra el enemigo* (Giap, 1972: 77). *La línea militar de nuestro partido –la línea de la guerra del pueblo– surge de la línea política del partido y debe adaptarse a ella* (Giap, 1972: 31). Giap, al igual que Mao, necesita justificar la legitimidad de su lucha y por ello afirmará que *la línea revolucionaria del partido determina el objetivo político de la guerra revolucionaria, así como el carácter justo de la guerra emprendida por nuestro pueblo. Por el contrario, la política colonialista y de agresión de los imperialistas determina el carácter injusto, contrarrevolucionario de su guerra* (Giap, 1972: 24).

En el mismo sentido de legitimación, de Naurois cita a las *Directivas para el empleo de las fuerzas terrestres* (1956) del Ejército francés, señalando la combinación de factores políticos y militares: *la guerra subversiva tiene un origen político y proviene de la acción sobre las masas populares de elementos activos sostenidos y apoyados de varias maneras por el extranjero. Tiene por finalidad destruir el régimen político y la autoridad establecida y reemplazarlos por otro régimen político y otra autoridad. Esta acción es secreta, progresiva, y se apoya en una propaganda continua y metódica, dirigida a las masas populares* (de Naurois, 1958, 329: 227). Así, planteada, esta definición puede aplicarse a la *guerra de la independencia norteamericana, la guerra dirigida por los españoles contra el Rey José desde 1808 hasta 1813, vuestra propia guerra de la Independencia, la guerra conducida por Irlanda para conseguir su libertad y la resistencia francesa contra las fuerzas de ocupación durante los años 1941 a 1944* (Grand d'Esnon, 1960: 340).

Los asesores franceses sostendrán que, en la estrategia de los movimientos guerrilleros, aparece la necesidad de proceder a la «movilización popular», a la «lucha armada», a la «guerra popular», para lo cual es necesario poseer un punto de apoyo inicial, por lo que se enseñará que *los elementos más numerosos y los individuos más dinámicos son los jóvenes, los trabajadores y los campesinos pobres, de acuerdo a la experiencia vietnamita y argelina. Esto lleva a buscar las «técnicas» para conquistar las masas, cuyo primer paso es la explotación de las contradicciones entre las clases* (Mao, 1972, I: 207), por ejemplo, *se conquistó a los obreros oponiéndolos a los patrones [...] opuso a los nacionalistas ávidos de independencia a los «colonialistas» favorables a Francia* (de Naurois, 1958, 328: 102).

Por su parte, las experiencias vietnamita y argelina han enfrentado a los soldados franceses a un nuevo tipo de combatiente: el cuadro revolucionario, constituido no solo por un civil que ha tomado las armas sino por alguien que ha recibido una formación político-ideológica sobre la cual se constituye la disciplina en la acción. No es un soldado profesional, ni es fruto de una conscripción obligatoria o voluntaria, es un cuadro político-militar con la convicción de que es portador de una verdad (Giap, 1972: 53), más precisamente el militar vietnamita dirá que es necesario *formar un contingente de cuadros absolutamente fieles a la obra revolucionaria del partido y capaces en el trabajo de dirección y organización, a partir de los cuales, nuestro partido resolvió con éxito el problema de la organización de las fuerzas armadas* (Giap, 1972: 45-46; Rocolle, 1968: 407). Esa formación político-ideológica es reconocida por los oficiales franceses,

⁴³ Mom hace una disquisición original, sostiene que *es el comunismo internacional el que conduce «su guerra» por la victoria final. El bloque soviético no representa más que una parte de su poder: la «base»* (Mom, 1958: 654).

pero como una técnica educativa que busca el «lavaje de cerebro». Así preparado psicológicamente y moralmente, el individuo se dedicaba, en cuerpo y alma, a la «causa» (de Naurois, 1958, 328: 103).

El general Claude Delmas describe la distinción entre el combatiente revolucionario y el soldado regular: mientras que el primero es un «soldado militante», el segundo es un «soldado ciudadano». *Las democracias solo podrán prepararse para la guerra revolucionaria reorganizándose según principios totalitarios, siendo el caso que ellas justifican su existencia por un ideal anti-totalitario* (Delmas, 1959: 76). Citando a Immanuel Kant sostiene que *el hombre es intelectual y moralmente responsable del mantenimiento de la paz, y que la guerra será un peligro permanente mientras los hombres no adopten reglas de conducta más elevadas y más humanas. Los ciudadanos se baten por su país: sea cual sea su valor, no puede evitar el sentimiento de que la guerra es un absurdo, que habría podido y debido evitarse, y su valor no excluye una cierta resignación. Tal resignación resulta desconocida para el «soldado militante», que lucha por una ideología adornada pasionalmente con todas las virtudes* (Delmas, 1973: 7).

En el combate los soldados militantes se comportan como si lucharan por una religión, residiendo el objeto de su lucha en la adhesión de los espíritus y los corazones a un conjunto de afirmaciones (Delmas, 1959: 28)⁴⁴. Esa mística del soldado militante, lejos de ser rechazada, es valorada por los militares⁴⁵, por su parte, Carl Schmitt reconoce que la figura del «cuadro político en armas» expresa una integración completa a la organización política en lucha, es lo que podríamos llamar un hombre o una mujer que creen en su causa, en su gente y en el triunfo inevitable del socialismo (Schmitt, 2005: 22), por ello en el manual *Teoría Contrarrevolucionaria* se sostiene que el soldado *debe tener como timbre de honor el demostrar una mística igual o superior a la de sus enemigos* (Ejército Argentino, 1961-2: 15).

No se les ha pasado por alto a los militares franceses que ese «cuadro militante» responde a una organización y dinámica que no poseen los partidos políticos del mundo liberal. Hay una distinción crucial que se manifiesta en su autodeterminación como «frente de liberación», algo asimilable en nuestra cultura política al concepto de «movimiento», expresión de un pueblo organizado. Por otra parte, los maestros franceses comprenden la resignificación del concepto de «pueblo en armas», sosteniendo que, *para los marxistas, la relación entre el político y el militar es muy estrecha. Lenin afirmó que «la guerra es la continuación de la política del tiempo de paz con la entrada en juego de la acción militar»*⁴⁶, de allí que el pueblo armado no es asimilable al servicio militar obligatorio que surge a fines del siglo XIX, sino una movilización total más radicalizada como la llevada adelante por los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, de allí que *la estrategia militar solo es una parte de la estrategia política, teniendo ambas el mismo objetivo* (de Naurois, 1958, 328: 108; Giap, 1972: 76). Esto explica por qué en los movimientos que llevan adelante una «guerra revolucionaria», la conducción de la misma no esté en manos de los cuadros militares ni de un «presidente», sino de la autoridad de la expresión política: el Frente de Liberación.

⁴⁴ Gastón Bouthoul señala que cuando una fuerza militar no parte de la convicción respecto de la violencia y su justificación por corresponder a la defensa de lo propio, aparece en todos los rangos de la tropa una obediencia pasiva, el fatalismo y la resignación (Bouthoul, 1971: 78).

⁴⁵ El coronel Chateau-Jobert sostiene que el ejército no puede ser un conjunto de simples correas de transmisión de papeles: *vínculos sin consistencia que reposaban, una jerarquía preestablecida, la de los grados, que era absolutamente artificial* (Chateau-Jobert, 1975: 164).

⁴⁶ Esta concepción inspirada en Carl von Clausewitz se encuentra en: Lenin, Vladimir Ilich (1976) *El socialismo y la guerra en Tres artículos de Lenin sobre la guerra y la paz*. Beijing. Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Citando al general Giap, se muestra su insistencia *sobre la necesidad de una educación política del Ejército popular y sobre la importancia de la moral* (Giap, 1972: 97ss), programa que se basa en las enseñanzas del pensador chino medieval Sun-Tzu, el cual había sido desarrollado por Mao Zedong en *Nuestro cometido en la situación actual* (1972, III: 163-176). Giap, lo sintetiza en la frase «pega y corre» (Sánchez de Bustamante, 1961: 600). Ello quiere decir que al enemigo no puede enfrentárselo abiertamente, porque ese es el terreno donde es superior, por el contrario, Giap recomendará que *desgastar y aniquilar tantas fuerzas enemigas en movimiento o aisladas como sea posible, para evitar las batallas campales* (de Naurois, 1958, 328: 114). Esto es lo que ven los militares argentinos que ocurre respecto del estado insurreccional o «el ataque de la jauría» que produce la llamada Resistencia Peronista.

Los militares franceses y argentinos no ignoraban que tanto Stalin (1973) como Mao (1972) asocian al comunismo un fuerte componente nacionalista. El general Alcides López Aufranc, formado tempranamente en la doctrina francesa y que la comprobó en acción en Argel, escribirá al respecto tomando como ejemplo a Gamal Abdel Nasser y su ideal panárabe agregando que *Moscú apoya toda acción nacionalista que debilite a las grandes potencias europeas; es el gato que juega con el ratón, tarde o temprano caerá el ratón nacionalista en manos del gato comunista* (López Aufranc, 1959: 622). Siguiendo esta forma de concebir, el coronel Tomás A. Sánchez de Bustamante, que también recibió formación francesa, sostiene que la «coexistencia pacífica» no es sino un engaño del comunismo para poder ganar tiempo y fortalecerse, citando en esto las posiciones de Dmitri Manuiski⁴⁷ respecto del pacifismo como herramienta para diluir la resistencia de Occidente frente al marxismo (Sánchez de Bustamante, 1962: 8)⁴⁸.

Ramón J. Camps –discípulo de los militares franceses– sostuvo que *«la subversión en Argentina pertenece al contexto de la acción subversiva o terrorista en desarrollo en el mundo desde fines de la Segunda Guerra Mundial; oportunidad en que Rusia determina la necesidad de una forma distinta de operar para expandir su imperialismo, empleando la ideología marxista* (La Prensa, edición del 28 de diciembre de 1980). Ello supone una lógica férrea: o se estaba con Occidente o con Oriente, y cuando movimientos nacionales del Tercer Mundo plantean «terceras posiciones», se los caracteriza como «compañeros de ruta» y *no se puede ser más listo que los comunistas, pero si se puede ser su cómplice, pero entonces nos volvemos comunistas como los nacionalistas vietnamitas en 1945, los cristianos progresistas de Polonia y algunos sacerdotes obreros en Francia* (Hogard, 1957: 78)⁴⁹.

Agrega Sánchez de Bustamante que *la dictadura del proletariado solo será posible a través de etapas preparatorias como, por ejemplo, la conversión de la revolución «democrático-burguesa» en «revolución socialista»* (1960: 604). Lo que tenía frente a sí el militar argentino en 1960, era la primera acción de resistencia armada urbana, que concretaron Gustavo Rearte, Envar El Kadri, Jorge Rulli y Felipe Vallese, entre otros, bajo la sigla Ejército Peronista de Liberación Nacional (EPLN), cuya primera acción consistió en atacar una guardia de la Fuerza Aérea en Ciudad Evita (PBA) que les permitió apropiarse de armamento, uniformes y

⁴⁷ Comisario del Pueblo de la Agricultura en Ucrania en 1920 y a partir de 1930, el principal dirigente en el Komitern en donde defendía las posiciones de Stalin.

⁴⁸ Esta posición será planteada en el *Curso Interamericano de Guerra Contrarrevolucionaria*, por el general Carlos Túrolo: *el que, pudiendo hacerlo, no lucha contra el comunismo con toda la autoridad y medios que le brinda su actividad, profesión, función u ocupación [...] coopera con él* (Ejército Argentino, 1961: 4).

⁴⁹ En su alocución de homenaje al general Pedro E. Aramburu, Ibérico Saint Jean, gobernador de la provincia de Buenos Aires (1976-1981, definiría los límites de la subversión: *a esta altura de la lucha en nuestro país, después de años de guerra sucia y centenares de muertos no hay ignorantes, hay cómplices, suicidas, especuladores políticos o traidores a la causa del mundo libre, que es nuestra causa* (La Opinión, Buenos Aires, edición del 29 de mayo de 1978).

municiones. La desmesura con que los militares evaluaban y transmitían a la prensa no daba cuenta del grado de improvisación que las mismas tenían, baste señalar que la huida del puesto militar se hizo en un colectivo de línea nº 406 que pasaba por allí (Tarruella, 2015: 47).

Brian Crozier señala, tras la derrota francesa en Indochina⁵⁰, varios elementos que aparecen como condicionantes en esta visión ideologizada del mundo de fines de los cincuenta y principios de los sesenta: 1) El comienzo de la segunda guerra de Vietnam (ex Indochina), en 1958, y la gradual participación estadounidense en el conflicto; 2) La declaración de noviembre de 1960, por la cual la Unión Soviética y China definieron una actitud común respecto a los movimientos de liberación nacional; 3) La victoria de Fidel Castro en 1959 en Cuba, lo que aparece como una peligrosa mezcla de nacionalismo y socialismo (Crozier, 1972).

Estados Unidos comprende que más que el «comunismo» como forma abstracta, el peligro está en la política exterior cubana que se expresaba en la consigna «mil Vietnam en América Latina», la cual cobra independencia respecto del accionar de los partidos comunistas latinoamericanos, pero el «modelo cubano» cobra enorme prestigio entre los jóvenes del continente (Yofre, 2014: 348). La cuestión de la lucha armada en América Latina se instaló como una centralidad en la concepción de una revolución a partir de la experiencia de la Sierra Maestra, pues el triunfo en Cuba y la retórica de Ernesto Guevara, parecían indicar que, con independencia de las condiciones objetivas y subjetivas, la acción decidida de un grupo de hombres armados podía garantizar el triunfo revolucionario.

Hasta entonces, el marxismo clásico –y los soviéticos- sostenían que las condiciones subjetivas o de conciencia, se derivaban de las condiciones objetivas o materiales, las cuales todavía no estaban dadas en América Latina. A partir de la Revolución Cubana y la guerra de Vietnam, algunos círculos de izquierda cuestionaron este enunciado, y propusieron la idea de que la lucha revolucionaria misma podía generar conciencia «per se», sin necesidad de aguardar a que las condiciones objetivas maduraran, o más precisamente, que se podía acelerar ese proceso (Calveiro, 2013: 95)⁵¹.

