

REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES

Año XLVII N° 33 – 2022

ISSN 2718-7691



ASOCIACION DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y
CIENCIAS

Buenos Aires

Argentina

REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES



2

Tercera Época
Año XLVII N° 33 – 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

EL HABLA DEL FINAL, FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN TIEMPOS DE CÓLERA.....6

Por: Mario Casalla

UNA CUESTIÓN FILOSÓFICA	6
EL HUEVO DE LA SERPIENTE	8
EL CANTO DEL CISNE	8
LOS DISTINTOS TIPOS DE “FINES”	10
DIFERENCIACIÓN ENTRE “FINAL” Y “CRISIS”	12
CAMINANDO SOBRE LA “LÍNEA”	13
LA EXPERIENCIA TEOLÓGICA DEL FIN: LA REMISIÓN	15
LA EXPERIENCIA PSICOANALÍTICA DEL FIN	16
EL HABLA DEL FINAL	19

GEOPOLÍTICAS Y GEOESTRATEGIAS DE LA DOMINACIÓN Y LA LIBERACIÓN: PASADO Y PRESENTE.....29

Por: Eduardo J. Vior

UN SIGLO Y MEDIO DE CONCEPCIONES Y PRÁCTICAS GEOPOLÍTICAS Y GEOESTRATÉGICAS.....	30
DEFINICIONES. ELEMENTOS PARA UNA GEOPOLÍTICA DE LA LIBERACIÓN	30
CARACTERÍSTICAS DE LA GEOPOLÍTICA IMPERIAL	30
CARACTERÍSTICAS DE LAS GEOPOLÍTICAS DE LA LIBERACIÓN	31
LA GEOPOLÍTICA ANGLOSAJONA	31
REFERENCIAS DE N. SPYKMAN A AMÉRICA LATINA.....	32
“REALISTAS” E “IDEALISTAS” EN LA GEOPOLÍTICA NORTEAMERICANA.....	32
EL UNIVERSALISMO NEOCONSERVADOR	33
LA GUERRA PERMANENTE DESDE 2001	33
LA GEOPOLÍTICA DE ARTHUR CEBROWSKI	33
LA EXPANSIÓN DE LA OTAN HACIA EL ESTE DE EUROPA	34
CRONOLOGÍA DE LAS GUERRAS DE EE.UU. EN EL SIGLO XXI.....	35
EL NEOCONSERVADURISMO SE HACE DEMÓCRATA.....	36
EXCEPCIONALIDAD DE LA PRESIDENCIA DE D. TRUMP (2017-21)	36
EL GOBIERNO DE JOE BIDEN (2021-)	36
GEOPOLÍTICA DE RUSIA ZARISTA Y LA URSS (1)	36
EL IMPERIO RUSO HASTA 1917	37
LOS PAÍSES POSTSOVIÉTICOS (1991-2014)	38
GEOPOLÍTICA DE CHINA.....	39
GEOPOLÍTICA DE CHINA (1): EL IMPERIO EN EL SIGLO XVIII	39
GEOPOLÍTICA DE CHINA (2): FIN DEL IMPERIO (SIGLO XIX HASTA 1912).....	40
GEOPOLÍTICA DE CHINA (3): LAS GUERRAS CIVILES, LA GUERRA DE LIBERACIÓN NACIONAL HASTA EL ESTABLECIMIENTO DE LA REPÚBLICA POPULAR (1912-49).....	42
GEOPOLÍTICA DE CHINA (4): LA REPÚBLICA POPULAR HASTA LA MUERTE DE MAO ZEDONG (1949-76).....	42
GEOPOLÍTICA DE CHINA (5): LA ÉPOCA DE LAS REFORMAS (1978-2012)	43
EL NUEVO CAMINO DE LA SEDA Y LA FRANJA	44
BALANCE GEOPOLÍTICO DE DOS SIGLOS	45

MÁS ALLÁ DEL RECONOCIMIENTO: LIBERACIÓN, INTERCULTURALIDAD, DERECHOS HUMANOS A 51 AÑOS DEL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.....48

Por: Alejandro Medici

ESTRUCTURA DEL RECONOCIMIENTO Y DERECHO.....	50
RECONOCIMIENTO Y DERECHO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL.....	50
LA NARRATIVA DE LA HISTORIA UNIVERSAL Y EL FUNDAMENTO EN LA FENOMENOLOGÍA DE LAS FORMAS DE DESPRECIO/RECONOCIMIENTO	52
CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HEGEL DESDE LA EXTERIORIDAD Y LA ALTERIDAD. LA DINÁMICA CONTRADICTORIA DEL RECONOCIMIENTO	55
APORTES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN ARGENTINA PARA ABRIR EL PROBLEMA DE LA INTERCULTURALIDAD DESDE EL PENSAMIENTO SITUADO, LAS EXPERIENCIAS DE LOS PUEBLOS Y LA ALTERIDAD	56
LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HEGEL. EL UNIVERSAL SITUADO	56
CAMBIANDO EL PUNTO DE VISTA: UNA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DESDE NUESTRA AMÉRICA. EL “NOSOTROS NUESTRAMERICANO”	60
LA ANADIALÉCTICA. PROXEMIA Y PROXIMIDAD	61
PENDIENTES: INTERCULTURALIDAD COMO ALTERNATIVA. RECONOCIMIENTO COMO DINÁMICA DE LIBERACIÓN	64

PODER E INCONSCIENTE. NUEVOS PASOS HACIA LA CONSOLIDACIÓN UN NUEVO MARCO EPISTÉMICO: SIMONDON, JUNG, MORIN Y LAS ANALÍTICAS DEL PODER FOUCAULTIANAS/POSTFOUCAULTIANAS.....66

Por: Jonathan Prueger

TRES DILEMAS DE LAS ANALÍTICAS DEL PODER.....	66
EL “CALLEJÓN SIN SALIDA” DE LAS ANALÍTICAS DEL PODER: UN SUJETO SOBREDETERMINADO POR LA CONTINGENCIA	68
LA COINCIDENTIA OPPOSITORUM COMO PUNTO DE PARTIDA ONTOLÓGICO	73
LA CONCEPCIÓN DEL INCONSCIENTE EN JUNG.....	78
JUNG Y SIMONDON	82
LOS ARQUETIPOS DEL INCONSCIENTE COLECTIVO: LA ÚLTIMA FRONTERA DEL PODER.....	89
ENTRE ARQUETIPOS Y ALGORITMOS	91
REFLEXIONES FINALES.....	95

REFLEXIONES EN TORNO A LA PRETENSIÓN DE BONDAD DUSSELIANA 100

Por: Eduardo Ovidio Romero

EL PRINCIPIO MATERIAL DE FUNDAMENTACIÓN	101
EL MOMENTO FORMAL-PROCEDIMENTAL DE LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICO-POLÍTICA	105
EN TORNO A LA PRETENSIÓN DE BONDAD-JUSTICIA. SÍNTESIS DE LA INTERPRETACIÓN DUSSELIANA	107

CUANDO JOSÉ MARÍA ROSA FUE MARTÍN PINCÉN 114

Por: Pablo Adrián Vázquez

HISTORIA Y POLÍTICA	114
JOSÉ MARÍA ROSA Y EL INSTITUTO JUAN MANUEL DE ROSAS	116
PERÓN Y LA PRENSA	117
CUANDO JOSÉ MARÍA ROSA FUE MARTÍN PINCÉN	119
LOS ARTÍCULOS DE MARTÍN PINCÉN.....	121

DOCTRINA MILITAR FRANCESA DEL TERRORISMO DE ESTADO (II) 124

Por: Alfredo Mason

VIOLENCIA Y LEGITIMIDAD.....	124
ESTRATEGIA Y TÁCTICAS.....	128
EL CONINTES: UN INTENTO DE TERRORISMO DE ESTADO «LEGAL»	132
LOS ORGANISMOS DE INTELIGENCIA	136
LA «SUBVERSIÓN» EN ARGENTINA	137
CONTROL DE LA POBLACIÓN Y EL TERRITORIO	141
LOS QUE SUFRIERON EL CONINTES	143
EL ÁMBITO DE COMBATE ES SUDAMÉRICA	147
COLOFÓN	149

LAUDATIO “HONORIS CAUSA” AL DR. JUAN JAIME EDUARDO PEÑAFORT EN LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN (03-08-2022)..... 156

Por: Alcira B. Bonilla

ANTONIO ENRIQUE KINEN, FRAGMENTOS DE UN VIAJE AL PASADO. FILOSOFAR EN NUESTRA AMÉRICA, EDUNSE, 2021 162

Por: Luciano Maddonni

Documentos

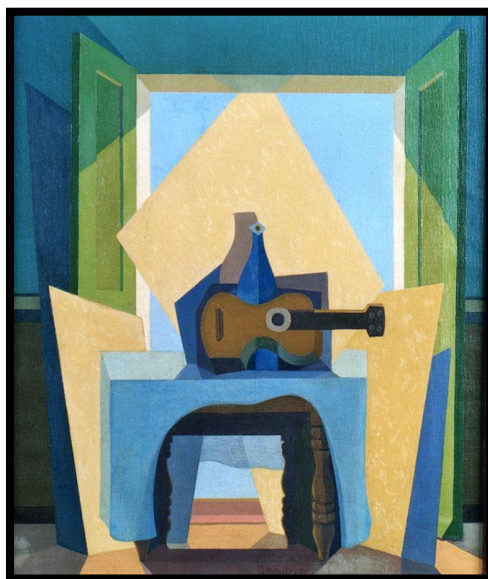
CONSTITUCIÓN, JUSTICIA Y REVOLUCIÓN DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO 168

Por: Arturo Sampay

SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION 175

EL HABLA DEL FINAL

Filosofía y política en tiempos de cólera



6

Mario Casalla

Una cuestión filosófica

A veces es conveniente destacar con un trazo más grueso la procedencia de una reflexión. Si bien esto va de suyo para quiénes consideramos la filosofía como un ejercicio de lo “*universal situado*”, en ciertos casos es conveniente que esa *situación* se presente con mayor nitidez. Tal es el caso presente.

Estas líneas escritas a lo largo del año 2002 y reproducidas ahora, dada las similitudes estructurales con la de aquel entonces, reflejan las “*marcas*” de varias crisis simultáneas: en primer lugar, la del país inmediato, Argentina, que como es conocida atraviesa una situación prácticamente terminal, de pronóstico reservado y dudoso para los próximos años; en segundo lugar, la del subcontinente sudamericano, sometido a tensiones y expectativas también muy complejas y de dificultosa resolución. Todo ello, a su vez, sobre el inquietante trasfondo de un Estados Unidos de Norteamérica que – cíclicamente y más allá de las diferencias entre republicanos y demócratas- en materia de su política exterior ha potenciado lo peor de sus tendencias atávicas y de sus delirios universalistas y “redentores”. Y lo que es más grave aún, sin contrapeso real a la vista; esto no sólo por la ya lejana desaparición de la inefable URSS, sino por la debilidad del proyecto europeo para enfrentarlo, o al

menos inquietarlo con algún éxito. Al contrario, su comportamiento en el caso de la crisis presente ucraniana –cuyo seguidismo a la NATO, guiada a su vez por los EEUU- parece precipitarla a un nuevo callejón sin salida de alcance mundial.

Estamos en años particularmente difíciles y nos pareció un imperativo ético de primer orden intentar *pensarlos*, además de vivirlos por cierto con toda la intensidad del caso. Y en el nuestro, ese intento tiene que ver con la *filosofía*. ¿Es lícito ese punto de vista?; ¿tiene la filosofía algo que decir, al respecto?; ¿lo tiene, en un mundo donde la información periodística y casi instantánea prolifera?; ¿no se tratan, por, sobre todo, de problemas económicos, políticos y sociales, respecto de los cuáles las respectivas “ciencias” que los atienden poseen un discurso más afiatado y actualizado que el de la filosofía?; ¿para qué entonces insistir con ella?; ¿acaso por la sensibilidad de un filósofo determinado que, para calmar su cosquilleo ciudadano, decide hacer su “aporte” al debate global?

Rotundamente no. Me parece que la *filosofía* tiene algo específico que decir al respecto (al menos, insistimos, aquella que se concibe y ejerce como juego de lo *universal situado*¹) y creemos además que sus puntos de vista sobre la situación presente, no son sin más reductibles al discurso de las ciencias sociales, o políticas, ni al de la economía; aunque bien pueda la filosofía (y aun deba) dialogar con todas estas disciplinas, en un intercambio seguramente enriquecedor que, por lo demás, nosotros mismos practicamos desde hace años.

La pregunta es entonces, ¿en qué consiste un punto de vista *filosófico* sobre las crisis del presente?; ¿desde dónde puede la filosofía decirnos algo diferente y de interés (no reiterativo de la información periodística, ni de los análisis propios de otras disciplinas)? Me parece que la filosofía tiene –en su acerbo conceptual y en su propia experiencia histórica- una categoría central de análisis que puede resultarnos de gran utilidad contemporánea: esto es la noción de “*final*”.

La filosofía no sólo es una “experta en crisis” (por ser hija dilecta de ellas) como reiteradamente se ha dicho, sino que –por eso mismo- es también una “experta en *finales*”. Más aún, la metáfora del *final* –desde la segunda mitad del siglo XIX- la recorre de parte a parte. No de otra cosa hablaban Hegel y Nietzsche en la culminación *apoteótica* de la modernidad (aunque desde puntos de vista diametralmente opuestos, por cierto) y no de otra cosa habló Heidegger (para él y para muchos otros) ya dentro del siglo XX que acaba de finalizar. Así es que, los comienzos filosóficos de este nuevo siglo, no sólo heredan esa problemática de la final potenciada, sino que no pueden (aun queriendo) desentenderse de ella.

Pero el “*final*” del que habla la filosofía –ese *final* que la traba y le exige, desde adentro, su propia *superación*- es un final muy especial. Un final diferente, tanto del sentido usual de esta

¹ De nuestra parte venimos distinguiendo (1973) entre un universal abstracto y un *universal situado* y planteando, en consecuencia, la necesidad de una “*lectura culturalmente situada*” en filosofía. La aplicación de este método de lectura dio por resultado -entre otros- nuestros trabajos *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martín Heidegger* (Castañeda, Bs Aires, 1977); *Tecnología y Pobreza. La modernización vista en perspectiva latinoamericana* (Fraterna, Buenos Aires, 1988); *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (Catálogos, Bs. Aires, 1992) y *América Latina en perspectiva, Dramas del pasado huellas del presente* (CICCUS, Buenos Aires, 2021). Desde ya señalamos sintéticamente aquí que, lo que pensamos bajo la denominación *universal situado*, no se limita a la categoría hegeliana de lo “universal concreto”, antes bien, pretende avanzar más allá de la ontología moderna que la sustenta; así como la noción de situación no es utilizada con el valor simple de mero contexto, o “condiciones de la época”, sino más bien como pro-*yecto*, con el doble matiz que este término encierra: lo dado, pero también lo por alcanzar. Desarrollamos esto más en nuestro artículo de revista *Cuadernos del Sur*. N° 33, Año 2004, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. Págs. 57-71.

expresión (“muerte”), como del matiz “apocalíptico” con que suele presentarse en cierta teología, así como de la noción de “término o acabamiento de algo” con que suele utilizarse en las ciencias. El *final* que aquí aludimos –filosóficamente hablando- tiene su propio estatuto y su propia gramática, particularmente aptos para pensar cierto tipo de *crisis* como las que recorren nuestro presente.

El huevo de la serpiente

¡Con qué anticipación la Vieja Europa lo supo, o más bien lo intuyó! No podía ser de otra manera al tratarse de un mundo (de un *kosmos*) que ella misma había creado y que acababa de universalizar. Por eso, en pleno auge del “progreso constante” y cuando el esplendor de la ciencia y de la técnica prometía poner todos los deseos a su alcance, empezó a darse cuenta que esa creación estaba herida de muerte. Esto es que -envuelto en papel de regalo de sus mejores ilusiones- venía un huevo de serpiente. La incubación sería relativamente corta, en poco menos de dos siglos la cabecita empezaría a asomar.

El pichón nació, como todos, con la impostergable necesidad de alimentarse y la mesa estaba servida, bien servida. La Modernidad iba camino de su propia *apoteosis* y al principio creyó que se trataba de una simple y molesta picadura. Barrió con más prolijidad el jardín y aceptó que la molestia no volvería a producirse. Craso error, cuando se dio cuenta, la serpiente había regresado y en este “segundo Edén” tuvo mucho menos problemas que en el primero. La prohibición original estaba casi olvidada (¡al contrario, se había vuelto incentivo, antes que freno!). Dios era mucho más comprensivo y razonable (perdonaba en cuotas y casi sin dejar culpa) y el Hombre era finalmente el rey de la creación. Liberado de la culpa, aligerado enormemente del dolor y munido de los instrumentos que él mismo se había procurado, se encaminaba a cumplir el viejo mandato: someter la Tierra y colocarla a su servicio. Ya ni se acordaba quién se lo había ordenado, ni para qué. ¿Pero acaso no era él un ser libre, no había alcanzado aquella soñada e ilustrada “mayoría de edad de la Razón” de la que hablaba Kant? Pues bien, para qué preocuparse, el progreso constante superaría cualquier obstáculo y –de tornarse muy molesta- la serpiente terminaría ella también en un (moderno) zoológico. Allí donde las jóvenes generaciones –viéndola en su jaula- aprenderían que el peligro estaba definitivamente controlado (sino extirpado, al menos *controlado*). Con esa seguridad visual, forjó una máxima incontrastable: “*todo está bajo control*” y así inició el siglo XX y –aunque no con la misma convicción, es cierto- también lo terminó. Sin embargo, algunos empezaron a pensar de otro modo. Eran molestos, incomodaban casi tanto como la serpiente y si para aquélla era el zoológico, para estos sería el manicomio (también moderno, por cierto).

El canto del cisne

El último siglo de la filosofía moderna es el de la gran convicción en un *final* que (inexorablemente) se aproximaba. Esta convicción no podía dejar de colisionar con aquél ideal del “progreso constante” y así fue. Mientras unos siguieron decorando el jardín del segundo Edén, otros empezaron a advertir sobre la inutilidad de la tarea. Peor aún, atentaron contra esa ilusión compartida y denunciaron el espejismo: no había Edén alguno, sólo se trataba de un inmenso *desierto*. Un desierto que amenazaba con devorarlo todo. Entonces, como el cisne que asume su último canto, gritaron sin demasiadas posibilidades de ser escuchados. Fueron por ello extemporáneos e intempestivos y, por eso mismo, proféticos. Sin embargo, ¿de qué hablamos propiamente cuando hablamos de “final”? Acertadamente ha señalado Jacques Derrida que “*no se está afuera de una época cuyo final puede aún anunciarse*”, y vaya si ahora se anuncia ese final. La filosofía contemporánea casi no hace otra cosa, aun a regañadientes. En consecuencia, no son adecuadas, sino que aumentan la confusión reinante- algunas expresiones que intentan

caracterizar este presente. No se trata de tiempos "*postmodernos*", ya que la modernidad no ha sido dejada todavía del todo atrás, más aún sus valores fundamentales (aún en crisis profunda) informan nuestro tiempo. Tampoco son tiempos "*neomodernos*" ya que el programa de la modernidad está irremediable cumplido y agotado (mal que les pese a algunos nostálgicos), frente a lo cual no hay maquillaje que resista demasiado tiempo: la crisis de la modernidad es indisimulable y su origen no es el "olvido de los altos ideales" del programa ilustrado, sino precisamente su cumplimiento. Finalmente, tampoco nos parece adecuada la expresión "*tardomodernos*", ya que el prefijo temporal da la impresión de que se tratase de problemas de cierta etapa de la modernidad, cuando en realidad es todo ella (desde su origen) la que está ahora en situación terminal. Acertadamente ha señalado Heidegger que "*mientras pasa, la metafísica es traspasada*" y en su *Carta sobre el Humanismo* describió el mecanismo de la *consumación metafísica* (es decir moderna) de manera muy precisa. A fuer de sintetizar conceptualmente lo que realmente pasa, me parece mucho más adecuada la denominación heideggeriana de "*consumación de la metafísica*, que éste ensaya en el comienzo de su *Carta sobre el humanismo* de 1949. La palabra *consumación* señala allí un doble movimiento, insoslayable para caracterizar el presente de la Modernidad: 1º) el de algo que "*se realiza en la suma, en la plenitud de su esencia*" (*con-sumare*) pero, y precisamente por esto, 2º) lo que se *consume declina, decae y, en un largo tiempo, acaba*². La Modernidad está hoy en ese largo tiempo del *acabamiento*.

Por cierto, este fenómeno de la *consumación*, no es una ocurrencia académica o sólo una interpretación del profesor Heidegger. Es la propia Modernidad la que presiente que -en su traspaso- ha de ser *tras-pasada*. Desde mediados del siglo XIX, la Modernidad "sabe" de qué se trata; oscuramente intuye que su tiempo es nocturnal y no auroral; que la ilusión ilustrada puede conducir, a un gran equívoco primero y a una gran frustración después (como de hecho ocurrió). Ya sea pensado como realización y progreso (tal los casos, por ejemplo, de Hegel y Marx) o como máscara y decadencia (a la manera de Nietzsche o de Kierkegaard) el proyecto moderno sabe que se va aproximando a su final y lo dice.

En esto consiste también, buena parte de su grandeza: en la autoconciencia de su propio desarrollo. Haciendo honor a su nombre, el proyecto moderno intuye que lo mejor está por venir y que esto requerirá incluso su propia muerte. Su largo retiro de la escena principal³. Lo

² Inicialmente fue la hermenéutica que hace Heidegger sobre la expresión "*consumar*" -en el comienzo de su *Carta sobre el humanismo* (1949)- la que nos llamó la atención sobre este doble movimiento y su importancia para la caracterización del fenómeno del "final de la metafísica" y de la historia. De inmediato aplicamos esta categoría a la *lectura situada* de su propia obra filosófica, ensayada en nuestro libro *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Una lectura de M. Heidegger* (Fraterna, Buenos Aires, 1977, ver especialmente su Capítulo I). De allí en más fuimos llevando esta concepción heideggeriana acerca de la *consumación* más allá de sus propios límites, para ir -desde ella- caracterizando estructuralmente la deriva de la Modernidad. Finalmente, fue a comienzos de la pasada década del '90, donde explícitamente comenzamos a utilizar y explicar la expresión *modernidad consumada*, como alternativa hermenéutica y crítica a la generalizada (y equívoca) expresión "postmodernidad". Entre otros lugares, hemos establecido las novedades y las diferencias entre estas expresiones en nuestros trabajos "Sobre ideas e ideologías en medio de la crisis" y "El final de la historia en los tiempos de la modernidad consumada" (publicados ambos en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, n° 15/16 (1991) y n° 18 (1993) respectivamente) y en "¿Hacia una modernidad light? (en el volumen colectivo, *El pensamiento en los umbrales el siglo XXI*, Catálogos, Buenos Aires, 1994, págs.207 a 213). Finalmente hemos vuelto sobre este tema de la consumación metafísica en nuestro trabajo "El Cuarteto de Jerusalén", en la obra colectiva *Márgenes de la Justicia. Diez indagaciones filosóficas*. Altamira, Buenos Aires, 2000. Y si nos detenemos largamente en esta explicación al margen, es porque esta categoría que proponemos de "*modernidad consumada*" será fundamental para la comprensión de lo que siga en este trabajo.

³ El filósofo español Félix Duque, revisando los ideales y la marcha de la gran filosofía alemana del siglo XIX, advierte con singular fineza interpretativa que se trata de una "apoteosis romántica de la historia", de una "apoteosis de futuro". Y señala de inmediato -apelando al sentido de esta expresión en el teatro- ese

"moderno" -como su nombre lo predica- es siempre circunstancial, por eso la tarea principal consiste en consumarse, es decir en dejar de ser lo que se es. Por tanto, la consumación no es algo que le viene desde afuera a la Modernidad, sino que, por el contrario, le pertenece a su ser más íntimo⁴.

Sin embargo, insistimos, el tiempo del final "es largo" e imprevisible. El gran Goethe en una de sus *Máximas* lo advirtió proféticamente: "*Nunca llegamos tan lejos como cuando ya no sabemos adónde vamos*" (901). Muy por el contrario, es un tiempo activo (¡a veces superactivo!) ya que no es precisamente por falta de "novedades" o entretenimientos que un *final* es lo que es. Esa vorágine de cosas que se da en el final le es casi consustancial y cumple un papel enmascarador esencial: le permite a la existencia –aunque más no sea fugazmente- creer que todavía "algo" (de lo irremediabilmente consumado) puede salvarse o restaurarse y así ésta intenta (una y otra vez) su neurótica danza *repetitiva*. Sin embargo, cada paso de ese baile está condenado de antemano, porque el "inquietante huésped" ya se ha aproximado con "pasos de paloma": el *nihilismo* está instalado entre nosotros y lentamente va haciendo su trabajo, enmascarado primero, desembozadamente después. El grito nietzscheano fue en esto pionero: "*Dios ha muerto*" y los hombres lo han asesinado. Por eso aquél desesperado grito final, escrito en la mísera pensión de Turín en 1889, ya con la firma de El Crucificado: "*Después de haberme buscado, no era difícil hallarme. La dificultad está ahora en perderme*". O la lúcida comprobación del muy piadoso Kierkegaard: "*nuestra especie está enferma y, desde el punto de vista espiritual, enferma de muerte*", confesión que a su vez le provoca "*la señal de un dolor casi loco; pero he ido tan lejos que me ha hecho bien*". Ambos, parafraseando a Benjamín, habían comprendido que "*El infierno es que todo siga así*". Era (y es) necesario cambiar, pero esto no será fácil ni rápido. El *final*, al igual que el ser, "viene de múltiples maneras al brillo del aparecer". Lo cual a su vez nos lleva –en primer lugar- a diferenciar entre distintos tipos de "fines" ya que, como veremos, no todo fin tiene el mismo peso histórico u ontológico; para luego diferenciar también entre fin y crisis, dos términos de fácil (y peligrosa) confusión intelectual.

Los distintos tipos de "fines"

Lo más común es identificar el *fin* con la muerte, de aquí la "mala prensa" de que goza esta temática (sobre todo en los tiempos hipertecnológicos de la modernidad consumada, en los cuales el horror a esa consumación es casi tan fuerte como los esfuerzos por postergarla

doble movimiento que (al igual que en el consumir) también encierra el término griego: "Apoteosis dicese de la exaltación o elevación de un héroe al rango divino, más también del número final, ambiguamente brillante, con el que se cierra un espectáculo". Si el primer sentido del término apothéosis (la edificación de los héroes) atrajo sobre los paganos la condenación de los creyentes (por la *hybris* que ello implicaba), ese sentido agonal lo acompañará más allá de la estricta significación religiosa. Lo moderno es apoteótico y, lo que es más interesante aún, tiene plena conciencia de serlo. Como el cisne, canta la inminencia de su propia muerte. No se resigna a callar, sin más. De aquí, a la vez, su encanto y su tragedia. (Ver, Duque F. La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia. Akal, Madrid, 1997, pág.5 s.s.). También ha abordado el tema del fin en su obra, Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis, Akal, Madrid, 2000, tan seria y "provocativa" como el resto de su producción. También dentro de la filosofía española contemporánea, son pertinente las obras de José María Ripalda, Fin el clasicismo. A vueltas con Hegel, Trotta, Madrid, 1992 y De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad, Trotta, Madrid, 1996.

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

indefinidamente). Sin embargo, no todo fin implica la muerte, ni es a ésta a quien nos referimos ahora. Es cierto que la muerte es un tipo de fin; más aún, generalmente es sobre su modelo que pensamos todo otro fin posible. Pero la muerte tiene ciertos elementos (inextirpables) que no están presente en otro tipo de “fines” y que la singularizan frente a cualquier otra experiencia del fin. Señalemos sólo un par de ellos. En primer lugar, la muerte implica una suerte de “corte” con la serie temporal que la precede, que no es sin más extensible a otros tipos de finales. El corte, la *cisura* que produce la muerte, es absolutamente diferente a todo otro. En segundo lugar –y precisamente por eso– la “continuidad” después de ese fin, es un punto de complejidad y debate incomparables con el que está asociado a otro tipo de fin. Cuando de las naturales nociones de ruptura y continuidad se trata, la muerte coloca a la *finitud* humana en un punto tan dilemático y fronterizo, como no lo hace ningún otro tipo de fin. Como *fin*, la muerte es *intraspasable* y (casi) *impensable*. Es una suerte de “*fin de todos los fines*” que, a un tiempo, nos origina como los *mortales* que somos. Ella, junto con el *nacer*, constituye los “bordes” (existenciales) de eso que enigmáticamente denominamos *Vida*. Sin embargo, hay otro tipo de fines por completo diferentes y a ellos propiamente nos referiremos aquí⁵.

Se trata de fines y de finales que –a diferencia de aquella experiencia de la muerte, pero teniéndola siempre como “telón de fondo”– son en cierta manera fines habitables, traspasables y hablados (al menos como *posibilidades* existenciales). Fines *internos* a ese horizonte de la Vida, que bien acontecen dentro del propio lapso vital individual (y que por esto denominaremos aquí como “*personales*”); o bien ocurren dentro del período –ya más extenso– de una comunidad histórica concreta (a los que podemos llamar “*sociales*”); y existe también un tercer tipo de “final” que coincide con la consumación de un ciclo civilizatorio determinado, o sea con un lapso vital aún más intenso y prolongado (y que, para distinguirlo de los dos anteriores, bien podríamos denominar “*históricos*”). Es decir que esta *experiencia del fin* a la que queremos aquí referirnos, nos puede suceder como personas individuales, como sociedades concretas y/o como civilizaciones históricas; por cierto, que también, con las diversas *combinaciones* y *simultaneidades* del caso, lo cual les otorga peculiares registros de *agravamiento*⁶.

Más en cualquiera de los casos, el *final* es siempre un “*ereignis*” (un *acontecimiento*) y no un simple “hecho”, ni tampoco un mero “suceso” (en la cadena más o menos regular de “sucederes”). Y por eso mismo, el final es primordialmente una *experiencia* (existencial), antes que teorías o discursos (“sobre” algo que pasa). La experiencia del fin es así siempre un *acontecimiento que nos “marca”*; sin que esa “marca” necesariamente sea –como recién deslindáramos– la muerte personal, o la desaparición (física) de una sociedad, o de una civilización determinada. Sin bien también es cierto que esos “finales”, no pocas veces, nos llevan hasta el “*borde*” de la Muerte; así como la *consumación* que en sus “interiores” se opera, pueda también ser pensada bajo esa *metáfora*, como una suerte de complejas, “muertes en vida”.

Por eso mismo, la experiencia de este tipo de “fin” conmueve a la *existencia* en lo más profundo (la nihiliza y la angustia); la instala sobre un “límite” (esa “*Línea*” de la que simbólicamente nos hablaba Jünger); en las proximidades de un *abismo* (*abgrund*), que a su vez requiere un *salto* (*sprung*) para poder seguir adelante. Esto precisamente porque “*lo que acontece*” (*ereignis*) es por completo *extra-ordinario* y, por tanto, no encuentra solución (ni calma), ni en la continuidad de la serie que la precede (como si “nada” hubiese pasado), ni en la

⁵ Por cierto, que lo aquí dicho sobre la Muerte, sólo apunta a señalar de manera general su “experiencia”, dado que no es éste ahora nuestro tema central. Por el contrario, la deslindamos de la que sí lo será y dejamos dicho que una *hermenéutica de la finitud* es su “lugar” natural de reflexión.

⁶ Por cierto, que lo aquí dicho sobre la Muerte, sólo apunta a señalar de manera general su “experiencia”, dado que no es éste ahora nuestro tema central. Por el contrario, la deslindamos de la que sí lo será y dejamos dicho que una *hermenéutica de la finitud* es su “lugar” natural de reflexión.

reinstalación (neuróticamente “repetitiva”) de algún elemento de ese pasado, incólume a la consumación del todo⁷. Esta singularidad del “fin”, pide la distinción que sigue.

Diferenciación entre “final” y “crisis”

Cuando esa “repetición” (neurótica) se instala, el fin no puede ser comprendido en su verdad, ni mucho menos “superado”. Esto porque *el fin no es una crisis* y las conductas que en las crisis son todavía posibles (y a veces hasta transitoriamente efectivas), en los tiempos del fin no sirven, peor aún, las agravan⁸.

Por un sutil procedimiento de la *Memoria*, el fin requiere más del *olvido* que del *recuerdo* (polaridades éstas que sin embargo exigen ser pensadas en conjunción, antes que en disyunción). La “positividad” del fin está fuera de él, en lo que aparece como su *futuro*, como su *superación* (en el sentido tripartito que evoca el término alemán *aufhebung*, utilizado por Hegel: *negar-conservar-superar*); la “negatividad” del fin está, en cambio, “dentro” de él, en la enorme carga de un pasado (definitivamente *consumado*) que, reiteradamente, vuelve a presentarse (y seductoramente, por cierto) como “solución” a los males del presente. De aquí la anteriormente citada “esquela de la locura” de Nietzsche expresando esa tensión en una sola línea (“*Después*

⁷ Colocamos detrás de algunos de estos términos (*acontecimiento, salto, abismo*, por caso) las correspondencias en alemán, sólo para indicar algunas *huellas* de su procedencia y reiterar la necesidad de profundización de sentido. En su curso universitario de 1935 (*Einführung in die Metaphysik*) y analizando su “pregunta fundamental” (*grundfrage*), “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?”, Heidegger inició ese camino exploratorio. Cf. *Introducción a la Metafísica*, traducción directa de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1959, especialmente el Cap 1).

⁸ Hablamos de una “repetición neurótica” (de cuño psicológico), para diferenciarla de otra forma de “repetición” (que acaso pudiéramos llamar “ontológica”). La primera -como “*compulsión a la repetición*” (*Wiederholungszwang*)- ha sido planteada -central y a la vez enigmáticamente- por Freud en *Más allá del principio de placer* (1920) y en otros trabajos anteriores y posteriores: muy sintéticamente dicho, se trataría de una *tendencia* característica del Ello a reinstalar experiencias anteriores (dolorosas o placenteras), cumpliendo así con el carácter netamente “*conservador*” de la pulsión (lo que “*fue*”, retorna); en cambio, a nivel del Yo -que es el que más nos interesa destacar para esta caracterización de los “*finales*” que estamos ensayando- esa “*compulsión a la repetición*” es una *tendencia reitutiva* (generalmente dolorosa) por la cual el Yo intenta por diversos medios restablecer (fallidamente) la situación anterior al trauma. Frente a esto último, Freud propondrá como etapas fundamentales del proceso terapéutico, el recuerdo, la repetición transferencial y el trabajo elaborativo. En tiempos del final esta “*tendencia reitutiva*”, no constituye solución alguna. En cambio, la que denominamos “*repetición ontológica*” es de cuño por completo diferente. No busca restaurar ilusoriamente un “*pasado*” sino que, si acaso vuelve sobre él, lo hace para desplegar nuevas *posibilidades* y ello siempre en busca de un *futuro*. Es, por sobre todas las cosas, esencialmente *afirmativa*. El “*eterno retorno*” nietzscheano abreva en esa dirección; lo mismo ocurre con el uso que hace Heidegger de ese término -entre otros lugares- en su ensayo *Kant y el problema de la Metafísica*, de 1929. En la Cuarta Parte y bajo el título general de “*Repetición de la fundamentación de la Metafísica*”, dice Heidegger: “Entendemos por repetición de un problema fundamental (más también de una “*situación*”, agregamos nosotros) *el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas*”. Este descubrimiento, lejos de restaurar, lo que hace es “*transformar*” el problema o situación y lo transforma también de una manera muy peculiar: “*conservando su contenido problemático*” (no negándolo, ni “*reprimiéndolo*”). Al igual que en aquella “*tendencia pulsional*” de Ello, o que en la “*afirmación originaria*” de la voluntad nietzscheana, no se trata de un conservar “*conservador*”, porque -como dice Heidegger en ese mismo texto- “*Conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia*”. Citamos estos párrafos de Heidegger según la edición, *Kant y el problema de la Metafísica*, traducción de G.I. Roth, FCE, México, 1954, pág. 171. Sobre este mismo tema de una “*repetición ontológica*” (propia de la filosofía) es de interés el trabajo de Silvio Maresca, “*La repetición*”, incluido en su libro *Ética y poder en el fin de la historia*, Catálogos, Buenos Aires, 1992, págs. 11 a 33, donde -desde una perspectiva nietzscheana- analiza el tema en referencia a Heráclito, Parménides y Platón. Otro tanto ocurre con sus ensayos “*Repetición y diferencia en el contexto de la metapsicología freudiana*” y “*La pulsión en Nietzsche y Freud*”, ambos incluidos en su libro *En la senda de Nietzsche*, Catálogos, Buenos Aires, 1991, págs. 349 a 373.

de haberme descubierto no era muy difícil hallarme: la dificultad está ahora en perderme...") Aunque, por cierto, este *olvido* no es lo contrario de la "memoria", sino su complemento indispensable. En el necesario "olvido" del final –sin el cual no hay "superación" posible– mora un tipo especial de *memoria* ("*recuerdo*" la llamaríamos ahora, para diferenciarla de la otra) cuya relación con aquél pasado (irremediabilmente) *consumado* es de *liberación* y no de (neurótica) reinstauración. Este *recuerdo* –cuando se da– es capaz de "conservar" lo *consumado* en la memoria (precisamente como aquello que debe ser "superado"), previniéndonos así contra los *fantasmas del pasado*, el disimulo de la muerte y la reiteración de los fracasos.

Gracias a este tipo especial de memoria (que "*recordando*", olvida), se instala esa *desesperanza radical* (respecto de lo ya consumado) a partir de la cual –paradójicamente– es posible *volver a tener esperanza*. Hay una figura poética de Antonio Machado (la de la "*segunda inocencia*") que ilustra esto maravillosamente bien: "*esa segunda inocencia que da el no creer en nada*". Sencilla *afirmación primera*, que sobrevive al nihilismo incompleto del "final" y lo fuerza más allá de sí mismo, a ese "lugar" (todavía indecible) en el cual –a diferencia de la muerte– es posible seguir *hablando*⁹. El "fin", a diferencia de la "crisis" con la que no debe confundírselo, implica una *cesación de sentido* de todo el pasado y la *necesidad angustiosa de un futuro*, el que aparece casi siempre como lejano y dificultoso. En cambio, la *crisis* (aún la más extrema), nos remite de manera primordial al presente y tiene siempre un principio de "solución", en tanto y en cuanto se mantiene en ella en pie el (o los) paradigmas *dentro* de los cuales acontece. Por el contrario, el fin implica la crisis terminal, el *colapso* del propio paradigma, el cual pierde allí su carácter fundamentador.

Caminando sobre la "línea"

Por eso con el fin –a diferencia de la crisis– "*no hay nada que hacer*", a no ser *experimentarlo (sentirlo)*, ya que es él quien hace algo con nosotros. De aquí que el fin nos sustraiga siempre de lo habitual (de lo "ordinario") y nos instale en la experiencia (extraordinaria) del límite, en esa *línea* infranqueable que exige un *salto*. Jünger ha llamado a esa línea "*meridiano cero*" y la entendió como aquel trazo donde "*todo fluye hacia la nada*", o como la frontera que separa "*dos edades del mundo*". Y precisamente porque no debe ser confundida con la muerte, es que puede invitarnos a su "*cruce*" describiéndolo en estos términos: "El instante en que se cruza la línea, trae una *nueva donación del ser* y con ello comienza a relampaguear lo real". Es decir, "algo" de un otro orden acontece y entonces lo apagado se ilumina, a la luz precaria pero terrible del relámpago¹⁰.

⁹ Si antes citábamos a Nietzsche y su voluntad desesperada de "perderse" (para así ganar un lugar por fuera del final consumado de la metafísica moderna) en la antípoda podríamos colocar la figura contemporánea de un Habermas. En él se da exactamente lo contrario: la *voluntad restaurativa* de esa misma metafísica moderna de la subjetividad, presentándola ahora como una suerte de "programa racional incumplido" y antídoto seguro contra los "irracionalismos" contemporáneos. Lo cual se complementa con una disculpa a priori de todas las barbaries modernas que –aún en ciertos casos reconocidas– son presentadas como lamentables "excesos" que no volverán a repetirse (mediante la transformación, "comunicativa", de la razón "instrumental"). Es cierto que ese mismo esquema estaba ya claramente enunciando en Husserl (ver al respecto su conferencia "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", en Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1962, págs. 99 a 136). Para una formulación más o menos general (e inicial) del programa habermasiano, ver su obra *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989; el texto original es de 1985.

¹⁰ El texto de E. Jünger es *Sobre el cruce de la Línea* y fue intercambiado con otro de M. Heidegger, *Sobre la pregunta por el Ser*, con motivo de sus respectivos sesenta cumpleaños (en 1955). Jorge Alemán ha reparado también, con sutileza y desde el psicoanálisis, en la importancia de este "cruce" (de textos y de experiencias) en su propio trabajo "Lacan y el fin de la filosofía", incluido en, alemán, J. *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Miguel Gómez Ediciones, Madrid, 1996, págs. 15 a 56.

Sin embargo, nos equivocáramos también largamente si creemos que se trata de un proceso breve. No lo es ni en tiempo, ni en intensidad. La palabra “instante” -referida al cruce propiamente dicho de la Línea- se inscribe en el largo “tiempo del final”, el cual tiene características muy peculiares. Por eso Heidegger -en ese mismo intercambio epistolar-completa la incitación jüngiana al “cruce” con su propia exhortación a “*habitar la línea*”, es decir a hacer la experiencia de permanecer “*sobre*” (*Über*) ella, ya que ésta “posee, como meridiano, su *zona*”. Esa Línea, nos dice Heidegger, “recorre un espacio, el cual, a su vez, está determinado por un *lugar*”; ese lugar -como todo lugar- “*congrega*”, es decir reúne en torno de sí.

Más lo que se congrega en el *lugar del fin*, lo que allí se *concentra*, lo hace de una manera muy particular. Es una concentración y una condensación (de sentido y sin-sentido), tal como no se da en ninguna forma de “crisis”, a no ser en el colapso del *final*. En ese texto de 1955 Heidegger hablaba de una congregación tal, “*que clausura lo congregado en su esencia*”; es decir que no se trata de cualquier clausura, sino de una clausura que *realiza* lo clausurado en su ser más propio (su *esencia*) y lo hace de manera tal que lo así realizado -simultáneamente y a causa de esa misma realización- ya no tiene “razón de ser”: se vuelve entonces “*nada*”. De aquí que, a la hora de denominar ese lugar (*topos*) “*sobre la Línea*”, Heidegger lo llame “*la zona del nihilismo perfecto*”. Es decir, aquel lugar donde *todo* (lo que hasta aquí “era”), es (adviene, se presenta ahora como...) *nada*.

Y no se trata por cierto de la *Nada “dialéctica”* de un Hegel (de aquélla Nada que -recuperada de su “extrañamiento”- regresa al seno del Ser y ahora, por fin “conocida”, deja de ser su “exterior”, permitiendo así la realización plena en la “verdad absoluta”) sino, muy por el contrario, se trata de un *hundimiento* del “ser del ente” y de un desfondamiento del sentido del mundo, que traba al pensamiento sobre sí mismo, obligándolo a un *salto*. Habitar en esa “*zona del nihilismo*”, propia de todo “fin”, no es algo precisamente deseable ni feliz. No lo busca la conciencia expresamente, sino que “cae” en ella de una manera que -en la mayoría de los casos- no le resulta de inmediato comprensible ni transparente. En otro lugar Heidegger (siguiendo una de las metáforas nietzscheanas el *Zaratustra*) caracterizó a esa “zona del nihilismo” como “*el desierto*” y llamó a la larga travesía que supone, los “*tiempos de penuria*” (evocando esta vez un verso de Hölderlin). Lo cierto es que la *experiencia* del final, es de un orden por completo singular¹¹. Se trata -insistimos una vez más- de una *experiencia que nos atraviesa*, antes que de una “voluntad” que dispone y ordena, o de una “conciencia” que reflexiona. Es que allí, tanto la “voluntad” (del sujeto), como la conciencia (racional) que la acompaña, quedan ellas también erosionadas por el “*final*” e irremediabilmente arrastradas hacia esa “*línea*”, donde todo fluye hacia la nada.

De aquí también que el pensamiento, en estos “tiempos de penuria”, cobre una dimensión muy especial. No se trata ya del sistema, ni del tratado, sino del “ensayo”, apostándolo casi todo a una “*nueva donación del ser*” en la cual acaso mora esa posibilidad de un “*otro comienzo*”.

¹¹ Para la metáfora del “desierto” y sus implicancias, cf. Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?*, traducción de Haraldo Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1964, especialmente Quinta y Sexta Lección. El texto corresponde a cursos dictados entre 1951 y 1952, en la Universidad de Friburgo; en cuanto a la metáfora nietzscheana (“*El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobije desiertos!*”), corresponde a la Cuarta Parte, “Entre hijas del desierto”, del *Así habló Zaratustra*.

Sobre los “*tiempos de penuria*”, ver su trabajo “¿Y para qué poetas?” (conferencia dictada en 1926) e incluida muchos años más tarde en *Holzwege* (1950); existe versión castellana en, Heidegger, M. *Caminos del bosque*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1995, págs 241 a 289. En cuanto al verso-pregunta de Hölderlin (“¿y para qué poetas en tiempos de penuria?”), corresponde a su elegía “Pan y vino” (fragmento 7).

La experiencia teológica del fin: la *remisión*

Pero en esto de comprender el *final* y atreverse a pensarlo, la filosofía está lejos de tener el monopolio. Otras dos conceptualizaciones del final corren paralelas (y no pocas veces en diálogo), con ella: nos referimos a la teología y al psicoanálisis. Ambas, a su manera, han sido también interpeladas y han pensado esta problemática del final aportando, en sus respectivos registros, una perspectiva ampliada que –en diálogo con la filosófica– enriquecen la reflexión. Por eso, aunque más no sea someramente, nos referiremos a ellas ahora.

Para la Teología judeo-cristina éste es un tema central. El *Final* impacta en la reflexión teológica aún más que en la filosófica, dominada como estuvo aquella por los temas del “origen” y del “progreso” antes que por el final. Como vimos, es recién a partir de su *consumación* moderna (es decir desde la segunda mitad del siglo XIX en adelante) que la problemática del final adquiere también en la filosofía un lugar central. En esto la teología la ha precedido y en no pocos casos su modelo marcó centralmente a la propia filosofía. En la teología judeo-cristiana el tema del final está ligado –de manera general– a la “*llegada del Mesías*”, al “*Juicio*” que Dios pronunciará sobre los hombres y a ese peculiar misterio de la “*resurrección de los muertos*”. Más junto a esta gran escena salvífica y apocalíptica (la del “final de los tiempos”, en sentido estricto), hay otra más pequeña pero no menos importante, ya que es ésta última precisamente la que nos habilita para pensar otros tipos de *finales*: esos finales que se dan todavía *en el interior de la propia historia* y que corresponden a los finales *sociales e históricos*, de los que hablábamos en una anterior distinción. Son estos los tipos de *finales* que traemos aquí a colación pensando en la naturaleza de nuestro presente, *consumado* (y no sólo “en crisis”). Pensar este tipo de finales (sociales e históricos) en perspectiva teológica, exige poner sobre la mesa un interesantísimo y sugeridor mecanismo redentor que constituye uno de los núcleos históricos fundamentales del Antiguo Testamento: nos referimos a la secuencia: *emplazamiento de Yahvé, jubileo, ira de Dios, paso a un nuevo tiempo*. Como nosotros nos referimos a esto in extenso en un trabajo anterior, recordamos aquí lo fundamental de esta posibilidad, todavía *intrahistórica*¹² si en el pensamiento bíblico judío la historia no es progreso sino, esencialmente, discontinuidad, existe en ella una especie de “doble mecanismo” (también, sucesivo) para destruirla y a la vez salvarla. La primera fase, es esencialmente humana y antecede a otra tempestuosamente divina; ésta se pone en marcha –con la ira de Yahvé– si la anterior falla o no es directamente cumplida por los hombres. Lo cual por cierto no debe ser pensado de manera mecánica o excluyente. En el libro 15 del Deuteronomio se habla de “*la llegada del séptimo año, el año de la remisión*” y se dan precisas instrucciones a los hombres sobre cómo comportarse en él. Lo concreto del mandato “de la remisión”¹³ y las detalladas y precisas instrucciones para su cumplimiento, no se comprenden cabalmente si no se atiende al dramático momento histórico en que fue escrito el *Deuteronomio* (siglo VII). Redactado por sacerdotes y profetas, fue hecho público como *Ley de Yahvé* cuando el pueblo judío atravesaba uno de los peores momentos de su historia. Habían pasado ya quinientos años del encuentro fundacional entre Moisés y Dios, e Israel vivía en medio de grandes dificultades: la tierra de Canaán conquistada, el reino de David y Salomón levantado y dividido. La provincia más grande y próspera del norte (llamada “reino de Israel”) había dejado literalmente de existir y la misma suerte amenazaba a la provincia del sur (el “reino de Judá”). En medio de tal situación política, el objetivo central de sacerdotes y profetas –a través de esta Ley de Yahvé que resumía experiencias adquiridas a lo largo de toda la historia anterior– era mostrarle al pueblo judío la causa de esos males y darle, a su vez, una oportunidad para salvarse. En fin, que se trataba de un programa *para atravesar ese “final”*. Por esto, en el libro 15 del

¹² Cf. nuestro trabajo “El Cuarteto de Jerusalén”, en AAVV, *Márgenes de la Justicia. Diez indagaciones filosóficas*, Altamira, Buenos Aires, 2000, especialmente Tercera Parte.

¹³ *Remisión*, del latín *remittere*. Repárense en las tres primeras significaciones del término en nuestra lengua: 1) enviar algo a otro lugar; 2) perdonar, eximir y 3) diferir, suspender.

Deuteronomio, se les ordena a los hombres explícitamente: "Cada siete años ustedes perdonarán las deudas" (v.1) y "Si tu hermano hebreo, varón o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo lo dejarás libre" (.12). A este mecanismo de liberación histórica, se lo denomina *remisión* y se lo especifica en el texto con suma precisión, tanto como para que no queden dudas ni escapatorias respecto de su cumplimiento. A su vez, ese "año sabático" (cada siete), se potenciaba a la vez con el gran "año jubilar" (cada cincuenta) ampliando las exigencias de aquél y aumentando la solemnidad de su festejo. Ambos, en su conjunto, componían la posibilidad humana de ese mecanismo de remisión que caracteriza a la concepción judía de la historia. El objetivo era claro: preservar y sostener la justicia entre los hombres¹⁴. Y si a pesar de todas estas razones (lógicas y éticas) los hombres no cumplían con el "año de la remisión", un segundo momento se abre paso: el de la ira de Yahvé, su irrupción directa en la historia para destruirla y así salvarla. Con esta irrupción lo sagrado penetra por un "instante" en lo profano, con la finalidad de restituir el equilibrio de la justicia prostituido por los hombres. Es la otra manera de la remisión, en ella Dios tiene la palabra. Esto se haya muy bien descrito en el *Libro del profeta Isaías*, de todos los del Antiguo Testamento el posteriormente más citado por Jesús y los apóstoles cristianos. Libro que -al igual que el *Deuteronomio* (algo anterior)- es un testimonio de la crisis política y espiritual en que se debatía el pueblo de Israel. Esto es, un olvido de su responsabilidad ética e histórica (en tanto pueblo elegido por Dios en la Alianza), unido a su evidente declinación política. Ambas cosas se potenciaban mutuamente y en medio de ese clima decadente y enrarecido, Isaías -joven de una familia noble que "había visto a Yahvé" (Cap.6)- inicia su prédica. Israel ya había tenido su cisma político, había perdido el sentido de su propia identidad como pueblo (elegido) y se había puesto a vivir como un pueblo histórico más. Con una religión transmitida por la costumbre y mecánicamente repetida, pero no vivida ("*religión aprendida que no brota del corazón*", la llamará Isaías); con templos ricos, clero poderoso y rituales muy concurridos, pero corazones vacíos. En fin, que Israel *atravesaba en ese momento otro "final" histórico* y este emplazamiento al parecer dio su resultado. Entre los años 701 y 691- el rey de Judá (Ezequías), animado permanentemente por Isaías, resiste el avance y el sitio de Senaquerib (el poderoso rey de Asur) y sucede entonces la célebre "*liberación milagrosa*" de Jerusalén, relatada en *Isaías* (37, 21 a 36): "*Esa misma noche el Ángel de Yahvé hirió de muerte a 185.000 hombres del campamento asirio. A la hora de levantarse a la mañana, no había más que cadáveres. Senaquerib levantó su campamento y se fue*". En síntesis, que la tradición teológica ha pensado y asumido los finales y que -en ese mecanismo de la *remisión*- está su propuesta central de superación (de traspaso, de *pascua*). Se trata de "detener" la historia, de consumarla y de cambiar radicalmente nuestra conducta en ella. Caso contrario, la "ira de Yahvé" (lo otro, lo reprimido, lo ofendido) se encargará de ello y no será precisamente agradable. La "repetición" no ayuda en estos casos y esto el psicoanálisis lo ha visto muy bien.

La experiencia psicoanalítica del fin

En la historia contemporánea del pensamiento occidental, el psicoanálisis se inscribe dentro de la denominada (primero por Paul Ricoeur e inmediatamente después por Michael Foucault) como "*escuela de la sospecha*"¹⁵. Gráfica manera de referirse a esa pléyade de pensadores y hombres de cultura pos hegelianos que -en los finales el siglo XIX y las primeras décadas el XX- dieron cuenta del carácter ilusorio del totalitarismo racional moderno buscando,

¹⁴ Esta tradición de los Jubileos judíos pasa en esencia a la teología cristiana y muy especialmente a su denominada Doctrina Social. Y es precisamente por sus mandatos de *liberación y perdón* (de los esclavos, las deudas y las tierras) que hoy causa escozor en el establishment mundial cuando se lo invoca; cuestiones que el actual Papa Francisco hace con frecuencia y no pocos ceños se fruncen en el Vaticano.

¹⁵ Ver, Ricoeur, P. *D' la interprétation. Essai sur Freud*, du Seuil, París, 1965 (traducida al castellano como *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1970) y Foucault, M. "Nietzsche, Marx, Freud", en *Nietzsche*, De Minuit, París, 1967.

a la vez, su superación. Y esto no sólo en el plano filosófico, sino también en el político y social.

Ambos autores coinciden a su vez en algo: que el espacio decisivo en el cual se inscribe y ejerce esta “sospecha” es el del lenguaje. Más específicamente aún, el de las “técnicas de interpretación” ya que –lejos de limitarse a proponer una nueva “teoría” para ese vasto territorio- lo que el psicoanálisis hace es *revolucionar* la manera de recorrerlo, *cambiar las reglas* de juego de los principales actores y sobretodo, iluminar un nuevo protagonista que de aquí en más constituirá el centro neurálgico de su práctica: el *Inconsciente*, el *Ello* (desplazando así a la *Conciencia*, al *Yo*) de aquel lugar privilegiado. “Herida narcisista” en el corazón de la modernidad, que Freud equiparará con las anteriormente infligidas por la teoría heliocéntrica de Copérnico y la evolución de las especies de Darwin. Al impacto sucesivo de estos tres “cortes” el hombre moderno ha debido aceptar –aun a regañadientes- que el planeta que habita no es el centro del universo, que él mismo no lo es de la vida que puebla su superficie y finalmente (como si lo anterior no fuera suficiente) que la “razón” que ha entronizado desde Descartes está lejos de poder explicarlo todo, ni es tampoco el único tipo de racionalidad posible. Así el psicoanálisis es también un hijo dilecto de ese estado de cosas que hasta aquí hemos venido denominando como *modernidad consumada* y que, por ende, la preocupación por el *final* no le es indiferente ni accesorio. Sin embargo, deberemos pasar de su creador, Freud, a su intérprete Jacques Lacan, para que esta preocupación se vuelva mucho más explícita todavía. Es que si bien Freud era plenamente consciente del carácter *agonal* de la época en que le había tocado vivir (el “pesimismo” de sus escritos metapsicológicos es proverbial al respecto), sin embargo, vacilaba en cuanto a la vinculación profunda entre esa problemática del *final* y la propia práctica psicoanalítica. Su pequeño escrito del año 1937, *Die endliche und die unendliche Analyse* (*Análisis terminable e interminable*) es claro al respecto¹⁶. Allí –por diferentes causas que va explicitando- duda de la posibilidad de un “fin del análisis”, o de que éste sea un momento constitutivo (y aun decisivo) de la propia terapia. En cambio, en Lacan no: no sólo es deseable para él un *fin del análisis*, sino que la problemática del *fin* atraviesa por completo a la propia teoría y práctica psicoanalítica. Por eso la traemos aquí –muy sumariamente- a colación.

Debemos al psicoanalista Jorge Alemán una de las meditaciones más claras y provocativas al respecto. Supo Alemán plantear los vínculos posibles entre “*final de la metafísica*” y “*final del análisis*”, de manera tal que así quede sólidamente establecido un diálogo entre filosofía y psicoanálisis (donde los respectivos pensamientos de Heidegger y Lacan desempeñan un papel central, aunque no exclusivo por cierto). En una obra específicamente dedicada a este tema, Alemán coincide en decirnos: “Mientras que Freud mantiene una serie de interrogantes sobre el carácter *interminable* del análisis (...) Lacan se decide a concebir la experiencia del psicoanálisis como un itinerario que llega a su fin, un fin que no es arbitrario a la experiencia misma, sino que brota como un resultado de la misma y en una coyuntura que dicha experiencia debe permitir localizar e incluso transmitir”¹⁷.

Y para establecer ese estatuto del *fin* en el psicoanálisis –como ocurre casi siempre en este tipo de debate- el punto de partida es Hegel; o mejor aún, *deslindarse* de Hegel. Expresando

¹⁶ En Freud, S. *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976 y s.s, tomo XXIII. Este escrito, conjuntamente con “*Construcciones en el análisis*”, constituyen los últimos artículos estrictamente psicoanalíticos de Freud que vieron la luz durante su vida. Habían transcurrido veinte años desde la publicación de sus “*Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*” (1919), dedicada exclusivamente a la técnica del psicoanálisis.

¹⁷ Cf. Alemán, J. “Lacan y el fin de la metafísica”, en *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica* (op. cit. en nota 11), pág. 18/19. Otras obras de este mismo autor en las que se aborda –en diferentes artículos o capítulos- esta problemática son: *Lacan:Heidegger*, Del Cifrado, Buenos Aires, 1998 (en colaboración con Sergio Larriera); *J. Lacan y el debate postmoderno*, Filigrana, Buenos Aires, 2000 y *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Síntesis, Madrid, 2002 (también en colaboración con Sergio Larriera).

aquí el significante “Hegel”, no sólo el nombre de un filósofo en particular, sino también la culminación del programa metafísico europeo-occidental: esto es, la constitución de una *totalidad* (esencial y autosuficiente) que, como “*verdadero Ser*” (“la Verdad es el Todo”, nos dirá Hegel), *reúne y explica* (en cuanto *fundamento* universal y científico) al conjunto fragmentario de lo real (que de manera tal, deviene por fin “*racional*”). Así en este instante denominado “Hegel” se cumple no sólo la culminación de la metafísica moderna de la subjetividad (la Sustancia, por fin, “pensada como Sujeto”!) sino también la voluntad *metafísica* (“logocéntrica”) iniciada en la misma Grecia por Platón y Aristóteles (herederos a su vez y por propia decisión del “triumfo” de la *ontología* parmenídea, por sobre la dialéctica heraclítica). Se cierra así (como *círculo*) esa línea metafísica que une a “*Hegel y los Griegos*”, que el mismo Heidegger planteará con pionera lucidez.

Sin embargo, las conclusiones *psicoanalíticas* de esa larga historia –como por lo demás es lógico y deseable– no son del mismo orden que las filosóficas. Esto es, Freud y Lacan (y mucho más específicamente este último) no reaccionan frente a esa totalización como lo hicieron a su turno un Nietzsche, un Kierkegaard o un Marx, ni buscan una salida superadora por los mismos andariveles que aquellos transitaron. Si bien comparten una común “sospecha”, su práctica clínica y el propio dispositivo teórico del psicoanálisis (indisolublemente unidos) suponen caminos e intereses diferentes; no necesariamente antagónicos, ni tampoco fácilmente complementarios, sino literalmente *diferentes*. Diferencia que a su vez nos permite ahora traer a nosotros a colación la experiencia psicoanalítica del final, como algo que se recorta con perfiles propios y enriquece el pensamiento de los otros discursos (por caso, el filosófico y el teológico). Jorge Alemán advierte de entrada esta *diferencia* específica: “...Lacan precisamente, a diferencia de Hegel, concibe un fin que es el propio de la experiencia analítica que *no se resuelve en una totalidad que garantiza el encuentro de la Verdad con el Saber*”¹⁸. De aquí la postura decididamente *no metafísica* de Lacan y aquella afirmación –a la vez irónica, rotunda y provocadora– donde dice: “...la metafísica nunca fue nada y no sabría prolongarse sino ocupándose de taponar el agujero de la política”¹⁹. Por esto el psicoanálisis –apelando a la *subversión* del sujeto cartesiano y atendiendo a la emergencia irreductible de la instancia *inconsciente*, con las consecuencias estructurales que de esto se desprende– repudia el *Aufhebung* hegeliano (esa, “superación reconciliadora” que realiza a la vez que cancela), rechaza la identificación del *Saber* con la *Verdad* y postula, por el contrario, la necesidad de pensar el *fin* desde el lado del *no-todo*. Límite y marca irreductible que el inconsciente impone al sujeto, a la vez que lo libera del pesado “ideal” metafísico de la completitud. Por el contrario, la experiencia psicoanalítica del *fin* (esencialmente “*ética*”, ante que ontológica) implica la aceptación de la *falta*, de la *finitud* y la (rica y nueva) posibilidad de obrar a partir de tal “*cura*” (cuidado).

¹⁸ Alemán, J. *La experiencia el fin*, pág. 19. El resto de las citas siguientes, si no se indica lo contrario, provienen de este mismo texto.

¹⁹ Señalemos, al menos de paso, que esta afirmación de Lacan (que el mismo Alemán pone como acápito en su trabajo) está dirigida, irónicamente, ¡al propio Heidegger!: “Para mi amigo Heidegger” dice, evocado “por el respeto que le tengo”, a quien primero le pide “que consienta en detenerse un instante” (para escuchar lo que dice esa afirmación suya); exhortación que de inmediato le parece vana “puesto que no podrá hacerlo”, como si Heidegger fuese incapaz de entender lo que la metafísica en realidad es. Afirmación que allí no se fundamenta y que acaso tenga que ver con el planteo lacaniano de una “*antifilosofía*” y con la adscripción sin más de “la filosofía” a lo que denomina el “*discurso del amo*”. En nuestro entender la expresión “*antifilosofía*” es al menos confusa y poco feliz, aun cuando esté motivada seguramente en la imperiosa necesidad de deslindarse del discurso metafísico. ¿Debemos aquí recordar algo tan sencillo como que todo “anti” recibe su fuerza de aquello que rechaza y que precisamente por esto ve castrado su potencial superador? Puesto que la obiedad de esta observación es tan grande, así como la evidencia de que ese mismo pensamiento es capaz de otro tipo de planteos (como de hecho los hace), es que nosotros lo caracterizamos como “no metafísico” antes que como “antifilosófico”. Igualmente, el debate queda pendiente.

Es con todo esto por trasfondo, que Alemán señalará muy bien “como en psicoanálisis no puede haber una teoría de la verdad sin una doctrina del amor y las consecuencias que por lo mismo la diferencia sexual impone al ser parlante”. Situación estructural que lo lleva a afirmar: “Pensar el fin desde el lado del *no todo*, implica tal vez la tarea esencial del psicoanálisis; pensar la mujer y lo que esto implica en la emergencia de la subjetividad; pensar el fin del lado del *no todo*, o sea recorrer la homología planteada por el psicoanálisis entre la verdad y la mujer, términos ambos que participan de una relación con lo real y que promueve una lógica que abre las puertas a una conceptualización del fin distinta de la hegeliana”²⁰. Con esta nueva experiencia del *fin* que el psicoanálisis promueve y propone -distinta por cierto de las conceptualizaciones filosóficas y teológicas, más en diálogo con ellas- es que ahora volvemos sobre nuestro objeto inicial: el *habla del final*, aquello que en el fin se expresa y requiera atención *diferente*.

El habla del final

Y aquí no es casual ni caprichoso que volvamos a Heidegger. Así como su pensamiento contagió (a sabiendas o no, a gusto o a disgusto) al resto de la filosofía y de la teología del siglo XX, su concepción el lenguaje tuvo influencia directa en la conformación más reciente del psicoanálisis, tal cual acabamos de advertir. En su recopilación *De camino al habla* (1959) recogiendo seis textos de esa misma década, pero también en numerosos lugares del denominado “primer período”, Heidegger elabora una singular hermenéutica del lenguaje. Esta se apoya centralmente en una distinción tripartita entre: el *decir* (das Sagen), lo *dicho* (sein Gesagtes) y lo *que se da a decir* (das zu-Sagende). La esencia del lenguaje está en este último plano: en aquello que “*habla*”, tanto en el *decir* como en lo *dicho*. De aquí aquel aserto –tan simple como muchas veces poco comprendido– “El habla, *habla*”, sobre el que reiteradamente vuelven sus aproximaciones al lenguaje. Es precisamente recogiendo este “hablar del *habla*” (el cual por cierto no es él mismo un “lenguaje”, en el sentido corriente de este término) como es posible entrever lo que propiamente *acontece* en el orden del discurso, aquello que *discurre* a su través. Porque esencialmente el *habla* es eso, un acontecimiento, un *Ereignis*.²¹

Advertidos de esta distinción tripartita, volvemos ahora sobre ese *lugar* (y no simplemente límite o línea) que es un *final*. Queremos recorrer esa *topografía* y es porque (*topológicamente*) preguntamos: ¿qué *habla* en el final?; ¿qué es propiamente lo que *acontece* en él? Lo primero que salta a la vista es que en un *final* –cuando verdaderamente es tal y no sólo una crisis- está presente lo más destacado de los tres modelos que hemos sumariamente presentado para pensarlo (el filosófico, el teológico y el psicoanalítico). Esto es que allí se *vive* (antes que cualquier discurso teórico o ideológico) una clara y permanente sensación de

²⁰ En la obra el mismo Lacan convendría atender a dos de sus *Écrits*: “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” y a “La ciencia y la verdad”, ambos en *Écrits II*, du Seuil, París 1971, págs 151 y 219 respectivamente (hay traducción castellana como *Lectura estructuralista de Freud*, trad. de Tomás Segovia, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, págs 305 y 340 y varias posteriores).

²¹ No podemos desarrollar aquí in extenso esta hermenéutica heideggeriana del lenguaje. Sobre lo dicho en este párrafo, señalemos que la reflexión de Heidegger sobre este tema –que a la postre resultaría uno de los centrales de todo su pensamiento- se inicia ya en sus tesis de habilitación, *La doctrina de Escoto sobre las categorías y el significado* (1914) y que aún antes de ese trabajo académico, el lenguaje es el tema central de su lección *Expresión y fenómeno* (1912). Ni qué decir el lugar central que ese mismo tema ocupa en *Ser y Tiempo* (1927) así como en las lecciones de *Lógica* dictadas en 1934. No se trata por ende de un tema del denominado “último Heidegger”. En cuanto a esa distinción tripartita en el seno mismo del lenguaje, puede consultarse con provecho introductorio el artículo de Roberto Walton “La dimensión esencial del lenguaje según Heidegger: el decir, lo dicho y lo que se da a decir”, en revista *Escritos de Filosofía*, Año I, núm 1, Academia Nacional de Ciencias, Centro de Estudios Filosóficos, Buenos Aires, 1978, págs. 63/77. Por cierto, que la bibliografía más especializada y actual es numerosísima y crece día a día, por lo cual no pretendemos reseñarla aquí.

consumación, remisión y de-totalización. Sensación existencial (y no simplemente individual o psicológica) en virtud de la cual el tiempo aparece como agotado, el espacio como inútil y una carencia inicial de sentido envuelve de antemano a toda acción posible. Si alguna vez Kant resumió “...todo interés de (la) razón (tanto especulativa como práctica) ...” en tres preguntas (“*¿Qué puedo saber; qué debo hacer y qué puedo esperar*”²²) en tiempos del final todas y cada una de esas tres preguntas se podrían responder con una sola palabra: *nada*. En efecto, se tiene la clara sensación existencial de que *nada* se puede saber, hacer o esperar (que “valga la pena”). Una sensación a la vez de agotamiento e inutilidad lo invade todo y ese *todo*, paradójicamente, se ha vuelto ahora *nada*. Y ya sabemos cuál es exactamente el “temple de ánimo” (*stimmung*) que corresponde a ese estado de cosas. También él se deja decir con una sola palabra: *angustia*. Angustia y nada se completan y requieren mutuamente, más aún aquella no es sino la patencia de ésta en el seno de lo que es (del ser). Así en tiempos de final (donde *todo* se ha vuelto *nada*), es la *angustia* quien informa cada uno de nuestros actos (y esto tanto en el ámbito individual como colectivo). Más aún, aquellos actos que podríamos llamar “positivos” y hasta “exitosos” o “satisfactorios”, en los tiempos del final llevan también la marca indeleble de la *angustia*.

¿Y esto por qué?, porque siguiendo aquí también a Kant, (esta vez en su *Tratado de Lógica*) una cuarta pregunta a las tres citadas: “*¿Qué es el hombre?*”. Y no se trata, por cierto, de un “agregado” más que vendría a reparar un “olvido” anterior, sino todo lo contrario: a esta cuarta pregunta (¿qué es el hombre?), están referidas las tres anteriores²³. Va de suyo entonces que, si en tiempos del final las tres primeras preguntas se contestan con la palabra *nada* (y éstas tres están a su vez referidas a esa cuarta interrogación), lo que propiamente está allí *nihilizado* (lo que ha sido alcanzado por el síntoma de la *angustia* y en él se debate) es *el Hombre en cuanto tal, y no sólo algunas de sus acciones, omisiones o instituciones*. Si en el final es imposible *saber, hacer o esperar* algo en el orden de las “cosas”, esto no se debe al “desconocimiento” momentáneo (y luego reparable) de alguna técnica o procedimiento milagroso que solucionaría la cuestión, sino porque es el Hombre mismo quien se ha vuelto un *enigma* (y a través suyo el “ser” de toda cosa posible). En consecuencia –y para decirlo dentro del marco conceptual que hemos venido utilizando hasta aquí– el *final* no es algo que primordialmente tenga que ver con las “cosas”, sino que sucede fundamentalmente en el orden del “ser”, del *sentido* que éstas puedan o no tener para el hombre. Pero si a su vez ese sentido ha sido también alcanzado por la *nada*, no es casual entonces que en tiempos del final vayamos de fracaso en fracaso, de urgencia en urgencia y de “salvador” en salvador. Es que allí –a diferencia de lo que sucede en las crisis– *lo que se ha agotado es el juego y los jugadores*, porque las reglas ya no obligan, los premios no alegran, los castigos no duelen y la satisfacción está siempre “en otro lado”. Y aun cuando sigamos jugando esos “juegos” (a falta de otros), es común escuchar en los jugadores (aún en los aparentemente más sabios y mejor dispuestos), una expresión tan popular como rotunda: “*ya no se puede creer en nada ni en nadie*”. Y es literalmente así, sólo que esta convicción *agrava* aún más la cuestión: si en el final no se puede creer en *nada* y ella es precisamente lo único que queda en pie, en un final lo que sobreviene es entonces ese “hueco” que infructuosa y reiteradamente tratamos de disimular. En torno de esto, es conveniente volver a recordar aquella afirmación (simple y polémica) de Lacan que citamos más arriba: “*...la metafísica nunca fue nada y no sabría prolongarse sino ocupándose de taponar el agujero de la política*”. Ella puede acaso ahora ayudarnos a comprender mejor algunas cosas, o al menos a traerlas al debate. Hay dos que quisiéramos plantear a continuación, redondeando nuestro trabajo: 1º) ¿qué es eso de que “*la metafísica nunca fue nada*” y 2º) ¿qué es “*el agujero de la política*”.

²² Cf. Crítica de la razón pura, A 805 ó B 833.

²³ Cf. Kant, *Obras Completas* (edic. Cassirer), VIII, pág. 343; o en castellano, *Tratado de Lógica*, Araujo, Buenos Aires, 1938, pág. 19. Sobre esta misma cuestión son de interés las observaciones de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954, págs. 172/174.

a) El “error” metafísico y la recuperación del sentido.

La idea de que “la metafísica nunca fue nada” es cierta, pero sólo a condición de invertirla y recombinarla: decimos entonces, “*la nada siempre fue metafísica*”. Si esto es así, entonces la *nada* que atraviesa a la metafísica en su final consumado (nuestro “presente”) no es una novedad ni un accidente en su desarrollo histórico (por ende, solucionable) sino que –muy por el contrario- le pertenece a su esencia más íntima. En su consumación moderna la metafísica no “desemboca” en la nada, sino que (por *fin*) se encuentra allí con aquello que fue desde siempre (“ser” autosuficiente, pero irremediamente herido en su base).

Más aún, en esa final queda claro que el “ser” del que siempre habló la metafísica “es” *nada* y qué ambos –metafísicamente vistos- no son contradictorios sino complementarios. ¿O acaso es por casualidad que en la lógica de Hegel el *ser* y la *nada* terminen (en el momento del “devenir”) indisolublemente unidos y realizados? El famosísimo comienzo de la “Lógica del Ser”, contiene una sentencia que en realidad debería ser tomada por una confesión: “*El puro ser y la pura nada es (pues) lo mismo*” (*Ciencia de la Lógica*, 11:44). Si recordamos que en Hegel las categorías lógicas son en realidad –por propio planteo- *ontológicas*, ¿queda alguna duda de que la consumación del “ser” metafísico es, a un tiempo, la realización plena de la *nada*?²⁴. Lo que realmente se *sospecha* en aquella “escuela (necesariamente post-hegeliana) de la sospecha” es precisamente esto: que el “ser” de la metafísica es, en realidad, *nada* y que la consumación de esa doble identidad la traba (grosera y explícitamente) sobre sí misma, a la vez que la anula dejándola sin futuro (a no ser aquello de “ocuparse de taponar el agujero de la política”, o como dice Heidegger “entregarse a sus excesos”). Nietzsche ve esto con dramática lucidez cuando – en *El crepúsculo de los ídolos*- nos relata (¡en una página!) “*Como el ‘mundo verdadero’ terminó convirtiéndose en una fábula*”. Lo ve también proféticamente Kierkegaard, cuando llama a la suya “época de disolución”, “*tiempos en que todo es político*” (¿puro “agujero” acaso?) y cuando reclama para sí la tarea prometeica (y a la vez imposible) “de quitar del medio mil ochocientos años, como si nada hubiera pasado”. Lo sabía el joven Marx cuando exigía “poner a Hegel patas para arriba” y al grito de “*¡Guerra a la situación alemana!*”, pretendía llevar ese nihilismo hasta el final con un programa casi insólito: “Se trata de no dejar a los alemanes ni un solo instante para ilusionarse y resignarse. Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión, hay que hacer la ignominia aún más ignominiosa, publicándola”, afirmará en su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* de 1843.

Ahora bien, ¿de qué hablamos propiamente bajo la denominación “metafísica”? Resulta fundamental aclararlo para desarrollar, a su vez, nuestra propia crítica. No nos estamos refiriendo, por cierto, a la disciplina escolar que se ocupa “del ser en cuanto tal” y que, junto a otras, integraría el supuesto “árbol de la filosofía”; ni tampoco a una suerte de pensamiento abstracto (e “idealista”), opuesto al científico, más apegado éste a la “objetividad” y a los problemas cotidianos. Muy por el contrario, nos referimos a un *estilo de pensamiento* (y consecuentemente de *vida*) que resultó el dominante desde los griegos hasta el presente. Primero en Europa y –desde el siglo XV en adelante- en aquellos lugares donde Europa llegó con su impulso imperial. Más tarde lo encarnará la furia técnica (“americana”) que tomó el relevo de las viejas potencias coloniales europeas (Estados Unidos de Norteamérica) y a partir de allí, la diseminación “global” (aunque no uniforme) que constituye nuestro presente.