Así concebida la lucha armada, no se verá como una metodología de acción revolucionaria sino como la revolución misma (Grenat, 2010: 18) y muchos jóvenes latinoamericanos que contemplaban la injusticia social que se enseñoreaba en sus pueblos, verán en ello una opción

⁵⁰ Los franceses no perdieron la guerra por falta de armas o inferioridad numérica, sino porque no ofrecían nada que algún vietnamita razonable pudiera querer, de hecho, Dien Bien Phu fue una batalla menor en términos clásicos. Todo se inició cuando el general Henri Navarre decidió ocupar mediante un asalto paracaidista, la «Operación Castor», el 23 de noviembre de 1953, el valle de Dien Bien Phu, situado en la retaguardia del Viet Minh y en la línea del avance de las fuerzas comunistas desde la frontera china hacia Laos, con el objetivo de cortar esa línea de abastecimiento (Navarre, 1964: 235). Por su parte, el general Vo Nguyen Giap, consideró que se trataba del choque de dos concepciones de la guerra. Aun cuando Giap se alza con la victoria, había quedado agotado e incapaz de explotar el éxito, pero en el ejército francés se había quebrado la voluntad de combate. El coronel vietnamita Tran Trong Trung, miembro del Estado Mayor de Giap, sostendrá que la victoria fue antes que nada, un triunfo de la voluntad (Hastings, 2019), coincide con ello el comentario que transmite el corresponsal de guerra y politólogo Bernard B. Fall, quien recuerda las palabras de desprecio hacia Francia de un funcionario estadounidense: *todo ese país está degenerado [...] el ejército francés está en Indochina solo por el dinero, no les queda ni la más mínima voluntad de combate* (Fall, 1964: 260).

⁵¹ Silvio Frondizi –fundador del grupo de jóvenes marxistas Praxis- ya sostenía en el prólogo del segundo tomo del libro *La realidad argentina*, que *no debemos esperar que caiga la putrefacta sociedad burguesa para iniciar la organización de la nueva sociedad socialista. No, debemos comenzar a construirla desde este momento, y para ello nada mejor que comenzar por transformarnos a nosotros mismos* ([//elsudamericano.wordpress.com/2016/03/13/la-realidad-argentina-silvio-frondizi/](http://elsudamericano.wordpress.com/2016/03/13/la-realidad-argentina-silvio-frondizi/), consultado el 29 de mayo de 2021).

más valedera que la de los burocratizados partidos políticos de izquierda⁵², Cuba hacía realidad en América aquello hacia lo que marchaban los argelinos en África y los vietnamitas en Asia: una victoria popular. En 1960 Ernesto Guevara escribió *La guerra de guerrillas*, sobre la base de su experiencia en Cuba, en estos textos condensó teóricamente aquello que, desde su perspectiva militar, constituyó la variable determinante de la victoria: *en nuestra situación americana, consideramos tres aportaciones fundamentales que hizo la Revolución Cubana a la mecánica de los movimientos revolucionarios en América; son ellas: Primero: las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército. Segundo: no siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas. Tercero: en la América subdesarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo* (Guevara, 1972: 23).

Otro de los elementos que aparece con la experiencia cubana es la «teoría del foco», popularizada por Guevara, tanto en *La guerra de guerrillas* (1960) como en *Guerra de guerrillas: un método* (1963), a lo cual se le sumó *¿La Revolución en la revolución?* (1966), del pensador francés Régis Debray lo cual generó interminables debates en el continente. (Carnovale, 2009: 62).

En febrero de 1962, con la *Segunda Declaración de la Habana* no quedó ninguna duda de la determinación del Gobierno cubano de propiciar la «guerra revolucionaria» en América Latina. En Cuba, en consecuencia, se entrenó a combatientes que serán los cuadros para exportar la revolución⁵³, lo cual es caracterizado por Alberto Methol Ferré como un proceso donde *la «vía cubana» al socialismo quiere transmutarse en «vía latinoamericana»* (1967: 17)⁵⁴.

La teoría del «foco» encontró fuertes críticas en América Latina, Régis Debray revé su posición en *El Castrismo. La larga marcha de América Latina: en 1964, luego de cinco años de experiencias de «focos» en casi todos los países de América ¿qué queda del foco? ¿Ha sido invalidado por los hechos, o por el contrario se ha templado, se ha fortificado en la prueba? El primer examen constata un fracaso casi completo* (Pasado y Presente, 1964-1965, 7/8: 126-127). A ello se le suma G. Luiz Araujo en *A Revolução Cubana e a Teoria dos Focos Insurreccionais* (Revista Civilização Brasileira); A. Methol Ferré en *La revolución Verde Oliva, Debray y las OLAS* (Vísperas, 1967); Clea Silva en *Los errores de la Teoría del Foco* (Monthly Review, 1967 n° 45) y la *Introducción* de Abraham Guillén a *Guerra de Guerrillas* de Ernesto Guevara (Montevideo. Ediciones Provincias Unidas. 1967) desarrollando aún más el tema en *Estrategia de la guerrilla urbana* (Montevideo. Liberación 1969).

Se sostiene que *la concepción foquista no reflejó cabalmente la experiencia cubana, sino la experiencia del Che Guevara en esa revolución* (Flaskamp, 2002: 28), por lo que se produce una doble omisión: ignorar las características democráticas de la lucha contra el régimen de

⁵² En su diario, *Inti Peredo* expresa un sentimiento compartido por los jóvenes izquierdistas: *La política de la mayoría de los PC latinoamericanos es llegar «al borde de la lucha armada». Es una especie de juego peligroso en el que han adquirido gran maestría, en ese límite se detienen y vuelven a sus posiciones originales para reiniciar la conciliación o sumergirse en la institucionalidad. Cuando han llegado al «borde de la guerra», comercian los principios, se olvidan de sus muertos y adecuan la teoría de su conducta reformista o traidora* (Peredo, 1971:8).

⁵³ Las cifras exactas no se conocen, pero en 1967 se calculaba que había alrededor de 100 argentinos entrenando en Cuba (*Anuario de Lucha Armada* 2014: 209).

⁵⁴ Es de destacar que bajo el mando de Fidel Castro se organiza un ejército siguiendo –en términos generales– las pautas clásicas, bajo el nombre de Fuerzas Armadas Revolucionarias, que se convierten en la segunda fuerza militar más grande de América, solo precedida por la de Estados Unidos y la novena más numerosa del mundo (Yofre, 2014: 53; Silva Ardanuy, 2018).

Batista, su no vinculación ni adscripción temprana con el comunismo ni con la URSS y no reparar en su posterior estrecha vinculación con los soviéticos y sus métodos políticos y económicos (Aronskind, 2011: 39).

La metodología

Aquí, como en todas las acciones en donde se da una disputa por el poder, es fundamental poder identificar claramente al enemigo y en ese sentido la doctrina francesa es muy clara: *la línea que marca la diferencia entre amigo y enemigo pueden encontrarse muchas veces en el corazón de la Nación, en la misma ciudad donde se reside, en el mismo círculo de amigos donde uno se mueve, quizás dentro de su propia familia. Es más bien una línea ideológica, que tiene que ser perfectamente bien descubierta si queremos determinar pronto quiénes son en realidad nuestros enemigos y a quiénes tenemos que derrotar* (Trinquier, 1981: 41), aclarando más adelante que *cualquier partido que ayude al enemigo o que lo haya apoyado debe ser considerado de inmediato también como enemigo* (Trinquier, 1981: 42).

El «enemigo interior»

Cuando el accionar militar se concibe inserto en una guerra antsubversiva, necesariamente al definir contra quien lucha concluye que es un «enemigo interior»⁵⁵. La aparición de ese concepto implica una variante que va más allá de las características que le otorga al «enemigo» Carl Schmitt en *El concepto de lo político* (1984: 42-49), quien conciben sólo al «enemigo público» en tanto enemigo de la Nación en el marco de una guerra interestatal. El mismo autor identifica el concepto clásico de «enemigo» con aquel que los romanos llamaban *hostis* (Schmitt, 1984: 26), a diferencia de aquel a quien llamaban *inimicus*⁵⁶. Cuando en los Evangelios se cita el pasaje *amad a quienes los odian* (εχθρούς) (Mateo 5.44; Lucas 6.27, según la versión griega *The Greek New Testament*. Stuttgart. United Bible Societies. 1968), la Vulgata traduce por *inimicus*, hablando allí de un «enemigo privado», pues sería muy complicado reconocer amor a los enemigos del propio pueblo (Schmitt, 1984: 26).

Desde nuestro punto de vista, la distinción no es entre público y privado, sino entre enemigo (*hostis*), que es aquel que en términos lógicos llamamos contradictorio, pues hay una imposibilidad de coexistencia en tanto uno niega al otro, y adversario (*inimicus*) con el cual existen disensos en algunos aspectos, pero hay un reconocimiento mutuo de códigos de convivencia que permiten un diálogo.

Cuando la doctrina francesa habla de «enemigo interior», es en primer lugar «hostis», aquel que representa la negación existencial del *statu quo*, además no solo se refiere a alguien que está dentro de la sociedad, él es también el que se desplaza del exterior hacia el interior o el que actúa desde el interior donde se infiltra, pero carece de visibilidad, por ejemplo, por no vestir un uniforme no es directamente identificable. La indeterminación del mismo constituye el eje de la cuestión: será para unos el «revolucionario», el «comunista», los «peronistas»; para otros, los «subversivos», los «infiltrados» etc.; estas figuras son múltiples y variadas y están inscriptas en una historicidad que las hace depender en sus características, de la institución que posee el poder para nombrarlas, como el caso de lo ocurrido en Europa Occidental como en Rusia con el término «partisano» (guerrillero), que pasó de ser sinónimo de resistente al de

⁵⁵ A partir de los ataques del ISI a las ciudades europeas, realizados en la mayoría de los casos por nativos de los propios países en donde se generaba el atentado, se ha vuelto a aplicar este concepto en sus políticas de seguridad, esta vez referidos a los inmigrantes de credo musulmán (Rigouste, 2007: 157-174).

⁵⁶ Con esta interpretación está vinculada la distinción que hace Platón en *República* V.16. 470 a, donde habla de que entre griegos sólo existen disputas entre adversarios, la guerra sólo se hace contra el enemigo, es decir, con los bárbaros.

bandido (Kalyvas, 2010: 34). En definitiva, debemos concluir que no existe un «enemigo interior» en sí, y no existe tampoco mecanismo homogéneo o unívoco de designación.

En la doctrina militar francesa se desarrolla la concepción de la ilegitimidad absoluta del «enemigo interior», que nunca puede ser del todo nacional, sobre la base de la concepción de la estrategia indirecta del general André Beaufre, quien aplica un viejo criterio proveniente de la práctica política: frente a un hecho, preguntarse quién puede aprovecharse del mismo –sea o no el autor– concluyendo que el enemigo insurrecto siempre está haciendo el juego a una potencia más o menos oculta que lo controla dándole apoyo en términos de propaganda o de acción psicológica, de financiamiento o de asesoramiento militar e ideológico (Beaufre, 1977: 149).

Dentro de este proceso, ¿cuáles son las instituciones que designaron al enemigo interior? Siguiendo a Émile Benveniste, quien sostiene que tanto la institución como el hombre se constituyen como tema *en y por la lengua* (Benveniste, 2001: 259), encontramos que, cuando hay que nombrar un sujeto como enemigo y éste no tiene cara precisa o más bien puede tomar una multitud de ellas, es necesario nombrarlo mediante un discurso que no sólo lo caracterice, sino que implique en ese acto de nombrar una convocatoria a actuar contra él. La institución que lo nombra es aquella que tiene el poder para actuar en su contra y busca legitimar en ese nombre su acción. Ya desde 1968 en Argentina, se incorpora la figura de «civil enemigo», que caracteriza a alguien que por su posición política pone en peligro la seguridad y cuya detención no se encuadra en la categoría «prisionero de guerra» (Ejército Argentino, 1968 RV-136-1: 82).

Un ejemplo posterior de ello lo encontramos en un artículo publicado en el diario *La Nación* y que firmara Jaime Smart, quien era entonces ministro de Justicia de la provincia de Buenos Aires; allí se sostendrá que *subversión no es la subversión meramente armada [...] en la subversión debemos incluir a quienes armaron a esos combatientes [...] que son más responsables que los mismos combatientes [...] Una de las mayores preocupaciones es cuidar que en el ámbito de la cultura no se infiltren nuevamente, o por lo menos que no tengan como en otra época la posibilidad de accionar fácilmente y llevar a la subversión armada a tantos jóvenes universitarios y secundarios que, día a día, caen en distintos enfrentamientos* (edición del 12.12.1976). Este hombre sabe perfectamente lo que afirma por escrito: el enemigo interior es el opositor a la dictadura, son los que *caen en distintos enfrentamientos*, desconociéndoles toda identidad.

Cuando la institución que los nombra carece de poder legítimo⁵⁷, como es el caso de las dictaduras o los poderes indirectos, se crean las condiciones para una indeterminación estructural de la definición de la figura del «enemigo interior», fruto de una «conducción perversa» que responde a los intereses sectoriales o corporativos. La justificación de la

⁵⁷Thomas Hobbes al analizar la cuestión del poder legítimo en medio de lo que llama un conflicto interno, comprende que esos enfrentamientos son el peligro más grande al que puede estar sometida la comunidad, porque es un síntoma de la debilidad de un estado. A su vez, captó el enorme riesgo que corre una comunidad cuando éste deja de estar en manos de la institución encargada de procurar seguridad y pasa a las manos de los grupos e individuos particulares, o sea, un poder que no se construye desde la política sino desde otro lugar (Hobbes, 2005: 137). La seguridad que brinda un orden político no depende exclusivamente de la fuerza física, sino de la fortaleza de las instituciones y la capacidad de persuasión de sus gobernantes. Ello se consigue cuando el proyecto se expresa en «buenas leyes», esto es, justas y es sobre ello que se construye la coincidencia entre legalidad y legitimidad. Quienes piensan desde el poder de un *statu quo* sostendrán que la legitimidad está dada por el mantenimiento del orden jurídico que determina los procesos –tomando un ejemplo de la tragedia griega, son los *Creontes*– mientras que quienes están construyendo un poder popular, sostendrán que la legitimidad está dada en tanto y en cuanto se expresa la voluntad de un pueblo, la cual será el fundamento de un orden jurídico nuevo, siguiendo con el ejemplo, serán las *Antígonas*, planteando el reconocimiento del pueblo como origen del poder.

construcción de un «enemigo interior» supone un elemento fundamental: él es «lo absolutamente otro», por lo tanto, es la negación de un «nosotros» representativo de la posición hegemónica de los sectores dominantes. Enfrentarlo supone una «violencia pura y racional» que intenta extinguir por completo el hacer del otro, su voluntad, libertad y dignidad, y más aún, busca el exterminio completo de la alteridad (C.f.: Han, Byung-Chul (2016) *Sobre el poder*. Barcelona. Herder, especialmente el capítulo *La lógica del poder*).

Ese *otro*, en el lenguaje político, se construye según los contextos en la medida en que pone en cuestionamiento el poder hegemónico. Las formas de identificarlo se relacionan directamente con el período y, en este sentido, los términos se manifestaron polisémicos y, por ende, históricos. Si en el caso del nazismo, por citar un ejemplo, la persecución de todas las formas de autonomía política se justificó bajo una metáfora político-racial centrada en la figura del «judeo-bolchevique», a la que se le atribuían características degenerativas de la especie, en el caso argentino la diferencia negativa se plasmó en la figura del «delincuente subversivo», delineada en términos directamente políticos pero también asociada con consecuencias «degenerativas» para el conjunto social (Trinquier, 1981: 36), hoy aparece bajo la forma de «populismo» (Mason, 2021).

Digámoslo sin ambages, el «enemigo interior» no era un «guerrillero» sino cualquiera que representara esa sociedad creada por los movimientos nacionales y populares –en nuestro caso el peronismo– sobre un paradigma de justicia social, por ello es necesario disciplinar las fuerzas políticas y sociales, y para llevar adelante ello no importaba si la represión se efectuaba sobre una organización armada, las organizaciones sindicales o simples militantes. Para ser concretos, ninguna organización armada tuvo alguna posibilidad de constituirse como alternativa de poder frente al grupo hegemónico cívico-militar desde 1955 hasta 1976, pero sus miembros sabían que, planteado un sistema democrático con elecciones libres y sin proscripciones, el peronismo se alzaba con la victoria, por lo tanto, la lucha anticomunista no era más que una gran impostura para poder disciplinar al pueblo trabajador e implantar un modelo liberal.

No se descartaba un ejercicio de la violencia sobre la sociedad que muestre –en términos de costos y beneficios– la conveniencia de participar de un consenso –aún tácito– que justificara la lucha antisubversiva. Al respecto se indicaba la necesidad de aplicar el poder de combate *con la máxima violencia», porque el logro de la adhesión de la población [...] se consigue no solo guardándole todas las consideraciones, sino también infundiéndole respeto* (Ejército Argentino, 1976-1: 82). Esta violencia estaba expresada en la ejecución y publicitación de los «operativos», cuyo modelo era las operaciones de «mantenimiento del orden» en Argelia.

La determinación de un «enemigo» a partir de un grupo cívico-militar hegemónico, que es el emergente de un proceso por el cual se ha tomado el control del Gobierno creando un estado de excepción, produce la desaparición de la justicia como garantía de legitimidad dando paso a la definición naturalista del sofista Trasímaco: *lo justo y la justicia es en realidad un bien ajeno conveniente para el más fuerte y el que gobierna* (Platón, *República* 343 c)⁵⁸, Tal como señala Gabriel Périès, la doctrina militar antisubversiva como fuente normativa de un poder de facto exterminador se basa sobre la excepcionalidad (Coquio, Catherine – Guillaume, CarolDes

⁵⁸ Esta situación no solo se presenta bajo dictaduras o gobiernos autoritarios, sino que también es factible dentro de aquellos que siguen algunos principios democráticos. El ejemplo paradigmático de ello es la sentencia de 1999 de la Corte Suprema de Israel, que sienta como doctrina que, la aplicación del estado de necesidad recurriendo a la tortura, para salvar la vida, la libertad, el cuerpo o la propiedad, ya sea de sí o de un prójimo en el momento necesario y ante la falta de alternativas, no genera responsabilidad penal (Código Penal, artículo 34 K).

crimes contre l'humanité en République Française (1990-2002). Paris, L'Harmattan, 2006)⁵⁹.

El desarrollo final del concepto aparece en un documento titulado *Plan de Ejército (Contribuyente al Plan de Seguridad Nacional)* elaborado poco antes del golpe de estado de 1976, se define al «enemigo» como a aquellos dispuestos a *movilizar los distintos estamentos partidarios y/o de otras organizaciones particularmente gremiales y estudiantiles con vistas a un rechazo y oposición al nuevo gobierno y caracterizado por lo siguiente: (a) Interés por integrar una progresiva «Resistencia Civil». (b) Conformación de frentes de oposición a través de elementos dirigentes de cada organización. [...] Negar toda colaboración partidaria, masiva, parcial o personal en apoyo al nuevo gobierno* (1976: 130). O sea, todas las organizaciones o personas que se opongan a la toma del poder y/u obstaculicen el normal desenvolvimiento del gobierno militar a establecer.

Los prisioneros

La característica de invisibilidad del «enemigo interior» permiten culminar planteando una lucha existencial que inevitablemente concluye que, a ese enemigo sólo se le puede responder con la «guerra total». Tal como lo plantea un «discípulo» de Trinquier, Acdel Vilas: *la subversión se hallaba enquistada en todos los organismos del país, y no obstante se me ordenaba combatir su brazo armado, la guerrilla. [...] Allí estaban los colegios y las universidades, los sindicatos y las parroquias trabajadas por la acción psicológica del marxismo y sus agentes* (en web.archive.org/web/20031112080748/www.nuncamas.org/investig/vilas/acdel_00.htm consultado el 17 de enero de 2019).

Como concepción general, esta es una guerra que no busca particularmente sostener «prisioneros», aun así, en el *Reglamento de conducción para las fuerzas terrestres* (RC.2.1) de 1964, quedaba establecido que en *la guerra de guerrillas*, cuando se tomara un prisionero, si reunía los cuatro requisitos siguientes: *estar al mando de personal responsable de los actos de sus subordinados; utilizar un signo distintivo y fijo, reconocible a cierta distancia; llevar armas abiertamente; cuando conduzca sus operaciones de acuerdo con las leyes y costumbres de la guerra* (Ejército Argentino, 1964: 171), se lo detendría rigiéndose por las leyes de la Convención de Ginebra. Esta definición fue mantenida en una nueva reglamentación, *Conducción para las fuerzas terrestres*, de 1968. Se sostendrá que *si el terrorismo tiene como elemento fundamental introducir el factor caótico, para destruir la organización política de los pueblos a fin de poder construir la propia [...] no quedan dudas de que todos los que obran en esta etapa del terror deben ser considerados como soldados, y sin discriminación de edad, sexo, ni profesión, por lo que, tomados en cualquier situación que responda a esta naturaleza, deben ser considerados como prisioneros de guerra y aislados de manera especial* (Marini, 1971: 2).

Pero ya en el reglamento de carácter reservado *Operaciones contra la subversión urbana* (R-C-9-1) de 1969, se plantea que *la acción militar es siempre violenta y sangrienta [...] El*

⁵⁹ En la Escuela Superior de Guerra de París, durante las guerras de Argelia (1954-1962), se plantea la distinción entre el estado de sitio y el de emergencia. *Ambos son estados de excepción* En este marco se crea la expresión pseudo-jurídica de *estado de excepción de hecho*, sosteniendo que el desarrollo de las acciones subversivas conducirá progresivamente a *situaciones de hecho* cada vez más graves desembocando en la insurrección. Es entonces que la fuerza pública emprenderá la lucha anti-subversiva en el interior del territorio dentro del marco de una legislación de excepción que proveerá el empleo máximo de los medios idóneos, esto es, la intervención de las Fuerzas Armadas (ESG, Guerre subversive, *Dossier Technique, Etudes Opérations*, Dossier n° 5 p.: 2), en donde la iniciativa de las operaciones y su responsabilidad incumben a los Comandantes militares (ESG, Guerre subversive, *Dossier Technique, Etudes Opérations*, Dossier n° 5 p.: 10). Sobre ello puede consultarse Daniel Feierstein (2009) quien ha investigado el documento *Guerre subversive, Dossier Technique, Etudes Opérations, 2ème Cycle, 69ème Promotion 1956-1957*.

delincuente subversivo que empuñe armas debe ser aniquilado, pues al entrar en operaciones las fuerzas del Gobierno *no deben interrumpir el combate ni aceptar rendición*. En las modificaciones incorporadas en el Reglamento *Operaciones con elementos subversivos* de 1976, se especifica que se debe *aplicar el poder de combate con la máxima violencia para aniquilar a los delincuentes subversivos donde se encuentren*. [aclarando que se podrá] *operar en forma semiindependiente y aun independiente, como fuerza de tarea* (Ejército Argentino, 1976-1 §4003). En las *Instrucciones para Operaciones de Seguridad* (RE-10-51) de 1977 se avanza sobre ello y se plantea el uso de francotiradores *para batir cabecillas de turbas o manifestaciones*.

En un proceso en el cual se van acentuando las características de la guerrilla urbana, las reglamentaciones militares van precisando el carácter de prisionero de un «subversivo».

Respecto de los miembros de «fuerzas irregulares» capturados el reglamento prescribía: un arresto prolongado fuera de la zona de operaciones; el juzgamiento rápido con acusaciones de los crímenes cometidos, por ejemplo, homicidios, desvinculando las causas de su detención del movimiento subversivo (Ejército Argentino, 1970, I: 59). Comienza un viraje en la concepción que deja de considerar la condición de «prisionero» para transformarlo en un «delincuente» y evitar que aparezca la imagen del «preso político», así se sostendrá que por considerárselo un «activista perturbador del orden», *no será considerado prisionero de guerra y, por tal motivo, no tendrá derecho al tratamiento estipulado en las convenciones internacionales*, abriéndose aquí una paradoja, pues se sostendrá que el *enemigo interno que provoque el quebrantamiento del orden legal será considerado un delincuente común y sus delitos estarán encuadrados en las leyes civiles y/o militares vigentes*, pero en la práctica carecerá –y aquí lo paradójal- de los derechos a legítima defensa⁶⁰ frente a ese proceso de criminalización de la protesta y el disenso⁶¹. Ello redundaba en la práctica en el hecho de no especificar el destino de los detenidos (Ejército Argentino, 1969: 93).

La tortura

Este tipo de acción militar que se concibe como clandestina permite, en esa falta de control y legalidad, la mala fe y un ejercicio despiadado de la violencia, la cual no tiene otro límite discrecional que el que dispone quien la ejerce. En ese marco cobra sentido y justificación la tortura, la cual *es el estadio más significativo del mecanismo de control social puesto en funcionamiento por el sistema; es una suerte de confluencia de su posibilidad de negación humana, pero en este caso como en ningún otro, logra reunir sobre el espacio de un cuerpo la violencia más concentrada y radical* (Fernández Pardo, 1971: 51), se trata de deshacer la subjetividad poniendo a la persona sometida al dolor ante la impotencia de estar a merced de alguien para quien todo es posible, es la limitación absoluta de disponer de sí.

La clave del éxito en este tipo de operaciones militares es la posesión de información del enemigo y para ello hay dos fuentes: la infiltración y los interrogatorios-tortura a los detenidos.

⁶⁰ Sobre el tema puede verse Centeno, Norberto (2014) *Justicia CONINTES y estado de derecho en Norberto Centeno: una ley para los trabajadores*. La Plata. Jefatura de Gabinete-Ministerio de Trabajo-Secretaría de Derechos Humanos. p.131-141.

⁶¹ Un ejemplo de esa forma operativa es la historia de nuestro compañero Vicente Fabbro, detenido por miembros de un grupo de tareas de la Marina al entrar a un Centro de Estudios que poseía el Encuadramiento de Juventud Peronista en avenida Santa Fe 1385 5° piso (CABA) el 26 de marzo de 1976, el cual –junto a otros compañeros- es llevado a la comisaría 17ª (avenida Las Heras 1861) permaneciendo «desaparecido» hasta el 3 de abril, en que se lo «legalizará» por medio del Decreto S 10/76 con fecha retrospectiva al 30 de marzo y trasladado junto a otras 3.000 personas a la cárcel de Devoto. Cuando se lo libera el 25 de octubre de 1976, el certificado que acredita ello carece de número de legajo, pues nunca fue registrado como detenido.

La cuestión se centra en el tiempo transcurrido entre la aprehensión y la obtención de la información que posee un detenido-desaparecido, pues la rapidez con que se consiga la misma es clave para determinar el valor y operatividad que la misma conlleva. Para ello, los interrogatorios a los prisioneros *podrán realizarse en el mismo lugar donde son detenidos por grupos especializados en la materia. Y el interrogatorio debe hacerse de modo inteligente a fin de que los individuos detenidos digan pronto el nombre y el lugar donde residan sus superiores y éstos puedan ser arrestados* (Trinquier, 1981: 59), antes de que se conozca la detención, pues *las distintas ramas de la organización subversiva serán rigurosamente independientes y sólo tendrán contacto con el jefe del sector por un sistema de buzones telefónicos o personales, siendo el plazo para conseguir la información entre 24 y 48 horas* (Trinquier, 1975: 83).

Está claro que para el detenido su resistencia se basa en las convicciones ideológicas, por ello se plantea la necesidad de quebrar esa «moral militante», degradarla, para obtener información, ese era el papel que se le asignaba a lo que se llamó jurídicamente «apremios ilegales»⁶². Ella era concebida desde una racionalidad instrumental y aplicada sin pasión. Será un arma más en el combate, pero se la nombrará en forma metafórica: los franceses hablarán de «interrogatorios inteligentes»; en 1976, en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) ya tenían tipificado cuantos watts de electricidad se podían aplicar a un prisionero por kilo de peso, los estadounidenses hablarán que en la base militar de Guantánamo se realizan «interrogatorios intensivos».