¿Pero qué es -estructuralmente hablando- este tipo de pensamiento al que denominamos “metafísico”, el cual como vimos atravesó (sincrónica y diacrónicamente) a variados hombres,

²⁴ Por el contrario, este famoso apotegma hegeliano ha sido usualmente interpretado como la “positiva” superación hegeliana del “dualismo metafísico” (ser-nada), reunidos ambos en el “devenir” (dialéctico). Visto en cambio desde afuera de ese horizonte metafísico, esa unidad no sólo no resuelve el problema, sino que lo agrava por *contaminación*: la erosión del “ser” (del ente), por la “nada”.

pueblos y culturas? Podríamos responderlo con una sola frase, pero esta frase requerirá de inmediato su explicación: la metafísica es la forma más perfecta de la *violencia*, en tanto y en cuanto ejerce aquella “violencia primera” (sobre el ser) que fundamenta y justifica todas las posteriores; la metafísica es así, *nihilismo activo* e inexorable *holocausto*. Quema lo que toca y toca *todo*, más aún ese deseo de *todo* es su más (perversa) ilusión. Por esto Nietzsche y Kierkegaard la caracterizaran (clínicamente) como una “*enfermedad*”. En aras de precisar mejor esto, las reflexiones del filósofo Fernando Ojea –en su texto *Angustia y sentido*– nos resultarán de suma utilidad. Esta obra suya (publicada en 2002), lleva un sugestivo subtítulo: “*La Nada tiene la palabra*”. Allí Ojea –en un lenguaje que al comienzo rememora mucho a Husserl, pero que de inmediato se instala más allá del horizonte teórico (y limitado, por cierto) del padre de la fenomenología– caracteriza muy bien la *estructura* del pensamiento metafísico. De ésta nos dirá que “...concibe lo onto-lógico (el surgimiento del ente *en cuanto tal*) de acuerdo con dos características: la *plenitud* de su consistencia, y su *totalidad* (o completitud). Por lo primero la *verdad* ontológica –el sentido que íntimamente la constituye– desconoce cualquier fisura exterior que no aparezca destinada a ser colmada por el sentido. Por lo segundo se impugna todo carácter irremediable según el cual éste hubiese de permanecer estructuralmente hablando expuesto a la inconclusión. Así, de acuerdo con la metafísica el sentido desemboca siempre en la absoluta plenitud de sí mismo, a la vez que dicha plenitud se cierra definitivamente en una conclusiva totalidad”²⁵. Es decir que en ese estilo de pensamiento que denominamos *metafísico* (y que *no* es, por cierto, el único tipo de pensamiento posible) es donde ocurre esa supuesta coincidencia absoluta entre el Saber y la Verdad, que el psicoanálisis criticará como *ilusoria* y de consecuencias harto peligrosas para la vida del hombre. Y esa misma totalización tiene sus inmediatas repercusiones en el nivel del lenguaje. En su pretensión de *universalidad* y *necesidad* absolutas (los dos requisitos que ella misma impusiera como deslinde entre *episteme* y *doxa*, entre “ciencia” y mera “opinión”) la metafísica pretende que habla siempre desde “la Verdad”, por esto Ojea señala muy bien: “Resumiendo: lo que se dice de lo que es (en ese horizonte *metafísico*) ha de ser necesario y universal, en tanto lo que es que ese decir dice lo es *plena y totalmente*: sin fisura (interior) alguna que horade su seno, ni horizonte (exterior) que atestigüe su falta”. *Delirio* en el orden del decir, que se complementa perfectamente con aquella *ilusión* de totalidad en el orden del ser; tomados ambos términos, por cierto, en el sentido preciso con que el psicoanálisis los utiliza. Esto es, que se trata –en el caso de la ilusión– de un *deseo* y no de un “error” (deseo que Freud vincula con el *narcisismo* y con el ideal del yo). Entonces, ¿no debería acaso pensarse la construcción metafísica bajo la figura paradigmática de Narciso? De nuestra parte creemos que sí, aunque por cierto el reconocimiento de tal *deseo* no excluye –sino que por el contrario fortifica– la necesidad de una hermenéutica específicamente filosófica. Por lo demás, es el propio Freud quien también nos advierte acerca de esa relación entre *ilusión* y *delirio*. Y así como en el caso de la ilusión, su originalidad consistió en mostrar la dinámica del *deseo* que la anima (corrigiendo así su consideración usual como simple “error”), otro tanto ocurrirá en el caso el *delirio*. Hay también en él un preciso mecanismo puesto en juego ya que, “Lo que tomamos por una producción mórbida, la formación del delirio, es en realidad *una tentativa de curación, una reconstrucción*”. Se trata entonces de una “*formación sustitutiva*” (que Freud relaciona fuertemente con la paranoia), en la cual –mediante un ejercicio de *proyección*– se trata de conjurar algo intolerable; intento que, como se sabe, resulta fallido puesto que “*Lo abolido adentro, vuelve desde afuera*”.

Lacan, por su parte, encontró en esta cuestión del *delirio* uno de los sitios claves para probar su tesis fuerte, según la cual “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*”. Así señalará que el delirio tiene que ver con la “*forclusión*” (en la psicosis) de un significante

²⁵ Ojea, F. *Angustia y sentido. La nada tiene la palabra*, M. Gómez Ediciones, Málaga, 2002, pág. 395. Las citas que siguen del autor, son todas del apartado “Hacia una transformación de la metafísica” (págs.379/424) de esta misma obra, directamente vinculado con la problemática de nuestro trabajo.

primordial en el Otro, el “Nombre-del-Padre”, significante metafórico por excelencia que le permite al sujeto acceder a la significación (fállica). La interpretación delirante es la tentativa (siempre frustrada), de paliar este déficit, ese *agujero* inagotable (de aquí la subsiguiente psicosis)²⁶. Singular “retorno de lo reprimido” que no cesa de acosar a aquélla fantástica construcción metafísica y que el *psicólogo* Nietzsche—a su muy peculiar de manera— también diagnosticó como *enfermedad*. En ese pequeño y desesperado opúsculo de 1888, *Ociosidad de un psicólogo*, (no olvidemos que éste fue el primer nombre de *El crepúsculo de los ídolos* y que Nietzsche reivindicó siempre para sí el título de *psicólogo*, antes que el de filósofo) al tratar de explicar el mecanismo que está por detrás de la dualidad metafísica, podemos leer: “Inventar fábulas acerca de ‘otro’ mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida; en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de ‘otra’ vida distinta de ésta, ‘mejor’ que ésta”²⁷.

Si regresamos ahora sobre la cuestión *metafísica*, resultan oportunas otras observaciones de Fernando Ojea. En primer lugar, su idea de que aquella totalización cerrada y excluyente, es sólo posible por una “falsificación” del yo, por el “*el pasaje del ‘yo natural’ a un ‘yo teórico’ encubridor*”. ¿Qué *encubre* ese ‘yo teórico’?, precisamente la *nada* (de *sentido*) que adviene en el yo natural cuando descubre que “*el sin-sentido habita el sentido*” y que, en consecuencia, la “nada” no es algo ocasional y exterior al plexo del “ser”, sino su más fiel compañera. Revelación intolerable para ese ‘yo’ el cual —buscando escapar de la angustia que le provoca y “en el intento de recomponer su situación habitual”— declara “que aquello (‘lo que’) le angustiaba) *‘no era nada’*”. Vana operación (en el orden de los objetos) que —sólo en el plano teórico y muy fugazmente— logra obturar esa patencia del sin-sentido en el sentido, situación intolerable que repudia y cuestiona a su voluntad totalizadora y sin “fisuras” (es decir *metafísica*).

Por esto mismo es que se impone una “transformación de la concepción metafísica” y para ello Ojea postula la noción de “*transparencia*”. Por esta transformación (que afecta y posibilita un concepto diferente de “verdad”), *sentido* y *sin sentido* (ser y nada, en otros términos) pueden volver a *reunirse* superando así la exclusión teórica propia de aquel totalitarismo metafísico; pero no ya a la manera del “devenir” hegeliano, sino que ahora “el sentido aparece, en cambio, atravesado *interiormente* del sin sentido, a la vez que, incesantemente expuesto a la intemperie *exterior* del sin sentido”. Recuperación entonces de un “exterior” (que abre la totalidad hacia lo otro), al mismo tiempo que de un “interior”, capaz de asumirse como “atravesado por la nada” y exponerse a ella, sin reacciones de defensa encubridora. De esta manera la pregunta fundamental (*grundfrage*) de la metafísica no es ya aquello de “por qué es en general en ente y no más bien la nada”, sino “cómo debe ser el ente (el sentido) de manera tal que acoja en su interior el abismo de *nada* y se halle expuesto exteriormente a *nada*”. La respuesta a esta nueva pregunta *traspasa* a la metafísica (en tanto que postula algo *impensable* en sus términos) y abre un nuevo *topo*, a la vez teórico y práctico.

Hasta aquí la hermenéutica fenomenológica de Ojea. Nosotros continuamos ahora diciendo que el “lugar” privilegiado donde esto ocurre —ese nuevo *topos*— es lo que denominamos “*final*”. Ocurre allí una *condensación* y *desplazamiento* (de *sentido* y *sin sentido*), especialmente intensa, la que habilita (y a la vez requiere) el *traspaso* del discurso metafísico, esto es su

²⁶ Por cierto, traemos a colación aquí los conceptos psicoanalíticos de *ilusión* y de *delirio* de manera muy sintética y sólo en lo que hace al propósito principal de este trabajo. Para un conocimiento más detallado remitimos a las fuentes: Freud, S. *El porvenir de una ilusión* (especialmente su capítulo 6) y en el caso de J. Lacan a su *Seminario III: La psicosis* (en el cual retoma lo adelantado en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, incluido en sus *Escritos*).

²⁷ Cf. Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1986, pág. 50.

superación efectiva.

Pero este proyecto superador es a la vez político, en un sentido también completamente nuevo para este término-. Pasamos así a nuestra última cuestión (al menos en este trabajo específico) a eso que en la cita de Lacan aparecía como “*el agujero de la política*”.

b) el “*agujero de la política*”.

Recordemos completo ese apotegma lacaniano (incluido a su vez dentro de una irónica y curiosa dedicatoria a Heidegger): “...*la metafísica nunca fue nada y no sabría prolongarse sino ocupándose de taponar el agujero de la política*”.

Aclarado, al menos en parte, eso de que “*la metafísica nunca fue nada*”, nos corresponde ir ahora ir hacia la otra *metáfora*, la del “*agujero de la política*”, en que remata aquella afirmación. De allí surge entonces una primera relación –entre metafísica y política- sobre la que vale la pena detenerse. Digamos de entrada que se trata de una relación *incómoda* para los dos términos, que ambos niegan o retardan en transparentar. El dualismo (a su vez metafísico) entre *teoría* y *praxis* (y todos los que de allí se hacen derivar) dan cierto soporte inicial a ese pretendido divorcio de aguas: la metafísica (como *pensamiento* del “*ser*”) estaría del lado de la teoría, mientras que la política (como *arte* del “*hacer*”) se incluiría en la praxis. Sin embargo, tal escisión, como era de prever, no podía durar mucho y efectivamente no duró: a partir de la *modernidad* (y del dibujo *técnico* del mundo que ella supone) ese dualismo no sólo quedó paulatinamente desactualizado, sino que hasta se tornó innecesario. Una vez más la dialéctica hegeliana nos da aquí una muestra ejemplar: aquél encuentro definitivo entre lo *racional* y lo *real* (que se explicita en la *Ciencia de la Lógica*) cancela ese hiato entre *teoría* y *praxis*, precisamente por su *realización histórica concreta* (“el reino del Espíritu”). De aquí en más “lo que efectivamente es”, es a un tiempo cristalización de la *razón*, en consecuencia, *política* y *filosofía* quedan perfectamente amarradas y mutuamente referidas. Se trata de esa “*realidad efectiva*” (*Wirklichkeit*) que el joven admiraba Hegel en la figura de Napoleón, en tanto moderna encarnación práctica (es decir *política*), de su propio pensamiento filosófico²⁸. Así debemos acostumbrarnos a pensar la relación (intrínseca y profunda) que vincula aquél “operativo metafísico” (constructor intelectual de una totalidad cerrada y autosuficiente), con el “dispositivo político” que comenzó por encarnarlo y servirlo, *para terminar por deglutirlo y subordinarlo*. Subordinación de la metafísica a la política, que implica aquello de *prolongarse tapando su “agujero”*.

Por esto y como buen conocedor de este acontecimiento decisivo, es que Kierkegaard diagnostica la suya como una “*época de disolución*” (de *final* diríamos nosotros) en la cual una “*enfermedad mortal*” se ha apoderado de casi todo. Se trata para este danés –“*desesperado*” que no desesperanzado- de “*tiempos en que todo es político*” lo cual, lejos de señalar que la *Política* (en el sentido mayúsculo del término) ha crecido en importancia y consideración, lo que hace es apuntar lo contrario: que esa política que ahora lo ha cubierto *todo*, es en realidad ella misma *nada*. Su reinado omnímodo no es sino el inicio de su propio fin; *consumada* por doquier, la política ya no sirve de orientación alguna y –tal cual sucede con el discurso teórico de la metafísica- *nada* es también lo que puede esperarse de ella. De aquí la tarea prometeica que el pensador danés reclama -no obstante su fragilidad- para sí: “quitar del medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado”; “*interrumpir*” la historia (como después lo pedirá también

²⁸ No podemos detenernos aquí en desarrollar más estas expresivas relaciones hegelianas entre filosofía y política, así como sus sucesivas “formas” históricas, lo hemos hecho en nuestra obra *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo*, especialmente en su primer capítulo. En cuanto a los vínculos modernos entre teoría y praxis -a partir de la transformación *técnica* de la propia ciencia- algo hemos reseñado en nuestro libro *El sujeto cartesiano*, Fac de Psicología, UBA, Buenos Aires, 1995, también en su primer capítulo. A ellos remitimos al lector interesado.

Benjamín) para reingresar en la “eternidad” (se entiende, en un tiempo donde no todo sea *político*, ni política); volver en fin a instalar aquella *diferencia* (aún en el seno del tiempo histórico concreto) entre un orden que es “*del César*” y un orden que no lo es, que es “*de Dios*”. Diferencia fundamental que sustrae del poder (siempre) arbitrario de turno, al menos un “*resto*” con rostro humano y abre aquella totalidad autosuficiente (esto es *metafísica*) más allá de sí misma, hacia lo que necesariamente (y con *justicia*) se le sustrae al “*César*”. Si al Cristo originario postular tal diferencia entre órdenes (político/sagrado) le valió la cruz romana, no le será más fácil a sus continuadores. Quiénes se atrevan a seguir enfrentando el poder político dado (sea éste de la naturaleza que fuere), se arriesgarán siempre a alguna forma de muerte (en grados que van desde la exclusión social, hasta el ajusticiamiento donde ello sea posible, pasando por la cárcel o el destierro). Es que, así como la *metafísica* (en el orden teórico) no acepta ni tolera lo *particular*, sino como parte de un todo que, al contenerlo, lo limita y lo incorpora, la *política* que les es consecuente (en el orden, por así decirlo, “práctico”) exige también *sumisión* (sin “resto”) a lo que ella determina como posible. Lo demás es intolerable *insubordinación*, subversión o terrorismo. Y así como en el discurso metafísico quien disiente con la *episteme* (que éste porta de suyo) recae en la *doxa* (opinión) y como resulta condenado al *error*; quien critique aquello que el poder político fijó como márgenes (la *ley*) estará siempre condenado a alguna forma de *errancia*. De aquí entonces que el *error* como castigo “epistemológico” (es decir, *metafísico*), resulte perfectamente solidario con la *errancia* como castigo “legal” (esto es, *político*) y se complementen mutuamente.

Por cierto, que en el *final* -en esos “tiempos de disolución”, como los llamaba Kierkegaard- esta solidaridad entre la metafísica y la política queda particularmente *transparente*: allí donde el *todo* se vuelve (a un tiempo) *nada*, es (hasta “razonable”) que la *represión* aumente para hacer cumplir la “ley”. Pero señalemos también su mutuo y solidario *fracaso ya* que, así como no hay “restitución” suficiente capaz de calmar el nihilismo en que desemboca la pretensión (delirante) de la metafísica (por el *fin*, ahora ella misma *fisurada*), tampoco hay represión que devuelva seguridad a la política entendida como subordinación incondicional al poder. Dado que -como bien advertía Freud- “*Lo abolido adentro, vuelve desde afuera*”, en estos tiempos del final, mientras la práctica de ese tipo de *política* llena las cárceles o los cementerios (sin lograr necesariamente por eso más seguridad), el agotamiento del pensamiento *metafísico* llena los manicomios, las farmacias y las librerías, sin lograr con esto volver a transmitir algún sentido *vivenciable* (o sea, no meramente “epistemológico”). Totalitarismo terrible el final (a la vez político y metafísico) que Michel Foucault pensó a su manera bajo el rico concepto de *biopolítica* (una política que termina abarcando la totalidad de la vida, ya entonces sin resto alguno para la *libertad* individual) y que Giorgio Agamben bien refiere después como maquinaria soberana del *estado moderno* como organismo *sacrificial* de los cuerpos. Parábola que con un mismo gesto une esos “mil ochocientos años de historia”, que el creyente Kierkegaard quería borrar de un plumazo, para poder así volver a entrar en lo “eterno”, es decir en un reino que no fuera sólo “del César”. Gesto hermenéutico que -siguiendo el hilo de Ariadna de la *violencia*- une al “*homo sacer*” de la Roma imperial (perseguido a muerte como “*nuda vida*”, disponible allí donde se lo encuentre), con el “*bandido*” moderno que el estado (ahora supuestamente “democrático”) ejecuta científica y legalmente, en nombre de *todos* (y del *todo*).²⁹

Por eso en el final, lo que se impone es entonces la “*interrupción*” de la *historia*, no su continuidad, ni mucho menos la ilusión de un cambio por su progreso (ilusión que, como bien sabemos, se termina pagando muy caro), ni tampoco la obturación vana de ese “agujero” metafísico inagotable. Este viejo concepto de “*interrupción*” de la historia -directamente filiado al mecanismo de la “*remisión*”, que señaláramos al presentar el tema del *final* según su modelo

²⁹ Cf. Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-textos, Madrid, 1998 (la edición original italiana es de 1995).

teológico- reaparecerá ahora en la “escuela de la sospecha” según un esquema filosófico, decididamente no metafísico. Y se trata también en este caso de una propuesta, a la vez, teórica y práctica, *filosófica* pero también decididamente *política*. Nietzsche habla directamente –en una de sus denominadas “esquelas de la locura”- de una “*gran política*” y postulaba la necesidad de “apresar al *reich* en un corselete de hierro y no soltarlo más”. Marx salió a predicar la *revolución mundial* y el mismo Kierkegaard profetizaba que “Para volver a la eternidad se necesitará derramar sangre; *pero sangre de otra clase: no las de las víctimas asesinadas por millares*”. Propuestas todas ellas que –acertadas o desacertadas, triunfantes o derrotadas- son *síntomas* de un estado de cosas: aquél propio de un *fin*, es decir de un lugar donde –al estar vedada la “repetición” neurótica- se requiere la valentía y el coraje de un *salto*. Recurso *extraordinario* y *desesperado* que encierra, a la vez, una doble posibilidad: el extravío definitivo, o el encuentro de un nuevo camino. En tiempos “normales” (o aun de *crisis*) no es ella una receta recomendable, ya que existen todavía movimientos que hacer o fichas que agotar; en el *fin*, en cambio, es lo único posible ya que es el *juego* mismo el que se ha agotado. Y esto aun cuando nuestra angustiada conciencia postergue la decisión o busque desesperadamente obturar esa “falta” con cualquier objeto o pretexto. El mismo Kierkegaard nos proporciona una interesante imagen para momentos de esa naturaleza: la *encrucijada de los ocho caminos*. Cuentan sus biógrafos –y es necesario pensar esto como algo más que un hecho anecdótico- que la “terapia” que el danés había encontrado para tales momentos decisivos, era lo que Jünger llamaría después “*el recurso del bosque*”, o el mismo Heidegger las “*holzwege*” (esas “sendas perdidas” que sólo conocen los guardabosques y los leñadores). En efecto, también Kierkegaard apostó al *bosque*. En el manuscrito de sus *Etapas en el camino de la vida* (1845) –escritas al mismo tiempo en que iniciaba el ataque filosófico final a la ciudadela hegeliana- podemos leer: “Hay en el bosque de Grib un lugar llamado el Rincón de los Ocho Caminos. *Sólo quien lo busque de un modo digno llegará a hallarlo, puesto que no se encuentra señalado en ningún mapa*. El mismo nombre de ese lugar es en sí mismo una contradicción, pues *¿cómo puede una encrucijada de ocho caminos formar un rincón?, ¿cómo es posible conciliar lo público y concurrido con lo apartado y oculto?*”³⁰ Dos dilemas –a la vez *filosóficos* y *políticos*- de primer nivel: transformar la encrucijada en un *rincón* (o sea la intemperie en *cobijo*) y conciliar (manteniendo a su vez esa *diferencia* esencial que la modernidad se encargó de suprimir) lo público y lo privado, lo universal y lo singular, la totalidad y el individuo, en fin el “sistema” (que *todo* se lo deglute) y la *existencia* particular (que resiste su disolución en la *nada*). Por eso mismo no es casual que aquellas visitas esperanzadas al Bosque de Grib sean contemporáneas, como dijimos, de su ataque final al “Olimpo” hegeliano: su *Ciencia de la Lógica* (“altura” desde la cual toda diferencia parece borrarse y todo dolor justificarse, en cuanto “momento” necesario para alcanzar la “razón absoluta”). En esta supuesta cima sí que no encontrará Kierkegaard ninguna esperanza ni ningún cobijo, por eso su descripción será despiadada: “Si Hegel hubiese escrito toda su *Lógica* y manifestado en el prefacio que esta obra únicamente era un experimento puramente intelectual, en la cual por lo demás no se incluía toda posibilidad, sería Hegel el mayor pensador que ha existido. ¡Ahora es cómico!”. Comicidad *trágica* claro, que no podríamos llamar precisamente risa pero que –en la ironía que ella misma despliega- muestra *otra* orilla, otros cruces, otras *posibilidades*.

Ahora bien, llegado a este punto, es usual que aparezca la cuestión de las “alternativas”; o sea la pregunta por la “salida” de esa *encrucijada de los ocho caminos*. También lo es que algunos se tienten con responderla, como si se tratara de “algo” del orden de lo dado (un *ente* entre entes y no de un *sentido*), o del “preparado” que un médico extiende para la mejoría de

³⁰ El gran Bosque de Grib está situado en el norte de la isla de Selandia y en ese “rincón” al que aludía Kierkegaard estaba (y está) *Ottevejshuset* (“La Casa de los Ocho Caminos”), que es precisamente la casa del guardabosque. No lejos de allí, en un punto denominado *Syvstjernen* (la “Siete Estrella”), se ha erigido un túmulo gigante –según el modelo de las tumbas vikingas- en memoria de Søren Kierkegaard.

su paciente (en ejercicio de una supuesta “ciencia” y adquirible en alguna farmacia que, pese a la noche cerrada, todavía está de turno). Desgraciadamente nada de eso es así de sencillo y si acaso *existen* alternativas o salidas del laberinto, ello tiene más la impronta de la *posibilidad* que la estructura del “ser”. Por lo demás deberá tenerse en cuenta –sin excepciones– que la *nada* propia el final nos ha atravesado a *todos* y que tanto los que preguntan cómo quienes responden, lo hacen en y desde esa situación precisa. Sin embargo –por otros motivos que nada tienen que ver con la dupla “pesimismo/optimismo”– creemos en la legitimidad de esa pregunta, sobre todo cuando la misma no proviene de la necesidad de sacarse de encima la *angustia* que el final provoca (tal como opera aquél “yo encubridor”, que antes recordáramos, con su “*no era nada*”) sino, por el contrario, de su aceptación y de la decisión de llevarla hasta el final (a ella misma que, paradójicamente, es ya un *final*). Entonces es cuando se advierte que jefectivamente “era *nada*”! y que, si allí estaba, ocupaba en realidad el lugar de *otra “cosa”*. Parafraseando a Lacan, “obturaba el agujero de la política”. Vano entretenimiento, por cierto, que termina agravando el problema antes que solucionarlo.

No se trata entonces de un “acto de voluntad” (en el sentido en que las clásicas “psicologías del yo” utilizan esta expresión), sino de una *disponibilidad de escucha* directamente vinculada con el orden del *habla*, de aquello “*que se da a decir*”. Disponibilidad que –bueno es también aclararlo– *no es patrimonio de unos pocos* (salvadores o iluminados), sino *posibilidad* de todos. Y además una posibilidad con *fundamento in res* y no sólo un albur del destino o una fatalidad de la historia. Aquí Kant viene otra vez a sugerirnos algo (cómo siempre y muchas veces a pesar de su propio sistema metafísico). Si el resultado de la *Crítica de la razón pura*, es el conocido “fracaso” que corona su “Dialéctica Trascendental”: esto es la imposibilidad de la metafísica *como ciencia*, no menos cierto es que ello no sólo no clausura la *cuestión metafísica*, sino que es precisamente el puente de paso hacia la “razón práctica”. Esta, que como sabemos será el objeto de la otra *Crítica* (la *de la razón práctica*, de 1788), es posible a partir de otra aguda observación kantiana: que la metafísica no es sólo ni primordialmente una disciplina especulativa, sino que ella es –primariamente hablando– “*una disposición natural*” del hombre y como tal condenada al *retorno* por sobre cualquier resultado o decisión racional. Aquello que la actitud epistemológica (teorética) repudia, regresa entonces como “*conciencia moral*” (práctica), iniciando un trabajo tan diferente como fundamental. Y ese deseo de lo incondicionado encuentra aquí esa *calma* que la razón pura no puede darle. Salida *ética* (antes que ontológica) que, de paso, canaliza también un *amor no correspondido*. ¿O acaso olvidaremos que Kant –literalmente– se había declarado “*enamorado*” de la metafísica, de ese “*abismo sin fondo*” que reiteradamente le atraía, “aunque no puedo apreciarme –confesó– de haber recibido más que rara vez algunas manifestaciones de su favor”?³¹. Ahora bien, si estas declaraciones de “amor” no correspondido y esa idea de la metafísica como un “abismo sin fondo” (¿un “*agujero*” acaso?) son de 1766 y de 1763 respectivamente, ¿por qué insistir, dieciocho años después, con un imposible: la fundamentación de la metafísica como ciencia? Para horror de sus “serios intérpretes”, ¿es que acaso habría que leer la *Crítica de la Razón Pura*, como una *erótica*, como el último y supremo esfuerzo de un amante que se sabe desairado de antemano? Tal vez sí. Lo cierto es que, si la metafísica puede provocar ese *amor*, lo es precisamente en tanto “*disposición natural el hombre*” que –aún delante del *abismo*– intenta el salto, antes que como esa delirante ilusión de clausura que cuanto más intenta cubrirlo, más lo agranda. Y es precisamente por esto que decimos –con *fundamento in res*– que en el final *existe* (es decir *esta-allí*, expuesta) la *posibilidad* (que no la necesidad, ni la seguridad apodíctica) de eso que se denomina “una salida” y que mejor sería llamar –siguiendo la terminología de aquel diálogo Jünger/Heidegger “sobre la línea”– como “*una nueva donación del ser*”. Que según

³¹ Los opúsculos kantianos a que aludimos –ambos del período denominado “pre crítico”– son La única base posible para una demostración de la existencia de Dios, de 1763 (cf. Ak, II, 66) y Sueños de un visionario, explicados mediante los sueños de la metafísica, de 1766 (cf. Ak, II, 367).

nuestra interpretación alude a un doble movimiento recíproco: por un lado, el *darse* de un “algo” aun sosteniéndose en medio de la nada (mero *balbuceo* de lo nuevo) y, por otro, la imprescindible y humana escucha de esa “habla”. Lo demás es “lenguaje”: parlamento *metafísico* de la *política* que nada resuelve y todo lo posterga; cuerpos malqueriéndose en el vacío; discurso metafísico que reiteradamente convoca al amor, al mismo tiempo que lo frustra con toda su pasión.

A diferencia de las crisis, o de las cada vez más cortas “normalidades”, el tiempo del *final* es particularmente apto para recomenzar. Y no precisamente por lo grato de su clima, sino por lo contrario: porque lo “real” nos agarra allí de las solapas con tal intensidad, que casi no queda resquicio para hacerse el tonto sacando a relucir aquello de “*no era nada*”. En su grave *transparencia* el final es un tiempo típicamente “*argentino*”: esto es que refulge al estilo de la plata (*argentum*).

Geopolíticas y geoestrategias de la dominación y la liberación: pasado y presente



Eduardo J. Vior

En la situación actual del mundo sobresale a primera vista el desafío que algunas potencias emergentes están planteando al Imperio que desde hace tres décadas domina el mundo en soledad. Esta crisis de hegemonía es parte de una más abarcadora crisis con aspectos éticos, políticos, económico-sociales, demográficos y ambientales. La posibilidad de que esta crisis múltiple se resuelva y de qué modo se dé esa resolución van a configurar el mundo de las próximas décadas y serán determinantes para la orientación futura de Argentina.

Todo proceso político y social puede ser tratado desde múltiples perspectivas. La Geopolítica, en particular, brinda una mirada sobre el despliegue espacial de los conflictos por el poder.

En el presente trabajo se resume el contenido de distintas exposiciones realizadas durante 2022. Todas están organizadas en torno a la pregunta sobre las implicaciones que los actuales desplazamientos en el mapa mundial del poder pueden tener para Argentina.

Como se explica a continuación, la Geopolítica se desarrolló en el último siglo y medio como un saber interdisciplinario, para organizar el poder de los centros imperialistas de entonces (Inglaterra y Estados Unidos) en el espacio. Por esta razón, los “clásicos” del pensamiento geopolítico que se presentan en esta contribución son ingleses y norteamericanos. En competencia con la escuela anglosajona, a principios del siglo XX se desarrolló la escuela alemana, pero su desarrollo se cortó con la catástrofe alemana de 1933-45. No se la presenta en este texto por razones de espacio. Por otra parte, si bien tanto en Rusia como en China existen largas tradiciones de

pensamiento geopolítico, aquí se las presenta sólo someramente.

En el presente texto vuelco apenas elaborados Los contenidos de presentaciones que he hecho en los últimos meses. Por esta razón abunda el material gráfico y los textos son escuetos. Se trata de presentar el estado del conflicto mundial por la hegemonía y mostrar algunas continuidades, particularmente en el pensamiento geopolítico de las principales potencias contendientes. Por eso se ha puesto una bibliografía por demás breve.

Un siglo y medio de concepciones y prácticas geopolíticas y geoestratégicas

Definiciones. Elementos para una Geopolítica de la Liberación

La Geopolítica es el arte de la lucha por el poder entre los actores internacionales considerada desde su despliegue en el espacio y, por lo tanto, en el tiempo. Como tal, combina conocimientos procedentes de distintas ciencias sociales y naturales y los organiza espacialmente de acuerdo a los valores, los ideales, los objetivos, los intereses y las metas de los actores en pugna.

La Geoestrategia, en consecuencia, es la organización de los fines políticos, para alcanzar los objetivos y metas de los actores internacionales en el espacio.

La Geopolítica surgió en la segunda mitad del siglo XIX como disciplina para organizar y dirigir la expansión imperialista anglo norteamericana. Subsecuentemente, otras potencias desarrollaron sus ideas geopolíticas para competir por el poder mundial.

Desde principios del siglo XX algunos estados en el Sur Global formularon concepciones propias para recuperar un cierto grado de autonomía en el orden mundial.

También los movimientos anticoloniales y antiimperialistas desde la década de 1950 desarrollaron ideas geopolíticas desde la perspectiva de los pueblos que luchan por liberarse del colonialismo y el imperialismo. A pesar de retrocesos y derrotas algunos de estos movimientos tuvieron continuidad, otros nuevos surgieron y vienen desarrollando estrategias liberadoras con conscientes efectos espaciales. Éstas son las Geopolíticas de la Liberación.

Características de la Geopolítica imperial¹

- Toda Geopolítica imperial parte de considerar los territorios bajo su dominio actual o potencial como realidades dadas e inamovibles. Su objetivo se dirige a cómo fijar sus fronteras y, eventualmente, a cómo expandirlas. Absolutiza el rol de los factores espaciales y desconsidera la importancia del tiempo.
- Argumenta desde los factores naturales y económicos como condiciones permanentes de sus ventajas relativas en el orden mundial. Desconsidera el papel del tiempo en la evolución de las relaciones de poder.
- Supone la inevitabilidad del conflicto militar entre los actores de la política mundial y subordina a esta hipótesis todos los medios de la política.
- Formula sus objetivos a partir de sus sistemas de creencias y no de apreciaciones objetivas de la realidad. Desconoce y desestima todo otro sistema de creencias.

¹ Tanto en este apartado como en el siguiente se sigue la organización que nuestro querido J.C. Scannone dio a su artículo sobre los cuatro principios de la política bergogliana publicado en la Revista de Asofil en noviembre de 2019 (Scannone, 2019).

Características de las geopolíticas de la Liberación

- Parten de organizar y movilizar los pueblos como sujetos históricos en busca de su liberación.
 - Por lo tanto, entienden que el desarrollo de los procesos liberadores condiciona los espacios (que pueden variar) de la lucha por el poder.
 - Priorizan la resolución pacífica y concertada de los conflictos, aunque son conscientes de la barbarie de los imperialismos y de la necesidad de prepararse para defenderse de su agresión.
 - Ven el mundo como una totalidad fraterna con necesidades y desafíos compartidos.
 - Buscan argumentar desde la realidad de los pueblos, de sus necesidades, demandas y deseos.
- (Scannone, Juan C., 2019).

Aunque el término “Geopolítica” fue acuñado por el geógrafo sueco Rudolf Kjellén en 1899, la corriente predominante de pensamiento geopolítico ya venía desarrollándose en Estados Unidos e Inglaterra desde 1870. Por su parte, la Geopolítica alemana, fundada en un rígido determinismo geo- y demográfico, tuvo su mayor desarrollo entre fines del siglo XIX y el final de la Segunda Guerra Mundial. Paralelamente aparecieron aportes rusos y japoneses al desarrollo del pensamiento geopolítico.

La Geopolítica anglosajona

Si bien los primeros esbozos de pensamiento geopolítico sistemático fueron formulados a partir de 1870 por el almirante norteamericano Alfred T. Mahan (1840-1914) con su esquema de la oposición entre “potencias marítimas” y “continentales”, fue su amigo, el geógrafo inglés Halford Mackinder (1861-1947), quien sistematizó sus ideas de un modo tal que todavía en lo fundamental siguen orientando el pensamiento geopolítico de EE.UU. y el Reino Unido.

Según este teórico, quien controle el macizo euroasiático –aproximadamente entre el centro de Polonia y la costa del Océano Pacífico, entre el Mar Ártico y el centro de Asia- dominará el mundo por la multiplicidad y variedad de conexiones que esa área tiene. Mientras que Mahan hablaba del “pivote”² euroasiático, Mackinder lo llamó *Heartland* (área cordal o el corazón de la Tierra). Esa región está rodeada por una franja intermedia, accesible por mares de aguas cálidas. Por fuera de esa franja se encuentran los grandes mares y océanos, que en esa concepción deben ser dominados por las “potencias marítimas” (EE.UU. e Inglaterra) basadas en islas (las islas británicas y América del Norte), y aún más afuera están las “tierras del creciente exterior o insular”, entre las cuales se ubica América del Sur.

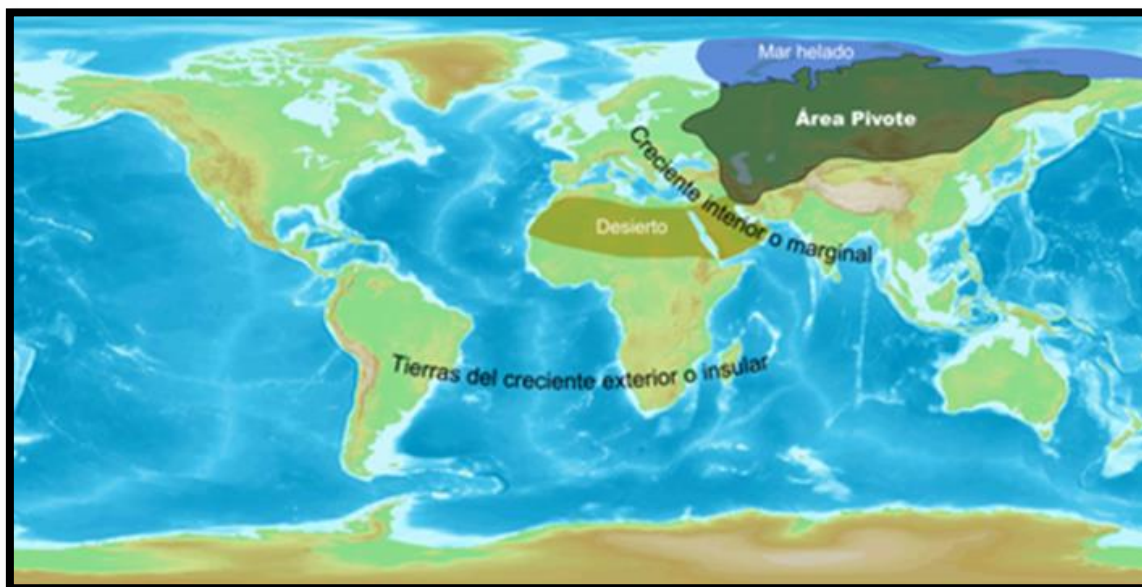
En este esquema las “potencias marítimas” deben impedir la unidad de las “continentales” y que éstas accedan a las aguas cálidas del sur y oeste de Asia. Desde mediados del siglo XIX esta teoría orientó el “Gran Juego”: la competencia entre Rusia e Inglaterra primero, la URSS (ahora nuevamente Rusia) y EE.UU. después, por el control del Oriente Medio ampliado (desde Egipto hasta Irán) y Asia Central. Mientras que la primera pugna por llegar al Mediterráneo y al Océano Índico, las potencias anglosajonas buscan ocupar el Cáucaso y penetrar en Asia Central, para fracturar la unidad de Rusia.

² Del francés *pivot*, pivote es todo punto de apoyo sobre el que se articulan distintos planos. El pivote más típico es la bisagra de las puertas. En este caso está aplicado a la gran llanura euroasiática, para indicar que las distintas articulaciones que la misma pueda tener con áreas geográficas conexas son determinantes para la política mundial.

Al mismo tiempo, Inglaterra y EE.UU. trataban de impedir la unidad de Alemania con Rusia y Japón. (Hasta 1949 China no contaba).

Estas ideas sobre el espacio han ordenado las estrategias mundiales de ambas potencias anglosajonas desde el último cuarto del siglo XIX hasta la actualidad.

El “área pivote” o “corazón” del mundo, sus “bordes” y las regiones “externas” según Halford Mackinder:



Referencias de N. Spykman a América Latina

En su obra *Estados Unidos en la política mundial* (1942) el geopolítico neerlandés Nicholas Spykman, (1893-1943), que actuó en EE.UU. entre 1920 y su muerte, retomó las tesis de Mahan y Mackinder con algunas variantes. Sobre todo, dedicó una parte de su obra a la Geopolítica del Continente Americano. Según él, el Caribe y Mesoamérica eran un *Mare Nostrum* de EE.UU., Brasil representaba un “puente” por su posición entre el Atlántico Norte y el Sur y por tener fronteras con todos los países de América del Sur, excepto Ecuador y Chile, pero el peligro para EE.UU. podía provenir de la unidad entre Argentina, Brasil y Chile que –dijo– “EE.UU. debía impedir a toda costa”. Esta visión norteamericana de la geopolítica del continente todavía tiene plena vigencia.

“Realistas” e “idealistas” en la Geopolítica norteamericana

Después de que la “política de contención” de la URSS se convirtió en la década de 1950 en una cruzada anticomunista global, dos corrientes comenzaron a contender en la conducción de la estrategia mundial de EE.UU.: “realistas” e “idealistas”.

Los “realistas”, cuyo mayor representante es Henry Kissinger (1923-), desdeñaban las motivaciones ideológicas en el enfrentamiento entre EE.UU. y la URSS, abogaban por un entendimiento con Moscú sobre áreas de influencia y, a partir de la década de 1970, buscaron el acuerdo con China, para aislar a la URSS.

Los “idealistas”, en cambio, liderados por Zbigniew Brzezinski (1928-2017), sostenían la

necesidad de encarar una lucha ideológica mundial contra la URSS en nombre de los derechos humanos. Esta línea llevó durante la presidencia de J. Carter (1977-81) a enfrentar a la URSS en varios frentes a la vez: Europa Central, África Oriental y del Sur y América del Sur.

El universalismo neoconservador

Desde la presidencia de R. Reagan (1981-89) las prioridades de la estrategia mundial de EE.UU. están determinadas por el grupo neoconservador constituido originariamente por extrotzkistas discípulos del filósofo judeoalemán Leo Strauss. A este grupo pertenecieron Paul Wolfowitz, Elliott Abrams, Richard Perle, Robert Kagan y Paul Brenner. También el vicepresidente y el secretario de Defensa de George W. Bush, Dick Cheney y Donald Rumsfeld, fueron parte de esta corriente.

Los “neocons” sostienen que, desaparecida la URSS, EE.UU. es la única potencia que puede ordenar el mundo según los valores de la democracia liberal capitalista. Como el sistema de la ONU es un obstáculo para la creación de un dominio universal, hay que imponer reglas nuevas. Durante la Guerra Fría todavía el enemigo principal era la URSS, a la que se pretendía aislar, estrangular su economía, propiciar el cambio de régimen y fracturar el país. China era todavía vista como un socio útil para aislar a la URSS y explotar su mano de obra barata.

La guerra permanente desde 2001

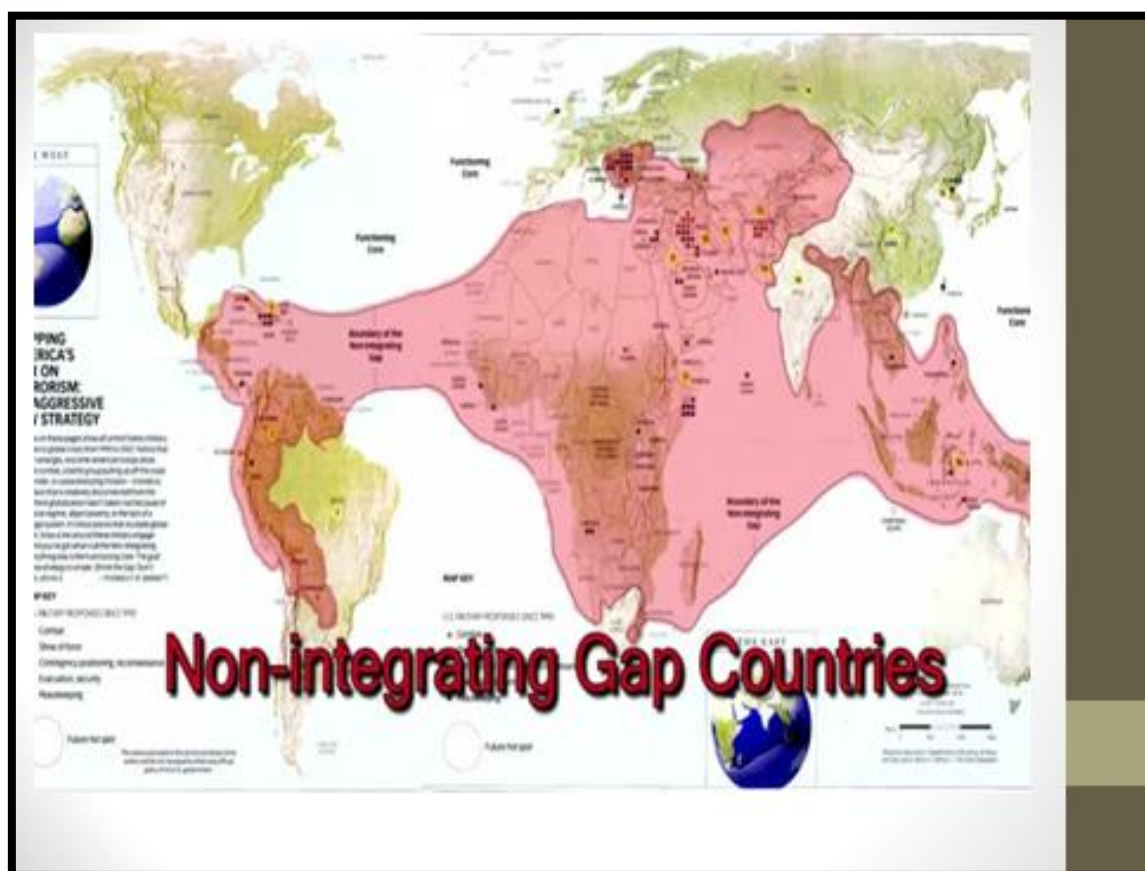
Los autoatentados del 11-9-2001 en Nueva York y Washington tuvieron dos finalidades: a) mediante el “Acta Patriótica” (*Patriot Act*, 2001) y legislaciones similares en todos los países aliados de EE.UU. se instauró el estado de emergencia permanente, subordinando los derechos individuales y colectivos a los requerimientos de “la lucha contra el terrorismo”; b) mediante la reforma de sus FF.AA. (Rumsfeld/Cebrowski, 2002-05) EE.UU. instauró la estrategia de “guerra ininterrumpida”: ya no interesa ganar una guerra, sino mantenerla indefinidamente; no interesa conquistar territorios, sino devastarlos para hacerlos ingobernables por los respectivos estados y someter todo el Sur Global al control de un gobierno mundial de corporaciones y tecnócratas.

La Geopolítica de Arthur Cebrowski

El vicealmirante Arthur K. Cebrowski (1942–2005) sirvió después de su retiro en octubre de 2001 y hasta 2005 como Director de la Oficina para la Transformación de la Fuerza en el Departamento de Defensa de EE.UU. Desde allí dirigió –por orden del Secretario Donald Rumsfeld– la reforma radical de las fuerzas armadas: coordinación de las cuatro fuerzas (Ejército, Marina, Fuerza Aérea e Infantería de Marina), incorporación masiva de tecnologías de la información en la toma de decisiones y autonomía de decisión política para los comandos regionales. La transformación tenía por objetivo independizar a las fuerzas armadas de la política y asegurar a largo plazo la preeminencia mundial de EE.UU. Como resultado, empero, los comandantes regionales ejercen un desmesurado poder político no controlable, la diplomacia se ha debilitado, Estados Unidos se ha involucrado en demasiados frentes al mismo tiempo y el excesivo uso de las tecnologías de la información los ha desprovisto de información recogida sobre el terreno.

Según su posición (compartida por los “neocons”), los recursos alimentarios, energéticos y minerales del mundo no alcanzan, para que toda la población del planeta alcance el nivel de los países desarrollados. Por lo tanto, EE.UU. debe ejercer el gobierno mundial, para asegurar la disolución de muchos estados nacionales en una amplia faja del Sur Global que permita la apropiación y administración de sus recursos por las potencias del Norte. Ésta es la función

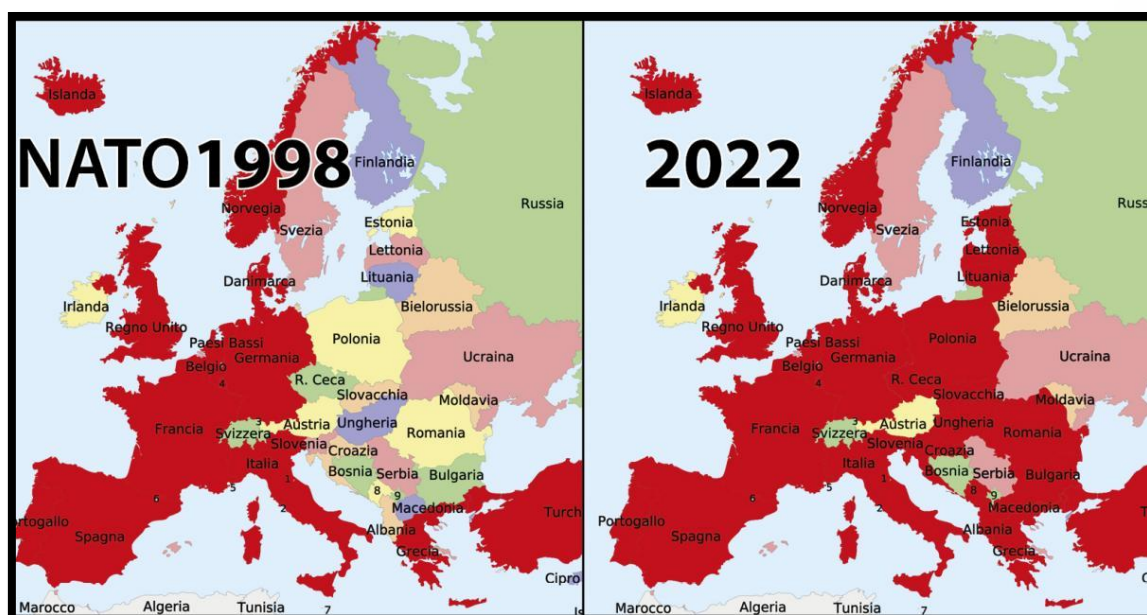
principal de la “guerra ininterrumpida”.



Mapa del mundo del almirante Cebrowski (2002) en el que se señalan con una mancha rosa los llamados “países no integrables al salto [hacia el bienestar]”

La expansión de la OTAN hacia el este de Europa

A pesar de que en las negociaciones de los países occidentales con ambas repúblicas alemanas y con la URSS en 1990 se prometió a Mijail Gorbachov que después de la unificación de Alemania la OTAN no se expandiría “ni una pulgada” hacia el Este (Srío. de Estado de EE.UU. James Baker), ya en 1992 un memorando del Subsecretario de Política para la Defensa Paul Wolfowitz indicó la necesidad de que EE.UU., como única superpotencia mundial, asumiera la responsabilidad por el gobierno del mundo. Consecuentemente, en sucesivas etapas se fueron incorporando a la OTAN cada vez más países del Este de Europa hasta llevar en 2009 la cifra de miembros de 12 a 30. Sin embargo, al hacerlo, la alianza se fue acercando peligrosamente a la frontera rusa. Ya en 2007, en su discurso ante la Conferencia Internacional de Seguridad en Múnich, Vladimir Putin advirtió que Rusia no toleraría indefinidamente esa expansión.



Cronología de las guerras de EE.UU. en el siglo XXI

En aplicación de la Doctrina Rumsfeld/Cebrowski de “guerra ininterrumpida”, desde que comenzó el siglo EE.UU. no ha parado –con la sola pausa del gobierno de D. Trump- de iniciar guerras en los más diversos escenarios de Asia, África y Europa.

2001-21	Invasión de Afganistán
2003-11 y 2014-presente	Invasión de Irak
2004-presente	Guerra en el Noroeste de Paquistán
2007-presente	Somalia y Nordeste de Kenia
2009-2016	Operación “Escudo oceánico”: noroeste del Océano Índico
2011-presente	Intervención en Libia
2011-presente	Intervención en Siria
2011-17	Lucha antiguerrillera en Uganda
2015-presente	Guerra en Yemen

El neoconservadurismo se hace demócrata

Aunque durante la presidencia de Barack Obama (2009-17) el justificativo ideológico pasó a la promoción de los derechos humanos, la estrategia internacional de EE.UU. mantuvo los ejes de la política “neocon”: “guerra ininterrumpida”, promoción de la democracia liberal y combate preventivo contra los países que amenacen esos valores. Así promovió desde 2011 las “primaveras árabes” y en 2014 el golpe de estado en Ucrania.

Cuando en 2011 surgió el “Tea Party”, muchos neoconservadores republicanos se pasaron al Partido Demócrata. Así el neoconservadurismo se convirtió en la ideología transversal de la elite de poder. Por su influencia, en los últimos 30 años EE.UU. abrogó casi todos los tratados y acuerdos de la época de la Guerra Fría y vació de contenido los organismos del sistema internacional (ONU, OMC, OIT, OMS, etc.).

36

Excepcionalidad de la presidencia de D. Trump (2017-21)

Con su consigna de “America First” Donald Trump (2017-21) fue un presidente excepcional en la historia de EE.UU. A pesar de su retórica reaccionaria, es un tradicional conservador realista sólo comparable a Andrew Jackson (1829-37). Entendió que EE.UU. está perdiendo la competencia económica ante China y que no puede intervenir en todos los frentes a la vez. Propone concentrarse en la competencia con China y recuperar la vanguardia económica y tecnológica, antes de afrontar nuevos conflictos internacionales. Tuvo una política extremadamente agresiva hacia Venezuela, pero fue el primer presidente en 120 años que no inició ninguna guerra³. Trató de alcanzar un equilibrio con Rusia, rompió el acuerdo nuclear con Irán (2017) y chocó fuerte con China, pero redujo la presencia militar en muchos países y quiso retirar las tropas de Europa.

Sin embargo, rodeado en su propio gobierno por actores contrarios a su política, nunca pudo aplicarla consecuentemente. Trump fracasó políticamente, pero triunfó ideológicamente y puede volver a la presidencia en 2024.

El gobierno de Joe Biden (2021-)

Llegado al gobierno en plena crisis por la pandemia de Covid19 y cuando ya comenzaba la crisis económica mundial, el gobierno de Joe Biden (2021-) emprendió una “fuga hacia adelante”: consciente de su incapacidad para competir económica y tecnológicamente con China, su equipo (A. Blinken, V. Nuland, W. Sherman, J. Sullivan, J. Yellen) decidió quebrar la globalización enfrentando simultáneamente a Rusia y China. Para ello eligió primero confrontar con Rusia y quebrar sus lazos con Alemania y Europa, para aislarla, debilitarla, propiciar el cambio de régimen y fracturar el país. Incentivando la guerra y el cierre de su área de influencia espera recuperar su liderazgo sobre Occidente. Para ello implementa el proyecto tecnocrático del “Gran Reajuste”.

Geopolítica de Rusia zarista y la URSS (1)

Con la preocupación común de buscar el mejor modo de competir con Inglaterra, entonces la primera potencia mundial, desde la tercera década del siglo XIX se dio en Rusia un debate entre “europeístas” y “asiáticos”: los primeros abogaban por la modernización del país

³ Aunque en 2018 lanzó una “superbomba” en una zona de concentración de los talibanes en el suroeste de Afganistán y en 2020 hizo asesinar al general iraní Kassem Suleimani.

La URSS durante la Guerra Fría (1945-89)

Después de la derrota en la Iª Guerra Mundial (1914-18) y de la Revolución de octubre de 1917 la naciente Unión Soviética debió reconocer la independencia de Polonia, Finlandia y los países bálticos. Como Inglaterra amenazaba sus fronteras desde Europa Oriental, Medio Oriente y Asia Central, buscó la alianza con Alemania y China, pero fracasó. Así, durante la IIª Guerra Mundial debió aceptar una alianza con Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia para derrotar a los países del Eje. Gracias a ella y al triunfo sobre el nazismo, pudo hacerse reconocer un área de influencia en Europa Oriental que, en 1949, gracias al triunfo del PCCh en la guerra civil, se amplió a China y Corea del Norte. Sus puntos débiles siguieron estando, empero, en el Cáucaso y en Asia Central.



Los países postsoviéticos (1991-2014)

La derrota en la Guerra Fría llevó a la disolución de la URSS, agravada aún más por la política neoliberal de Boris Yeltsin (1991-99). De la disolución resultaron quince estados débiles, fácilmente controlables por las potencias occidentales y las organizaciones criminales. A fines de la década de 1990 se produjo la reacción de las fuerzas armadas y del sistema de inteligencia, que impuso una alianza a un sector de la oligarquía y llevó a Vladimir Putin (2000-09 y 2013-) a la presidencia.



Geopolítica de China

Desde principios de nuestra era China siempre debió defender su unidad e integridad contra los ataques de los pueblos de las estepas (turcomanos y mongoles) en el norte y contra los japoneses en el este. Falta de metales preciosos, dependía además del comercio por el sur para conseguirlos. A partir de fines del siglo XVIII, la expansión europea y japonesa debilitó la economía y la política chinas. Después de la revolución de 1911, durante las guerras civiles (1927-37 y 1945-49) y la invasión japonesa (1931-45), China perdió Mongolia y Manchuria. Las regiones occidentales se autonomizaron. Desde la liberación hasta 1963 la alianza con la URSS protegió su frontera norte, pero el enfrentamiento con Moscú la dejó expuesta a enemigos por todas partes. Por eso desde 1972 las relaciones con EE.UU. protegieron sus fronteras sureste y este.

El proceso de reformas desde 1978 le permitió negociar con Gran Bretaña y Portugal la devolución de Hong Kong y Macao (1998). Desde 2000 (sube Putin) tiene su frontera norte protegida. En esa década comienza su enfrentamiento con EE.UU., mientras se expande económicamente por el mundo. A partir de 2013 la Nueva Ruta de la Seda y la Franja le permiten consolidar un gran espacio económico euroasiático.

Geopolítica de China (1): El Imperio en el siglo XVIII

Entre 1644 y 1912 China estuvo gobernada por la dinastía Ching o dinastía manchú. Fue precedida por la dinastía Ming (1369-1644), la última dinastía de origen chino, y sucedida por la República de China (1912-1949). El imperio multicultural Ching formó la base territorial para el Estado chino moderno. La dinastía consolidó rápidamente su control sobre la zona núcleo de China y alcanzó su máximo apogeo durante el reinado del emperador Chianlong (1735-1796), quien conquistó Asia Central, duplicando el tamaño del Imperio. La población aumentó entonces de unos 130 a unos 400 millones de habitantes, pero los impuestos y los ingresos del gobierno

se estancaron, lo que a comienzos del siglo XIX condujo a una crisis fiscal.

China siempre careció de metales preciosos para acuñar moneda y asegurar así la circulación de mercancías. En los siglos XVI, XVII y XVIII se proveía de oro y plata mexicanos a través de los galeones españoles que llevaban el metal a Manila, en Filipinas, pero así el Imperio dependía del abastecimiento español, lo que produjo numerosas crisis.

El crecimiento territorial y demográfico, afectado por la falta de recursos fiscales del gobierno, sobreexigieron su capacidad para controlar el vasto territorio del país. La corrupción se hizo endémica; los poderes locales se autonomizaron, sucesivas rebeliones cuestionaron la legitimidad del gobierno y las elites gobernantes fueron incapaces de responder de forma eficaz a los crecientes cambios en el panorama mundial, en el que –sobre todo después de las guerras napoleónicas- las potencias occidentales presionaban para la “apertura comercial” del Imperio.



El Imperio de la dinastía Ching a fines del siglo XVIII

Geopolítica de China (2): fin del Imperio (siglo XIX hasta 1912)

Después de la Primera Guerra del Opio (1839-1842) las potencias occidentales impusieron a China tratados desiguales, el “libre” comercio, la extraterritorialidad y que los puertos se pusieran bajo control extranjero. La rebelión Taiping (1850-1864) en el centro del país y la revuelta de Dungan (1862-1877) en Asia Central provocaron la muerte de unos 20 millones de personas, la mayoría de ellas por hambrunas causadas por la guerra. Tras la Segunda Guerra del Opio (1856-1860), las potencias occidentales obligaron a China a adoptar algunas reformas occidentalizantes y ayudaron al gobierno Ching a reprimir las rebeliones internas. A pesar de estos desastres, en la Restauración Tongyi de la década de 1860 las elites Han se unieron en defensa del orden confuciano y de los gobernantes Ching. Sin embargo, los avances iniciales del Movimiento de Fortalecimiento Propio se perdieron en la primera guerra sino-japonesa de 1895, en la cual China perdió su influencia sobre Corea y la soberanía sobre la isla de Taiwán. La

dinastía trató entonces de reorganizar sus fuerzas armadas, pero la ambiciosa Reforma de los Cien Días de 1898 fue anulada por un golpe de estado liderado por la emperatriz viuda Cixi. Cuando la presión extranjera para obtener concesiones desencadenó en 1900 el Levantamiento de los Bóxers, las potencias occidentales y Japón intervinieron militarmente. Cixi les declaró la guerra, pero China fue derrotada y la corte imperial debió huir a Xi'an.

Luego de firmar el llamado Protocolo Bóxer, el gobierno imperial inició reformas fiscales y administrativas sin precedentes, que incluyeron elecciones, un nuevo código legal y la abolición del milenarismo sistema de exámenes. En las elecciones subsecuentes Sun Yat-sen y otros revolucionarios compitieron con los monárquicos reformistas como Kang Yuwei y Liang Chichao para transformar el Imperio Ching en una nación moderna e independiente. Después de la muerte de Cixi y del emperador Guangxu en 1908, la facción conservadora de la corte trató de obstruir las reformas, pero el levantamiento de Wuchang el 11 de octubre de 1911 condujo a la Revolución de Xinhai. El último emperador, Puyi, de seis años de edad, abdicó el 12 de febrero de 1912, dando fin al Imperio después de 2.000 años.

El Imperio chino decayó en el siglo XIX por haber descuidado su flanco marítimo y las relaciones con regiones y países que le habrían podido proveer el respaldo monetario que necesitaba para sostener su economía. Desde entonces todos los líderes chinos patriotas se plantearon el objetivo de fortalecer al país a la vez hacia Asia Central y en los mares circundantes.



Como efecto de la Revolución de 1911 y de las luchas entre caudillos militares, China se dividió y las regiones exteriores de Manchuria, Mongolia, Xinjiang y Tibet se separaron.

Geopolítica de China (3): Las guerras civiles, la guerra de liberación nacional hasta el establecimiento de la República Popular (1912-49)

Hasta 1927 la República estuvo fragmentada por el poder que los “señores de la guerra” tenían en las distintas regiones del país. En 1915 fracasó un intento de restauración imperial y el 4 de mayo de 1919 se produjo en Pekín un alzamiento estudiantil, al conocerse que los aliados durante la Iª Guerra Mundial (1914-18) en los tratados posteriores habían otorgado a Japón la soberanía sobre los puertos y colonias que previamente Alemania tenía en la costa del Mar Amarillo. El Movimiento del 4 de mayo fue el semillero de un gran rejuvenecimiento antiimperialista de la intelectualidad china.

El 1º de julio de 1921 se fundó el Partido Comunista de China (PCCh). Gracias al movimiento Sun Yat-sen, fundador del Guomintang (Partido Nacional Chino) pudo retornar al país y establecer una base en Guangdong, en el sur. Después de su muerte en 1925 el partido fue dirigido por cincuenta años por Chiang Kai-shek, quien en 1927 en alianza con los comunistas emprendió la Expedición del Norte que liberó y unificó gran parte del país. Ese mismo año, empero, Chiang rompió con los comunistas y masacró a cientos de ellos. En ese momento Mao Zedong se retiró con un grupo a una zona rural del centro-sur donde fundó el Ejército Rojo (más adelante, Ejército Popular de Liberación, EPL). A pesar de que en 1931 Japón ocupó Manchuria, la guerra civil continuó. Cercados por las tropas nacionalistas, en 1935 los comunistas trasladaron su base al norte, en la llamada “Larga Marcha” de 10.000 km.

Cuando en 1937 Japón invadió China y el gobierno nacionalista debió abandonar la capital de entonces, Nanking, Chiang Kai-shek aceptó rehacer la alianza con el PCCh. La guerra se prolongó hasta la derrota de Japón en 1945.

En ese momento hubo negociaciones entre el guomindang y el PCCh que fracasaron y se reinició la guerra civil en la que, finalmente, en 1949 triunfó la alianza de los comunistas con otros partidos democráticos. El 1º de octubre de ese año se estableció la República Popular de China.

Geopolítica de China (4): la República Popular hasta la muerte de Mao Zedong (1949-76)

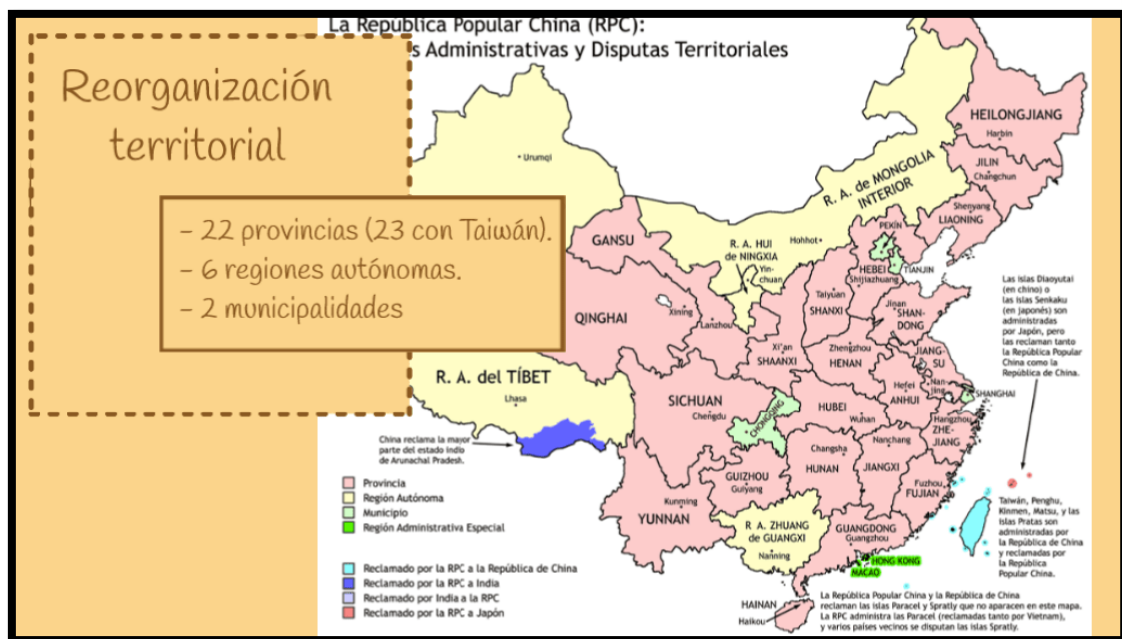
En su inicio la República Popular (RPCh) fue dividida en 22 provincias y 6 regiones autónomas, entre las cuales Tibet se autogobernó hasta que en 1959 fue incorporada a la República Popular. El gobierno nacionalista de Chiang Kai-shek se refugió en la isla de Taiwán donde, bajo la protección de EE.UU., mantuvo la República de China y el sitio permanente en el Consejo de Seguridad de la ONU.

En los primeros años la RPCh tuvo en lo interno que lograr la unificación y modernización del país. Como la revolución había sido obra de un ejército campesino y le faltaban técnicos, hasta 1961 la industrialización fue guiada por los soviéticos, quienes sólo tardíamente apoyaron a los comunistas en la guerra civil. Entre 1950 y 1953 China intervino en la guerra de Corea a favor de Corea del Norte y se enfrentó a los norteamericanos. Como éstos tenían bases en Corea, Japón, Taiwán y Filipinas, China se sentía amenazada desde el este y sur. Por esta razón rechazó la política soviética de “coexistencia pacífica” bajo el liderazgo de Nikita Jrushov (1955-64). En 1961 China expulsó a los asesores soviéticos y rompió las relaciones, encontrándose nuevamente amenazada desde Asia Central y Oriental tanto como desde su litoral marítimo.

Por esta razón, Mao Zedong lanzó, primero, el “Gran Salto Adelante” (1962-63), con el cual intentó industrializar aceleradamente el campo, pero fracasó, provocando una gigantesca

hambruna que mató a decenas de millones de personas. En 1966, entonces, impulsó la “Gran Revolución Cultural Socialista” (1966-76), tendiente a revolucionar las instituciones (incluso el partido) y la cultura, promoviendo al poder una nueva generación de líderes leales que le permitieran disciplinar el país para enfrentar su modernización y a los enemigos externos. No obstante, este movimiento desorganizó el país, provocando una nueva hambruna. El movimiento acabó con la muerte de Mao Zedong en 1976.

Todavía antes de su muerte, en 1972, Mao Zedong y su canciller, Xu Enlai, recibieron en Pekín al presidente norteamericano Richard Nixon y su secretario de Estado, Henry Kissinger, logrando el sitio de China en el Consejo de Seguridad de la ONU. En 1979 ambos países establecieron relaciones diplomáticas y un protocolo por el cual EE.UU. reconoció que Taiwán es parte de China, aunque se reservó el derecho a mantener relaciones especiales.



Geopolítica de China (5): la época de las reformas (1978-2012)

En 1978 comenzó el período de reformas dirigido por Deng Xiaoping (1978-1989). En la primera época se retrajo la colectivización del campo, se permitió la creación de empresas privadas y se atrajo la inversión externa, pero la gran industria continuó en manos del Estado. Al mismo tiempo se flexibilizó el control sobre los medios y las universidades, hasta que el movimiento de protesta obligó en 1989 a reprimir en la plaza de Tienanmen, en Pekín. En la segunda época, después de llamada “Inspección del Sur” por Deng (1992), se ampliaron las reformas a gran parte de la propiedad estatal, excepto algunos bancos y la industria petrolífera. De todos modos, a través de los cuadros del partido, el Estado siempre estuvo presente en los principales resortes económicos.

Gran parte de su política exterior se fundamenta en los “Cinco Principios de Coexistencia Pacífica”, formulados por Zhu Enlai en 1955: no injerencia en los asuntos de otros Estados, no agresión, convivencia pacífica, igualdad y beneficios mutuos. También se rige por el concepto de “armonía sin uniformidad”, que anima a las relaciones diplomáticas entre las naciones a pesar de las diferencias ideológicas, y por el principio de “Una sola China”: todo país que quiera mantener relaciones diplomáticas con la RPCh debe reconocer que Taiwán es parte de China.

Mientras se realizaban las reformas económicas, hasta 2012 China mantuvo un perfil bajo

en la política internacional y siguió el principio de Deng de "esconder el talento y esperar el momento oportuno". La desaparición de la URSS en 1991 le dio tranquilidad en el flanco continental, mientras que los buenos negocios con Occidente relajaban la situación en su flanco marítimo. Al mismo tiempo, mediante negociaciones consiguió de Gran Bretaña la devolución de Hong Kong y de Portugal la de Macao, ambas reincorporadas en 1998. También calmó los conflictos limítrofes con India, Bután, Tailandia, Laos y Vietnam (aunque subsisten contenciosos).



El Nuevo Camino de la Seda y la Franja

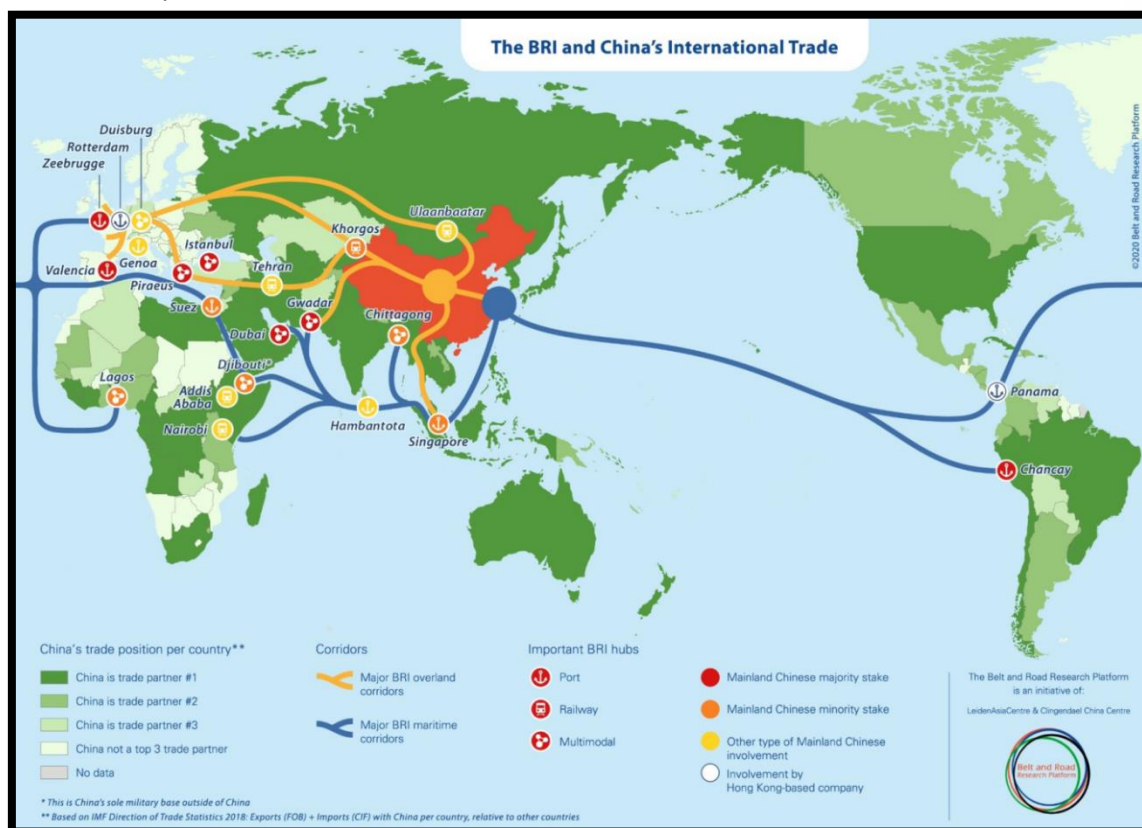
La Nueva Ruta de la Seda y la Franja (BRI, por su nombre en inglés) es una estrategia de desarrollo de infraestructura global adoptada por el gobierno de la República Popular China en 2013 para invertir en alrededor de 70 países y organizaciones internacionales. Se considera una pieza central de la política exterior del presidente Xi Jinping desde su llegada al poder en 2012. El BRI forma un componente central de la estrategia de "Diplomacia de un país importante" de Xi, que exige que China asuma un papel de mayor liderazgo en los asuntos globales sobre la base de su poder y estatus crecientes. De este modo China abandonó la política exterior callada aconsejada por Deng Xiaoping. La iniciativa se incorporó a la Constitución de China en 2017 y tiene como fecha de finalización el año 2049, que coincidirá con el centenario de la República Popular China.

El proyecto que presenta Xi Jinping tiene dos ejes. Primeramente, proyectó una vía terrestre que uniría a China con Pakistán, Afganistán, Turquía, Moscú, Kazajistán, Turkmenistán, Kirguistán, Uzbekistán, Tayikistán y Europa mediante los Balcanes hasta llegar a París. Se han utilizado las vías ya existentes terrestres ferroviarias para elaborar el primer eje y, paralelamente, China ha venido invirtiendo en nuevas vías terrestres. En segundo lugar, el proyecto pretende llegar a América Latina, África y Oriente Medio mediante una ruta marítima, prácticamente controlada por el estado chino. Esto implica la instalación de bases militares y

puertos comerciales en los océanos Índico y Pacífico.

El desarrollo de China y su expansión mundial han despertado la reacción de Estados Unidos, que primero intentó excluirla del mercado mundial mediante el Tratado de Asociación Transpacífica (TPP), firmado por B. Obama en 2015 y del que D. Trump retiró a EE.UU. en 2017. Luego éste inició una guerra comercial con China imponiendo medidas proteccionistas y sanciones comerciales. El gobierno de Joe Biden, en tanto, impulsa el secesionismo de Taiwán y agudiza las tensiones en el Mar Meridional de China, mientras trata de bloquear los proyectos del BRI en África, Asia y América Latina. Sin embargo, China se ha convertido en la primera potencia comercial global y en la segunda potencia del mundo, aunque en algunos índices ya supera a EE.UU. La guerra en Ucrania y las provocaciones norteamericanas en Asia Oriental, finalmente, han unido firmemente a Rusia y China, que, junto con otros países, están formando un sólido bloque euroasiático.