Del lado de los militantes que fueron las víctimas de torturas nos llegan los relatos como el de Hugo Erasmo Sarmiento –militante peronista cordobés–: *una noche me sacaron a «pasear», la primera «barrida» que me hicieron fue en una camilla. Fue la primera vez que sentí electricidad en mi cuerpo. Fue a principios de 1960, nunca me voy a olvidar. El que me aplicaba la picana era un tal Mayor Raffo [...] Esa noche, después de la «viaba» [...] me hicieron lavaje de cerebro. Yo no sabía qué era eso. Me hicieron mirar durante veinticuatro horas una pared color cremita. Esa era la tortura francesa, después me enteré. La pared estaba en blanco. La mente se me empezaba a bloquear y los tipos no te dejaban dormir* (Plan CONINTES y Resistencia Peronista, 2010: 151)⁶³.

Estas técnicas de tortura encuentran como justificación el principio de *bien mayor*; es decir, una creencia de que las acciones propias y de grupo estaban conducidas por un proyecto

⁶² Entre los asesores franceses se encontraba el coronel Robert Servant, quien había servido en Vietnam y Argelia siendo especialista en «interrogatorios», el mismo trabajó en la Oficina N° 3 situada en el piso 12 del Edificio Libertador, sede del Estado Mayor General del Ejército y dio cursos sobre su especialidad en esa sede y en regimientos del interior. Servant dependía del Secretariado Nacional de la Defensa Nacional (SGDN), organismo controlado por el entonces primer ministro Jacques Chirac (*Le Point*, París, 19.01.2007). En las *Instrucciones para la lucha contra la subversión* se aclara que en los interrogatorios deben usarse *todos los medios disponibles* (Secretaría de Guerra, 1962: 92), tanto teórica como prácticamente, la totalidad de medios incluyó siempre la tortura, tal como lo atestiguan: Carlos Caride que estuvo largo tiempo en coma (Tarruella, 2015: 50). O la tortura seguida de violación, como lo relata Stella Hernández, prisionera en la sede del Servicio de Informaciones de la Policía de Santa Fe, en la ciudad de Rosario (*La Capital*, edición del 2.12.2010). La multiplicidad de casos fue revelada por la investigadora María Sonderegger, quien dirigió un trabajo conjunto de las Universidades Nacionales de Lanús y Quilmes (Página 12, edición del 17.1.2011).

⁶³ La prensa defenderá la aplicación de medidas represivas, tal el caso de *Clarín* donde se sostendrá: *todos los partidos políticos siguen gozando de amplia libertad para su acción cívica, excepto los grupos y personas moral o materialmente responsables de actos terroristas que serán sometidos a tribunales militares*; estos grupos eran aquellos que *propician la restauración de la dictadura, que proclaman su aspiración al regreso de los que, con su jefe a la cabeza, huyeron en las jornadas, en el que el régimen corruptor y corrompido se derrumbaba inexorablemente*. La alusión a Juan D. Perón y el peronismo es obvia (*Clarín*, edición del 14.3.1960).

tendiente a obtener una mejora social (Guerrero Velásquez, 2011: 68). Por otra parte, sobre la valoración y piedad para con el detenido-desaparecido se expresó el general Aussaresses el 13 de marzo de 2003, en una entrevista realizada por Marie-Monique Robin, en donde éste sostuvo⁶⁴ que un subversivo, *por sus actos, ya no es un ser humano, escapa a la piedad que provoca naturalmente todo ser que sufre [...] dado el tipo de guerra que nos indicaban que lleváramos a cabo, no se podía hacer de otro modo* (Robin, 2005: 105)⁶⁵. Es de notar que en este discurso aparece como trasfondo la figura del «buen soldado», que obedece órdenes, sin conciencia para juzgar ni voluntad para rebelarse ante la injusticia, lo que en nuestro medio se denominó oficialmente «obediencia debida»⁶⁶.

El general Paul Aussaresses declaró *no haber respetado las leyes de la guerra*, entre las cuales puntualiza el haberse resuelto *a practicar la tortura* y a llevar a cabo *ejecuciones sumarias*, como el caso del líder nacionalista argelino Ben M'Hidi, al cual *con la ayuda de los oficiales lo colgamos de manera tal que pueda parecer un suicidio*. Él sostendrá que *la tortura es eficaz, la mayoría de la gente no aguanta y habla. Después, la mayoría de las veces los ultimábamos* (Página 12, edición del 1.5.2001). Estas situaciones están contempladas en el manual argentino de Operaciones contra la Subversión Urbana, donde se especifica que *el enemigo, normalmente, fluctuará de manera continua, estará compartimentado y será difícil de identificar [...] ello obligará al empleo de un mayor número de medios de inteligencia, a la alteración frecuente de los procedimientos normales de reunión y a la adopción de técnicas especiales* (Ejército Argentino, 1969: 63)⁶⁷.

Un derivado de esta particular valoración de la dignidad humana en nuestros días es el llamado «derecho penal excepcional», formando parte de ese *modus operandi* judicial denominado «lawfare» (Mason, 2020). El discurso que busca legitimar la tortura propone una hermenéutica de la práctica de la violencia ilegal que proyecta una auto-representación de la misma. Como bien señala Périès, la palabra *tortura* es neutralizada pues tal como hemos expresado se la sitúa en una escala de naturaleza moral: se trata de *un mal menor*⁶⁸.

⁶⁴ Esta opinión de Aussaresses encuentra su ampliación en el relato de Jean-Jacques Susini en su libro *Histoire de l'OAS*, donde detalla las formas de tortura utilizadas en Argelia (1963 t.: I: 258-267).

⁶⁵ *Ya no se trata de una persona sino de un cuerpo que está en manos de un sistema de terrorismo de estado, que no solo lo privó ilegalmente de su libertad y destruye su mundo normativo por medio de la tortura (quebrarlo) sino que además dispone de su vida para quitársela a antojo* (Rafecas, 2017: 56).

⁶⁶ Aun en nuestros días, subsiste el desprecio y la denigración a quienes se enfrentaron a los gobiernos tanto militares como civiles que desconocían el estado de derecho: el 6 de diciembre de 2007, la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, sanciona la ley 2.601 que sostenía que: *Las personas que hubieran estado detenidas, procesadas, condenadas y/o a disposición de la justicia o de los Consejos de Guerra, conforme lo establecido por el Plan CONINTES, tendrán derecho a la percepción de un beneficio establecido por la presente ley*. El Jefe de Gobierno, Mauricio Macri vetó la misma mediante el decreto 43 del 15 de enero de 2008, aduciendo tecnicismos. En su defecto, la provincia de Buenos Aires les otorga una pensión graciable mediante la ley 13.807/08 promulgada por el gobernador Daniel Scioli.

⁶⁷ Aussaresses sostiene que el poder político de entonces –la IVª República Francesa– «cubría» estas acciones en Indochina y Argelia. *La utilización de la tortura estaba tolerada, e incluso recomendada. François Mitterrand, tenía un emisario ante el general Massu [...] Él nos cubría y tenía un exacto conocimiento de lo que ocurría durante la noche. Había que evitar que los combatientes nacionalistas fueran juzgados por un tribunal, de lo contrario habría habido demasiadas repercusiones internacionales*. Aussaresses fue, posteriormente, instructor militar en la base estadounidense de Fort Bragg, Carolina del Norte, la escuela de los paracaidistas donde se capacitaban las «fuerzas especiales» antes de ir a Vietnam (Página 12, edición del 1.5.2001).

⁶⁸ Años después, en el 2009, Timothy Casey, profesor de la Case Western Reserve University repetía los argumentos de Trinquier en el Seminario Internacional de Postgrado *Estados Unidos hoy: Desafíos para el sistema constitucional en el siglo XXI*, dictado en Buenos Aires y auspiciado por el Comité Fulbright y la Universidad de San Andrés, para justificar lo realizado en la base de Guantánamo o Irak, por supuesto que en la jerga burocrática estadounidense se hablará de *intensive or cohesive interrogations* (interrogatorios

Por otra parte, aparece la justificación de aquello que en el lenguaje de los militares argentinos se denominó: los «excesos», lo cuales son asumidos, pues en la guerra contra la subversión, el oficial *tendrá que tomar decisiones en asuntos extra-militares* (Grand d'Esnon, 1960: 353), ello se traduce en el manual de operaciones contra la subversión urbana en la afirmación que sostiene que *dado que el enemigo utilizará a la población para realizar y enmascarar sus acciones, la misma también podrá sufrir las consecuencias de la represión militar* (Ejército Argentino, 1969: 70).

Un ejemplo lo proporciona Carlos «Pancho» Gaitán quien relata un interrogatorio en la época del Plan CONINTES: *El «negro» Florentino Celiz era inamovible. Era soldador metalúrgico y le habían secuestrado unas carcasas que él fabricaba –por lo que su situación era comprometida- lo interrogaban para qué dijera para qué y para quién fabricaba eso [...] Celiz no «largaba prenda», se mantenía incólume, entonces lo amenazaron con traer a su madre... Y le decían: «¡Negro hijo de puta, si no confesas te vamos a traer presa a tu madre!» Tráiganla, decía él, que se joda por terrorista... Y la trajeron [...] Y al «negro» no se le movió un pelo [...] después me decía: «a mí se me rompía el alma, pero sabía que, si llegaba a aflojar, iba a ser mucho peor»* (Gaitán, 2014: 102-103).

Así, la tortura busca por medio del sufrimiento traspasar un límite en el cual una personalidad se desgarre y una conciencia entregue su verdad; la idea de que producir dolor a otro se justifica por la búsqueda de un bien mayor, estaba integrada en el discurso de los tradicionalistas de la revista *Verbe* de La Cité Catholique, en el caso francés⁶⁹. En el caso argentino, desde el Vicariato Castrense –creado en 1957- a monseñor Adolfo Tortolo⁷⁰ y Victorio M. Bonamín se le sumaron un grupo de obispos y sacerdotes, expresaron un integrismo que tuvo una profunda influencia en las Fuerzas Armadas (*Clarín*, edición del 16.5.1976). Además, la jerarquía castrense tenía reuniones semanales con ellos (*Clarín*, edición del 23.11.1982). A sus ojos, el sufrimiento producido es aceptable en el contexto de la defensa de la sociedad y de los bienes honestamente adquiridos.

Los desaparecidos⁷¹

Previendo que *durante la represión militar se podrá efectuar gran cantidad de detenciones. Probablemente será muy difícil hacer una diferenciación entre los elementos subversivos y la población en general*, por ello será necesario *evacuarlos de inmediato hacia el escalón superior* (Ejército Argentino, 1969: 93)⁷². Este «escalón superior» plantea la cuestión del «alojamiento» de los detenidos⁷³. La necesidad de poseer un lugar «especial» para recluir a los

intensivos o coercitivos), que requieren una orden presidencial y que incluye un protocolo que rige el tiempo en que un prisionero debe mantenerse cabeza abajo para tener la sensación de ahogo («submarino seco»).

⁶⁹Para ver la justificación teológica del Plan Challe en Argelia, véase Cornelius: *Morale, droit et guerre révolutionnaire* en *Verbe* 1959 n° 99, 103; 1961 n° 5.

⁷⁰ En las últimas declaraciones que hace Jorge R. Videla dirá: *yo tenía una relación excelente con monseñor Tortolo, era un santo* (Reato, 2012: 254) lo cual se correspondía con el llamado de monseñor Tortolo, después del golpe de estado de 1976, *a cooperar positivamente a la restauración del espíritu nacional*, [pues ello implicaba] *una grave obligación de conciencia que no puede soslayarse con palabras, sino que debe enfatizarse con hechos* (*La Nación*, edición del 25.3.1976).

⁷¹ Tanto en el mundo académico como en el periodístico debido a lo atroz de la experiencia latinoamericana al respecto, se utiliza el término «desaparecido» en castellano, aun cuando algunos podrían utilizar «disparu» (francés) o «missing» (inglés).

⁷² En el plan de participación de la Armada en el golpe de estado de 1976, el PLACINTARA 75, se preveía en el ítem. 2.44, la existencia de lugares de reclusión especiales para «subversivos».

⁷³ Las autoridades surgidas del golpe de estado de 1955 reabrieron la cárcel de Ushuaia, desactivada en 1947 durante el gobierno de Perón, donde se alojan detenidos políticos en celdas mínimas, sin silla ni mesa, con dos recreos diarios de una hora, un envío postal cada quince días y sin acceso a lectura de libros y revistas.

detenidos-desaparecidos ya se les había presentado a los franceses en la batalla de Argel (1957), así el 6 de febrero de ese año se abre el centro Paul-Cazelles, que según los términos de Pierre Vidal-Naquet, *recuerda en ciertos aspectos a Dachau y Buchenwald*⁷⁴. Ese es el origen de los centros de prisioneros clandestinos, una especie de «limbo» en donde no hay registros precisos de quienes están allí y lo que ocurre con ellos (Robin, 2005: 138-139). Entre 1956 y 1961, la Ferme Améziane (oficialmente, Centro de Inteligencia y Acción Psicológica) a cargo del 27º Batallón de Paracaidistas Coloniales, constituyó el modelo francés en materia de centros de reclusión de detenidos-desaparecidos. Se descarta la utilización no solo del sistema judicial sino también de los lugares de reclusión institucionales que el mismo posee, buscando adecuar el espacio en que se prodigará el castigo físico y se produce la desaparición de la persona⁷⁵ (Díaz de Villegas, 1961: 115; Aussaresses, 2001).

Siguiendo la experiencia de Argelia, se sostendrá que de los detenidos-desaparecidos no deberán quedar rastros. En seis meses de la batalla de Argel fueron tres mil las personas que pasaron por esa condición; el fundamento será que no había posibilidades de realizar una acción judicial a las veinticuatro mil personas que se arrestó en ese semestre de 1957, por lo tanto, hubo interrogatorios bajo tortura, acciones sumarias y desapariciones (Susini, 1963 t.: I: 258-267). En el mismo sentido se expresa el dictador Jorge R. Videla en 1998: *No se podía fusilar. Pongamos un número, pongamos cinco mil. La sociedad argentina no se hubiera bancado dos fusilamientos: ayer dos en Buenos Aires, hoy seis en Córdoba, mañana cuatro en Rosario, y así hasta cinco mil. No había otra manera. Todos estuvimos de acuerdo en esto. Y el que no estuvo de acuerdo se fue. ¿Dar a conocer dónde están los restos? ¿Pero, que es lo que podemos señalar? ¿El mar, el Río de la Plata, el Riachuelo? Se pensó en su momento, dar a conocer las listas. Pero luego se planteó: si se dan por muertos, en seguida vienen las preguntas que no se pueden responder: quién mató, dónde, cómo* (Seoane-Muleiro, 2001: 215).

En Argentina, antes del golpe de estado de 1976, se debatió el juzgamiento de los prisioneros bajo la figura de un tribunal revolucionario que debía ser de única instancia⁷⁶, pero los militares sostuvieron tempranamente que cuando se trata de poner en juego como arma el poder judicial dentro del esquema de la guerra antisubversiva, se considera que éste resulta inoperante, *porque el procedimiento judicial es lento, porque la acumulación de pruebas y el desarrollo del proceso es difícil y dilatado. El sistema, pues, es en muchos casos ineficaz o, al menos poco eficaz* (Díaz de Villegas, 1961: 115). El marco político que puede encuadrar las acciones de «guerra antisubversiva» es el «estado de excepción», que supone constituir un punto de desequilibrio entre el derecho público y el hecho político (Agamben, 2005: 32).

A partir de ello, la defensa de Occidente es presentada como una justa causa⁷⁷ frente al

La cuestión de los prisioneros será reglamentada en Ejército Argentino. RC-15-80. *Prisioneros de Guerra*, 1971: V-VI. Este reglamento aparece con posterioridad y evaluando la experiencia de la intervención militar en la represión del «Cordobazo» en 1969.

⁷⁴ Campos de concentración ubicados en Alemania, el primero funcionaba desde 1933 y el segundo desde 1937.

⁷⁵ La picana eléctrica en Argentina se utilizó desde 1934, y se supone que fue creada por Leopoldo (Polo) Lugones –hijo del escritor- el cual era Jefe de la Sección de Orden Político de la Policía de la Capital Federal, pero la que se emplea a partir de los sesenta es una descendiente de la «gégène» francesa y con la cual, paradójicamente, fue torturada Susana (Pirí) Lugones –hija del policía- (*Página 12*, edición del 1.5.2001).

⁷⁶ Será el abogado y exjefe del fuero comercial Francisco Bosch uno de los consultados por los militares argentinos y que sugiriera esa figura legal [Bosch, Francisco (1979) *Legalidad y legitimidad*. Buenos Aires. Centro de Perfeccionamiento Docente en Materia de Psicopedagogía].

⁷⁷ El concepto «guerra justa» tiene un origen teológico-político y fue desarrollado por Santo Tomás de Aquino y la Escolástica española, modernamente serán Hugo Grotius, el barón von Pufendorf e Immanuel Kant quienes continúan su desarrollo, y a partir del siglo XX lo tomarán autores como Carl Schmitt y

intento de destrucción que realiza el comunismo. El carácter de este conflicto guarda similitudes con las guerras religiosas europeas de los siglos XVI y XVII, claro está que con fundamentos diversos (Sánchez de Bustamante, 1960: 602). Al centrar la cuestión en una confrontación de valores, donde prima la concepción de «guerra justa», se convierte la lucha contra un determinado enemigo concreto en lucha contra un sin-valor, algo que carece de derechos frente a lo que «realmente vale», y éste tiene hasta el deber de aniquilar ese sin-valor, para lo cual no hay precio demasiado excesivo (Schmitt, 2010: 114 ss). Ya hemos citado la derivación contemporánea de este criterio en la creación del Derecho Penal del Enemigo de Jakobs. El valor y legitimidad que otorga la justa causa es lo que abre la posibilidad de generar un estado de excepción en la sociedad.

Al analizar la naturaleza misma de la «desaparición» dentro de una sociedad, encontramos que, si no se ve a una persona, ello responde a una doble razón: por un lado, hay una falta de evidencia física; por otro lado, esa falta de percepción obedece a condiciones políticas, al igual que su aparición. Así pues, con este fenómeno estamos ante el signo de una estructura social que mutila la existencia de personas. Si partimos de la idea que la existencia humana no es un hecho positivo que bastaría constatar, ni solamente el contenido de una conciencia, sino que ella es sobre todo manifestación, revelación a los otros, la técnica de la desaparición forzada de personas devela la profundidad del no reconocimiento del otro como igual, de modo que se la pueda considerar como la forma más radical y más universal del sometimiento (Bourdin, 2010: 17).

Las potencias europeas se expandieron por el mundo en nombre de la «civilización» contra la «barbarie», pero cuando ya no hay extramuros donde expandirse, se requiere de un nuevo enunciado que justifique la dominación, la «barbarie» ya no estará afuera sino dentro, y es necesario domesticarla en función del control que exige la inscripción de estos ámbitos nacionales en el sistema de racionalidad, primero liberal y luego neoliberal.

Aquellos que subvierten el orden imperante contradicen esa racionalidad y por lo tanto son considerados irracionales, pero ya no se trataba de aquel «bárbaro» que habitaba en los extramuros de la civilización, ni siquiera del «buen salvaje». De igual manera, su conducta no podía ser explicada por la lejanía o el desconocimiento de la «civilización», por lo que surge como explicación que la existencia de ese «otro» que se escapa del sistema es un hecho *patológico*. Ello trae como respuesta del andamiaje jurídico liberal una vuelta al derecho clásico, en el cual el crimen era, además de un daño voluntario hecho a otro y una infracción contra los intereses de la sociedad, algo que afectaba fundamentalmente los intereses del soberano. *Por eso, y en función de esta ley de economía fundamental del derecho de castigar, el castigo [...] no era simplemente reparación de los daños, desde luego, ni reivindicación de los derechos o los intereses fundamentales de la sociedad. El castigo era algo más: la venganza del soberano, su revancha, el contragolpe de su fuerza. El castigo era siempre vindicta, y vindicta personal del soberano. Éste volvía a enfrentar al criminal; pero esta vez, en el despliegue ritual de su fuerza en el cadalso, lo que se producía era sin duda la inversión ceremonial del crimen* (Foucault, 2007:

Michael Walzer. Santo Tomás sostiene que *tres cosas se requieren para una guerra justa*, a quien ejerce la autoridad le atañe convocar a una guerra, pues *estando confiado el cuidado de la república a los príncipes, les atañe defender el interés público de la ciudad, del reino o de la provincia a ellos sometidos*. El segundo elemento es la existencia de una justa causa, *que quienes son impugnados merezcan por alguna culpa esa impugnación* y, finalmente, *se requiere que sea recta la intención de los combatientes*, pues, *puede suceder que, siendo legítima la autoridad que declara la guerra y la causa justa, sin embargo, por intención perversa se vuelva ilícita, tal como la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar, etc.* (Suma Teológica II-II q.40 a.1). La Iglesia Católica cuestionó este criterio en la Encíclica *Pacem in terris* (1963: 127). Por su parte, Jorge R. Videla sostenía respecto del accionar del terrorismo de estado, paradójicamente: *fue una guerra justa en los términos de Santo Tomás; una guerra defensiva* (Reato, 2012: 32).

84).

La forma en que la revancha será ejecutada será la desaparición. El verbo indica una acción, la cual para ser plenamente comprendida es necesario reconocer en qué sentido va ese actuar. La desaparición de personas está dirigida ya no al que desaparece sino a sus allegados, tal como expresada el proverbio chino «*mata sólo a uno y atemoriza a los otros 10.000*». El detenido desaparece sin dejar rastros y ahí encontramos el sentido último de la desaparición: ésta existe sobre todo desde el punto de vista de los terceros, de «los de afuera», porque en lugar de generar miedo, al cual es factible sobreponerse al reconocer su origen, lo que produce es terror, que congela la acción por no poder “ver” aquello que lo origina. Ello se llevó adelante en Argentina a partir de la década del sesenta, siendo el más significativo de los casos, el del miembro de la Juventud Peronista y trabajador metalúrgico Felipe Vallese (1962), pero también se cuentan los casos de Alejandro Baldú (1970), Néstor Martins y Nildo Zenteno (1970), Marcelo Verd y Sara Palacios (1971), Juan Pablo Maestre y Mirta Missetich, Ángel Brandazza (1972), ocurridos en distintos lugares del país (Barreneche, 2014: 217-218). En este período, las desapariciones de personas no se realizaron con la intensidad con que se lo hizo después de 1976 (Duhalde, 2013: 265).

Las técnicas para realizar la desaparición misma fueron cambiando. Una de las primeras creadas por los franceses era aplicada a los detenidos considerados «irrecuperables», mediante una operación denominada «camarones Bigeard»⁷⁸, durante la guerra de independencia de Argelia⁷⁹: se las arrojaba desde un helicóptero en el mar Mediterráneo, como también en Argentina se lo hizo en el Río de la Plata.

Para los militares argentinos, la desaparición forzada se denominó: «*disposición final*», que no está inspirada en la «solución final» (*Endlösung der Judenfrage*) que aplicaran los nazis, sino que, como define Jorge R. Videla, *son dos palabras muy militares y significan sacar de servicio una cosa por inservible. Cuando, por ejemplo, se habla de una ropa que ya no se usa o no sirve porque está gastada, pasa a «disposición final». Ya no tiene vida útil* (Reato, 2012: 54). Está claro que ya no se trataba de una persona, un opositor, un enemigo... sino de una cosa inservible. El que no aparezcan los restos de esos muertos obedece a la necesidad de impedir la eventual *creación de mártires* (Ejército Argentino, 1969: 4).

Videla se encarga de aclarar que la *decisión sobre el destino de una persona no la tomaba un cabo. No; había responsables en cada zona, subzona, área y subárea. Pero por encima de ello existía la responsabilidad del comandante en jefe del Ejército, quien la tomaba en la más absoluta soledad del mando, aceptando como realidad irreversible la penosa figura del desaparecido* (Reato, 2012: 35), agregando que esos desaparecidos fueron el *precio que hubo que pagar para ganar la guerra contra la subversión, el precio de la victoria* (Reato, 2012: 41). Ese es el marco conceptual en el cual cobran dimensión las palabras de Videla, quien afirma durante la VIIIª Conferencia de Ejércitos Americanos, celebrada en Montevideo: *Si hace falta, morirán en la Argentina todas las personas necesarias para que vuelva la paz* (Robin, 2005:423)⁸⁰. Finalmente explica el porqué de tal metodología: *pongamos que eran siete mil u ocho mil las*

⁷⁸ El general Bigeard es el creador de esta operación y el coronel Bernard Cazaumayon, que se desempeñara con él, fue asesor militar en Argentina (Robin. 2005: 147).

⁷⁹ Esta forma de asesinato fue utilizada con posterioridad en Vietnam por los estadounidenses, la misma fue denunciada en el diario *Chicago Sun Times* del 29.11.1969 mediante fotos que mostraban el hecho. El titular decía: *How helicopter dumped a Viet captive to death*. Algo similar se relata respecto de la desaparición de los cadáveres de Osama bin Laden (Al Qaida) y de Abu Bakr al-Baghdadi (ISI).

⁸⁰ Esta forma de pensar no era exclusiva de los militares, en nuestros días y atravesando una pandemia hay quienes sostuvieron que se debe proteger al mercado y *que se mueran los que se tengan que morir* (Mauricio Macri Infobae, edición del 24.08.2020).

personas que debían morir para ganar la guerra; no podríamos fusilarlas. ¿Cómo íbamos a fusilar a toda esa gente? La justicia española había condenado a tres etarras, una decisión que Franco avaló a pesar las protestas de buena parte del mundo: solo pudo ejecutar al primero, y eso que era Franco, aunque en una Europa que iba girando al socialismo. También estaba el resquemor mundial que había provocado la represión de Pinochet en Chile, porque iba a llegar un momento en que la gente diría ¡basta, esto no es Cuba! (Reato, 2012: 43-44).

Bibliografía

- ARANDIA, Tomás de (1956) La reunión presidencial americana en Panamá en Revista Política Internacional. Madrid n° 27.
- ARONSKIND, Ricardo (2011) Los modelos armados y la Argentina de los sesenta en Anuario Lucha Armada 2011. Buenos Aires.
- AUSSARESSSES, Paul (2001) General Aussaresses, Services spéciaux, Algérie 1955-1957. Paris. Perrin.
- BARRENECHE, Osvaldo (2014) Historia de la provincia de Buenos Aires. Del primer peronismo a la crisis de 2001. Buenos Aires. Editorial Universitaria-Edhasa. T.: V.
- BEAUFRE, André (1977) Introducción a la estrategia. Buenos Aires. Rioplatense.
- BENVENISTE, Emile (2001) Problemas de lingüística general. México. Siglo XXI.
- BOURDIN, Jean-Claude (2010) La invisibilidad social como violencia en Universitas Philosophica. Bogotá. V.27 n° 54.
- BOUTHOUL, Gastón (1971) La guerra. Barcelona. Oikos-Tau.
- CALVEIRO, Pilar (2013) Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años setenta. Buenos Aires. Siglo XXI.
- CARNOVALE, Vera (2010) Imaginario y moral en la construcción identitaria del Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo. (Tesis de doctorado). Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- CHASSIN, Lionel M. (1956) Vers un encerclement de l'occident? en Revue de Défense Nationale n° 136.
- CHATEAU-JOBERT, Pierre (1975) Doctrina de acción contrarrevolucionaria. Buenos Aires. Rioplatense.
- CISNEROS, Andrés-ESCUDE, Carlos (1999) Historia General de las Relaciones Exteriores de la República Argentina. Buenos Aires. CARI-GEL t.: XIII.
- CLAUSEWITZ, Carl von (1966) vom Kriege. Göttingen. Karl Dietrich Erdmann.
- CROZIER, Brian (1972) Los usos estratégicos de la guerra revolucionaria. Madrid. Centro de Documentación. Ministerio de Defensa.
- DE NAUROIS, Patrice Roger J. L. (1958) Algunos aspectos de la estrategia y de la táctica, aplicados por el Viet-minh durante la campaña de Indochina en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XXXVI n° 328
- DE NAUROIS, Patrice Roger J. L. (1958) Guerra subversiva y guerra revolucionaria en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XXXVI n° 331.
- DE NAUROIS, Patrice Roger J. L. (1958) Una teoría para la guerra subversiva en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires. Año XXXVI, n° 329.
- DELMAS, Claude (1959) La guerre révolutionnaire. París. Presses Universitaires de France.
- DELMAS, Claude (1973) De la guerra revolucionaria al activismo izquierdista. Madrid. Centro de Documentación. Ministerio de Defensa.
- DEUTSCHER, Isaak (1970) Trotsky el profeta armado (1879-1921). México. Era.
- DIAZ de VILLEGAS, José (1961) Fundamentos de la guerra subversiva en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XXXIX n° 340.
- DIEU, François (2016) Doctrine de la guerre révolutionnaire en Res Militaris. París. Volumen 6 n° 2.
- DUHALDE, Eduardo Luis (2013) El estado terrorista argentino. Buenos Aires. Colihue.