45



Balance geopolítico de dos siglos

Las constantes geopolíticas del mundo actual se consolidaron con el capitalismo desde principios del siglo XIX. El sistema mundial capitalista, en formación desde el siglo XVI, tenía su centro en el Atlántico Norte, pero ahora éste se ha desplazado a Asia Oriental y del Sur.

La variación de las hegemonías entre las potencias alteró los espacios que cada una ocupa, pero no las líneas de fricción: la línea de confrontación sigue pasando por Europa Oriental, el Medio Oriente ampliado, Asia Central, del Sur y Oriental, aunque la debilidad occidental y la penetración de Rusia y China están ampliando ahora la confrontación entre los bloques al África Subsahariana y al Océano Pacífico.

Nuevas formaciones ideológicas han ido modificando los tiempos y las formas del enfrentamiento entre las potencias. La desaparición de las ideologías universalistas con el fin de la Guerra Fría sólo transitoriamente fue remplazada por el neoliberalismo. La afirmación rusa de

la convivencia entre culturas soberanas arraigadas en sus respectivas tradiciones y la china de una “comunidad de destino común para la humanidad” implican reconocer la diversidad e igualdad de las culturas contra el hegemonismo occidental.

La hegemonía de un único Imperio (1991-2022) ha sido la excepción. A lo largo de la historia el orden mundial se ha organizado entre imperios que compiten por áreas de influencia.

Los pueblos han alterado ocasionalmente las constelaciones de fuerzas, pero todavía no la geopolítica mundial. Sin embargo, hoy la combinación entre la debilidad del Imperio anglosajón, la creciente competencia que plantean Rusia y China, sin por ello manifestar aspiraciones hegemónicas, y la creciente independencia de numerosos países del Sur Global permiten pensar en un orden internacional más igualitario.

Salvo excepciones, desde 1898 América Latina es área de hegemonía norteamericana. A pesar de la independencia de Cuba, Nicaragua y Venezuela, la mayoría del continente sigue atado a EE.UU. por su dependencia financiera. Hay que esperar, para ver si un triunfo de Lula en Brasil permite volver a impulsar la integración latinoamericana y caribeña, ampliando así los espacios soberanos.

Durante dos siglos el mundo ha sufrido las Geopolíticas y Geoestrategias de la Dominación. Todavía falta contraponerles Geopolíticas y Geoestrategias coherentes de la Liberación.

Bibliografía

- Bautista, Rafael, 2022, Geopolítica de la liberación representa una forma de pensar desde los pueblos del Sur, 20-08-22, <https://www.youtube.com/watch?v=ij82TnhqZnM>
- Escalona, Julio, 2016, *Geopolítica de la liberación: el siglo xxi de Chávez*, Caracas: El perro y la rana, http://www.elperroylarana.gob.ve/wp-content/uploads/2016/11/geopolitica_de_la_liberacion.pdf
- Fettweis, Christopher J., Sir Halford Mackinder, *Geopolitics, and Policymaking in the 21st Century, Parameters, Summer 2000, pp. 58-71*, <https://web.archive.org/web/20180303044202/http://ssi.armywarcollege.edu/pubs/parameters/articles/00summer/fettweis.htm>
- Gullo, Marcelo, 2015, *La insubordinación fundante: Breve historia de la construcción del poder de las naciones*, Caracas: El perro y la rana.
- Mahan, Alfred T., 1890, *The influence of sea power upon history - 1660-1783*, Boston: Little Brown and Company.
- Merino, Gabriel; Narodowski, Patricio (coord.), 2019, *Geopolítica y Economía Mundial: el ascenso de China, la era Trump y América Latina*, La Plata: EDIULP.
- Moniz Bandeira, Luiz A., 2013, *A Segunda Guerra Fria: Geopolítica e Dimensão Estratégica dos Estados Unidos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (aquí: 3ª ed., 2017¹).
- Moniz Bandeira, Luiz A., 2016, *A desordem mundial: O espectro da total dominação – Guerras por procuração, terror, caos e catástrofes humanitárias*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (aquí: 4ª. ed., 2017²).
- Pereyra Mele, Carlos A., 2020, Geopolítica en América Latina, primero, La Historia. Charla con Dr. Carlos Pereyra Mele, 28-11-20, https://www.youtube.com/watch?v=Dh_5jsDW6Rs
- Scannone, Juan C., 2019, Principios bergoglianos para avanzar en la construcción del pueblo, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Año XLIV, n° 25, pp. 7-14, <https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2022/05/revista-de-filosofia-latinoamericana-25-1.pdf>

Venier, Pascal, 2004, The Geographical Pivot of History and Early Twentieth Century Geopolitical Culture, *The Geographical Journal*, Vol. 170, No. 4, December, pp. 330-336, <https://www.jstor.org/stable/3451462>

Wikipedia, 2021, Nicholas Spykman, <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=Spykman>

Más allá del reconocimiento: liberación, interculturalidad, derechos humanos a 51 años del origen de la Filosofía de la Liberación



Alejandro Medici

Introducción

¿Cómo, porqué, hablar de universalidad de los derechos humanos en un mundo que es plural, diverso, al tiempo que profundamente desigual e injusto? Esta realidad fáctica desmiente la pretensión de universalidad al menos en dos dimensiones: a) cultural como “universo”, una versión del mundo; b) estructural, en el sentido de ser derechos que deben reconocerse y garantizarse a todas y todos por igual, sin discriminaciones de ningún tipo.

Comparto mis conjeturas sobre este problema, inspiradas en los aportes de algunos filósofos argentinos que formaron parte del grupo fundador de la Filosofía de la Liberación en Argentina, como homenaje, a más de 50 años, a esos pensamientos y acciones que originaron esta corriente latinoamericana y del Sur global, y que plantearon anticipadamente muchos de los problemas y categorías que hoy se han hecho conocidas a partir del giro descolonizador de las ciencias sociales y de la filosofía intercultural.

Los problemas de alteridad, pluralismo e interculturalidad son tan antiguos como la humanidad. Sucede que han sido resueltos desde el cierre, el solipsismo, lo que en el plano práctico pasa por diversas formas de inferiorización, instrumentalización, negación de las alteridades. Ahora estos problemas se enuncian desde el “reconocimiento”. Una conjetura vertebradora de todo este texto es que el problema del desprecio/reconocimiento, fue planteado por primera

vez en la modernidad por el pensamiento latinoamericano, por Bartolomé de Las Casas antes que Hegel¹, y, agregamos nosotros, por la Filosofía de la Liberación, especialmente en su vertiente “analéctica”, antes que Honneth.

Desenvolver este problema filosófico requiere una genealogía que lo liga a las ideas de “fenomenología del espíritu” y su hermana gemela, la “filosofía de la historia”, que arrastran problemáticos supuestos antropogénicos, una geopolítica del conocimiento y una colonialidad del saber, que no podemos obviar cuando hacemos una lectura culturalmente situada del tema.

Creemos que aunque enunciadas filosóficamente para reflexionar en el momento culminante de la “modernidad madura” del sistema mundo moderno/colonial del capitalismo histórico, esas ideas siguen presentes en diversas maneras, como supuestos básicos subyacentes que reaparecen en las ideologías “globalistas” que podemos considerar como el “Espíritu” neoliberal capitalista, machista, racista, aporofóbico de la globalización “realmente existente”, según feliz y acertadamente sostiene el filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt.

La dominación moderna/colonial, desde la formación del sistema mundo del capitalismo histórico es la más extensa, duradera y arraigada. Nuestro contexto para pensar el problema y sus alternativas a través de los significantes que han sido acuñados desde el Sur global como *locus enuntiationis*, no son otros que “liberación” e “interculturalidad”.

En ese camino nos proponemos aquí empezar a saldar una deuda: a recuperar categorías de la filosofía de la liberación, en concreto, la que se empezó a practicar en Argentina hace ya medio siglo y sus aportes para abrir el problema de la interculturalidad y desde ahí otra forma de comprender el problema del desprecio/reconocimiento.

¿Como se puede sostener el universalismo de los derechos humanos hoy? Enumeramos algunas categorías circulantes y emergentes en y del grupo fundador de la Filosofía de la Liberación en argentina (Mario Casalla, Daniel Guillot, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel entre otras y otros):

1. Universal “situado”-
2. Ética de las alteridades. Prioridad de la ética sobre la política. Alteridades radicales, los pueblos como formaciones de alteridad.
3. El estar precede al ser. De las fenomenologías a la fenomenosofías, del logos a las sapienciales experienciales de los pueblos.
4. El sujeto son los pueblos y la prioridad ontológica del derecho de autodeterminación para su “estar-siendo”.

Desde estas intencionalidades, empezamos un trabajo, que apenas esbozaremos en el espacio de este texto introductorio:

En la primera parte trazaremos una genealogía de los problemas asociados a la noción de “reconocimiento” y “desprecio” desde la filosofía hegeliana, mostrando que la tarea de separar esas nociones de una “filosofía de la historia” con pretensiones universalistas no es tan sencilla, por lo que, aún en sus versiones mejor intencionadas, como por ej. la de Axel Honneth, existen todavía lastres “Nortecéntricos” que son problemáticos desde el Sur global y específicamente

¹ Ver, por ej. Rosillo Martínez, Alejandro. La tradición hispanoamericana de derechos humanos. Corte Constitucional del Ecuador. Quito.2012; De la Torre Rangel, Jesús Antonio. El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas.CENEJUS-Facultad de Derecho de la UASLP. Aguas Calientes-SLP. 2007, y más recientemente Zaffaroni, Eugenio Raúl. Colonialismo y derechos humanos. Apuntes para una historia criminal del mundo. Penguin Random House. Buenos Aires. 2022.

desde América Latina. Más aún mostraremos otra versión, la que en su momento propuso Francis Fukuyama acerca del “Fin de la Historia” para ejemplificar como en las ideologías globalistas permanecen más o menos explícitos esos supuestos cooriginarios de la historia finalista y las formas del reconocimiento. Criticaremos la senda hegeliana de esta “dinámica del reconocimiento”, con Raúl Fornet Betancourt, desde la perspectiva situada e intercultural, para ello recuperaremos pensamientos críticos del grupo argentino de la Filosofía de la Liberación, de Casalla, Scannone, Guillot y algo de Roig en la lectura de Yamandú Acosta, a los que sumaremos algunas reflexiones de Zaffaroni, que sintonizan con las anteriores. Resultan categorías desde donde afirmarnos en situación y asomarnos al necesario “giro intercultural” para pensar estos problemas.

Estructura del reconocimiento y derecho

El derecho, es una mediación social para proyectos históricos y políticos: lo que el derecho dice, qué se debe o no se debe, qué se puede o no se puede, lo que habilita y prohíbe, es decir, su validez sustancial, está inevitablemente ligada a los contextos culturales, históricos y sociales. Las plurales formas que el derecho adopta son juegos de lenguajes de efectos performativos: regulan ámbitos relevantes de la convivencia social, se caracterizan por órganos de aplicación diferenciados y, generalmente, por el respaldo, al menos en última instancia, de capacidades de sanción, coacción e incluso de violencia.

Pero sus contenidos sustanciales son relativamente indeterminados. ¿Porqué? Porque dependen de unas estructuras de reconocimiento que se objetivan en la forma de ordenes jurídicos variados, geográfica, culturalmente y que son siempre relativamente contingentes, según diversos cronotopos.

Los derechos, aquí entendidos como órdenes objetivos, no como derechos subjetivos, en su pluralismo, se referencian en una diversidad de comunidades nómicas y se enraízan en múltiples narrativas, procesos de identificación, que se comprenden en variadas trayectorias históricas, que, además, son abiertas, impuras, dinámicas, contradictorias.

La pretensión del monismo jurídico es una intentona siempre relativamente ineficaz, de clausurar toda esa riqueza del derecho robándosela a la diversidad y complejidad social que marca el dato fáctico del pluralismo jurídico.

Reconocimiento y derecho en la filosofía de Hegel

Es el joven Hegel, en sus escritos del período de Jena, quien vincula el derecho con la estructura del reconocimiento. Narra en “Filosofía Real”², y en su obra más conocida de ese momento, “La Fenomenología del Espíritu”³, entre otras, las figuras de la “antropogénesis”. La formación del Sujeto autoconsciente, que se ubica en la teleología hegeliana en el fin y centro de la historia del *logos*. Lo interesante de todo ese planteo de Hegel es que, por primera vez supera por la mediación del deseo de reconocimiento al esquema “hobbesiano” y después del individualismo propietario, de la autoafirmación frente a los objetos deseados y los sujetos rivales, sin mediación deseante intersubjetiva, o al menos, sin una reflexión explícita sobre ella.

Esto tendrá consecuencias en la autocomprensión social de ámbitos de relaciones relevantes para los procesos antropogénicos. El poder, en sus diversas variantes, ya no puede

² Hegel, George W.F. Filosofía real. Edición de Jose Ma. Ripalda. FCE-UNED. México. 2006.

³ Hegel, George W.F. Fenomenología del Espíritu. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. FCE. México. 2007.

entenderse como una relación directa entre los humanos y los objetos de su deseo, sino que es mediación, supone una estructura de reconocimiento en las alteridades. El amor, en un sentido general, incluyendo no sólo la dimensión sexual, sino afectiva, e incluso la amistad en general, es deseo y necesidad del reconocimiento por parte del grupo familiar, de la pareja sexual y/o amorosa, de las amistades. El derecho, es objetivación e institucionalización de relaciones de reconocimiento, que se coagulan al cabo de una historia de luchas, donde el animal humano se distingue y destaca por poner en juego su vida o subordinarse a un *dominus* para sobrevivir, que Hegel planteará en sus célebres figuras del amo y el esclavo, y en menor medida, del poseedor excluyente y el desposeído excluido en la relación con la tierra.

Queda abierto el tema de una experiencia de reconocimiento superior de pertenencia/don en que la realización personal es respectiva con la justicia y la felicidad en el grupo social. Por lo que este “lema” del reconocimiento le vino a reflejar y nominar un problema social y filosófico tan antiguo como la humanidad.

Hegel critica, “supera” al contractualismo con sus abstracciones racionales, ficciones como ideales regulativos que, en realidad, vistos en esta nueva perspectiva, narran y justifican formas históricas del reconocimiento a través de la metáfora del pacto social, que sería como una salida o una tregua para la conciencia infeliz, angustiada por las luchas por reconocimiento, donde, en las figuras extremas narradas por Hegel, se entra en una lucha a muerte.

Cuando pasa de la dimensión amorosa o erótica en un sentido amplio, al reconocimiento mediado por la objetivación jurídica, Hegel produce dos operaciones: el derecho, objetiva limitando el conflicto social por medio del contrato, la propiedad, las dimensiones jurídicas de lo que en la Filosofía del Derecho⁴ llamará la “sociedad civil”, pero es un reconocimiento donde la relación ego-alter, no pierde su instrumentalidad. La seguridad jurídica, aunque sea por una igualdad solo formal normativa, supera la conciencia desdichada de la lucha a muerte por el reconocimiento,

El derecho sublima el deseo que es siempre mediado por el deseo del otro y lo que desea, como explicaría Kojève en su célebre curso sobre la dialéctica del amo y el esclavo⁵, que tanta influencia ejercería sobre la filosofía francesa contemporánea.

Claro, esta idea del reconocimiento encuentra algunas formulaciones que sirven de antecedentes, pero que están desprovistas de la dimensión angustiante en que se juega la vida, y por lo tanto, no tienen la dimensión de la dialéctica desprecio/reconocimiento: por hacer una enumeración no exhaustiva: Spinoza y la idea de la composición de la *potentia*, Kant y el imperativo categórico del reconocimiento de las personas siempre como fin en sí y nunca como medio, pero con las limitaciones que supone (y que vienen a la postre a desmentir o a contradecir el reconocimiento) como forma moral universal de la razón solipsista del sujeto. Si la razón es solipsista entonces el reconocimiento es sólo entre sujetos homogéneos portadores de la misma estructura mental. De ahí un subtexto implícito que vuelve a afirmar el sujeto moderno eurocéntrico.

El proceso de reconocimiento /desconocimiento tiene que ver con el deseo humano, con los procesos de antropogénesis que no se reducen a su dimensión solipsista. Ya no puede limitarse como en el esquema del joven Hegel al amor, el derecho y la solidaridad. Tampoco

⁴ Hegel, Guillermo Federico. Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de ciencia natural y ciencia del estado. Trad. Eduardo Vásquez. Biblioteca Nueva. Madrid. 2000.

⁵ Kojève, Alexander. Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. Trad. De Juan José Sebreli. Leviatan. Buenos Aires. 2006.

terminan en el estado cristiano -germánico como “universal concreto”, “espíritu del mundo” y fin de la historia. Ni son expresión del desarrollo de un *logos*.

La narrativa de la historia universal y el fundamento en la fenomenología de las formas de desprecio/reconocimiento

En 1989, Francis Fukuyama, asesor del Departamento de Estado de los Estados Unidos durante las gestiones de Reagan y Bush, miembro de la Fundación Rand, tanque de pensamiento conservador, recupera esta dimensión de la filosofía hegeliana en su texto “El fin de la historia”, publicado en la revista “*The National Interest*”⁶, donde vuelve a articular la fenomenología del reconocimiento, aspecto menos conocido de su texto, con la filosofía de la historia de Hegel. Pero en Fukuyama la lucha por el reconocimiento está muy lejos de abrir alguna posibilidad de alteridad radical y la celebración de la diversidad y el pluralismo como preludeo al diálogo intercultural, sino que se reduce a la única forma política que, en su perspectiva, puede superar la lucha por el reconocimiento, la democracia representativa liberal. El reconocimiento cae en el embudo liberal-capitalista como única posibilidad histórica, final, de superar la existencia deseante y angustiada por la obtención de reconocimiento. Fukuyama, que escribe un par de años antes de la caída del Muro de Berlín y la implosión de la Unión Soviética, ubica su relato con pretensión de historia universal señalando la entrada en la “posthistoria”, en el sentido que ya no existirían alternativas a la democracia representativa liberal y al capitalismo de libre mercado.

Tuvo entonces su momento de gloria, con el posterior colapso final del bloque soviético, y la publicación de un libro “El fin de la historia y el último hombre”⁷, hizo su aporte a la ideología globalista. Redujo las formas del reconocimiento a la democracia liberal, clasificó a las naciones en “Históricas” y “Poshistóricas” y en una era que pretendía ser unipolar bajo la hegemonía de los Estados Unidos de Norteamérica, puso una versión “políticamente correcta” y que recuperaba la idea de sentido o astucia de la razón en la historia, presentando todos estos procesos como necesarios. Comparada con las nuevas derechas operantes en la actualidad en Europa, Estados Unidos y América Latina, su obra bien puede ser adjetivada como un globalismo ideológico correcto políticamente.

Hoy, sus obras de entonces parecen un poco “naive” han sido desmentidas por procesos posteriores: la aparición de una visiones críticas de la “globalización”, de tendencias al multilateralismo que cuestionan la hegemonía de Estados Unidos, de resistencias desde modelos de estados de compromiso social más o menos radicales en América Latina en la primera década del actual siglo, por una formas de economías de mercado que tienen más afinidad estructural con el socialismo burocrático que con la democracia liberal, como el socialismo de mercado chino, y por la emergencia de una nueva derecha en Europa, Estados Unidos y en América Latina (por ej. en Brasil, pero en expansión regional), xenófoba, racista, misógina, homofóbica, aporofóbica, que expresa un desprecio por las instituciones de la democracia liberal, que ya no tolera varios de los derechos humanos enumerados en instrumentos internacionales y constituciones, y que hace “poner colorada” a la corrección política. Sólo por un rato, hasta que la nueva derecha, sus líderes resultan necesarios/as para tomar el poder con legitimación electoral. Y eso porque estas nuevas derechas emergentes mantienen un discurso elitista meritocrático de corte neoliberal.

Un avance parcial, por el lado de la teoría crítica europea, en la recuperación comprensiva

⁶ Fukuyama, Francis. El fin de la historia. En: *The National Interest*. Washington D.C. Verano de 1988.

⁷ Fukuyama, Francis. El fin de la historia y el último hombre. Planeta-agostini. Barcelona. 1994.

de la estructura de reconocimiento, podemos encontrarla en la obra de Axel Honneth⁸, en tanto aporte principal de la Escuela de Frankfurt en su llamada “tercera generación”. La dinámica reconocimiento/desprecio, sistematizada por Honneth, no obstante, tiene puntos ciegos y sigue siendo parte de una narrativa “nortecéntrica”. Un inicio prometedor, que, no obstante, en su última obra, “El derecho de la libertad”⁹, pone mucho más énfasis en las objetivaciones institucionalizadas en forma de las estructuras del demoliberalismo eurocéntrico, que en las luchas por el reconocimiento y las estructuras de dominación y desprecio. Institucionalidad tratada, eso sí, reestructivamente en forma progresista, confrontando sus potenciales normativos y sus desempeños y logros históricos más limitados.

Para realizar esta operación, Honneth debe divorciarse de la teleología histórica, que justifica las formas históricas de desprecio, de la guerra, del colonialismo, en función del resultado final de una razón realizada, cambiándola por un progresismo u optimismo histórico que, sobre todo en el contexto de la sociedad europea moderna y contemporánea, ve un proceso abierto de avance de las luchas y objetivaciones del reconocimiento. El intento tiene el valor de proponer una comprensión de la gramática moral de los conflictos sociales superadora de la lucha por la existencia desde la autoafirmación solipsista. Para ello reconstruye, desde los escritos de Jena, un Hegel “casi materialista” y vincula las dimensiones del reconocimiento a nivel social con la autovaloración psicológica de las personas. En efecto las formas del menosprecio producen un deterioro de la vida psíquica del individuo afectando su relación práctica consigo mismo (autoconfianza, autorrespeto, autoestima) y su capacidad de desarrollar relaciones que contribuyan a la vida comunitaria.

Será necesario, desde “el reconocimiento del reconocimiento”, valga la redundancia, ir más allá, completando y criticando esta noción desde un pensamiento situado en el contexto latinoamericano en la actual fase del sistema mundo moderno/colonial del capitalismo histórico para repensarla desde un horizonte trascendente históricamente (es decir, pensar en su superación desde múltiples potenciales existentes pero que están detenidos o soterrados), desde la interculturalidad pensada como potencial, como pensamiento, actitudes, aptitudes de destotalización, como alternativas a la Totalidad.

En cambio, Honneth permanece en el horizonte del sujeto europeo occidental, autónomo y constructor de individualidad y ciudadanía, de dinámicas jurídicas que organizan y regulan sus relaciones y derechos. Desconoce sujetos modernizados, globalizados, incluidos en el mejor de los casos, aunque sea con buenas intenciones emancipatorias en un discurso eurocentrado que es, para ellos, ajeno, heterónomo, no propio y que toma, por ej. en el plano del derecho en el constitucionalismo latinoamericano, la forma de reconocimientos patológicos, o reconocimientos que igualan homogeneizando, que afirman derechos individuales negando otras pretensiones que merecen ser derechos colectivos, de autoidentificación cultural. Y eso en el mejor de los casos, dado que frecuentemente el plano del deber ser constitucional oculta las dimensiones letales, las matanzas, los genocidios y los epistemicidios propios de las relaciones de colonialismo interno realmente existentes, en la formación de los estados latinoamericanos.

Todo este preámbulo lo desarrollamos para pasar a lo que nos interesa centralmente plantear: que la cuestión del reconocimiento frente al desprecio, al retaceo de humanidad, fue planteada críticamente por la filosofía latinoamericana desde el primer debate filosófico de la modernidad/colonialidad antes que Hegel y más contemporáneamente por la filosofía de la

⁸ Honneth, Axel. La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Crítica. Barcelona. 1997.

⁹ Honneth, Axel. El derecho de la libertad. Katz. Buenos Aires. 2014.

liberación, especialmente en sus variantes “analécticas”, o “ana-dia-lécticas”, antes que Honneth. En una matriz social racista, patriarcal, clasista, profundamente desigual de colonialidad del poder, del saber, del ser, es decir, marcada por una estructura de desprecio y retaceo de humanidad, el problema de la alteridad y el reconocimiento estuvieron siempre a la orden del día, desde 1492.

El “reconocimiento del reconocimiento” se planteó como una necesidad desde los primeros discursos críticos de la modernidad temprana iniciada con la expansión europea en lo que hoy llamamos América como dinámica de retaceo de dignidad y negación genocida, epistemicida de las alteridades que poblaban entonces esta región. Fue la forma original de emergencia de la subjetividad europea, de afirmación de su ego, de expresión de su “deseo del deseo” de la alteridad. De la salida de sí, de su autoafirmación como “*ego conqueror*”, voluntad de poder, mediada por el reconocimiento en sus versiones más patológicas y avaras de dignidad humana¹⁰.

En muchos cuadrantes de Nuestra América, los pueblos originarios de lo que hoy es Haití/República Dominicana, del Valle de México, o de los Andes, recibieron a los recién llegados con un reconocimiento amplio y generoso, dispuestos a compartir sus alimentos, habitación y riquezas, pensando o dudando sobre el carácter trascendente (en sus cosmovisiones) de esta alteridad recién llegada. Esta fue la primera forma de reconocimiento y respuesta a la alteridad en el encuentro entre europeos y americanos. La hospitalidad y el don frente a la alteridad radical.

Pero en los arribados, rápidamente el deseo mediado por la búsqueda del reconocimiento viró a la codicia de los metales preciosos, del poder, expresado en la violencia directa de una guerra de conquista, la evangelización compulsiva, la dominación sexual violenta sobre las mujeres nativas, instaló la dialéctica de señorío y servidumbre, que desde ahí la filosofía iría justificando explícita o implícitamente, hasta la Fenomenología del Espíritu y la Filosofía de la Historia hegelianas, que pone estos episodios de dominación, crueldad y sometimiento, como parte del itinerario necesario del “Espíritu”, en su devenir real y consciente de sí mismo y para sí mismo, que se plasmaría como “espíritu del mundo” en el centro y fin de la historia, en la Europa del Norte, germánica y protestante, todo esto “revelado” por el que se consideraba a sí mismo como el último filósofo de la modernidad/colonialidad.

Muchas interpretaciones son posibles de la dialéctica hegeliana, pero, desde nuestro lugar de enunciación, nos interesa resaltar que la teleología de la narración del devenir del espíritu en la historia, que avanza por el lado malo, funge, en el caso de todos los pueblos y culturas superados por el “*weltgeist*” como desprecio, retaceo de dignidad y de destino propio, como el lado triste y sufriente en estructuras de desprecio/reconocimiento.

En la Filosofía de la Historia y en la Filosofía del Derecho, produce la realización del Espíritu y el cierre de la Totalidad, dejando en el camino, como un ángel exterminador, toda la complejidad y pluralidad del mundo, que, no son “superados y recuperados en una síntesis superior” sino negados, destruidos, silenciados. Integran una dimensión ausente, no pensable, no subsumible desde la lógica recursiva de la Totalidad, de “no ser”, de Exterioridad, de alteridad intrascendente.

¹⁰ Dussel, Enrique. 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Docencia. Buenos Aires. 2012.

Crítica de la filosofía de la historia de Hegel desde la exterioridad y la alteridad. La dinámica contradictoria del reconocimiento

Proponemos como alternativa a la globalización y sus ideologías, que son el mapeo del mundo desde la versión actual de la colonialidad del sistema mundial, otras formas de comprender el reconocimiento, desde la contextualidad liberadora de los pueblos, y la simultánea construcción de interculturalidad como alternativa¹¹.

Para ello partimos del diálogo con las ideas expresadas por el filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt en su conferencia inaugural de la Cátedra Bartolomé de Las Casas de la Universidad de Temuco¹². Existen complejidades y contradicciones entre los planos prácticos y teóricos del reconocimiento: verbigracia las políticas oficiales dependiendo de los contextos del Norte o del Sur más o menos “políticamente correctas” según estándares constitucionales y de derechos humanos, las prácticas reales de las instituciones ya que el “reconocimiento” estatal de los pueblos originarios, de los migrantes, de las mujeres y de los pueblos minorizados siempre tiene un grado de ambigüedad, un grado de ineficacia, respecto a las expectativas institucionalizados en derecho. Y una brecha entre estas prácticas y el sentido común cotidiano prejuicioso, inercialmente presente en los marcos de relaciones, a veces intencionalmente promovido por las “nuevas derechas” emergentes en Europa y América, que desmiente incluso las teorías y normas multiculturalistas liberales.

Por eso hacemos nuestra la idea de una “dinámica del reconocimiento”, más que de reconocimiento a secas, máxime cuando la misma se produce en contextos conflictivos “tanto por la historia de la cuestión del reconocimiento como por el presente de lucha de pueblos enteros que hacen ver que hablar de reconocimiento significa, ayer como hoy, hablar del escándalo de la división social, política, religiosa, ¡humana!, etc., que hace desiguales a los que son iguales al hacer que unos seres humanos valgan y cuentan más que otros”¹³.

Por lo tanto, debemos comprender esta dinámica como problemas de desprecio, de desigualdades y de injusticia. El problema se prolonga hasta la actualidad, nos dice el cubano, porque el reconocimiento ha sido insuficiente para curar la patología de aquellos que se creen superiores y con derecho a regatearle a otros su dignidad humana. Fornet se pregunta, frente a la ideología que confunde reconocimiento con contrato, al ocultamiento resultante de las asimetrías de poder y a los propios supuestos antropológicos que arrastra, si el reconocimiento no es parte del problema. Esta interrogación es muy pertinente para nuestro marco que parte de constatar las dinámicas del desprecio en el escenario de lo que ha sido denominado “globalización”.

Y Fornet Betancourt nos provee de un elemento clave para la argumentación que pretendemos desarrollar, a la hora de valorar el aporte de la teoría del reconocimiento. No podemos, si queremos dialogar con ella desde el Sur y desde América Latina, es decir, haciendo lo que Mario Casalla denominaría una “lectura culturalmente situada” de la misma, obviar la genealogía crítica que liga la categoría del reconocimiento con la filosofía de la historia de Hegel.

En esa línea, continúa interrogándose sobre que resulta tan novedoso y “espectacular”

¹¹ Bonilla, Alcira. Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina. En: Sauerwald, Gregor y Salas Astrain, Ricardo. Perspectivas y problemas. La cuestión del reconocimiento en la filosofía política-social de Axel Honneth. P. 81

¹² Fornet Betancourt, Raúl. La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento. Universidad Católica de Temuco. Temuco. 2009. P. 10.

¹³ Fornet Betancourt, Raúl. Ibidem. P. 11.

en la “teoría del reconocimiento” y responde “somos parte de una historia (de inhumanidad) en la que ese escándalo no se narra como un episodio “accidental”, efímero, “anormal”, sino como referencia fundamental para decidir la normalidad y la normatividad en lo humano, lo que nos hace ver las exigencias del reconocimiento como un “avance espectacular”. Espectacular es, o debería ser, la patología de una historia cultural y social que ha normalizado teorías y prácticas de negación y de opresión del otro”¹⁴.

Aportes de la filosofía de la liberación argentina para abrir el problema de la interculturalidad desde el pensamiento situado, las experiencias de los pueblos y la alteridad

Es por lo tanto desde la contextualización histórica que debemos ponderar los alcances y límites de la teorización sobre el reconocimiento en un contexto de globalización de las injusticias y las asimetrías que se comunican y se visualizan más fluidamente que en los inicios del sistema mundo moderno colonial del capitalismo histórico. Como partimos de la “transontología” de plurales mundos y de distintos pueblos, grupos, movimientos y personas, todos ellos sobredeterminados por la fase actual de la modernidad/colonialidad mundial y sistemática, que a los efectos de este trabajo llamamos Totalidad o a veces para simplificar “globalización”, necesitamos una genealogía mínima que abre las alternativas y las alteridades desde la crítica del “desperdicio de las experiencias”¹⁵, desde la certeza de que lo universal no es tal sino referencia y reconoce esas experiencias, mundos y pueblos. Por eso, empezaremos referenciando algunas propuestas desde la Filosofía de la Liberación en su vertiente argentina, que este año cumple el medio siglo de existencia, ya que entendemos fueron planteando y abriendo estas cuestiones poniendo puentes para lo que, más adelante, consideraremos como la posibilidad de filosofía liberadora contextual y sobre todo intercultural como alternativa a la globalización. Aunque no lo enuncien explícitamente, al conectar genéticamente los problemas del reconocimiento con la filosofía de la historia hegeliana, la télesis histórica justificadora de los colonialismos, genocidios, epistemicidios y matanzas para criticarla desde las alteridades negadas, estos aportes y categorías, a los que debemos estudios más profundos, son un insumo fundamental para una filosofía constitucional crítica e intercultural desde donde ponderar el papel de la alteridad en el poder constituyente de los pueblos.

La crítica de la filosofía de la historia de Hegel. El universal situado

Mario Casalla, en su texto “Exposición y crítica de la Filosofía de la Historia: presentación y crítica”¹⁶, adopta en la segunda parte del texto, luego de desarrollar los aspectos principales de esta obra de Hegel, una mirada crítica situada desde América Latina, que sintetizamos aquí a través de algunos postulados:

1. El destino de América en el despliegue del “ardid” de la razón en la historia. “El resultado saltará a la vista: América será estudiada en la “geografía” y reducida a lo menos sustancial del “mundo espiritual” (el pasado o el futuro). Como pasado es “prehistoria” del espíritu absoluto y, como futuro, queda fuera del estudio del filósofo, pues a éste “no le interesa hacer profecías”¹⁷.
2. La sumisión de la naturaleza en el “espíritu racionalizado”. “Esto también es peligroso pues, si bien es cierto que busca superar la idea de la Naturaleza como pura alteridad

¹⁴ Fornet Betancourt, Raúl. Ibid. p. 14.

¹⁵ Santos, Boaventura de Sousa. Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Desclee de Brouwer. Bilbao. 2003.

¹⁶ Casalla, Mario. La filosofía hegeliana de la historia. Presentación y crítica. En: Revista Latinoamericana de Filosofía y Ciencias Sociales. Nro. 5/6. Buenos Aires. Enero/Diciembre 1977. P.156.

¹⁷ Casalla, Mario. Ibidem.

objetiva, recae en otro prejuicio: la disolución de lo natural en lo racional. Y ello presenta varios inconvenientes: "... a) suprime la alteridad positiva y fecunda de la Naturaleza (lo "otro" de lo humano; amén de lo "divino") y b) abre las vías a la consideración del mundo natural como un mero depósito de "materias primas" a disposición de la "voluntad de poder" indiscriminada del hombre. Fenómeno este último, que la civilización técnica e imperial-planetaria lleva, en nuestros días, al punto del desastre ecológico."¹⁸.

Este aserto premonitorio, realizado en 1977, hoy se ha confirmado plenamente en los peores sentidos posibles. Por nuestra parte, propusimos una "Ecológica de Liberación"¹⁹, que, coincidiendo con esta idea expresada tempranamente por Mario Casalla, de "alteridad positiva y fecunda" amplía su carácter interpelante de nuestra responsabilidad a los vivientes no humanos, que consideramos parte de una comunidad moral ampliada, y a los ciclos y ecosistemas de nuestra Madre Tierra. Sobre este punto central volveremos más adelante, para considerarlo en relación con la discusión que propone David Sánchez Rubio en torno a lo "instituyente" y lo "constituyente".

3. La "razón espiritualizada" como "patrón universal" del proceso histórico. Hegel, utiliza la razón de su tiempo, dice Casalla, como arma. Primero la presenta como universal y necesaria, cuando es una particularidad. Esta conversión le permite considerar como contingentes, particulares, y por lo tanto prescindibles, en el mejor de los casos, superables en una síntesis que conserve algunos aspectos, a todas las culturas y pueblos que van siendo dejados atrás. "Utilizando la Razón de su tiempo, que a pesar de los intentos hegelianos es siempre un "particular", Hegel se arma de una lanza formidable con la que ejerce el juicio histórico. Pueblos enteros y magníficas civilizaciones (el Oriente, por ejemplo) quedarán fuera de "la vida del espíritu" por la sola razón de no coincidir con lo que debe entenderse -según él- por espíritu o Razón"²⁰.

Esta contraposición entre un "universal abstracto", "imperial", "opresor" (que, no obstante, Hegel adjetivaba como "concreto"), frente a uno "situado", es central. El "universal situado" y sus derivaciones metodológicas en la idea de "lectura culturalmente situada", serán referencias fundamentales para la "filosofía de la liberación", al menos en su vertiente rioplatense, y abrirán camino para perspectivas de pensamiento contextual y filosofía intercultural²¹.

El "universal abstracto", es "el resultado de la proyección de un individuo improvisado y autoerigido en universal mediante cualquier artilugio -en general, la guerra-; mientras que lo "universal situado", "no es otra cosa también que un particular sólo que, reconocido como tal, totalizado y abierto hacia lo absolutamente Otro que lo alimenta y reclama. Una universalidad que, haciéndose permanente y fraternalmente (y no imperialmente), recoge al individuo y lo realiza en su seno supraindividual"²².

Este "universal situado" nada tiene que ver con las sociedades que construyen el conocimiento como objetivación y dominación de otros pueblos y de la naturaleza, es decir, que conocen y dominan en forma, por momentos, demasiado promiscua, donde saberes y poderes devienen indiscernibles, y lo hacen abriendo el camino frecuentemente por medio de la guerra: colonial, postcolonial, neocolonial, regular o irregular, abierta o solapada, de alta o baja intensidad, usando el derecho, o violándolo abiertamente, como queramos adjetivarla desde la experiencia que se enuncia en Sur global y específicamente en Nuestra América.

¹⁸ Casalla, Mario. Ibid. p. 156/157.

¹⁹ Medici, Alejandro. Ecológica de liberación. Sobre el reconocimiento y la fundamentación de los derechos de la naturaleza en el nuevo constitucionalismo transformador. En: Abya Yala. Revista sobre acceso a justicia e direitos nas americas. (2da edicao). UFB. Brasília. 2017.

²⁰ Casalla, Mario. Op.cit. p. 157.

²¹ Casalla, Mario. América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente. CICCUS. Buenos Aires. 2011. p. 317 y ss.

²² Casalla, Mario. La filosofía hegeliana...Op.cit.

Se trata en el “situado”, de un universal que se sabe particular, pero que también sabe que lo universal no es tal si no se nutre y abre a todas las experiencias, si no se totaliza desde la apertura a lo absolutamente Otro que lo interpela y demanda. Son evidentes aquí los insumos que nutren y abren potencialmente la idea pluri e intercultural contemporánea.

4. La justificación de las patologías sociales y de la letalidad en el devenir histórico: el mito del progreso y de la libertad. Hay un desenvolvimiento teleológico y “escatológico” del “Espíritu” en la historia que, en su camino hacia la autoconciencia de la libertad, justifica todos los acontecimientos terribles de la historia. Todos los pasos dados vistos en función de la trayectoria hacia ese “fin” toman un cariz de necesidad y hasta una valoración positiva, en tanto, marcan el progreso histórico, dialéctico pero progresivo en sus tendencias de totalidad. Hay un sesgo, una perspectiva que mira desde el balcón de la autoafirmación moderna/colonial del centro-norte europeo. “Sólo desde un espíritu triunfante, o presuntamente victorioso (que Hegel identifica con las “naciones germánicas”), es posible hacer aparecer todo el proceso histórico como un progreso continuo de enriquecimiento humano y espiritual”²³.

Esta filosofía de la historia optimista y, finalmente redentora, es muy difícil de sostener desde una mirada sensible al terror, la miseria, la guerra inducida en el Sur global. Desde la herida colonial. Lo que nos brinda puente con el siguiente punto.

5. La necesidad del colonialismo como fatalidad histórica en la historia de los pueblos. “Un pueblo es como un organismo viviente: nace, se desarrolla y muere y, ya muerto, sirve de alimento a otro pueblo (o lo que Hegel llama “tornarse provincia de otro pueblo en el que rige un principio superior”). Esto, que bien puede surgir de una contemplación objetiva de la historia universal, es, no obstante, discutible al ser elevado al rango de principio y juzgado como necesidad “espiritual”. Es cierto que en muchos casos de la historia universal las cosas pueden haber ocurrido así, pero hacer de ello una necesidad ontológica antes que una negación que debe ser superada es algo demasiado ambiguo”²⁴.

La guerra aparece como necesaria y hasta moralmente justificada. Los pueblos que van quedando al margen de la historia sufren el destino de ser asolados por la guerra, el colonialismo, matanzas masivas, genocidios, discriminaciones. Todo esto que mirando desde el siglo XXI los horrores de los siglos anteriores sabemos, ni hoy, ni entonces, cuando Hegel escribió sus obras, puede justificarse en una astucia de la razón en la historia que persigue la autoconciencia de la libertad. Máxime cuando lo universal, el “Espíritu” que se sabe a sí mismo, el “*weltgeist*” son monólogo y monopolio que se enuncia desde el Norte, y en la pretensión hegeliana, el “centro” del mundo. Los pueblos, lejos de ser los protagonistas y actores de un mundo plural, resultan instrumentos que pueden ser sacrificados al desenvolvimiento del Espíritu.

Un pueblo donde decae la vida del “Espíritu”, solo mantiene un hábito de vida, sus necesidades devienen instituciones y las instituciones decaen. Puede seguir vegetando, pero, en realidad “Vive, pues, en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural...Entonces sirve de material a un principio superior, tornase provincia de otro pueblo, en el que rige un principio superior.... Puede suceder que subsistan pueblos de no tan altos conceptos. Pero quedan a un lado en la historia universal”²⁵.

Una lectura comprensiva de la célebre figura de la “Dialéctica del Amo y del Esclavo”, o de “Señorío y Servidumbre”, desde la “Filosofía de la Historia” y la “Filosofía del

²³ Casalla, Mario. Op. cit. p. 159.

²⁴ Casalla, Mario. Ibid. p. 159.

²⁵ Hegel, George W.F. Lecciones de filosofía de la historia universal. Prólogo de Ortega y Gasset. Versión de Jose Gaos. Alianza. Madrid, s/f. p. 72.

Derecho”, no dejan dudas que la lucha a muerte planteada en la “Fenomenología...” se aplica también a las relaciones entre los pueblos. Y a las relaciones entre los pueblos colonizadores y colonizados.

El texto de Susan Buck-Morrs, “Hegel y Haití” aporta una serie de datos que abonan la idea: Hegel, un lector atento a las noticias del mundo de su tiempo, que no dejaba de informarse cotidianamente por diversas fuentes de lo que sucedía, muy posiblemente tuvo en mira no únicamente la revolución francesa, sino especialmente la revolución haitiana cuyos acontecimientos principales anteceden de cerca y tienen un desenlace en 1804/1805 con el establecimiento del primer estado independiente de América Latina y el Caribe, y el primer caso de una revolución de esclavos triunfante frente a las potencias coloniales²⁶.

En síntesis, el fenómeno de la guerra en el sistema hegeliano cumple funciones centrales: es un vehículo de la “espiritualización” que va pasando por diversos pueblos, cada uno con su peculiar forma de concreción o “espíritu del pueblo”, una especie de prueba o profecía autocumplida, en tanto la dominación y colonialismo de unos pueblos sobre otros sería vector y prueba del desarrollo de la “Razón” en la historia. En tanto hay pueblos históricos y hay pueblos sin historia, o echados del desarrollo de la historia. Claro, visto esto desde los pueblos que sufren la invasión, explotación, colonización, se trata de una razón imperial.

Los pueblos que pierden quedan al margen del “Logos”, y por lo tanto devienen provincias de los pueblos que encarnan el avance del “Espíritu del mundo”; es decir, se trata de una justificación ontológica de la necesidad del imperialismo y del colonialismo para el progreso dialéctico del mundo²⁷.

6. La contraposición entre alteridad y libertad. La negación de la otredad. La libertad del Espíritu consiste, finalmente, luego de salir de sí y volver a su mismidad (en sí y para sí), en centrarse en sí mismo. Parece redundante, y sí lo es. Lo contingente, lo negativo, lo particular, constituye apenas momento que se supera en el recentramiento, que finalmente hace coincidir lo racional y lo real. Lo afirmativo finalmente supera lo negativo porque la historia no está librada al “acaso”. “La existencia del Espíritu consiste en tenerse a sí mismo como objeto”²⁸.

Todo “parece pasar y nada permanecer”. Cada vez que se produce esta variación, “una nueva vida nace de la muerte”, y el Espíritu renace purificado y rejuvenecido: “oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una figura nueva”²⁹. La alteridad resulta entonces “inesencial”, término con que Simone de Beauvoir adjetivará la existencia de las mujeres en “El segundo sexo”³⁰, y acaba por ser suprimido en un monismo autosuficiente.

El fin de la historia es el Espíritu que se conoce y se pliega en sí mismo, la coincidencia en el saberse y la realidad y este fin justifica todas las exclusiones. Así, nos dice Hegel que “Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo, -en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado-, mediante la conciencia de lo que es el fin último del mundo”³¹. De forma que las alteridades salen sobrando. El conocimiento se impone al reconocimiento. La Totalidad a las otredades. Los caminos plurales del reconocimiento desembocan en el cuello de botella de la ontología eurocéntrica.

²⁶ Buck-Morrs, Susan. Hegel y Haití. La dialéctica del amo y del esclavo: Una interpretación revolucionaria. Norma. Buenos Aires. 2005.

²⁷ Casalla, Mario. Op.cit. p. 163.

²⁸ Hegel, George W.F. Op.cit. p. 47

²⁹ Hegel, George W. F. Ibid. p. 47/48.

³⁰ Beauvoir, Simone de. El segundo sexo. Siglo Veinte. Buenos Aires. S/f.

³¹ Hegel, George W. F. Ibid. P.57.

Es evidente, que, si bien Hegel tiene el mérito de superar la filosofía política del autointerés entre ego propietario y objetos como relación directa, planteando la mediación del reconocimiento de los otros, esta intersubjetividad vuelve a plegarse sobre sí misma, sobre lo UNO, y el reconocimiento queda reducido a conocimiento.

Toda la angustia del proceso de concientización, producida por el deseo como nihilización de lo dado, vuelve a plegarse en la Totalidad. Un total desperdicio de la experiencia que clausura las alteridades como pluralidad de saberes, prácticas, conocimientos, los construye como vencidos, subordinados y/o pasado.

De esta forma, al final, y más allá de las lecturas optimistas posibles o menos deterministas a partir de la lectura Kojeviana de la Dialéctica del Amo y del Esclavo, y especialmente en lo que nos interesa, las objetivaciones jurídicas del reconocimiento, este se sesga, como diría Enrique Dussel, hacia la proxemia, mucho más que hacia la proximidad, como, desde un punto de vista latinoamericano y que hoy llamaríamos del Sur global, lo expresó tempranamente la Filosofía de la Liberación latinoamericana desde su vertiente argentina.

Cambiando el punto de vista: una crítica de la Filosofía de la Historia desde Nuestra América. El “nosotros nuestramericano”

En su libro “El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo”³², Eugenio Raúl Zaffaroni se interroga más o menos en estos términos ¿Qué somos nosotros como latinoamericanos y como brasileños, mexicanos, bolivianos, chilenos, colombianos, ecuatorianos, andaluces, argentinos, etc.? Propone una sugerente respuesta que vinculamos con la apuesta por un proceso cultural abierto, creativo y diverso, que se nos ha negado en diversos cronotopos de Nuestra América, del Sur como *locus enuntiationis*. Negación que ha tomado y toma distintos formatos (régimenes coloniales o neocoloniales oligárquicos, autoritarios, neoliberales, siempre todos ellos patriarcales y culturalmente alienados, dependientes).

Sostiene Zaffaroni: “Basta invertir la imagen de Hegel y reemplazar su ideal espíritu por el real colonialismo, para caer en la cuenta de que somos el real resultado sincrético de expresiones culturales marginadas por las sucesivas hegemonías planetarias, lo que nos dota de una interesante unidad, bien singular en el planeta [...] tampoco somos tan nuevos como los colonialistas pretenden. Nuestros estados son más viejos que Italia y Alemania. Mucho menos como culturas: no lo son nuestras culturas originarias, y mucho menos las expulsadas por el avance depredador del espíritu hegeliano, que entrelaza nuestras raíces con las más antiguas y tradicionales de todo el planeta”³³.

Lo nuevo que se nos imputa en la filosofía de la historia de Hegel, como la “carencia de historia”, no es así, dadas las características milenarias de las culturas precolombinas de Nuestra América. Lo nuevo pasa, dice Zaffaroni, por el proceso cultural creativo que protagonizamos en nuestra interacción. Lo que singulariza y atraviesa nuestra humanidad latinoamericana, nuestra pertenencia al Sur, es que esta humanidad nuestra se va abriendo paso en la historia en permanente resistencia al colonialismo, que niega o retacea su dignidad, en un territorio en que millones de personas interactúan y sincretizan sus cosmovisiones, que son expresión de todas las culturas sometidas y marginadas por el colonialismo en todo el planeta.

Si esta afirmación de Zaffaroni parece hoy lejos del sentido común hegemónico y de las

³² Zaffaroni, Eugenio Raúl. El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo. Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo-Colihue. Buenos Aires.

³³ Zaffaroni, Eugenio Raúl. Ibidem. p.31.

percepciones culturales distanciadas producto del desconocimiento que tenemos unos pueblos de otros en América Latina y el Sur global, eso tiene que ver con unas lentes enfocadas en la producción cultural de los centros dominantes en lo geopolítico y lo geoeconómico del mundo. En realidad, “las culturas siempre han estado en contacto mutuo; han sido los intereses y los objetivos geoestratégicos de poder y dominación los que han bloqueado el contacto y el intercambio cultural, con lo que más que de identidad, habría que hablar de montajes identitarios...”³⁴.

De ahí los procesos de montaje cultural de nuestras naciones, que nos retacean la creatividad popular, que nos parcelan unos de otros, desde una lente radio-céntrica que nos clasifica, nos mide, nos jerarquiza, desde los diseños globales, a través del bloqueo de nuestra capacidad de reacción cultural, de la obturación a la riqueza de nuestros procesos de relaciones y de identificación con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. De ahí el despojo y la naturalización de la división del trabajo social, sexual, étnico y territorial en base a una matriz persistente, aunque cambiante en sus formatos, de colonialidad. De ahí que no podamos entender nuestros procesos culturales sin develar su carácter moderno/colonial.

Pareciera que la colonización pedagógica³⁵ nos ha persuadido de nuestra incapacidad como pueblos para ejercer activamente las condiciones económicas, ecológicas, políticas, las que hacen a nuestra riqueza plural en materia cultural. Que nos han retaceado o resignificado a la baja un concepto sustancial de soberanía como pueblos. Con eso también desprecian nuestra dignidad y nuestros derechos.

Yamandú Acosta, en un libro reciente de homenaje a Arturo Andrés Roig³⁶, relacionaba la dimensión del reconocimiento con el pensamiento del filósofo mendocino. Para ello recurría a la categoría “roigiana” del “a priori antropológico”, dicho muy sintéticamente, sin hacer justicia aquí a la profundidad de la categoría, la imagen o figura del ser humano subyacente como supuesto básico de los discursos y prácticas históricos.

Postulaba la utilización del “nosotros nuestroamericano”, para la superación de las visiones alienadas de nosotros mismos. Para ello el reconocimiento debía empezar por la afirmación de nosotros mismos como valiosos, como fundamento de “moralidades emergentes” contra la eticidad y legalidad del poder establecido. De esta forma, el reconocimiento debe ser generación de un nosotros desde la valoración positiva de nuestro aporte a la humanidad, conciencia que, sin las experiencias plurales de Nuestra América, no puede postular ninguna pretensión de universalidad. Un nosotros, siempre abierto, plural, en proceso, que aporta desde sus situaciones a la experiencia humana, también en proceso continuo.

La anadialéctica. Proxemia y proximidad

Las figuras de la dialéctica entre amo y esclavo en la “Fenomenología...”, y la de excluyente y excluido en la “Filosofía Real”, desdoblan a “lo mismo” y “lo otro” en una conciencia desdichada, dado el avance de la historia por su lado negativo. Mismidad y otredad vuelven a superarse y sintetizarse, reuniéndose finalmente en una Totalidad de índole superior, que expresa la “conciencia de la libertad”. Todos los sufrimientos y reconocimientos patológicos se

³⁴ Herrera Flores, Joaquín. El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana. Aconcagua Libros. Sevilla. 2005.

³⁵ Jaureche, Arturo. La colonización pedagógica. Buenos Aires, CEAL. 1992.

³⁶ Acosta, Yamandú. Un humanismo crítico desde Nuestra América. En: Arpini, Alicia, Muñoz, Marisa y Ramaglia, Dante (eds.) Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad. FFyL. UNCuyo. EDIFyL. Mendoza. 2020.

terminan justificando en función del “ardid” de la razón en la historia. Estos momentos se presentan como diferencias, momentos dentro de lo mismo, pero nunca como distinción. El “Espíritu” traza un movimiento pasando por las desigualdades entre ego y alter, superando sólo formalmente el solipsismo para volver a la unidad superior del “Absoluto”.

La categoría del reconocimiento, sin embargo, en un sentido fuerte, radical, transontológico, puede vincularse con la idea de “Alteridad” que Scannone, Guillot, Ardiles, Casalla y el propio Enrique Dussel, entre otros y otras del núcleo fundador de la Filosofía de la Liberación en su vertiente argentina, reciben en forma activa, estableciendo un diálogo crítico con la filosofía levinasiana³⁷, concretando, “encarnando” las figuras de la alteridad desde la realidad de los grupos sociales históricamente subalternizados y excluidos en Nuestra América, y analógicamente, en el Sur global. En este sentido marcan un camino que será precedente fundamental del giro descolonizador y de la filosofía intercultural.

En ese sentido, Guillot se preguntaba, en su artículo “Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana”, publicado en 1975, si “vamos a formar parte de un capítulo más de las etnologías, que tratan, con buena voluntad de entender la cultura de los pueblos diferentes, o vamos a plantear una relación encubierta de opresión, de amo-esclavo que subyace a este juego de distintos puntos de vista y a esta pluralidad igualitaria en que todo pensar y todo punto de vista tendría igual derecho a ser afirmado. Sin embargo, en este juego abstracto y teórico de la verdad situacional y particular se ocultan las relaciones históricas de dominación en las que se han formado y estructurado esos pueblos pertenecientes a los varios capítulos de las etnologías contemporáneas” Y agrega, abriendo la puerta de las actuales reflexiones sobre interculturalidad, “se trata de preguntar si por sobre la pluralidad etnológica y la consideración de cada uno de esos puntos de vista no hay relaciones fundamentales que permitan fundar la verdad de un pueblo sobre su realidad”³⁸.

De ahí la necesidad, decía, de apertura a la “novedad” y “alteridad histórica” hasta ahora no escuchada. Afirmar la alteridad de la filosofía equivale a decir que la filosofía sólo puede surgir, a retaguardia de lo “otro que la filosofía”, es decir, de la historia y de la realidad. De forma tal que aparece la ruptura, no dialéctica, con la mismidad y Totalidad, con su estructura tautológica, desde la alteridad y su realidad histórica. De esta forma, la filosofía no sería más que el decir de la liberación y el decir de la realidad histórica³⁹.

Por su parte, Juan Carlos Scannone, definía ese “más allá” de la alteridad levinasiana: “el pobre real de carne y hueso, no está generalmente en una relación intimista yo-tú, cara a cara, sino que hablamos de los muchos, de los pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los pueblos oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia”⁴⁰.

Los pueblos originarios, las comunidades campesinas, los afrodescendientes, los trabajadores y desempleados urbanos, las mujeres atravesadas, diríamos hoy, por todas esas “interseccionalidades” que se funden a la dominación masculina. Aquí el reconocimiento en sus versiones, incluso progresistas, “nortecéntricas”, queda corto. Estamos ante la interpelación obligante del otro o la otra, en tanto otro u otra que abre un horizonte “más allá del ser”, una

³⁷ Principalmente la etapa abierta por el filósofo franco lituano con la publicación de “Totalidad e infinito”. Ver Lévinas, Emanuel. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Sígueme. Salamanca. 2002.

³⁸ Guillot, Daniel. “Filosofía latinoamericana europea y filosofía latinoamericana. La Posibilidad de una asunción crítica”. En: Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, nro. 1. Enero/junio 1975. P.115

³⁹ Guillot, Daniel. Ibidem. p. 116.

⁴⁰ Scannone, Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. En: Revista Nuevo Mundo nro. 1. Buenos Aires. 1973.p. 229. Apud. Wainstock, Carla. Hegel y América Latina. Op.cit.

destotalización ontológica, desde proyectos históricos, experiencias, identidades otras.

La metodología “ana-dia-léctica”, va más allá de la dialéctica negativa (la negación de la negación) por la afirmación positiva de la alteridad que no puede subsumirse en la lógica de la Totalidad, que no puede sesgarse hacia relaciones de proxemia como un ente más que nos aparece “a la mano”, por lo tanto, que no puede considerarse en forma instrumental, sino que nos interpela hacia la proximidad, que es, por un lado, antropológicamente originaria, pero que ha sido alienada por la dinámica de la Totalidad, como pobreza, trabajo alienado, erótica opresiva, en síntesis, dominación y que sólo se recupera en el radical reconocimiento de la interpelación de las alteridades que abre la posibilidad de otra totalidad, analógica.

63

En el pensamiento de Enrique Dussel, como es más conocido, este problema tiene al menos tres etapas paralelas a las de la formulación de su ética y filosofía de la liberación. No obstante, referenciamos aquí la inicial “Filosofía de la Liberación”⁴¹ y sus escritos correlativos metodológicos y éticos, que, entre otros aspectos, realizan una crítica de la filosofía hegeliana marcada por una valoración negativa de la categoría “reconocimiento”, en tanto vehículo de subsunción de la alteridad en la mismidad de la Totalidad: “La consciencia absoluta como categoría autocognoscente significa ya inicialmente la totalidad totalizada en la mismidad sin real exterioridad, sin Alteridad”⁴².

Comparte en esta etapa con el grupo argentino fundador de la filosofía de la liberación, esa recepción activa que re enuncia el problema transontológico y metafísico de la alteridad desde la experiencia de los arrojados de la historia, de los despreciados por la Totalidad. Tomamos un párrafo extenso a continuación pero que, por expresivo del problema, reproducimos: “Hablando personalmente con Levinas en París a comienzo de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin y Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, ego conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que “el Otro” (*Autrui*) pudiera ser “un indio, un africano o un asiático”. “El Otro” de la totalidad o el “mundo” europeo eran todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas “a la mano”, instrumentos, ideas conocidas, entes a disposición de la “Voluntad de poder europea” (y después ruso-norteamericana). Si Levinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo, no había sufrido a Europa en totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, latinoamericanos, africanos y asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al “centro”, positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto”⁴³.

Para sintetizar, ya que desarrollar este tema en profundidad en las etapas subsiguientes del pensamiento de Dussel, que agregan densidad y complejidad teórica, llevaría mucho más que el espacio disponible para este texto, deseamos señalar que la cuestión sigue dinamizando críticamente su pensamiento, por ej. en la interpretación que hace de Marx y la categoría de

⁴¹ Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. F.C.E. México. 2011.

⁴² Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Docencia. Buenos Aires. 2012. p.110.

⁴³ Dussel, Enrique y Guillot, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas*. Bonum. Buenos Aires. 1975. P. 8.

trabajo vivo como “nada” del capital, pero al mismo tiempo la posibilidad de toda pobreza y de toda riqueza, y en la recepción del giro lingüístico, sea en sus diálogos con Apel o en el trabajo crítico sobre la hermenéutica de Ricoeur, desde el bloque social de los excluidos y oprimidos, la comunidad de comunicación de las víctimas que por la praxis de liberación, pone las condiciones de una comunidad de comunicación analógica pero ya no abstracta, sino concreta.

Estas categorías juegan en el contraste que construye en su *Ética de la Liberación* de 1998⁴⁴, entre arquitectónica y crítica, y que después aplica analógicamente a la fundamentación y construcción de su *Política de la Liberación*⁴⁵. La dimensión crítica supone siempre la posibilidad de la proximidad y de la interpelación de la Alteridad que compromete esta forma exigente de reconocimiento, que abre el tiempo histórico y el espacio de la intersubjetividad a formas de eticidad, de derecho que “todavía no son”, que pueden ser liberadoras en una historia nunca cerrada ni centrada. Abren, por lo tanto, la posibilidad de la interculturalidad desde el punto de partida de alter mundos que tienen derecho a ser y a estar frente a la globalización y la exclusión.

Pendientes: Interculturalidad como alternativa. Reconocimiento como dinámica de liberación

En el contexto de la globalización, de sus dinámicas de desprecio, las formas que ha tomado el problema del reconocimiento resultan entonces insuficientes para superar un acumulado histórico de retaceo de humanidad, el “*numerus clausus*” de la humanidad, y que no ha hecho más que acelerar sus consecuencias letales en el final del siglo pasado y las primeras dos décadas del presente.

Aun reconociendo la intencionalidad progresiva de las teorías del reconocimiento “nortecéntricas”, la posibilidad del diálogo con ellas, mirando las cosas desde el Sur y desde Nuestra América, las alteridades negadas, los pueblos arrojados de la historia requieren, más que abogados que hablen por ellas, de un cambio de las “reglas de juego”. Estas reglas son insuficientes porque son incapaces de devolverle a las/los despreciadas/os la palabra, porque aluden a un marco antropológico y epistemológico en el que la experiencia del reconocimiento remite al *locus* donde la negación del otro ha servido como pretexto para ocultar sus cronotopos, para declarar “vacíos” sus espíritus y sus mundos de vida, y ocuparlos con los productos de la sociedad dominante.

La consecuente universalización del “egopropietario blanco” como prototipo de humanidad, con la reducción de la materialidad humana del sujeto viviente a la figura de ciudadanía que disuelve la conflictividad social en una estructura formal legal de derechos y deberes supuestamente iguales, conduce a privilegiar la negociación y el contrato como forma jurídica del reconocimiento reducido a relaciones de proxemia. Forma que posee nula o escasa sensibilidad hacia las alteridades desde una crítica a la globalización del sistema neoliberal que agrede a las formas concretas de reproducir y transformar la vida de los otros.

Entendida como una lucha por la liberación de la pluralidad, la dinámica del reconocimiento nos confronta con la necesidad de superación del horizonte teórico práctico de la modernidad liberal occidental y su ideal de sociedades “tolerantes”. Desde la perspectiva intercultural, la lucha por el reconocimiento es, primero, lucha por tener un mundo propio. Por superar, evitar las relaciones asimétricas de dominación que deciden con anterioridad las condiciones del reconocimiento.

⁴⁴ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación. En la era de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid. 1998.

⁴⁵ Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Vol. 2. Arquitectónica*. Trotta. Madrid. 2009.

Y eso porque la liberación de la pluralidad se basa en una voluntad de compartir mundo y humanidad que genera mundos liberados en reciprocidad. Mundos reales propios, pero que se reconocen cofundadores de realidad humana⁴⁶. La perspectiva intercultural radicaliza el reconocimiento más allá de los límites del liberalismo, en tanto disposición al renacimiento del mundo y de la humanidad con el otro, en un proceso de aceptación mutua, de implicación y de participación real en los asuntos del otro, que pasan a ser comunes.

Al mismo tiempo, permite comprender la subjetividad ética y política de los pueblos, en tanto que formaciones de alteridad, atravesadas por la necesidad de un cambio de las reglas del reconocimiento, que critique la división social de las acciones y de las identificaciones que las clasifica en forma clasista, patriarcal, racista, para avanzar hacia verdaderas prácticas de diversidad y procesos de construcción intercultural de los derechos humanos.

⁴⁶ Fornet Betancourt, Raúl. La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento. Op. cit. p. 24.

Poder e inconsciente. Nuevos pasos hacia la consolidación un nuevo marco epistémico: Simondon, Jung, Morin y las analíticas del poder foucaultianas/postfoucaultianas



Jonathan Prueger

Tres dilemas de las analíticas del poder

Siguiendo a las perspectivas críticas del Sur (Dussel, 2015; Grosfoguel, 2016; Lander, 2019) la actual crisis civilizatoria viene de la mano con una crisis epistémica de la modernidad occidental. Aquí abrimos una pregunta general ordenadora: ¿Es posible pasar a un momento, en mayor medida, propositivo de lo que implicaría una nueva episteme? A la luz de tres dilemas no resueltos de las analíticas del poder foucaultianas/postfoucaultianas -los cuales son factibles de ser mutuamente superados a partir de la inclusión de los mismos autores- es posible atisbar algunas coordenadas centrales (más) de lo que podría implicar una nueva episteme (Rodríguez, 2019).

El primero lo vamos a llamar el dilema del “callejón sin salida” del poder: el mismo en el que nos dejó Foucault (1999), al no poder anclar la resistencia por fuera de la misma órbita del poder (p. 423). Deleuze (2008) pretendió sortear dicho “callejón sin salida” al sustentar la resistencia en el deseo (incorporando los aportes de Lacan al psicoanálisis). Hacia nuestros días ya son varias las perspectivas -por fuera y por dentro de las analíticas foucaultianas/postfoucaultianas- que identifican que partir del deseo puede implicar muchas veces llegar después del poder. Siguiendo los aportes de Rouvroy y Burns (2016), los dispositivos algorítmicos logran “producir un paso al acto sin formación ni formulación de

deseo” (p. 100): logran afectar el plano de la inclinación inconsciente previa a todo sentido o deseo subjetivante.

A la hora de reflexionar en torno a las resistencias es inevitable referirse, una vez más, a la pregunta por el inconsciente. Un inconsciente que desde Foucault es concebido como mero producto de las configuraciones del poder. A este respecto podemos señalar las influencias del psicoanálisis freudiano y el estructuralismo, presentes de dicho autor. Desde estas analíticas del poder se generalizó la idea de un inconsciente como mero receptáculo de las represiones de la consciencia. Con la incorporación de los aportes de Deleuze y Guattari (1985), el inconsciente gana un poco más de margen de autonomía; pero desde una dimensión todavía en gran medida subsumida al fisiologismo moderno.

Aquí proponemos la insubordinación epistémica -inexplorada hasta ahora- de ampliar el diálogo de las analíticas del poder foucaultianas/postfoucaultianas (Foucault, 2006; Deleuze y Guattari, 1994; Lazzarato, 2006; etc.) con la psicología analítica de Carl Jung (2004). Dicho autor identifica un margen de autonomía de la actividad inconsciente que no se limita a la dimensión fisiológica, sino que incorpora una dimensión arquetípico-simbólica; posibilitando una fructífera ampliación de las consideraciones en torno a las posibilidades y aspectos de las resistencias frente a las tecnologías del poder.

El segundo dilema refiere a una resistencia a la integración de una “caja de herramientas” específica de lo psíquico. La idea fundamental que se esgrime es que lo que se denomina noopolítica (Lazzarato, 2006), psicopolítica (Han, 2018) o psicopoder, ya se encuentra incluido en el biopoder (anatomopolítica y biopolítica). El argumento central es el carácter impreciso del marco ontológico y epistémico desde donde se ancla este registro de las analíticas postfoucaultianas. Lo cual, si bien es cierto, no es suficiente para cerrar dicho debate. O bien, lo es: si nos restringimos al marco epistémico moderno occidental.

La pretensión de subordinar lo psico a lo bio lleva la huella implícita de los vestigios del fisiologismo del s. XIX presentes en el psicoanálisis, como se señaló: marco teórico fundamental de la obra foucaultiana. Sin embargo, al integrar el marco epistémico junguiano, es posible cuestionar tres premisas ontológicas: (1) la condición psíquica es un epifenómeno de condiciones fisiológicas; (2) el inconsciente es un mero producto de las represiones de la consciencia; y (3) todos los contenidos simbólicos de la psique se explican únicamente por la exterioridad y/o sublimaciones fisiológicas. De esta manera, se podrá otorgar sustento ontológico a la necesidad de los registros psíquicos del poder, con categoría propia: psicopoder o psicopolítica/noopolítica (Prueger, 2020b).

El tercer dilema termina de dar cuenta de la interrelación tanto de los tres dilemas como de su posible resolución. Para poder dar cuenta cabalmente de las dinámicas algorítmicas del poder contemporáneas resulta fundamental la integración de la propuesta ontológica y epistémica de Gilbert Simondon (Rouvroy y Burns, 2016; Rodríguez, 2019); quien ha logrado indagar en la órbita de lo metaestable preindividual¹ que involucra toda individuación. A diferencia de todo el sistema filosófico moderno que da por sentado la existencia de individuos (en las diferentes formas en que se los pueda concebir². Simondon descubre -a mediados del s. XX- que, en la integración del desarrollo de la física cuántica, la biología genética, la neurología, la cibernética y ciertas psicologías, es posible describir una ontogénesis general de las individuaciones e identificar las coordenadas de una confluencia general de las ciencias y los saberes en torno a los conceptos de información y comunicación.

¹ Conceptos a desarrollar en el próximo apartado.

² La individuación en Simondon refiere a la pregunta por los procesos por los cuales llegan a existir individuos (ontogénesis), ya sean: seres humanos, piedras, pasto, hormigas, átomos, etc.

El potencial epistémico y epistemológico simondoniano se expande cada vez más³ y todavía no indagamos en todas sus posibilidades. Los registros foucaultianos/postfoucaultianos no tienen resuelto el alcance y los límites de su integración a las analíticas del poder contemporáneas. Fundamentalmente no tienen en claro en qué medida implica una ruptura con ciertas premisas del propio Foucault.

Simondon comparte las mismas críticas de Jung al psicoanálisis y al estructuralismo. Su propuesta detenta llamativamente mucha más afinidad con Jung que con Freud o Lacan. Jung y Simondon comparten el mismo punto de partida ontológico: la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*). Desde allí el registro de lo psíquico y lo fisiológico se conciben de manera interrelacionada (en oposición a todo dualismo) e insubordinable ontológicamente el uno al otro (en oposición a todo monismo). Por último, es desde un enfoque complejo y transdisciplinar (Morin, 2005) que este artículo busca ofrecer un aporte más a la consolidación de una nueva episteme para el s. XXI.

El “callejón sin salida” de las analíticas del poder: un sujeto sobredeterminado por la contingencia

Comencemos por el primer dilema. Alemán (2016) resume la crítica de Lacan al mayo francés del 68' en la dificultad de este movimiento de poder diferenciar sujeto y subjetividad. Apuntala dicha responsabilidad a la influencia del espectro teórico foucaultiano/postfoucaultiano (p. 109). Particularmente los acusa de asentar y generalizar en cierta izquierda posmoderna la noción de que todo en lo que respecta al sujeto hace a relaciones de poder. Hablamos de un sujeto sobredeterminado por la contingencia, un producto más o menos sintético de las macros, meso y microfísicas del poder.

Para su anclaje epistémico Foucault (2011) supo valerse de Nietzsche. Un lugar importante lo ocupa la crítica al planteo de la existencia de un sujeto transcendental, del conocimiento o de la historia: los respectivos sujetos de la tradición moderna cartesiana, kantiana y hegeliana; con su continuidad, inclusive, en algunas versiones del marxismo y la izquierda clásica desde la dimensión de clase. Nietzsche ubica la lucha de las pasiones como antecedente de toda capacidad de razonamiento o cognición.

A Nietzsche se le deshacía la sustancialidad del sujeto cartesiano entre las manos y Foucault lo veía convertirse en un constructo ideológico clave de un determinado proyecto de sociedad. Allí introdujo su crítica: inmunización contra todo teleologismo y determinismo. Como fichas de dominó vimos caer al sujeto de los idealismos (kantiano y hegeliano) y también vimos agrietarse la solidez de los determinismos materialistas (Newton, Darwin, Marx)⁴.

³ “Como un río que se parte en varios afluentes, las ciencias durante la modernidad se separaron y lanzaron a la conquista de la porción del mundo que le correspondía a cada una. Cada vertiente del río continuó su camino, generando sus propios avances y sorteando sus dificultades. Y cada una, por su camino, fue confluyendo hacia las mismas categorías e identificando las mismas dinámicas en los trasfondos epistémicos y ontológicos (expresado en el alcance general de las categorías de información y comunicación). A comienzos del s. XXI, las distintas vertientes del río fragmentado de la episteme moderna confluyen en el mar de una nueva episteme. La quizás sobredimensionada consideración metafórica del “mar” de la nueva episteme solo busca resaltar [narrativa y descriptivamente] el hecho de que el nuevo marco epistémico es -además de integral- más amplio que el de la modernidad” (Prueger, 2021: 106).

⁴ Cuestionamiento del determinismo sustancialista de la mecánica clásica (Newton) por parte de la mecánica cuántica y el principio de complementariedad (Bohr, Heisenberg). Cuestionamiento del determinismo de la adaptabilidad (Darwin) por parte del principio de resonancia interna de toda individuación (Simondon) o “autopoiesis” (Maturana y Varela, 1994). Por último, cuestionamiento del determinismo economicista mecanicista del marxismo clásico, por parte de un marxismo que vuelve a dar centralidad a lo político, cultural y simbólico (Gramsci, Benjamin) y -más tarde- una mayor profundización

La ruptura en torno a las perspectivas teleológicas constituyó una instancia fundamental en el reconocimiento de la complejidad de los procesos socio-históricos. Sin embargo, la respuesta fue el fiel espejo inverso: un sujeto sobredeterminado por la exterioridad. El sujeto pasó a ser un producto de las configuraciones políticas y culturales de las contingencias socio-históricas. Es considerable la posibilidad de que la principal influencia, a este respecto de Foucault, hayan sido las consideraciones freudianas en torno al fenómeno de lo inconsciente (sumado a los desarrollos del estructuralismo⁵). Los aportes fundantes de Freud permitieron la legitimación del psicoanálisis como disciplina científica. Sin embargo, generalizaron cierta noción del inconsciente como mero producto de las represiones de la consciencia. La consideración del inconsciente como mera interiorización de mecanismos del poder es una premisa ontológica y epistémica en la obra de Foucault; y aún lo es para gran parte de la teoría social contemporánea.

En su debate con Chomsky, Foucault plantea la imposibilidad de definir un sujeto o una naturaleza del ser humano (Chomsky y Foucault, 2007). El presentador del debate incluyó lo siguiente en su introducción: “todos los estudios de la humanidad⁶, que van desde historia, a la lingüística y la psicología, se enfrentan a la pregunta de si en última instancia, somos el producto de diversos factores externos”.

En Foucault, la resistencia al poder no tiene un punto de anclaje más allá del poder. No hay punto arquimédico para la resistencia al poder por fuera de su órbita: “pienso, en efecto, que la resistencia es un elemento de esa relación estratégica en qué consiste el poder. En realidad, la resistencia siempre se apoya en la situación que combate” (Foucault, 1999: 423). En una entrevista realizada por Henry-Levy, Foucault (2000) afirma que la resistencia carece de sustancia y por lo tanto no es anterior sino coextensiva al poder (p. 161). En Vigilar y castigar la noción de “alma” refiere a mecanismos de sometimiento incorporados por los sujetos (Foucault, 2002: 29). Sumamente vinculable a ciertas nociones freudianas donde los contenidos de lo inconsciente son interpretados como un mero producto de las represiones de la consciencia de los sujetos.

Deleuze (2008) da cuenta de ese Foucault que reconoce su “incapacidad para franquear la línea (...) siempre la misma elección, del lado del poder, y se pregunta: si el poder es constitutivo de verdad, ¿cómo concebir un «poder de la verdad» que ya no fuese verdad de poder, una verdad que derivase de las líneas transversales de la resistencia y ya no de las líneas integrales del poder?” (p. 125). A lo que agrega algo sumamente interesante: “Foucault parece estar obsesionado por ese tema de un adentro que solo sería el pliegue del afuera” (p.129). De esta manera, en Deleuze encontramos la intuición de que la resistencia requiere franquear el “callejón sin salida” (p. 127) en el que nos deja Foucault⁷, apoyándose en y desde una afirmación de la vida (vitalismo). El florecimiento de vitalismos de izquierda lo podemos encontrar también en la filosofía de la liberación⁸ (Dussel, 1996; Scannone, 2009), el feminismo descolonial (Gebara,

de dicha tendencia, en la ruptura final que implicaron los registros *foucaultianos/postfoucaultianos* (Foucault) y el *postestructuralismo* (Laclau); y su respectivo determinismo de la contingencia político-cultural.

⁵ De fuerte impronta semiótica y, por lo tanto, externalista en las explicaciones de los contenidos simbólicos.