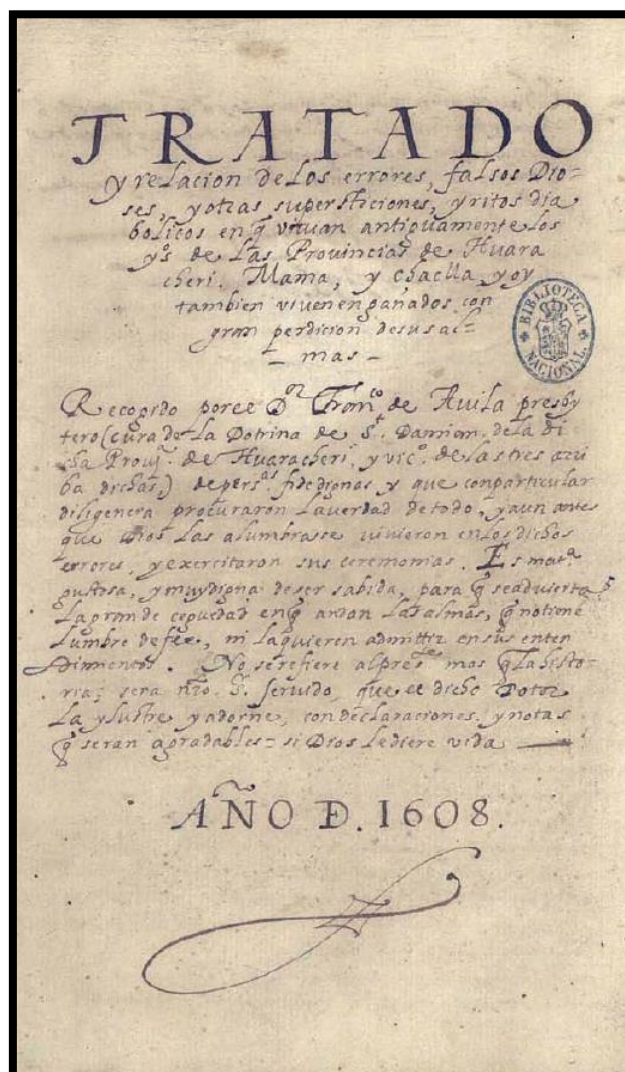
- EJERCITO ARGENTINO (1961) Curso Interamericano de Guerra Contrarrevolucionaria. Buenos Aires.
- EJERCITO ARGENTINO (1961-2) Teoría Contrarrevolucionaria. Buenos Aires.
- EJERCITO ARGENTINO (1964) Reglamento de conducción para las fuerzas terrestres. Buenos Aires. Instituto Geográfico Militar.
- EJERCITO ARGENTINO (1966-2) Reglamento de operaciones de asuntos civiles. Buenos Aires.
- EJERCITO ARGENTINO (1968-2) Terminología castrense de uso en las fuerzas terrestres. Buenos Aires. Instituto Geográfico Militar (RV-136-1).
- EJERCITO ARGENTINO (1969) Operaciones contra la subversión urbana (Reservado). Buenos Aires. Instituto Geográfico Militar.
- EJERCITO ARGENTINO (1970) Operaciones contra fuerzas irregulares. Buenos Aires. Instituto Geográfico Militar.
- EJERCITO ARGENTINO (1971) Prisioneros de guerra. Buenos Aires. Instituto Geográfico Militar [1969]
- EJERCITO ARGENTINO (1976-1) Operaciones contra elementos subversivos (Reservado). Buenos Aires.
- EJERCITO ARGENTINO (1976-2) Plan del Ejército (Contribuyente el Plan de Seguridad Nacional) en Documentos del estado terrorista. Buenos Aires. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. 2012.
- EJERCITO ARGENTINO (1977) Instrucciones para operaciones de seguridad. Buenos Aires. Ejército Argentino.
- ENGELS, Friedrich (1974) Temas militares. Buenos Aires. Cartago.
- FALL, Bernard B. (1964) Street without joy. Mechanicsburg. Stockpole.
- FEIERSTEIN, Daniel (comp.) (2009) Terrorismo de estado y genocidio en América Latina. Buenos Aires. UNTREF-PNUD-Prometeo.
- FERGUSON, Niall (2011) El Imperio Británico. Buenos Aires Debate.
- FERNANDEZ PARDO, Carlos A. (1971) Frantz Fanon. Buenos Aires. Galerna.
- FLASKAMP, Carlos, Organizaciones político-militares. Testimonio de la lucha armada en la Argentina (1968-1976). Buenos Aires. Ediciones Nuevos Tiempos. 2002.
- FOUCAULT, Michel (2007) Los anormales. México. Fondo de Cultura Económica.
- GAITAN, Carlos (2014) La Resistencia. El peronismo que yo he vivido. Buenos Aires. CICCUS.
- GALULA, David (2006) Counterinsurgency warfare. Theory and Practice. West Port. Praeger.
- GARCIA LUPO, Rogelio (1963) La rebelión de los generales. Buenos Aires. Jamcana.
- GIAP, Vô Nguyễn (1972) Guerra de liberación. Política, estrategia, táctica. Buenos Aires. La Rosa Blindada.
- GRAND d'ESNON, Henri (1960) Guerra subversiva en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XXXVIII n° 338.
- GRENAT, Stella (2010) La FAL y la construcción del partido revolucionario en los años setenta (Tesis de grado). Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- GUEVARA, Ernesto (1972) La Guerra de guerrillas en Escritos y discursos La Habana. Editorial de Ciencias Sociales t.: I
- HOBBS, Thomas (2005) Leviatán. Buenos Aires. F.C.E.
- HOGARD, Jacques (1956) Guerre révolutionnaire ou révolution dans l'art de la guerre en Revue de Défense Nationale. París. N° 142.
- HOGARD, Jacques (1957) L'armée française devant la guerre révolutionnaire en Revue de Défense Nationale. París. N° 143.
- HOGARD, Jacques (1958) Cette guerre de notre temps en Revue de Défense Nationale. París. N° 153.
- IZAGUIRRE, Inés (2009) Lucha de clases, guerra civil y genocidio en Argentina 1973-1983. Buenos Aires. Eudeba.
- JÜNGER, Ernst (1980) Der Waldgang. Stuttgart. Klett-Cotta.
- KALYVAS, Stathis N. (2010) La lógica de la violencia en la guerra civil. Madrid. Akal.

- LACHEROY, Charles (1955) Scénario type de guerre révolutionnaire. París. Ministère de la Défense Nationale. Centre Militaire D'Information et Spécialisation pour l'outre-mer.
- LENIN, Vladimir Ilich (1976) Obras Completas. Madrid. Akal.
- LLUMÁ, Roberto Diego (2003) Memoire du DGR: Influence de la Misi3n d'assesseurs militaires français sp3cialistes en guerre contre r3volutionnaire, dans la formation des officiers argentins pendant la p3riode 1957-1970. (Tesis de maestría) Par3s. Institut des Hautes Etudes de l'Am3rique Latine.
- LOPEZ AUFRANC, Alcides (1959) Guerra revolucionaria en Argelia en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XXXVII n° 335.
- LUDENDORFF, Erich (1935) Der Totale Krieg. München. Ludendorffs Verlag.
- MAO, Zedong (1972) Obras escogidas. Beijing. Ediciones en lenguas extranjeras.
- MARINI, Alberto (1971) Estrategia sin tiempo. La guerra subversiva y revolucionaria. Buenos Aires. C3rculo Militar.
- MARX, Karl (2011) Guerra y revoluci3n. Santa Cruz de Tenerife. Melusina.
- MASON, Alfredo (2016) La guerra fr3a: el caso Guatemala en Revista de la Red de Interc3dtras de Historia de Am3rica Latina Contempor3nea. C3rdoba n° 4.
- MASON, Alfredo (2020) Lawfare: la guerra sin c3digos en Revista de Filosof3a Latinoamericana y Ciencias Sociales. Buenos Aires n° 28.
- MASON, Alfredo (2021) Porque es popular... no populista en Revista de Filosof3a Latinoamericana y Ciencias Sociales. Buenos Aires n° 29.
- METHOL FERRE, Alberto (1967) La revoluci3n verde oliva, Debray y la OLAS en Vísperas. Montevideo. Año 1 n° 3.
- MOM, Manrique Miguel (1958) Guerra revolucionaria. El conflicto mundial en desarrollo en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XXXVI n° 331.
- NAVARE, Henri (1964) La guerra de Indochina. Buenos Aires. C3rculo Militar.
- NOUGU3S, Jean (1960) Caracter3sticas generales de las operaciones en Argelia en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XXXVIII n° 337.
- PEREDO, Inti (1971) Mi campaa con el « Che » en Cuesti3n. Montevideo Año 1 n° 0.
- PERON, Juan Domingo (1991) Cartas del exilio. Buenos Aires. Legasa.
- PERON-COOKE (1972) Correspondencia Per3n-Cooke I-II. Buenos Aires. Papiro.
- PLAN CONINTES Y RESISTENCIA PERONISTA (1955-1963) (2010). Buenos Aires. Instituto Nacional Juan Domingo Per3n.
- RAFECAS, Daniel (2017) El crimen de la tortura en el estado autoritario y en el estado de derecho. Buenos Aires. Didot.
- REATO, Ceferino (2012) Disposici3n final. Buenos Aires. Sudamericana.
- RICHTER, Rodolfo (2017) Lucha armada. El PRT-ERP y las condiciones revolucionarias. Buenos Aires. Dunker.
- RIGOUSTE, Mathieu (2007) L'ennemi int3rieur, de la guerre coloniale au contr3le s3curitaire en Cultures & Conflits Par3s. n° 67
- ROBIN, Marie-Monique (2005) Escuadrones de la muerte: la escuela francesa. Buenos Aires. Sudamericana.
- ROCOLLE, Pierre (1968) Pourquoi Dien Bien Phu? Par3s. Flammarion.
- SANCHEZ de BUSTAMANTE, Tom3s A. (1960) La guerra revolucionaria en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XXXVIII n° 339.
- SANCHEZ de BUSTAMANTE, Tom3s A. (1961) La guerra revolucionaria comunista. La guerra de China en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XXXIX n° 343.
- SANCHEZ de BUSTAMANTE, Tom3s A. (1962) La situaci3n mundial. El cerco estrat3gico en Revista de la Escuela Superior de Guerra. Buenos Aires Año XL n° 344.
- SCHMITT, Carl (1984) El concepto de lo pol3tico. Buenos Aires. Folios.
- SCHMITT, Carl (2005) Teor3a del partisano. Buenos Aires. Struhart.
- SCHMITT, Carl (2010) La tiran3a de los valores. Buenos Aires. Hydra.
- SECRETARIA DE GUERRA (1962) Instrucciones para la lucha contra la subversi3n. Buenos Aires.

- SEOANE, María – MULEIRO, Vicente (2001) El dictador. Buenos Aires. Sudamericana.
- SILVA ARDANUY, Francisco Manuel De ejército popular a ejército regular. La institucionalización del ejército rebelde tras la caída de la dictadura de Batista en Cuba en Americania. Sevilla. Nº 8.
- STALIN, Iósef (1973) El marxismo y el problema nacional. Buenos Aires. Cepe.
- SUSINI, Jean-Jacques (1963) Histoire de l'OAS. París. Le table ronde.
- TARRUELLA, Alejandro C. (2015) Envar «Cacho El Kadri. El guerrillero que dejó las armas. Buenos Aires. Sudamericana.
- TELPUCHOWSKI, Boris S. (1961) Die sowjetische Geschichte des Grossen Vaterländischen Krieges 1941-1945. Frankfurt. Bernard & Grrraefe Verlag.
- TRINQUIER, Roger (1975) Guerra, subversión, revolución. Buenos Aires. Rioplatense.
- TRINQUIER, Roger (1981) La guerra moderna. Buenos Aires. Cuatro Espadas.
- YOFRE, Juan Bautista (2014) Fue Cuba. Buenos Aires. Sudamericana.

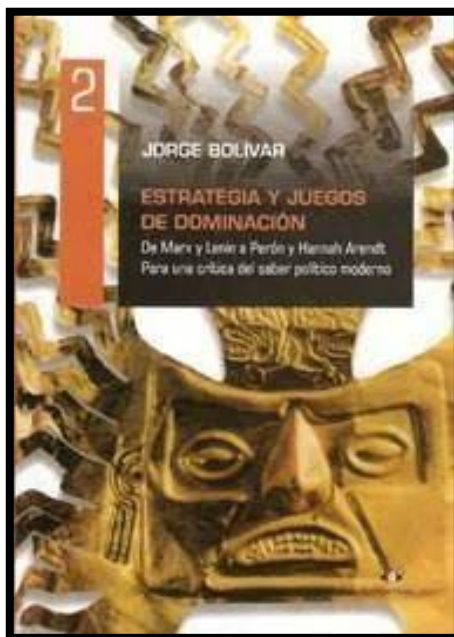
DOCUMENTOS

95



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

ESTRATEGIA Y JUEGOS DE DOMINACIÓN: NOTAS SOBRE LA COMUNIDAD ORGANIZADA¹



Jorge Bolívar

A comienzos del año 2000 me invitaron a una mesa redonda cuyo tema era el agotamiento de las categorías político-filosóficas de las grandes doctrinas e ideologías de la cultura occidental. Éste era un tema, al parecer, recurrente en los intelectuales europeos de eso días que veían moribundas o espectrales a las categorías de análisis y –sobre todo– de proyección transformadora de los pensamientos político-ideológicos tradicionales.

Es evidente que esos antes movilizadores núcleos político-culturales o político-filosóficos, como la lucha de clases en el marxismo, o la dictadura del proletariado del comunismo-leninismo, o el originario «gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo» de la democracia representativa norteamericana, o el estado integral fascista, no orientaban ya ni expresaban las prácticas políticas de la época.