⁶ Desde una evidente perspectiva teórica eurocéntrica y metropolitana.

⁷ En sus últimas producciones en torno a la reconstrucción de una *Historia de la sexualidad*, Foucault se adentra en una búsqueda del umbral ontológico hacia el cual se proyectan las formas más sofisticadas de las tecnologías del poder y del yo. La sexualidad es la última frontera hacia la cual se dirigen (Deleuze, 2008: 135). Desde una perspectiva anclada en la teoría freudiana, Foucault también obtura las posibilidades en torno a las dimensiones de la naturaleza humana que pueden llegar a ser objeto del poder, o bien: fuente de resistencia.

⁸ Corriente que surge en América Latina en la década de los 70' del siglo XX. Su nacimiento se encuentra íntegramente vinculado al contexto de luchas propio de ese momento histórico y especialmente a la

2000; Lugones, 2003) y en distintas cosmogonías que habitaron/habitan el mundo como reconoce Dussel (2007).

Con Deleuze se disparan dos cuestiones claves. Por un lado, las perspectivas que anclan la resistencia en el deseo: logrando ganar mayor amplitud epistémica, pero todavía bajo el yugo del fisiologismo moderno. Por el otro, el señalamiento de la necesidad de introducir el marco epistémico simondoniano para indagar en las nuevas dinámicas del poder emergentes: en los albores de un impacto acelerado y ascendente -en las diferentes esferas de lo social- de las revoluciones de las TIC's, marcando el inicio de una etapa neoliberal postfordista, más tarde: de capitalismo de plataformas (Srnicek, 2018).

Describamos inicialmente cuatro coordenadas claves en Simondon (2014) que permiten indagar en las nuevas dinámicas del poder: modulación, metaestabilidad, dividualidad, preindividualidad y transindividualidad.

La modulación puede ser concebida como un modo de afección variable en sus formas de adecuamiento e injerencia en el devenir (a diferencia del moldeado el cual tiende a ser uniforme y constante⁹). Lo cual constituye una cualidad específica de los dispositivos del control (Deleuze, 1991), y hacia nuestros tiempos la suprema astucia de las dinámicas algorítmicas del poder (Rouvroy y Burns, 2016; Rodríguez, 2019; Pasquinelli, 2022).

En los trasfondos de toda estabilidad, Simondon -integrando los descubrimientos y desarrollos de la física cuántica, la biología genética, la neurología, la cibernética y ciertas psicologías- identifica las dinámicas de lo metaestable: trasfondo complejo, contradictorio e indeterminado sobre el cual logra erigirse toda estabilidad; trasfondo de tensión entre órdenes de magnitud, opuestos pero conciliables, sobre el cual logra configurarse toda individuación¹⁰. El carácter de la metaestabilidad constituye la conciliación entre órdenes de magnitud opuestos sobre los cuales, sin embargo, logra erigirse un ordenamiento relativo (metaestable). El mismo no anula las tensiones, sino que “descubre un sistema de estructuras y funciones en el interior del cual las tensiones son compatibles” (Simondon, 2014: 257); carácter identificable tanto en lo físico-químico, vital, cibernético y psíquico.

La metaestabilidad es el carácter de la conceptualización deleuziana de lo dividual: capacidad de dividir y afectar milimétricamente una individualidad por parte de las TIC's (Deleuze, 1991; Rodríguez, 2019). Cualidad de las tecnologías digitales y artificio de los dispositivos del poder contemporáneos (Rouvroy y Burns, 2016; Pasquinelli, 2022); cuyo principal objetivo no son los individuos sino las dividualidades que los integran y exceden.

Puede colaborar pensar en aquello que con una determinada cantidad de acciones e inclinaciones digitales (input), dichas tecnologías logran involucrar una cantidad masiva de datos

radicalización política de ciertos sectores del catolicismo. La opción por los pobres, los oprimidos y las víctimas del sistema mundial es su rasgo fundamental. Su veta vitalista puede ser rastreada genealógicamente en las fracciones franciscanas del catolicismo, en sintonía con los planteos de San Francisco de Asís, a fines del s. XII y principios del XIII.

⁹ Más predominante en las *sociedades disciplinarias* (Foucault, 2002).

¹⁰ Siguiendo a Deleuze (1968): “Gilbert Simondon mostraba [...] que la individuación supone primero que nada un estado metaestable, es decir la existencia de una “disparidad” (disparation), como al menos dos órdenes de magnitud o dos escalas de realidad heterogéneas, entre las cuales se reparten potenciales. Pero este estado *preindividual* no carece de singularidades: los puntos clave o singulares se definen por la existencia y la repartición de los potenciales. Aparece así un campo “problemático” objetivo, determinado por la distancia entreórdenes heterogéneos. La individuación surge como el acto de solución de semejante problema, o, lo que quiere decir la misma cosa, como la actualización del potencial y la puesta en comunicación de las disparidades” (p. 317).

que supera las posibilidades de tener bajo atención del ser humano actual. La suposición de que los dispositivos algoritmos podrían lograr conocernos más (psicometría mediante) de lo que cada individuo se conoce a sí mismo (Harari, 2015), queda -sin embargo- inexorablemente limitado por los errores de correlación, entre otros limitantes maquínicos (Pasquinelli, 2022), y la imposibilidad de predecir la alteridad siempre latente y potencialmente emergente proveniente de lo preindividual (Rouvroy y Burns, 2016).

En Simondon todo individuo viene aparejado a una carga de realidad preindividual. Dicha carga de potencialidad preindividual se encuentra presente tanto en lo físico-químico, vital, cibernético, como en lo psíquico humano¹¹.

71

En tanto no existe lo individual y lo social como términos separados (únicamente posible como abstracción analítica), Simondon propone un constructivismo radicalizado. Allí, el centro ontológico sólo lo puede ocupar la relación: como integración tensa/creativa (metaestable) de polaridades, la relación antecede ontológicamente a las partes. Ese centro relacional, es también el registro de lo transindividual. En lo social constituyen los lazos/tramas/transvincularidades de lo emocional-afectivo, técnico, al fin y al cabo: simbólico, que “envuelve a los seres entre los cuales existe la relación y se manifiesta a través de la resonancia interna en el interior de lo colectivo” (Simondon, 2014: 399). Lo transindividual es esa:

“zona relacional oscura, la de lo colectivo real, cuya ontogénesis parece rechazada hacia lo incognoscible. Tomar la realidad de los grupos como un hecho, según la actitud de la objetividad sociológica, es llegar luego de la individuación que funda lo colectivo. Partir de los postulados interpsicológicos es situarse antes de la individuación del grupo (Simondon, 2014: p. 398).

Para Simondon es mejor reparar en las relacionalidades transversales y simultáneas que entrecruzan y configuran las formas en que se expresa lo social empírico. Como se dijo, los contenidos potenciales de carga preindividual se encuentran intrínsecamente relacionados a lo transindividual. Siguiendo a Rouvroy y Burns (2016), la afección de los dispositivos del poder en los registros de lo individual se orienta fundamentalmente a la detección/modulación de esas zonas relacionales que entrecruzan lo preindividual-transindividual¹². Desde allí, se orienta a la captura y gobierno tanto de la subjetividad como de lo social. El psicopoder involucra tanto dispositivos que apuntan a lo preindividual y transindividual como a las posibilidades de subjetivación:

Los imperativos categóricos morales de nuestras sociedades actuales (rendimiento, transparencia, positividad, narcisismo y hedonismo), siguen apelando a un individuo que es discursivamente presentado e interpelado como totalidad, pero que es fácticamente desmembrado y licuado algorítmicamente en flujos de metadatos (Prueger, 2021: 107)

¹¹ Aquí está la intersección con Jung (2004) que más adelante desarrollaremos. Adelantamos, simplemente, la amplia afinidad entre los arquetipos del inconsciente colectivo y el carácter de lo *preindividual* psíquico en Simondon.

¹² “La gobernanza algorítmica no se ocupa del individuo, sino de la intensidad de las relaciones estadísticas descubiertas entre los «atributos» infrapersonales (que incluso podrían clasificarse de infraatributos, señales sin sentido) que exudan de la existencia cotidiana, y los patrones de comportamiento supraindividuales, impersonales, pero «predictivos», generados a escala industrial a partir del big data (datos probados del comportamiento de otras poblaciones). Un «perfil» no es una persona identificada o identificable, es una estructura o patrón impersonal” (Rouvroy, 2020).

Retomemos la otra punta que se abría con Deleuze. Además de integrar el marco epistémico simondoniano, Deleuze y Guattari (1985) incluyen en la “caja de herramientas” postfoucaultianas los aportes de Lacan al psicoanálisis, afirmando la resistencia en el deseo. Pero hacia nuestros días, siguiendo a Rouvroy y Burns (2016), partir del deseo como punto de anclaje de la resistencia frente al poder, puede implicar muchas veces llegar después del poder. La sofisticación de los modos de injerencia digital de los dispositivos algorítmicos logra saltar todo deseo o sentido subjetivante:

Se trata de producir un paso al acto sin formación ni formulación de deseo. El gobierno algorítmico parece así sellar la consumación de un proceso de disipación de las condiciones espaciales, temporales y lingüísticas de la subjetivación y de la individuación (Rouvroy y Burns, 2016: 100)

Los dispositivos algorítmicos tienden hacia la configuración de un inconsciente maquínico¹³ (Guattari, 1980). Sumado a esto, la noción lacaniana de deseo sigue manteniendo una primacía de la dimensión fisiológica por sobre la psíquica.

En este marco ubicamos nuestra propuesta de ampliar el marco epistémico a la psicología analítica junguiana. En plena afinidad con Simondon, Jung no se para desde ninguna primacía ontológica monista ni tampoco establece una ruptura dualista, sino que identifica la misma tensión creativa entre órdenes de magnitud opuestos pero complementarios (coincidentia oppositorum). De esta manera es posible finalmente desarticular los supuestos ontológicos en torno a la psique que impiden franquear integralmente el “callejón sin salida”. En los próximos apartados abordaremos el principio de autonomía de la actividad inconsciente que precede a toda injerencia exterior

Así como Foucault arremetió contra toda pretensión de definición del sujeto desde un universal (ya sea desde un idealismo o un materialismo filosófico), es necesario arremeter contra algunas interpretaciones psicoanalíticas del inconsciente que pretendieron y pretenden delimitar conceptualmente algo que sigue siendo en gran medida incerteza e indeterminación. La delimitación conceptual nos aporta la ventaja de volver al objeto asimilable, captable y manipulable para nuestro paradigma civilizatorio. Sin embargo, el recorte conceptual no garantiza un acceso a la realidad de los fenómenos. Consideramos que vale la pena volver a abrir las preguntas fundamentales que cimientan nuestra premisas ontológicas y epistémicas en torno a la naturaleza de lo inconsciente.

Cabe la posibilidad de que habiten en lo inconsciente elementos-fuerza (no reductibles a lo fisiológico) en oposición a las directrices que pretenden imprimir los dispositivos y técnicas del poder. Es posible interpretar la aberrante afirmación de Han (2018) de que “el inconsciente dejó de existir” ya que estamos ante un “yo postfreudiano” (p. 46), como un síntoma de las limitaciones del modelo teórico psicoanalítico para interpretar la naturaleza de lo inconsciente. Baudrillard (1978), en su momento, se preguntaba: “¿por qué habría de detenerse el simulacro en las puertas del inconsciente? ¿Por qué el «trabajo» del inconsciente no podría ser «producido» de la misma manera que no importa qué síntoma de la medicina clásica? Así lo son ya los sueños” (p. 9). Hasta nuestros días, esta última afirmación de Baudrillard no cuenta con ningún respaldo¹⁴.

¹³ Categoría postfoucaultiana que detenta suma utilidad a la hora de considerar los impactos de lo exterior en lo interior de los sujetos.

¹⁴ Aunque es posible que sea un horizonte del poder. Cuando un CEO de Netflix afirma “estamos compitiendo con el sueño”, puede que estemos ante un síntoma de ello (https://www.abc.es/play/series/noticias/abci-gran-competidor-netflix-sueno-201704192030_noticia.html).

Nos aventuramos a considerar, integrando a Jung, que quizás no todo en el inconsciente es factible de ser explicado únicamente por condiciones fisiológicas y/o exteriores mediados por las represiones de la consciencia. Para ello será necesario dejar en claro el punto de partida ontológico de la psicología analítica junguiana, el cual -como veremos- se encuentra en plena afinidad con el marco epistémico simondoniano (el cual ya forma parte de la “caja de herramientas” postfoucaultiana). Frente a la pregunta por la relación energía/materia y psique, ambos registros teóricos reconocen la dualidad paradójica de una relación intrínseca (a diferencia de todo dualismo) que no permite subordinar la condición psíquica a la fisiológica (a diferencia de todo monismo materialista), ni viceversa (a diferencia de todo monismo idealista).

La coincidentia oppositorum como punto de partida ontológico

En distintas obras a lo largo de su carrera, Jung expone el modo en que la consciencia moderna occidental viró, desde un fundamentalismo del espíritu propio de la sociedad medieval tradicional, hacia un fundamentalismo de la materia como causa primigenia de todo aquello en cuanto al ser humano respecta. De esta manera, el intento de reducir la materia al espíritu propio del medievalismo fue reemplazado por la generalización de la hipótesis inversa: afirmar que la “conciencia”¹⁵, “espíritu”¹⁶ o psique es un epifenómeno de condiciones bioquímicas complejas. Durante cuatro siglos “el investigador y pensador europeo contempló el espíritu como absolutamente dependiente de la materia y de las causas materiales” (Jung, 2004, párr. 649). El supuesto teológico inicial fue reemplazado por otro, en los mismos términos, pero de signo contrario: “el espíritu ha de ser contemplado como un epifenómeno de la materia” (párr. 653).

Así fue que la metafísica del espíritu, a lo largo del s. XIX, tuvo que ceder el puesto a una metafísica de la materia (párr. 651). Dinámica de contrarios que se excluyen y niegan mutuamente, expresadas en premisas ontológicas que obturan otras posibilidades epistémicas; otras posibilidades del conocimiento que podrían aportar a la configuración de alternativas en el marco de la actual crisis civilizatoria y epistémica.

A pesar de las oscilaciones del pensamiento occidental, que pasó de explicar la materia por el espíritu a explicar el espíritu por la materia, “la realidad psíquica subsiste como unidad originaria, a la espera a que la consciencia humana progrese desde la creencia en la una [de las mitades] y la negación de la otra hacia el reconocimiento de las dos” (Jung, 2004: párr. 682). De esta manera, es la idea de “realidad psíquica” (párr. 683) aquella que mejor nos permite no claudicar en una perspectiva determinista desde la cual se ejerza violencia desde una dimensión ontológica a la otra, principalmente en torno al estudio y abordaje de las múltiples manifestaciones de lo psíquico.

Resulta fundamental no pretender delimitar la realidad psíquica a un prejuicio civilizatorio, basado en un paradigma materialista de racionalidad limitada/limitante. Todo conocimiento posible de la realidad, en torno a fenómenos tanto físicos como psíquicos, debe partir del reconocimiento de la imposibilidad de determinar una causa primera de los mismos; siendo esa la condición psíquica dada del ser humano. Exterioridad e interioridad, materialidad y espíritu, ambos registros de polaridades se nos suelen presentar de manera sincrónica en la experiencia. Al fin y al cabo, no hay posibilidad de conocimiento científico sin la experiencia

¹⁵ De uso generalizado, pero conceptualmente delimitado a un aspecto y parcialidad de la psique (la cual involucra tanto lo consciente como lo inconsciente).

¹⁶ Asemajada a intelecto en la noción platónica y aristotélica de *nous*. Jung recupera un uso más integral, equiparable a psique.

psíquica¹⁷. En la misma línea, argumenta Simondon:

La individuación no es un proceso reservado a un único dominio de la realidad, por ejemplo, el de la realidad psicológica y el de la realidad física. Por esta razón, toda doctrina que se limite a privilegiar un dominio de realidad para hacer de él el principio de la individuación es insuficiente, se trate del dominio de la realidad psicológica o de la realidad material (Simondon, 2014: 299).

La abstención resulta, sin lugar a dudas, la mejor opción ante cualquier a priori determinista sobre fenómenos tan enigmáticos como lo son el fundamento último del cosmos y la psique. En relación al materialismo ontológico, Jung (2004) afirma que “hoy, la fuerza anímica no crea un cuerpo, sino a la inversa: la materia, a partir de su química, engendra un alma” (párr. 653). Luego se pregunta: “¿qué es en realidad esta materia todopoderosa?” (párr. 655)¹⁸. El tener que partir de una rigidez teórica, que encorsete y delimite las posibilidades del conocimiento al registro de los a priori epistémicos del fisiologismo propio materialismo científico moderno, está quedando cada vez más desactualizado hacia nuestros días.

Al fin y al cabo, “el conflicto entre la Naturaleza y el Espíritu es imagen de la paradójica esencia anímica: esta tiene un aspecto físico y uno espiritual” (Jung, 2004: párr. 680). Harari (2015) reconoció que el enigma que gira en torno a la relación entre el cerebro y la existencia de la psique no se ha resuelto todavía: “los científicos no saben cómo un conjunto de señales eléctricas en el cerebro crea experiencias subjetivas” (p. 111)¹⁹. Por ello, en términos ontológicos lo mejor es no establecer ninguna definición que delimite las posibilidades del saber al espectro de posibilidades de un prejuicio civilizatorio carente de certezas.

En la ontología dualista los pares de opuestos no están integrados, excluyendo la

¹⁷ La imposibilidad de afirmar algún tipo de determinación en torno a las causas primeras, nos ubica nuevamente en la condición elemental de subsunción de toda aprehensión de la realidad a la condición inherente de la actividad psíquica. Resulta realmente paradójico, aunque no por ello sorprendente, que el proyecto civilizatorio moderno-occidental fuera tan reacio a reconocer el carácter científico de un conjunto de disciplinas (psicologías) que estudian los fundamentos y posibilidades mismas del conocimiento científico. A lo que llamamos principio de causalidad no es otra que a la posibilidad psíquica de identificar correlaciones empíricas (como ya había señalado Hume). Desde Kant, las posibilidades del conocimiento se encuentran restringidas a lo fenomenológico, siendo fenomenológica también la psicología analítica de Jung.

¹⁸ Al respecto, vale la pena retomar el siguiente fragmento de *El hombre postorgánico* (Sibilia, 2005): “En efecto, fue justamente un médico el que llevó el cartesianismo a sus últimas consecuencias. Julien Offray de La Mettrie estipula, abiertamente y sin pudores, que el hombre era una máquina: un simple autómatas hecho de órganos, huesos y músculos. De las dos sustancias identificadas por Descartes, La Mettrie eligió una sola: la materia que conforma el cuerpo humano. Y descarta con desdén la otra, aquella misteriosa alma de características vagamente divinas. El cuerpo del hombre consistía en un conjunto de resortes, palancas y engranajes regidos por leyes puramente mecánicas, mientras aquella entidad vulgarmente conocida como “alma” no pasaba de un principio también material, localizado en el cerebro y encargado de dar movimiento al organismo y permitir el pensamiento, que a su vez era una mera función de la materia organizada” (p. 83-84).

¹⁹ Harari (2015) quiere salvar un *nous* -un intelecto, una conciencia, no reductible a factores fisiológicos- sin reconsiderar sus certezas en torno a lo inconsciente. Con sus producciones futuristas, resulta paradójico que en sus argumentaciones se deja traslucir su confrontación explícita con la filosofía teológica medieval (que afirma un necesario carácter eterno de lo álmico, que Jung no afirma ni niega) a la hora de sopesar la condición álmica del ser humano. Uno que siempre mira hacia el futuro, se inclina ante una antinomia de vieja data -ya desactualizada- a la hora de reflexionar en torno a un dilema que reconoce como todavía abierto. El historiador afirma que “en ausencia de pruebas que lo respalden, y dada la existencia de teorías alternativas mucho más detalladas, las ciencias de la vida han descartado el alma. Puede que en el plano personal muchos biólogos y médicos sigan creyendo en el alma. Pero nunca escriben sobre ello en revistas científicas serias” (p. 117).

complementariedad e imposibilitando las analíticas relacionales desde una violencia epistémica de lo irreductible. En la ontología monista, uno de los términos de la dualidad paradójica (energía/materia-psyque) subsume al otro.

Para quienes se abstienen de romper con una primacía, en última instancia, de la materialidad por sobre el fenómeno psíquico, podemos traer a colación la propuesta del emergentismo (Bunge, 1985). El emergentismo logró constituirse en alternativa ante el dualismo y el reduccionismo epistémico monista, reconociendo que las propiedades emergentes no se reducen a las propiedades de emergencia. Lo cual pareciera dejar abierta la posibilidad de una analítica de lo arquetípico/anímico psíquico sin determinismos reduccionistas. Un intento de romper con el reduccionismo analítico materialista, sin romper con el monismo ontológico materialista²⁰. Un apropiamiento de los enfoques de la complejidad identifica cierta afinidad de estos últimos con el emergentismo. Queda abierta esta puerta para quien le resulte motivo suficiente para continuar con esta aventura epistémica y epistemológica. Aunque también es posible que estemos ante un último ‘manotazo de ahogado’ del materialismo ontológico²¹.

Jung (2015) propone volver a ubicar nuestras afirmaciones en torno al fundamento de las cosas en los límites de la experiencia empírica. Frente a una hipótesis materialista que es “demasiado temeraria y va, con osadía «metafísica», más allá de lo experimentable”, propone reconocer nuestra ignorancia en torno a la pregunta por la naturaleza de la psique y abordar su estudio como un “factor sui generis” (p. 62). Para Jung, “la teoría desempeña aún en todas partes un papel demasiado grande, en lugar de estar comprendida en la fenomenología, como en realidad debería ocurrir” (p. 58). Casi un siglo atrás, encuentra los marcos epistémicos de la modernidad demasiado encorsetados e invasivos y propone una perspectiva fenomenológica²². Desde esta premisa, realiza sus estudios e investigaciones en torno a la psique y sus múltiples manifestaciones (lo cual ha quedado plasmado en su vasta y fructífera obra).

Evidentemente la ausencia de certezas en torno a las determinaciones o causas primeras, de ninguna manera llevó a las ciencias al abandono de sus búsquedas, de sus despliegues inquisidores, en torno a la realidad. La psicología analítica junguiana no sólo no abandona su pretensión de disputar al interior del campo científico, sino que -además y como veremos- resulta sumamente fructífera su inclusión en los albores de un nuevo marco epistémico.

Jung propone superar el punto de partida metafísico del materialismo científico moderno por la humilde asunción de que “nada sabemos sobre las cosas últimas y con la convicción de que solo esta confesión nos devuelve el equilibrio” (Jung, 2004b: 7). La única certeza es que en los trasfondos ontológicos no podemos explicar ni la materia por la psique, ni la psique por la materia. Por ello es necesario prescindir de todo determinismo o afirmación de causalidad primera en torno a la materia/energía y lo psíquico.

Romper con “la ilusión de origen, la ilusión de causa primera y eficiente” (Durand, 2003: 71), abandonar una afirmación ontológica determinista y determinante allí donde prima la

²⁰ Hay una versión similar en el *dualismo ontológico de predicados*, donde se pregonaba la irreductibilidad de las propiedades de lo psíquico a las propiedades en torno a lo físico. Sin resolverse, sin embargo, el problema de la ruptura dualista que nos imposibilita indagar en las relaciones posibles que entrecruzan energía/materia y psique.

²¹ Lo que no nos priva -vale la aclaración- del materialismo analítico, como veremos más adelante. Tal es el caso de algunas perspectivas desde el materialismo histórico (Gramsci, Benjamin, entre otros). Particularmente en Benjamin se destaca la centralidad de lo mítico y simbólico en todo proceso de liberación (Liaudat, 2021).

²² Con algunas similitudes destacables y algunas diferencias con la fenomenología heideggeriana.

incerteza y la dualidad paradójica complementaria (*coincidentia oppositorum*), la cual reconocen en mutua afinidad un amplio conjunto de campos teóricos contemporáneos. Entre los que destacamos: la psicología analítica junguiana; la propuesta epistémica simondoniana; las antropologías y sociologías de las profundidades (Eliade, 1952; Cassirer, 1977; Durand, 2003; Schwarz, 2008), y algunos registros de los enfoques de la complejidad (Morin, 2005)²³.

Sin caer en algún monismo ontológico que pretenda explicar la energía/materia por el espíritu o el espíritu por la energía/materia. Sin caer tampoco en la ruptura del dualismo que escinde al ser humano. Proponemos partir de la *coincidentia oppositorum* (Jung, 2004: párr. 679). Aplicable tanto a la relación materia/energía y psique (indagando en sus intersecciones, en sus afecciones mutuas y entrelazadas), como a la relación de lo racional e irracional en las configuraciones simbólicas o los complejos²⁴ (involucrando ambos la dimensión afectiva y racional/técnica). Al fin y al cabo, se trata de contemplar

“los dos términos al mismo tiempo, en la unidad de un principio común en las que están contenidos igualmente, no ya como opuestos sino como complementarios por una especie de polarización que no afecta en nada la unidad esencial del principio común” (Schwarz, 2008: 21)

La *coincidentia oppositorum* constituye el reconocimiento de la dualidad paradójica de toda experiencia ontológica: “no dualismo” en la visión predominante de la Grecia presocrática²⁵, distintas formas de integración de los contrarios en las cosmogonías precolombinas, afrodescendientes y asiáticas. Desde los horizontes de las perspectivas críticas del Sur, no podríamos dejar de destacar la presencia de la coincidencia de los contrarios en un conjunto amplio de cosmogonías no occidentales que habitan y habitaron el mundo.

Es el marco ontológico y epistémico de las antropologías y sociologías de las profundidades²⁶. Al concebir tensiones ontológicas complementarias, mutuamente relacionadas, los registros de los posibles epistémicos y analíticos se ven ampliados en fecundas direcciones. Se potencia el análisis multidimensional, complejo y transdisciplinar (Morin, 2005) al permitir estudiar correlaciones significativas, en múltiples direcciones y posibilidades. Particularmente, integrando las analíticas de lo arquetipo-simbólico en el ser humano; haciendo hincapié en la capacidad creativa autónoma del inconsciente (lo cual abordaremos en el próximo apartado), como factor clave a la hora de reconsiderar las injerencias del poder y sus resistencias. De esta manera, con la integración de Jung, se logra superar los límites epistémicos de la modernidad occidental: expreso en el “callejón sin salida” hacia el que parecían dirigirse las analíticas del poder foucaultianas/postfoucaultianas²⁷.

²³ Así vencemos la encerrona epistémica occidental. El horizonte de descolonización epistémica de las ciencias sociales occidentales, hacia el cual vienen caminando las perspectivas críticas del Sur, arriba a nuevos puertos integrando lo mejor (lo indiscutible) de lo que viene de Europa y un conjunto de cosmogonías otras que integran los pueblos mestizos de Nuestra América (Marti, 1985 [1891]). A su encuentro también concurren otra gran variedad de cosmogonías que también integran el punto de partida de la *coincidencia de los opuestos* (*coincidentia oppositorum*), premisa presente en el hinduismo, el budismo, la antigua civilización egipcia, entre otras.

²⁴ Símbolos y complejos como configuraciones intermedias entre interioridad y exterioridad, irracionalidad y racionalidad. En esto profundizaremos en el próximo apartado.

²⁵ “La elección de la razón como única vía de conocimiento ha alejado al hombre de la paradoja presocrática” (Schwarz, 2008: 21)

²⁶ En la misma página citada en la nota al pie anterior, Schwarz refiere a “el misterio de una polaridad que constituye a la vez una biunidad”.

²⁷ A lo que nos dedicaremos: la re-actualización de las analíticas del poder postfoucaultianas a la luz del registro epistémico de la psicología analítica junguiana y sus derivadas y/o afines antropologías y sociologías de las profundidades.

Simondon (2014) comienza *La individuación* a la luz de las nociones de forma y de información planteando la necesidad de superar tanto el monismo como el dualismo ontológico (p. 7). Frente al dilema materia-psyche, sostiene que “la imposibilidad de arribar a una relación clara entre alma y cuerpo solo traduce la resistencia del ser a la imposición del esquema hilemórfico²⁸” (p. 397).

Los enfoques de la complejidad reconocen “una incertidumbre fundamental, ontológica, sobre la relación entre el sujeto y el ambiente, que sólo puede resolverse por una decisión ontológica absoluta (falsa) sobre la realidad del objeto o la del sujeto” (Morin, 2005: 70). Para Morin (1988) también:

Los conocimientos sobre el conocimiento se hallan en un estado de avance totalmente desigual y, en lo que concierne a lo más importante -como la organización del cerebro, la naturaleza del espíritu, la relación (...) En lo esencial, nos hallamos en el linde de continentes desconocidos, linde que nuestro modo de conocer hace que todavía seamos impotentes para concebirlos (p. 37)

Con respecto al psicoanálisis freudiano, señalando sus aportes previamente²⁹, afirma que: “el psicoanálisis no pudo elaborar ni una teoría bio-antropológica del sujeto, ni una teoría de la relación cerebro/espíritu” (p. 141). Aunque Morin mantenga afinidades con el emergentismo, en sus trasfondos argumentativos, lo ontológico también amanece a las orillas de la nueva episteme, que no es:

a la manera cartesiana, en la disyunción entre el sujeto y el objeto, sino, por el contrario, de manera compleja, en su indisoluble conjunción, en virtud de un bucle recursivo cuyas diversas instancias son necesarias para la constitución de las unas y las otras (p. 228)

Para los enfoques de la complejidad, la paradoja de lo vivo reside en la unión, en oposición complementaria, de lo entrópico (tendencia al desorden y la disgregación) y lo neguentrópico (tendencia al ordenamiento complejo); lo cual comparte suma afinidad con el marco epistémico simondoniano³⁰. Al igual que este último, los enfoques de la complejidad parten de la noción de sistema-abierto, en oposición a la concepción de sistema-cerrado propio del funcionalismo de las escuelas positivista y neopositivista.

Para superar los “callejones sin salida” de esta crisis epistémica y civilizatoria es necesario romper las represas que delimitan las posibilidades y diálogos de la ciencia; ampliar el registro de sus posibles, generando una significativa inyección de material arquetípico-simbólico y anímico intrínseco al ser humano (profundamente nutrido para las ciencias sociales en la actualidad). Para superar el siglo XX, nos dice Morin (1985), es necesaria “cierta familiaridad con nuestros mitos, llegar a que nuestra razón dialogue con nuestra pasión, que aceptemos la incertidumbre” (p. 2). En otra oportunidad, Morin afirma que “la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable” (Morin, 2005: 34), y también que:

La imaginación tiene su propia realidad y lo que llamamos “realidad” está siempre embebido de afectividad y de imaginación. El sujeto tiene siempre una existencia objetiva, pero

²⁸ El hilemorfismo aristotélico constituye una premisa filosófica y ontológica que plantea la diferenciación entremateria y forma, quedando del lado de la materia la substancia (fundamento del materialismo científico moderno), la cual mantiene rango de *ser*.

²⁹ Aquí también reconocidos.

³⁰ Jung (1982: 39) también identifica que la condición psíquica involucra tanto lo entrópico como lo neguentrópico.

la objetividad no puede concebirse más que por un sujeto. Esto significa que no existe, de un lado, el reino de la objetividad y de lo real, que se podría aislar totalmente de la subjetividad y de la imaginación, y de otro lado, los milagros de la imaginación y de la subjetividad. Existe oposición entre estos términos, estando abiertos inevitablemente el uno al otro de forma compleja, es decir, a la vez complementaria, concurrente y antagonista (Morin, 1983: 144)

Venimos a reunir cosas ya enunciadas, aunque no integradas, siendo que hoy sí están dadas las condiciones para que sean incorporadas a los debates ontológicos, epistémicos y epistemológicos contemporáneos. La inminente crisis civilizatoria converge sincrónicamente con el trayecto ascendente de una integración epistémica general de los saberes (Rodríguez, 2019). A la afinidad entre los enfoques de la complejidad (Morin) y el señalamiento simondoniano de una nueva episteme (Simondon), proponemos incorporar el diálogo con la psicología analítica junguiana (Jung) y junto a ella a las antropologías y sociologías de las profundidades (Eliade; Cassirer; Durand; Schwarz). Todo esto, a su vez, en diálogo -y aquí solo hay algunas puntas señaladas-, con las perspectivas críticas del Sur (Kusch, Scannone, Dussel, Gebara, Grosfoguel). De dicha integración creemos que podrían surgir las bases para la edificación de nuevos rumbos para las ciencias y nuestras sociedades en general. Abramos las puertas a una nueva episteme.

La concepción del inconsciente en Jung

El inconsciente como mero efecto de las represiones de la consciencia es probablemente, como pudimos señalar, el “callejón sin salida” de las perspectivas postestructuralistas y las teorías del poder foucaultianas/postfoucaultianas. Las mismas tomaron como punto de partida, como gran parte de las ciencias sociales en plena modernidad, los desarrollos del psicoanálisis freudiano en su esfuerzo colosal por legitimarse como campo de estudio al interior de las ciencias. En dicho esfuerzo tuvo que amoldarse a los principios ordenadores del fisiologismo científico dominante del s. XIX, desde donde lo psíquico es subordinado a lo fisiológico y los contenidos del inconsciente son explicados por las represiones de la consciencia. Al respecto, señala Jung (2015):

Fue Freud quien abrió el camino para el estudio de los fenómenos complejos, al menos en el campo de las neurosis. Pero el campo liberado solo se extendía hasta donde lo permitían ciertos conceptos fundamentales fisiológicos, de modo que la psicología parecía depender de la fisiología de los instintos (p. 58)

Luego propone entender que “la psique no termina donde termina el alcance de una hipótesis de índole fisiológica o de cualquier otro tipo” (p.59). Dicho prejuicio epistémico nos ha llevado a descartar a priori posibilidad alguna de expresión y principio de autonomía en la actividad inconsciente. Así, el marco general en cual Jung propone ubicar los estudios en torno al inconsciente, sin dudas, permite un mayor margen para sortear las limitaciones de un gran número de perspectivas contemporáneas que enaltecen los imaginarios en torno a un sujeto “muerto”, sobredeterminado por la contingencia o refugiado en una vitalidad no arquetípica (es decir, reducida a lo fisiológico).

Uno de los límites concretos del punto de partida epistémico moderno, es que el inconsciente deviene un producto de la existencia individual y consciente³¹. Sin embargo, Jung

³¹ Además de reconocer cierto principio -no absoluto- de autonomía en la actividad inconsciente, Jung señala que él mismo integra además todas las formas de vida preexistentes al individuo (*inconsciente*

(2004) afirma que:

Lo inconsciente existe siempre con anterioridad, puesto que es la disposición funcional heredada desde tiempos inmemoriales. La consciencia es un descendiente tardío (...) sería equivocado contemplar al inconsciente como causalmente dependiente de la consciencia” (párr. 676)

De todas maneras, Jung no pretende invertir la ecuación, lo que implicaría decaer en otra forma de determinismo. Más bien, propone reconocer la ausencia de certezas en torno a las causas primeras y generar un marco epistémico y epistemológico amplio que permita el desarrollo más pleno posible para una psicología fenomenológica, práctica: “verdadera en su ejercicio, es decir, capaz de proporcionar explicaciones confirmadas por sus resultados” (Jung, 2014b: 16)³².

La psicología analítica junguiana nos invita a dejar a un lado el a priori de la episteme moderna que considera al inconsciente como un epifenómeno de la consciencia, para -de esta manera- abordar su estudio en sí mismo, desde sus propias manifestaciones fenoménicas: permitiendo la autonomía del análisis arquetípico-simbólico de la psique inconsciente (sin el subyugamiento de la primacía fisiológica)³³

Partiendo de sus estudios fenomenológicos es que Jung se encuentra con un inconsciente que no es factible de ser delimitado a las represiones de la consciencia. Lo cual no lleva a este autor a negar la existencia de las huellas de las represiones de la consciencia en el inconsciente. Aspecto que resalta, se dedicó y priorizó Freud. Por lo cual Jung (2004) asumió el desafío de reconocer y dar centralidad a la otra parte: la de cierta “actividad positiva del inconsciente”. En su abordaje fenomenológico de la psique, Jung se encuentra con un inconsciente creador: “lo inconsciente no es sólo un receptáculo, sino la madre de todas las cosas de las que quiere liberarse la consciencia (...) lo inconsciente produce también, creativamente, contenidos nuevos” (párr. 702).

Jung reconoce una cualidad creativa, autónoma e inconsciente de simbolización. Las antropologías y sociologías de las profundidades convergen en el partir del homo symbolicus (Durand, 1968): en el reconocimiento de la imaginación simbólica (imaginatio en Jung³⁴) como parte intrínseca de nuestra naturaleza. Se interesan particularmente por “el mito y el fenómeno humano que lo fundamenta: el símbolo” (Schwarz, 2008: 40). La obra de Cassirer (1977) constituye el principal quiebre en Europa. En Latinoamérica, teníamos a Kusch (1977) planteando la centralidad de lo simbólico en el ser humano³⁵. La amplitud de estos registros ha dado sobrado testimonio de que el carácter irracional y desbordante de lo arquetípico-simbólico

colectivo); lo cual detenta una cercanía con Simondon (2014), en lo que respecta a la estrecha relación entre lo *preindividual* y lo *transindividual* (lo cual profundizaremos en el próximo apartado).

³² El perjuicio del materialismo ontológico moderno ha condicionado ampliamente esta posibilidad que, por suerte y, de todas maneras, fue fructíferamente llevada adelante por el psiquiatra suizo y quienes continuaron su legado.

³³ Allí: “la valoración de la psique inconsciente, como fuente de conocimiento no es ni mucho menos tan ilusorio como pretende nuestro racionalismo occidental” (Jung, 2004: párr. 673). Jung afirma en torno al saber científico moderno occidental que: “tendemos a suponer que todo conocimiento viene, en último análisis, del exterior” (Ibid).

³⁴ Como cualidad creadora autónoma del inconsciente.

³⁵ De esta manera es posible integrar el potencial de las analíticas de lo *arquetípico/anímico*, presentes tanto en Jung desde las dimensiones de lo inconsciente individual y colectivo; como en las “cuencas semánticas sociales” (Durand, 2003); y los aportes de Kusch (2000). Todo lo cual resulta factible de ser articulando con el marco epistémico simondoniano y una fructífera reactualización de las analíticas del poder postfoucaultianas.

no deja de integrar lo racional.

Para Jung, en el inconsciente también habitan un conjunto de potenciales arquetípicos/anímicos. Es taxativo en que los arquetipos no son representaciones de la consciencia. Constituyen predisposiciones anímicas de lo inconsciente, las cuales poseen una forma primordial general cuya potencialidad es incalculable o bien, de difícil delimitación conceptual; en tanto constituye lo todavía no integrado al mundo en su totalidad.

Lo arquetípico/anímico constituye una carga de potencialidad, preindividual en términos de Simondon (2014), cuyo despliegue involucra la instancia individual y transindividual: implicando en ambas transformaciones y constructividades. Para Jung resulta imposible aislar un fenómeno psíquico y Simondon considera que el individuo sólo existe en y a través de lo transindividual. En palabras del propio Jung; “no existen procesos psíquicos aislados del mismo modo que no existen procesos vitales aislados; en cualquier caso, todavía no se ha descubierto ningún medio para aislarlos experimentalmente” (párr. 197). Por ello, el carácter relacional es inherente de lo arquetípico inconsciente, implicando en el despliegue de su potencial, mediado por los complejos y símbolos que los expresan, las tramas vinculares, lo transindividual (Simondon, 2014).

Las manifestaciones de lo arquetípico/anímico se expresan a través de los complejos y símbolos. El complejo y el símbolo constituyen formas paradigmáticas de configuraciones relacionales, en tanto son resultado de entrecruzamientos, conciliaciones metaestables, entre órdenes magnitud en situación de disparidad (interioridad y exterioridad).

Jung reconoce que la cualidad afirmativa del inconsciente se ve alterada por las represiones provenientes de la consciencia. Lo cual nos permite abrir un interesante y nutricional registro de interrelaciones entre los complejos (configuraciones intermedias entre interioridad y exterioridad en el sujeto) y los dispositivos del psicopoder. Particularmente en lo que respecta a dos líneas. Por un lado, los dispositivos algorítmicos (Rouvroy y Burns, 2016) y su tendencia a la configuración de un inconsciente maquínico (Guattari, 1980)³⁶. Por el otro, al lugar de ciertos imperativos contemporáneos: positividad, rendimiento, transparencia, narcisismo y hedonismo (Han, 2017; Prueger, 2020b).

Jung (2004) le reconoce a Freud ser el “verdadero descubridor de lo inconsciente psicológico”, al estudiar esas “zonas oscuras”, sin reducirlas a meros “actos fallidos eufemísticamente empujados” (párr. 210), de lo que -más tarde- Jung propuso llamar complejos. Los complejos constituyen formas intermedias entre la interioridad absoluta (arquetipos del inconsciente colectivo) y las experiencias interiores de la exterioridad (las más tempranas suelen ser las más afectantes). El complejo, al igual que el símbolo, singulariza el arquetipo.

En la década del 30’ del s. XX Jung afirma algo que volverá a ser confirmado por Harari (2015) en pleno s. XXI: “la idea de que tenemos un único yo y que, por lo tanto, podemos distinguir nuestros deseos auténticos de las voces ajenas no es más que otro mito liberal, que investigaciones científicas recientes han desacreditado”.

Como dijimos, su confirmación también la dio Jung (2004[1934])³⁷. Para dar cuenta de la

³⁶ Con las salvedades de todo riesgo de determinismo ya expirado, dicho *inconsciente maquínico* es posible asemejar con aquel que formulan Exposto y Varela (2020) en términos de “inconsciente capitalista”.

³⁷ “Hoy puede darse por confirmada la hipótesis de que los complejos son psiquis parciales escindidas” (Jung, 2004: párr. 204).

naturaleza de los complejos, Jung recurre a la categoría de constelación: “un proceso automático que surge involuntariamente” (párr. 198), resaltando “el grado de autonomía relativamente elevada de los complejos sentimentalmente acentuados” (párr. 201). En un carácter “sentimentalmente acentuado”, un complejo tiende a expresar un contenido y una dirección disímil frente a la “habitual situación o actitud consciente” (párr. 201).

En esta distancia irreconciliable entre los complejos que toman protagonismo y los rezagados de la atención consciente, podemos ubicar el desenvolvimiento de los dispositivos del psicopoder, en dirección a la configuración de un inconsciente maquínico: neutralizador de la alteridad emergente³⁸. Pero también en aquellas integraciones controladas y apañadas de los complejos (purgadas de toda alteridad emergente) podemos encontrar dispositivos del psicopoder. No constituye una locura considerar que la inclinación inconsciente que interpela el dispositivo algorítmico se explique mejor desde los complejos, cuyas manifestaciones no necesariamente llegan a formarse, formularse, ni tampoco podrían delimitarse en términos de deseo.

Los complejos pueden ser pensados -en términos de Simondon (2014)- como “asimetría metaestable entre interioridad y exterioridad absolutas” (p. 288). Como dijimos, para Jung el complejo sería una forma intermedia entre las energías potenciales de los arquetipos del inconsciente colectivo y ciertas experiencias interiores de la exterioridad. Configuraciones intermedias de exterioridad-interioridad/interioridad-exterioridad que marcan nuestra relación tanto con la exterioridad como con dichas potencialidades preindividuales, donde: “lo que fue producido por individuación en el pasado forma parte del contenido del espacio interior” (p. 289).

El carácter de lo inconsciente deviene en Jung lo que Simondon (2014) caracteriza como una resonancia interna. Los complejos y símbolos constituyen hibridaciones entre interioridad y exterioridad. Son configuraciones relacionales de la resonancia interna de lo inconsciente, la cual involucra tanto fuerzas provenientes de lo exterior como de lo interior (en cualidad tanto vital como arquetípica).

Jung (2004) señala, en relación a la cualidad creadora de lo inconsciente, que cuando “a consecuencia de las represiones sus productos no hallan acogida en la consciencia, surge una especie de estancamiento, una inhibición nada natural de una función necesaria” (párr. 702). En términos simondonianos, podemos referirnos a la imposibilidad de incorporar contenidos preindividuales en el individuo: espejo de la imposibilidad de desechar restos de viejas individuaciones (lo cual obtura la posibilidad de nuevas individuaciones).

Jung (2014b), vaticina algo que hacia nuestros tiempos ya podemos corroborar en relación al auge contemporáneo de las tecnologías del psicopoder:

La psicología, en su desarrollo actual, se preocupa especialmente del condicionamiento físico del alma; en el futuro, la tarea de la psicología será estudiar el condicionamiento espiritual de las operaciones psíquicas (p. 21).

A la hora de indagar en el “condicionamiento de las operaciones psíquicas”, los contenidos de la psique no pueden ser reducidos ni a la exterioridad ni a la interioridad absoluta. El sujeto es una configuración híbrida entre interioridad y exterioridad. Como se expuso, inclusive las configuraciones intermedias del inconsciente (complejos y símbolos) constituyen una hibridación entre actividad creativa autónoma inconsciente y condicionamiento exterior. En

³⁸ Lo cual profundizaremos en el apartado *Entre arquetipos y algoritmos*.

sintonía afín, Simondon (2014) plantea que “la existencia del medio interior complica la topología, en el sentido de que hay varias capas de interioridad y exterioridad” (p. 287).

Desde nuestra hibridación epistémica, es posible reconocer que habitan en el ser humano irradiaciones, o vectores de fuerza, arquetípico/anímicos (si se quiere: tanto espirituales como fisiológicos [coincidentia oppositorum]) cuyos gradientes³⁹ van de interior a exterior⁴⁰. Sus tendencias simultáneamente centrípetas y centrífugas, potencializan nuevas formas de integración de interioridad y exterioridad: impactando tanto en lo individual como en lo transindividual y social general. La dinámica centrífuga predominante de los dispositivos del poder se enfrenta a potenciales formas radicalizadas de integración de interioridad absoluta (arquetipos del inconsciente colectivo) y la exterioridad (dinámicas transindividuales); lo cual podría dar lugar a otras formas de lo social.

Lo arquetípico en el ser humano carece de marco epistémico si se encuentra a priori subordinado a los prejuicios del fisiologismo y estructuralismos modernos. Aquel último Foucault fatalista, declarando la muerte del sujeto, sin poder franquear la línea del poder (Deleuze, 2008), cayó preso de este encorsetamiento epistémico. Deleuze extendió la amplitud epistémica a Lacan y, en alguna medida, a Simondon. Propongo profundizar la integración de Simondon e incorporar el aporte ontológico, epistémico y epistemológico de Jung a las ciencias sociales: la relevancia de sus desarrollos en torno al fenómeno de lo inconsciente y destacando su afinidad plena con el marco epistémico simondoniano.

Aquí es donde afirmamos que la resistencia al poder tiene donde hacer pie en el ser humano y no es desde una mera respuesta que espeja -sea por equivalencia o por mera contrariedad- al poder. La resistencia al poder puede hacer pie en el potencial arquetípico/anímico⁴¹ de lo inconsciente -expresó en las relacionalidades de los complejos y símbolos- tanto en sus implicancias en lo individual como en lo transindividual y social general, es decir: en sus relacionalidades posibles tanto en lo individual como en lo colectivo⁴².

Jung y Simondon

En este apartado vamos a exponer las afinidades ontológicas y epistémicas fundamentales entre la ontogénesis de la individuación de Simondon⁴³ y la psicología analítica de Jung. Comenzaremos diciendo que ambos desarrollan una crítica estructural a la episteme moderna. En el caso de Jung ya pudimos ver su crítica al materialismo ontológico que (1) subordina a la psique a la condición de subproducto fisiológico y (2) delimita al inconsciente al lugar de mero efecto de las represiones de la consciencia. Pasemos a Simondon.

³⁹ Categoría presente tanto en Jung (1982) como en Simondon (2014)

⁴⁰ En sentido opuesto a los dispositivos del poder (cuyos vectores de fuerza van de lo exterior hacia lo interior).

⁴¹ Factible de ser concebido como un núcleo vital/espiritual - espiritual/vital, rompiendo con toda antinomia y prejuicio civilizatorio moderno o posmoderno occidental. Lo cual no implica dotarlo del carácter de sustancia. Recordemos que desde nuestro marco epistémico ese lugar de sustancialidad solo le cabe a la *relación*. Más cuando, al fin y al cabo, al parecer, todo es *información y comunicación* (Simondon, 2014; Rodríguez, 2019).

⁴² Por esto, no se trata de romper con todo humanismo, sino de refundar un humanismo despojado de toda herencia eurocéntrica. Lo cual implica, también, romper con el antropocentrismo eurocéntrico: “este nuevo humanismo permitirá acabar con «el provincialismo cultural europeo» [recuperado de Eliade] confrontándolo con otros pueblos y haciéndole tomar conciencia del valor erróneo de sus prejuicios” (Schwarz, 2008: 43). A su vez, tanto Jung como Simondon, aunque europeos, contribuyen enormemente a identificar aquellos elementos en común entre el ser humano y todo cuanto los rodea (lejos de todo narcisismo especista).

⁴³ Para una lectura introductoria amena, no está de más recomendar el artículo de Tula Molina (2014).

Desde Aristóteles hasta entrado el s. XX toda la filosofía occidental da por sentada la ontogénesis: el proceso por el cual existen individuos de todo tipo (piedra, pasto, átomo, humano, etc.). A partir de los desarrollos en la física cuántica⁴⁴, la biología genética, la neurología, la cibernética y ciertas psicologías, Simondon da cuenta de la posibilidad de describir una ontogénesis general de las individuaciones, de la mano con una continua y respectiva integración epistémica de los saberes en torno a los conceptos de información y comunicación.

La integración de las polaridades en un orden metaestable, que conserva las tensiones de manera creativa, es la condición de posibilidad de toda nueva individuación tanto en lo físico-químico, en lo vital, cibernético como en lo psíquico humano individual y transindividual. Ante una filosofía que da por sentada la existencia de las partes que componen toda relación, Simondon se vale de las innovaciones de diferentes registros de las ciencias para identificar que en todos ellos la relación antecede al individuo. La relación está en el centro de la ontogénesis, por lo tanto, es la única que puede detentar rango de ser.

En las diferentes órbitas de la realidad, lo preindividual está caracterizado por la disparidad: diferencias entre órdenes de magnitud que posibilitan la toma de forma por diferenciación. Allí, la no-estabilidad es condición de posibilidad para nuevas individuaciones:

La individuación que resuelve es la que conserva las tensiones en el equilibrio de la metaestabilidad en lugar de anularlas en el equilibrio de la estabilidad. La individuación vuelve compatible las tensiones, pero no las relaja; descubre un sistema de estructuras y funciones en el interior del cual las tensiones son compatibles (Simondon, 2014: 257).

De esta manera, en Simondon la noción de sistema, estructura, función, no reproducen la clara tendencia filosófica y política del positivismo y el neopositivismo hacia la eliminación de la alteridad y lo sistémico-cerrado. Lo cual amerita poner en diálogo con las perspectivas críticas del Sur, particularmente con: las categorías de sincresis (diálogo tenso/creativo de los contrarios) y la analéctica (la integración continua de alteridades radicales⁴⁵). Siguiendo a Dussel (1996), se trata de la inclusión de la “alteridad que guarda exterioridad del sistema”⁴⁶.

Simondon expone las coordenadas de un nuevo marco epistémico general que supera la fragmentada episteme moderna. Más allá de las apariencias de lo estable, describe ontológica y categorialmente el carácter de lo metaestable (de la interioridad de todo individuo). Todo individuo constituye una sucesión permanente de individuaciones y toda individuación es posible en tanto coexisten elementos de disparidad (resonancia interna): diferencias entre órdenes de magnitud que posibilitan la toma de forma por diferenciación. En Simondon (2014):

La individuación que resuelve es la que conserva las tensiones en el equilibrio de la metaestabilidad en lugar de anularlas en el equilibrio de la estabilidad. La individuación vuelve compatible las tensiones, pero no las relaja; descubre un sistema de estructuras y funciones en el interior del cual las tensiones son compatibles (p. 257).

⁴⁴ La misma dualidad paradójica es la que identifica los desarrollos de la mecánica cuántica en torno al fenómeno de la dualidad onda-partícula en lo físico *metaestable*.

⁴⁵ Lo cual, tanto en Simondon como en Jung, constituye condición de posibilidad de la individuación.

⁴⁶ Siguiendo a Heredia y Rodríguez, en Simondon encontramos una orientación ecuménica -hacia la “unificación simbólica de lo diverso”- y naturalista, “la cual se interesa en lo preindividual”; entendiendo que desde allí “emerge la novedad” (Combes, 2017: 12). Este priorizar lo *preindividual* implica un rechazo a la preeminencia del *logos* -como “congregación y resolución de lo diverso”- frente a los devenires afectivos, propio del *pathos*, que lo anteceden (también en sintonía con Dussel).

Destacamos que “una de las conclusiones transversales de la nueva episteme es que la no anulación de la alteridad -en la conciliación e integración metaestable- es condición de posibilidad de nuevas individuaciones” (Prueger, 2021: 106)⁴⁷. Por ello, la integración de la carga de realidad psíquica preindividual es un factor fundamental para la individuación tanto del individuo como de lo transindividual. Tal sería el lugar correspondiente de lo arquetípico/anímico en Jung (en sintonía con lo preindividual en Simondon).

Simondon nos invita a problematizar nuestra manera de entender los procesos de continuidad y discontinuidad. Desde esta perspectiva, la naturaleza de la materia/energía implica tanto elementos de continuidad como de discontinuidad. Toda materia/energía está compuesta por frecuencias en pugna, donde -sobre el carácter asimétrico relativo de dichas tensiones- logra constituirse un determinado equilibrio metaestable; lo cual también incluye a lo que podríamos llegar a percibir como “estable” o “uniforme” desde la experiencia inmediata. En los trasfondos ontológicos solo es posible encontrar información, comunicación, metaestabilidad. Ahora profundicemos en un conjunto de premisas y críticas que comparten Simondon y Jung.

Comencemos por la crítica simondoniana a las perspectivas de la adaptabilidad en las ciencias naturales y su respectivo impacto en el psicoanálisis⁴⁸. En Simondon (2014), “la individuación es anterior a la adaptación, y no se agota en ella” (p. 263):

Todo el biologicismo de la adaptación, sobre el que descansa una parte importante de la filosofía del s. XIX (...), supone implícitamente dado al ser viviente ya individuado (...) Es un biologicismo sin ontogénesis. Estando dada la adaptación como el aspecto fundamental de lo viviente para la biología, es bastante natural que la psicología y las disciplinas poco estructuradas, careciendo de principios, hayan creído tomar de la biología una expresión fiel y profunda de la vida utilizando el principio de adaptación en otros campos. (Ibíd.)

En mayor afinidad con Lamarck, en Simondon la adaptación es ontogénesis permanente (es la individuación misma): “la individuación es la raíz de la evolución” (p. 270); es la condición misma de la adaptabilidad. La delimitación exteriorista (condicionamiento determinista de lo exterior sobre lo interior) del principio de adaptabilidad, cree acceder a una realidad cabal de los fenómenos al considerar que los contenidos de lo inconsciente se explican en última instancia por la exterioridad. Simondon invita a reformar todos los sistemas intelectuales fundados sobre la noción de adaptabilidad: la cual concibe toda interioridad como mero efecto de la exterioridad. Los determinismos de la exterioridad no reconocen la resonancia interna de la individuación (Simondon), la “autopoiesis”⁴⁹ (Maturana y Varela, 1994) y lo arquetípico/anímico en lo psíquico (Jung).

⁴⁷ En el prefacio de *Sobre la psicología* de Simondon (2019), Banan afirma que: “Según Janet, el automatismo mental se debe a una desagregación psíquica que resulta de un debilitamiento de la tensión psíquica” (p. 15)

⁴⁸ Simondon identifica (2019) “que la psicología recoge los resultados de las ciencias; sólo es contemporánea de las ciencias ya constituidas, y, por lo tanto, siendo posterior en cada uno de sus desarrollos a sus grandes descubrimientos, puede parecer influenciada por las ciencias, cuyos postulados acepta mediante la recopilación de los resultados, confiriendo a las ciencias un valor de paradigma respecto a la investigación psicológica. En contraste, la psicología es contemporánea de las nuevas tendencias del movimiento cultural, y todo sucede como si fuera uno de los orígenes del desarrollo de la civilización actual, en lugar de ser solamente un componente de la misma.

Si se acepta tal situación de la psicología entre ciencia y cultura, sería legítimo atribuir como límites a cada etapa de la psicología una fecha científica en el origen y una fecha que marque un hecho de civilización al final”(p. 25-26)

⁴⁹ La cual retomaremos en breve.

Maturana y Varela (1994) acceden al premio nobel por el descubrimiento de la denominada “autopoiesis”: autoorganización mínima de lo vivo o proceso autogenerativo de la vida. El proceso evolutivo no puede ser explicado meramente como afección de lo exterior en lo interior: “la serie evolutiva no se explica solo sobre las bases de una selección externa, sino requiere también de las propiedades intrínsecas de la autonomía de los individuos que las constituyen” (p. 46).

Para Simondon (2014) “la información no es una cosa, sino un proceso” (p. 139). La resonancia interna del ente o del ser -que ya es relación- no es aptitud posterior a la adaptabilidad; aunque sí configura una relación intrínseca con la exterioridad.

Recuperando herramientas de los alquimistas (quienes ya reflexionaban sobre los procesos psíquicos⁵⁰), Jung (2014a) afirma que la “forma obra por informativo (que también se caracteriza como fermentativo)” (p. 282). La idea de fermentación, además de involucrar la resonancia interna del sistema de individuación, implica el carácter procesual de la categoría de información que también recupera Simondon. Reconociendo textualmente, este último, que: “Jung descubre, en la aspiración de los alquimistas, la traducción de la operación de individuación” (p. 511). Aquí podríamos incorporar la similitud con Kusch (2000) y su propuesta de “causalidad germinal” (p. 98) o “seminal” (p. 481), que también involucra cierta noción de lo procesual.

La crítica al atomismo ontológico de Simondon (2014: 291), había sido formulada también por Jung (2015: 62), para quien “tampoco se puede dar cuenta de la verdadera estructura de lo viviente considerando las células que componen un organismo complejo como unidades arquitectónicas de ese organismo, según un método atomista”. Esto se debe a que ambos autores indagan en las interioridades, donde encuentran relación, resonancia interna, metaestabilidad. En el caso de Jung, particularmente en lo que respecta a la psique. En Simondon el alcance ontológico es general: dando cuenta de una confluencia epistémica y categorial general de los saberes.

Por otro lado, tanto Simondon como Jung, recurren a categorías y procesos propios de la energética para poder describir los procesos ontogenéticos que fundamentan sus -entrelazables- marcos epistémicos. En desmedro de toda mecánica newtoniana, son las categorías y nociones de entropía, flujo, resonancia, individuación, tensión entre órdenes de magnitud (disímiles pero conciliables), las que utilizan ambos autores para dar cuenta del carácter de lo psíquico (Jung, 2004) y todo lo demás también (Simondon, 2014).

Para Simondon, “la unidad materia-forma, en el momento de la adquisición de forma, está en el régimen energético” (p. 37). En dicha apropiación, ambos autores rehúsan de las derivas deterministas teleológicas del energetismo (Simondon, 2019)⁵¹, las cuales substancializan la energía en la materia (vitalismo biologicista y sexualismo psicológico), en lugar

⁵⁰ Jung (2014a) recupera de la alquimia un registro simbólico que resulta revelador a la luz de las simbolizaciones arquetípicas del inconsciente, en sus recopilaciones y análisis de sueños.

⁵¹ La energía en Simondon es resonancia interna del *ser*, por lo cual no puede estar substancializada en el ente. En palabras de Simondon (2019): “después de la formulación de la teoría electromagnética de la luz seguido de la teoría de los cuantos, reunidas en la mecánica ondulatoria; el energetismo de finales del siglo XIX, que compendia toda la termodinámica, se vuelve insuficiente, al igual que la concepción del determinismo causal que contenía y universalizó; una nueva visión del mundo se desarrolla con las nociones de campo, estructura y discontinuidad en los intercambios de energía” (p. 26).

de ponerla en el carácter de la relación (Jung, 2004: párr. 51 y 52)⁵². Esa energética de la relación es la misma que Simondon recupera e integra a las descripciones de los procesos de individuación.

En términos de la constitución de la integridad psíquica, Jung (2015) se refiere a dos facultades simultáneas y coexistentemente integradas, de igual manera dignas de reconocer: “la aprehensión consciente que se basa esencialmente en los datos de los sentidos, y a la proyección⁵³ de contenidos inconscientes”. El psicoanálisis reconoce una fuerza, un movimiento que va desde lo interior del sujeto hacia el exterior, identificable en categorías como pulsión o deseo. Sin embargo, dichas categorías son en gran medida delimitadas a factores fisiológicos, desde el materialismo ontológico predominante de la modernidad.

Desde allí, toda expresión simbólica es subsumida a priori a un factor fisiológico. En palabras de Durand (1996): “el efecto fundamental del psicoanálisis de Freud es haber combinado un determinismo estricto que hace del símbolo un simple «efecto-signo» con una causalidad única: la imperialista libido” (p. 38). Como pudimos ver, Jung no plantea la postura inversa. Simplemente propone la posibilidad de abordar la dimensión arquetípico-simbólica sin subordinarla a priori a la dimensión fisiológica.

Jung (2004: párr. 91) considera la libido como energía disponible, dotada de una cualidad tanto fisiológica (sexual) como psíquica (arquetípica). Plantea la reversibilidad de la dimensión fisiológica y psíquica de la libido: es ambas. Desde allí, no descarta los aportes del psicoanálisis en su respectiva inquietud analítica sobre cómo lo simbólico expresa la sexualidad. Más bien amplifica las posibilidades analíticas: concibiendo -por ejemplo- a los contenidos oníricos sexuales en su dimensión arquetípica. Sin escindir ambos registros, o subordinar uno al otro, Jung propone un esquema fenomenológico abierto que permite concebir tanto las dimensiones y realizaciones sexuales como las arquetípico-simbólicas en torno a la libido.

Jung (2004) reconoce cierta utilidad de la semiótica, pero no la considera suficiente en tanto que está ignora la naturaleza del símbolo, reduciéndolo a la arbitrariedad del signo (párr. 88)⁵⁴. Algo similar esgrime Simondon (2014) cuando afirma que los símbolos “son verdaderamente prolongación de las realidades que representan, y no un simple signo arbitrario” (p. 437). Al integrar lo simbólico como parte constitutiva del ser humano (*Homo symbolicus*), integramos la condición de las expresiones arquetípico/anímicas de lo inconsciente. Lo simbólico constituye ese nivel de realidad intermedia que no es ni sólo exterior ni solo interior, ni solo racional ni solo irracional, ni solo consciencia ni solo inconsciente. Su lugar constituye el de esa zona relacional intermedia. En Simondon (2014) la relación es, a su vez, la cualidad del símbolo en lo psíquico:

⁵² En palabras de Jung (2004): “Designa siempre una relación de intensidad y nunca una substancia o una cosa (...) La energía es un concepto de relación y no pretende expresar absolutamente nada más que las relaciones entre los valores psicológicos” (párr. 51).

⁵³ En Jung (2015), la proyección no constituye un fenómeno voluntario o reflejo de la consciencia, sino más bien constituye un fenómeno espontáneo estrechamente vinculado al margen de autonomía del inconsciente: “no hay ninguna prueba de la afirmación de que exista una actividad meramente reactiva (refleja) de la psique. En el mejor de los casos, esta es una hipótesis biológica de trabajo, de validez limitada. Elevada a verdad general, no es más que un mito materialista, pues no toma en cuenta la facultad creadora del alma que, sin embargo, existe” (p. 200).

⁵⁴ Allí también es necesario remarcar las limitaciones del estructuralismo, en tanto: “psicoanálisis y estructuralismo convergen hacia una reducción del símbolo al signo o, en el mejor de los casos, a la alegoría. Latrascendencia se ve reducida a un «efecto» que sería consecuencia de la opacidad del inconsciente” (Schwarz, 2003: 39).

El ser es relación, pues la relación es la resonancia interna del ser en relación consigo mismo, la manera en que se relaciona consigo mismo, la manera en que se condiciona recíprocamente en el interior de sí mismo, desdoblándose y reconvirtiéndose en unidad. Sólo podemos comprender la unidad del ser a partir de la individuación, ontogénesis absoluta. El ser es uno porque es símbolo de sí mismo, concordando con sí mismo y reflejándose a sí mismo. La relación no puede ser jamás concebida entre términos preexistentes, sino como régimen recíproco de intercambio de información y de causalidad en un sistema que se individúa. La relación existe físicamente, biológicamente, psicológicamente, colectivamente como resonancia interna del ser individuado; la relación expresa la individuación, y está en el centro el ser (p. 399).

Tanto Jung como Simondon otorgan al símbolo ese potencial heurístico de dar cuenta de los entrelazamientos que conforman tanto lo psíquico individual como transindividual (p. 364). Rompiendo en sus respectivos caminos con los determinismos fisiologistas del psicoanálisis, la simbolización activa autónoma (*imaginatio*) se ve amplificada en sus posibilidades heurísticas: a cualidad distintiva del ser -resonancia interna- en lo psíquico.

Corbin (1979), lo piensa en los mismos términos: la imaginación simbólica, en tanto cualidad humana, ocupa el lugar de reino intermedio entre el inconsciente y la consciencia. Constituye la posibilidad de estar entre los mundos y no en uno solo: “el pasaje integratorio de los contrarios sin abolirlos. Es el agente de la coincidentia oppositorum” (p. 59). En el terreno de la *imaginatio* los opuestos son conciliables y otros caminos son posibles. La imaginación simbólica es la cualidad propia, la función trascendente, del sí-mismo⁵⁵ en Jung (2014a): “El *selbst* [sí-mismo] se revela en los opuestos y en su conflicto; es una coincidentia oppositorum. Por eso el camino que conduce al *selbst* es al principio un conflicto” (p. 202).

Una conflictividad interior, una resonancia interna, que posibilita una capacidad de simbolizar, cualidad de la *imaginatio* que se encuentra en relación intrínseca con la exterioridad. Por lo tanto, su abordaje sólo es factible de realizarse de manera compleja, transdisciplinar e integrando los registros de lo arquetípico/anímico, lo transindividual y social general.

Durand (1968), identifica una correlación entre la realidad biológica del ser humano y la realidad arquetípico-simbólica. Distingue tres lógicas imaginarias: confundir (analogía, similitud); distinguir (exclusión, contradicción); y relacionar (finalidad, síntesis). Esta clasificación detenta suma afinidad con la distinción simondoniana de los tres tipos de amplificación ontológica, en las diferentes órbitas de lo real: transductiva (propagación por similitud); moduladora (expansión por salto cualitativo) y organizativa (síntesis amplificadora). Para Durand, mediante la imaginación el ser humano se representa aquello presente en él, en términos latentes (arquetípico/anímicos), pero que aún no está integrado al mundo (también en plena sintonía con Simondon⁵⁶).

En Simondon (2014), todo individuo viene aparejado a una determinada carga de

⁵⁵ En Foucault (2008) el lugar del *sí-mismo* es la presentación de las personas en la vida social, es decir: constituye la exterioridad -la máscara- del sujeto. Hay toda una amplitud y ambivalencia conceptual en torno a la categoría de *sí-mismo* en Jung (Castillo, 2018), frente a lo que hay más acuerdo es que para Jung constituye una integración de los opuestos y una totalidad. De lo que no hay dudas es que tiene mucho más que ver con la potencia de una interioridad profunda que con una exterioridad del sujeto o una interioridad superficial (como en Foucault).

⁵⁶ Justamente allí, en esa carga de potencialidad *preindividual* presente en el individuo, es donde Simondon identifica una relación intrínseca (inseparable) con lo *transindividual*.

contenido preindividual, cuya integración continua implica el atravesamiento de sucesivas transformaciones (amplificaciones): “los individuos se amplifican en una realidad más vasta por intermedio de algo que, en ellos, es tensión problemática, información: esta realidad puede ser llamada carga preindividual en el individuo” (p. 277). Lo psíquico preindividual se encuentra entrelazado a lo transindividual, allí tanto lo afectivo-emocional y lo técnico constituyen el carácter de las relaciones que las entrelaza.

Como mencionamos, lo psíquico preindividual en Simondon es sumamente factible de ser equiparado con los arquetipos del inconsciente colectivo en Jung⁵⁷. A su vez, los arquetipos del inconsciente colectivo son factibles de ser considerados como carga de realidad psíquica preindividual. En la ontogénesis simondoniana lo preindividual es fuente de materia prima de nuevas individuaciones⁵⁸. De lo preindividual surge el principio de alteridad que posibilita nuevas individuaciones al ponerse en relación tenso/creativa con otros órdenes de magnitud.

En el ascenso de la integración de lo preindividual en el individuo y -por lo tanto- en lo transindividual, lo colectivo también experimenta correlacionalmente tensiones y transformaciones (en variabilidad de alcance). Aquello constituye la posibilidad de un potenciamiento de las dinámicas colectivas, es decir: otras escalas y formas de individuación sistémico-abierta y metaestables de lo social. O bien esto no sucede, y es porque las tensiones se resuelven en función de la permanencia de las formas transindividuales dominantes (mediadas en gran medida por los dispositivos y técnicas poder): que resisten a ciertas integraciones de cargas de potencialidad preindividual.

El individuo logra amplificarse a partir de la integración de la carga de realidad preindividual, que lo habita, en las tramas transindividuales. No es muy distinto al lugar de los arquetipos del inconsciente colectivo para Jung y sus interdependencias en las tramas vinculares y sociales⁵⁹. La integración sinérgica de los potenciales arquetípico/anímicos que logran desarrollarse como virtudes psicosociales promueven transformaciones expansivas de lo colectivo. Estamos en condiciones de afirmar que, tanto para Jung como para Simondon, las mejores formas de lo social son aquellas que logran integrar la carga de potencialidad preindividual en los devenires transindividuales y colectivos. En otras palabras, para ambos autores las mejores formas de lo social serían aquellas que logren integrar las pasiones y virtudes de los sujetos en las tramas sociales.

Para Jung lo arquetípico/anímico -como lo preindividual en Simondon- constituye el extremo (interior) de una polaridad que es parte intrínseca de una relación tenso/creativa con la exterioridad. En esas instancias ontológicas de lo relacional podemos ubicar tanto a los complejos, como a los símbolos: configuraciones intermedias, relaciones posibles, entre la interioridad absoluta y exterioridad (o las experiencias interiores de la exterioridad). De esta

⁵⁷ Al respecto, vale la siguiente cita de Schwarz (2008): “Según Jung, en un encuentro numinoso lo consciente (yo empírico) se ve confrontado súbitamente a la experiencia de sus propios límites y a la presencia de una realidad trascendental que está sobreordenando (...). Una experiencia de este tipo es de orden arquetípico y permite la irrupción en la consciencia de contenidos transindividuales pero que tienen una profunda potencia de individuación” (p. 53).

⁵⁸ A la hora de abordar el *¿En qué se reconoce el simondonismo?*, Heredia y Rodríguez proponen reivindicar “una moralidad relacional y relativa, pero no relativista, atenta a los procesos de individuación en curso y sus potencialidades transformadoras (...) pensar la ética como «el sentido de la individuación»” (Combes, 2017: 11).

⁵⁹ A destacar el aporte de Durand (2003), sobre las implicancias de ciertas configuraciones simbólicas colectivas dominantes en las cuencas semánticas. Muy factibles de ser analizados a la luz de los dispositivos del psicopoder, e inclusive, de los aportes de Walter Benjamin en torno a la centralidad de lo simbólico tanto en los procesos de dominación como en los de liberación (Liaudat, 2021).

manera, el arquetipo es factible de ser considerado “un real preindividual que él [individuo] contiene” (Simondon, 2014: 278) y en tanto predisposición arquetípico/anímica -primigenia e inconsciente- es previa a las tecnologías del poder.

El registro teórico postfoucaultiano logra sortear el dilema del “callejón sin salida” del poder, ampliando el espectro de las posibilidades de la resistencia, al integrar el diálogo con la psicología analítica junguiana y -junto a ella- a las antropologías y sociologías de las profundidades. En un mismo movimiento: profundiza su integración con el marco epistémico simondoniano (central en el registro postfoucaultiano), que nos evidencia su cruce, entrelazamiento y afinidad mutua con la psicología analítica junguiana; la misma que nos permitió superar el “callejón sin salida” del poder, al ampliar los abordajes posibles de los contenidos de lo inconsciente.

Los arquetipos del inconsciente colectivo: la última frontera del poder

Si observamos los devenires de la relación de poder/capital en nuestras sociedades occidentales (Prueger, 2020a: 12), es posible identificar una ascensión gradual en las sutilezas de las formas paradigmáticas del poder⁶⁰. Desde una hegemonía asentada casi exclusivamente en la coacción física explícita hacia formas asentadas mayormente en la seducción y la persuasión sutil, presubjetiva.

Las descripciones de Marx (2010[1867]) en torno al surgimiento de la acumulación originaria en el primer capitalismo y las dinámicas del poder soberano que describiera más tarde Foucault (2002), constituyen dos ejemplos paradigmáticos de un poder hegemónico que en sus orígenes fue explícitamente coactivo y sanguinario. Más tarde, podemos identificar el surgimiento de un poder que comienza a asentarse cada vez más en su capacidad de diagnosticar, predecir, planificar y gestionar la vida; fundamentalmente de los cuerpos individuales (anatomopolítica disciplinaria) y del cuerpo social general (biopolítica). Estas dos tecnologías del biopoder (Foucault, 2007) emergen de manera intrínsecamente vinculada con los desarrollos científicos y técnicos del paradigma productivo industrial taylorista- fordista.

Por último, hacia nuestros tiempos ya podemos vislumbrar las características generales que van tomando las tecnologías del psicopoder (psicopolíticas/noopolíticas) en nuestras actuales sociedades de control (Deleuze, 1991). El respectivo apropiamiento de los mandatos de “positividad, transparencia, hedonismo, rendimiento y narcisismo configuran los principales pilares de un conjunto de dinámicas que apuntan, como nunca antes, a la equivalencia entre dominación y libertad” (Prueger, 2020b: 85). Un poder que se sustenta en la seducción, persuasión, pero fundamentalmente en el gobierno digital de nuestras inclinaciones inconscientes. El psicopoder opera además, en lo presubjetivo metaestable: como vimos, en la inclinación inconsciente antes que todo sentido o deseo subjetivante (Rouvroy y Burns, 2016). Por ello ubicar la resistencia en el deseo, como propusieron Deleuze y Guattari (1985), puede implicar muchas veces llegar después del poder.

Hablamos de dispositivos del poder cuyo principal objeto no son individuos, sino las relacionalidades que los integran y exceden⁶¹. Logran sortear toda subjetivación y se orientan a

⁶⁰ Complejización del poder de manera estrechamente correlacionada con la complejización del capital: desde un capitalismo más agrario que industrial y apenas internacional, hacía uno multinacional *fordista/taylorista*, hasta un capitalismo transnacional globalizante *postfordista*, deviniendo su rasgo distintivo el ser un *capitalismo de plataformas* (Srniczek, 2018) hacia nuestros días.

⁶¹ Los *dispositivos algorítmicos* apuntan a la *relación*, como venimos viendo: única capaz de acceder a rango ontológico de *ser* hacia nuestros tiempos (Simondon, 2014).

tomar el mayor control posible de lo preindividual-transindividual, mediante su capacidad de afectar dividualmente: es decir en la órbita de lo metaestable que implica toda individualidad y transindividualidad. El perfeccionamiento de las formas del psicopoder arroja como resultado una dinámica que adquiere las características de la filosofía de la ontogénesis simondoniana. Por ello, su auge contemporáneo y la urgencia de su integración: para así entender las modalidades contemporáneas de la injerencia de las tecnologías del poder, mediante lo digital, en lo metaestable (Rouvroy y Burns, 2016; Rodríguez, 2019).