[No obstante] me parecía que allí había sabidurías que, o seguían operando más o menos secretamente, o que no debían perder totalmente la lógica de su verdadera construcción histórica con fines de enseñanza práctica. Eso sí, debían realizarse sobre ellas relecturas de

¹ Los textos agrupados pertenecen al libro *Estrategia y juegos de dominación. De Marx y Lenin a Perón y Hannah Arendt. Para una crítica del saber político moderno*. Buenos Aires. Catálogos. 2008 t.: II Capítulo 18 Apéndice 1 p.: 89-103.

fondo contracultural [...] Desde allí recordé a los presentes que entre nosotros, sin dejar de valorar las influencias de las grandes doctrinas e ideologías occidentales, existía un importante pensamiento político, de indudable significado histórico nacional y también regional, como el peronismo, que ofrecía aún muchas categorías y núcleos operativos que exigía, ya por revalorización de una tradición política argentina, o ya por expresar justamente una ideología de liberación nacional, es decir, básicamente, antiimperialista sudamericana, siempre útil para analizar los despliegues de las prácticas de dominación epocal, un estudio particularizado de los mismos. A mi juicio esos núcleos y esas categorías merecían no solo ser mencionadas simbólicamente, sino también transmitidos en su operatividad esencial a las nuevas generaciones [...].

La comunidad organizada

Las principales categorías del creador del justicialismo, junto a la «tercera posición», son, a mi juicio: la «comunidad organizada» –como núcleo de fondo utópico fundacional– y la «unión nacional», en un país que rara vez la encontró con sentido positivo y a través de políticas de estado. Las tres banderas², aunque tienen distinto valor, se ofrecen en parte como categorías filosóficas y en parte como núcleos operativos: la soberanía política, la independencia económica y la justicia social, en particular ésta última, por su valor global sobre la totalidad de las ideas del peronismo. En Perón, la justicia social adquiere, por su valor estructural sobre todo para un pensamiento basado en la equidad, el equilibrio y la armonía de las fuerzas económicas, sociales y políticas, un rol doble, como guía teórica del accionar táctico-estratégico y como núcleo operativo concreto para tantos y variados problemas, donde se enfrentan intereses económicos y sociales generalmente opuestos [...].

Finalmente, están las categorías que Perón elaboró en su retorno al país, como el «modelo argentino» y la «democracia social integrada»; si bien se encuentran prefiguradas en la doctrina de los años 50, tienen todo el carácter de núcleos operativos ordenadores. Otra categoría menos transitada, pero de cierta originalidad, es la de «organizaciones libres del pueblo», que entronca en algunos sentidos con las perspectivas de algunos pensadores políticos actuales que tratan de recuperar el accionar político de los agentes sociales, al margen de las estructuras del estado. En el plano regional e internacional, la última categoría, y por ello la de recepción de lo global, es el «universalismo». Aunque hoy habría que distinguirla de la actualmente usada «globalización». Aquella se encuentra con la unión sudamericana y latinoamericana en el plano regional y encuadrada en la figura del «continentalismo» como una superación integradora de los nacionalismos en el lento y generalmente conflictivo, pero inexorable, avance, hacia una convergencia mega espacial de las sociedades humanas con sus respectivas civilizaciones articuladas³.

Analicemos, en primer lugar, esta categoría fundacional. Perón, como lo hemos dicho, a diferencia de casi todos los estadistas de su tiempo, no pensó exclusivamente en términos de estado; es decir, en la noción soberana del perfeccionamiento de un centro de poder fuertemente coercitivo, sino más bien, por el contrario, en términos de comunidad. Esto es parte de la propia originalidad de su pensamiento político, pero también responde a una realidad latinoamericana. En Europa, pensaba el líder justicialista, el trabajador tiene una situación económica desventajosa, pero salvo excepciones, es reconocido como un par, como un ciudadano, como un integrante de la sociedad nacional dentro de un marco democrático común [...].

² Se refiere a la «justicia social», la «independencia económica» y la «soberanía política» [NdE].

³ Puede ampliarse el tema en Mason, Alfredo Perón y el arte de la conducción. Buenos Aires. Biblos. 2009: 144-151.

No era el caso de la clase trabajadora en la mayor parte de los países latinoamericanos ni, particularmente, en la Argentina⁴ [...] No eran ciudadanos de un mismo nivel, no tenían un estatuto sociocultural que los referenciara como miembros de la sociedad nacional [...].

En la conferencia de Perón en el Congreso de Filosofía de Mendoza⁵, en el cual se expone el sustento filosófico de la «tercera posición», y que llevará como texto finalmente el nombre de La comunidad organizada⁶, aparece un esqueleto político ideológico sólido alrededor del tercerismo, entre el individualismo y el colectivismo, y entre el capitalismo liberal y la lucha de clases como motores de la historia del siglo XX. La idea de que todo el poder radicara en un mecanismo burocrático centralizado (un estado), le resultaba altamente crítica y peligrosa. Ese organismo central, por más doctrinas humanistas que pudiera tener, nunca podría resolver los complejos problemas de la sociedad humana. Ni siquiera el del reparto de las riquezas. Perón no compartía la idea «divina» de Hegel. Tampoco creía en la exacerbación del sentimiento nacional como parte de una política social como había ocurrido en Europa. En Sudamérica esto podría ser altamente negativo. Desde hace años venía bregando por cambiar las hipótesis de conflicto con las que se formaban nuestros ejércitos, para los cuales los principales enemigos eran nuestros vecinos Brasil y Chile. Al contrario, Perón consideraba que eso dos países debían ser nuestros principales aliados en la necesaria reconstrucción de la Patria Grande preformada por el pensamiento y la acción de San Martín y Bolívar, la de los Estados Unidos del Sur. Era una visión estratégica continental la que lo movía [...].

Tuve una conversación con el filósofo Carlos Astrada quien me dijo: yo llegué a conocer algo de ese otro Perón. Complejo conductor, pero también un buscador tenaz de las creencias y, aun de los mitos últimos, que unen o separan secretamente a los pueblos [...] en general, los intelectuales occidentales parecían creer que en Grecia se había invertido para siempre la narración mítica que derivó en narración racional, más, no alcanzan a comprender que en cada época histórica la estructura epocal de la racionalidad humana siempre se invierte en algún «momento» mítico o escatológico y, por tanto, se desarrollan nuevos nacimientos y nuevas muertes. Estimaba Astrada que Perón parecía entender algo de ese proceso espiritual y cultural tan complejo. Era casi imposible para el líder justicialista fundar la identidad cultural de un pueblo compuesto por un «crisol de razas», con fines de autorrealización, de emancipación y de liberación nacional, basándose únicamente en una narración histórica que exaltara a los padres fundadores de la nacionalidad, como la de Mitre⁷, o en una propuesta sarmientina que proyectara nuestro progreso civilizatorio en el futuro. Era necesario también intentar esa

⁴ Señala Bolívar que aquí los «morochos», que se constituirían en los populares «cabecitas negras», los indios, e incluso algunos inmigrantes no aciollados por su reciente pertenencia a la población del país, no eran ciudadanos. Esto que pueden se pensado hacia fines de la década del cuarenta del siglo XX, ha sido actualizado por el neoliberalismo como «negros descerebrados», «vividores de planes sociales» o se acusa a las adolescentes de dejarse embarazar para cobrar un subsidio [NdE].

⁵ C.f.: Simo, Ana María N. La Comunidad Organizada en el contexto del primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 (tesis de grado). Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo. 2005. Puede consultarse en: www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca Carpeta Manuales de Filosofía Contemporánea [NdE].

⁶ Su publicación original se realizó en las Actas del I Congreso Nacional de Filosofía (Universidad Nacional de Cuyo, 1949), realizándose una edición crítica por parte de la Biblioteca del Congreso de la Nación (Buenos Aires, 2016). C.f.: Bonilla, Alcira B.-Casalla, Mario (eds) Actas Perspectivas de la Filosofía Argentina. Buenos Aires. FFyL (UBA)-ASOFIL. 2020 en www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca [NdE].

⁷ Se refiere a las «dos historias» de Bartolomé Mitre: Historia de Belgrano y la Independencia argentina (Buenos Aires. Félix Lajouane. 1887) y la Historia de San Martín y la emancipación sudamericana. (Buenos Aires. Félix Lajouane. 1887-1890) en www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca carpeta H. Arg. 1810-1830 [NdE].

circularidad mítico-racional fundante que sostiene a las grandes culturas⁸ [...].

En el capítulo XX9, aparece el símbolo «Comunidad Organizada» como título, junto a la frase sentido de la norma. Allí la voluntad se transfigura en su posibilidad de libertad, se abre al «nosotros» en su ordenación suprema: la Comunidad Organizada¹⁰. Ésta expresa para Perón esa posibilidad de unir la voluntad con la libertad en una experiencia social vinculante. ¿Qué es lo que nos vincula?, formalmente, en su estructura de contención y dominio, la articulación de las redes de lo político y lo económico y sus distintos juegos expresados por los centros estatales dominantes. Pero si este juego central no se encuentra sostenido por abajo por un estado de justicia práctico y efectivo, ampliamente difundido, y, si por arriba, no se encuentra iluminado y energizado por una serie de valores comunes que nos reúnan espiritualmente, esa sociedad humana específica se desordena y, por ello, se desorganiza, conflictúa y desmesura cíclicamente, obligando a los pueblos a vivir entre privaciones materiales y violencias interpersonales de todo tipo.

Perón plantea allí el problema del pensamiento democrático del futuro, aprisionado entre una sociedad democrática liberal, demasiado corporalizada alrededor del sujeto individual y de su disfrute material, y una comunidad coercitivamente colectivizada, expresada por los seguidores del marxismo, que reducían al hombre común solo a necesidades materiales ligadas a la subsistencia. Y en ese panorama dual y profundamente insatisfactorio, las dos grandes sombras de la modernidad que se proyectaron entre las devastadoras guerras y por ellas: el absolutismo del estado, basado en prácticas inhumanas, y la edificación del control político de éste, que insectificaba al individuo [Perón, 2016: 154 NdE], con la cual la lucha política para gobernar desataba pasiones y violencias de dimensiones desconocidas en la historia humana; mientras el permanente reciclaje, con distintos protagonistas de lógicas mundiales de carácter imperial, permitía la persistencia de formas diversas de sometimientos colonialistas. Éstos impedían, dificultaban o postergaban, según los casos, la liberación de los pueblos que no habían sabido o querido expresar, o copiar, o enfrentar, las prácticas de dominio de las naciones más fuertes [...].

[Perón] Reconocía tras las grandes guerras el ocaso de los valores constructivos basados en la idea del amor entre los hombres y entre los pueblos. Subrayaba que las relaciones que habían provocado el rencor y el odio no habían sido para nada superiores ni habían traído más progreso, en definitiva. En el tema de la vigencia de la justicia, de las normas éticas vinculantes, criticaba el predominio del materialismo, pero recuperó este símbolo marcando su vital interés en la sociedad moderna. Dice: La crisis de nuestro tiempo es materialista [Perón, 2016: 156 NdE]. Sin embargo, concibe esta crisis en forma para nada idealista: Hay demasiados deseos insatisfechos, porque la primera luz de la cultura moderna se ha esparcido sobre los derechos y no sobre las obligaciones; ha descubierto lo que es bueno poseer mejor que el buen uso que se ha de dar a lo poseído o a las propias facultades [Ibidem]. Una mirada sumamente precisa sobre el tema.

Los «motores» del siglo XX

En cuanto a los «motores» de su tiempo, ellos eran la justicia social y la libertad –en cierta

⁸ Astrada, Carlos El mito gaucho. Buenos Aires. Cruz del Sur. 1948, puede consultarse en www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca carpeta América Latina [NdE].

⁹ La Comunidad Organizada. Buenos Aires. Biblioteca del Congreso de la Nación. 2016 p.: 145 en www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca carpeta América Latina [NdE].

¹⁰ Puede encontrarse un interesante tratamiento del tema en Vilela, Nicolás Comunología. Del pensamiento nacional al pensamiento de la militancia. Buenos Aires. Cuarenta Ríos. 2021: 257-258.

medida simbolizados por las ideologías extremas de la época-. Pero éstos no podían ser comprendidos ni aprehendidos *en una comunidad montada sobre seres insectificados, a menos que a modo de dolorosa solución el ideal se concentre en el mecanismo omnipotente del estado. Nuestra comunidad, a la que debemos aspirar, es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto, en que exista una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia. Una comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no sólo su presencia muda y temerosa* [Ibídem]. La conferencia concluye en su último capítulo, con esta estética fundamental que desde los orígenes de la polis energiza la praxis política: *sentido de proporción, anhelo de armonía, necesidad de equilibrio* [Perón, 2016: 158 NdE]. El sujeto humano que emergía de la Segunda Guerra Mundial se planteaba su existencia personal y la vida social desde sus ópticas predominantemente pesimistas. Contemplando la angustia heideggeriana y en particular la náusea sartreana, podemos concluir que evidentemente, para las filosofías de esa época, el individuo parecía perder el valor de la empresa colectiva. Por eso, la voluntad político-cultural que permitiera construir una Comunidad Organizada podía servir para que el hombre se reencontrara con un destino de grandeza. Un camino perfeccionista de progreso. Era necesario, a ese hombre convertido en «pasión inútil», ofrecerle un sentido de vida. El líder justicialista creyó encontrar esa razón de ser en la búsqueda del perfeccionamiento de la vida social humana. Solo esa búsqueda de una comunidad de este tipo permite que el hombre pueda hallar una justificación a su existencia, logrando restablecer la armonía entre el progreso material y los valores espirituales y proporcionar nuevamente al hombre una visión certera de su realidad [Ibídem] [...].