Al indagar en las dinámicas transindividuales en torno al fenómeno de la “cultura de la cancelación”, fue posible dar cuenta que tanto los dispositivos de cancelación (Prueger, 2021) como los dispositivos algorítmicos (Rouvroy y Burns, 2016) expresan y configuran -directa o indirectamente- las directrices del imperativo contemporáneo de la positividad. Resaltemos que la tendencia a la eliminación de la alteridad es constitutiva de ambos dispositivos del psicopoder.

Sin embargo, en dichas avanzadas, el poder no deja de encontrarse con un “sesgo”, pero de la propia actividad del “aprendizaje automatizado” de lo maquínico digital (Pasquinelli, 2022). Es decir, una imposibilidad de acceso o una incapacidad de descifrar⁶². Desde la integración del marco epistémico junguiano, vayamos a aquello más profundo con lo que puede llegar a encontrarse el poder -en oposición a sus directrices- proveniente de la psique. Hablamos de esa carga de contenido preindividual, los arquetipos del inconsciente colectivo, que -de desplegar su potencial relacionalmente- conllevarían transformaciones individuales, transindividuales y colectivas.

Los complejos constituyen las configuraciones relacionales entre lo más interior de los sujetos (lo arquetípico/anímico) y sus experiencias con el afuera. Los complejos son las formas específicas que toman las relaciones entre las experiencias de la exterioridad y los arquetipos del inconsciente colectivo. Reparando en el sujeto, aunque en estrecha relación con lo social, en el devenir de los complejos se juega el hecho de que la psique se incline más hacia la subordinación a los dispositivos del poder o al despliegue de su potencial arquetípico/anímico transformador individual-transindividual.

El contralmirante francés Cluzel (2020) dice que, en lo que hace al actual escenario geopolítico mundial, el cerebro representa “la última frontera de la ciencia”; la cual “podría aportar una ventaja decisiva en el futuro” (p. 12). Mientras sigan pensando en términos de cerebro, sus descubrimientos tendrán un alcance limitado. Lo inconsciente (individual y colectivo) es sin dudas la última frontera de la ciencia y el poder.

Encontramos en los arquetipos del inconsciente colectivo un punto de anclaje clave de las resistencias al poder. Manifiestos en complejos y símbolos, constituyen irradiaciones arquetípico/anímicos (elementos-fuerza) en oposición a los dispositivos y técnicas del poder contemporáneo (soberanía, biopoder, psicopoder). El despliegue de sus potencialidades en las tramas transindividuales involucra un entrelazamiento sinérgico fructífero de las pasiones y virtudes que habitan a los seres humanos: posibilitando nuevas formas y devenires de lo social.

En el próximo apartado se propondrá, a la luz de nuestra hibridación epistémica, unas primeras aproximaciones de lo que podría constituir una nueva “caja de herramientas” para las analíticas del poder.

⁶² Pasquinelli y Joler (2021) dicen que “la limitación lógica y política de la IA radica en la dificultad de la tecnología para el reconocimiento y la predicción de un evento nuevo” (p. 11). Reconociendo Pasquinelli (2022), recientemente, además: “sesgos [múltiples], errores, falacias y vulnerabilidades” en el proceder del “aprendizaje automático” (p. 17).

Entre arquetipos y algoritmos

Pongamos los avances y últimas actualizaciones de las analíticas del poder foucaultianas/postfoucaultianas en relación a una reconsideración ontológica y epistémica de las resistencias. Es decir, reconociendo que en el ser humano habita un principio de actividad autónoma del inconsciente, dotado tanto de cualidad fisiológica como psíquica. Una potencialidad irradiante de lo arquetípico/anímico, cuyos vectores van de interior a exterior. Observaremos con nueva luz el modo en que afectan ciertos dispositivos del poder, pero también buscaremos las grietas por donde se filtran las resistencias.

Según Pasqualini y Joler (2021), inteligencia dentro de la Inteligencia Artificial significa: “extrapolar una función no lineal más allá de los límites de los datos conocidos” (p. 7). La dinámica algorítmica adelanta conclusiones más allá de los datos obtenidos a partir de los comportamientos pasados:

La predicción por aprendizaje maquínico se utiliza para proyectar tendencias y comportamientos futuros de acuerdo a los del pasado, es decir, para completar una pieza de la información conociendo solo una parte de ella. (p. 9).

Lo que comienza a hacerse visible hacia nuestros días es el perfeccionamiento de la cualidad orientativa de los dispositivos algorítmicos⁶³. Articulando los aportes de Rouvroy y Burns (2016), los dispositivos algorítmicos siempre se encuentran frente a la posibilidad de que en la inclinación detectada digitalmente se exprese una alteridad proveniente de lo preindividual. Su proceder es hacia la limitación del potencial emergente (preindividual) a los posibles o pretendibles algorítmicamente asignados, eliminando toda disparidad. Es posible considerar que dicha alteridad en lo psíquico en no pocos casos tenga que ver con manifestaciones-otras de lo arquetípico/anímico (transformaciones o variabilidad de los complejos, nuevas simbolizaciones).

De esta manera, Rouvroy (2020) presta más atención a la dinámica en la cual los dispositivos algoritmos buscan ajustar toda alteridad emergente a los registros de los posibles algorítmicamente asignados. Pasqualini y Joler (2021) por su parte reparan más en el fenómeno de la no detección de lo nuevo por parte de las formas del aprendizaje maquínico (p. 10):

siempre persiste un salto, una fricción, un conflicto, entre los modelos estadísticos de la IA y el sujeto humano supuestamente medido y controlado. Este salto lógico entre los modelos estadísticos y la sociedad usualmente se discute como sesgo (p. 10)

Allí, en el sesgo del aprendizaje maquínico de los dispositivos algorítmicos, se encuentra lo no asimilado por el poder de la carga de potencialidad preindividual presente en todo individuo. Potencialidad que logra manifestarse en una nueva modalidad y constituye, frente a las dinámicas algorítmicas del poder: su “sesgo”, una alteridad disruptiva, un acontecimiento (Foucault, 1987). Rouvroy (2020) plantea que “la alta resolución digital” logra iluminar y afectar lo presemiótico (preindividual metaestable). Situándonos “en el umbral de lo irrepresentable” y abriendo también “nuevas posibilidades políticas” (p. 29).

⁶³ Lo cual, aunque predomine, difícilmente pueda ser reducido a la mera reproducción por equivalencia de lo existente. Hay que afilar la mirada y ver ahí también las astucias microfísicas de la oferta algorítmica. Resulta importante profundizar en los estudios que indaguen en las orientaciones (directrices) de los *dispositivos algorítmicos*.

Este reconocimiento de los límites de lo digital maquínico de predecir la alteridad (Rouvroy y Burns, 2016) y otros “sesgos, errores, falacias y vulnerabilidades” (Pasquinelli, 2022: 17), nos evita caer en “la ilusión de que la forma técnica ilumina la social” (Pasquinelli y Joler, 2021: 12). Los dispositivos algorítmicos no portan una inteligencia universal. Guattari (2013[1989]) ya consideraba que las inteligencias máquinas constituyen “formas híper-desarrolladas e híper-concentradas de ciertos aspectos de la subjetividad humana” (p. 2). Cita recuperada por Pasquinelli y Joler (2021), quienes cierran su artículo afirmando que la inteligencia maquínica emerge “como una fuerza ideológica autónoma” (p. 14).

Su racionalidad se restringe, en gran medida, a la cosmovisión civilizatoria moderna occidental. La incapacidad de dar cuenta integralmente de la condición del fenómeno inconsciente por parte de dicha cosmovisión, se expresa tanto en el marco epistémico moderno occidental, como en ciertas lagunas de los mismos dispositivos algorítmicos. Los cuales pueden verse despistados frente a ciertas alteridades potenciales provenientes de nuevas formas de integración y manifestación de lo arquetípico/anímico inconsciente⁶⁴.

Volvamos a los registros de lo dividual metaestable. Recordemos que lo dividual refiere a la posibilidad de dividir milimétricamente una interioridad, constituyendo tal capacidad una astucia de los actuales dispositivos del poder. En términos de masividad y diversidad de datos cronológicos interrelacionados, se puede considerar que las duplicaciones digitales portan más datos sobre nosotros de los que nosotros podríamos recordar, o quizás -sí se prefiere- “almacenar”.

Pero desde lo inconsciente se manifiesta una resonancia interna que involucra un principio de alteridad (preindividual), lo no integrado en el individuo y en el mundo; que constituye su potencialidad arquetípica/anímica. En los despliegues de las potencialidades preindividuales no capturadas por el poder, lo arquetípico/anímico proveniente del inconsciente constituye alteridad frente a la realidad. Allí está el “sesgo cognitivo” principal de lo digital, la carga de potencialidad inexplorada para el poder de lo inconsciente preindividual: todo aquello que no ha sido -o no ha terminado de ser- y podría ser.

De lo arquetípico/anímico preindividual emerge el principio de alteridad. Aquello que es potencial en el sujeto, pero aún no es ni en el sujeto en el mundo (Durand, 2003). Su integración plena en el sujeto implica, a su vez, la integración del arquetipo en ciertas tramas transindividuales; en sintonía con Simondon (2014), para quien “la integración intraindividual es recíproca de la integración transindividual” (p. 277).

De esta manera, podríamos pensar que la mayor potencia de lo colectivo es aquella que logra integrar el potencial arquetípico/anímico de los sujetos: sus virtudes, sus pasiones cultivadas. Integración que no conlleva -como se dijo- una subordinación funcional (positivista), sino una integración tensa/creativa. Que dichas individuaciones arquetípico/anímicas en los sujetos logren sortear la mayor cantidad de capturas por parte de los dispositivos y tecnologías del poder, se expresa también (relacionalmente) en las tramas comunitarias (como otras formas posibles de lo transindividual y lo colectivo).

Los dispositivos del psicopoder tienden a la captura del complejo y la neutralización del elemento de alteridad proveniente de lo arquetípico/anímico, tanto en lo individual como en lo preindividual-transindividual. En una dimensión importante de las relaciones afectivas y técnicas

⁶⁴ Frente a algunos experimentos contemporáneos, Harari (2015) destaca que “estamos adquiriendo las capacidades técnicas para empezar a fabricar nuevos estados de consciencia, pero carecemos de un mapa de esos territorios potencialmente nuevos” (p. 347).

que entrelazan lo preindividual-transindividual, cumplen un rol clave para los dispositivos del psicopoder determinadas afecciones emocionales como: la depresión, la ansiedad y la culpa, entre otros. Padecimientos psicológicos frente a los cuales, no sólo el psicoanálisis sino, la psicología analítica junguiana puede decirnos algo. Padecimientos contemporáneos como la adicción al placer superficial e instantáneo, el narcisismo, la autoexplotación, la procrastinación y trastornos obsesivos compulsivos, se tornan el principal contrapunto emocional-afectivo de interpelamiento de los dispositivos del psicopoder.

Su principal astucia muchas veces es ofrecer un atajo, un apañamiento anestésico, que logra mantener toda inclinación o capacidad de agencia en el margen de los posibles algorítmicamente asignados. Lo cual impide el enfrentamiento con la alteridad/negatividad y la respectiva transformación potencialmente emergente: siendo uno de los escenarios posibles, el mayor despliegue de potencialidad arquetípica; tanto en lo individual como en el transindividual. La neutralización de la potencia arquetípica -en la captura de toda inclinación- permite la autorregulación del ordenamiento existente en lo preindividual emergente, desde el reforzamiento de lo que Guattari (1980) propone llamar como inconsciente maquínico.

Lo arquetípico, como predisposición activa inconsciente, tiende a estar más o menos integrado, sea en alguna medida negativa o positivamente⁶⁵, en los complejos. Constituye una carga de potencialidad psíquica preindividual en el individuo. La cual, para lograr ser integrada, en gran amplitud de su potencial, requiere de la instancia de lo transindividual⁶⁶.

Ya al hablar de un ser humano, es necesario hablar de complejos en plural (como los arquetipos). Es su integración metaestable la que mejor permite una vida en plenitud: en términos de bienestar y potencial transformador a la vez. No es la absolutización de un complejo y la respectiva represión de los demás, sino su integración tenso/creativa, lo que resulta más fructífero al devenir del individuo y lo transindividual. Si el complejo se ubica en la intersección entre la interioridad absoluta (arquetipos del inconsciente colectivo) y las experiencias de la exterioridad, los dispositivos del psicopoder apuntan a disputar fundamentalmente el carácter de dicha intersección.

Jung (2014a) identifica que el hecho de que los contenidos arquetípicos del inconsciente penetren en la conciencia son fundamentales para todo proceso de individuación. Lo arquetípico/anímico es energía psíquica en tanto constituye un centro de principio activo que irradia. Ninguna pregunta que indague por el antes del deseo, puede considerar lo que respecta a la inclinación de manera cabal si no involucra el registro de lo arquetípico inconsciente.

La abdicación de la inclinación en los márgenes de los posibles algorítmicamente asignados, es la imposibilidad de otros despliegues de lo arquetípico; se obturan así, otras individuaciones posibles. De esta manera, el dispositivo algorítmico logra configurar la inclinación inconsciente: capturarla y neutralizarla en su potencial arquetípico/anímico subjetivo y transindividual.

⁶⁵ ⁶⁶Recordemos que la noción de positividad a la que se recurre es despojada de todo positivismo. La positivización del arquetipo implica una convivencia tenso/creativa con otros órdenes de magnitud y, a su vez, transformaciones en los registros de lo *transindividual*. En el mismo sentido, la negativización del arquetipo puede implicar (1) la captura y orientación en función de los *dispositivos del psicopoder*; o bien (2) irrupciones imprevistas afectantes para lo *transindividual dominante*, pero con nula potencialidad transformación a largo plazo.

⁶⁶ ⁶⁷Posiblemente, las sociedades que mejor integren la multiplicidad de arquetipos que las pueden llegar a habitar sean las que realicen un mayor aporte e irradiación en el mundo (en el registro de lo simbólico y -por lo tanto- de político-cultural también). Algo de esto encontramos en nuestro continente mestizo latinoamericano.

Podemos decir que los dispositivos de psicopoder se orientan a capturar y domesticar nuestros complejos. Cuanto menos conozcamos e integremos a nuestros complejos, más fácilmente seremos carne de cañón de los dispositivos del psicopoder. El sujeto (que aún no ha muerto) puede conocer los complejos y los arquetipos que lo habitan, integrando su potencial en las tramas transindividuales. A su vez, las dinámicas colectivas orientadas hacia un horizonte de transformación social pueden integrar las potencialidades arquetípico/anímicas de los sujetos. Este punto de partida posibilita integrar -en lugar de escindir- los procesos de transformación colectivos e individuales.

Lo aquí planteado arroja nuevas luces en torno al modo en que podemos reconsiderar: las pedagogías (constructivismo radicalizado: potenciamiento de los despliegues de lo arquetípico/anímico en todo educando y comunidad de aprendizaje); las medicinas (revalorizar las medicinas alternativas al modelo médico hegemónico occidental y todas aquellas que logran un acompañamiento en la sanación afectivo-emocional y la positivización del potencial arquetípico/anímico); y -fundamentalmente- las concepciones de construcción de poder popular (una integración de los procesos de transformación individual y colectiva que nos permita caminar hacia otro proyecto de sociedad y humanidad).

No podemos ganarle al control con disciplina. No podemos ganarle a un poder que tiende más a la horizontalidad, la transparencia, la positividad, la persuasión, la seducción y la captura de la inclinación inconsciente, con verticalidad, servilismos, lucha de egos y un desaprovechamiento absoluto del potencial arquetípico/anímico que habita en los sujetos y podría desplegarse en fructíferas experiencias colectivas. Frente a los dispositivos del control y la impotencia disciplinaria de lo institucionalizado, hay que enfrentar la propuesta de un constructivismo radicalizado cuyo horizonte sea el potenciamiento de los procesos de individuación individual y transindividual; en el acompañamiento del despliegue de las virtudes potenciales.

Hacia nuestros tiempos todo lo que exista en términos de organización social por fuera de las capturas del psicopoder resulta algo benéfico. Frente al actual panorama, el desdisciplinamiento de dichas organizaciones es el mejor proceso que pueden atravesar (evitando caer lo menos posible en las garras del psicopoder). No es el verbo arquitectónico e ingenieril de construir organización, sino sembrar. El que construye detenta el dominio de todo el proceso y la tendencia es hacia lo preponderancia de lo homogéneo (debilitando la resonancia interna de lo transindividual). En cambio, el que siembra no domina lo que emerge; a lo sumo, lo acompaña. Acompaña el proceso tenso/creativo en el que la relacionalidad de los despliegues de lo arquetípico/anímico logra potenciar a lo colectivo potenciando al individuo y, su vez, logra potenciar al individuo a través de lo transindividual y lo colectivo.

Cerremos con un bosquejo general: un intento de primer mapa analítico de la dinámica general de lo psíquico entre los vectores de fuerza de lo arquetipo/anímico del inconsciente (carga de realidad preindividual) y los dispositivos del psicopoder. Los dispositivos del psicopoder apuntan a la consciencia mediante diferentes estrategias de interpelamiento discursivo. Lo que se viene perfeccionando cada vez más es la influencia en lo inconsciente. Como fuimos viendo, diferentes autores también identifican cierta orientación a la configuración de un inconsciente maquínico parte de los dispositivos del poder (Guattari, 1980; Rouvroy y Burns, 2016).

Desde nuestra hibridación teórica podemos considerar que lo que permite el inconsciente maquínico es una neutralización y captura de los complejos y distintos registros de las simbolizaciones posibles. Lo digital -en sus diferentes usos y posibilidades- se ofrece como compensación de la imposibilidad de otras formas de integración de los contenidos

arquetípico/anímicos presente en los complejos. Los complejos que no se encuentran totalmente integrados en el sujeto y en las dinámicas de lo transindividual, son apaciguados por la mediación digital algorítmica. Aquí también podríamos hablar de catalización catártica (Prueger, 2021): la digitalidad permite descargas controladas de las fuerzas y formas de lo arquetípico/anímico a partir del control de los complejos.

Dinámica que nos “salva” en lo cotidiano de la posibilidad de atravesar transformaciones, tanto en lo individual como en lo transindividual. Nos “salva” de la reactualización de las tensiones entre los órdenes de magnitud que pueden posibilitar nuevas individuaciones: nuevas formas en que se expresa lo arquetípico/anímico. La producción de sí mismo que identifica Foucault (2008) en Las tecnologías del yo, podría ser analizada como ese modo en el cual el sujeto se encuentra coartado en las posibilidades en que puede integrar sus complejos psíquicos; y como -a su vez- contribuye a ese escenario; estando más permitidos ciertos complejos que otros para la exteriorización y siempre de ‘determinados modos’.

En este sentido, se pueden identificar tres posibilidades generales en las expresiones de lo nunca integrado en el individuo y lo transindividual -lo nunca proyectado desde el inconsciente o lo condenado por la psique al olvido, a partir de los mecanismos de la represión-: (1) o bien, logra ser capturado en su emergencia, en las inclinaciones inconscientes, por los dispositivos del psicopoder⁶⁷; 2) o emerge disruptivamente con posibilidad de generar algún impacto de negatividad en lo transindividual dominante, pero con poco alcance transformacional (en tanto todavía requiere profundizar su integración metaestable en el individuo); 3) o logran ser integradas y positivizadas en el despliegue de su potencial transformacional tanto en lo individual como lo transindividual.

El inconsciente maquínico, como capa interior del sujeto, se orienta a hacerse del mayor dominio posible de los complejos. Al interior de los complejos, encontramos la materia prima de lo arquetípico/anímico: dirección de una fuerza dotada de energía y carácter que va de adentro hacia afuera, y se orienta a nuevas interrelaciones posibles entre interioridad y exterioridad; posibilitando transformaciones fructíferas en las formas de subjetividad y posibilidades de lo transindividual.

El psicopoder -sea desde los dispositivos de cancelación o desde los dispositivos algorítmicos (Prueger, 2021)- tiende en mayor medida hacia la no convivencia de lo disímil, de lo opuesto. En la misma línea, también tiende hacia la imposibilidad de poder congeniar complejos disímiles. La imposibilidad de integrar los opuestos es tanto mandato -implícito y explícito- del psicopoder como así también -y no casualmente- de la condición del marco epistémico moderno occidental (monismo ontológico o dualismo ontológico vs. coincidentia oppositorum).

Reflexiones finales

Por las dimensiones del artículo, me veo imposibilitado de explayarme mucho más. De todas maneras, esto no termina acá y todo lo que sea necesario mejorar será mejorado; así como todo lo que necesite ser potenciado será potenciado.

Hasta aquí un trabajo que abre puertas, pero deja mucho por abordar, contener y expandir. Todas las voces, a favor o en contra, de buena fe: son bien recibidas. Todo aquel al que le nazca la chispa de aportar a esta aventura de construcción y fortalecimiento de una nueva

⁶⁷ Allí la inclinación inconsciente logra ser compensada/neutralizada/anestesiada: formas de canalización que no implican un despliegue mayor de su potencialidad.

episteme: es más que bienvenido. Ojalá represente un aporte para quienes no hayan sucumbido en creer que ya todo fue inventado o descubierto y sobre todo para quienes -hace tiempo- necesitan un marco epistémico más amplio para su campo de trabajo, estudio o interés. Fundamentalmente que pueda aportar a todas aquellas praxis de la transformación invisibilizadas o disminuidas en consideración de importancia.

Esperemos que logre arrojar luces que sirvan al porvenir. Ojalá no hiera demasiadas susceptibilidades de los cánones teóricos establecidos. De ser inevitable, que gane al interior de toda estabilidad el reconocimiento de lo metaestable y lo fructífero de la convivencia de lo disímil.

Es evidente que el horizonte de este artículo implica una problematización profunda y elemental de los muros levantados por la civilización occidental (en la Antigüedad, en la Edad Media y en la Modernidad fundamentalmente) entre ciencia y espiritualidad (en clave no dogmática); así también, entre política y espiritualidad (en clave no individualista). Es hora de reivindicar una política espiritual: cuyo horizonte sea el potenciamiento de los procesos de individuación tanto colectivos y transindividuales como individuales. En la misma línea, reivindicar también la espiritualidad política: espiritualidades no escindidas de un profundo compromiso de transformación transindividual y social. Un nuevo horizonte para superar la actual crisis sistémica, civilizatoria y epistémica que atraviesa la humanidad.

Puede que la doble moral kantiana, la sostengamos o no la sostengamos enunciativamente (virtud de su carácter), haya impactado profundamente en el habitus (Bourdieu, 2007) de nuestras sociedades occidentales y particularmente en los registros de la ciencia. Es posible que el científico, en su vida privada, crea, intuya o sienta -a veces- que tiene un alma, aunque como científico no se permite decirlo. Al hacerlo considera que está realizando un bien: a la sociedad, a la ciencia, a su campo de estudio, a su equipo de investigación o a su propio bienestar.

Los valores más genuinos de esta posición radican en un miedo, bien fundado en experiencias históricas, a la recaída en dogmatismos y fundamentalismos. Sin embargo, la propuesta de horizonte de lo social implícita en este trabajo, involucra una integración genuina de las virtudes y pasiones de los seres humanos en los devenires colectivos, imposibilitando todo disciplinamiento. Nunca está de más aclarar que el despliegue de lo arquetípico/anímico, mediante las relacionalidades de los complejos y símbolos, requiere tener cubiertas un conjunto de necesidades elementales. Un constructivismo de tal radicalidad no puede negociar con ningún proyecto de exclusión (económico, político, cultural, cosmogónico, etc.).

Pero sí, y para cerrar, el presente trabajo adscribe a una nueva y vieja concepción antropológica del ser humano: de aquellas que reconocen cierto margen de autonomía en la actividad inconsciente y no la delimitan a un subproducto de las represiones de la consciencia. En el ser humano conviven en metaestabilidad fuerzas provenientes de lo exterior y fuerzas provenientes de lo interior: tanto en lo vital como en lo psíquico.

Puede pensarse en términos de una recuperación del reconocimiento ontológico de lo anímico o “álmico”; siempre y en tanto, eso no venga aparejado a un sustancialismo (solo la relación puede detentar rango de ser), ni tampoco implique -a priori- afirmar o negar la continuidad del alma en la muerte. Pero si reconociendo las manifestaciones arquetípicas en el ser humano de lo álmico, en la corroboración de la cualidad creativa autónoma del inconsciente.

Necesitamos fundamentar otro modo de vincularnos con el planeta y entre nosotros como especie. Necesitamos dar cabida ontológica a las resistencias que son afirmación y no solo

una mera respuesta al poder. En la mayor de sus expectativas: este trabajo quisiera ser acaso un aporte a la consolidación de una nueva episteme para otro mundo necesario y posible.

Bibliografía

- Alemán, J. (2016) Horizontes neoliberales de la subjetividad. Grama. Baudrillard, J. (1978) Cultura y simulacro. Kairós.
- Bourdieu, P. (2007) El sentido práctico. Siglo XXI.
- Bunge, M. (1985) El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico. Tecnos. Cassirer, E. (1977) La filosofía de las formas simbólicas. Minuit.
- Castillo, O. (2018) El Sí-mismo de Jung y su importancia para la psicología clínica. SEPA. Chomsky, N. y Foucault, M. (2007) La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate. Katz Cluzel, F. (2020) Guerra Cognitiva. Allied Command Transformation. OTAN.
- Combes, M. (2017) Simondon. Una filosofía de lo transindividual. Cactus. Corbin, H. (1996) Cuerpo espiritual y tierra celeste. Siruela.
- Deleuze, G. (1968) Diferencia y repetición. PUF.
- . (1991) Posdata sobre las sociedades de control. Ediciones Nordan.
- . (2008) Foucault. Paidós.
- Deleuze G. y Guattari, F. (1985) El Anti Edipo. Paidós. Deleuze, G. y Guattari, F. (1994) Mil mesetas. Pretextos. Durand, G. (1968) La imaginación simbólica. Amorrortu.
- . (2003) Mitos y sociedades. Biblos.
- Dussel, E. (1996) Filosofía de la liberación. Nueva América.
- . (2007) Política de la liberación: historia mundial y crítica. Trotta
- . (2015) Filosofía del Sur. Descolonización y Transmodernidad. Akal. Eliade, M. (1952) Imágenes y símbolos. Gallimard.
- Exposto, E. y Varela, G. (2020) Inconsciente capitalista y capitalismo inconsciente. Crítica del valor y psicoanálisis. NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador.
- Foucault, M (1987) De la subversión del conocimiento. Fischer.
- . (1999) Estética, ética y hermenéutica. Paidós.
- . (2000) Un diálogo sobre el poder. Alianza.
- . (2002) Vigilar y castigar. Siglo XXI.
- . (2006) Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France. Fondo de Cultura Económica.
- . (2007) Nacimiento de la biopolítica. Fondo de Cultura Económica.
- . (2008) Tecnologías del yo y otros textos afines. Paidós.
- . (2011) La verdad y las formas jurídicas. Barcelona: Editorial Gedisa. Freud, S. (2013) Esquema del psicoanálisis y otras obras. Amorrortu Editores.
- García, R. (2006) Sistemas complejos: conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria. Gedisa.
- Gebara, I. (2000) Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión. Editorial Trotta.
- Grosfoguel, R. (2016) Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. Tabula Rasa. No.25: 153-174.
- Guattari, F. (1980) Seminario de 9 de diciembre de 1980. Les séminaires de Felix Guattari (1980-1988).
- . (2013) Schizoanalytic Cartographies. Bloomsbury Academic. Han, B-C. (2017) La sociedad de la transparencia. Herder.
- Han, B-C. (2018) Psicopolítica. Herder. Harari, Y. (2015) Homo Deus. Debate.
- Jung, C-G. (1982) Energética psíquica y esencia del sueño. Paidós.
- . (2004) La dinámica de lo inconsciente. Vol VIII. Trotta.
- . (2014a) Psicología y Alquimia. Santiago Rueda.

- . (2014b) Los complejos y el inconsciente. Psikolibro.
- . (2015) Arquetipos e inconsciente colectivo. Paidós.
- Kusch, R. (1977) Esbozo de una antropología filosófica americana. Rev. Fil. Lat. Y C. Soc. N° 5/6. p. 34-79.
- . (2000) Obras Completas. Tomo II. Fundación Ross.
- Lander, E. (2019) Crisis civilizatoria: Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana. Calas.
- Lazarato, M. (2006) Políticas del acontecimiento. Tinta de Limón.
- Liaudat, S. (2021) La crítica del derecho en Walter Benjamin y los caminos divergentes para alcanzar una nueva era histórica. Rev. Fil. Lat. Y C. Soc. N° 30.p. 69.
- Lugones, M. (2003) *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Rowman & Littlefield.
- Martí, J. (1985) Nuestra América. Biblioteca Ayacucho.
- Marx, K. (2010). El Capital. Tomo III. Capítulo XXIV: La llamada acumulación originaria. Siglo XXI
- Maturrana, H. y Varela, F. (1994) De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo. Editorial Universitaria.
- Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinosa Miñoso, Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca.
- Morin, E. (2005) Introducción al pensamiento complejo. Gedisa.
- . (1983) *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Seuil.
- . (1985) *La crise des valeurs*, Le Figaro, 28 de octubre.
- . (1988) El método 3. El conocimiento del conocimiento. Multiversalidad Mundo Real.
- Pasquinelli, M. (2011) Gli algoritmi del capitale Accelerazionismo. *Macchine della conoscenza e autonomia del comune*. Ombre Corte.
- . (2022) *Cómo una máquina aprende y falla. Una gramática del error para la Inteligencia Artificial*. Hipertextos. 10(17), pp. 13-29.
- Pasquinelli, M. y Joler, V. (2021). El Nooscopio de manifiesto. *La Fuga*, 25, 2021.
- Pastor, J. (2020) Nuevo espíritu del capitalismo neoliberal, pensamiento positivo y la felicidad como imperativo. *Cronistas Latinoamericanos*.
- Prueger, J. E. (2020a) Las teorías del poder postdisciplinario. *FaHCE-UNLP. Memoria Académica*.
- Prueger, J. (2020b) Las teorías postdisciplinarias y el desafío de describir una nueva tecnología del poder. *Revista Hipertextos*, 8 (14). pp. 73-90.
- Prueger, J. (2021) Dispositivos de cancelación del psicopoder. *Revista Hipertextos*, 9 (16). pp. 99-114
- Rodríguez, P. (2019) Las palabras en las cosas. Cactus.
- Rouvroy, A. (2020) *Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 8 (3) pp. 15-28.
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2016) Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individualización por relación? *Revista ECOPOS*, 18 (2). *Tecnopolíticas e Vigilancia* pp. 36-56.
- Scannone, J-C. (2009) La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y vida*, 5 (1-2), 59-73.
- Schwab, K. (2016) La cuarta revolución industrial. *World Economic Forum: Debate*. Schwarz, F. (2008) *Mitos, ritos, símbolos*. Biblos.
- Sibilia, P. (2005) El hombre postorganico. *Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Simondon, G. (2014) La individuación a la luz de las nociones de forma y de información. Cactus.
- . (2019) *Sobre la psicología*. Cactus.
- Srnicek, N. (2018) *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra.
- Tarde, G. (1986) *La opinión y la multitud*. Taurus.
- Tula Molina, F. (2014). *Reseña de la individuación: a la luz de las nociones de forma y de información de Simondon (2009)*. *Revista Redes*. 20 (38), pp. 199-208

Zukerfeld, M. (2006) Bienes Informacionales y Capitalismo Cognitivo: Conocimiento, Información y Acceso en el siglo XXI. Razón y Palabra, 1-14.

Reflexiones en torno a la pretensión de bondad dusseliana Consideraciones desde la Ética del Discurso



100

Eduardo Ovidio Romero

Introducción

Enrique Dussel (1998) autocomprende su programa ético-filosófico como un progresivo intento de subsunción positiva del momento intersubjetivo comunitario (Dussel, 1998, capítulo II) de la Ética del Discurso en el momento material positivo (Dussel, 1998, capítulo I) de la Ética de la Liberación. En este contexto es que intentará alcanzar la síntesis de dichos momentos (del momento material de la ética y formal de la moral) desde la factibilidad de ambos y lograr así la unidad real o sintética de la eticidad propiamente dicha. (Dussel, 1998, capítulo III) La eticidad se construye para Dussel procesual, diacrónicamente, desde la fundamentación - que, en este caso, para el autor latinoamericano consistirá en una decisión electiva de la norma fundada en razones (Dussel, 1998: 235)-, hasta la realización factible ética del acto, la institución, las estructuras sistémicas histórico-culturales, etcétera. Es decir, si a) en el aspecto material Dussel se refiere a la dimensión de la verdad práctica (desde las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad) y si b) en el aspecto formal se tratará del ámbito de la racionalidad formal de los acuerdos válidos (desde la exigencia de simetría y con enunciados normativos con pretensión de validez intersubjetiva en la comunicación); ahora en c) se describirá inicialmente el proceso de la construcción de lo factible ético, donde se realiza estrictamente el bien o el mal. Esto es, todo acto con pretensión de bondad (goodnessclaim) debe poder subsumir en sí mismo el momento material, formal y de factibilidad de la moral. (Dussel, 2009: 515) En tal sentido, la pretensión de bondad en ética no refiere a la perfección del acto moral, sino a la disposición del actor a revisar su

conducta -y la máxima de la que esta depende- en caso de aparecer buenas razones para hacerlo en diversos contextos de acción en el mundo de la vida. (Dussel, 2009: 519)

En el presente trabajo, y de acuerdo con el desarrollo teórico propuesto por el mismo Enrique Dussel, se presentará: 1) el principio material de fundamentación y 2) el momento formal-procedimental de fundamentación. De este modo se estará en condiciones para, en 3), desarrollar los puntos clave de lo que Dussel entiende por pretensión de bondad. En las consideraciones finales se problematizarán los puntos anteriores desde algunas tesis centrales de la Ética del discurso.

El principio material de fundamentación

Bases neurofisiológicas del comportamiento en relación con una propuesta ético material

La Ética de la Liberación, de Enrique Dussel, se autocomprende en cierta tensión originaria y originante entre lo material y lo formal. Este aspecto de materialidad pulsional e histórico-cultural daría contenido al principio material. El mencionado principio estaría ya siempre presupuesto en toda crítica. El aspecto material de la ética trata, en última instancia, de la reproducción -biológica, material, etc.- y del desarrollo -económico, cultural, etc.- de la vida humana. En este sentido el “principio universal material” podría enunciarse del siguiente modo: “Quien actúa éticamente ya presupone a priori siempre in acto las exigencias de la reproducción y desarrollo autorresponsable de la vida del sujeto humano, [...] en una comunidad de vida, desde una ‘vida buena’ cultural e histórica [...], que se comparte solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, y por ello con pretensión de universalidad” (Apel, Dussel, 2005: 345).

Dussel observa la necesidad de “superar el dualismo reduccionista (de Descartes, Kant o la Ilustración) que situaba en una hipotética ‘alma’ lo que la ética necesitaba para exponer su tema y que, desde su ‘antropología metafísica’ deformaba desde el inicio todo posible análisis posterior” (Dussel; 1998: 93). Es decir, según la interpretación dusseliana, habiéndose fijado toda la atención en la conciencia se perdió todo el nivel de los procesos autoorganizativos -con implantación límbica- de la vida y, también, aquellos autorregulados de la vida social. Estos últimos no son descubiertos por la conciencia ya que se trata de estructuras en parte no-intencionales. Es decir: “La conciencia no necesita intervenir siempre, pero es determinante en las intervenciones críticas, correctivas de los efectos perversos no intencionales” (Dussel; 1998: 93).

De este modo Dussel comenzará a adentrarse en el núcleo de la conceptualización del principio material de la Ética de la Liberación. En relación con los estudios de procesos no-intencionales de la conciencia se propone el estudio empírico de la biología cerebral, el cual le permitirá al autor latinoamericano -y según su criterio sin caer en reduccionismos, naturalismos o darwinismos éticos- fundamentar sus tesis ético-filosóficas.

En este orden Dussel reconstruirá las investigaciones de Humberto Maturana referentes a los tres grados orgánicos de la vida. (Maturana, 1996) La unidad de primer grado se da en la célula viva. Toda la materia física que constituye nuestra corporalidad es tan antigua como el universo (más de 18 millones de años). Es parte, cada una de nuestras células del continuum de materia y energía que, gracias al principio de conservación físico es posible sostener que no se pierden, sino que se transforman. En tal sentido es que Dussel ve en la unidad de primer grado constituida por la célula viva una unidad autopoiética: “El metabolismo de dinámica interna de la célula reacciona ante el entorno por mitocondrias o membranas, límites, inaugurando un proceso de ontogenia” (Dussel; 1998: 94).

La unidad de segundo grado se da en los organismos metacelulares. La evolución misma consiste, en este sentido, en perturbaciones que se conservan autopoieticamente por adaptación.

En la unidad de tercer grado es en donde se cumplen fenómenos sociales (“desde una colonia de abejas hasta los primates superiores” según explica Dussel). En este estadio es cuando aparece el dominio de la comunicación, que en su último nivel de evolución es lingüística.

Hasta aquí, y por lo menos en parte, la interpretación que Dussel realiza de algunas tesis clave de Maturana. Aunque la misma es escueta, sin embargo, es posible extraer algunas observaciones. Por ejemplo, es de notar que el dominio comunicacional-lingüístico surge en la unidad de tercer grado. Por lo que es posible ver, aunque no con demasiada sorpresa, que existen microorganismos y organismos que no poseen las mentadas competencias. Lo que sorprende es el intento, a continuación, de poner en relación estos tres niveles con el descubrimiento de un principio evaluativo afectivo el cual se postulará como el núcleo, a nivel biológico, del principio material de la Ética de Liberación dusseliana. Este principio evaluativo afectivo estaría transciendo todas las regiones cerebrales, desde la región límbica hasta la neocortical.

En este contexto, y siguiendo tesis centrales provenientes de la neurobiología de Gerald Edelman (1988), Dussel describe un proceso de categorización por selección, el cual es, primeramente, perceptual. Es decir, el estímulo se hace presente por una señal que es captada por el cerebro y que afecta como resultado a la mentada categorización perceptual. Tal categorización perceptual es por reconocimiento selectivo y adaptativo a la reproducción de la vida del organismo. De este modo se forman “mapas” o estructuras grupales neuronales -comportamiento topobiológico- que responderán en el futuro del mismo modo. El autor latinoamericano, en este sentido, resume: “Lo más importante para los fines de una ética es que dicho proceso recorre un camino que incluye no sólo la región talámicocortical (de reciente formación en la evolución de las especies y propia por su desarrollo cerebral descomunal en el homo), sino que antes, en el sistema límbico y la base del cerebro [...] ya existían” (Dussel; 1998: 95-96).

El proceso de categorización perceptual, exige para la construcción de su objeto un pasaje por el sistema evaluativo-afectivo. Este último se presenta para Dussel como un criterio de verdad fundamental. El valor, con su eterna disputa metafísica, se encuentra para el autor latinoamericano “en el sistema límbico y en la base del cerebro (también en el lóbulo frontal), no en un cosmos ouranós a la manera de Platón, ni es una mera estructura metafísico-cultural como en Scheler, o una estructura situada de manera indefinida, como para el intuicionismo axiológico de Moore. Los valores (tipos de enjuiciar mediaciones a partir del principio material) se encuentran en las relaciones estructurales de grupos neuronales (producto de categorización perceptual y, posteriormente, categorización conceptual) que se sitúan en los órganos de la evaluación-afectiva o en ciertos mapas del cortex y que determinan la construcción del objeto (o de los juicios restantes) en cuanto son enjuiciados en referencia a que se opongan o permitan la supervivencia humana, y esto en los diversos momentos (perceptual, conceptual, decisorio práctico consciente, autoconsciente, lingüístico, ético, cultural, histórico-institucional, etc.) del acto humano (desde los momentos vegetativos hasta los políticos, económicos o artísticos, por nombrar algunos, reconociendo las diferencias esenciales entre cada uno de ellos). Como puede ya sospecharse estamos hablando de un criterio de verdad universal (nada caprichoso, caótico o sólo movido por el egoísmo: sobrevivencia humana y egoísmo se oponen y no tienen nada que ver en cuanto tales el uno con el otro)” (Dussel; 1998: 147).

Es decir, la clasificación no es lo mismo que el valor, sino que más bien ocurre con base

en el valor -el de la producción, reproducción y desarrollo de la vida-. Sin un valor previo, concluye Dussel, los sistemas selectivos somáticos no convergirían en comportamientos últimos. (Dussel; 1998: 235)

Para sintetizar este punto, la unidad de tercer grado, según la clasificación de Maturana, se origina con la constitución del lenguaje -ya que la autoconciencia supone por su parte el lenguaje-, siendo éste un momento neurológico y también un producto cultural. Es decir, los estados corporales repercuten en la entera estructura de la corporalidad y constituyen el mecanismo básico de la emoción primaria. Hasta aquí Dussel habría operado una reducción neurobiológica del ámbito pre-ontológico propio de la sensibilidad levinasiana, a saber: “Se trata de la subjetividad y el psiquismo de Lévinas, que no son momentos cognitivos, representativos o eidéticos” (Dussel; 1998: 100; Lévinas; 1993: 120-123; Lévinas; 2002: 201-233).

La emoción secundaria es una experiencia refleja de la emoción primaria, la cual, por ejemplo, puede producir aceleración del ritmo cardíaco, la piel puede ruborizarse, los músculos pueden ponerse tensos, “las glándulas endocrinas se activan, el sistema inmunológico se modifica” (Dussel; 1998: 101). En estos casos lo que estimula es objeto de una evaluación interna, la cual no siempre ni necesariamente pasa por la región cortical de la conciencia.

En resumen, lo anterior lejos de intentar ser una exposición neurofisiológica pretende constituirse, al entender de Dussel, en un aporte a una larga tradición. Esta, contrariamente a aquella que niega el cuerpo a favor de un alma descorporalizada, se tematiza en narraciones marginales, por ejemplo, a través de la vía mítica de la resurrección de la carne de Osiris, o en las tradiciones semíticas y musulmanas. Estas tradiciones son las que, según Dussel, abrevan, de algún modo, en las modernas ciencias neurocerebrales. (Dussel; 1995) Por estas razones el autor latinoamericano recurre a los fundamentos empíricos de la biología cerebral, en palabras del propio autor: “De este modo, recuperamos la unidad de la corporalidad, dentro de las cuales, las nombradas ciencias de las funciones superiores del cerebro nos exigen descartar definitivamente la simplificación sumamente ambigua en ética de un alma sustancial independiente” (Dussel; 1998: 103).

El principio material de la Ética de la Liberación dusseliana como criterio de verdad práctico

En el punto anterior se ha expuesto la propuesta dusseliana de fundamentación ético-material de la Ética de la Liberación. Lo que se ha mostrado es la implantación límbica de un sistema evaluativo-afectivo. En este sentido, la denominada falacia naturalista pierde su relevancia para el autor latinoamericano, a saber: “Ahora necesitamos de un principio material estrictamente ético, de obligación o deber-ser que sirva de mediación entre el criterio descriptivo y su mediación crítica” (Dussel; 1998: 136). Es decir, lo que se busca es refuncionalizar el concepto de hombre para poder dar el paso del orden descriptivo al prescriptivo.

En primer lugar, Dussel explica que la responsabilidad sobre los actos del hombre es consecuencia no sólo de la conciencia, sino de la autoconciencia. En segundo lugar, el viviente humano -según expresión del propio autor- está constituido originariamente por cierta intersubjetividad que convierte al ser humano mismo en sujeto comunicativo, con lo cual surge la corresponsabilidad como consecuencia. En tercer lugar, el viviente humano es un sujeto que, desde su origen, participa en un mundo cultural.

Ahora bien, si se observa con cuidado, todo lo sintetizado en el párrafo anterior tiene relación con el modo humano de ser viviente, es decir, con el modo de la producción,

reproducción y desarrollo de la propia vida como sujeto individual humano. Por esto mismo es que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano como humano incluye siempre y necesariamente una autorreflexión que involucra un deber-ser. La espontaneidad libre y autorreflexiva humana abre un inmenso horizonte a las decisiones no determinadas por el instinto, pero, “entre la seguridad del instinto y la pura arbitrariedad de una libertad sin límites, la ética enmarca una conducta regulada por deberes, obligaciones, exigencias racionales, las cuales tienen como parámetro material la frontera que divide la vida de la muerte” (Dussel; 1998: 137). El paso del juicio de hecho material al juicio normativo es producido por la razón práctico-material que explicita, en la autorreflexión material y cultural la obligación ética. La obligación es la “autolegislación responsable que la voluntad (del ‘ello’ a través del ‘yo’) impera sobre el sujeto (el ‘sí mismo’) desde la responsabilidad de vivir” (Dussel; 1998: 139).

En este sentido, Dussel entenderá que “el encuentro con la víctima como el otro, como el sujeto ético en el ‘re-conocimiento’ originario, es el a priori de toda ética, lo que Lévinas llama proximidad, cara-a-cara” (Dussel; 1998: 420). El tipo de racionalidad que se establece en esta relación o encuentro es lo que el autor latinoamericano conceptualizará como razón ética pre-originaria. La razón discursiva se funda en esta razón ética pre-originaria, es decir, si se argumenta (momento práctico o teórico de la razón) es porque el otro es re-conocido como un sujeto ético autónomo; consiguientemente, por respeto solidario al otro, se deben aportar razones para llegar a un acuerdo y evitar el uso de la violencia -lo irracional-. Si esto es así, la razón discursiva es un momento fundado en la razón ética pre-originaria (el por/para-el-otro de la razón práctica como fuente primera, anterior a todo argumento y a toda comunicación): “Aún las ‘pretensiones de validez’ de la comunicación se fundan en la ‘razón ética pre-originaria’ pre-discursiva” (Dussel; 1998: 420).

Sintetizando, los conceptos de Dussel con que hemos articulado esta aproximación a su propuesta ético liberacionista pueden resumirse del siguiente modo: lo éticamente correcto-bueno (ya que la instancia de fundamentación, según se ha expuesto, no es únicamente formal-procedimental) es reconocer al otro que me interpela como simétrico-igual; la validez de ese reconocimiento debe ser anticipada por la solidaridad de quien oye, ya que no se cuenta en la comunidad vigente-hegemónica con estructuras de validación posibles de tal interpelación (la víctima como exterioridad). La anterior exigencia -es posible agregar- surge de la razón ética pre-originaria, que precede a la comprensión ontológica del ser-en-el-mundo heideggeriano y a la razón discursiva apeliana.

Resulta imposible no advertir la influencia levinasiana en las tesis dusselianas. En tal sentido, Lévinas refería: “La ética como la exposición y sensibilidad externa de una subjetividad a otra se convierte en moralidad y endurece su piel en cuanto pasamos al mundo político del tercero impersonal -el mundo del gobierno, las instituciones, los tribunales, las prisiones, las escuelas, los comités, etc.- Pero la norma que debe continuar inspirando y conduciendo el orden moral es la norma ética de lo interhumano [...] Por ello la filosofía ética debe seguir siendo filosofía primera” (Kearney: 1986, 65-66).

La “Razón ético-preoriginaria” abre, como anterioridad, el “espacio-posibilidad” de la “acción comunicativa”, de la “argumentación”, desde la capacidad originante de establecer el encuentro con el Otro, y en mayor medida, y como límite extremo ético de exterioridad, abre en el espacio “del-Otro-afectado-excluido”. La Responsabilidad/Solidaridad del subvertir las estructuras que dominan a la víctima, que la ocultan aun para la comunicación (por desconocida), para la argumentación (por no poder participar) es lo originario originante, al entender de Dussel. Los oprimidos-excluidos, en el modelo dusseliano, tras la toma de conciencia, luchan, en solidaridad, por la participación plena en la “futura” comunidad de

comunicación anticipada en la comunidad de las mismas víctimas.

El momento formal-procedimental de la fundamentación ético-política

No es decir demasiado sostener que el tema de la potencia-potestas guía todo el segundo tomo de la política dusseliana (2009) y es un desarrollo y complemento de lo que en su ética presentó como principio formal de fundamentación (1998). En este sentido, se hace necesario explicitar cada uno de estos conceptos de modo extenso. De una manera aproximativa puede sostenerse que por potencia se entenderá el ser oculto, el poder de la comunidad política misma sin una determinación institucional más allá de la mera voluntad de consenso. Por su parte, la potestas puede ser entendida como el fenómeno, el poder delegado por representación, ejercido por acciones políticas a través de instituciones ya constituidas y determinadas. En esta medida es posible entender a la potestas como la institucionalización y determinación de la potencia. “Todo lo que se llame ‘político’ tendrá que fundarse en última instancia en esta potencia. Pero, en cuanto tal y si no fuera determinada de ninguna manera (es decir, heterogéneamente institucionalizada) permanecería ‘vacía’, como una ‘nada’ política: pura potencia sin realización alguna [...] Dicho en pocas palabras, la potencia es el poder de la comunidad política misma; es a) la pluralidad de todas las voluntades (momento material) o de la mayoría hegemónica, b) aunada por el consenso (momento formal discursivo), y que c) cuenta con medios instrumentales para ejercer su poder-poner mediaciones (momento de las mediaciones, de factibilidad). Son entonces, por ahora, tres determinaciones esenciales del poder como potencia” (Dussel, 2009: 60).

Por tal motivo, Dussel sostendrá que la fuerza, el poder desde abajo, es potencia, es positivo, es la vida que quiere vivir y se da los medios para sobre-vivir. El poder no es dominación, no es solo opresión, no es sólo poder como lo entiende la Modernidad colonialista. “Es más, la historia del paso de un Estado colonial a otro emancipado postcolonial significa un proceso completamente distinto al seguido por los Estados europeos, e incluso por el norteamericano. La constitución del campo político, las acciones estratégicas, los sistemas institucionales metropolitanos y la claridad con que se muestra la normatividad de los principios políticos implícitos, es decir, lo político, guarda en buena parte importantes diferencias en el centro y en la periferia colonial y postcolonial” (Dussel, 2007: 552).

El ser-en-sí de la política, en tanto que mero poder-en-sí o mera potencia, sería el ejercicio pleno del poder instituyente de la voluntad en participación total y permanente. Este es el caso de una democracia directa. Ahora bien, en los Estados modernos, complejos y plurales, esta forma de democracia es, a todas luces, imposible. Por este motivo acontece lo que Dussel denomina escisión ontológica originaria-primer, es decir: “La potencia, el poder político de la comunidad, se constituye como voluntad consensual instituyente: se da instituciones para que mediata, heterogénea, diferencialmente pueda ejercerse el poder (la potestas de los que mandan) que desde abajo (la potencia) es el fundamento de tal ejercicio [...] Al poder político segundo, como mediación, institucionalizado, por medio de representantes, le llamaremos potestas” (Dussel, 2009: 61).

El poder-en-sí de la voluntad como potencia, en tanto que poder instituyente (y ejecutante, al modo de una democracia directa), es irrealizable en nuestras sociedades modernas, por esto mismo acontece una escisión ontológica que distingue un plano propiamente ontológico, en el cual Dussel ubicará la potencia en tanto que fundamento del poder legítimo, de un plano óntico, en el que se ubica la potestas como un epifenómeno del poder instituyente -potencia-. Desde esta escisión ontológica se definirá a la potestas como la voluntad ya constituida por medio de instituciones, mientras que la potencia será la voluntad

en-sí como poder instituyente que funda a la potestas en el consenso.

Ahora bien, la voluntad instituyente -potentia- no es postulada por Dussel como un fenómeno determinado en el tiempo, esto es, no es pensada como un hecho histórico originario que funda, por ejemplo, a los Estados modernos. Más bien, la potentia es supuesta como un punto lógico en la reconstrucción de las condiciones de posibilidad del poder instituido legítimo -potestas-. Este punto lógico es necesario, según el autor latinoamericano, porque brinda, por ejemplo, una instancia criteriológica para la crítica de sistemas políticos fetichizados, esto es: “Cuando la potestas se fetichiza, es decir, se ‘corta’, se ‘separa’ de su fundamento (la potentia), ‘disminuye’ su poder, aunque su ejercicio despótico pareciera alcanzar el paroxismo de la fuerza” (Dussel, 2009: 61). En contraposición: “Cuando el poder institucional fortalece el poder de la potentia, ‘los que mandan, mandan obedeciendo’. En esta última posibilidad, el poder político-institucional cumple con mayor capacidad, fortaleza y fuerza sus fines” (Dussel, 2009: 63).

En efecto, para Dussel, el poder político se encuentra disperso en todo el campo político y en sistemas concretos, en la comunidad política y en todas las comunidades, asociaciones y organizaciones subalternas como potentia. Esta potentia se despliega permanentemente en todas las actividades regenerando a la potestas. En este punto el autor latinoamericano distinguirá el *Stato di eccezione* (Agambem, 2004) del Estado de rebelión (Dussel, 2006, 2007, 2009, 2009b), en el primero Agambem, desarrollando las tesis de C. Schmitt, analiza este Estado dentro de la semántica propia del derecho romano. En el mismo, la auctoritas es el momento del poder que puede poner en suspensión a la potestas creando la paradójica situación de una anomia en el nomos. Por su parte, cuando Dussel se refiere a momentos de excepción histórica no se refiere a la acción de un actor individual o colegiado que tiene autoridad, sino que hace referencia a un actor colectivo, esto es: la comunidad política o el pueblo mismo. En este último caso, cuando éste pasa a ser actor y se autoriza a sí mismo el poder instituyente pero no como el que declara el Estado de excepción, sino como el que declara la necesidad de una transformación de la potestas como totalidad si fuese necesario; entonces la voluntad aparece con mayor claridad aún que la decisión de la autoridad del líder en Schmitt. “La decisión es la de una comunidad política, de un pueblo, de tomar nuevamente de manera directa el ejercicio del poder como potentia, y se autoriza a transformar la potestas, nombrando nuevos representantes, dictando nuevas leyes o convocando a una nueva Asamblea constituyente. Este es el Estado de rebelión como veremos” (Dussel, 2009: 64).

En América Latina el Estado de rebelión es algo más, según Dussel, que una de las formas del Estado de excepción. Este último sería correlativo al orden jurídico establecido -potestas-dado que se decreta por el ejercicio de una función del poder constituido -auctoritas-; en cambio, el primero, es la acción misma originaria de la voluntad consensual de la comunidad política -potentia-. “Esta acción originaria habla de un momento ontológico, más acá de la voluntad que decreta el ‘Estado de excepción’ schmittiano” (Dussel, 2009: 65). Esto es así tanto que, para Dussel, el Estado de rebelión puede dejar sin efecto al Estado de excepción. “De manera que habría: a) una anomia anterior al orden jurídico (de la potestas) de la comunidad política misma como poder originario (potentia como poder instituyente, constituyente), que se dará las instituciones (auctoritas ante festum); b) un nomos u orden donde la potestas puede ser puesta en cuestión como ‘estado de excepción’ (auctoritas in festum); y, por último [...], c) una auctoritas post festum del pueblo, o algunos de sus sectores, que ponen en cuestión el orden legítimo vigente desde el consenso crítico de la vida de las comunidades que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos” (Dussel, 2009: 65).

En síntesis, a mi entender Dussel parte, para la postulación del Estado de rebelión, del reconocimiento que la potentia puede ser investida de auctoritas y de este modo puede llegar

a cuestionar a la potestas misma. Como consecuencia se deduce que la potentia es, en última instancia, el poder político mismo, el cual funciona como fundamento del ejercicio delegado de la potestas. Hasta aquí entonces el principio material de la ética dusseliana puesto a funcionar en el campo de la política.

En torno a la pretensión de bondad-justicia. Síntesis de la interpretación dusseliana

La noción de “bondad” posee una larga historia tanto en filosofía, teología y política. (Camps, 1989; Michelini, 2008: 19-109; Pierpauli, 2007) Aun así, el uso que Enrique Dussel hará de la misma será definido y circunscripto en los términos desarrollados hasta aquí en este trabajo y que constituyen puntos clave de la filosofía de la liberación. En tal sentido, “bueno/a” será una acción o institución que cumpla con las exigencias del principio material y del principio formal arriba desarrollados.

Ahora bien, “lo bueno” de una acción moral no radica, para Dussel, en la perfección o anticipo de perfección que se pueda predicar de la misma. La finitud es una nota ontológicamente constitutiva y constituyente de toda acción humana, por lo tanto, ella no está libre de la crítica y de la corrección intersubjetiva. En este contexto es que a Dussel se le presenta el siguiente problema, dado que toda acción es falible ¿cómo es posible fundamentar de modo último un enunciado que refiera a la bondad o maldad de una acción moral? “Se trata entonces de la indecibilidad (y aún de la indecisionalidad) humana. Habría que poseer una inteligencia infinita a velocidad infinita, tal como argumenta K. Popper contra la planificación perfecta del historicismo extremo. Hay entonces decisiones y predicciones de efectos aproximados, falsables, provisorios. Pero en ese caso no podremos nunca juzgar apodóticamente: ‘¡Esto es un acto bueno!’ . La ética, pareciera, queda sin propósito, pero no es así” (Dussel, 2009: 515).

Ante este problema Dussel sostiene que, en primer lugar, no debe olvidarse que el tema de la ética son las condiciones universales de la constitución del acto moral. Esta definición de cuño kantiana del tema de la ética permite la evaluación del rendimiento moral del acto humano “X” -ya siempre finito- en el mundo de la vida. Si se tiene en cuenta esto puede sostenerse, en segundo lugar, que la universalidad en el nivel de la constitución de los principios morales no niega, sino que fundamenta y brinda un criterio de enjuiciamiento válido de los distintos actos concretos, los cuales nunca serán buenos en un sentido definitivo, sino que poseen por lo anterior, pretensión de bondad.

La pretensión de bondad se definirá entonces como la permanente disposición del agente moral a revisar su acto pretendidamente bueno. Esta exigencia será permanente dada la radical finitud de la condición humana. Del mismo modo, y por esta misma finitud, no es posible sostener una actitud solipsista de revisión permanente, sino que el actor moral en cuanto tal debe estar siempre dispuesto al control intersubjetivo, racional, simétrico e irrestricto de su máxima de acción o de su conducta empírica. “Para que el agente permanezca con pretensión de la bondad debe corregir sus actos (su decisión, sus efectos), cuando descubre su negatividad. La falsación o corrección del acto no muestra que el acto fuera ‘malo’ y que hubiera de convertirlo en ‘bueno’. El acto podría no ser malo ya que fue cumplido desde una honesta y seria pretensión de bondad. El acto debe corregírsele (sea o no malo) si se le prueba con razones no consideradas anteriormente, que no es correcto en sus efectos imprevisibles” (Dussel, 2009: 516).

En síntesis, según el esquema dusseliano desarrollado hasta aquí podría sostenerse que: no por cometer faltas éticas un acto moral deja de ser bueno, sino que dejaría de serlo si no está dispuesto a corregir los efectos negativos del mismo advertidos por otros interlocutores -o por

el mismo agente moral- de modo justificado. Hasta aquí entonces la pretensión de bondad, la misma funciona en el campo pragmático-semántico de la ética, aunque puede - “debe” para Dussel- ser subsumida al campo pragmático-semántico de la política, entonces la pretensión de bondad deviene pretensión de justicia. “Cuando en el campo político se subsume la pretensión de bondad universal, abstracta, ética, dentro del horizonte del campo político, donde se despliega el poder político, la mera pretensión de bondad se transforma analógicamente en una pretensión política de justicia” (Dussel, 2009: 516).

En este contexto considero que se debe hacer la siguiente observación: es de notar que Enrique Dussel, quien en muchos aspectos es un autor que destaca por su capacidad de análisis y definición, en este tópico no distingue suficientemente -al menos para el autor del presente trabajo- la pretensión de bondad de la pretensión de justicia. Al parecer la pretensión de justicia es, sencillamente, la pretensión de bondad funcionando bajo las reglas de juego del estado de derecho y del procedimiento parlamentario, principio formal (el cual debe subsumir en si mismo al principio material y tener en cuenta el horizonte de factibilidad de la norma o de la ley en cuestión). “En el nivel B de las diversas esferas institucionales de la potestas (el poder delegado diferenciado institucionalmente), deben igualmente cumplir con las exigencias de la reproducción y acrecentamiento de los sistemas materiales dentro de la misma esfera; el Estado de derecho en el nivel de la legitimidad; y del uso adecuado de las mediaciones de factibilidad [...] En todo este nivel, los agentes deberán tener pretensión política de justicia institucional, o de cumplimiento de los acuerdos y necesidades de las mediaciones para hacer posible los requerimientos de cada esfera (material, formal y de factibilidad).” (Dussel, 2009: 519).

Por último, y para completar el recorrido teórico dusseliano, después de haber definido la pretensión de bondad y la pretensión de justicia, el autor latinoamericano introduce una redefinición de la noción de bien común. El elemento “común” de este tipo especial de “bien” será constituido por su pertenencia ya siempre política a un estado de derecho con un sistema jurídico determinado. Este bien es común porque es político y es político porque es consensualmente acordado de acuerdo a procedimientos jurídico-parlamentarios. La nota material en la definición de bien común que aporta Dussel es la exigencia de satisfacer las necesidades de la comunidad. Esta satisfacción debe estar también normativamente reglada por el principio material, formal y de factibilidad. La estabilidad del orden político “solo se alcanza cuando todos los miembros de la comunidad política son satisfechos en el orden de sus necesidades (ecológicas, económicas y culturales). Los clásicos denominaban ‘bien común’ el logro del cumplimiento de esas exigencias normativas de la totalidad de la comunidad. Hoy exigimos, además, la participación simétrica en los acuerdos políticos, que incluye entonces la legitimidad o la participación democrática. El ‘bien común’ sería la pretensión política de justicia de los miembros en la satisfacción del pleno cumplimiento de desarrollo de sus vidas en un orden político estable, gobernable, permanente en el tiempo. Este ideal, un postulado kantiano -que él denominó con los pietistas ‘el Reino de Dios en la tierra’- [...], sería la plenitud de la vida política, pública, legítima, satisfactoria.” (Dussel, 2009: 521).

Consideraciones finales

La obra de Enrique Dussel ha brindado puntos sumamente relevantes para repensar la reflexión ética contemporánea y la función de las Ciencias Sociales actualmente. Uno de los puntos más destacados de la reflexión dusseliana, a nivel metodológico, ha sido la propuesta de refundar la epistemología social en Latinoamérica desde un universal situado, desde el cual debe llevarse adelante un rearme categorial. Por este motivo es que la filosofía de la liberación no partirá del hombre en tanto que universal abstracto (por ejemplo, qua “animal racional”) sino del sujeto latinoamericano (universal situado), al cual intentará definir una y otra vez y cuya

situación será pensada con los conceptos de la tradición de pensamiento de occidente y también con elementos autóctonos de reflexión (rearme categorial), en vista a la liberación de situaciones de marginalidad, subdesarrollo y explotación alienante. (Dussel, 1973, 1974)

Allende lo anterior, hay puntos de la propuesta de Enrique Dussel que, al menos en mi opinión, se imponen a la crítica. Varios de ellos, por ejemplo, referidos al principio material y al principio formal de fundamentación de la ética y de la política de la liberación, ya han sido desarrollados en trabajos anteriores. (Romero, 2004, 2007, 2011) En el presente trabajo, y de acuerdo al plan inicial del mismo, abordaré críticamente el tema de la pretensión de bondad tal y como ha sido desarrollado en el apartado anterior. El mencionado abordaje será desde el marco teórico de la ética del discurso.

Karl-Otto Apel, junto con Jürgen Habermas, entiende que la oración no es meramente contenido proposicional, sino que -a partir de los aportes del giro pragmático- toda oración debe ser entendida como un acto de habla. Es decir, todo acto lingüístico posee ya siempre una doble dimensión performativa-proposicional. En esta bidimensionalidad, la oración -el aspecto proposicional- es solamente una parte del acto de habla, el cual cuenta también con un aspecto performativo que refiere a lo que hago cuando digo lo que digo. En situación de discurso o argumentación, -por ejemplo, cuando se hace una afirmación, una pregunta, etc.-, se elevan pretensiones de validez, las cuales se suponen, contrafácticamente, como resolubles en una comunidad ideal de comunicación. (Apel, 1985)

Las pretensiones performativas de todo acto de habla son, para la ética del discurso, cuatro. Aquí conviene aclarar una cuestión terminológica. En algunos textos, Apel habla de pretensión de comprensibilidad (Apel, 1998), pero en otros textos el mismo autor, y aunque con igual significado, se refiere a esta misma pretensión como pretensión orientada al sentido válido intersubjetivamente (Apel, 2002). Es de notar como la segunda forma de nomenclatura de la misma pretensión esclarece a la primera. Los signos de cada lengua natural son los portadores materiales, por decirlo de algún modo, de nuestros actos de habla. Los signos, en este contexto, anticipan y portan el sentido, pero no lo constituyen por sí mismos; para ello hay que contar con un proceso de interpretación de los signos potencialmente infinito, como explicitación del sentido. “En mi opinión, también la pretensión de sentido (comprensibilidad) del habla está sujeta, en tanto que pretensión de validez, a la crítica argumentativa: una afirmación, por ejemplo, o una pregunta, puede ‘carecer de sentido’ (Wittgenstein), aunque la proposición correspondiente esté sintáctica, e incluso semánticamente, ‘bien formada’ y sea, en esa medida, ‘comprensible’. La pretensión universal de sentido es, en mi opinión, la más fundamental pretensión de validez del Logos, puesto que constituye la precondition del resto de las condiciones universales de validez del habla” (Apel, 2002:175). Es decir, la pretensión de comprensibilidad no se refiere a una mera concepción proposicional-semantista del logos humano. Todo lo contrario, la proposición puede estar bien construida y al mismo tiempo carecer de sentido para un sujeto -este sería el caso, por ejemplo, de una autocontradicción performativa-. En ese caso, y dado que el sentido se resuelve en un proceso de interpretación de los signos potencialmente infinito y se realiza, ya siempre, en una comunidad de comunicación, será necesario pedir al interlocutor que explicita, argumentativamente, los detalles de su afirmación.

La pretensión de verdad se encuentra directamente ligada a las proposiciones de los actos de habla asertivos; pero en la forma de presuposiciones de existencia está indirectamente ligada con todos los tipos de actos de habla. “A esta pretensión pertenece también implícitamente, en mi opinión, la pretensión de corrección de las inferencias, que transmiten la verdad de las proposiciones” (Apel, 2002: 175). Es decir, en la medida que sostengo A, a nivel de presuposición de existencia, supongo que A existe y que es verdadero, ya sea real o idealmente, fáctica o

contrafácticamente. Por este motivo, y más allá de que los tipos de actos de habla que más se adaptan a esta pretensión sean los asertivos, también es coextensible a otros tipos de actos de habla.

La pretensión de veracidad está vinculada con los actos de habla en tanto que expresión de estados intencionales del espíritu. Esta pretensión no puede, para Apel, resolverse por medio de argumentos, dado que la suposición de que puede ser desempeñada pertenece a las condiciones de posibilidad de la argumentación. “La ironía, por ejemplo, en tanto que artificio retórico-literario, trasciende ya la racionalidad del discurso argumentativo en sentido estricto; aunque, desde luego, la presupone parasitariamente” (Apel, 2002: 176)

Por último, la pretensión de rectitud es la pretensión moralmente relevante. Se orienta a la corrección normativa y a la coordinación de las acciones humanas en comunidad. Se refiere a elementos prácticos y adquiere la forma general: es correcto (universalmente reconocible y aceptable) hacer A dado que B, o en su forma negativa, no es correcto (universalmente no reconocible ni aceptable) hacer A dado que B. Esta pretensión es resoluble en discursos prácticos y constituye el tema de la ética. (Apel, 2002: 175)

En este contexto la pretensión de rectitud posee un doble aspecto: por un lado, se refiere a la pretensión que un hablante A supone en la enunciación de un acto de habla correctivo referido a la acción de un hablante B. Por otro lado, y dada la anticipación contrafáctica de reversibilidad completa supuesta en todo acto de habla, la pretensión de rectitud también supone que el hablante A está dispuesto a recibir los actos de habla correctivos de un hablante B, evaluarlos y, eventualmente, modificar sus actos y máximas de acción en el caso que la imputación de B se halle bien fundada. Solamente de este modo A se estará comportando como un interlocutor discursivo, esto es: estará cumpliendo a nivel fáctico-primigenio la normatividad primordial-contrafáctica de la comunidad ideal de comunicación. (Damiani, 2008: 108-111)

Enrique Dussel acepta y ratifica la pretensión de rectitud de la Ética del discurso tanto en su Ética de la liberación de 1998, como en el primer tomo de su Política de la liberación de 2007 y en el segundo tomo de su Política de la liberación de 2009. En tal sentido, no es posible detectar la necesidad de sumar otra pretensión performativa, a saber, la pretensión de bondad. Dicho, en otros términos, esta última pretensión no agrega, al menos a mi entender, nada novedoso a la pretensión de rectitud.

A esta altura pienso que sería posible argumentar que la pretensión de bondad condensa, de algún modo, el principio material y lo combina con el principio formal-procedimental del discurso. Esto sería coherente en un punto dado que la fundamentación de la ética y de la política en la obra de Dussel es de tipo material. A pesar de esta interpretación, considero que el principio formal supone y fundamenta toda proposición material o de contenido. Por lo cual este último recurso interpretativo tampoco es válido desde mi punto de vista. Este es el tema que hemos trabajado en otro artículo al cual remito dado que por motivos de extensión no podré desarrollar esta tesis en el presente escrito. (Michelini, Chiappe, Romero, 2006)

Todo lo anterior no significa que el tema del “bien” o del “bien común” no pueda ser tratado de modo consistente. Todo lo contrario, simplemente que para hacerlo deben hacerse algunas redefiniciones y correcciones previas que permitan otro modo de presentación del tema. En este sentido, me parece de sumo valor el trabajo del filósofo argentino Dorando Michelini. (Michelini, 2008) A continuación desarrollo algunos puntos clave de su último libro Bien común y ética cívica, en el cual desde la Ética del discurso aborda de un modo, para mi novedoso, el problema del bien en sociedades complejas e interculturales.

Michelini sostendrá: “Una concepción dialógico-procedimental del bien común implica, por cierto, una reformulación de los principios que están en la base de la concepción tradicional del *bonum commune*. Para empezar, este concepto no puede ser restringido al ámbito de una determinada comunidad particular, ni coincidir con algún *ethos* en especial. Las concretizaciones del bien común no pueden ser tampoco legítimamente deducidas de un concepto previo de naturaleza: lo que deba ser concebido en cada caso como ‘correcto por naturaleza’, lejos de ser tomado como un asunto definitivamente resuelto, tiene que ser pensado como un problema que remite a la argumentación y que requiere de una interpretación crítica de todas las enunciaciones de los argumentantes implicados y afectados. Lo que en un determinado contexto histórico pretenda ser éticamente correcto tiene que estar abierto al examen crítico de todos los argumentantes” (Michelini, 2008: 95).

Esto es, el Bien común, redefinido en los términos de Michelini, trata parafraseando al autor, de la búsqueda interpretativa conjunta de: a) lo que ha de ser considerado como bien común, ahora ya en el nivel de contenido, b) de la determinación de las normas a las que libremente podremos someternos y c) del hallazgo y la explicitación de las razones que permitan o no asumir las consecuencias directas e indirectas que se sigan del cumplimiento general de las normas que cuenten con el asentimiento general.

Por lo anterior, el desafío para Michelini dada la historicidad del ser humano, consiste en que “la universalidad tiene que ser pensada como estructuralmente articulada con lo particular e histórico en el ámbito de una nueva ética cívica.” (Michelini, 2002: 174). “El concepto tradicional de bien común fue pensado en el marco de una metafísica esencialista y una ontología ahistórica. En este sentido, el esencialismo y la ahistoricidad tienen que ser suplantados por una fundamentación que, sin resignar la apertura a lo universal, ponga el acento en la determinación concreta de los contenidos históricos y materiales: para ello hace falta que la fundamentación de la validez de los contenidos y las normas que han de orientar la convivencia humana se desplace de posiciones esencialistas [...] a posiciones procedimentalistas” (Michelini, 2008: 93).

Ahora bien, hechas las precisiones anteriores es posible introducir la definición breve que Michelini da de Bien común, a saber: “bien común significa crear, mantener y desarrollar las condiciones que hagan factible la realización de la comunidad de comunicación supuesta idealmente en cada acto de habla” (Michelini, 2008: 99).

Semejante principio demanda al entender del autor tres tipos de exigencias: inclusión universal, reciprocidad generalizada y reversibilidad completa. Por inclusión universal se entenderá la exigencia de reconocer a todos los argumentantes como interlocutores válidos para la solución de problemas comunes; por reciprocidad generalizada se entenderá la exigencia de igualdad de reconocimiento que merecen, por principio, las pretensiones de todos los participantes en la comunidad ilimitada de comunicación; y por reversibilidad completa de los puntos de vista se aludirá a la capacidad de tomar distancia de sí mismo e intentar comprender el punto de vista de los demás. (Michelini, 2008: 96)

En tal sentido, y si entiendo bien el trabajo del profesor Michelini, el Bien común en los términos en que ha sido expuesto funcionaría como regla práctica del Principio de Discurso. Esto es, entenderé, por ejemplo, al Imperativo moral categórico kantiano como una regla práctica, fundamentada y deducida, del Principio de Universalización de la moral kantiana. En tanto que regla práctica, el Imperativo moral categórico “determina” al principio, en este caso de Universalización, de la moral kantiana en tanto que brinda las restricciones que nos permiten construir un procedimiento para la aplicación del propio principio. Esto es tal que el mismo Imperativo moral categórico adquiere la forma de una regla procedimental.

En el caso de la propuesta de Michelini, el Bien común funciona como una regla práctica del Principio de Discurso. Esto es, condensa las exigencias morales que hacen posible el mejor rendimiento del Principio de Discurso. En tal sentido, el Bien común, en tanto que regla práctico-procedimental, se ubica, a mi entender, en un plano intermedio ad intra de la arquitectónica de la Ética apeliana. Es decir, el Bien común sería el procedimiento siempre tendiente de dialectización de la comunidad ideal de comunicación con la comunidad real de comunicación.

Finalmente, y por lo expuesto hasta aquí es posible observar cómo el problema del bien puede ser planteado sin necesidad de recurrir a posturas metafísicas o pre-lingüísticas. Del mismo modo queda claro que también resulta suficiente la arquitectónica de la Ética del discurso, con las cuatro pretensiones performativas, para redefinir y refuncionalizar las nociones de bien y de bien común respectivamente.

Referencias

- Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, Tomo II, Madrid: Taurus
- Apel, K.-O. (1998), *Teoría de la verdad y Ética del Discurso*, Barcelona: Paidós / I.C.E.-U.A.B.
- Apel, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Editorial Síntesis
- Apel, K.-O., Dussel, E. (2005), *Ética del Discurso, Ética de la Liberación*, Madrid: Trotta
- Camps, V. (editora) (1989), *Historia de la Ética*, Tomo III, Barcelona: Editorial Crítica
- Damiani A. (2008), "Ley y obligación en Kant y en la Ética del discurso", en: Michelini, D. J., W. Kuhlmann, A. Damiani (Eds.), *Ética del Discurso y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global e intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Dussel, E. (1973), *Para una Ética de la Liberación latinoamericana II*, Buenos Aires: Siglo XXI, T. I y II (T. III: México, Edicol, 1977; Ts. IV y V: Bogotá, USTA, 1979-1980)
- Dussel E. (1974), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca: Ediciones Sígueme
- Dussel, E. / Apel, K.-O. (1995), *Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel. Dialogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México: Siglo XXI, en coedición con la universidad autónoma metropolitana-unidad iztapalapa
- Dussel, E. (1998), *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta
- Dussel, E. (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Volumen I, Madrid: Trotta
- Dussel, E. (2009), *Política de la liberación. Arquitectónica*, Volumen II, Madrid: Trotta
- Dussel, E. (2009b), "Ética y principios normativos de la política", pp. 187-216, en: Ambrosini, C. (comp.), *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Lanús: Ediciones de la UNLa
- Edelman, G. M. (1988), *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*, New York: Basic Books
- Kearney, R. (1986), *Dialogues with contemporary Continental thinkers. The phenomenological heritage*, London: Manchester University Press
- Lévinas, E. (1993), *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós I.C.E. / U.A.B.
- Lévinas, E. (2002), *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme
- Maturana, H., Varela, F. G. (1996), *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- Michelini, D. J. (2002), *Globalización, Interculturalidad, Exclusión. Estudios ético-políticos*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Michelini D., Chiappe A., Romero E., (2006), "La Primigeneidad de la vida y la primordialidad del discurso. La Ética de la Liberación frente a los desafíos de la Ética del Discurso", en: M. C. Jugo Beltrán, G. Lanza Castelli, O. Allione (Eds.), *Derechos humanos, exclusión y resistencia*, Córdoba: Facultad de Derecho y Ciencias sociales / SECYT, Universidad Nacional de Córdoba, 171 págs.,

ISBN-10 Nº: 950-33-0567-6, ISBN-13 Nº: 978-950-33-0567-6. Págs. 149-162

Michelini, D. J. (2008), *Bien común y ética cívica*, Buenos Aires: Bonum

Pierpauli, J. R. (2007), *Racionalidad práctica y filosofía política. Los modelos de Alberto Magno y de Tomás de Aquino y su significado para la Filosofía Política actual*, Buenos Aires: Editorial Lancelot

Romero, E. (2004), "Articulación lingüístico-pragmática de algunas nociones de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel", en: *Actas de las IX Jornadas Internacionales Interdisciplinarias Trabajo, Riqueza, Inclusión*, Río Cuarto: Ediciones del ICALE, 2004, 398 págs., ISBN987-20969-4-5 Págs. 238-241

Romero, E. (2007), "Solidaridad como parcialidad en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel", en: M. Figueroa, D. J. Michelini (Eds.), *Filosofía y Solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricoeur, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 224 págs. ISBN: 978-956-8421-10-6. Págs. 117-152

Romero, E. (2011), "Hermenéutica trascendental y método analéctico", en: Cúnsulo R. (editor), *A cincuenta años de verdad y método. Balance y perspectivas*, San Miguel de Tucumán: Editorial UNSTA.

Cuando José María Rosa fue Martín Pincén
Los artículos del “Pepe” Rosa en la segunda sección del diario La Prensa durante el primer peronismo



114

Pablo Adrián Vázquez

Historia y Política

La historia siempre en un territorio en disputa, o, tomando el título de una obra de Enzo Traverso de 2011 “la historia como campo de batalla”. Fue así en nuestra nación en ciernes que, a la derrota de Caseros y las posteriores represiones a los últimos alzamientos federales le sobrevino, Bartolomé Mitre mediante, la construcción de una historia oficial a medida del país que el patriciado liberal positivista deseaba construir.

Del otro lado, en la dicotomía civilización versus barbarie sarmientina, estaba la sombra de Juan Manuel de Rosas y los caudillos, es decir de la representación de voces anónimas que fueron silenciadas. Autores como Adolfo Saldías, Ernesto Quesada y algunos escritos de Juan Bautista Alberdi iniciaron replantear dicho relato, iniciando el “revisionismo histórico” en nuestras tierras.

Traverso cita a Walter Benjamin, planteando que “... reconstruir el pasado desde el punto de vista de los vencidos”, donde “es posible que de «la imagen de los ancestros sometidos» saque su fuerza una promesa de liberación inscrita en los combates del tiempo actual, pues Benjamin cree que la historia no es sólo una «ciencia» sino igualmente una «forma de rememoración» (Eingendenken). Según él, escribir la historia significa entrar en resonancia con la memoria de los vencidos,

cuyo recuerdo se perpetúa como «una promesa de redención» insatisfecha”.¹

El revisionismo histórico argentino tuvo, en cierta medida, no sólo la misión de reivindicar la vida y obra de Rosas y su gobierno, y de todo lo realizado al frente de la Confederación Argentina, sino el rol de dar voz a la “barbarie”, a los vencidos por el liberalismo unitario y el centralismo porteño, aliado al capital europeo que en su afán de modernización nos trocaría, Generación del '80 mediante, en un país a la imagen norteamericana, por la política industrial y republicana, aunque la mayor parte de los capitales hayan provenido de Gran Bretaña, y europea, con aires franceses e ingleses por hábitos culturales y estructuradas de pensamiento.

En el campo de la historia fueron muchos los historiadores que debieron luchar contra lo establecido, entre la leyenda negra de la tiranía de Rosas y la difusión de la barbarie federal de los caudillos que no merecía más que repudio o una mera semblanza escolar.

Como contrapartida, sea de la versión historiográfica mitrista decimonónica del siglo XIX, y de la Nueva Escuela Histórica de Ricardo Levene y Emilio Ravignani, que dio lugar al impulso oficialista de la Academia Nacional de la Historia en 1937, al año siguiente se creó el Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas, con el general Ithurbide como primer presidente. Allí convivieron sectores nacionalistas católicos, de orientación integrista y otros de cuño “popular”, con figuras de la talla de Julio Corvalán Mendilaharsu, Ramón Doll, Carlos Ibarguren, Vicente Sierra, Ernesto Palacio y Julio Irazusta, entre otros, sumándose al tiempo un joven José María Rosa.²

También tendrían relación con la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA), minoría activa en la UCR de inspiración yrigoyenista, con nombres como Arturo Jauretche, Homero Manzi, Atilio García Mellid y Gabriel del Mazo, entre otros, que adhirieron mayoritariamente al revisionismo, sumándose la mayoría al Instituto Juan Manuel de Rosas como miembros activos, o con Raúl Scalabrini Ortiz, quien colaboró con ambas organizaciones y tuvo un rol clave en la difusión no sólo de la historia revisionista sino de los negociados del gobierno de Agustín P. Justo, Pacto Roca – Runciman mediante, como marco de dependencia explícita con Gran Bretaña. A su vez la obra *La Argentina y el imperio británico* de Julio y Rodolfo Irazusta de 1934, un año después del citado pacto, marcó las continuidades de la dependencia con Inglaterra al cumplirse un siglo de la ocupación ilegal de las islas Malvinas por parte de la potencia europea.³

En los estertores de la “Década Infame”, entre el fin de la Guerra Civil Española y el inicio de la Segunda Guerra Mundial, se sumaron a la disputa cultural con el liberalismo y el socialismo, tanto en los claustros y en los medios como en el barrio y en la calle.

En el caso del Instituto Rosas tuvo una notable actividad con charlas y publicaciones, dando cuenta con sus Revistas, Boletines y Publicaciones, amén que se conjuga que muchos participan de la actividad política, sea en grupos nacionalistas, como en la Alianza Libertadora Nacionalista, en la citada FORJA, o como simple ideólogos de consulta de sectores militares, como en el caso del Grupo de Oficiales Unidos o Grupo Obra y Unificación (GOU), que iniciaron

¹ Traverso, Enzo (2012): *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. 1° edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pps. 27 – 28.

² Ver Vázquez, Pablo (2013): *Forja, el nacionalismo antiimperialista y el conflicto entre la cultura liberal y la cultura católica*, en O’ Donnell, Pacho (ed.) (2012): *La otra historia. El revisionismo nacional, popular y federalista*. 1° edición. Buenos Aires, Ariel.

³ Ver Vázquez, Pablo (2013): *Jauretche: Historia, Doctrina y Medios. Forja, de Yrigoyen a Perón*. 1° edición. Buenos Aires, Fabro.

una acción armada contra el gobierno de Ramón Castillo para impedir la candidatura, y factible presidencia, “fraude patriótico” mediante, del conservador salteño Robustiano Patrón Costa.

José María Rosa y el Instituto Juan Manuel de Rosas

La Revolución del 4 de junio de 1943 tuvo a los nacionalistas como ideólogos y colaboradores, al punto que el GOU recomendaban la lectura de FORJA, Scalabrini y demás autores nacionalistas como textos de formación política para sus integrantes. Fue así como el nacionalismo vernáculo saludó los gobiernos de los generales Arturo Rawson, Pedro Pablo Ramírez (en particular) y Edelmiro Farrell, apoyando el fin de la corrupción, viendo si se eliminaba la dependencia con Gran Bretaña, aplaudiendo las medidas de obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas, la disolución de los partidos políticos y el mantenimiento de la neutralidad.

La figura del coronel Juan Perón fue tomando distancia del resto. Los revisionistas y nacionalistas vieron en él un defensor de la soberanía, aunque no osaban emparentarlo con el legado rosista (cosa que si la oposición hacía como forma de ataque) y un adherente de la Doctrina Social de la Iglesia, vinculado con la obra de los sindicatos católicos. Aunque también notaban el pulso modernista, plebeyo y herético del naciente peronismo, aliado con sindicalistas de origen socialista o políticos más laicos.

El triunfo electoral de Perón planteó divisiones entre los nacionalistas. Unos apoyaron, inicialmente sin reservas, al nuevo movimiento popular. Mientras otros pasaron a una cerrada oposición que con el tiempo se volvió una cruzada.

En el caso del Instituto Rosas la disputa no fue la excepción.

Según Diana Quattrocchi – Woisson: “una fracción importante de los revisionistas ve en la «revolución» peronista una suerte de restauración de la causa nacional que no hay que dejar escapar. En las filas peronistas una corriente que todavía no es mayoritaria milita para que la nueva fuerza política argentina adopte la visión revisionista del pasado. Escritores nacionalistas, comprometidos con el revisionismo se incorporan al movimiento peronista – Ramón Doll, Vicente D. Sierra, Ernesto Palacio, Carlos Steffens Soler -. Mientras que militantes activos del peronismo, con antecedentes yrigoyenistas y forjistas, difunden la problemática revisionista en el interior del nuevo partido – John William Cooke, Atilio García Mellid, Joaquín Díaz de Vivar, Raúl Scalabrini Ortiz, Arturo Jauretche -. Como consecuencia del alineamiento de muchos de sus miembros detrás de la política peronista, el Instituto Juan Manuel de Rosas perderá uno de sus mejores historiadores: Julio Irazusta. En la oposición, los hombres asociados a la «causa de la libertad y de la democracia» descubren rasgos comunes entre Perón y Rosas, y la asimilación de las «dos tiranías» les sirve de argumento antigubernamental”. Y en dicha descripción la autora rescató la figura del protagonista del artículo: “Entre esos fuegos cruzados se encuentra José María Rosa, historiador que sabrá adaptar de manera hábil el revisionismo de la primera época al nuevo impulso popular inaugurado en 1945. En medio de la tormenta y sin demasiadas pérdidas, logrará hacer que el revisionismo llegue a buen puerto: al peronismo”.⁴

José María Rosa, nacido en Buenos Aires el 20 de agosto de 1906, fue historiador, docente, político y jurista. De familia de abolengo, nieto del ministro del presidente Roque Sáenz Peña e hijo del interventor federal de Mendoza durante la dictadura de José Félix Uriburu, intervino en política en Santa Fe en el partido Demócrata Progresista, al tiempo de desempeñarse como juez

⁴ Quattrocchi – Woisson, Diana (1995): *Los males de la memoria. Historia y política en la Argentina*. 1º edición, Buenos Aires, Emecé, p. 283.

de Instrucción y fundar el Instituto de Estudios Federalistas en 1938, meses antes del Instituto Juan Manuel de Rosas.

Participó activamente, al arribar a Buenos Aires, con conferencias y artículos en sus publicaciones en el Instituto Rosas, hasta que en 1951 el “Pepe fue nombrado el presidente del Instituto “Juan Manuel de Rosas” de Investigaciones Históricas - tal el nombre como aparece en el Boletín - desde 1951 hasta 1955, dando un cambio fundamental al señero organismo nacionalista.

Para Enrique Manson: “La peronización (en el Instituto Rosas) avanzaba a un ritmo que Irazusta, junto con Dardo Corvalán Mendilaharsu y Alejandro Grigera, no pudieron tolerar. La renuncia de éstos al Instituto fue rechazada en la asamblea extraordinaria de abril de 1950 y se encargó a José María Rosa que tratara de hacerlos rever su actitud... Si sus artículos y publicaciones siempre habían estado entre las más apreciadas, su capacidad oratoria hacía que se lo invitara permanentemente a hablar... Estaba en todos los ciclos de conferencias, y cuando se produjo el vacío generado por la muerte de (Julio César) Gras, el 31 de enero de 1949, se creó un triunvirato interventor del que era indudablemente el primer cónsul. Lo acompañaban Alberto, el gaucho, Contreras y Alberto López Fianza... Fue con la inspiración de Pepe Rosa que se conformó una Comisión de Divulgación Revisionista y que se fomentó la creación de centros afiliados en lugares del interior... poco tiempo después, Rosa sería designado presidente del Instituto, cargo que habría de conservar hasta 1968, claro que con el letargo que se inició después de la Revolución Libertadora, con su prisión y exilio personal”.⁵

Durante el primer peronismo la presencia del Pepe Rosa abarcó los claustros universitarios, conferencias en el Instituto Rosas y publicaciones, sea en el citado organismo como en otros periódicos y revistas, como fue el caso de La Prensa.

Perón y La Prensa

La ley 14.021 del 12 de abril de 1951 que estableció la expropiación de La Prensa fue producto de un proceso de tensiones que fueron escalando entre la Administración justicialista, los sectores gremiales y la familia Gainza Paz, dueños del periódico del patriciado.

Claudio Panella explicó que “El conflicto entre el gobierno y el diario La Prensa, se dio en dos planos a la postre convergentes, el fiscal y el gremial. El problema fiscal se relacionaba con los derechos de aduana del papel para diarios. El 31 de octubre de 1946 un abogado, Eugenio Moraggi, se presentó en la Aduana de Buenos Aires denunciando que los diarios La Prensa y La Nación estaban defraudando al Fisco por imprimir los avisos comerciales de sus ediciones diarias en papel que no habían pagado derechos de importación. El fallo de la Aduana, dado a conocer el 28 de febrero de 1948, dictaminó que no había existido defraudación, pero señaló que los dos diarios debían pagar los derechos aduaneros correspondientes al papel empleado en la impresión de los avisos publicados en sus ediciones desde 1939... hasta 1948.

Paralelamente el gobierno, ante la escasez de papel para diarios, decidió en octubre de 1948 limitar su consumo..., por lo que dispuso la reducción del número de páginas de los periódicos. (...)

En lo concerniente al conflicto gremial se produjo entre el periódico y el Sindicato de Vendedores de Diarios, Revistas y Afines, cuyo titular era Napoleón Sollazo, y que tuvo un antecedente en 1947, cuando este había solicitado al diario la supresión de la cartera de

⁵ Manson, Enrique (2008): *José María Rosa: el historiador del pueblo*. 1° edición, Buenos Aires, CICCUS, pps. 168 – 170.

suscriptores que a su entender los perjudicaba. Pero a comienzos de 1951 la exigencia fue mayor. El petitorio dirigido por el sindicato a la empresa el 23 de enero solicitaba: a) la supresión de las sucursales de la empresa, por cuanto competían con la labor del gremio; b) la supresión de los suscriptores y el reconocimiento de la entidad gremial como persona con derecho exclusivo a distribuir y vender el diario; y c) la participación del sindicato en el 20% de las ganancias de los avisos clasificados, las cuales se destinarían a la obra social del mismo”.⁶

El conflicto escaló, sumándose la Federación Gráfica Bonaerense, el Sindicato Argentino de Prensa y la propia Confederación General del Trabajo, en apoyo al sindicato de Sollazo, en especial cuando el 27 de febrero se produjo un tiroteo en el diario que produjo la muerte de un trabajador y heridas a 14 empleados de La Prensa. La CGT planteó una huelga, un boicot al medio y exigió su expropiación, lo que en debate parlamentario se resolvió primero con una “Comisión Parlamentaria Mixta Interventora e Investigadora” de la empresa, hasta un duro debate en el Congreso en el que devino su expropiación el 12 de abril siguiente, dándole la administración del medio a la propia Confederación General del Trabajo.

El propio presidente Juan D. Perón ante el pueblo, en Plaza de Mayo, dio la noticia:

“Quiero anunciarles que el diario La Prensa, expropiado por disposición del Congreso Nacional, será entregado a los trabajadores en la forma que ellos indiquen.

Este diario, que explotó durante años a sus trabajadores y a los pobres; que fue instrumento refinado al servicio de toda la explotación nacional; que representó la más cruda tradición a la Patria, deberá purgar sus culpas sirviendo al pueblo trabajador para defender sus reivindicaciones y defender sus derechos soberanos”.⁷

Ya en manos de la CGT, y para concretar esta iniciativa dirá Claudio Panella que:

“Se creó en julio de 1951 una sociedad denominada EPASA (Empresa periodística Argentina S.A), integrada en partes iguales por la Confederación General del Trabajo y el Sindicato de Vendedores de Diarios, Revistas y Afines... la dirección de La Prensa en esta nueva etapa fue confiada por el mismo Perón, a Martiniano Passo, quien hasta entonces ocupaba similar cargo en el diario Democracia... el periódico reapareció el lunes 19 de noviembre de 1951 con un título por demás elocuente «Por decisión de cinco millones de trabajadores reanuda hoy La Prensa sus actividades». El editorial, titulado La Prensa al servicio del pueblo, anunciaba las características de la nueva etapa, en donde tenía un espacio destacado la temática gremial...”.⁸

En la reorientación que tuvo La Prensa al pasar a manos de la CGT fue lógico esperar un cambio en sus parámetros liberales de patriciado. Desde su sección segunda se vino desarrollando la difusión de las cuestiones culturales, siendo el nuevo encargado de conducirla César Tiempo. Israel Zeitlin, tal su verdadero nombre, nacido en Ucrania, fue un reconocido

⁶ Panella, Claudio (1999): *El conflicto y la expropiación de La Prensa*, 1951, en Panella, Claudio (1999): *La Prensa y el Peronismo: Crítica, Conflicto, Expropiación*. 1° edición, La Plata, Ediciones de Periodismo y Comunicación de la Facultad de Periodismo y Comunicación de la Universidad Nacional de La Plata, pps. 101 – 102.

⁷ Perón, Juan (1999): *Juan Domingo Perón: Obras completas. Tomo XIV. Volumen I*. 1° edición, Buenos Aires, Fundación pro Universidad de la Producción y del Trabajo / Fundación Universidad a Distancia Hernandarias, p. 318.

⁸ Panella, Claudio (1999) Op. Cit, pps. 135 – 136.

periodista, escritor, y poeta, adherente en su época al grupo Boedo y el martinfierrismo, que intentó dotar a la sección de amplitud de criterios y estilos, imprimiendo un sesgo costumbrista y de criollismo, junto a temáticas más universales.

La historiografía tuvo un espacio más reducido que las cuestiones poéticas, literarias, de ciencias naturales, moda, cine, o noticias sobre la labor gubernamental, pero se visibilizaron las corrientes historiográficas en boga, tanto la liberal, la Nueva Escuela Histórica de Levene y Ravignani, y hasta la revisionista.

En los primeros años de la experiencia editorial (1951 – 1952) el contenido histórico se insinuó a través de notas y artículos específicos, o sirviendo de marco para relatos y poemas sobre la época colonial y el mundo rural. Con el tiempo la historia fue tomando algunos espacios, concentrándose en Comentarios de Libros; en Nacionalidad y Estirpe, sobre historia de provincias y ciudades argentina; en Estampa del Pasado, sobre algún prócer o figura de antaño; y en notas sin firma sobre fechas destacadas.

Entre los autores con base académica – sean de la escuela liberal o revisionistas – se destacaron Arturo Capdevilla, Carlos G. Romero Sosa, Fermín Chávez, Enrique Pavón Pereyra, Eduardo Astesano, Jorge Abelardo Ramos (Pablo Carvallo fue su alias), y José María Rosa, con el seudónimo Martín Pincel.⁹

Cuando José María Rosa fue Martín Pincén

Fue paradigmático que Rosa tuviese que escribir con un alias en dicha publicación. Refirió en la obra de Pablo Hernández que:

“Perón simpatizaba con nosotros, no lo dudo. Con los auténticos nacionalistas, y no con los que él llamaba «plantavotos». Pero no le convenía aparecer con nacionalistas en cargos públicos... nacionalistas era mala palabra... estábamos en el mismo bote, remando para el mismo lado. De los viejos nacionalistas, muchos resentidos o antipopulares se fueron al antiperonismo; otros habían conseguido cargos en la diplomacia, o los consiguieron disimulando su nacionalismo o disimulando su antiperonismo, que exteriorizarían en 1955 al caer Perón”.¹⁰

Al profundizar Hernández en su diálogo con el Pepe sobre su producción en publicaciones durante el primer peronismo, rememoró:

“(Escribí) en la Revista del Instituto Juan Manuel de Rosas del que era presidente, y en revistas históricas de institutos similares del interior. Fue una gran época para el Instituto: el rosismo prendía cada vez más”. Pero ante la pregunta si había escrito en publicaciones peronistas contestó: “Tenía un nombre demasiado nacionalista para que conviniera. Ni me lo pidieron, ni me hubieran publicado nada. Pero ahora recuerdo: cuando se entregó La

⁹ Ver Vázquez, Pablo (2013): *Los usos del pasado: entre el historicismo mitrista y el revisionismo federal*, en Panella, Claudio y Rein, Raanan (compiladores) (2013): *Cultura para todos: El suplemento cultural de La Prensa cegetista (1951 – 1955)*. 1° edición, Buenos Aires, Biblioteca Nacional; y Korn, Guillermo (2019): *Hijos del Pueblo. Intelectuales peronistas: de la Internacional a la Marcha*. 1° reimpresión, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta.

¹⁰ Hernández, Pablo (1978): *Conversaciones con José María Rosa*. 1° edición, Buenos Aires, Colihue/Hachette, pps. 122 – 123.

Prensa a la CGT, Bonato me pidió colaborara en la sección literaria que dirigía César Tiempo. Como mi nombre tenía resonancia nacionalista, firmé con mi seudónimo Martín Pincén”.¹¹

Enrique Manson dio detalles del porqué de la elección del seudónimo: “En 1951, retomó la publicación de sus trabajos sobre el Congreso Constituyente de 1853, pero la nota más llamativa es la aparición de un personaje – inventado por Pepe – de cuya muerte, años después, se haría responsable en un mini debate en el que apareció plenamente su sentido del humor. Se trata de Martín Pincén. No parece extraña la elección del nombre. Suponemos que Martín se debe a Fierro, el personaje de Hernández en quien se inspira el autor en muchas de sus obras. Pincén era, sin duda, el indio preferido de Pepe Rosa. Pin Then, «el dueño del decir», gran narrador de sus hazañas, había sido un personaje novelesco. Alsina había dicho de él: «indio indómito y perverso, azote del Oeste y Norte de la Provincia, jamás se someterá a no ser que por un golpe de fortuna nuestras fuerzas se apoderen de su chusma (sus familias). Si esto no sucede, Pincén se conservará rebelde».

«En una ocasión», dice Rosa en el tomo 8 de la Historia Argentina «se apoderó de los famosos blancos de (el coronel) Villegas, caballos de calidad que el jefe tenía a corral en Trenque Lauquen». En otra, sorprendió al propio Villegas, quien tuvo que emprender una desairada huida; «Nunca disparó tan ligero el bravo coronel, mientras Pincén le gritaba de cerca ¡Parate, Villegas!».¹²

En las páginas de la Revista del Instituto Juan Manuel de Rosas, - donde publicó su primer trabajo de importancia “Defensa y pérdida de nuestra independencia económica”, en el n° 8 de 1941, con su segunda parte en n° 9 de 1942 -, fue donde utilizó el seudónimo de “Martín Pincén” en el texto “Los ex – próceres: Pequeña biografía de Juan María Gutiérrez”, en el n° 12, de 1946; y en el artículo “Los heterodoxos argentinos: Pequeña biografía de Salvador María del Carril”, en la Revista n° 15/16, de 1951.

En ambos casos estas “pequeñas historias” fueron de la mano con su trabajo “Nos, los representantes del pueblo”, en el n° 10, de 1942; de la nota “Alberdi y las ideas constitucionales del 53” de la Revista n° 11, de 1943; y del trabajo “Las Diez Noches Históricas”, en el Boletín n° 1 de julio/septiembre de 1944 del Instituto Juan Manuel de Rosas.

El año de la expropiación de La Prensa fue muy activo para el Instituto Rosas y para el propio Pepe, ya que realizaron numerosas actos y conferencias como “contra homenajes” (o anti homenaje) al Pronunciamiento de Urquiza del 1° de mayo de 1851, - paradójicamente la fecha que Perón anunció al pueblo trabajador que el citado diario del patriciado pasaba a sus manos –, amén de su tarea como presidente del organismo, por lo que se puede entender que la colaboración que efectuase fue en el último mes.

Sus aportes fueron pocos, pero variados, aunque circunscriptos al período 1951 – 1952:

- “Dorrego contra la oligarquía”, del 16 de diciembre de 1951;
- “Identificación de Juan Sin Ropa”, del 20 de enero de 1952;
- “Pincén, el indómito”, del 6 de julio de 1952;
- “Los constituyentes en Santa Fe”, del 27 de julio de 1952; y
- “La defensa de la nacionalidad en La razón de mi vida”, del 3 de agosto de 1952.

¹¹ Hernández, Pablo (1978): *Op. Cit.*, p. 127.

¹² Manson, Enrique (2008): *Op. Cit.*, p. 173.

Los artículos de Martín Pincén

Su debut en las páginas de La Prensa cegetista fue en fecha cercana a un aniversario del fusilamiento del gobernador bonaerense, coronel Manuel Dorrego. En la primera página de la sección, y con la imagen de un busto del prócer de Irurtia acompañando el texto, consignó en “Dorrego contra la oligarquía”:

“El Congreso de 1826: Ninguna asamblea argentina reunió, como el Congreso de 1826, un conjunto más brillante de buenos oradores. Sus debates fueron torneos académicos en que se hizo derroche de cultura y retórica. Pero ninguna, tampoco, sería tan ineficaz ni defraudaría más las esperanzas puestas en su convocatoria”. Y agregó el Pepe:

“Pocas cosas más ilustrativas, para conocer la posición de los unitarios y federales, que el debate del 25 de septiembre de 1826 al tratarse en el congreso el inciso 6º del artículo 6º del proyecto de constitución preparado por la mayoría.

Por esta disposición se quitaba el derecho de voto al «doméstico a sueldo, jornalero, soldado, procesado en causa criminal en que pueda resultar pena aflictiva o infamante». Disimulado en un inciso, y comprendido entre los vagabundos y procesados, se eliminaba a los asalariados todos de la república. El país legal que en adelante haría las elecciones se compondría exclusivamente de los comerciantes y propietarios nativos o extranjeros; ya que el proyecto constitucional, tan restrictivo para el voto de los criollos humildes era ampliamente generoso en el voto de los extranjeros ricos. (...) Pidió la palabra Manuel Dorrego (...) y con el índice acusador dirigido a la mayoría (afirmó): «Si se excluye a los jornaleros, domésticos, asalariados; ¿quiénes quedarían? Qedarían un corto número de comerciantes y capitalistas. He aquí la aristocracia del dinero, y si esto es así podría ponerse en giro la suerte del país y mercarse... entonces sí que sería fácil influir en las elecciones porque no es fácil influir en la generalidad de la masa, pero si lo es en una corta porción de capitalistas. Y en ese caso... hablemos claro: el que formará las elecciones será el Banco».

Esa afirmación marcó su destino para siempre, al punto que: “A partir de la sesión del 25 de septiembre, los periódicos unitarios se ensañaron con Dorrego. No fueron simples líbelos contra su vida militar o las probables causas del destierro que Pueyrredón le impuso en Norteamérica. Hubo amenazas claras y graves... no eran bastillas tan sólo. Cuando en diciembre de 1828, Dorrego caía en poder del ejército de Lavalle las principales figuras del partido unitario exigieron el fusilamiento del jefe de la canalla... Dorrego fue fusilado el 13 de diciembre. En forma privada su familia logró rezarle una misa. He aquí el responso de sus enemigos a las tristes exequias del jefe popular: «Mucha gentuza a las honras de Dorrego; litografías de sus cartas y retratos; luego se trovará la carta del Desgraciado en las pulperías, como las de todos los desgraciados que se cantan en las tabernas. Esto es bueno, porque así el padre de los pobres será payado pro el capitán Juan Quiroga y los demás forajidos de su calaña. ¡Qué suerte! Vivir y morir indignamente y siempre con la calaña».

El segundo texto de José María Rosa, “Identificación de Juan Sin Ropa” - que contó con la ilustración de Alfredo Bettanin, destacado artista plástico y director de teatro y cine, amén de militante del nacionalismo y del peronismo, que fue diagramador e ilustrador del diario La Prensa en su época peronista -, versó sobre aspectos de la vida de Juan Gualberto Godoy, militar cuyano y escritor unitario, precursor de la poética gauchesca y opositor al rosismo, del cual se referencia su famoso duelo en la payada con el mítico Santos Vega en la zona de San Clemente del Tuyú.

En la pluma de Pincén – también en la primera página del suplemento - se detalló: “Las implacables milicias de Quiroga se apoderaron de las provincias andinas y Juan Gualberto Godoy, político y escritor mendocino, se encontró obligado en 1827 a emigrar a Buenos Aires. El combativo periodista de fundara el “Eco de Los Andes”, el “Iris Argentino”, el “Huracán”, y otras hojas propagandísticas de las reformas europeizantes de Rivadavia, creyó encontrar la ayuda de sus compañeros de ideales, dueños de la Presidencia y del Congreso. Pero tuvo mala suerte, apenas llegado con una tropa mendocina que conducía harina harinas y alcoholes en junio de 1827, la presidencia de Rivadavia se desmoronaba y el Congreso no tardaba en aplanar definitivamente sus sesiones. Juan Ruperto Godoy tomó entonces el camino de la pampa, resuelto a ganarse los patacones...”.

Hubo un hecho que iría perjudicar el lugar de protagonismo de los textos del Pepe Rosa que fueron los últimos días de vida de Evita y sus posteriores homenajes, ya que tanto el suplemento, como una tercera sección especial de esos meses, fueron íntegramente dedicados a la memoria de la Jefa Espiritual de la Nación.

En su tercer artículo “Pincén, el indómito”, del 6 de julio de 1952, veinte días antes del deceso de la Primera Dama, repitió un poco los conceptos vertidos anteriormente por Enrique Manson, de aquel bravo guerrero capturado por el coronel Conrado Villegas y encarcelado en la isla Martín García.

Mientras que su cuarto texto “Los constituyentes en Santa Fe”, del 27 de julio de 1952, fue al día siguiente del fallecimiento de Evita. Si bien sería una nota ya preparada con anterioridad y que consistía en un resume de trabajos anteriores del mismo tema investigado, estuvo relegado ante el impacto del final de Eva Perón del día anterior.

Su última nota: “La defensa de la nacionalidad en La razón de mi vida”, del 3 de agosto, con una foto del libro de memorias de Evita en su traducción al árabe, fue una evocación de ocasión del historiador sobre el impacto de “Esa Mujer” a la que siempre comparó a la emperadora Teodora, consorte de Justiniano, emperador bizantino.

Sea por su actividad como docente en la universidad o su labor militante como presidente del Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas, tal como se lee en la biografía elaborada por Enrique Manson, su participación en La Prensa se redujo a esos cinco artículos.

Conclusión

Paradójicamente a lo que se cree, durante esos años la presencia del revisionismo en medios nacionales fue acotada. Diana Quattrocchi – Woisson afirmó: “Los avances revisionistas, desde el punto de vista institucional, son éxitos a medias. Esto se hace evidente en lo que respecta a la educación, a la Universidad y al mundo académico en general. Su éxito más tangible se sitúa en el plano de la divulgación, sobre todo en la medida en que se benefician cada vez más del control de la prensa instaurado por el peronismo. Plumas revisionistas colaboran ampliamente en la prensa peronista, en los diarios Tribuna, El Líder, Democracia, y en la revista Hechos e Ideas, así como en la experiencia de “nacionalización” del matutino La Prensa, expropiado en 1951”.¹³

Tomando ese planteo, la representación de las corrientes historiográficas en el suplemento cultural de La Prensa reflejó la corriente liberal y al revisionismo de forma dosificada. Fue más que sintomático que José María Rosa, lo mismo que Jorge Abelardo Ramos,

¹³ Quattrocchi – Woisson, Diana (1995): *Op. Cit.*, p. 270.

dos de los exponentes más renombrados del revisionismo de cuño popular, tuviesen que escribir con seudónimos. Más que seguro por las tensiones con algunos funcionarios peronistas. Para Ramos el culpable tuvo nombre y apellido: el diputado Viskas, que mandó secuestrar una de sus obras por un supuesto “ataque” a la memoria del general San Martín, amén que en esos años – donde tuvo una prolífica contribución con decena de notas en –, residía en Europa.

En el caso del Pepe, siguiendo su relato ante Pablo Hernández, acusó al “...vicepresidente, Tessaire, que era liberal y antirosista, prohibió a los afiliados peronistas inscribirse en institutos rosistas. Por supuesto que los mejores no lo cumplieron. También nos perseguía el ministro del Interior, Borlenghi, que también era liberal”.¹⁴

123

Analizando la época del primer peronismo y las tensiones historiográficas, seguramente fue el mejor resultado posible, en dicho suplemento, la presencia de artículos y autores de ambas corrientes a fin de conciliar posiciones, aunque puede decirse que primó la presencia de aquellos interesados en divulgar la historia de caudillos y su reflejo en las tradiciones, costumbres y folclore provinciales. Quizás fue la forma de entender un sentido más “federal” para acercarse a las culturas de las provincias, en el rescate de sus tradiciones y creencias, y salir un poco de las referencias “porteñocéntricas”.

Aunque pocos, los artículos de José María Rosa debían ponerse en valor ya que constituyen una rareza – en la biografía elaborada por Manson no se referenciaban – y marcan su participación en la experiencia de La Prensa cegetista.

El Pepe despertó, y despierta aún, amores y odios sin par, por lo que es tiempo de develar otros aspectos de su obra, a la vez que su producción de sentido debe ser difundida y estudiada en profundidad, alejándose del prejuicio y el sectarismo.

¹⁴ IDEM, p. 127.

DOCTRINA MILITAR FRANCESA DEL TERRORISMO DE ESTADO (II)



124

Alfredo Mason

Los gobiernos ilegítimos, sean o no dictatoriales, buscan justificar su debilidad de origen en la promesa de construir a futuro una sociedad justa y buena como, por ejemplo, la política seguida en Argentina desde fines de la década del cincuenta, que fuera concordante con la iniciativa estadounidense de la Alianza para el Progreso. El caso es que para avanzar con su propósito requieren echar mano al «último recurso», o sea la violencia, para combatir a quienes se les oponen y que han sido previamente estigmatizados. Esa apelación a la violencia, enmascara el abandono de todo camino político en el convencimiento de que por medio del pleno juego democrático, no podrían alcanzar la victoria, de allí la elección de la violencia de la proscripción política, la tortura, la cárcel y la desaparición.

Violencia y legitimidad

Frente al hecho de la guerra, como la máxima expresión de la violencia, se dan distintas respuestas. Los llamados «pacifistas» negarán toda legitimidad de la misma, mientras que en el otro extremo se encuentran quienes afirman que *Inter arma silent leges: cuando las armas hablan, callan las leyes*. O peor aún, como reza el dicho popular: *en el amor y en la guerra, todo vale*. Esto significa que todo se permite: cualquier tipo de engaño en el amor, cualquier tipo de violencia en la guerra, lo cual vacía de contenido conceptos como «fidelidad», «adulterio», «agresión», «defensa propia», «crueldad», «masacres», etc. (Walzer, 2006: 29). Frente a ello nos preguntamos ¿debemos considerar lo mismo a la guerra llevada adelante por José de San Martín para consolidar

la Independencia de América del Sur, ¿que la guerra en Afganistán, Irak o Siria? Aquí también podemos fijar una tercera posición, con una aclaración necesaria: la violencia es parte de la naturaleza humana, que puede degradarse bajo la forma de crueldad o ennoblecerse bajo la forma de piedad, y la guerra no es un hecho ético (pelea entre buenos y malos) sino un hecho político, como quería Carl von Clausewitz.

Michael Walzer presenta un ejemplo histórico que nos permite desarrollar la distinción entre uno y otro tipo de guerra. Él cita el diálogo que mantienen los generales atenienses Cleómedes y Tísias con los magistrados de la isla-estado de Melos. Ésta era una colonia de Esparta y sus habitantes *no querían someterse a Atenas, como las demás islas, sino que, al principio, permanecían neutrales, pero después, forzados por los atenienses que arrasaron sus tierras, entraron en guerra abierta*¹ Nos encontramos aquí ante la clásica justificación de la agresión, ya que ello es simplemente forzar a la gente a iniciar la guerra. Los dos generales atenienses que habían solicitado parlamentar, sostendrán que es necesario dejar de lado las hermosas palabras que les permiten sostener que haber derrotado a los persas, les da derecho a construir un imperio. A su vez, alegan que, por no haber hecho ningún mal a los atenienses, los melios son acreedores de vivir en paz, por ello proponen hablar de lo que es posible y de lo que es necesario porque de esto trata en realidad la guerra. También los atenienses se ven forzados a soportar el peso de la necesidad y se encuentran en un aprieto: están obligados -así lo creen Cleómedes y Tísias- a extender su imperio o a resignarse a perder lo que ya tienen. La neutralidad de Melos constituye una clara señal de debilidad ante el resto de las conquistas. Cuando los generales atenienses afirman que los hombres dominarán siempre sobre aquellos a quienes sobrepujan en poder, están dejando constancia de la más pedestre necesidad de la constitución de un imperio -ya sea el viejo sistema colonial o las zonas de influencia de la «guerra fría»- cuya lógica binaria es dominar o someterse (Walzer, 2006: 31-32). En este punto, Tucídides expresa la lógica de poder que inspira la convivencia imperialista:

-Melios: *¿Y cómo puede resultar útil para nosotros convertirnos en esclavos, del mismo modo que para vosotros lo es ejercer el dominio?*

-Atenienses: *Porque vosotros, en vez de sufrir los males más terribles, seríais súbditos nuestros y nosotros, al no destruirlos, saldríamos ganando*².

-Melios: *¿De modo que no aceptaríais que, permaneciendo neutrales, fuéramos amigos en lugar de enemigos sin ser aliados de ninguno de los dos bandos?*

-Atenienses: *No, porque vuestra enemistad no nos perjudica tanto como vuestra amistad, que para los pueblos que están bajo nuestro dominio sería una prueba manifiesta de debilidad, mientras que vuestro odio se interpretaría como una prueba de nuestra fuerza (Tucídides V. 93-95).*

Es el juego de esta lógica de poder lo que muestra su ilegitimidad, pues *la realidad de la guerra presenta dos vertientes. Sucede que la guerra siempre es juzgada dos veces, la primera en relación con las razones que tienen los estados para entrar en combate, la segunda en función de los medios con que llevan a cabo su designio* (Walzer, 2006: 51). Y esto último es lo que determina la naturaleza de una guerra. Ello lo sabían los oficiales franceses porque lo habían leído en Mao, el método es una prolongación generalizadora de la línea, o sea, el método va a la rastra de la estrategia política, y ella funda las razones últimas por las que se lleva a delante una acción. O sea, cuando el fin es ilegítimo, nada puede esperarse de los métodos que se utilicen para alcanzarlo.

¹ Tucídides *Historia de la Guerra del Peloponeso* Libro V 85-113 (Madrid. Gredos. 2000).

² Esta es la misma argumentación que usará Thomas Hobbes para justificar la esclavitud (*De Cive* VIII 1)

Una de las cosas que subyace a la doctrina francesa y como expresión de la modernidad, es la capacidad de concebir que el asesinato tiene una utilidad política y es moralmente aceptable, lo cual no es exclusividad de un bando. En efecto, los asesinatos cometidos por la guerra tienen una utilidad política y, en tal sentido, constituyen también una acción moralmente aceptable, pues dan una respuesta al fracaso de establecer una dominación sobre el «otro». Así como existe la ley del más fuerte entre individuos, que autoriza la eliminación de los más débiles por parte de los más fuertes, así también encuentran los estados una legitimación de los asesinatos. Por tanto, la acción de matar constituye uno de los medios de que se nutre, fortifica y sostiene la política moderna³. En consecuencia, la utilidad política del asesinato, incluso en una república, lo transforma en una acción justificable⁴. Tomando en cuenta la jerga quirúrgica que se utilizaba en la época para explicar la acción del terrorismo de estado, la utilidad política del asesinato se verá justificada por una finalidad de *higiene o salud del cuerpo social* (Londoño Carvajal, 2003: 142-143)⁵, lo cual propone una actitud moral al participante de la «guerra anti-subversiva» en la cual la *bondad es uno de los peores errores* (Trinquier, 1981: 38).

Esta suspensión de los Derechos Humanos remite a la sentencia del Derecho Romano: *necessitas legem non habet*, (la necesidad no tiene ley), expresando un juego polisémico que tanto quiere decir: *la necesidad no reconoce ley alguna*, como también, *la necesidad crea su propia ley*. En ambos casos, la teoría del estado de excepción encuentra su legitimidad en el *status necessitatis*⁶. En efecto, el encuadre institucional argentino de la doctrina francesa se inscribe en la doctrina del *poder de facto*, tal como la desarrolla la Acordada de la Corte Suprema de Justicia de la Nación de 1930 que buscó legalizar el golpe de estado de ese año contra el

³ Las declaraciones públicas del presidente estadounidense Barack Obama el 2 de mayo de 2011, anunciando el asesinato del yihadista de origen saudí y líder de al Qaeda, Osama bin Laden en Abbottabad (Pakistán) es un ejemplo de ello. Ni siquiera fue necesario montar un «juicio de Nürenberg» o la creación de un Tribunal Penal Internacional para el Lejano Oriente, para legitimar el asesinato, ya no hizo falta justificarlo en nombre de la libertad y la democracia, sino que se aplicó el principio por el cual «muerto el perro se acabó la rabia»: <https://www.youtube.com/watch?v=mCpyNciP2eU>. ¿Había otro camino? Sí, el modelo que representó el juicio a los militares en Argentina.

⁴ Para el filósofo francés Emmanuel Levinas el asesinato es el reconocimiento de un fracaso pues contempla al asesinado como una persona (C.f.: Levinas, E. (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca Sígueme), mientras que, en la doctrina de guerra antisubversiva, ese «otro» ha dejado de ser persona y es concebido como una «cosa» sin valor y por ello, el Ejército argentino ordenaba pasarlo a «disposición final», terminología proveniente de la logística y de la que nos ocuparemos más adelante. También en los grupos armados apareció esta cuestión en un largo y muy tardío debate -2005- sobre el sentido de «matar», reconociendo, aunque *ética y políticamente no es lo mismo matar teniendo el poder y los instrumentos «legales» del estado que no teniéndolos* (AA.VV., 2014: 163-164).

⁵ Para los manuales de operaciones del Ejército Argentino, como en las enseñanzas francesas, se construyen metáforas a partir del lenguaje médico para recubrir de cierta legitimidad su accionar. Así se hablará de «extirpar», y se sostendrá que, *como las enfermedades degenerativas, exige un «diagnóstico precoz» y una intervención quirúrgica apartada de las técnicas militares tradicionales* (Sánchez de Bustamante, 1960: 602). César A. Guzzetti, ministro de Relaciones Exteriores del gobierno surgido del golpe de estado de 1976, se expresaba al respecto de la siguiente manera: *El cuerpo social del país está contaminado por una enfermedad que corroe sus entrañas y forma anticuerpos* [se refiere a los grupos paramilitares]. *Esos anticuerpos no deben ser considerados de la misma manera que se considera un microbio. A medida que el gobierno controle y destruya a la guerrilla, la acción del anticuerpo va a desaparecer. Se trata sólo de una reacción natural de un cuerpo enfermo»* (*La Opinión*, edición del 3.10.1976).

⁶ El jurista medieval Francisco Graciano fue quien desarrolla el concepto de «estado de necesidad» en su *Decretum* o *Concordia discordantium canonum* (Pars I dist. 48; Pars III dist. I Cap. 2), pero tanto en él como en la elaboración de Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* (I-II q. 96 a.6) y Dante en *De Monarchia* (II.5.22) no permiten deducir que la suspensión del derecho pueda ser necesaria al bien común. Es recién con los modernos que el *estado de necesidad* es incluido en el orden jurídico. El principio según el cual la necesidad define una situación singular en la que la ley pierde su *vis obligandi* (éste es el sentido del adagio *necessitas legem non habet*) se revierte en aquél según el cual la necesidad constituye, por así decir, el fundamento último y la surgente misma de la ley (Agamden, 2005: 60-62).

gobierno constitucional de Hipólito Yrigoyen, en la cual se sostiene que, quien tenga en sus manos la fuerza y la policía, para el mantenimiento de la paz y del orden de la Nación, es el jefe de facto en el país, y ese Tribunal considerará en lo sucesivo como válidos los actos jurídicos que realicen los funcionarios que se encuentren bajo la autoridad de tal poder, sean cuales fueren los vicios de forma o deficiencias relativas a su designación o elección⁷ (Périès, 2013: 31). La determinación formal de la legitimidad y la legalidad, se logran por medio de la fuerza militar.

Este «estado de excepción» que se legaliza a sí y sobre sí está concebido en el mismo sentido que los juristas nazis hablaban sin reservas de un «*gewollte Ausnahmezustand*», un *estado de excepción deseado* con el fin de instaurar el estado nacionalsocialista, y en la actualidad lo encontramos en la «*military order*» emanada del presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, el 13 de noviembre de 2001, que autoriza la *detención indefinida* y el proceso por parte de un tribunal militar de los extranjeros sospechados de estar implicados en actividades terroristas y la *USA Patriot Act*, emanada del Senado el 26 de octubre de 2001, permitía *poner bajo custodia* al extranjero que fuera sospechoso de actividades que pusieran en peligro *la seguridad nacional de los Estados Unidos*, cancelando todo estatuto jurídico de un individuo, pasa a ser un NN⁸, un ser jurídicamente innominable e inclasificable (Agamden, 2005: 26-27).

El estado de excepción no permite legitimar totalmente el accionar del terrorismo de estado, por eso, las ambigüedades en la fijación del «enemigo interior» son resueltas por la doctrina francesa, tomando una forma de combate que difiere de la guerra convencional, pues plantea el aniquilamiento, sin generar la figura del mártir detrás de cada muerto, siendo de tal difusa entidad como la del enemigo, se trata de la desaparición física de las personas⁹. La

⁷La Acordada sobre el reconocimiento del Gobierno Provisional de la Nación fue firmada por los ministros de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, José Figueroa Alcorta, Roberto Repetto, Ricardo Guido Lavalle y Antonio Sagarna, y el Procurador General de la Nación Horacio Rodríguez Larreta. La misma sostiene que la legalidad se funda *en razones de policía y de necesidad y con el fin de mantener protegido al público y a los individuos cuyos intereses puedan ser afectados*, aludiendo a la doctrina del canadiense Albert Constantineau, (*Public Officers and the Facto Doctrine*). Una de las críticas a ello se basa en el hecho de reconocer a la llamada «revolución triunfante» como generador de la sustitución de un gobierno constitucional; escapa del límite fijado por el art. 100 (116 actual) de la Constitución para la competencia de la Corte y a su vez, cita mañosamente a Constantineau, quien distingue entre «gobierno de facto» y «funcionarios de facto». Al primero lo considera como usurpador, pero se ocupa, en la mayor parte de los dos tomos del libro, de los problemas de los ciudadanos por la actuación de los «funcionarios de facto». Esto permite considerar el hecho como una traición de los miembros de la Corte al mandato constitucional.

⁸La referencia «NN» proviene del Decreto del III Reich *Nacht und Nebel* (Noche y Niebla), *Richtlinien für die Verfolgung von Straftaten gegen das Reich oder die Besatzungsmacht in den besetzten Gebieten* (*Directivas para la persecución de las infracciones cometidas contra el Reich o las Fuerzas de Ocupación en los Territorios Ocupados*) del 7 de diciembre de 1941 (*Nazi Conspiracy and Agression*, 1946, VII: 873-874).

⁹En la conferencia que sirvió para explicitar los objetivos y alcances del CONINTES, el teniente coronel Díaz fue claro al respecto: *la represión debe llevarse a intenso y sostenido ritmo hasta lograr la seguridad del aniquilamiento integral de las células subversivo-terroristas* (Díaz, 2005: 129). Este sistema de desaparición de cuerpos también se usó en Francia. El 17 de octubre de 1961, a pedido del FLN, más de 20.000 argelinos desafiaron el toque de queda y manifestaron por París, la represión policial a cargo de Maurice Papon –quien como funcionario del gobierno de Vichy deportó judíos a campos de concentración y convalidó el uso de la tortura como prefecto en Argelia (1949-1954)- mató e hirió a alrededor de 200 manifestantes, arrojando sus cuerpos al río Sena (C.f.: Jean-Luc Einaudi, *La bataille de Paris*. París. Seuil. 1991, la versión negacionista en *Le libre blanc de l'armée française en Algérie*. París. Contretemps. 2001). La alcaldesa de París, Anne Hidalgo inauguró el 17 de octubre de 2019 una placa recordatoria de la masacre (*France Soir*, 17.10.2019); puede consultarse un artículo que incluye fotos del hecho en <https://www.histoire-immigration.fr/dossiers-thematiques/integration-et-xenophobie/le-17-octobre-1961-paris-une-demonstration-algerienne> (consultado el 17 de octubre de 2019). Este es uno de los episodios más difíciles de digerir por la sociedad y la historia francesa [Corbel Laurence y Benoit Falaize. *L'enseignement de*

utilización de esta técnica, lejos de parecer una acción irracional, estaba inspirada en una profunda racionalidad instrumental al servicio de la muerte, que buscará crear una figura simbólica: «el desaparecido».

Esa técnica se concibió desde el estudio de la Psicología, la cual ha establecido que en el plano personal existe una distinción entre el miedo y el terror. El miedo tiene un objeto determinado al que se puede hacer frente; el terror genera angustia pues carece de objeto y se lo vive como una espera dolorosa ante un peligro tanto más terrible cuanto que no está claramente identificado: *es un sentimiento global de inseguridad, por eso es más difícil de soportar que el miedo* (Delumeau, 2002: 44) y como tal es paralizante. Esto es, el miedo puede lanzar a la acción, el dolor por la muerte lleva al duelo y puede generar la conceptualización del mártir, pero la desaparición lleva a la duda, fundiendo la esperanza y la angustia, creando las barreras psicológicas que frenan todo intento de actuar (Périès, 2001: 111).

En Argentina, el núcleo desde donde se buscará nombrar al enemigo estaba conformado por militares que emergen después de los múltiples «pogrom» en las Fuerzas Armadas y una neo-oligarquía que no solo estaba integrada por los empresarios rurales («el campo») ligados a la agroexportación, sino también por aquellos sectores vinculados al capital financiero internacional, las grandes empresas transnacionales y a la denominada «patria contratista» (burguesía nacional ligada a la provisión de obras, bienes y servicios al estado).

Estrategia y tácticas

Un dilema a resolver en la doctrina antsubversiva es el tipo de estrategia a seguir, o sea, si se responderá con una guerra defensiva o se tomará iniciativa en el ataque. A ello responden los militares franceses sosteniendo que *la lucha contra la subversión tiene que ser algo más que un simple rechazo y una réplica. Deberá conducirse con ánimo ardientemente ofensivo*, dentro de lo cual es fundamental comprender que, en su conducción, *la sorpresa táctica, la originalidad de las soluciones, su variedad y la rapidez de ejecución son factores del éxito, no solo por sí mismos sino también por su resonancia psicológica* (Grand d'Esnon, 1960: 350). Precisamente, el general Henri Navarre sostiene que la derrota francesa en Vietnam se produjo por no haber sabido adaptar a tiempo las fuerzas propias al nuevo tipo de combate, el cual, a diferencia de la guerra clásica, no prioriza el poderío sino la flexibilidad, movilidad, engaño y la información (Navarre, 1964: 376).

Por su parte, Mao sostenía que *la victoria estratégica está determinada por los éxitos tácticos*¹⁰, la victoria o la derrota dependen, *de si se toman adecuadamente en cuenta la situación en su conjunto y cada una de las etapas de la guerra* (1972, I: 198), por ejemplo, la Ofensiva del Têt en Vietnam (1968) fue desde lo táctico una derrota militar, sin embargo, fue

l'histoire et les mémoires douloureuses du XXe siècle. Enquête sur les représentations enseignante en Revue française de pédagogie 147 (2004): 43–44]; por ejemplo, es imposible acordar una fecha oficial para la conmemoración de la guerra de Argelia, lo cual señala la intención del estado francés de producir un no-lugar para el conflicto [Thierry Fabre. *France-Algérie: questions de mémoire* en *Annuaire de l'Afrique du Nord* Tomo XXIX (1990): 353–357]. La ley votada en la Asamblea Nacional en 1999 reconoce el término *guerra* para referirse a los hechos acontecidos entre 1954 y 1962 —anteriormente a esa ley, en Francia se consideraba el período como *la cuestión argelina*, sin referirse a un conflicto armado.

¹⁰ Tanto Mao como Giap coinciden que tácticamente hay que golpear al enemigo en aquellos puntos más débiles de éste, evitando un choque frontal donde se ponga en riesgo la victoria estratégica. Ello permite alimentar la moral de combate con un éxito y desgastar al enemigo con una derrota. Así, tanto Ho como Giap, decidieron golpear en Dien Bien Phu y no en el delta del Río Rojo, donde los franceses eran más fuertes. El ejemplo contrario fue el lanzamiento y posterior derrota de la llamada Contraofensiva de parte de Montoneros en 1978 [C.f.: Confino, Hernán (2021) *La contraofensiva*. Buenos Aires. FCE].

una acción que contribuyó a la victoria estratégica de Vietnam sobre los Estados Unidos, tal como figura en los documentos confidenciales *The Pentagon Papers*, dados a conocer por el *New York Times* a fines de 1971 (Chaliand, 2018: 92).

Pero la elección de una u otra táctica no pueden obedecer a un patrón determinado, tal como sostiene Abraham Guillén¹¹, no hay un camino lineal: César había vencido en Galia, pero su victoria estratégica es la entrada en Roma (Guillén, 1969: 22), para lo cual es necesario un amplio conocimiento de las condiciones concretas del espacio operacional y del tiempo en que se realiza la acción (Mao, 1972, I: 199), por eso, como se verá más adelante, estas operaciones militares las lleven adelante tenientes y capitanes, dentro de una estrategia y planificación fijada por un Estado Mayor, pero en el desarrollo de los hechos *in situ*, las decisiones son propias del oficial a cargo (Trinquier, 1981: 101).

En esta nueva doctrina, la planificación y las decisiones generales son centralizadas, pero se le otorga al oficial en operaciones las decisiones tácticas sobre el terreno. Los franceses insistieron mucho en observar su experiencia en Vietnam respecto a la eliminación del formalismo de la «escuela clásica», la cual era parte del paradigma de «Nación en armas», planteando la necesidad que los oficiales que son parte de un operativo no actúen aplicando recetas previas –como la *mula* del mariscal de Sajonia– sino que, considerando solo a los principios como permanentes, se habitúen a razonar en cada caso en particular respecto de la aplicación y la forma. Pensando en el terreno de operaciones, los franceses comprenden que cada vez más, son los oficiales, *in situ*, que deben tomar las decisiones, aun contrariando la orden del estado mayor (Navarre, 1964: 384) a la manera que lo hacen los comandos israelíes (Lartéguy, 1979), evitando repetir la experiencia de australianos y neozelandeses en Galípoli. Esto último debe entenderse claramente, no se trata de debatir lo justo o injusto de una orden, sino la forma u operatividad de su cumplimiento.

Se señala que una de las grandes diferencias entre la guerra antisubversiva con aquellas que los ejércitos modernos realizaron durante el siglo XIX hasta mediados del XX, es que más que el número y la tecnología militar importa la «información» respecto del enemigo con el que se lucha. Esa información refiere a cuestiones tanto generales como particulares. En el primer caso, se trata de las doctrinas y tácticas que enmarcan el accionar, por ejemplo en el Ejército francés se expresó en el *Plan de Documentación General*; en el segundo caso, la información pormenorizada de ese enemigo presente con que se enfrentará en la misión, lo cual deberá constar en un *plan general de informaciones* (de Naurois, 1958, 331 b: 708), de allí que se buscará que los oficiales más capaces formen parte del servicio de inteligencia militar¹², que no solo operará por infiltración en las filas del enemigo sino que también formarán parte de los estados mayores territoriales compuestos tanto por militares como civiles (Grand d'Esnon, 1960: 352). Un ejemplo de ello fueron los «Comités de Seguridad» que los militares argentinos organizaban a partir de 1976, con empresarios, gerentes de fábricas y las «fuerzas vivas» en muchas ciudades, espacio en el cual circulaba la información sobre militantes y dirigentes

¹¹ Abraham Guillén es un anarco-sindicalista español que luchó en las Milicias Populares durante la Guerra Civil Española y recalará en Argentina en 1948, trabajando como redactor de la revista *Economía y Finanzas* y luego en el diario *El Laborista*, fue «preso CONINTES» acusado de ser el ideólogo de los Uturuncos. Entrenó a miembros del MLN Tupamaros de Uruguay, a los brasileños Carlos Lamarca, líder de Vanguardia Popular Revolucionaria (VPR) y Carlos Marighella, de Alianza Liberadora Nacional (ALN); y a los dominicanos que enfrentaron la ocupación norteamericana en 1965. También estuvo vinculado al movimiento dirigido por Hugo Blanco en Perú (Reyes, 2005: 56) y en los Estados Unidos reconocen su influencia los grupos The weather underground y Symbionese Liberation Army.

¹² Dentro del Ejército Argentino, esto significó un cambio en el reconocimiento «social» que otorgaba la pertenencia a un arma determinada, por ejemplo, hasta entonces, la pertenencia a la caballería era considerada «la *crème de la crème*» en el campo militar.

sindicales, delegados de fábrica, etc. (Mason, 2007: 114ss).

Como parte de este armado de inteligencia militar, Badie recuerda las enseñanzas de Sun Tzu —el estratega chino del siglo VI aJC. - quien enseñaba que era necesario *corromper todo lo que hay de mejor en el enemigo, con ofertas, regalos y promesas; alterar su confianza empujando los mejores de sus tenientes en acciones vergonzosas y viles, que no olvidarán divulgar* (Badie, 1959: 533). Un ejemplo de aplicación de ello fue la «pecera» de la ESMA, cuyo antecedente en el Ejército argentino es el *Manual de Operaciones contra la Guerrilla Urbana* en el que sostiene que *se aprovechará al máximo el personal capturado o desertor de los elementos subversivos para que convenzan a sus propios adeptos que depongan las armas, utilizando para ello distintos medios de difusión* (Ejército Argentino, 1969: 62).

La tipología que se sigue en el análisis de la «guerra revolucionaria» y sobre la cual se forma a los militares argentinos señala una primera fase donde el enemigo opera por debajo de la superficie, en «orden cerrado»; luego hace su aparición mediante actos violentos cuyos objetivos son propagandísticos, los cuales no implican una definición militar sino el acto de propaganda que se traduce en un «estamos aquí y podemos hacerlo», o sea, demostrar la debilidad de la autoridad constituida y la fuerza pujante del grupo guerrillero. Por ejemplo, el robo de armas en el Tiro Federal de Córdoba el 1 de abril de 1969 o de una armería de San Justo (PBA) el 15 de abril, estos hechos mostrados por los medios, otorgan visibilidad al grupo y crea desconfianza respecto del control que las autoridades poseen sobre la situación (C.f.: Lacheroy, 1955: 5), a la vez que permite llevar adelante una «gimnasia revolucionaria», pues como decía Mao, *nuestro método principal es aprender a combatir en el curso mismo de la guerra [...] la guerra revolucionaria es una empresa del pueblo [y este no tiene preparación militar, pero] entre un civil corriente y un militar, hay cierta distancia, pero no una Gran Muralla [...] Sun Tzu escribió en su libro [Ping-fa]: «conoce a tu adversario y conócete a ti mismo, y podrás librar cien batallas sin correr ningún riesgo de derrota». Esta sentencia se refiere a dos etapas: la etapa de aprendizaje y la etapa de aplicación* (Mao, 1972, I: 204-205).

La segunda fase incluye la muerte y la violencia ejercida no necesariamente sobre alguien que es un gran personaje público sino sobre un miembro de las fuerzas de seguridad o el ataque a la guardia de un cuartel, cuyo efecto está ligado a la repetición de los mismos, que, informados por los medios de comunicación, van generando una «naturalización» de tales hechos cotidianos, por lo que dejan de ser «novedad», dejan de ser motivo de juzgamiento social. Los militares franceses explicarán que esta etapa desarrolla la complicidad del silencio (no hay condena y se aprende a convivir en ese clima social), de allí que Abraham Guillén sostenga que *las batallas más importantes de la guerra revolucionaria no tienen lugar en la vanguardia, frente al enemigo, sino en la retaguardia de éste* (Guillén, 1969: 15). La contrapartida de esta fase por parte de las fuerzas militares es el asesinato o desaparición de «perejiles», cuyo efecto disciplinador sobre la población es mayor que el mismo hecho realizado sobre un cuadro de conducción.

En una tercera fase del desarrollo de la «guerra revolucionaria» se pasa a las acciones de superficie o política de masas que van creando las condiciones de la insurrección (Giap, 1972: 38).

Frente a este panorama, el general Galula afirma que existen algunas acciones estratégicas que las fuerzas antisubversivas no puede dejar de llevar adelante: a) establecer un contacto con la población que le permita controlar sus movimientos y poder ir cortando los vínculos con los subversivos; b) aniquilar las organizaciones políticas subversiva (organizaciones de superficie); c) agrupar y organizar con los sectores y organizaciones que adhieren al proyecto defendido por el Gobierno un movimiento político nacional y d) aniquilar los restos de la

subversión (Galula, 2006: 55)¹³.

La lectura que hacen los militares argentinos sobre ello sostendrá que la subversión buscará *demostrar que el movimiento cuenta con apoyo popular; desmoralizar a las autoridades legales y a las fuerzas de represión; intimidar y/o deteriorar al poder legal; provocar el pánico en la población; paralizar las actividades normales; alterar el orden público, con vistas a la creación de un clima revolucionario; comprobar la capacidad de la organización subversiva y la de reacción y efectividad de las fuerzas legales* (Ejército Argentino, 1969: 2).

En este marco, alterar el orden será considerado como una acción fuera de la ley sin contemplar el motivo por el cual se lo realiza, y como además la ley determina lo social, quien realiza tal acto será considerado un «in-social» o «anti-social», transformando a la protesta en un acto delincencial, por lo que el Gobierno le suspende las garantías de un estado de derecho, evitando que se lo considere un transgresor para darle su carácter de «enemigo», justificando así la represión o su aniquilamiento (Schmitt, 1968: 262).

Por su parte, la «guerra contrarrevolucionaria» tomará una forma lingüística para denominar la realidad que proviene de la cirugía, así, por ejemplo, la sociedad es un *órgano enfermo*, del cual hay que *extirpar*, o quitar *los tejidos engangrenados* o el *cáncer social* (Périès, 2001: 100.112). Era necesario enfrentar elementos extraños que habían invadido el cuerpo social y lo enfermaban. Resultaba claro que el lenguaje militar se amalgamaba con el discurso médico-higienista que servía para cosificar a las víctimas. Bajo el supuesto básico de proteger la vida se autorizaba su aniquilación. La comunidad fue vista como un cuerpo orgánico necesitado de una cura radical, consistente en inmunizar al todo respecto de una parte de ella considerada irrecuperable, algo diferente y revulsivo que debía ser excluido. Llevar a cabo este propósito implicaba elegir una metodología y un espacio de aplicación: el terrorismo de estado y los campos de exterminio¹⁴.

Los franceses reflexionando sobre sus experiencias coloniales, toman como característica estratégica de esta confrontación aquello que Mao nombraba como una «guerra prolongada» o como literalmente se traduce del chino: *una guerra que se sufre largo tiempo* (Mao, 1972, I: 214), o sea, la permanencia de la situación revolucionaria que implicaba una *coordinación de la lucha militar y la lucha política, ofensivas militares e insurrecciones armadas* (Giap, 1972: 22), lo cual plantea un plano distinto a la experiencia de las revoluciones rusa y cubana, cuyo proceso entre el inicio de la lucha y la victoria definitiva fue corto (entre 7 y 2 años, respectivamente)¹⁵. En el caso chino como el vietnamita, la guerra era entendida como una situación de confrontación con frentes de operaciones fluidos y guerra de movimientos (Mao, 1972, I: 215;

¹³ A partir de 1976, en Argentina, la dictadura fue llevando adelante cada uno de estos cuatro puntos: en el primer caso hubo un control de los medios de comunicación basado en la complicidad, el ocultamiento y la mentira, también la explotación de acontecimientos como el Campeonato Mundial de Fútbol 1978; el 12 de febrero de 1982, Leopoldo F. Galtieri realiza en Victorica (provincia de La Pampa) el llamado «asado del siglo», primera etapa de la organización de un posible movimiento de apoyo político al «Proceso», cuya golpe de efecto sería una negociación por las islas Malvinas (tres banderas: argentina, estadounidense e inglesa), tras lo cual tendrían garantizado que el futuro gobierno surgido de elecciones engendraría lo que dio en llamarse «la cría del Proceso».

¹⁴ Esta jerga también se utilizó en el ámbito civil, dentro del marco de la imposición de políticas neoliberales durante el gobierno de Carlos Saúl Menem: *aplicar cirugía mayor sin anestesia* (El País, Madrid, edición del 9 de agosto de 1989).

¹⁵ *La duración de una guerra depende de la evolución de la relación de fuerzas y de la conducción de las operaciones por cada bando en lucha* (Giap, 1972: 90). Pensando al continente como campo de combate, Guevara también concibe la posibilidad de una *guerra larga y cruel* (Ernesto Guevara (1967) *Crear dos, tres... muchos Vietnam. Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental* en www.marxists.org/espanol/guevara/04_67.htm).

258), donde se puede percibir una lejana influencia de las concepciones del general prusiano Alfred von Schlieffen, pues en esta guerra no se «fija» un frente y se establecen posiciones, por el contrario, la inestabilidad de los frentes de operaciones conduce a la inestabilidad del territorio donde se encuentran las bases de apoyo (Mao, 1972, I: 259). Guillén sostiene al respecto que *en la estrategia de guerra prolongada gana siempre el bando que tiene más moral, mejor política y más capacidad de duración* (Gillén, 1969:10).

La consecuencia que los militares franceses concluyen de esta visión la expresa el general Galula, al sostener que la prolongación en el tiempo obliga a atenerse rigurosamente a una metodología que permite alcanzar objetivos intermedios específicos, que van preparando el camino a la batalla definitiva de ese enfrentamiento entre Occidente y el Comunismo (Galula, 2006: 2).

El CONINTES: un intento de terrorismo de estado «legal»

Entre 1955 y 1973 queda planteada en Argentina una «batalla de opinión», cuyo debate es quien garantiza la gobernabilidad. El decreto del gobierno surgido del golpe de estado de 1955, 4161/56 que prohibía como delito mencionar o poseer objetos vinculados al peronismo, no alcanzaba para reprimir la oposición, el nuevo gobierno surgido tras las elecciones realizadas con la prescripción del peronismo, deberá ampliar la legislación represiva y promulga el decreto 10.395/58¹⁶, que militarizaba a los trabajadores ferroviarios, tanto activos como jubilados, y por lo tanto quedaban bajo el régimen de justicia militar, y ello significaba que la desobediencia – por ejemplo no trabajar por considerarse en estado de huelga- era considerada insubordinación, por otra parte, cualquier atentado contra los bienes del ferrocarril es considerado un acto beligerante –o sea, un acto de guerra-, acorde con todo ello se suspendían las actividades gremiales.

En esa circunstancia, bajo presión militar, y por la debilidad política del gobierno que no había logrado «captar» el apoyo de los trabajadores, el presidente Arturo Frondizi firma la promulgación del Decreto secreto (S) 9.880 del 14 de noviembre de 1958¹⁷ que se conoció como *Plan de Conmoción Interior del Estado* (CONINTES), el cual comprendía un conjunto de acciones cuya elaboración y puesta en marcha fueron ordenadas por el Poder Ejecutivo, y que conformaban una forma de reorganización del personal y las estructuras militares siguiendo el modelo francés, para poder ejecutar la represión por parte de las Fuerzas Armadas, a las cuales se las autorizó a hacer uso de las armas en caso de encontrarse con «perturbadores» que no se entregaran a la primer intimidación (Argentina, 2014: 22).

La proscripción y persecución del peronismo genera una respuesta política que podía cuantificarse: durante 1959 se perdieron 10.078.131 días de trabajo por huelgas realizadas solo en la ciudad de Buenos Aires, en las que tomaron parte 1.400.000 trabajadores. Ese mismo año el PBI tuvo una caída del 6.5%. Entre mayo de 1958 y junio de 1961 hubo 1.022 atentados con explosivos, 104 incendios de vagones ferroviarios, plantas industriales, gasoductos, etc., y se realizaron 440 actos de sabotaje. Con el presidente Arturo Frondizi en Estados Unidos, el vicepresidente a cargo, José María Guido aplicando la metodología del Plan CONINTES movilizó militarmente a los choferes del sistema de transporte de la ciudad de Buenos Aires en huelga y

¹⁶ Esta legislación fue complementando y ampliando la persecución mediante el decreto 2.713/63 extendiéndola a quienes lo elogiasen o accedieran a entrevistas con él. Finalmente, los decretos 4.046 y 4.784 excluyeron a la Unión Popular –partido encabezado por el ex-canciller peronista Atilio Bramuglia- y sus eventuales aliados en coaliciones electorales del acceso a cargos ejecutivos tanto a nivel nacional como provincial (Tcach, 2007: 43).

¹⁷Dicho decreto fue desclasificado en 2012, junto a otras normas de carácter secreto y reservado, y el 5 de marzo de 2013 se publicó en el Boletín Oficial.

declaró zona militar a La Plata, Dock Sur y Berisso con la consiguiente ola de allanamientos sin orden judicial y detención de miles de dirigentes peronistas. Se llegó a prohibir la transmisión radial de noticias sobre los conflictos (*Plan Conintes*, 2010: 84-85). El año 1959 representó el momento de mayor conflictividad político-sindical en este proceso, lo cual expresaba la voluntad de los trabajadores de resistir el plan de estabilización que el Fondo Monetario Internacional había solicitado al gobierno del presidente Arturo Frondizi (James, 2005: 155).

El presidente Frondizi desarrolla una política de «modernización», dentro de la cual contempla cambios en la estructura del transporte ferroviario. Tras un primer intento fallido del Secretario de Transporte del doctor Alberto López Abuín, se les encomienda la tarea en 1961, a los ministros de Obras Públicas Alberto Constantini y de Hacienda Álvaro Alsogaray, los cuales solicitarán al Banco Mundial que realice un estudio de factibilidad de tal modernización, el cual es encargado al teniente general estadounidense Thomas Larkin¹⁸. Así se diseñó el denominado Plan Larkin, que consistía en abandonar el 32% de las vías férreas existentes, despedir a 70.000 empleados ferroviarios, y reducir a chatarra todas las locomotoras a vapor, al igual que 70.000 vagones y 3.000 coches, con la idea de reemplazar todo esto en el mercado exterior, tal como era esperable de un lobbysta de las empresas de su país. Los cuadros gremiales de la Fraternidad y la Unión Ferroviaria se pusieron en pie de guerra al enterarse del plan de reducir la empresa ferroviaria, despedir gente y la política de suprimir ramales, iniciando una huelga que durará 42 días aplicándoseles el decreto de militarización y el CONINTES.

Siendo las empresas periodísticas actores activos en la construcción de la realidad política y social, cumplen un papel importante las imágenes que construyen de esa realidad en la formación del imaginario colectivo, especialmente en los llamados sectores intermedios. Cumpliendo ese papel, se nombrará a esta situación de ingobernabilidad y represión, como producto del accionar de *grupos adictos al tirano*, reclamando que *tribunales militares juzguen a terroristas por los intentos de volver a instalar la tiranía* (*La Prensa*, edición del 13.3.1960). Los grandes diarios –tanto nacionales como provinciales– hicieron del anticomunismo un estandarte, incriminando a las izquierdas, al peronismo y a sectores juveniles influenciados por la revolución cubana como agentes de una agresión, articulada con la conflictividad social, que subvertía las instituciones económicas y políticas del país. A través de la narración de acontecimientos y de la legitimación que otorga el lenguaje, mediante editoriales, los diarios actuaron como tribunas fiscalizadoras de quienes promovían *el desorden social* como también del gobierno, al que le reprochaban no instituir con premura un dispositivo coercitivo más drástico sobre estos «elementos de desorden», a lo cual se respondió sumando al CONINTES la ley 15.293/60 de represión a las actividades terroristas¹⁹.

La doctrina francesa estaba encuadrada en una concepción estratégica en los términos de

¹⁸ Militar que participó de la invasión estadounidense a México (1916), de la segunda batalla del Marne (1918) en la Primera Guerra Mundial, agregado militar en Japón (1921-1923), se desempeñó como ingeniero supervisor en el Canal de Panamá, bajo control estadounidense por entonces, fue encargado de suministros y comunicaciones en el norte de África y la invasión del sur de Francia durante la Segunda Guerra Mundial.

¹⁹El presidente Frondizi expresó entonces: *Aseguramos de este modo la defensa del sistema republicano, frente a la ineludible necesidad de implantar y mantener el estado de sitio [...] La actividad insurreccional y los actos de terrorismo que la expresaron exigieron de nosotros graves medidas. Al estado de sitio hubo de agregarse la aplicación del Plan CONINTES [...] Los dirigentes comunistas y los sectores peronistas que impulsaron esa acción deben tomar conciencia de la pesada responsabilidad que gravita sobre ellos por los quebrantos que, por su culpa, sufre la legalidad como bien común y la democracia como medio práctico para expresarla. Los hechos de que son culpables los excluyen por propia voluntad de la convivencia democrática argentina* (Frondizi, 2008: 104-105). En la elaboración de este Plan colaboraron directamente los asesores franceses, particularmente el coronel Nougès, uno de los responsables de la aplicación del Plan Challe en Argelia (Llumá, 2003: 26).

la llamada «guerra fría» y que oficiaba de justificativo tanto político como moral de las acciones se acometían. Apareció entonces la necesidad de adscribir el terrorismo de estado a la esfera de la causa mayor que lo legitimara y así en un país que carecía de levantamientos armados significativos, los militares argentinos interpretaron la dicotomía peronismo-antiperonismo como si se tratara de una versión local del conflicto comunismo-anticomunismo (Rouquié, 1986, II: 199; Sumo-Pontoriero, 2012: 291; Pontoriero-Franco, 2013: 115).

Por su parte, desde el peronismo, la visión que se transmite lo coloca dentro del paradigma de la liberación de los pueblos del Tercer Mundo (Mason, 2009: 128-142). Andrés Framini –secretario general de la Asociación Obrera Textil– sostiene en un reportaje realizado en 1963: *estamos librando una guerra sin cuartel contra la oligarquía, los monopolios, y los grandes capitales internacionales empeñados en mantener su dominación a costa de cualquier violencia y cualquier inmoralidad [...] Esta es una lucha que proviene desde los mismos orígenes de la historia patria [...] Los tiempos, sin embargo, han cambiado decisivamente. Esta es la hora de los pueblos [...] Día a día, nuevos pueblos se incorporan al mundo de las naciones liberadas. Ahí está el ejemplo de Argelia, conquistando su independencia después de una guerra victoriosa librada contra una de las más grandes potencias mundiales [...] el Justicialismo no es un partido político más que pueda permutar su destino por un puñado de bancas parlamentarias [...] En la unidad de acción del pueblo está el secreto de la victoria. El Movimiento Justicialista bregará por consolidar y extender esta unidad a todos los terrenos* (Revista de la Liberación. 1963 n° 1).

Acompañando al Plan CONINTES, el comando militar tomó acciones concretas: el Estado Mayor General del Ejército organizó las enseñanzas de la nueva doctrina militar en un proyecto titulado: *Puntos de vista. Conducción de la guerra contrarrevolucionaria*, como texto provisional de un futuro reglamento.