Para él, no había posibilidad de superación verdadera si para cegar en sus fuentes al individualismo egoísta había que anular al hombre convirtiéndolo en un oscuro y temeroso sirviente de un estado de esencia y práctica totalitaria¹¹. Vuelve a establecer una diferencia para su perspectiva colectivista en su vincularidad comunitaria. La superación individual como premisa de la superación colectiva, y agrega, debemos predicar²⁸¹ y realizar un evangelio de justicia y de progreso, es preciso que fundemos su verificación en la superación individual como premisa de la superación colectiva. Los rencores y los odios que hoy soplan en el mundo, desatados entre los pueblos y entre los hermanos, son el resultado lógico, no de un itinerario cósmico de carácter fatal, sino de una larga prédica contra el amor [Perón, 2016: 159 NdE]. Se advierte aquí claramente el nexo con la perspectiva social católica¹² y, también, con una más lejana erótica filosófica griega,

El líder justicialista estimaba que la plena realización del «yo», el cumplimiento de sus fines más sustantivos, se halla en el bien general [Perón, 2016: 142 NdE]¹³. A pesar de ubicarse en la perspectiva comunitaria tradicional, afirma una idea de gran importancia práctica en lo social y político. Es el hombre individual el portador de «valores máximos», con los cuales se construyen comunidades superiores. La sociedad no tiene en sí una disponibilidad ética que pueda autoregularse en forma general si los individuos que la integran son del todo amorales o

¹¹ Jacques Lacan sostendrá que pretender ser sin Otro es la forma moderna de la locura, distinguida de la psicosis (Lacan, Jacques Acerca de la causalidad psíquica en Escritos I. Buenos Aires. Siglo XXI. 2006: 169) [NdE].

¹² Para ampliar esta relación puede consultarse Perón, Juan D. El peronismo y la doctrina social cristiana. Buenos Aires. Presidencia de la Nación. 1952; por su parte, respecto a las disputas con la Iglesia Católica hacia fines de su segundo gobierno: Mason, Alfredo El conflicto de la jerarquía de la Iglesia con el peronismo en Diversidad (UNTREF). Buenos Aires. 2012 año 2 n° 4 [NdE].

¹³ En su discurso en la plaza de mayo, el 17 de octubre de 1945 sostendrá que: amar a la Patria no es amar sus campos y sus casas, sino amar a nuestros hermanos [Perón, J. D. Perón y el 17 de octubre. Buenos Aires. Biblioteca del Congreso de la Nación. 2002: 27], noción que será sintetizada como: la Patria es el Otro, o sea, no hay más otro que «nos-otros» (Vilela, Nicolás. Comunología. Buenos Aires. Cuarenta Ríos. 2021: 143) por eso puede concebirse no como un intruso sino como un co-habitante (Ídem p. 89). [NdE].

desinteresados por la suerte de los otros y por el bien común. La ética vive en los individuos que son los que poseen, a través de un complejo juego de voluntades organizadas en centros de fuerza, la capacidad de tejer redes y lazos normativos sanos, o redes y lazos normativos enfermos.

La esencia de la creación es tanto fuente de la ética como de la estética y no vive únicamente en el «gran hombre», sino de distintas maneras, en cada una de las personas que integran una comunidad. Por ello, es imposible establecer entre el hombre superior y el «último hombre» una diferencia absoluta como en Nietzsche. Era la idea diferente de Perón en relación con este decisivo vínculo. En el juego social hay posibilidades de creación que modifican desde abajo o desde arriba la evolución histórica. No siempre el gran hombre es tan grande ni el último hombre tan último [...].

101

La comunidad organizada se ordena ética y espiritualmente desde abajo; esta es la idea básica de Perón. Esta perspectiva es diferente a la revolucionaria de Lenin¹⁴, por ejemplo, quien creía que una comunidad se construye desde arriba y casi desde afuera. Perón opinaba básicamente lo contrario. Un poder político puede construirse desde arriba, y él lo había hecho en parte durante la conflictiva revolución del '43. Pero el desafío mayor, el cambio sostenido, la estabilización de una revolución, requería de una asunción libre y singular de la propia perfección individual. Es muy difícil transmitir y encarnar valores comunitarios significativos si uno no los aprecia y expresa con su propia vida. Esta vital tarea era esencialmente cultural. Los conflictos de la gobernabilidad de su tiempo lo alejaron de este contrato moral republicano, pero le permitió igualmente cambiar en forma político cultural la conciencia vinculante de los argentinos en ese mismo período crítico.

En el capítulo XVII de Comunidad Organizada puede leerse lo siguiente: lo que caracteriza a las comunidades sanas y vigorosas es el grado de sus individualidades y el sentido con que se disponen a engendrar en lo colectivo. A este sentido de comunidad se llega desde abajo, no desde arriba; se alcanza por el equilibrio, no por la imposición. Su diferencia es que, así como una comunidad saludable, formada por el ascenso de las individualidades conscientes, posee hondas razones de supervivencia, las otras llevan en sí el estigma de la provisionalidad, no son formas naturales de la evolución, sino paréntesis cuyo valor histórico es, justamente, su cancelación [Perón, 2016: 140 Nde]. Aparece aquí nuevamente esa idea constructora o destructora de equilibrios como elemento fundamental en el pensamiento de Perón, que, en un canon reducido, podría unir a Platón, a Cicerón y a San Agustín.

¿Cómo juega la dialéctica hombre-sociedad? La sociedad justa requiere un número apreciable de individuos que, por educación, persuasión y, sobre todo, libre desarrollo de su persona moral, demanden y practiquen justicia. La justicia no se puede imponer desde arriba por hombres que no la valoran ni la practican, porque tampoco en la base de la sociedad estos valores serán encarnados masivamente. Más tarde o más temprano ese poder político recurrirá a una violencia «perfeccionista» que destruirá inexorablemente los tejidos y lazos sociales. Era parte de su crítica a las experiencias revolucionarias comunistas de comienzos del siglo XX. Las movilizaciones de todo tipo que se han sucedido en la Argentina en los últimos años pidiendo «justicia» parecen tener como fundamento esta última esperanza perfeccionista, que solo puede ser mantenida desde una «comunidad organizada social» siempre en tensión con el «estado de derecho» tradicionalmente defendido y solicitado por los más ricos y por los coyunturalmente afortunados.

¹⁴ Sobre esta cuestión puede consultarse García Mario La comunidad organizada: un sistema de poder en Hechos e Ideas. Buenos Aires. 1974 3ª época, año 1 n° 2; y Bolívar, Jorge Estrategia y juegos de dominación I. Buenos Aires. Catálogos. 2008: 165-180 [Nde].

La cuestión tiene un interés filosófico-político destacable. Uno advierte algunas sociedades que han alcanzado un grado de convivencia valioso y también un nivel de progreso material significativo. Es evidente que ha existido en ellas ese doble juego. El poder político más bien ha tratado de construir sustitutos de iglesia, es decir, una norma ética y moral impuesta desde el exterior de los individuos en medio de la resistencia, la atonía o el temor de éstos; un «amansamiento disciplinario», diría Sloterdijk. La praxis política debería procurar, más bien la generación de equilibrios sociales: económicos, culturales y políticos. Desarrollar distintas prácticas para construir caminos más armónicos. Cuando esto ocurre, pensaba Perón, se produce un gran acontecimiento comunitario: los hombres en su categoría de ciudadanos o consumidores, las dos figuras de la modernidad, se transforman, y se encuentran y se vinculan en un nivel más alto de empatía y reunión. Se convierte en portadores de valores máximos. Este suceso otorga un ordenamiento, de naturaleza cultural a los pueblos, favorece su organización estable y progresista en mucha mayor medida que todas las políticas de estado decididas por vanguardias o núcleos revolucionarios esclarecidos, aun con las mejores intenciones históricas. Cuando los pueblos organizados escriben la historia, pensaba Perón, lo hacen normativa y culturalmente, desde abajo. Los estados convertidos en iglesia pueden protagonizar por períodos cortos, revolucionarios, cambios importantes; pero la institucionalización democrática auténtica deviene solo cuando buena parte de los individuos que integran una sociedad encuentran lo mejor y más satisfactorio de sí en la construcción de una cultura y de un lazo social comunitario que enriquezca su vida. Hasta sus últimos días, Perón solía repetir: *ningún individuo se realiza en una comunidad que no se realiza*.

Se busca subrayar con este texto, como un elemento a tener en cuenta que, en caso de no lograrse estos equilibrios, las prácticas políticas se acercarían a la idea griega de «hybris», la desmesura, tan temida por todos. La presión de los egoísmos potenciados de unas minorías [...] y una secreta e inconfesada vocación al despotismo [Perón, 2016, 140-141 NdE] protagonizaban la época en que él desenvolvía su praxis social. Hay que destacar esto: el desafío político, para un conductor estratégico, para un conductor de pueblos, no es solo político; tiene una dimensión y un sostén ético insoslayables, cualquiera sea el perfil moral de quien lidera [...]. Perón recuerda la máxima aristotélica que sostenía que la ética culmina en la política [...]. La política que no puede generar una respuesta ética generalizada de sus pueblos es pura administración de intereses económicos más o menos minoritarios y más o menos corruptos. También el obrar estratégico que no pueda ofrecer, a mediano plazo, un marco ético político para su experiencia termina deteriorado por los propios conflictos que pone en marcha [...].

El camino es democrático, no puede tener otro marco más que apoyo consensuado de los pueblos. No puede construirse por medio del temor y la violencia sistemáticas. Tampoco a través de la explotación institucionalizada de los más débiles por los más poderosos. Pero esta democracia también es un camino, un recorrido. Pueden verse en ella dos claras finalidades. La democracia de los juegos políticos nacionales que tratan de poner a las distintas formas de predomios oligárquicos y los juegos políticos internacionales que procuran poner fin al estigma de la explotación colonial y a las prácticas de dominación planetaria, sobre la que se habían asentado los juegos del poderío de las grandes naciones con vocación imperial. Perón ve a la democracia desde el viejo prólogo ateniense como un proceso que está lejos de haber alcanzado su punto de madurez.

En ese sentido era un crítico de la idea de que el «demoliberalismo», es decir, menos simbólicamente, la democracia representativa de tradición liberal¹⁵, fuera la culminación del

¹⁵ Uno de los ejes claves para distinguir una concepción nacional y popular de una demoliberal es el hecho que la primera no busca representar a más voluntades, sino lograr que más voluntades estén presentes, en

proceso histórico político y el «fin de la historia».

En un suplemento cultural del diario Clarín, dedicado al pensar de Nietzsche escribí un artículo¹⁶ sobre los desafíos esenciales de la categoría de la voluntad de poder como sustituto de las ideas racionales de dominio planteadas en nuestra época, e incluso, con sus perspectivas extremas en la experiencia del «mal» o del «bien», que se extraviaban o se fundían. Allí aventuré tres niveles en los cuales el rico, a menudo complejo y contradictorio, pensamiento de Nietzsche nos introducía; apenas podíamos abandonar las predominantes visiones racionalistas e ideológicas que identificaban sin más a voluntad con poder y a poder con dominio. Reconozco que, como el mismo Nietzsche lo vaticinara, su pensamiento fue un evidente combustible para las fuerzas y sentimientos de poderío individual, grupal y nacional que llevaron al drama histórico de las grandes guerras mundiales. Lo había anticipado denominándola «la edad trágica». Pero puede advertirse en los ensayos del pensador alemán otros senderos para explorar la voluntad de poder y sus juegos de mundo. En el arte, esa voluntad es más aspiración de creación y libertad, y en la ética se ofrece como libertad de encuentro, aunque esta última consideración en Nietzsche siempre apareció devaluada por su valiosa pero incompleta visión de una «genealogía de la moral», solo ligada y limitada al ejercicio del poder que la originaba.

Creo advertir como esos tres planos que subrayé en Nietzsche, para ampliar las consecuencias del pensar político de la voluntad de poder, parecen mostrarse en el fondo del pensamiento de Perón acerca de la Comunidad Organizada, concepto abstracto que le sirve a éste de ordenador de alternativas prácticas concretas [...].

Toda política expresa un marco y un juego de dominación mando-obediencia, por más acotado y popular que éste sea. El peronismo no puede de ninguna manera escapar a este designio e incluso, cometió visibles errores en este campo nacional organizante del dominio, pero, al buscar un piso, un nivel social de naturaleza básicamente ética y cultural en el cual toda acción de mando política es juzgada, alcanzó una plenitud histórica que posiblemente es la que le da su grandeza.

acto, en esa construcción democrática (Selci, Damián La organización permanente. Buenos Aires. Cuarenta Ríos. 2020: 191; Teoría de la militancia. Buenos Aires. Cuarenta Ríos. 2018: 57-105) [NdE].

¹⁶ Bolívar, Jorge Los juegos del poder en Clarín. Buenos Aires, edición del 20 de octubre de 1994.

SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION

Seminario Principal 2022 Virtual - Presencial

Seminario: La construcción de un espacio latinoamericano nacional, popular y democrático

Primera reunión

Iniciando las actividades 2022 realizaremos la apertura de nuestro Seminario Principal N° 37, el cual desarrollamos desde el año 1985. Dada la situación vigente, sus primeras reuniones serán realizadas en forma virtual (vía teleconferencia ZOOM), esperando retomar en mayo una modalidad mixta: zoom y presencialidad. Vamos a modificar la metodología de su desarrollo a partir de la segunda reunión. Se enviará previo a la reunión una síntesis del tema a tratar, y quienes deseen realizar aportes podrán enviarlos por correo electrónico, pudiendo tener los mismos alrededor de 450 palabras de extensión. El día previsto habrá un mínimo de dos exposiciones de alrededor de 25 minutos cada una y luego se leerá una síntesis de los aportes, finalmente se abrirá el diálogo con los participantes. En esta primera reunión se hará una presentación general del tema, sus implicancias y el despliegue que este tendrá en las sucesivas reuniones mensuales.

SÁBADO 19 de marzo, 10.30 hs a 13.30 hs de Argentina.

Panel a cargo de Alfredo Mason y Juan Pablo Scaglia

- Los textos y el video se hallarán publicados en Cuadernos de ASOFIL 15.

Segunda reunión

En esta segunda reunión el tema girará sobre la noción de Pueblo, siendo los expositores Mario Casalla y Diana Bracerías. A continuación de estas exposiciones, se abrirá un espacio con quienes hayan querido contribuir, luego de un breve intervalo, desarrollaremos, como es habitual, el diálogo con los presentes coordinado por Juan Pablo Scaglia.

SÁBADO 23 de abril de 10.30 hs a 13.30 hs de Argentina.

- Las exposiciones como los aportes y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 16.