Siguiendo a la doctrina francesa, se señala que los movimientos insurreccionales están directa o indirectamente vinculados a los intereses del comunismo y la URSS. En ese contexto, la percepción del comunismo como enemigo estratégico llevó a su demonización, siendo su contrapartida la «misión sagrada del soldado» como defensor de los «valores» sobre los que se fundó la Nación, lo cual legitima su actuar (Llumá, 2003: 35).

Finalmente, Frondizi promulga el Decreto 2.639/60 por el cual se declara la situación de emergencia grave; se otorga jurisdicción militar sobre delitos de intimidación pública y terrorismo, estableciendo Consejos de Guerra para juzgar civiles acusados de cometer «actos terroristas», que pasarán a llamarse los «*detenidos CONINTES*», en la búsqueda de contener la amenaza y reprimir a la Resistencia Peronista (Pontoriero, 2015: 11). En este sentido, en su artículo 2º el decreto prescribía que, *los comandantes de zonas de defensa en jurisdicción del Ejército y los comandantes de áreas en jurisdicción de la Marina y Aeronáutica, ordenarán en cada caso la constitución de los Consejos de Guerra establecidos en el art. 483 del Código de Justicia Militar* (1960, t.: XX-A: 368). Dentro del Ejército se informa de *Disposiciones Especiales sobre Información* agregadas a las *Directivas de CONINTES* (nº 5 y 6), por medio de las cuales, el secretario de Guerra, coronel Manuel Ramón Raimundez ordena concretar acciones de contraofensiva psicológica contra la «quinta columna intelectual» (*Boletín de la Secretaría de Guerra* 3.751).

En la búsqueda de darle una cierta legalidad a estas acciones, se intentará sostener esta legislación de excepción en la Ley 13.234 de Organización de la Nación en Tiempos de Guerra²⁰,

²⁰ Al respecto, César Tcach (2007: 34; 2015: 153) reproduce esta lógica, sosteniendo que el decreto 1.473/51 se orienta en el sentido de la participación de las FF.AA. en la represión interior, nos parece que

sancionada por el Congreso de la Nación durante la primera presidencia de Juan Domingo Perón, lo cual era una suerte de artificio legal, pues ésta había sido elaborada dentro de los parámetros de la guerra tradicional interestatal y de ejércitos regulares enfrentándose entre sí²¹, mientras que el CONINTES autorizaba la acción de represión y/o restablecimiento del orden público a las FF.AA. (Águila, 2017: 31). El general Leandro E. Anaya, secretario de Guerra del presidente Frondizi, sostenía, que *el plan CONINTES surgió como una necesidad de la época, para hacer frente a un enemigo ya declarado, tuvo su origen en la concepción francesa que no puede ser tildada de totalitaria como tampoco lo fue su aplicación en el país* (citado en Périès, 2013: 395-396). Había una visión compartida por los militares franceses y argentinos, de que se encontraba en curso la Tercera Guerra Mundial, y esta vez era contra el «comunismo»²².

Un preso CONINTES, el abogado Norberto Centeno²³ escribe desde la colonia penal de Rawson (provincia de Chubut) un breve trabajo titulado *Justicia CONINTES y estado de derecho* (Centeno, 2014: 131-141) dando cuenta de la ilegalidad de esta legislación. Cuando el Congreso de la Nación dicta el Código Penal, dispone que su aplicación esté en manos de tribunales de jurisdicción provincial o nacional, pero no admite su aplicación por Comisiones Militares ni el sometimiento de civiles a la justicia militar, pues vulnera el principio de la separación de los poderes y la garantía del debido proceso ante los jueces naturales (Centeno, 2014: 133-134).

La intervención de la Justicia Militar no es ajena a la doctrina francesa y marcó un cambio profundo con respecto a la legislación de defensa preexistente²⁴. Ningún acusado encuadrado en este Plan tenía derecho a recurrir a la justicia civil y desde el 14 de marzo de 1960, miles de domicilios de dirigentes peronistas fueron allanados y ellos encarcelados. No solo las policías provinciales se militarizaron y se subordinaron a las Fuerzas Armadas²⁵, también estaban involucradas distintas estructuras de la seguridad del Estado: la SIDE, Coordinación Federal, los servicios de inteligencia de las Fuerzas Armadas, la Escuela de Mecánica del Ejército y las seccionales de policía de Dock Sud, Lanús y Avellaneda, además de otros comandos instalados en las provincias²⁶.

aquí hay una concesión ideológica del autor, ya que no hay ejemplos de participación militar en acciones de represión política o social, ni la posibilidad de establecer una continuidad jurídica.

²¹ Nótese la similitud con lo sucedido en el mismo sentido a partir de 1976, en que se intentó justificar el terrorismo de estado en los decretos 2.770/75, 2.771/75 y 2.772/75 ignorando, la voluntad del gobierno expresada en el proyecto de Ley de Defensa Nacional –que derogaba esos decretos- aprobado por la H. Cámara de Diputados el 13 de noviembre de 1975 y de tratamiento pendiente en el Senado de la Nación al momento del golpe de estado (puede consultarse el texto de la ley en Mason, 2007: 140-147).

²² Este último punto se puede ampliar en: Verbitsky, Horacio (2002) *La última batalla de la Tercera Guerra Mundial*. Sudamericana. Buenos Aires.

²³ Abogado laboralista y militante peronista, sufrió reiteradamente la cárcel por sus convicciones políticas. En 1973-1974 fue el principal redactor de la Ley de Contratos de Trabajo que aún sigue vigente, fue detenido-desaparecido a partir del 7 de julio de 1977 durante el operativo denominado «la noche de las corbatas» y el 11 de julio de ese año apareció su cuerpo sin vida a la vera de un camino cercano a la ciudad de Mar del Plata (PBA).

²⁴ Los «presos CONINTES» eran sacados del ámbito de la justicia civil y llevados ante tribunales militares, donde se invertía la prueba y ellos debían probar su inocencia. Eran alojados en cárceles militares y se rehabilitó la de Ushuaia (provincia de Tierra del Fuego) que había sido cerrada en 1947 por considerársela inapropiada (Chaves, 2015: 128-129; más detalles en García-Rodríguez Molas, 1989, V: 462-465). En 1969, ante los disturbios ocurridos en las ciudades de Corrientes y Rosario se crearon nuevamente tribunales militares especiales con la facultad de condenar civiles acusados de cometer o instigar a actos de violencia, por medio del decreto 18.232, lo cual se aplicó con mayor contundencia al estallar el «cordobazo» (Águila, 2017: 105).

²⁵ El proceso de militarización deriva del nivel de homogeneidad entre las funciones militares y las policiales que genera la elección de un «enemigo interior» (Decreto 2.628/60).

²⁶ El militante peronista Marcelo Rolando Guruceta recordaba: *Cada región militar operativa fue creando su Consejo de Guerra “Especial”, en todo el territorio nacional. Los abogados Risso, Smith, Berardo, Romero Victorica, González, Antún, etc. solicitaron ante los Tribunales Federales y Ordinarios «habeas*

Los organismos de inteligencia

El gobierno que surge del golpe de estado de 1955, creó mediante el decreto 18.787/56, la Junta de Defensa de la Democracia para investigar a todas las organizaciones políticas, gremiales, sociales, culturales, o de cualquier tipo que pudieran ser calificadas de comunistas, *criptocomunistas*, con infiltración comunista o totalitarias –léase peronistas- ese mismo año se crea la Dirección de Informaciones Antidemocráticas (D.I.A.) que tiene como objetivo la reunión y coordinación de los distintos organismos de seguridad del estado: la SIDE, los Servicios de Inteligencia del Ejército (SIE), Servicios de Inteligencia de la Armada (SIN) y Servicios de Inteligencia de la Fuerza Aérea (SIA), la Sección Especial de la Policía Federal, y la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPPA), con el fin de realizar la «inteligencia interna», forma en que se denomina el espionaje a opositores. (Funes, 2004: 36; Marengo, 2015)²⁷. Con ello se inaugura la investigación sistemática y metódica de todo «enemigo social» del «orden» bajo un discurso y actitud anticomunista que se correspondía al contexto de la «guerra fría», lo cual–según Juan B. Yofre- recibió un aporte vital para desarrollar la inteligencia militar de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) a manos de un diplomático estadounidense, el cual suministró la lista de los argentinos que entrenaban en Cuba (Yofre, 2009: 25).

En el marco del Plan CONINTES, el presidente Frondizi, decidió jerarquizar la Secretaría de Informaciones del Estado (SIDE) y encomendarle la misión de dirigir y planificar la represión facultándola para elaborar e implementar medidas concretas de seguridad., con el objeto de robustecer los instrumentos legales de que se disponía por advertirse *un peligroso avance de actividad comunista y de otros extremismos [peronismo] dirigido a destruir las bases de la sociedad argentina mediante la infiltración* (Decreto 2.985, *Boletín Oficial* (1961)19.508: 1). Desde el punto de vista de la doctrina militar, tanto el CONINTES como los decretos complementarios toman como referencia la operación para dismantelar las redes del FLN durante la «Batalla de Argel» (finales de 1956 a enero de 1958).

El Secretario de la SIDE, en ese entonces el general de brigada auditor (R.E.) Juan Alberto Lagalaye, presentó un proyecto de reorganización de la Secretaría en acuerdo con los oficiales a cargo de los servicios de inteligencia de las FF. AA, donde cada sector tuviera un jefe militar, dándole una forma que permitiera la realización de «inteligencia interna», sobre la premisa de la existencia de un «enemigo interior», que había desarrollado una acción de infiltración y construcción de una infraestructura clandestina consistente en una red de cuadros superiores (infiltrados en organismos del estado, universidades, centros culturales y científicos) y una red de elementos ejecutivos (activistas, agitadores, propagandistas, sabotadores, terroristas). Se crea, entonces, el Departamento de Acción Psicológica, uno de Coordinación Ejecutiva, otro de Informaciones Anticomunistas y uno de Seguridad. Todo este plan de acción fue justificado por Lagalaye del siguiente modo: *los hechos que afectan a la seguridad de la Nación comprenden [...] aspectos de seguridad externa e interna traducidos en acción llevada a cabo desde el exterior del país, o en el interior, por parte de fuerza extranjeras o naturales de tendencias subversivas*

corpus», identificación y localización de las personas secuestradas, planteando la inconstitucionalidad del Plan CONINTES, y denunciando la aplicación de tormentos, físicos y psicológicos, simulacros de fusilamientos, torturas, secuestro, aplicación de la picana eléctrica, permanecer de pie a la intemperie -día y noche- sin dejarlo dormir, sin asistencia de ningún tipo (médica, jurídica, etc), con ropa ligera y únicamente cubierto con una manta con temperaturas de -2° y -3° grados, buscando quebrar la solidez de la convicción ideológica y humana, etc. (<http://nomeolvidesorg.com.ar/wordpress/?p=944>, consultado el 30 de enero de 2019).

²⁷ Con posterioridad a la reunión de presidentes en Panamá (1956) se organiza en Argentina una red de inteligencia compuesta por agencias estatales y provinciales, estructurándose un sistema de coordinación nacional a cargo de la Secretaría de Inteligencia del Estado (SIDE) (Risler, 2018: 49).

(Cañón Voirín, 2012: 12-13), todo ello seguía el modelo instrumentado por el jefe de Estado Mayor de las fuerzas francesas en Argelia, Henri Lorillot en julio de 1955, quien creó las «Oficinas de acción psicológica» (general Henri Lorillot. *Directiva verter acción l'psychologique sur le territoire de la 10ª Region Militar. Service Historique de l'Armée de Terre 1H2403*).

Esta reestructuración de la SIDE se efectuó finalmente en 1963, cuando el general Osiris Villegas pasó a estar al frente del ministerio del Interior durante la presidencia de José María Guido. Villegas consideraba que la experiencia nacional y extranjera señalaba como más adecuada para el organismo, una estructura especializada de carácter civil, empero se veía conveniente continuar con la conducción superior militar (Decreto 4.500, *Boletín Oficial* (1963)20.139:1). La importancia de esta reestructuración y jerarquización de los servicios de inteligencia obedecía a que, acorde a la doctrina de guerra antisubversiva, es necesario detectar los movimientos del enemigo de manera temprana, en los cuales *es relativamente fácil infiltrarse con agentes que ayuden a desintegrarlo. Si no logran esto, pueden por lo menos informar de su actividad* (Galula, 2006: 46). El Ejército argentino concebirá a la inteligencia militar como el arma que comprende *los esfuerzos destinados a destruir la eficacia de las actividades de inteligencia del enemigo (actuales y probables); la protección de la información contra el espionaje, del personal contra la subversión y de las instalaciones y material contra el sabotaje* (Ejército Argentino, 1966, I: 45-46), proporcionando *informaciones actualizadas [...] y el apoyo táctico disponible* (Ejército Argentino, 1966, I: 319).

A su vez, para el Ejército argentino, será también tarea de la inteligencia militar dirigir *las operaciones psico1ógicas a desarrollar, actuando favorablemente sobre la opinión, emociones, actitud y comportamiento de los grupos humanos que integren la población hostil, neutral o amiga, con el objeto de acrecentar el éxito en la misión a cumplir, encontrándose el centro de gravedad de las mismas dirigido hacia la consolidación del apoyo de la población a las fuerzas legales, recuperación de sectores ganados por la subversión y a la desmoralización de los elementos subversivos* (Ejército Argentino, 1969: 61)²⁸.

La «subversión» en Argentina

Para los mandos castrenses, la «guerra revolucionaria», inspirada y dirigida por el comunismo internacional, con «mano de obra peronista», había comenzado²⁹. Como ejemplo

²⁸ En 1976, en el nuevo reglamento de operaciones se sostendrá que la conducción de la lucha antisubversiva debía estar orientada a conservar o recuperar el apoyo de la población, y éste se comprendía dentro de una lógica binaria, que sostenía que la conservación o recuperación *no significa que ésta se mantenga al margen de las fuerzas legales o no interfiera en las operaciones en desarrollo, sino que participe activamente en la acción, proporcionando el apoyo que por su ubicación social o por sus tareas específicas le compete*. La falta de adhesión activa, convertía al ciudadano en un opositor potencial proclive a convertirse en enemigo del país, y por lo tanto había que lograr su apoyo mediante la imposición del respeto y el miedo. De acuerdo al principio de *aplicación del poder de combate con la máxima violencia* disponía: *respecto de éstos y los proclives a serlo, es necesario que comprendan que es más conveniente apoyar a las fuerzas legales que oponérseles* (Capítulo IV). Ibérico Saint James, que ocupara la gobernación de la provincia de Buenos Aires durante la última dictadura, sintetizaba esta concepción: *primero mataremos a todos los subversivos, luego mataremos a sus colaboradores, después...a sus simpatizantes, enseguida...a aquellos que permanecen indiferentes, y finalmente mataremos a los tímidos* (*International Herald Tribune*, edición del 26 de mayo de 1977). Sobre quiénes son los indiferentes puede verse Chateau-Jobert, 1975: 25), el cual los denomina *descreídos*.

²⁹ El Plan produjo como legado la ley 16.970/66 de Defensa Nacional que creaba el Sistema Nacional de Planeamiento y Acción para la Seguridad que concebía una espacialidad operativa ideológica acorde con la enunciada por Couto e Silva en Brasil, considerada la piedra angular del sistema represivo en Argentina, pues planteaba que ante una *convulsión interior* se podría recurrir a *las Fuerzas Armadas para restablecer el orden*. Se mantuvo vigente hasta 1988 en que es reemplazada por la ley 23.554/88, durante el gobierno de Raúl Alfonsín. También se sancionó el decreto 17.401/67 *de represión de la acción disolvente del*

de ello se presentaba los sucesos ocurridos en Mendoza, en la noche del 25 de mayo de 1960, cuando la provincia fue sacudida por tres atentados con bombas. El primero, fue cometido contra el puente de la ruta 40 sur existente sobre el Arroyo La Estacada en el departamento de Tunuyán que causó la destrucción de la parte norte del puente. La segunda explosión ocurrió en el hotel San Francisco de Chacras de Coria, donde la Banca Carl M. Loeb and Rhoades & Co. (empresa petrolífera estadounidense) tenía instaladas sus oficinas. El tercer atentado, ocurrió en el centro de la ciudad, en la casa del comandante de la agrupación de Montaña Cuyo, a cargo del Plan CONINTES en Mendoza, general Cecilio Labayrú (Álvarez, 2014: 208).

Respecto de este Plan, el oficial francés Jean Nougués sostendrá que su objetivo fue terminar con *la perturbación subversiva realizada por una conjunción peronista-comunista, no solo por la inspiración marxista de la organización y de los métodos, sino también por el empeño de varios cuadros comunistas, particularmente de los Uturuncos*. El autor refiere a la aparición de un grupo de guerrilla rural peronista en los límites provinciales entre Santiago del Estero y Catamarca en 1959³⁰, y la toma del frigorífico Lisandro de la Torre³¹. Los militares comprobaron con ello el valor de la acción de inteligencia, la necesidad de contar con un cuerpo jurídico adecuado y una organización de comando que, establecida de antemano, realice la unidad de dirección, la continuidad y la rapidez de la acción (Nougués, 1962: 37).

Desde el punto de vista militar, el CONINTES fue la expresión institucional de un cambio de paradigma, el cual pasó de «Nación en armas» a «guerra antsubversiva», colocando a las Fuerzas Armadas en la esfera de la seguridad interna asignándole la responsabilidad de la realización y/o dirección de acciones represivas y/o de restablecimiento del orden público en caso de una alteración grave de carácter interno, no de un conflicto bélico con fuerzas extranjeras³². Desde luego, el contexto de las nuevas medidas no era sólo la creciente conflictividad interna y la tensión peronismo-antiperonismo, sino también el cambio en las hipótesis de conflicto bélico producidas en las fuerzas armadas occidentales en el marco de la «guerra fría» y que había sido señalado en la Reunión de Presidentes Americanos en Panamá (1956) por el estadounidense Dwight Eisenhower.

En una conferencia titulada *Lucha contra el terrorismo*, dictada en la Escuela Superior de Guerra por el teniente coronel Hamilton Alberto Díaz³³, se explicitan los supuestos ideológicos y políticos del CONINTES. Allí se sostendrá que *las actividades o acciones terroristas pueden considerarse como una nueva modalidad impresa a la lucha iniciada en 1955 contra el régimen*

comunismo y de la subversión del orden institucional, finalmente aparecerán las reformas al Código Penal de 1968 siguiendo la misma lógica (Águila, 2017: 102).

³⁰ Los Uturuncos estaban conformados inicialmente por 30 integrantes cuya primera operación fue la toma de la Jefatura de Policía de la ciudad de Frías (Santiago del Estero) internándose en la selva de las Yungas (Tucumán) en donde se quedan sin apoyo logístico y desertan más de la mitad de sus componentes, siendo el resto detenido por el Ejército o la Policía Provincial. Algunos de los «uturuncos» vuelven a intentar conformar un «foco» en Tucumán en 1963, pero luego de unos meses se disuelven (C.f.: Salas, 2003).

³¹ Andrés Framini, dirigente de la Asociación Obrera Textil y miembro del secretariado de la CGT, recordaba el hecho que *la huelga del Frigorífico Nacional Lisandro de la Torre se produce en el 59 y en la que se llega al extremo de que las Fuerzas Armadas voltean los portones con los tanques para obligar a los trabajadores a desalojarlo. Allí tiene una importante participación John William Cooke y Sebastián Borro. Y es en ese momento cuando Frondizi, que no puede dar solución ni a ese ni a otros problemas que se venían sucediendo, se ve obligado por la presión de las Fuerzas Armadas a desarrollar el Plan CONINTES, cuya puesta en práctica incluyó la aplicación de torturas*. (Calello-Parceró, 1984, I: 50).

³² Ello señala la diferencia respecto del papel asignado por la ley 13.234/48.

³³ Este oficial del Servicio de Informaciones del Ejército (legajo militar 17.022) había participado de la fallida sublevación del general Benjamín Menéndez en 1951 y luego del golpe de estado de 1955. Fue nombrado Jefe del Departamento de Interior, participando activamente en la represión a los sublevados en 1956 y a la Resistencia Peronista. En ese entonces se le encargó el secuestro del cadáver de Eva Perón para trasladarlo a Italia en secreto (Chaves, 2015: 125; *Clarín*, edición del 23.1.2005).

político imperante, o impuesta por éste al ser derrocado, con vistas a retomar el poder (Díaz, 2005: 122), más adelante agregará: *las investigaciones realizadas por el Servicio de Informaciones del Ejército permitieron conformar la existencia de una organización subversiva-terrorista que se extendía a todo el país [...] De las declaraciones prestadas por los detenidos, de la documentación secuestrada, así como de los antecedentes obrantes en dicho organismo, surgieron suficientes elementos de juicio como para establecer la existencia de un comando cuya organización podemos esquematizar así: A) Instigador de esa organización y de sus fines fue el dictador³⁴, quien impartió las directivas por intermedio de Alberto Campos y Américo Barrios. B) Como cabeza visible del movimiento existe un Comando Nacional cuyo jefe es el ex-general Miguel Ángel Iñiguez. (Plan CONINTES y Resistencia Peronista, 2010: 237ss).*

Por su parte, el discurso que busca legitimar la violencia terrorista y la tortura propone una hermenéutica de dicha práctica que proyecta una auto-representación de la misma. Como bien señala Périès, la palabra *tortura* es neutralizada³⁵ pues tal como hemos expresado se la sitúa en una escala de naturaleza moral: se trata de *un mal menor*.

Lejos de aludir a una práctica real, el término será considerado en lo sucesivo como *una palabra*; la cual pertenece al léxico de la polémica y que merece por lo tanto ser escrita entre comillas, como la palabra «*torturadores*», salvo cuando se refiere al enemigo subversivo. A la sala de tortura se la denominaba «quirófano», para referirse al momento en que se practica la tortura se hablará de «interrogatorio» y al hecho mismo de torturar se lo designará en forma elípticas y mediante perífrasis, recurriendo a construcciones tales como: *los medios a los que hemos tenido que recurrir*; *los medios ineluctables* que implica intervenir en esta forma de «guerra sucia», mediante lo cual se transfiere la responsabilidad y la culpa de infligir daño físico, psicológico y moral a la víctima (Izaguirre, 2009: 402), también aparecerán elementos morbosos como denominar al pasillo que en la Escuela de Suboficiales de Mecánica de la Armada (ESMA) llevaba a la sala de torturas, «avenida de la felicidad».

El intento de «legalización» de la «guerra antisubversiva» que buscaba el Plan CONINTES, construía un «paraguas» que justificaba el accionar, por ello *algunos procedimientos criticables, son pasajeros y al solo efecto de conmover a una población embrutecida bajo el régimen de ocupación o policiaco* (López Aufranc, 1959: 615). Aparece en el discurso de un civil, subsecretario de Trabajo y Seguridad Social durante la presidencia de Luis María Guido³⁶, Galileo Puente, la forma complementaria al terrorismo de estado bajo la característica de políticas autoritarias: *Me vino a ver el gerente de personal [de la tabacalera Piccardo], haciéndome saber mil tropelías que cometía la comisión interna [...] Según mis instrucciones los delegados fueron*

³⁴ El militar refiere al general Juan Domingo Perón, pero en el momento en que es expuesto este informe se encontraba en plena vigencia el decreto 4.161/56 que prohibía mencionar *el nombre propio del presidente depuesto*, de allí las «metáforas» utilizadas por unos como *el tirano prófugo* o *dictador*, y por otros *Juan Pueblo*.

³⁵ Para un tratamiento de la tortura véase Kaltenbeck, Franz. (2003) *La torture, violence du plus fort en Savoires et clinique* 3, n.º 2 p.: 9–18; Stora, Benjamin (2003) *Guerre d'Algérie: 1999-2003, les accélérations de la mémoire* en *Hommes et Migrations* 1244, julio-agosto p.: 86; Guéno, Jean-Pierre (2011) *Paroles de Torturés*. París. Jacobs Duvernet; Branche, Raphaëlle (2016) *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie*. París. Gallimard.

³⁶ Inmediatamente después de jurar como presidente, Guido tuvo una reunión con los jefes de las Fuerzas Armadas, frente a los que debió rendir una suerte de «examen», comprometiéndose a anular las elecciones del 18 de marzo de 1962 donde los peronistas habían ganado en las principales provincias, modificar la Ley de Asociaciones Profesionales para debilitar al movimiento sindical y llevar políticas represivas (Rodríguez Lamas, 1990: 12; Simon, 1997: 51). Los militares «gorilas», exigían *la defensa de los principios sustentados en la Revolución Libertadora* (Rodríguez Lamas, 1990: 14) y el general Raúl Poggi proclamará que [los militares] *no permitirán la entrega del poder a las fuerzas políticas que representan un pasado oprobioso* (*La Nación*, edición de 21.6.1962).

echados. Vinieron al Ministerio y yo también los eché, porque allí no estamos para proteger a sinvergüenzas. Muy pronto los obreros sanos empezaron a golpear las puertas de la fábrica. La empresa entonces comenzó a seleccionar: «este entra, este no», y así de 800 obreros, 500 fueron retomados y 300 malandras quedaron afuera. En Ducilo, Alpargatas y Good Year ya se ha depurado el personal de los malandras y todos viven felices. (James, 2005: 167). Esa «población embrutecida» era aquella en donde los «malandras» estaban como «pez en el agua», por eso era «necesario» y se justificaba, como quería López Aufranc, criminalizar el disenso político y la protesta social, que en ese momento histórico representaba el movimiento obrero organizado, de claro corte peronista.

Por otra parte, aparece la justificación de aquello que en el lenguaje de los militares argentinos se denominó: los «excesos», los 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. Para que las acciones de represión sean rápidas y eficientes y la población sufra el menor daño posible, convendrá que se ajuste a un planeamiento centralizado y que su ejecución sea descentralizada en la mayor medida posible* (Ejército Argentino, 1969: 70)³⁷.

Los oficiales que llevan adelante esta confrontación en el terreno de operaciones *deberán disponer de la libertad de acción necesaria para empeñarse cada vez que sea localizado un objetivo [...] aquí cabe aquello que es preferible una mala resolución tomada oportunamente y con energía, a una brillante pero tardía* (López Aufranc, 1959: 645). La relación entre superiores y subordinados se funda, como hemos dicho, en lo que posteriormente se llamó «la obediencia debida», ya que el cumplimiento de la misión, considerada como un imperativo está más allá de toda evaluación ética, ella se realiza en el cumplimiento de la voluntad manifiesta del comandante y de Naurois cita al respecto al mariscal Ferdinand Foch: *es necesario saber lo que quiere [el comandante] y querer solo esto* (de Naurois, 1958, 331 b: 704), en ese sentido, el coronel Chateau-Jobert afirma que *el hombre que está subordinado a un jefe es un instrumento de ese jefe* (Chateau-Jobert, 1975: 119).

La clave del éxito en la aplicación de esta doctrina de guerra es la posesión de información del enemigo y para ello hay dos fuentes: la infiltración y los interrogatorios-tortura a los detenidos. 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 la consiga es clave para determinar el valor y operatividad que 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).

En esto la escuela francesa y la estadounidense no difieren. Un suboficial de inteligencia

³⁷ El por entonces coronel Villegas sostiene que *la dirección superior de la lucha contrarrevolucionaria debe caracterizarse por una conducción centralizada de la misma, a fin de mantener el orden, a la vez que orientar y graduar los esfuerzos que se realizan, [pero] la ejecución debe ser descentralizada, en manos de escalones subordinados, que cuenten con los medios necesarios para cumplir la misión que a cada uno concierne* (Villegas, 1962: 196).

que ha recibido entrenamiento en el curso E-16 de la Escuela de las Américas sostenía que, con un prisionero, hay que *interrogarlo mientras pueda hablar, y una vez que el tipo se muere, hacerlo desaparecer, para que los «rojos» no se enteren que hemos captado información. Eso es inteligencia militar* (Rivas Sánchez-Reiman Weiged, 1976: 42).

Control de la población y el territorio

El verdadero objetivo de la lucha es ejercer un dominio sobre la población³⁸. *No es tan importante la derrota militar del enemigo sino la posibilidad de establecer un dominio y control sobre la población* (de Naurois, 1958, 329: 241). Siguiendo la experiencia china se afirma que *en la guerra revolucionaria, las operaciones son esencialmente políticas*³⁹, aun siendo débil desde el punto de vista de las armas, *es en el dominio político, en el que basa su campaña un movimiento de este tipo. La fe revolucionaria debe animar al ejército y a las poblaciones, íntimamente fundidos dentro de un mismo crisol* (Badie, 1959: 543-4). Para los franceses fue un amargo aprendizaje el hecho que, obteniendo una victoria militar no tuvieron un éxito político en Argelia, de donde concluyen que esa posibilidad de jugar en simultáneo en distintos tableros era *la potencia especial de la guerra revolucionaria* (Crozier, 1972: 8), de donde se puede concluir como lo hizo el jefe del Operativo Independencia en Tucumán, Acdel Vilas al sostener que *la subversión se hallaba enquistada en todos los organismos del país, y no obstante se me ordenaba combatir su brazo armado, la guerrilla*. De acuerdo a esta visión, la lucha debía darse en el seno de las instituciones educativas, los sindicatos⁴⁰ y hasta en las parroquias que estén infiltradas por la acción psicológica del marxismo y sus agentes⁴¹, esta es la territorialidad donde debe moverse la fuerza militar, particularmente los organismos de inteligencia.

Se produce la reorganización territorial de las Fuerzas Armadas orientada a la represión del conflicto interno, creándose mediante el decreto 15.420/60 cinco cuerpos de Ejército (*Los cuerpos de Ejército*. Buenos Aires. Secretaría de Guerra. 1961)⁴², dividiendo en zonas el país, en

³⁸ En el *Reglamento de Operaciones contra elementos subversivos* (RC 9-1) de 1976 se señala que *el ambiente operacional tiene en la situación de la población el elemento más crítico de la antisubversión. Es sobre este factor donde las fuerzas legales deberán centrar su máxima preocupación las manifestaciones de insatisfacción reales o figuradas provocadas por la subversión lo que comúnmente se denomina "frustraciones o insatisfacciones" nacionales o sectoriales* (1976, § 1017).

³⁹ Puede recordarse una humorada que sostenía que, si Napoleón hubiera tenido la CNN, Waterloo hubiera sido su victoria.

⁴⁰ En el Plan del Ejército se determinan las acciones «subversivas» que puede emprender el sindicalismo: *Movilizar a las Confederaciones, Gremios y Sindicatos con el fin de oponerse a la toma del poder por parte de las FF AA y/u obstaculizar el desenvolvimiento del Gobierno Militar, mediante la concreción de alguna de las siguientes acciones: (a) Paro general por tiempo indeterminado [...] (f) Efectuar demandas salariales orientadas a provocar la ruptura o el entorpecimiento de un nuevo orden económico, utilizando diversas maneras para formularlas tales como: paritarias, reuniones de fábricas, marchas de protesta, paros, retiro de colaboración, trabajo a reglamento, sabotaje; (g) Producir daños en industrias, empresas o propiedades de capital de origen extranjero, con el objeto de crear conflictos por el pago de indemnizaciones entre el Gobierno Militar y otros países. (h) Recurrir ante la Organización Internacional del Trabajo y similares, con la finalidad de crear una imagen desfavorable del Gobierno Militar* (1976: 130-131). En el mismo sentido se encuentra el Decreto 504/77 *Continuación de la ofensiva contra la subversión*, el cual plantea neutralizar las situaciones conflictivas de origen laboral.

⁴¹ Este párrafo es parte del texto *Diario de Campaña: Tucumán, enero a diciembre de 1975* del general Acdel Vilas, quien llevara adelante la operación represiva que sirvió de ensayo general para lo que se desencadenaría a partir de 1976, entre otras cosas se practicó la erradicación de población y la rotación de oficiales de las Fuerzas Armadas y de Seguridad, comprometiendo a todos en las acciones.

⁴² El I Cuerpo abarcaba la Capital Federal y las provincias de Buenos Aires y La Pampa; el II Cuerpo todo el nordeste con comando en Rosario; el III Cuerpo, con asiento en La Calera tenía su jurisdicción sobre las provincias del Centro y Cuyo; el IV Cuerpo con asiento en Salta ocupaba el noroeste y el V Cuerpo, con asiento en Bahía Blanca cubría la Patagonia (Mazzei, 2012: 106).

las cuales conviven una autoridad militar y una civil, donde el primero representa el poder y el segundo la administración. *En cada organismo territorial, el jefe de la contra-guerrilla es, en tiempos de paz, un funcionario civil, con un ayudante militar; en tiempo de guerra o de estado de sitio, es un militar con un ayudante civil. Dichas autoridades disponen de un estado mayor mixto, civil y militar [...] un oficial es el jefe de este estado mayor* (de Naurois, 1958, 329: 234). En ese estado mayor se muestran los sectores civiles que constituyen la «base social» del *statu quo*. Mediante el decreto secreto 9.880/58⁴³, se indica que las Fuerzas de Seguridad (Policías, Bomberos, Gendarmería, Prefectura Naval)⁴⁴ se subordinarán operativamente a la dirección ejercida por las Fuerzas Armadas para la conducción de las acciones de represión interna. Otro tanto sucede con las unidades de «contra-guerrilla» que operan en el seno de la sociedad y bajo dominio civil, las cuales *deben adoptar todas las medidas que le aseguren el control de la población, es decir, que permitan mantener y acrecentar la lealtad a la política definida por el gobierno y, si es necesario, destruir la obediencia al partido rebelde* (de Naurois, 1958, 329: 237). Por último, se sancionó el decreto N° 2.639/60 que autorizaba la creación de Consejos de Guerra para juzgar a los detenidos CONINTES, todo ello era una copia del Plan Challé usado en Argelia.

Tal reordenamiento espacial busca estar en *condiciones de vigilar y defender la población en todo el territorio, el comando francés ha optado como procedimiento la compartimentación del terreno, dividiéndolo como un tablero de ajedrez y ocupándolo con efectivos militares. La superficie de cada compartimiento y de los medios que lo ocupan depende del grado de «descomposición», de la densidad demográfica y de las características del terreno* (López Aufranc, 1959: 633). Ello implica un proceso de «diseminación» de las fuerzas militares teniendo en cuenta que en esta «guerra» no habrá batallas al estilo tradicional, pero también ello cumple un papel dentro de la acción psicológica, pues se sostiene que, *para dar confianza a la población, hay que estar en medio de ella y permanecer allí para conocerla y ser conocido por ella* (Grand d'Esnon, 1960: 354).

El territorio se divide en cuadrículas⁴⁵, las cuales están conformadas por un grupo de provincias, cuyo gobierno civil y militar está a cargo de un general Comandante del Cuerpo de Ejército, los grupos de departamentos se dividen en «zonas» -nuestros departamentos o partidos- cuyo gobierno civil y militar compete a coroneles, comandantes de división, asesorado por un civil, con el objetivo de descentralizar las decisiones y acelerar su aplicación, institucionalizando la autonomía de los responsables de las unidades (Robin, 2005: 117). Las zonas se dividen en sectores, éstos a su vez en subsectores y así hasta llegar a los barrios, *la dirección de las operaciones exige también una compartimentación de las zonas de combate. Su clausura hermética es una de las condiciones del éxito* (Grand d'Esnon, 1960: 357)⁴⁶. Esta forma de organización territorial enseñada por el ejército francés, permitía *extenderse como una red sobre todo el territorio aplicando el concepto, válido para la guerra revolucionaria, de que la «población» es el «terreno» a conquistar y a defender* (López Aufranc, 1959: 634).

La Marina también sufrió una reorganización, tal como lo señala en el Juicio a las Juntas,

⁴³ El mencionado decreto aclaraba que se sometía la medida a las necesidades concretas de cada zona o subzona de defensa. La misma se lleva adelante por medio del Decreto 2.628 del 13 de marzo de 1960, como parte del Plan CONINTES (*Boletín Oficial* (1960)19.185: 1).

⁴⁴ Mediante el reglamento RC-2-3. *Conducción de fuerzas terrestres en una zona de emergencia* de 1968 prescribía la subordinación de las fuerzas policiales a las fuerzas militares al tiempo que dejaba abierta la posibilidad de establecer tribunales militares (Ejército Argentino, 1968: 18, 29).

⁴⁵ A partir de la llegada de los instructores franceses y con su colaboración, el Ejército argentino crea una organización territorial como infraestructura antisubversiva (Nougués, 1962: 38). Una historia sobre esta división territorial –centrada en el II Cuerpo con asiento en Rosario– puede verse en (Águila, 2017).

⁴⁶ Esa *clausura hermética* se corresponde con aquello que en Argentina y en el ámbito urbano se denominó «zona liberada».

quien fuera Comandante de Operaciones Navales, Antonio Vañek. Él reconoce que la Armada se organizó en fuerzas, grupos y unidades de tareas como organización permanente desde mucho antes que apareciera el Plan de Capacidades Internas de la Armada (PLACINTARA 75), recordando que *anteriormente se llamaba CONINTES (El Diario del Juicio n°1: 8).*

Respecto de la represión en las áreas urbanas, se sostendrá que, *en situaciones normales, la vigilancia será efectuada por la policía, cuyas seccionales tendrán delimitadas sus zonas de responsabilidad. Para la ejecución de operaciones de seguridad, al elemento militar empeñado se le asignará una de las zonas de responsabilidad* (Ejército Argentino, 1969: 32).

Los que sufrieron el CONINTES

143

Como respuesta a la proscripción política y la represión policial y militar se producen atentados contra objetivos económicos en todo el país, lo cual tiene como consecuencia más de 3.500 personas detenidas, en su mayoría, trabajadores, dirigentes sindicales y políticos peronistas, como el “Coco” Pedrotti, Raúl Bercovich Rodríguez, Armando Andruet y Julio Antún. Un ejemplo de la envergadura de la represión está dado por los 2.500 «habeas corpus» que presenta el abogado de la Unión Obrera Metalúrgica, Fernando Torres. Entre otros detenidos se encontraba el dirigente de ese gremio, Armando Cabo, quien comparte una celda con su hijo Dardo, dirigente de Juventud Peronista (JP). También se encontraban apresados otros jóvenes militantes de la JP: Carlos Alberto Burgos, Gustavo Rearte, Tuli Ferrari, Héctor Spina, Jorge Rulli, Envar El Kadri y Felipe Vallese.

Los relatos de los testigos respecto de cómo funcionaba el CONINTES son coincidentes, por ejemplo, se hacían allanamientos de madrugada en la zona sur del Gran Buenos Aires, sin órdenes judiciales. Los detenidos eran atados en una mesa en donde, después de humedecerles el cuerpo, se les realizaban descargas de electricidad, luego lo llevaban a un calabozo sin agua ni comida. En Lanús, el jefe más temido era el comisario Polo, quien tenía por auxiliares a Juan Soto y al «Chiquito», un ex boxeador de dos metros que ablandaba al detenido a golpes. No era el único boxeador empleado por la represión, Barros Sosa, ex campeón de box y oficial de la policía tucumana, lo hacía para el Ejército (Larraquy, 2017: 328).

El dirigente de la Unión Ferroviaria y diputado nacional (MC), Lorenzo Pepe, relataba los avatares de las detenciones en la aplicación del CONINTES: *Cuando estábamos en cana, los milicos querían que hiciéramos cosas humillantes. Una vez nos dijeron que tapáramos los agujeros de los ladrillos desgastados del cuartel, a mano, pero nosotros nos negamos y nos aislaron a todos. Nos aplicaron veintiún días de aislamiento en calabozos de 1,90 por 0,80 metros (Plan CONINTES y Resistencia Peronista, 2010: 182).* Las condiciones de la detención solían ser tan humillantes que aparece la figura del «quebrado», como lo testimonió Jorge Di Pascuale – dirigente del Sindicato de Empleados de Farmacia que posteriormente fuera secuestrado-desaparecido en 1976⁴⁷ – *La dura lucha estaba agotando a mucha gente [...] la represión era cada vez más intensa. Había muchos compañeros que no querían seguir el camino de la confrontación y los íbamos perdiendo poco a poco* (James, 2005: 169). También aparecían hombres como Manuel Gallardo quien afirmaba que: *nunca dejamos la militancia.* Había compartido la celda con Diego Miranda –quien se había fugado- y al quedar libre se juntaron en una plaza de Villa Elisa, *nos miramos y dijimos: ¿Qué hacemos? Volvamos a resistir...* Gallardo estuvo detenido 11 años, en las cárceles de Las Heras, Devoto, Caseros y La Plata. Una de las condenas la cumplió por el robo del sable de San Martín, del Museo Histórico Nacional. Muchos años después diría: *la última dictadura fue la peor, pero el CONINTES fue el ensayo para imponer la cultura*

⁴⁷ El Equipo Argentino de Antropología Forense identificó los restos de Di Pascuale el 14.12.2009, en una fosa común del Cementerio de Avellaneda (Página 12, edición del 28 de diciembre de 2009).

occidentalista a cualquier costo (Clarín, edición del 8.2.2008).

La manipulación interpretativa de los hechos políticos –cuando no la absoluta invención– que permitía encuadrar a los mismos en la delincuencia fue permanente desde la aplicación del CONINTES. Un ejemplo de ello es el caso de la detención y juzgamiento de María Margarita Arentsen de Ahumada, esposa del teniente 1º Ciro Ahumada. Vale la pena detenerse un momento en ello. Los militares buscan a su marido que era miembro de la Resistencia Peronista: *A medianoche, el 15 de junio de 1960, irrumpen en la casa de mis suegros, en Luján de Cuyo, buscando a Ciro. Como no lo encontraron me pidieron que los acompañe hasta nuestra casa en Chacras de Coria, donde llegamos a las 4 de la mañana. Revisaron la casa con lupa. No hallaron nada. Entonces me llevaron a mí rigurosamente incomunicada al Comando de la Agrupación Mendoza (Revista Che. 1961 n° 10)*⁴⁸. Estando detenida allí, la ponen «en ablande» sentándola en una silla, bajo custodia, mirando a la pared en una habitación enorme y con gente armada a mi espalda, sin poder moverme durante unas 11 horas, a partir de ese momento tuvo 100 días de incomunicación. Trasladada al penal de Neuquén, se enferma sin conseguir que le provean medicamentos, siendo curada por una detenida común. Las «presas CONINTES» no tenían ni mantas ni ropa para cambiarse hasta que consiguieron unos delantales grises que usaban las presas comunes. Allí, además, continúa Arentsen de Ahumada, *me despertaron una madrugada con unos golpes en el estómago, que hubiera reconocido cualquier cosa para que no sigan (Revista Che. 1961 n° 10)*⁴⁹.

Será acusada ante un tribunal militar de asociación ilícita –el fallo no especifica con quien y con qué objeto– y transporte de armas sin que ello se sustentará en pruebas reales. Siguiendo con el relato, llega el momento del juicio: *Cuando llegué a la entrada del salón custodiada por dos soldados que me apuntaban con ametralladoras, me hicieron detener frente a un pelotón bastante heterogéneo. Eran mis amigos, los amigos de Ciro, vestidos como soldados y formados en doble fila, apuntaban sobre ellos una cantidad de ametralladoras. Me conmovió un muchacho, fuerte, muy bien plantado, que mide casi dos metros y que estaba curvado como un viejo, parecía deshecho. Después supe que lo había torturado brutalmente. A él le aplicaron picanas eléctrica dos horas más que a los otros (Revista Che. 1961 n° 10).*

El juicio concluyó y en lugar de los 15 años solicitados por el fiscal la condenaron a 6 (luego lo reducirán a 4), a partir de lo cual comenzaron los traslados: luego de una breve estadía en el Consejo de Guerra, donde era alojada en una habitación con la luz siempre encendida y los postigos abiertos, fue llevada la noche del 23 de septiembre al regimiento de Zapadores, de allí a la Penitenciaría Provincial de Mendoza –cárcel que carecía de pabellón para mujeres–; el 2 de octubre y junto a otros presos políticos los llevan en avión militar a Punta Indio (PBA), allí es alojada en un camión celular en cuya celda permanece tres hora sin poder salir ni moverse, en ese vehículo será trasladada al penal de Magdalena (PBA) y dos horas después estaba en camino a la Cárcel Correccional de Mujeres en la ciudad de Buenos Aires, hasta el 17 de octubre a las tres de la mañana en que se las vuelve a trasladar, esta vez a Neuquén. Finalmente, el 2 de

⁴⁸ En el momento del reportaje, María Margarita Arentsen de Ahumada seguía detenida cumpliendo condena.

⁴⁹ Al terminar el reportaje, el periodista la consulta sobre si necesitaba que le envíe algo desde Buenos Aires, suscitándose el siguiente diálogo: *sí, la amnistía. ¿No le da lo mismo el indulto? No, ese sería el favor que una delincuente tiene que agradecerle al Presidente. Yo prefiero salir con la cabeza levantada. Que se dicte una amnistía para todos los presos políticos y gremiales. Entonces saldré tranquila (Revista Che. 1961 n° 10).* Otros relatos similares y contemporáneos al citado pueden consultarse en Carta del 4 de abril de 1961 a S.E. Subsecretario de Guerra del sub-teniente Roberto Z. Castro Villalba en *Revista Che* (1961)18; Carlos Alberto Burgos en *Revista Che* (1961)27; Antonio Leónidas Aveiro en *Revista Che* (1962) 2ª época n° 2; el reportaje de Eduardo Galeano a Jorge Rulli en *Revista Che Compañero* (1968)18.

diciembre llega al anexo de encauzados de la colonia penal de Santa Rosa (La Pampa)⁵⁰.

Un derivado de esta particular valoración de la dignidad humana en nuestros días es el llamado «derecho penal excepcional», lo cual es esbozado por el jurista alemán Günther Jakobs a partir del atentado a las torres gemelas de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001, al cual denomina *Derecho Penal del Enemigo*, formando parte de ese *modus operandi* judicial denominado «lawfare» (Mason, 2020: 20-41). Jakobs (2003: 30-31) siguiendo a Kant ubica el problema en el tránsito entre el estado de naturaleza y el estado estatal. ¿cuándo se puede legítimamente proceder de modo hostil contra un ser humano? *Cuando aquel ser humano o pueblo que se halla en un mero estado de naturaleza me priva... [de la] seguridad [necesaria], y me lesiona ya por ese estado en el que está a mi lado, si bien no de manera activa (facto), sí por la ausencia de legalidad de su estado (statu iniustu), que me amenaza constantemente, y le puedo obligar a que o entre conmigo en un estado comunitario-legal o abandone mi vecindad»* (Zum ewigen Frieden en Kant's Gesammelte Schriften 8. Berlín. Walter de Gruyter. 1923: 341)⁵¹. Concluye finalmente que *un individuo que no admite ser obligado a entrar en un estado de ciudadanía no puede participar de los beneficios del concepto de persona* (2003: 40) por lo cual exime al estado de reconocer sus Derechos Humanos.

Justificada la tortura como mal menor aparece utilizada la metáfora en el lenguaje militar, en donde los «grupos especializados» son torturadores y el «modo inteligente» es la tortura y la degradación del detenido para romper el sentimiento de pertenencia a un grupo como mecanismo de defensa, sumergiéndolo en el aislamiento y la angustia. Como ejemplo de ello contamos con el relato de un militante peronista mendocino, Hermann Herbst, quien fuera un «preso CONINTES»: *Fui secuestrado del domicilio de mis padres, en la madrugada del 14 de junio de 1960 y estuve secuestrado hasta la madrugada del día 17 de junio del mismo año, luego me abandonaron en el Parque Aborigen [Mendoza]. Durante todo este tiempo, siempre con los ojos vendados, en la casa donde me torturaron, me desnudaron y me tiraron en una cama sin colchón con elástico de metal, atándome los pies y manos, me pusieron sobre mi cabeza algo así como una almohada y empezaron a darme, como entre ellos se decían, sesiones de picana eléctrica en todo mi cuerpo y cada tanto tiempo golpes de puño en la boca, estómago y testículos. Aún tengo la impresión que mientras me torturaron había un médico presente porque cada tanto me tomaba el pulso* (Álvarez, 2007: 127).

Por su parte, Enrique Oliva⁵², quien participó de la experiencia de los Uturuncos, sostenía que *quienes hemos sufrido el martirio de la picana eléctrica, quienes padecemos quemaduras en nuestras carnes desnudas, sentimos repercutir en nuestros cuerpos el dolor punzante de cada*

⁵⁰ El traslado permanente de los prisioneros por distintas cárceles del país era parte de la metodología que conformaba la doctrina francesa, la cual buscaba la desorientación espacial del prisionero.

⁵¹ Tal como dice Kant, no se trata solo de individuos, sino que también pueden ser pueblos y por eso Dunlap cita a Daniel J. Boorstin (*Myths of Popular Innocence* en *U.S. News & World Report*. Washington. 1991) quien sostiene que los estadounidenses sufren lo que llama el «mito de la inocencia popular, tendencia a demonizar a ciertos adversarios individuales, pero absolver de cualquier responsabilidad a las poblaciones de donde surgen (y que a menudo los apoyan). *Mucha gente quiere creer que las sociedades son víctimas indefensas de poderosos tiranos a pesar de la evidencia, como sostiene Boorstin, de que la historia prueba que los gobernantes despiadados pueden ser elegidos por voluntad popular* (Dunlap, Charles *Does Lawfare Need an Apologia?* Case Western University. School of Law Frederick K. Cox. War Crimes Research Symposium: «Lawfare». Septiembre. 2010: 6).

⁵² Fue periodista, docente y escritor. Participó de la Resistencia Peronista y por ello fue expulsado del país en 1957. De regreso en 1960 fue detenido durante tres años y medio. El golpe de estado de 1976 lo encontró como asesor de la CGT y debió exiliarse nuevamente. Radicado en París, trabajó como corresponsal del diario *Clarín*, pero como su nombre estaba prohibido en Argentina firmaba con el seudónimo François Lepot. En 1964, fue rector fundador de la Universidad del Neuquén, la cual se convertirá en la Universidad Nacional del Comahue.

golpe, reclamamos en contra de esta monstruosidad que repugna la dignidad humana y asquea al argentino íntegro (citado por Larraquy, 2017: 330). Otro ejemplo lo proporciona Carlos «Pancho» Gaitán quien relata un interrogatorio en la época del 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).

Tanto en Argelia como en Argentina, las cifras de torturados no permiten afirmar que la única finalidad de ese padecimiento fuera obtener nada más que información de un enemigo en el que los servicios de inteligencia militar se habían infiltrado hábilmente (Fernández Pardo, 1971: 52)⁵³. Relataba Julio Troxler⁵⁴ su detención en 1959 bajo el Plan CONINTES: *Soy torturado violentamente, incluso con picana eléctrica. Recuerdo que uno de mis torturadores era el por entonces capitán del Ejército San Emérito. Esa noche cuando intentan torturarme por segunda vez tuve la suerte de que se me aflojaran las esposas. Entonces me trompeo con mis torturadores. Me dijeron que parara de defenderme, que no me iban a tocar más. Sin embargo, a las pocas horas me golpean hasta hacerme perder el conocimiento* (Revista Así nº 890, edición del 24.6.1973).

El coronel Trinquier cita un ejemplo en su libro *La Guerre* (Paris. Albin Michel. 1980): *Un medio día, una de nuestras patrullas arresta al portador de bombas. Tiene solo una [...] Está arreglada para explotar a las 18,30 horas. Ha colocado una, dos, tres..., y sabes que una bomba causa una decena de muertos y una treintena de heridos. El terrorista está delante de ti. ¿Qué haces? [...] ha puesto bombas por orden de sus jefes, para que la gente de Argel sufra y muera, para que tengan miedo y se sometan a la voluntad del FLN. No dirá nada. Solo el sufrimiento físico y el temor a la muerte lo harán hablar. Nuevamente, el «bien mayor» justifica hacer sufrir un terrorista que conoce perfectamente los riesgos que toma poniendo bombas o dejar morir inocentes* (citado por Mazzei, 2002: 128)⁵⁵. Ello obedece a una tradición del Ejército francés en

⁵³ No solo el Ejército había desarrollado el ámbito de la inteligencia militar (SIE). La Armada poseía el servicio de inteligencia naval (SIN) sumando al personal propio, el control de la Policía Federal que le daba fuentes de información en cada comisaría o delegación de la misma y la conducción informativa de las radios del gobierno, lo cual la colocaba en un inmejorable situación para llevar adelante operaciones de guerra psicológica (García Lupo, 1963: 169; 1973: 41). Hacia fines de 1974, el coronel Eduardo Romeo San Emeterio, junto al coronel Luis Alberto Sarmiento y bajo la conducción de su compañero de promoción Otto Carlos Paladino constituyen un equipo especial dentro de la Secretaría de Inteligencia del Estado (SIDE), la cual estaba bajo control de las Fuerzas Armadas. Los primeros habían realizado el curso de contrainsurgencia en la Escuela de las Américas, cuando eran mayores. San Emeterio realizó además el curso de guerra contrarrevolucionaria en la Escuela Superior de Guerra de Francia (Verbitsky, Horacio *El mago de la picana* en *Página 12*, edición de 17.1.2010).

⁵⁴ Fue oficial inspector de la Policía de la provincia de Buenos Aires, retirado en 1955, participa del levantamiento del general Valle de 1956, sobreviviente de los fusilamientos de los basurales de José León Suárez, fue miembro de la Resistencia Peronista y en 1973 fue nombrado Sub-Jefe de la Policía de la provincia de Buenos Aires y Sub-Director del Instituto de Estudios Criminalísticos de la Facultad de Derecho (UBA). Es asesinado el 20 de septiembre de 1974 por la Triple A.

⁵⁵ 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. En la jerga burocrática estadounidense se hablará de *intensive or cohesive interrogations* (interrogatorios 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»).

Argelia, ya que en 1836 el mariscal Thomas Robert Bugeaud de la Piconnerie sostenía que *no se hace la guerra con filantropía*, agregando, *no ahorre sangre de árabe que es lo único de humano que tienen estos bípedos* (Gras, 2012), Domingo F. Sarmiento que ha visitado a dicho oficial y consignó que se consideraba orgulloso por haber sido recibido por el mismo (Sarmiento, 1993: 185) –mientras aquí ocurría el bloqueo anglo-francés- habría encontrado allí la inspiración de su frase dirigida a Bartolomé Mitre: *no ahorre sangre de gauchos*.

De allí la pregunta que se hace Ramón Díaz Bessone: *¿cómo puede usted sacar información si no lo aprieta, si no tortura?* (Robin, 2005: 440)⁵⁶. En la misma sintonía declaraba Guillermo Suárez Mason, ante la pregunta de si había ordenado torturar: *Nadie dijo que había que torturar. Lo efectivo era que se consiguiera la información. Era lo que a mí me importaba*⁵⁷. (Citado en María Laura Avignolo (1984) *Toda la verdad sobre el general prófugo* en *Revista Siete Días*. Buenos Aires nº 876).

El ámbito de combate es Sudamérica

Tempranamente, los militares argentinos como los brasileños, conciben un escenario de guerra inmediato que estaba conformado por el espacio sudamericano. En dicha visión, como la expresa uno de sus promotores, el general brasileño Golbery do Couto e Silva⁵⁸, se integraba el bipolarismo, la seguridad hemisférica y el panamericanismo, transmutando el concepto de frontera nacional por el de frontera ideológica, desde donde se justifica la intervención en los asuntos internos de otros países (Llumá, 2003: 22). Estas fronteras demarcan espacios que se acercan al concepto de «espacio vital» (Lebensraum) desarrollado por los estrategias geopolíticos en el siglo XIX, el alemán Karl Haushofer y el sueco Rudolf Kjellen; Couto e Silva hablará de un espacio de seguridad más allá de las fronteras nacionales donde debe actuarse en caso de peligro en forma abierta o encubierta (do Couto e Silva, 1978: 67ss). Dentro de esta corriente podemos situar también a Augusto Pinochet Ugarte y su *teoría de la ameba* (*Geopolítica de Chile*. Santiago de Chile. Andrés Bello. 1974). Todo ello será el fundamento de la creación del «Plan Cóndor».

Es de notar que esta visión de los militares sudamericanos tiene como punto de partida la posición que el presidente estadounidense Eisenhower tomara en la Primera Reunión de Presidentes de América en Panamá (1956) y la reunión, derivada de aquella, de los Altos Comandos Militares del continente en San José de Costa Rica (1958), punto de inicio de una coordinación de planes y acciones continentales para combatir el comunismo⁵⁹. A partir de ello irá tomando cuerpo una amalgama «ideológica» donde conviven tanto la *doctrine française*, la

⁵⁶Para un tratamiento de la tortura en la doctrina francesa véase Kaltenbeck, Franz. (2003) *La torture, violence du plus fort* en *Savoirs et clinique* 3, n.º 2 p.: 9–18; Stora, Benjamin (2003) *Guerre d'Algérie: 1999-2003, les accélérations de la mémoire* en *Hommes et Migrations* 1244, julio-agosto p.: 86.

⁵⁷ Casi con las mismas palabras hace referencia a ello el coronel Antoine Argoud: *La información se obtiene a cualquier precio. Los sospechosos como los culpables son torturados, a continuación, si es necesario se los elimina* (*Le Monde*, edición del 18.10.1974).

⁵⁸ El general Golbery do Couto e Silva, considerado como el gran ideólogo de la Escola Superior de Guerra, sostenía que la geopolítica era el lineamiento de un accionar que partía de los conceptos básicos de «espacio» y «posición» (1978: 38), el hemisiciclo que formaba Sudamérica –vista desde Brasil- era la *retaguardia vital del mundo occidental* y ese era el ámbito más inmediato en el cual hay que pensar la seguridad (1978: 91). Armand Mattelart sostiene que do Couto e Silva fomentó que los militares brasileños hayan incursionado en mayor medida en América Latina en el desarrollo de la Doctrina de Seguridad Nacional (Mattelart, 1978: 8).

⁵⁹ La propuesta estadounidense era, en definitiva, que las fuerzas armadas latinoamericanas renunciarán a pensarse a sí mismas como el pueblo en armas, ejércitos nacionales, para transformarse en agentes vigilantes de los intereses estadounidenses en la pugna que caracterizarán como la lucha contra el «imperio del mal».

National Security Doctrine estadounidense⁶⁰, las «fronteras ideológicas» y la Alianza para el Progreso⁶¹.

Por su parte, Nogués vislumbra la posibilidad de constituir, al igual que la Junta Interamericana de Defensa una Comunidad Interamericana de Inteligencia que tendría a su cargo una actividad preventiva contra la subversión (1962: 42), un verdadero esbozo del Plan Cóndor⁶². En 1962, el Ejército argentino había establecido un *Curso de guerra contrarrevolucionaria* en el que asistieron militares de catorce naciones del hemisferio occidental. El curso cubrió la teoría del comunismo junto con estrategias y tácticas sobre la guerra de guerrillas y antiguerrillas. En el mismo participaron, además de oficiales franceses y argentinos, expertos en formación militar de los Estados Unidos, especialmente del Army Special Warfare Center de Fort Bragg⁶³.

Los programas de entrenamiento argentinos para oficiales militares de la región precedieron al desarrollo de programas de Estados Unidos, centrados en contrainsurgencia, pues aun compartiendo con Washington el anticomunismo de la década de 1960, los militares argentinos recibieron entrenamiento y asistencia de los franceses, mientras que los libros *La guerra moderna* de Roger Trinquier y *Los Centuriones* de Jean Lartéguy, fueron traducidos y ampliamente difundidos en círculos militares argentinos (Schmidli, 2013: 29-30)⁶⁴.

⁶⁰ Se le otorga un sentido político al término «seguridad» en la elaboración del concepto «estado de seguridad nacional», que se utiliza para designar la defensa militar y la seguridad interna, frente a las posibilidades de revolución –como en Cuba– la inestabilidad del capitalismo y la capacidad destructora de los armamentos nucleares. En su aplicación en América Latina, aparece como una concepción militar del estado y del funcionamiento de la sociedad, que fundamenta la importancia de la «ocupación» de las instituciones estatales por parte de los militares. Nelson Rockefeller sostuvo en 1969 que *los militares eran la fuerza esencial en el cambio social constructivo* (citado por Duhalde, 2013: 256).

⁶¹ En la reunión del Consejo Interamericano Económico y Social (Punta del Este, Uruguay, 1961) se aprobó la creación de la *Alianza para el Progreso*; en el texto oficial de su constitución se establece su objetivo general: *mejorar la vida de todos los habitantes del continente*. Para garantizar estos objetivos, Estados Unidos se comprometía a cooperar en aspectos técnicos y financieros. Conjuntamente a ello, se prioriza la formación de militares latinoamericanos en la Escuela de las Américas (Zona del Canal de Panamá, por entonces bajo jurisdicción estadounidense) y por la cual pasarán 31.147 militares latinoamericanos (Llumá, 2003: 23). El presidente John F. Kennedy organiza además una política específica que involucra al sindicalismo estadounidense por medio de la AFL-CIO buscando captar dirigentes sindicales argentinos para formarlos en su modelo de organización (Pozzi-Nigra, 2013: 320). A partir de 1966, tras el golpe de estado del general Juan Carlos Onganía, Estados Unidos busca aumentar los lazos con el Ejército argentino, para que ocupen más plenamente el rol de seguridad interna previsto originalmente por la Alianza para el Progreso (Schmidli, 2013: 30). Tras el asesinato de John Kennedy, sus sucesores limitaron la ayuda financiera en América Latina, prefiriendo acuerdos bilaterales en los que primaba la cooperación militar. (Moniz Bandeira, 2007: 183-324).

⁶² Los militares argentinos han negado la ayuda mutua con otros países en el desarrollo del terrorismo de estado (Leoni Houssey, 1980: 228) pero las evidencias flagrantes como los casos Noemí Gianotti de Molfino (*El País*, edición del 7.8.1980) y Lorenzo Viñas (*La Nación*, edición del 13.9.2002) demuestran lo contrario. Su contrapartida será el asesinato en Buenos Aires del general boliviano Juan José Torres (*El País*, edición del 4.6.1976) y los dirigentes políticos uruguayos Zelmar Michelini, Héctor Gutiérrez Ruiz, Rosario Barredo y William Whitelaw ([//archivo.presidencia.gub.uy/_web/noticias/2006/05/2006051817](http://archivo.presidencia.gub.uy/_web/noticias/2006/05/2006051817), consultado el 12 de junio de 2019).

⁶³ Tal importancia se le dio a dicho curso que el Ejército argentino creó un distintivo para ser usado en el uniforme que señalaba el haber participado del mismo.

⁶⁴ El Departamento de Estado recomendó a mediados de 1962 realizar esfuerzos por *minimizar la actual influencia de asesores franceses en las Fuerzas Armadas de Argentina*, lo cual fue objetado por la embajada de los Estados Unidos en Buenos Aires: *si bien se comprende la intención de la recomendación, estamos inclinados a creer que en actividades como estas es preferible complementar con nuestros propios esfuerzos en lugar de competir* (DoS cable, BA 2518, U.S. Embassy [McClintock] to Secretary of State, June 8, 1962, box 6A, folder: Argentina, General 5/62–6/62, National Security Files, John F. Kennedy Library, Boston). En la visita a los EE. UU que realizara el ministro de Relaciones Exteriores del gobierno

En ese camino, en 1964 se organiza un simulacro masivo de lucha anti-subversiva denominado «Operativo Ayacucho» realizado en Perú y donde intervienen militares argentinos de las tres armas, junto a efectivos de Perú, Bolivia, Estados Unidos, Colombia, Paraguay y Venezuela en un total de 7.000 soldados (*Clarín*, edición de 3.12.1964).

La aplicación de esta estrategia continental de guerra prolongada requiere, como sostenía el general André Beaufre⁶⁵, que se concentre la conducción de todos los medios que conforman al poder nacional, en la paz o en la guerra aunque siempre en situaciones de conflicto, para el logro de objetivos fijados políticamente⁶⁶. O sea, con un concepto de guerra hobbesiano en el cual el fenómeno de coacción no implica necesariamente la guerra en términos clásicos, por lo que habrá una estrategia como arte de emplear la fuerza o la violencia para obtener objetivos políticos (Beaufre, 1982), que actuará por la disuasión o por la acción y en este caso, por los modos directo o indirecto, según tenga preeminencia el factor militar u otros de los factores.

Este proceso de militarización «sui generis» se superpone a la sociedad civil y si ésta no presenta una actitud cooperativa con las fuerzas legales, *esa cooperación hay que buscarla por medio del peligro. La experiencia de la batalla de Argel nos demuestra que estas cosas pueden alcanzarse. Para ello es necesario designar hombres enérgicos e inteligentes que, ayudados por distintos colaboradores, puedan construir una fuerte organización con el mínimo de ayuda de las autoridades [...] el líder designado dividirá la ciudad en distritos, al frente de los cuales colocará un jefe con tres ayudantes. Estos a su vez dividirán los distritos en sub-distritos, designando jefes y ayudantes para cada uno. Finalmente, cada edificio o grupo de casas recibirá un jefe y dos o tres ayudantes los cuales estarán en contacto directo con el pueblo* (Trinquier, 1981: 45-46). Esta forma de organización territorial permite poseer la información pormenorizada de lo que sucede en la sociedad, la cual es obtenida por miembros de las Fuerzas Armadas adiestrado para ello, llegando velozmente a la central de inteligencia; las decisiones para actuar las toma el jefe del subdistrito, *que es una especie de punta en la pirámide que constituye la organización* (Trinquier, 1981: 47).

Colofón

La situación política y social de Argentina a partir de fines de la década del 60 fue empeorándose paulatinamente, con intensidades desparejas. Los puntos de máxima conflictividad aparecieron en el interior del país, ocurriendo puebladas en Corrientes, San Miguel de Tucumán, Rosario, General Roca y Mendoza, siendo el «Cordobazo» en 1969 la más significativa. Ellos fueron vistos por los militares como episodios insurreccionales en el proceso de formación, a nivel nacional, de una fuerza subversiva. Los prismas ideológicos impiden

de José María Guido, Carlos Manuel Muñiz, sostendrá que *las relaciones militares con Argentina son mejores ahora de lo que han sido en cualquier momento durante la historia moderna, los líderes militares argentinos han indicado la creencia de que los intereses nacionales del país están inextricablemente entrelazados con los esfuerzos estadounidenses para combatir el comunismo* (DoS background paper, Argentine visit of Foreign Minister Muñiz, January 21–24, 1963, subject: “U.S. Military Relations with Argentina,” January 18, 1963, box 7, folder: U.S. Policy Statements and Objectives, Bureau of Inter-American Affairs Office of East Coast Affairs, Records Relating to Argentina, 1956–1964, General Records of the Department of State, Record Group 59, National Archives and Records Administration, College Park).

⁶⁵ El general francés Beaufre dicta una conferencia sobre *Política y Estrategia* en el Comando en Jefe del Ejército, en Buenos Aires, en la cual recupera los conceptos geopolíticos de Basil Liddel Hart (*Estrategia. La aproximación indirecta*. Buenos Aires. Círculo Militar. 1960) siendo una visión compacta de lo que expresa en su libro *Estrategia en la acción*.

⁶⁶ Podemos reconocer como precursor de esta concepción al almirante estadounidense John Collins (*La gran estrategia, principios y prácticas*. Buenos Aires. Círculo Militar. 1975), quien ya planteaba que el objetivo de la guerra era político, pero perseguido mediante el recurso de la violencia armada.

comprender que eran expresiones populares del hartazgo de los trabajadores, los jóvenes y la clase media respecto de la inviabilidad de una Argentina que en base a proscripción y autoritarismo intentan generar gobernabilidad desde 1955.

La interpretación de lo sucedido en Córdoba en 1969 que da el ministro del Interior Guillermo Borda es un ejemplo de esta distorsión de la realidad: *durante varias horas hubo un clima de verdadera subversión, perfectamente organizada y planificada* (La Nación, edición de 30.5.1969)⁶⁷, por su parte el interventor de la provincia Carlos José Caballero, sostendrá que *ha habido un descontento y un estado emocional estudiantil, pero estas circunstancias fueron aprovechadas por elementos extremistas de orientación marxista-leninista, que se pusieron de manifiesto en su forma de actuar* (La Nación, edición de 30.5.1969), finalmente, el 4 de junio habla por cadena nacional de radio y televisión el general Juan Carlos Onganía quien atribuye la movilización de Córdoba a *el accionar de una fuerza extremista organizada para el estallido de la insurrección urbana* (La Nación, edición del 5.5.1969)⁶⁸.

Una nueva oportunidad de ejercicio de aplicación de la doctrina francesa se produjo en momentos en que septiembre de 1969 en el marco de una huelga ferroviaria y paro activo convocado por la Confederación General del Trabajo (CGT) conocido como el segundo «rosariazo». En ese momento y para reforzar las tropas locales se movilizaron alrededor de 2.000 efectivos del II Cuerpo de Ejército desde Paraná, Santa Fe y Corrientes reemplazando a los gendarmes en el control y seguridad de las instalaciones ferroviarias⁶⁹. Gabriela Águila cita el comunicado n° 1 del II Cuerpo a cargo de la represión, firmado por su 2º comandante, general Herberto Robinson: *el Ejército argentino pasa a cubrir objetivos en defensa del patrimonio de la Nación en la zona de Rosario. Se advierte a la población que en esa misión las tropas a mis órdenes abrirán el fuego sin previo aviso ante cualquier desmán o atentado* (La Capital, edición de 19/9/1969 citado en Águila, 2017: 107). Siguiendo las enseñanzas del coronel Trinquier, era necesario aplicar la fuerza que permita retirar el agua de donde se encuentra el pez.

La Agencia Central de Inteligencia estadounidense (CIA), en un informe emitido el 6 de noviembre de 1969 (2616/69) sobre el terrorismo urbano en América Latina puso de manifiesto las inquietudes por un traspaso paulatino de las actividades guerrilleras desde el ámbito rural a las ciudades. El peligro que subyacía en ese movimiento de los grupos insurrectos consistía claramente en la posibilidad de desatar una insurgencia total en un entorno cerrado como el urbano, donde la estrategia general cambiaba sustancialmente. La ciudad se convertía en un escenario único en el que el apoyo de los estudiantes y algunos sectores obreros era posible y, por tanto, lo era arrastrar a una determinada facción de la sociedad con cierto calado intelectual a una insurrección popular y en consecuencia a una revolución (Azcona-Madueño, 2021: 721).

Para las Fuerzas Armadas, lo significativo era el hecho que las movilizaciones rebasaban a la represión policial, adquiriendo el carácter de insurrección cuya contención exige su presencia en condiciones de guerra. Los militares estaban alertados de la situación debido a la efectividad de su sistema de inteligencia que mediante la infiltración obtenían información (Potash, 1994:

⁶⁷ En ese momento (1970) los integrantes de las organizaciones armadas eran reducidos, las FAR, por ejemplo, no contaban con más de 50 cuadros (Anuario Lucha Armada 2014: 212).

⁶⁸ A la luz de estos acontecimientos se insistirá en un elemento crucial en la «guerra contrarrevolucionaria» señalado claramente por López Aufranc (1959: 633-634): *la reconquista de la población es el objetivo más importante en este tipo de conflicto* (Servicio Histórico del Ejército Argentino, Colección: Planeamiento y Movilización, Caja n° 4, Estudio de Estado Mayor N° 6/69 -Sistema de planeamiento militar vigente- Bases para su revisión, 1969: 18).

⁶⁹ Tuvo una actuación destacada en la ocupación de las instalaciones ferroviarias el entonces coronel Leopoldo F. Galtieri, quien estuvo al mando de tropas del Ejército y Gendarmería y de la Agrupación de Combate G (Águila, 2017: 106 y nota 13).

7-8; Rouquié, 1998: 258).

Frente a este panorama y siguiendo el asesoramiento francés (de Naurois, 1958,239: 230; Navarre, 1964: 375) se reconoce nuevamente que la guerra antisubversiva requiere de instituciones jurídicas distintas que las que construye el mundo político, así en abril de 1970 y con el objetivo de acelerar las causas judiciales vinculadas a la «delincuencia extremista», el gobierno nacional decretó la ley 18.670, que instauraba la instancia única y el procedimiento oral en la etapa de plenario para un conjunto de delitos penales de competencia federal identificados en los códigos Penal y de Justicia Militar, junto con los que se cometieran en zonas de emergencia, contra establecimientos o instalaciones de utilidad nacional, aquellos vinculados con el alzamiento o resistencia a la autoridad y los llevados a cabo con motivo de huelgas, paros u otros movimientos de fuerza.

151

Volviendo sobre la idea que considera a la «guerra revolucionaria» como un conflicto eminentemente político, *la mayor parte de los esfuerzos de la antisubversión en la guerra revolucionaria, está dada por la necesidad de construir una máquina política con bases sociales para aislar a los subversivos de la población para siempre* (Galula, 2006: 47). Ya a mediados de la década del 60 aparece con claridad esta necesidad de operar sobre la población más allá de lo estrictamente militar, sosteniendo que, esa acción cívica es *un medio eficaz durante la paz para prevenir la subversión y durante la guerra para neutralizarla o eliminarla* (Ejército Argentino, 1966-2: 60).

En ese camino, pero mucho más ambicioso es el intento del general Alejandro Agustín Lanusse con la creación, en 1972, del Gran Acuerdo Nacional (GAN) como la base política de ese proyecto que encarnaba en el grupo cívico-militar.

La estrategia del general Juan Domingo Perón seguía el ejemplo de la batalla de Cannas (Mason, 2009), estableciendo un «cerco» que impidiera al GAN realizar alianzas con partidos e instituciones. El 17 de noviembre de 1972, Perón regresa y para impedir que la militancia peronista llegue hasta él en el aeropuerto de Ezeiza, las Fuerzas Armadas movilizan miles de efectivos, tanques y cañones; cuatro días después, en la confitería Nino (Vicente López, provincia de Buenos Aires) se reúne prácticamente con la totalidad del arco político y la dirigencia sindical y empresarial planteando llegar a elecciones libres y la constitución de un frente.

En esta circunstancia, las Fuerzas Armadas podían evaluar que los distintos intentos, entre 1959 y 1973, de construir focos guerrilleros en zonas rurales rápidamente fueron desarticulados por las fuerzas policiales y de Gendarmería Nacional casi sin enfrentamientos. En lo que respecta a la guerrilla urbana, un Ejército que durante 18 años se había entrenado para una confrontación antisubversiva, fue capaz de detener las jefaturas del ERP, Montoneros, FAR y FAP en 1972, con una inteligencia militar que había infiltrado las organizaciones guerrilleras. Éstos estaban presos en la cárcel de Trelew en 1972⁷⁰, y solo una disputa interna entre el Ejército y la Armada permite la fuga de algunos de ellos y la masacre del resto. Desde ese punto de vista la aplicación de la doctrina francesa y el accionar de los militares argentinos habían demostrado su eficiencia.

Esta formación militar dada tempranamente por los franceses al Ejército Argentino es reconocida por quienes llevaron adelante el terrorismo de estado a partir del golpe de estado de 1976. Jorge Rafael Videla sostuvo que, *dentro del Estado Mayor del Ejército, había una Comisión de oficiales franceses para colaborar con el Departamento Doctrina del Ejército a fin*

⁷⁰Según Luis Mattini -Kremer Balugano-en el mes de abril de 1972 el ERP tenía la mayor parte de sus combatientes presos y se había perdido el 80% de las armas y los pertrechos, aun cuando había crecido el partido (PRT) (Richter, 2017: 142).

de adecuar nuestros reglamentos. Luego de la guerra de Vietnam vino también una comisión del ejército norteamericano, pero los de mayor influencia, tal vez por haber llegado primero y por la experiencia emblemática de Argelia, fueron los franceses (Reato, 2012: 76). Por su parte, Ramón J. Camps, jefe de la Policía de la provincia de Buenos Aires y de la Federal (1976-1979), sostiene que *el enfoque francés era más correcto que el norteamericano; aquel apuntaba a la concepción global y este al hecho militar exclusiva o casi exclusivamente* (La Prensa, edición del 4.1.1981). Finalmente, es el fundamento de la sentencia: *Hicimos la guerra con la doctrina en la mano, con las órdenes escritas de los Comandos Superiores*, con la cual se despide el delegado argentino Santiago Omar Riveros, de la Junta Interamericana de Defensa en Washington, el 12 de febrero de 1980 (Mason, 2007: 79).

La colaboración franco-argentina culminó a fines de los setenta, pero no sin dejar testimonio y reconocimiento oficial de su aporte a la formación militar, así, cuando el agregado militar de la embajada de Francia en Argentina, teniente coronel de la Fuerza Aérea Francesa J. C. Le Gen, recibió la medalla del Estado Mayor General del Ejército Argentino de manos de Carlos G. Suárez Mason, jefe en ese momento del Estado Mayor, afirmó: *Yo comparto moralmente, a vuestro lado, las horas difíciles –pero igualmente exaltantes– de la intervención de las Fuerzas Armadas, conscientes de la imperiosa necesidad de restablecer el orden y la seguridad. En todas las circunstancias, he tenido oportunidad de evaluar la calidad profesional y humana de los oficiales imbuidos de su deber y asumiendo con abnegación las responsabilidades del poder, implicadas al mismo tiempo en esta lucha ingrata contra un enemigo carente de escrúpulos... Y agrega: estoy plenamente convencido de que, en este duro combate que les ha sido impuesto por la subversión, el único móvil que los anima ha sido el de preservar la libertad, como lo habría hecho cualquier oficial francés al servicio de su patria* (La Nación, edición de 18.9.1979).

La influencia francesa alcanzó también la instrumentación de una salida política que se comienza a plantear a partir de 1981, tanto por Roberto Viola como Leopoldo F. Galtieri, que buscan conformar una salida que garantizara una continuidad ideológica, política y económica, para lo cual se requerirá de la organización de un partido como herramienta operativa en el terreno electoral –tal como recomendaba el general Galula- con la aparición de una nueva dirigencia y la contención de los militantes que se encuadren en ese proyecto (2006: 92). El intento de Galtieri se inicia con el «asado del siglo»⁷¹ en Victorica (provincia de La Pampa) el 12 de febrero de 1982 y la Operación Rosario (desembarco en Malvinas) el 2 de abril del mismo año.

Bibliografía

AA.VV. (2014) *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba. Ediciones del Cíclope-Universidad

⁷¹El primer intento de construcción de esa salida es el llamado al «diálogo político» hecho por Roberto Viola, considerado por los «duros» como un «político», lo cual equivalía a «blando». Sus principales asesores en la materia eran Juan Bautista Yofre y el general José Villareal, los cuales sugieren la conformación de un gabinete de políticos civiles adictos. Así comienzan a circular los nombres de Oscar Camillón (MID), Guillermo Acuña Anzorena (Línea Popular), Rubén Blanco (UCR) y Rafael Martínez Raymonda (Demócrata Progresista). Ello se sumaría a la existencia de 301 intendentes radicales, 109 demócratas progresistas, 94 del MID entre otros (Seoane-Muleiro, 2001: 366). En el encuentro de Victorica se busca incorporar a este proyecto a partidos como el Demócrata de Mendoza, el Pacto Autonomista-Liberal de Corrientes, el Bloquismo de San Juan, el Movimiento Federalista Pampeano, el Movimiento Popular Jujeno, la Acción Chubutense, el Movimiento Popular de San Luis, el Partido Renovador de Buenos Aires, el Movimiento Popular Catamarqueño, el Movimiento Línea Popular, el Demócrata Progresista y otros de mucho menor representación. La idea era generar una gran corriente «federal» que permitiera crear la sucesión del gobierno militar desde la participación municipal, donde algunos de estos partidos pueden tener algún apoyo.

Nacional de Córdoba.

AGAMDEN, Giorgio (2005) *Estado de excepción. Homo sacer II.I*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora.

ÁGUILA, Gabriela (Coord.) (2017) *Territorio ocupado. La historia del Comando del II Cuerpo de Ejército en Rosario (1960-1990)*. Rosario. Editorial del Municipio de Rosario.

ÁLVAREZ, Yamile (2007) *De la proscripción al poder. Historia, evolución y luchas del peronismo en Mendoza (1955-1973)*. Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo.

ÁLVAREZ, Yamile (2014) *La resistencia peronista en Mendoza (1955-1960). Una aproximación a su estudio a través del relato de sus protagonistas* en *Revista de Historia Americana y Argentina*. Mendoza. Vol.49 n° 2.

ARGENTINA (2014) *Plan Conintes. Represión política y sindical*. Buenos Aires. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.

AZCONA PASTOR, José Manuel-MADUEÑO ÁLVAREZ, Miguel (2021) *La CIA y los problemas de la guerrilla urbana en Araucaria*. Sevilla. Vol 23 n° 46.

BADIE, François Pierre (1959) *La guerra revolucionaria en China* en *Revista de la Escuela Superior de Guerra*. Buenos Aires Año XXXVII n° 334.

BEAUFRE, André (1982) *Estrategia de la acción*. Buenos Aires. Pleamar

CALELLO, Osvaldo-PARCERO, Daniel (1984) *De Vándor a Ubaldini*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

CAÑÓN VOIRIN, Julio Lisandro (2012) *La guerra revolucionaria en la perspectiva de las Fuerzas Armadas argentinas* en *Navegamérica*. Madrid n° 9.

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.

CHALIAND, Gérard (2018) *¿Por qué Occidente pierde la guerra?* Buenos Aires. CICCUS.

CHATEAU-JOBERT, Pierre (1977) *La confrontación revolución-contrarrevolución*. Buenos Aires. Rioplatense.

CHAVES, Gonzalo Leónidas (2015) *Rebelde acontecer. Relatos de la resistencia peronista*. Buenos Aires. Colihue.

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.

DELUMEAU, Jean (2002) *El miedo en Occidente*. Madrid. Taurus.

DIAZ, Hamilton Alberto (2005) *Lucha contra el terrorismo en Lucha armada en la Argentina* Buenos Aires. Año 1 n° 3.

Do COUTO e SILVA, Golbery (1978) *Geopolítica de Brasil*. México. El Cid.

DUHALDE, Eduardo Luis (2013) *El estado terrorista argentino*. Buenos Aires. Colihue.

EJERCITO ARGENTINO (1966) *Organización y funcionamiento de los estados mayores*. Buenos Aires.

EJERCITO ARGENTINO (1966) *Reglamento de operaciones de asuntos civiles*. Buenos Aires.

EJERCITO ARGENTINO (1968) *Conducción de fuerzas terrestres en unazona de emergencia*. Buenos Aires. Instituto Geográfico Militar.

EJERCITO ARGENTINO (1969) *Operaciones contra la subversión urbana (Reservado)*. Buenos Aires. Instituto Geográfico Militar.

EJERCITO ARGENTINO (1976) *Operaciones contra elementos subversivos (Reservado)*. Buenos Aires.

EJERCITO ARGENTINO (1976) *Plan del Ejército (Contribuyente el Plan de Seguridad Nacional) en Documentos del estado terrorista*. Buenos Aires. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. 2012.

- FERNANDEZ PARDO, Carlos A. (1971) *Frantz Fanon*. Buenos Aires. Galerna.
- FRONDIZI, Arturo (2008) *Su proyecto de integración y desarrollo nacional*. Buenos Aires. Claridad.
- FUNES, Patricia (2004) *Medio siglo de represión. El archivo de inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires en Puentes de la Memoria*. La Plata. Nº11
- 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.
- GARCIA LUPO, Rogelio (1973) *Mercenarios y monopolios en la Argentina de Onganía a Lanusse (1966-1973)*. Buenos Aires. Achával Solo.
- GARCIA, Alicia S. – RODRIGUEZ MOLAS, Ricardo (1989) *Textos y documentos. El autoritarismo y los argentinos. La hora de la espada y el balcón (1946-1964)* Buenos Aires. CEDAL. T.: I-V
- 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 nº 338.
- GRAS, Martín (2012) *La experiencia argelina de Sarmiento en Jozami, Eduardo (Coord) Tradiciones en pugna. 200 años de historia argentina*. Buenos Aires. EUDEBA.
- GUILLEN, Abraham (1969) *Estrategia de la guerrilla urbana*. Montevideo. Liberación.
- IZAGUIRRE, Inés (2009) *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en Argentina 1973-1983*. Buenos Aires. Eudeba.
- JAKOBS, Günther - CANCIO MELIÁ, Manuel (2003) *Derecho Penal del Enemigo*. Madrid. Civitas Ediciones.
- JAMES, Daniel (2005) *Resistencia e integración: el peronismo y la clase trabajadora argentina: 1946-1976*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- LACHEROY, Charles (1955) *Scénario type de guerre révolutionnaire*. París. Ministère de la Défense Nationale. Centre Militaire D'Information et de Specialisation pou l'outre-mer.
- LARRAQUY, Marcelo (2017) *Un siglo de violencia política*. Buenos Aires. Sudamericana.
- LARTEGUY, Jean (1979) *La guerra desnuda*. Buenos Aires. Emecé.
- LEONI HOUSSAY, Luis Alberto (1960) *El comunismo y los grupos de presión en Revista de la Escuela Superior de Guerra*. Buenos Aires Año XXXVIII nº 339.
- LLUMÁ, Roberto Diego (2003) *Memoire du DGR : Influence de la Misi3n d'asseurs militaires franais spcialistes en guerre contre rvolutionnaire, dans la formation des officiers argentins pendant la priode 1957-1970*. (Tesis de maestría) París. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine.
- LOPEZ AUFRANC, Alcides (1959) *Guerra revolucionaria en Argelia en Revista de la Escuela Superior de Guerra*. Buenos Aires Año XXXVII nº 335.
- MAO, Zedong (1972) *Obras escogidas*. Beijing. Ediciones en lenguas extranjeras.
- MARENGO, María Eugenia (2015) *Lo aparente como real: un análisis del sujeto comunista en la creación y consolidación del servicio de inteligencia de la policía de la provincia de Buenos Aires (1930-1962)*. La Plata. Universidad Nacional de La Plata-Universidad Nacional de General Sarmiento-Universidad Nacional de Misiones.
- MASON, Alfredo (2007) *Sindicalismo y dictadura: una historia poco contada*. Buenos Aires. Biblos.
- MASON, Alfredo (2009) *Per3n y el arte de la conducci3n*. Buenos Aires. Biblos.
- MASON, Alfredo (2020) *Lawfare: la guerra sin códigos en Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. Buenos Aires nº 28.
- MATTELART, Armand (2008) *Un mundo vigilado*. Barcelona. Paid3s.
- MAZZEI, Daniel H. (2012) *Bajo el poder de la caballería. El Ejército argentino (1962-1973)*. Buenos Aires. EUDEBA.
- MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto (2007) *La formaci3n del imperio americano*. Buenos Aires. Norma.

- NAVARRE, Henri (1964) *La guerra de Indochina*. Buenos Aires. Círculo Militar.
- NOUGUÉS, Jean (1962) *Radioscopia subversiva de la Argentina en Revista de la Escuela Superior de Guerra*. Buenos Aires Año XL n° 344.
- PÉRIÈS, Gabriel (2001) *Du corps au cancer: la construction métaphorique de l'ennemi intérieur dans le discours militaire pendant la Guerre Froide* en *Cultures & Conflits* París. N° 43.
- PÉRIÈS, Gabriel (2013) *De la guerre d'Algérie à la dictature argentine* Toulouse. Groupe de Recherche pour l'Éducation et la Prospective.
- PLAN CONINTES Y RESISTENCIA PERONISTA, 1955-1963. (2010). Buenos Aires. Instituto Nacional Juan Domingo Perón.
- PONTORIERO, Esteban – FRANCO, Marina (2013) *Nuevos documentos sobre la represión estatal en la Argentina: Decreto Secreto del Plan CONINTES (1958) en Lucha Armada*. Buenos Aires. Anuario 2013.
- PONTORIERO, Esteban (2015) *Estado de excepción y contrainsurgencia: el plan Conintes y la militarización de la seguridad interna en la Argentina (1958-1962) en Contenciosa*. Santa Fe. N° 4.
- POTASH, Robert (1994). *El Ejército y la política en Argentina. De la caída de Frondizi a la restauración peronista. Segunda parte, 1966-1973*. Buenos Aires. Sudamericana.
- POZZI, Pablo – NIGRA, Fabio (2013) *Huellas imperiales. De la crisis de 1929 al presidente negro*. Buenos Aires. CICCUS.
- REATO, Ceferino (2012) *Disposición final*. Buenos Aires. Sudamericana.
- RICHTER, Rodolfo (2017) *Lucha armada. El PRT-ERP y las condiciones revolucionarias*. Buenos Aires. Dunken.
- RISLER, Julia (2018) *La acción psicológica. Dictadura, inteligencia y gobierno de las emociones 1955-1981*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- RIVAS SANCHEZ, Fernando – REIMAN WEIGED, Elizabeth (1976) *Las Fuerzas Armadas de Chile: un caso de penetración imperialista*. México. Ediciones 75.
- ROBIN, Marie-Monique (2005) *Escuadrones de la muerte: la escuela francesa*. Buenos Aires. Sudamericana.
- RODRIGUEZ LAMAS, Daniel (1990) *La presidencia de José María Guido*. Buenos Aires. CEDAL.
- ROUQUIE, Alain (1986) *Poder militar y sociedad política en la Argentina*. Buenos Aires. Hyspamérica. T.: I-II.
- SALAS, Horacio (2003) *Uturuncos, el origen de la guerrilla peronista*, Buenos Aires. Biblos.
- SANCHEZ de BUSTAMANTE, Tomás A. (1960) *La guerra revolucionaria en Revista de la Escuela Superior de Guerra*. Buenos Aires Año XXXVIII n° 339.
- SARMIENTO, Domingo Faustino (1993) *Viajes*. Madrid. Archivos.
- SCHMIDLI, William Michael (2013) *The fate of freedom elsewhere. Human Right and U.S. Cold War policy toward Argentina*. Ithaca. Cornell University Press.
- SCHMITT, Carl (1968) *La dictadura*. Madrid. Revista de Occidente.
- SEOANE, María – MULEIRO, Vicente (2001) *El dictador*. Buenos Aires. Sudamericana.
- SIMON, Hugh V. (1997) *Radicales y militares 1955-1983*. Buenos Aires. Centro de Estudios Unión para la Nueva Mayoría.
- SUMO, Marcelo-PONTORIERO, Esteban (2012) *Pensar la «guerra revolucionaria». Doctrina antisubversiva francesa y la legislación de defensa en la Argentina (1958-1962) en Cuadernos de Marte*. Buenos Aires N° 2.
- TCACH, César (2007) *Golpes, proscripciones y partidos políticos* en JAMES, Daniel (comp.) *Nueva Historia Argentina*. Buenos Aires. Sudamericana.
- TRINQUIER, Roger (1975) *Guerra, subversión, revolución*. Buenos Aires. Rioplatense.
- TRINQUIER, Roger (1981) *La guerra moderna*. Buenos Aires. Cuatro Espadas.
- VILLEGAS, Osiris Guillermo (1962) *Guerra revolucionaria comunista*. Buenos Aires. Círculo Militar.
- WALZER, Michael (2006) *Guerras justas e injustas*. Barcelona. Paidós.
- YOFRE, Juan Bautista (2009) *Volver a matar*. Buenos Aires. Sudamericana.

Laudatio “Honoris Causa” al Dr. Juan Jaime Eduardo Peñafort en la Universidad Nacional de San Juan (03-08-2022)



156

Alcira B. Bonilla

Señor Rector, Mg. Ing. Tadeo Berenguer, Señora Vicerrectora, Dra. Analía Ponce, y autoridades de la Universidad Nacional de San Juan;
Señora Decana, Mg. Pfra. Myriam Mabel Arrabal, y autoridades de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan;
Autoridades provinciales, educativas y municipales;
Sr. Prof. Lic. Juan Jaime Eduardo Peñafort;
Colegas, estudiantes y apreciado público presente:
Muy buenos días.

Agradecida y feliz por haber sido designada para participar de esta *Laudatio* en homenaje al respetado colega y querido amigo Eduardo Peñafort, comienzo mi breve alocución como portadora de los saludos y felicitaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en las personas de su Decano saliente, Prof. Lic. Américo Cristófalo, de la Sra. Directora del Departamento de Filosofía, Dra. Verónica Tozzi, del Sr. Director del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, Dr. Francisco Bertelloni, y del grupo de investigación “Interculturalia” de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada”, así como del Dr. Mario Carlos Casalla, Presidente de ASOFIL (Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales).

En el escaso tiempo que otorgado a mi intervención resulta imposible sintetizar la trayectoria académica de nuestro homenajeado en modo tal que haga justicia a los méritos docentes e investigativos que ha ido sumando a lo largo de más de cuarenta años de trabajo en la Universidad Nacional de San Juan en las cátedras de Estética, Crítica del Arte e Historia de las Ideas, y durante

su gestión al frente de Instituto de Filosofía. Baste, entonces, encomiar su profundo y sagaz conocimiento de movimientos de ideas y artísticos, así como de obras filosóficas, literarias y de otros campos del saber, que se reflejan en la maestría, originalidad y variedad temática de sus publicaciones, entre las que menciono a título ejemplar: *Función, norma y valor estético de la artesanía tradicional sanjuanina*, de 1991¹; "La función utópica y el recomienzo de la historia", de 1996²; "La naturaleza femenina en siete narraciones del hacer sexual", de 1998³; "La cuestión geofilosófica: articulaciones actuales de la Filosofía Argentina y Latinoamericana", de 2005⁴; "Reconstitución del discurso filosófico y restauración democrática en Argentina. El debate modernidad/posmodernidad y la exterioridad constitutiva", de 2006⁵; "La función de los sentimientos en el pluralismo democrático. La paz global y la tensión universal/particular", de 2008⁶; "La filosofía como espectro de la política argentina", de 2012⁷; "Lectura de notas, alusiones y elusiones en las *Actas* del Primer Congreso Nacional de Filosofía", de 2019⁸; "Arte y liberación en Nuestra América: Bases teóricas en el pensamiento de Arturo Roig", de 2020⁹; y un extenso etcétera que comprende, además de contribuciones en revistas especializadas y publicaciones conjuntas, más de cien catálogos de exposiciones de artes plásticas, columnas y entrevistas periodísticas, y ponencias leídas en congresos donde luce igualmente la enjundia de su pensamiento y sensibilidad.

Méritos tales como haber sido Subsecretario de Cultura de la Provincia de San Juan en 2003, Secretario del Comité Ejecutivo del II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de 2007, Presidente del XVIII Congreso Nacional de Filosofía de AFRA (Asociación de Filosofía de la República Argentina) y Director de la Universidad para Adultos Mayores de la Universidad Nacional de San Juan, también integran el polifacético perfil de Eduardo Peñafort. Esta pluralidad de intereses que ponen de manifiesto sus múltiples producciones y actividades, no proviene, empero, de una personalidad dispersa, sin metas claras en su obrar. Muy por el contrario, ella parece emanar de una peculiar actitud, posicionamiento o talante de apertura, libertad y alegría, vale decir, de la gran riqueza existencial de su ser. Al ir recordando múltiples muestras de este estilo de Eduardo Peñafort, vino a mi memoria un pasaje de la magna obra que la filósofa brasileña Marilena Chauí dedicó a Baruch Spinoza. Leemos en la edición en castellano: "La realidad y la libertad de un ser se manifiesta en la riqueza de sus determinaciones, en la complejidad de su esencia y en sus aptitudes para actuar de numerosas maneras simultáneas"¹⁰. Más que comentario erudito a ideas del autor citado, la cita -sin pretenderlo Chauí- se convierte en retrato de Eduardo Peñafort y debemos añadir a ello que el trato siempre afable y la espontaneidad con que sonríe Eduardo, así como su constante

¹ E. Peñafort, *Función, norma y valor estético de la artesanía tradicional sanjuanina*, San Juan. Effha, UNSJ, 1991.

² En A. Roig. (Ed.) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América*, San Juan, Effha, 1996.

³ En E. Saint André y A. Rolón, *Cuando escriben las mujeres*, San Juan, Effha, 1998, Cap.XVI.

⁴ En C. Liendo (Comp.), *El pensamiento latinoamericano en la universidad*, Córdoba, Narvaja editor, 2005, pp. 11-24.

⁵ En A. de Toro (Ed.), *Cartografías y estrategias de la postmodernidad y la postcolonialidad en Latinoamérica. Hibridez y globalización*, Frankfurt a. Mein, Vervuert Verlag, 2006, pp. 255-284.

⁶ En B. Podestá y C. Genovese (Comp.), *Nuevos modos de pensar el sujeto político desde la tensión universal/particular*. San Juan, Effhu, 2008, pp. 209-289.

⁷ En B. Podestá (Comp.), *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*, San Juan, Effha, 2012.

⁸ Ponencia leída durante las Jornadas "Congreso de 1949. 70 años de un proyecto de nación y de comunidad" celebradas en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y Facultad de Artes y Diseño, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 3 y 4-05-2019. Inédito, facilitado por el autor.

⁹ En A. Arpini, M. Muñoz y D. Ramaglia (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas y Universidad*. Mendoza, EDIFYL, 2020, pp. 337-355.

¹⁰ Chauí, M., *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 111.

búsqueda de situaciones de convivialidad, en la alegría del vivir y del compartir el pan, el vino, los ideales, la amistad y la palabra, no resultan consecuencia menor de la realidad y libertad de éste, su ser espléndido.

Además de la docencia filosófica y sus investigaciones sobre estética y arte, que por su especificidad caen fuera de mi competencia, dos son las grandes preocupaciones de Eduardo Peñafort que otorgan sentidos fundantes y matizan su pasión intelectual y su actividad universitaria: la indagación de lo argentino y lo latinoamericano como lugares de enunciación filosófica y el estudio histórico y teórico de la relación entre la filosofía y la política en nuestro medio académico. Complementarias, ambas se encuentran alentando casi toda su obra escrita y han redundado en magnas realizaciones como la creación y dirección del Instituto de Filosofía y su gestión decisiva en los Congresos de 2007 y 2017 ya mencionados. Es más, estimo que sólo es posible entender la íntegra entrega apasionada de Eduardo Peñafort a la vida universitaria en esta Universidad Nacional de San Juan en el marco de estas dos grandes preocupaciones que exceden el ámbito académico propiamente dicho y desbordan hacia la sociedad sanjuanina en su integridad.

En atención a la primera, la de la pregunta por lo argentino y lo latinoamericano como lugares de enunciación filosófica, corresponde hacer dos aclaraciones previas. En primer término, estas investigaciones de algún modo resultaron obra de la necesidad, en tanto a partir del retorno de la democracia en 1983 se dio impulso a la creación de cátedras sobre historia de las ideas y filosofía argentina y latinoamericana que proliferaron en nuestras universidades nacionales tal vez como revancha por su silenciamiento durante la última dictadura cívico-militar. Por otro -justicia es decirlo-, tal preocupación no resultaba novedosa, ya que venía precedida por más de un siglo y medio de discusiones que se retomaban en esos momentos, también significativos de luchas por hegemonía entre ideas filosóficas y modelos diversos de entender la práctica académica de la filosofía. Así, en esos primeros años de postdictadura se incrementaron los estudios filosóficos en las universidades públicas, si bien con un callado rechazo de formas del pensamiento nacional y popular, incluida aquella surgida de la consigna “¡Liberación o dependencia!”, que fue la enarbolada por la generación joven del triunfo de la Revolución Cubana, de las luchas estudiantiles y sindicales que se expandieron por el mundo y tuvieron sus mártires en la Plaza de las Tres Banderas de Tlatelolco, y del retorno del General Juan Domingo Perón de su exilio matritense. Por esta razón, la visión que Eduardo Peñafort brinda de estas luchas y de las posteriores dista de ser idílica. En un escrito de 2005 señala: “Los cambios del sistema político argentino y las sucesivas crisis han provocado profundas escisiones dentro de la comunidad filosófica abocada a estos estudios. Los desacuerdos han terminado por desdibujar el marco teórico de planteamiento de problemas y el paradigma de las prácticas”¹¹.

Con afán persistente por contribuir a la “reconstrucción categorial” de la filosofía ejercida en estas latitudes, tal como lo pidiera el maestro Arturo Andrés Roig, Peñafort se encuentra en la obligación de trabajar para la construcción de dos pilares ineludibles si se pretende reconfigurar la filosofía en la Argentina y en América Latina: 1) el lenguaje de lo nacional y de lo latinoamericano y 2) el lenguaje de la restauración democrática. Por eso, si la geofilosofía es planteada al margen de la opción política que implica, corre “(...) el riesgo de abolir el mismo lugar de enunciación”, y aclara: “Si la democracia no es contemplada en su mera existencia formal, si lo argentino rebasa la localización geográfica y no se constituye como diferencia ontológica, resulta necesario su puesta en tema desde la perspectiva histórico-política”¹². La reintroducción de las categorías de lo ‘nacional’ y lo democrático en la filosofía en tanto

¹¹ Peñafort, E., “La cuestión geofilosófica: articulaciones actuales de la Filosofía Argentina y Latinoamericana”, en C. Liendo (Comp.), O. cit., p. 15.

¹² O. cit., p. 20.

obstáculo epistemológico ha de permitir el replanteo de las articulaciones de la geofilosofía como creación de lugares de enunciación. Un programa enorme de trabajo académico y, para nuevamente emplear el léxico spinozista, de “reforma” del pensamiento, que sostiene con firmeza principal la necesidad de “retomar la producción de teoría y crítica desde un lugar de enunciación que permita la continuidad con una tradición que se definía desde lo deseable”¹³.

Permítanme repetir estas palabras. Dice Peñafort que esta reforma del pensamiento y de las prácticas académicas ha de entroncarse “con una tradición que se definía desde lo deseable”. Deseo y filosofía, al menos en los usos actuales, no parecen conjugar demasiado bien. Sin embargo, no hemos de olvidar que la filosofía, al menos la occidental, comenzó con una declaración de amor. En el Proemio de un texto del siglo III de nuestra era, *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres*, atribuido al filósofo, quizá epicúreo, Diógenes Laercio, se señala a Pitágoras como el primero en emplear el término “filosofía” y en llamarse a sí mismo “filósofo” como gesto de humildad intelectual, en lugar de autodesignarse *sofós*, “sabio”. Así la definición etimológica del compuesto filosofía (*phílos*, amor, y *sophía*, sabiduría) se traduce en castellano y en otras lenguas, como amor “a” la filosofía o “de” la filosofía, entendiendo que la filosofía es el objeto del amor del filósofo, su enamorado fiel. Dos filósofos del siglo XX han alertado sobre el larvado intelectualismo que encierra tal traducción/definición de la filosofía. Uno de ellos fue el lituano-francés Emmanuel Levinas, que en 1974 definió la filosofía como “la sabiduría del amor”¹⁴ y en el mismo texto, más adelante, insistía: “sabiduría del amor al servicio del amor”¹⁵. Pero debemos al gran y olvidado filósofo argentino Rodolfo Mario Agoglia (1920-1985) la mejor contribución filológica sobre este otro modo de entender la filosofía y también el ejemplo vivo de ello, ya que, siendo Presidente (Rector) de la Universidad Nacional de La Plata en 1973 pagó con la vida de su hijo Leonardo y una década de exilio luctuoso su amor por la filosofía y por la universidad pública. En un artículo de 1966, nueve años antes que el libro de Levinas citado, Agoglia concluía de manera erudita que la acepción más primaria del genitivo griego (la del origen y la generación) autoriza una caracterización de la filosofía como “sabiduría que emerge del amor”, entendido en este caso como el amor de *philia*, el amor de amistad en su dimensión humana más amplia. Filosofía es, entonces, la búsqueda de un saber que tiene su origen de modo principal en el concernimiento con y en la respuesta a todo aquello que afecta a los seres humanos en su propia humanidad. Este amor de fidelidad, dialogicidad, compromiso y riesgo queda así planteado como raíz de un inacabable diálogo filosófico que ha de hacerse cargo de las aspiraciones humanas a realizarse libremente en la historia, en un diálogo mayor con las ciencias, con los saberes populares, con la ausencia de derechos que clama justicia.

Esta tradición filosófica nuestroamericana definida “desde lo deseable” fue precisamente la que animó los más importantes congresos de filosofía que tuvieron lugar en nuestro país, comenzando por el I Congreso Nacional de Filosofía de 1949, y la que dio origen a la segunda gran preocupación que anima la vida y producción académica de Eduardo Peñafort. Sin tiempo ya para recordar esta historia densa de las relaciones entre filosofía y política que fue tejiéndose en estos acontecimientos académicos, baste señalar como primer hito de la misma que la conferencia de clausura del I Congreso Nacional de Filosofía se tituló “La Comunidad Organizada” y que el Gral. Juan Domingo Perón, no como filósofo sino como político, se dirigió así a quienes participaron para dar cuenta de las bases, novedad y amplitud de su doctrina, plasmada en la reforma constitucional de ese mismo año. Veintidós años más tarde, en el Simposio “América como problema” del II Congreso Nacional de Filosofía de 1971 fue proclamada la Filosofía de la Liberación con su consigna de convertir la filosofía política en

¹³ O. cit., p. 22.

¹⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic, 1974, p. 251.

¹⁵ O. cit., p. 253.

*Philosophia Prima*¹⁶. Con el advenimiento de la democracia se celebró en Córdoba el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía “Hombre - Naturaleza – Historia” en 1987 y su Comité de Honor estuvo bajo la Presidencia del Dr. Raúl Alfonsín.

Empero, el II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía “El proyecto humano y su futuro: alternativas” realizado en San Juan veinte años más tarde fue la expresión más acabada de la continuidad de esta tradición filosófica deseante. A la entonces senadora Dra. Cristina Fernández de Kirchner cupo la Presidencia del Comité de Honor, en tanto el Secretario del Comité Ejecutivo, Prof. y Lic. Eduardo Peñafort se constituyó en el verdadero artífice del acontecimiento, en virtud de su tenacidad, inteligencia y dedicación. En feliz expresión, Horacio González sintetizó el espíritu del Congreso en la presentación ante las autoridades nacionales el 21 de junio de 2007: “Este es un gran acontecimiento, retoma una tradición, la tradición filosófica en la Argentina, que atraviesa y recorre el Estado, y que se hace presente en todas las actividades sociales, profesionales y culturales”¹⁷, para concluir más adelante: “La relación entre filosofía y política es una relación que siempre hay que construir y que toda época construye”¹⁸.

En numerosos escritos e intervenciones nuestro homenajeado ha tratado los complejos vínculos entre filosofía y política, preocupación que, como dije, alimenta y permea toda su actividad académica e intelectual. En esta oportunidad, sólo voy a referirme a sus comentarios sobre el uso público y privado de la razón, tal como ellos aparecen en el segundo apartado del texto de 2019 “Lectura de notas, alusiones y elusiones en las *Actas* del Primer Congreso Nacional de Filosofía”, leído en una de las conmemoraciones del cincuentenario de esa reunión fundacional, porque encuentro allí la posibilidad de un desarrollo originalísimo y fecundo del vínculo entre filosofía y política, tal como éste se expresó en 1949 y también en 2007. Atento a gestos y no sólo a palabras, Peñafort señala en primer término que Carlos Astrada y Hernán Benítez, señalados por su adhesión al peronismo, prescindieron en sus ponencias de una tematización ceñidamente política y, en refuerzo de esta distinción de competencias, “La Comunidad Organizada” reconoció explícitamente la autonomía de los campos político y filosófico. Observador avezado, Peñafort señala que fueron los profesores liberales quienes, en su rechazo a participar en el Congreso, dieron muestra de la interferencia entre política y filosofía y mostraron el espacio público “como poder de censura democrático”. Aquí está el meollo de la cuestión: quienes se arrojan el uso público de la razón resultan estar instalados en los intereses privados de una democracia elitista ajena a los intereses del pueblo, o sea, a los intereses públicos. Así concluye de modo brillante Eduardo Peñafort: “La intervención gubernamental instala el uso de la razón en el campo público y con ello (...) propone límites del uso de la razón pública, que canónicamente se instalan sobre los intereses privados (...), mientras que en esta coyuntura se instalan sobre los intereses de una democracia otra”¹⁹.

Sintetizando. En la “comunidad organizada” que Perón propuso en su conferencia de cierre de 1949 se deshizo la sinonimia entre democracia y liberalismo, que lastró con la expulsión de los sectores empobrecidos y racializados de la sociedad todo el desarrollo de la nación independiente. Será esta “democracia otra”, pluralista y participativa, la que inspiró la realización del II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía aquí, en San Juan, en el mes

¹⁶ “A manera de Manifiesto”, en O. Ardiles et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, s/p.

¹⁷ González, H., “Lanzamiento del Congreso”, en Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, *El proyecto humano y su futuro: alternativas*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2009, p.49.

¹⁸ O. Cit., p. 50.

¹⁹ Peñafort, E., “Lectura de notas, alusiones y elusiones en las *Actas* del Primer Congreso Nacional de Filosofía”. Ponencia inédita, 2019.

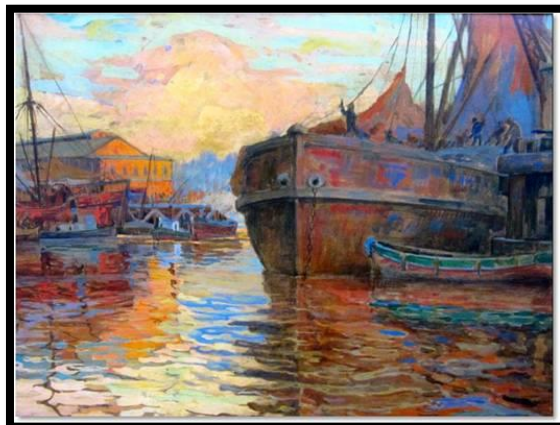
de julio de 2007, donde tuve el honor de participar como delegada de la Universidad de Buenos Aires junto con el Dr. Francisco Bertelloni. Y, en definitiva, será esta “democracia otra” la que anime la utopía de una universidad pública, pluralista y abierta, en la que el rigor académico puesto al servicio de la docencia, la investigación y la creación no va en desmedro de su carácter inclusivo y democrático.

Marilena Chauí en su alocución de 2007 “Fim da utopía” definía la utopía del modo siguiente: “La utopía es *virtù* sin ninguna resignación”²⁰. Esta definición tiene la particularidad de emplear la palabra *virtù*, en italiano, al modo en el que la empleó Niccolò Macchiavelli, que mucho nos enseñó sobre la relación entre filosofía y política. No resulta fácil entender lo que el florentino quiso significar con el término *virtù*, que siempre aparece utilizado en su juego dialéctico con la *fortuna*, vale decir como aquello que el ser humano debe poner de sí para llevar a cabo una empresa histórica. Interpreto libremente esta palabra -aunque apoyada en la tradición exegética-, como “fortaleza en el deseo” o, si se prefiere à la Lacan, como “potencia de llevar el deseo hasta sus últimas consecuencias”. No perdamos la esperanza. Con Eduardo Peñafort, ícono hoy de esta Universidad Nacional de San Juan creada un 10 de mayo de 1973, somos legión quienes nos hemos conjurado tras la utopía de construir la *universitas magistrorum et studiorum* argentina y latinoamericana como organización en el saber y en la creación, pero, y, sobre todo, como organización libre del pueblo en la comunidad organizada.

Muchas, muchas, gracias, querido colega y amigo Juan Jaime Eduardo Peñafort, por tu enorme vida dedicada a la Universidad Nacional de San Juan, a la universidad pública argentina, al pueblo de la Patria.

²⁰ Chauí, M. “Fim da utopía?”, em Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, El proyecto humano y su futuro: alternativas, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2009, p. 117.

Antonio Enrique Kinen, Fragmentos de un viaje al pasado. Filosofar en nuestra América, EDUNSE, 2021



162

Luciano Maddonni

A comienzos de la década del '70, una serie de filósofos argentinos formados en la academia local durante el decenio anterior comienzan su vida intelectual con un decidido compromiso de asumir, en sede filosófica, la "situación latinoamericana", no como mero adjetivo del filosofar abstracto, sino como diferencialidad que alcanza hasta la sustantividad misma del quehacer filosófico. Tal es el caso de Antonio Enrique Kinen (1940-), santafesino de nacimiento, quien cursó sus estudios de filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF) y de Buenos Aires (UCA), e inició su carrera universitaria como docente e investigador en la Universidad Nacional del Litoral (UNL) y, tras un período de cesantía en tiempos de dictadura militar, se asentó definitivamente desde 1983 en la Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE). En este sentido, el libro que ahora reseñamos es el testimonio escrito de toda una larga y prolífera vida filosófica que, conservando su instancia crítica, pretendió asumir las determinaciones e inquietudes de su época histórica desde avanzada la segunda parte del siglo pasado.

**

Fragmentos de un viaje al pasado. Filosofar en nuestra América reúne 20 textos, de distintos géneros: desde artículos académicos, pasando por conferencias, escritos en homenaje, fragmentos de locuciones radiales hasta entrevistas. Los textos fueron escritos por el autor durante casi cincuenta años de vida intelectual, desde 1973 hasta 2021, y conforman parte de su extensa

bibliografía¹. En algunos casos las actuales publicaciones presentan ligeras pero significativas aclaraciones, revisiones, correcciones. Atendiendo a las fechas originales de los escritos, el libro refleja una circunstancia vital del autor, que atravesó su subjetividad y la de gran parte de su generación: la ruptura existencial que significó la sangrienta dictadura cívico-militar en Argentina (1976-1983), que a través de la cesantía de su vida universitaria santafesina (UNL y UNT-Santa Fe), cortó e interrumpió sus publicaciones.

**

La unidad intencional que enlaza estos distintos escritos puede resumirse, como reza el subtítulo, en la afirmación "*Filosofar en Nuestra América*" o más preciso aún "*Filosofar situado en Nuestra América*". Para Kinen esta consigna no es sino el modo más fiel, y por ello mismo situado, de responder al imperativo delfico que signa los comienzos de la aventura filosófica en Occidente: "conócete a ti mismo" (cf. pp. 82-83). Si críticamente este programa significa el rechazo al ejercicio mimético, repetitivo e inauténtico del filosofar, constructivamente significa filosofar desde la "singularidad ge-histórico-cultural" (p. 89) que somos, sin "hipostaciones" (p. 104) ni "substantivizaciones" (p. 83), asumiendo toda la amplitud, complejidad y "conflictualidad histórico-social" (p. 84) que nos constituye. Es convicción del autor que esto no obsta para que el filosofar y sus conceptos sean universalmente significativos (cf. 82).

**

Desde el título Kinen nos propone como clave hermenéutica inicial del libro dos imágenes: *fragmentos* y *viaje*. Por *fragmentos* no hay que esperar una serie de sentencias o ideas sueltas, aisladas o parciales. Aunque no exhaustivos los textos que componen la obra son argumentativos y consistentes. La propuesta de *fragmento* alude más bien a advertir que no se busca la exposición de un sistema completo y cerrado, sino la invitación a un debate siempre abierto. Asimismo, *fragmento* indica también que se tratan solo *fragmentariamente* (valga la redundancia) de algunos momentos y escenas del largo itinerario del autor, donde de advierten incluso cambios de modalidad en la búsqueda de sus preocupaciones. La metáfora del *viaje*, ordenadora de la introducción general, da cuenta de la pretensión del autor. Mediante la compilación Kinen se propone una "visita a una etapa del pasado" (p. 12). Pero como dice el título de una de las contribuciones "El pasado está presente": "El 'pasado' no es lo meramente 'sido'. Lo que somos hoy se genera en un pasado, en el que, por principio, no podemos remontarnos a un primer momento... Ese pasado no es lo 'sido' (aniquilado y ya sin ser); es lo que nos hace ser lo que somos hoy. Sin saberlo, opera en nosotros" (p. 209)². Aquí se juega ya una primera apuesta filosófica. Se trata de la necesaria "asunción de la historicidad" (p. 84) en donde "lo real histórico es un *continuum* fluyente", pero que no descarta "quiebres y nuevos comienzos fundacionales" (p. 209). Aquí teje Kinen su sintonía profunda con Rodolfo Kusch y su tesis de la continuidad del pasado americano en el presente (p. 109). La negativa de esta "continuidad histórica" (p. 84) en "discontinuidad histórica" (p. 182), conceptualmente

¹ Han quedado fuera de la selección, entre otros: "Verdad, agón y juego (Apuntes)", en AA.VV., *El Pensamiento En Los Umbrales Del Siglo XXI*, Catálogos, Buenos Aires, 1994, 39-44, y "Liberación. De qué hablamos, cuando hablamos de liberación", *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*: Año V, N° 1/2 (2003), 126-134; o incluso importantes contribuciones en las Jornadas de Filosofía del NOA como: "Anotaciones en torno a una historia argentina de las ideas [1987]", en Rojo, R. (comp.), *Primeras Jornadas de Filosofía del NOA: sentido y Función de la Filosofía*, Dpto. de Publicaciones –UNT, Tucumán, Argentina, 1990, pp.61-65; y "Filosofía, Sabiduría y Ciencia [1990]" en *II Jornadas de Filosofía del NOA*, Santiago del Estero. Dpto. de Filosofía. UNSE (inédito).

² Continúa Kinen: el pasado "no es algo que ya ha sido y ha desaparecido. Sino... que, en lo que hoy somos, están presentes y vivos elementos que provienen, sin saberlo nosotros, de un pasado mediato y remoto" (pp. 210-211).

expresada en la oposición *nada-ser*, abre caminos al doblegamiento y aniquilamiento por parte del proyecto del *ser* dominador a la considerada *nada* histórico-cultural. De modo que la circunstancia del que el *hoy* de la enunciación de muchos de los escritos haya cambiado sensiblemente de fisonomía, no debe hacer perder de vista que el viaje al pasado del autor tiene como trasfondo el rastreo de su peculiar presencia actual.

**

El libro se organiza en dos secciones y se compone de 7 fragmentos. La primera, dedicada a la “Filosofía de la liberación”, recopila la participación escrita del autor en la corriente así denominada. En efecto, Kinen fue uno de los protagonistas iniciales de aquel “nuevo estilo de filosofar”, como se auto-presenta en su “Manifiesto” fundacional³. Pero, además, incluye un escrito redactado con ocasión de los treinta años de aquella *explosión liberacionista*, mostrando así la perdurabilidad de su preocupación por la cuestión de la liberación a lo largo de su trayectoria. La segunda sección, unificada en torno al “Filosofar en nuestra América”, constituye la parte más extensa del libro. Desde el lugar geopolítico constituido por Nuestra América y en diálogo con una pluralidad de pensadores, en esta parte Kinen explora y discierne los supuestos teóricos-filosóficos de distintas cuestiones que están en juego en el escenario global de nuestro actual tiempo histórico, caracterizado por una lógica de la exclusión.

**

Debido a su conformación, el libro reflexiona y problematiza una gran variedad de cuestiones. La identidad histórico-cultural, la justicia, el lenguaje, la racionalidad y la ética encabezan la lista. Resulta casi imposible reseñar la totalidad de temas específicos abordados, directa o tangencialmente, por Kinen. A fin de dar cuenta de su significatividad, señalamos tres cuestiones que nos parecen distintivas.

La primera consideración coincide con el primer artículo. El libro comienza con el escrito, datado en 1972, “Metafísica e ideología” (pp. 29-36), motivado a partir de una contraposición entre Nimio de Anquín y Enrique Dussel⁴. Esta apertura resulta sintomática ya que contrapone dos “momentos” de la filosofía latinoamericana que el autor testimonia en su propia biografía, como alumno del primero y compañero del segundo en los agrupamientos iniciales de la filosofía de la liberación. En términos dusselianos, se trata del pasaje del momento ontológico de la filosofía argentina, al momento meta-físico (en la significación que el mendocino le da al término) de la liberación. Kinen es testigo privilegiado de este desplazamiento clave del latinoamericanismo filosófico, y analiza uno de sus debates conceptuales más densos, a saber, la tensión mismidad/alteridad.

Un segundo punto lo constituye el intento de cruce entre *filosofía latinoamericana* y *filosofía alemana contemporánea*, especialmente en los campos de la ética y la política. En sus páginas coinciden y dialogan, desde José Martí, Bernardo Canal Feijóo, Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, hasta Kant, Gadamer, Habermas y Blumenberg, entre las principales interlocuciones. Aquí se deja ver con claridad la huella filosófica que dejaron sus estudios de postgrado en Alemania posibilitados por el *Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericana (ICALA)*. Así el autor refuerza el diálogo latinoamericano-alemán, recorrido en nuestro medio también por Julio De Zan y Dorando Michelini, entre otros. Ubicado en las posibilidades abiertas por este cruce, Kinen se propone responder a los desafíos contemporáneos a partir de una ampliación del concepto

³ Cf. AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974.

⁴ La versión original del artículo incluía en esta contraposición a Juan Carlos Scannone, alineado con Dussel (Cf. “Metafísica e ideología”, *Stromata* XXVIII, 1974, 4, pp. 597-602).

de razón (p. 121) en dirección a una “razón destrascendentalizada” (p. 141) de realización intersubjetiva y situada en su dimensión evolutiva histórica y en contextos socio-culturales (cf. p. 127, 147).

Una tercera cuestión distintiva reside en la atención a lo que podríamos llamar las distintas “escalas” o “niveles” de lo que el autor denomina “americanidad” (p. 22). Muchas de las contribuciones se despliegan tanto a escala de Nuestra América como de Argentina, pero también de la región Noroeste Argentino (NOA). En efecto, Kinen fue y es uno de los principales animadores de la filosofía en el NOA, fundador de la carrera universitaria en filosofía en la Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE) y cofundador de las “Jornadas de Filosofía del NOA” junto a Gaspar Risco Fernández, entre otros. Esta es la “comunidad filosófica en la que interactúa” el autor, y que, según él mismo en su comentario a Habermas, siempre es necesario conocer puesto que brinda el adecuado marco de comprensión de un pensador (cf. p. 135)⁵. Son estas Jornadas las circunstancias originales de cinco de las contribuciones que integran la compilación. Desde este “eje geo-cultural primario”, como lo llama el autor recordando a Rodolfo Kusch (cf. 105), son pensados situadamente los esquemas explicativos dicotómicos en los que fue fundacionalmente concebida nuestra realidad histórico-cultural, el tema del mestizaje cultural, la cuestión del lenguaje y los desafíos de la razón.

**

Ofrecidos conjunta y ordenadamente al lector, los aparentes fragmentos de ideas y de itinerario personal cobran una nueva unidad y vitalidad. De este modo *Fragmentos de un viaje al pasado* aporta preguntas y palabras propias a la tarea siempre renovada del *filosofar situado en Nuestra América*.

⁵ Para un análisis de la conformación y de algunas de las cuestiones planteadas en el seno de esta comunidad filosófica cf. los recientes trabajos de: Francisco Yocca, “Situación de la Filosofía en el NOA. Santiago del Estero en perspectiva” en Celina A. Lértora Mendoza (coord.), *XX Jornadas de pensamiento filosófico: Cuarenta años de filosofía argentina: balance y perspectivas*, Buenos Aires, FEPAI, 2021, 171-178; Inti Díaz Morán, “Culturas superpuestas. Un debate sobre la identidad en la red de Filosofía del NOA”, *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas (Grupo de Filosofía Latinoamericana -UNC)* 21, 2022, 139-161.



ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES



166

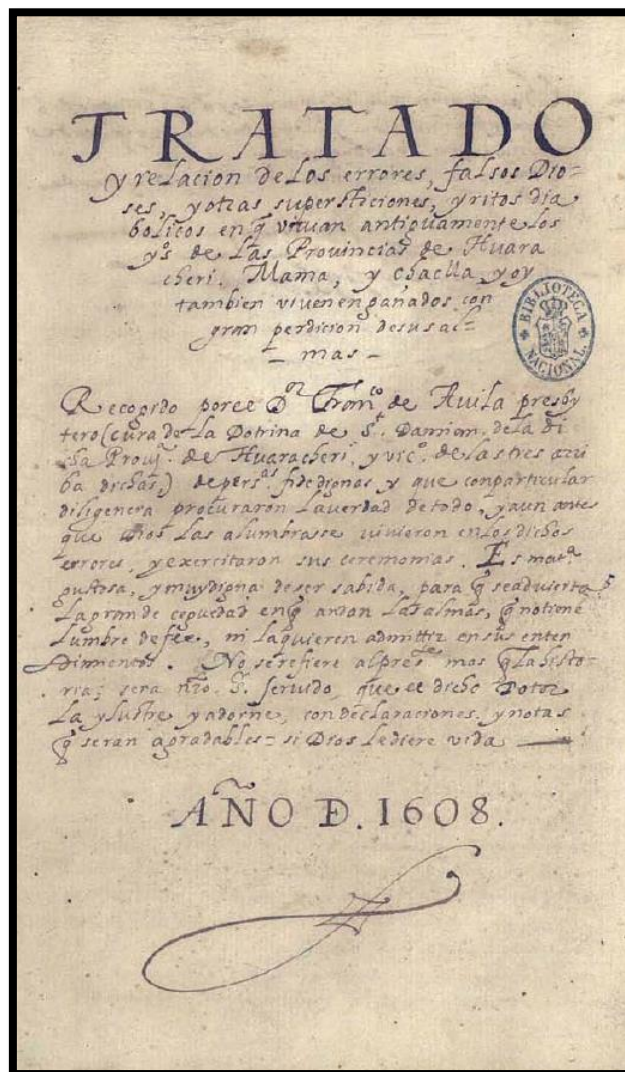
La séptima reunión del Seminario ASOFIL 2022 estará dedicada a recordar a Rodolfo Kusch – presente en los inicios de ASOFIL- en el centenario de su nacimiento.

Sábado 24 de septiembre de 10.30 a 13.30 hs. (virtual/presencial)

Coauspician: AFICS (Asociación de Filosofía y Ciencias Sociales de Santa Fe), Instituto Rodolfo Kusch (Tilcara), ALTHEA (Asociación Latinoamericana de Teoría del Habitar) e Interculturalia.

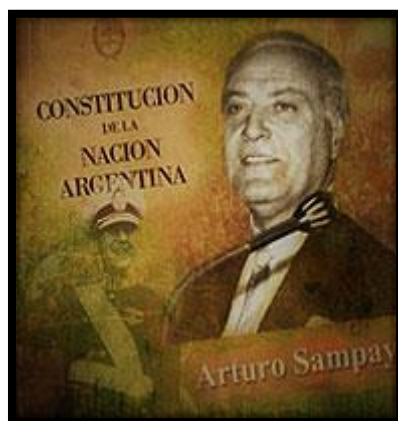
www.secretaria.asofil@gmail.com

DOCUMENTOS



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

Constitución, justicia y revolución del mundo contemporáneo¹



Arturo Enrique Sampay

La voz “constitución” proviene de la expresión latina *cum statuere* (“junto estatuir”), por lo que etimológicamente significa con una pluralidad de individuos instituir algo. Constitución, pues, es el modo de ser que adopta una comunidad política en el acto de crearse, de recrearse o de reformarse. Este acto fundador o refundador de la comunidad política puede ser de lento o de súbito desarrollo, conforme sea el ritmo que lleve el curso de la historia. Los individuos que instituyen una comunidad política buscan como fin el bien cuyo anhelo de obtenerlo causa esta asociación. Tal fin es el bienestar de cada uno de esos individuos. Bienestar es la vida abastecida de los bienes exteriores que la persona humana necesita para entonces tender libremente a su desarrollo de ser espiritual e inteligente, esto es, a la obtención de los bienes interiores que la perfeccionan y hacen feliz.

Los individuos que constituyen la comunidad política pueden ser la totalidad de sus elementos humanos con capacidad para disponer lo atinente al bien común, o pueden ser solo los miembros de un sector de esa totalidad, participando los demás del bien común en la medida en que se lo confiere el sector social constituyente de la comunidad.

Para ordenar las acciones de los miembros de la comunidad al fin propuesto, algunos individuos ofician de gobierno. El gobierno se caracteriza porque sus órdenes, en caso de ser incumplidas, son impuestas coercitivamente, a cuyo efecto dispone de instrumentos

¹ El presente artículo fue publicado en la Revista *Liberación y Derecho* N° 1. Año 1. Enero a abril de 1974 —Facultad de Derecho y Ciencias Sociales— Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires.

incontrastables de compulsión.

Según que el gobierno actúe sistemáticamente con el propósito de obtener aquella finalidad para todos los miembros de la comunidad o solo para los miembros de una clase social, es representante genuino de la comunidad o de tal sector social. De consiguiente, la elección popular de los gobernantes no pertenece a la esencia de la representación, pero en nuestra época, en la que por los motivos que más adelante se verá la gente únicamente acepta la legitimación democrática de la autoridad², es un elemento indispensable de su técnica, ya que conforma la garantía más eficaz para conseguir la identidad que debe existir entre las miras de la acción de los gobernantes y el consciente anhelo de bienestar de los gobernados. Aquí resta agregar que son aristócratas, esto es, gobernantes excelentes (áristos), aquellos que persiguen el bienestar de la comunidad entera.

169

Antes de continuar, vamos a volver a considerar el caso en que solo un sector del total de la población procede a constituir la comunidad política soberana. Ordinariamente, debido a que ni la producción espontánea de la naturaleza ni la producción humana de las cosas necesarias al bienestar son suficientes para todos y a que en consecuencia estas cosas despiertan codicia, el sector social constituyente hace de modo que los otros sectores sean los suministradores mayores del trabajo productor de esas cosas y los consumidores menores de ellas, por lo que tal situación se mantiene o por la astucia con que aquel sector constituyente reviste de aparentes razones el desequilibrio o por la violencia. Cuando esos otros sectores descubren, en virtud del progreso de la cultura, el natural destino distributivo de los bienes y que el desequilibrio es injustificado, la situación, si aquel sector constituyente no se aviene a transformarla — lo cual es difícil —, solo se conserva por la violencia institucionalizada en el orden establecido, orden que subsiste en tanto esa violencia sea más intensa que la que puedan ejercer los afectados por el desequilibrio — afectados en su conciencia de la justicia o en su situación material.

Después de lo someramente expuesto aparecerá diáfano el concepto de Constitución formulado por el genio de Aristóteles y aceptado por la ciencia política actual después que Lasalle lo restauró el siglo pasado³.

Consignamos la definición de Aristóteles: “La Constitución es la ordenación de los poderes gubernativos de una comunidad política soberana, de cómo están distribuidas las funciones de tales poderes, de cuál es el sector social dominante en la comunidad política por ese sector social dominante”⁴. Y puesto que el sector social dominante conforma el régimen político, “Constitución y sector social dominante significan lo mismo”⁵.

El bienestar de los miembros de la comunidad política se obtiene por los cambios de cosas y de servicios dirigidos a producir y a distribuir bienes cuyo consumo comporta tal bienestar. Estos bienes, pues, son producto del trabajo humano, y el trabajo humano estrictamente necesario a la sazón para producirlos es el elemento común que los hace equiparables y medibles en los cambios.

² GUGLIELMO FERRERO, *Pouvoir*, New York, 1942, pp. 299-345. Jean-Jacques Chevalier, La légitimité chez G. Ferrero, en *Annales de Philosophie Politique*, N°7, 1967, pp. 211-221.

³ LASALLE, Ferdinand, *Ueber Verfassungswesen*, Berlín 1862. LASALLE, Ferdinand, Was nun? Zweiter Vortrag über Verfassungswesen, Zürich 1863. MOSCA, Gaetano, *Studi ausiliari del diritto costituzionale*, en *Il Circolo Giuridico*, vol. XVII, Palermo 1886, pp. 101- 110. HESSE, Konrad, *Die normative Kraft der Verfassung*, Tübingen 1959, pp. 3-6

⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1289 15-18

⁵ ARISTÓTELES, *Política*, 1279 25-27

Los cambios son voluntarios cuando sus agentes los realizan a sabiendas y con libertad; e involuntarios cuando uno de los agentes no los consiente a conciencia y con autodeterminación.

Los objetos de los cambios son primordialmente, ya lo dijimos, bienes producidos por el trabajo humano con materiales naturales; pero también lo son, especialmente los cambios involuntarios, el cuerpo, integrado por su parte física y su parte psíquica, y el honor. Es el cuerpo humano como compuesto psíquico-somático, porque considerado en el plano de los cambios es el bien de producción primario y simple; y el honor porque consistiendo en la reputación general sobre la habitual rectitud del individuo, motiva el crédito de la conducta honesta que guardan los agentes en los cambios.

La universalidad del bienestar es posible cuando la producción de los bienes basta para todos los miembros de la comunidad.

La justicia es la virtud que ordena los cambios con miras a obtener dicha universalidad del bienestar; o sea, la justicia es el “bienestar general” que dice el preámbulo de la Constitución Argentina. Por tanto, promover la justicia debe ser el fin de la Constitución. Veamos, pues, con mayor profundidad el fundamento y el contenido de la justicia.

Como por esencia los seres humanos son iguales y libres, no aceptan voluntariamente, una vez adquirida conciencia de esa igualdad y de esa libertad, que se les impongan cambios de un bien suyo por otro ajeno de menor valor, ni carecer de bienestar, ni tampoco que se los excluya de codecidir políticamente acerca de la manera de alcanzar ese bienestar.

Más como las personas humanas tienen distinta individualidad, cada una posee, según su aptitud, una capacidad de producir socialmente, esto es, de dar bienes a los otros a cambio de los bienes que necesita; y cada una tiene, según su complexión y estado, necesidades que la sociedad le debe satisfacer en los susodichos cambios. De aquí que la justicia regule con igualdad proporcional los cambios globales de los individuos, cambios globales que abarcan el total de la actividad productiva de cada individuo para la sociedad y el total de los bienes exteriores que cada individuo recibe de los demás. Por lo que cada uno debe dar a la sociedad cuanto puede conforme al grado de desarrollo de sus aptitudes productivas y recibir, según la cantidad y la calidad de lo que aporta a la sociedad y según sus necesidades, cuanto la sociedad puede darle conforme al grado de desarrollo de sus fuerzas productivas.

Los cambios estrictamente particularizados, que hacen abstracción de los individuos para solo considerar el valor de los bienes, están regidos por la igualdad aritmética, es decir, se debe dar algo del mismo valor que el valor del bien que se recibe. Esta justicia conmutativa resguarda los bienes de cada uno o los manda reparar, por lo que Leibniz la denomina “justicia conservadora”⁶.

Los derechos sobre los bienes adquiridos en las conmutaciones particularizadas y en las apropiaciones privadas originarias quedan subordinados al derecho al bienestar, que todos tienen, y que es el fin cardinal de la justicia. De la obstinación de los poseyentes interesados en resistir cualquier concreta efectividad de esta subordinación, dimanar las revoluciones sociales, que entonces impulsan por medio de la fuerza el progreso de la justicia.

Los miembros del sector constituyente de la comunidad política que aprovechan de los demás y que consideran que el móvil exclusivo de la actividad humana es el egoísmo, sostienen que justo es lo que imponen a la guisa de sus intereses los más poderosos adueñados del

⁶ LEIBNIZ, Textes inédits, publiés par Gaston Grua, Presses Universitaires de France, París 1948, p.700

gobierno, y que la fórmula clásica definitoria de la justicia que concibió el poeta Simónides, “dar a cada uno lo suyo”, comparta la intangibilidad de los bienes adquiridos en los cambios particularizados y en las apropiaciones privadas originarias. Siendo que acorde con las más profundas disposiciones del ser humano que inclinan a la solidaridad entre los congéneres, “dar a cada uno lo suyo” significa la obligación de promover en conjunto las condiciones para que cada uno de los miembros de la comunidad reciba lo que necesita para desarrollarse integralmente, siendo esto “lo suyo que a cada uno le es debido”⁷.

Aquel sector social que explota a los demás es lógicamente una minoría, y la forma constitucional que impone a la comunidad se llama oligarquía, vocablo de origen griego compuesto de olígon, pocos y arké, dominador. A este predominio de pocos lo ejercen directamente a veces, pero siempre lo sustentan, gentes codiciosas de riquezas y afanosas de negocios⁸, que “aprovechan en su propia utilidad lo que pertenece a todos”⁹. La Constitución democrática es la que para alcanzar el bienestar general conforman los sectores populares, o sea, la multitud de las personas con género de vida retrasado respecto al grado de civilización alcanzado.

La concepción de la justicia reducida a salvaguardar los derechos de los propietarios privados y a que éstos dispongan discrecionalmente de sus bienes, es la idea de justicia oligárquica. Y la concepción que ordena el trabajo social y los bienes primordialmente al logro del bienestar de todos, es la idea de justicia política según el léxico de Aristóteles, o justicia social o justicia del bien común como se la llama ahora. Debido a todo lo cual Aristóteles afirma que “hay una idea de justicia adecuada a cada Constitución”¹⁰, aunque producto de un convencionalismo la justicia oligárquica y emergente de la naturaleza humana la justicia política. Agregando que los interesados en una y otra justicia “se presentan como clases antagónicas dentro de la comunidad, de suerte que establecen la Constitución con vistas a su respectiva supremacía”¹¹.

El alto pensamiento griego descubrió que la amistad, virtud interpersonal que consiste en hacerse recíprocamente el bien por pura benevolencia, completa la virtud altruista por mutuo provecho que es la justicia, ya que la más alta expresión de ésta, a saber, dar cada individuo todo cuanto puede para que todos tengan cuanto necesitan, es una forma de amistad¹².

Como nos venimos ocupando del desarrollo político en el ámbito de cultura cuyo elemento religioso es la concepción judeo-cristiana de la vida, necesario es recordar que Jesús sublimó la virtud natural de la amistad, porque consideró que, amando al prójimo, a quien Dios ama, se ama a Dios mismo, siendo este amor al prójimo la virtud sobrenatural de la caridad fraterna. Entonces, para los que siguen con su conducta a Cristo, la más excelsa forma de la justicia asume la naturaleza de la caridad.

De lo esencial que hasta aquí hemos dicho se infiere que el ser humano va colmando su ansia natural de justicia en la medida que aumentan su cultura y la producción social de los bienes que satisfacen sus necesidades, y que la progresiva realización de dicha virtud imprime

⁷ Sócrates, en PLATÓN, *Politeia*, 321e-322c. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1134 a 25. Vojtech Polacek, “*Suum cuique tribuere*”, en *Studi in onore di Biondo Biondi*, Milano 1965, vol.II, p.485-493

⁸ Sócrates, en PLATÓN, *Politeia*, 555 a.

⁹ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, 1160 b 13-15. Santo Tomás de Aquino, In *Politicorum*, Lect. VII, 242.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1309 a 36-38.

¹¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1291 b 11-13

¹² ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, 1155 a 28.

sentido al desenvolvimiento de la civilización¹³. Por tanto, en un mundo de escasez no es dable llevar plenamente a término la justicia, desde que en él no hay ni pueden haber bienes suficientes para todos debido a las atrasadas técnicas de producir; ni tampoco todos pueden ser iguales y libres, ya que forzosamente, sobre la base de la absoluta dedicación del grueso de la gente a la producción material, puede un pequeño grupo, así liberado de esa dedicación absorbente y de las necesidades materiales, ocuparse del gobierno de la comunidad y de la producción espiritual, atento a que sin producción espiritual no hay progreso de la civilización, incluido en este progreso el de los instrumentos de trabajo. Durante milenios, en tales sociedades de escasez y desigualdad estabilizadas, se era, desde el nacimiento hasta la muerte, o bien amo o esclavo, o bien brahamán o paria, o bien señor o siervo. Se pertenecía permanentemente a otro por un accidente de la condición humana, cual es la categoría social a que pertenecen los padres. Los componentes de estas clases productoras de bienes exteriores eran mantenidos en la más absoluta ignorancia. Primero, porque trabajando mientras no dormían o comían les faltaba ocio para cultivarse; segundo, porque los modos casi animales de producir no se los aprendía mediante la educación profesional, sino por mera imitación rutinaria; y por último, porque tal ignorancia contribuía a que esos infelices soportasen con mansedumbre su fatalidad servil. En este punto estimamos también necesario recordar que el mensaje de Jesucristo divinizando al hombre implicó la descalificación moral de la esclavitud directa y de la esclavitud indirecta de los prójimos, lo cual, además de operar como ideal, mejoró en casos particulares la suerte de los esclavos; pero la abolición efectiva de la esclavitud, la plena realización del ideal, será factible cuando se establezcan las condiciones materiales que la hagan innecesaria. Semejantes sociedades directamente esclavistas se organizaban por medios de Constituciones oligárquicas, de lenta formación y que a lo largo del tiempo experimentaban cambios insustanciales, pues las transformaciones constitucionales consistían en el reemplazo del predominio de una minoría cerrada por otra igual, o por el de otra más abierta dentro del estrecho marco de los hombres libres. Aludiendo a ese despacioso proceso de formación y a esa sustantiva inmutabilidad de los regímenes políticos, fue que Cicerón dijera, repitiendo a Platón y conceptuando la realidad sociológica de entonces, que “la Constitución de la comunidad no es hecha en una sola época ni por una sola generación”¹⁴. Como resultante de una serie de factores, cuya enunciación y análisis no caben aquí¹⁵, en la segunda mitad del siglo XVIII principia la conquista científica de las ingentes energías contenidas en la naturaleza para aplicarlas en la producción, en relevo de la limitada energía muscular de los hombres. Con esto se ponían los gérmenes de una civilización que ha de acabar con la escasez de los bienes exteriores, que ha de transformar la lucha entre los hombres por la posesión de esos bienes en lucha de los hombres contra la naturaleza para obtenerlos suficientes para todos, y que generalizará el ocio para que cada uno de los miembros de la comunidad pueda desarrollarse libre e integralmente. Aquí estimamos conveniente intercalar la digresión siguiente: cuando gracias al progreso de la técnica del trabajo y al régimen de utilización pública de los instrumentos modernos de producción, todos y cada uno de los miembros de la comunidad dispongan de los bienes que necesitan conforme al nivel de vida propio de una alta civilización, y cuando debido al progreso de la cultura general hayan adquirido un alto grado de perfección moral, la virtud de la amistad, y no el débito estricto de la justicia, reglará predominantemente las relaciones sociales¹⁶. Como

¹³ HAURIOU, Maurice, L'ordre social, la justice et le droit (Extr. de la “Revue Trimestrielle de Droit Civil”, tome 26, année 1927 pp.795-825). CAMELLA, Santino, La giustizia in progresso (Nota sull'idea di giustizia in relazioe all'idea di progresso), en RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DEL DIRITTO, 1962, p.72-78

¹⁴ CICERÓN, De re publica, lib. II, XXI.

¹⁵ MANTOUX, Paul Le révolution industrielle au XVII e siècle, París 1905. T. S. ASHTON, The Industrial Revolution, London 1948. John U. Nef, Cultural Foundations of Industrial Civilization, London 1957. Max PITSCH, Die industrielle Revolution, Freiburg in Breisgau 1961.

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, In Eth. Arist. ad Nicomachun, lib. VIII, lect. I, n.1543. MARX, Karl, Kritik des Gothär Programms. III, 3.

consecuencia de aquel suceso históricamente trascendental, las sociedades más adelantadas se revolucionaron, estos es, se vieron constreñidas a modificarse por la fuerza, porque, por una parte, la adopción de esas nuevas técnicas encontraba la resistencia de los interesados en conservar las inveteradas estructuras de producción y distribución y las correspondientes formas políticas, y, por otra parte, porque los principales beneficiarios de esa adopción pujaban decididamente para lograrla, ya que el rápido crecimiento de la producción y de la distribución de los bienes exteriores, incluidos los instrumentos de difusión de la cultura, les permitía ascender al género de vida y al predominio político reservados hasta entonces a reducidos núcleos compuestos por burócratas y feudales dinásticos. Además, aquellos nuevos modos de producir hacían factible la liberación inmediata de los sectores de la población directamente esclavizados, y hacían futurible —según el neologismo de Bertrand de Jouvenel—, esto es, posible en el futuro, efectuar la justicia a todos los miembros de la comunidad. Los nuevos medios de producir y de distribuir los bienes exteriores y de difundir la cultura comenzaron a acelerar la evolución histórica engendrando nuevas y dinámicas formas de vida. Por ende, las comunidades políticas se reforman con Constituciones que garanten el ejercicio de aquellas libertades y aseguren el predominio del sector revolucionario compuesto por propietarios de los instrumentos modernos de producir, por los encargados de distribuir en grandes circuitos comerciales una producción notablemente aumentada, por intelectuales surgidos de esos grupos sociales o simplemente adictos de la justicia, y por el “bajo clero” cristiano, cuyo desempeño en los ambientes pobres le permite evaluar la legitimidad de las luchas contra los regímenes inicuos entronizados y, consecuentemente, actuar acorde con las exigencias progresivas de la justicia. En las tres últimas décadas del siglo XVIII, en los Estados Unidos y en Francia, y en los tres primeros lustros del siglo XIX, en América del Sur, comenzaron a aparecer las Constituciones escritas, así llamadas porque a tales estructuras legales de los nuevos regímenes políticos se las codificaba en una sola y solemne acta legislativa¹⁷; a diferencia de las constituciones antiguas, consuetudinarias o esporádicamente articuladas por leyes fundamentales que formalizaban la autoridad omnímoda del Rey, compartida en algunos asuntos de gobierno por los tres órdenes de la Nación, o sea, el Alto Clero, la Nobleza y el Estado Común formado por los ricos productores, por los grandes comerciantes y por determinados profesionales universitarios. Y precisamente, fue este “tercer estado” innovador con miras al moderno progreso social y por lo cual se presentaba a sí mismo como el “todo” de la comunidad¹⁸, el que abolió por la fuerza las antiguas Constituciones, porque no podía cambiarlas por los procedimientos legales, pues para tomar semejante decisión era menester el acuerdo unánime de los tres estados, y la coalición de la realeza, de los nobles y de los obispos cerraba el paso a los intentos de establecer una nueva Constitución. Pero esa clase social revolucionaria que instauró las nuevas Constituciones, no obstante asumir en su lucha, según lo destacamos, la representación de todos los sectores oprimidos por los sectores hasta entonces dominantes, era una minoría que excluía del gobierno a las ignaras clases populares, ya que éstas no contaban como entidad política en los nuevos regímenes, a semejanza de lo que ocurría en los viejos. Porque en la etapa inicial de la revolución del mundo contemporáneo, el mecanismo para desarrollar la producción consistía en agrandar al máximo las ganancias bajando al mínimo, con la utilización de los medios modernos de trabajo, el coste de los bienes en relación con el coste de la producción artesanal del mismo género de bienes, manteniendo en el subconsumo a los grandes sectores de la población, para invertir tales consiguientes beneficios extraordinarios en nuevos medios de producción, medios seleccionados atendiendo solo al afán de lucro de los propietarios privados de esos recursos. Empero, este mecanismo para desarrollar la producción

¹⁷ MOREY, William C., *The genesis of a written Constitution*, en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. I, Philadelphia, 1890, p.529-557. BORGEAUD, Charles, *The origin and development of written Constitutions*, en *Political Science Quarterly*, vol. VII, 1892, N°4, p. 613-632. DUCLOS, Pierre, *La Notion de Constitution dans l'oeuvre de l'Assemblée Constituante de 1789*, París, 1932, p.233-244.

¹⁸ SIEYES, Emmanuel, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* París 1888, p.28-32

requería transformar en trabajadores modernos y, en alguna medida, en consumidores modernos a los componentes de los mayoritarios sectores ignaros de la población. Lo cual se alcanzaría mediante la educación de dicha parte de la población, y esta generalización de la educación habría de acarrear, al cabo de algunas generaciones, el crecimiento cualitativo y cuantitativo de las necesidades de estos sectores populares, el desarrollo de su capacidad de juzgar, el descubrimiento de poder juntos progresar y, por fin, llevados por una necesidad intrínseca, la exigencia de ejercer el gobierno político y, por su intermedio, la administración de las cosas para ordenar los recursos productivos con vistas a cubrir las necesidades modernas de todos. Queremos decir que al final, para consumir la revolución del mundo contemporáneo, habría de sobrevenir la articulación de una Constitución democrática para efectuar plenamente la justicia del bien común. Y realizado esto, cuando el progreso de los medios productivos y de la cultura general creen la suficiencia de bienes y el hábito común de las virtudes cooperativas, se ha de desembocar en una sociedad solidaria, no “escindida por la incesante lucha entre el pueblo y la oligarquía”¹⁹, sino animada principalmente por la amistad.

¹⁹ Sócrates, en PLATÓN, Politeia, 551 d.

SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION

Seminario Principal 2022 Virtual - Presencial

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

Primera reunión

175

La primera reunión de nuestro Seminario Principal (el número 37, ininterrumpidamente, desde el año 1985), presentando una nueva metodología para su desarrollo y una breve exposición sobre la propuesta del tema: La construcción de un espacio latinoamericano nacional, popular y democrático. La misma estará a cargo de Juan Pablo Scaglia y Alfredo Mason.

SÁBADO 19 de marzo de 10,30 a 13,30 hs

- Las exposiciones y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 15.

Segunda reunión

En la segunda reunión de nuestro Seminario Principal se abordará el tema La noción de pueblo en La construcción de un espacio latinoamericano nacional, popular y democrático. La misma estará a cargo de Diana Bracerías y Mario Casalla.

A continuación de estas exposiciones, se abrirá un espacio con quien haya querido contribuir con su propia reflexión al tema. Para ello deberá enviar, con antelación, un texto (no más de 450 palabras) que se recepcionará hasta el día martes 19 de abril.

Anuncios

INFORMA SOBRE ESTE ANUNCIO

Luego de un breve intervalo, desarrollaremos, como es habitual, el diálogo con los presentes, basándonos en las preguntas, coordinado por Juan Pablo Scaglia.

SÁBADO 23 de abril de 10,30 a 13,30 hs.

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

Tercera reunión

En la tercera reunión de nuestro Seminario Principal se abordará el tema El espacio y territorio en La construcción de un espacio latinoamericano nacional, popular y democrático. La misma estará a cargo de Roberto Doberti, Juan Pablo Scaglia, Denise Micheli, Mariana Fernández Salazar, Javier Fernández Castro y Alejandro Abaca.

A continuación de estas exposiciones, se abrirá un espacio con quien haya querido contribuir con su propia reflexión al tema. Para ello deberá enviar, con antelación, un texto (no más de 450 palabras).

Luego de un breve intervalo, desarrollaremos, como es habitual, el diálogo con los presentes, basándonos en las preguntas, coordinado por Juan Pablo Scaglia.

SÁBADO 21 de mayo de 10,30 a 13,30 hs.

- Las exposiciones y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 17.
-

Cuarta reunión

En la cuarta reunión de nuestro Seminario Principal se abordará el tema Tecnología, redes sociales y juegos de poder. La misma estará a cargo de Alfredo Mason, Verónica Sforzin, Nahuel Levy, Agostina Rodano y Silvia Schupack.

Quienes deseen contribuir con su propia reflexión al tema, podrán enviar, con antelación, un texto (de alrededor de 450 palabras).

Luego de un breve intervalo, desarrollaremos, como es habitual, el diálogo con los presentes, coordinado por Juan Pablo Scaglia.

SÁBADO 25 de junio de 10,30 a 13,30 hs.

- Las exposiciones y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 18.
-

Quinta reunión

En la quinta reunión de nuestro Seminario Principal se abordará el tema Democracia, pueblo y nación ante los fascismos del siglo XXI. La misma estará a cargo de Alejandro Medici, María Eugenia Zamarreño y Enrique Del Percio.

Quienes deseen contribuir con su propia reflexión al tema, podrán enviar, con antelación, un texto (de alrededor de 450 palabras).

Luego de un breve intervalo, desarrollaremos, como es habitual, el diálogo con los presentes, coordinado por Juan Pablo Scaglia.

SÁBADO 16 de julio de 10,30 a 13,30 hs.

- Las exposiciones y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 19.
-

Sexta reunión

En la quinta reunión de nuestro Seminario Principal se abordará el tema Generando el sentido: historia y política. La misma estará a cargo de Hugo Chumbita, Pablo Adrián Vázquez y Hernán Brienza.

Quienes deseen contribuir con su propia reflexión al tema, podrán enviar, con antelación, un texto (de alrededor de 450 palabras).

Luego de un breve intervalo, desarrollaremos, como es habitual, el diálogo con los presentes, coordinado por Juan Pablo Scaglia.

SÁBADO 20 de agosto de 10,30 a 13,30 hs.

- Las exposiciones y el video aparecerán en Cuadernos de ASOFIL 20.