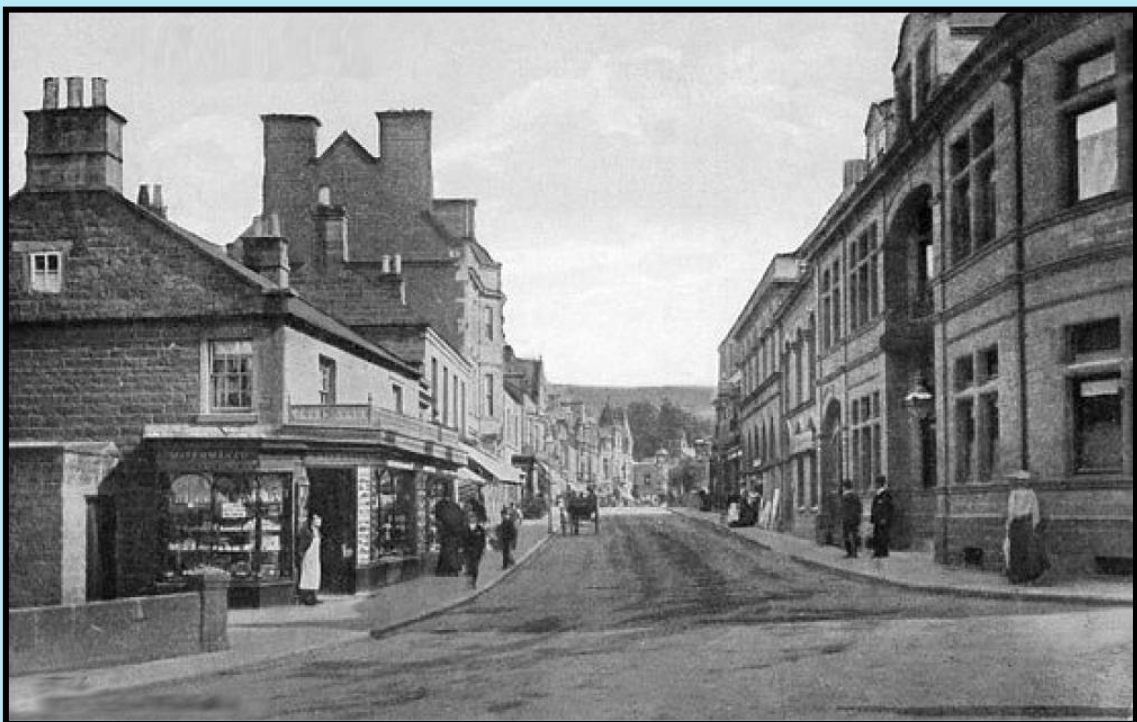


# REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES

Año XLIX N° 35 – 2024

ISSN 2718-7691

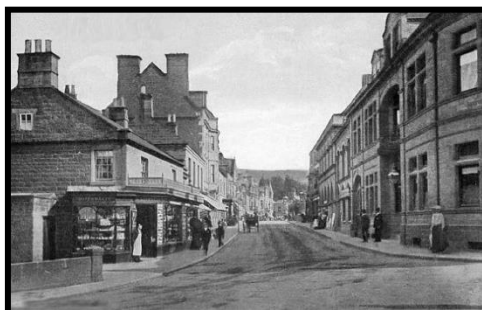


ASOCIACION DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y  
CIENCIAS

Buenos Aires

Argentina

# REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES



2

Tercera Época  
Año XLIX N° 35 – 2024  
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, Ana Zagari, Lucia Ceballos y Alejandro Abaca.

**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](mailto: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](mailto:info@arkhoediciones.com) – Teléfono de contacto: +54-11-6642-6798 – CUIT: 27397608196. Dirección Postal: Llabín 724 - Puerta de Hierro, Moreno (Provincia. de Buenos Aires).

## Índice

### Artículos

#### **FEDERICO GARCÍA LORCA, UN DESAPARECIDO DE LA DICTADURA FRANQUISTA.....5**

Por: Mario Casalla

NUEVOS TESTIMONIOS SOBRE EL DRAMA LORQUIANO.....	7
LOS LARGOS Y CRUELES DÍAS FINALES.....	8
EL FINAL DE SU CAPTOR Y UNA IRONÍA DEL DESTINO.....	9
ARGENTINA SE SUMA A LA INVESTIGACIÓN DEL ASESINATO .....	10

#### **FRATERNIDAD, IGUALDAD, LIBERTAD: INSTITUCIONES Y VIDA EN COMÚN DESPUÉS DEL CONTRATO SOCIAL .....12**

Por: Enrique Del Percio

PREMISAS.....	12
INTERCULTURALIDAD Y FRATERNIDAD .....	20
REPENSAR LA VIDA EN COMÚN .....	23
ESTADO Y DERECHO .....	28

#### **UNA APROXIMACIÓN A LA DESCOLONIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA DE LAS MATEMÁTICAS DESDE EL MARCO DE LA ANALÉCTICA DE ENRIQUE DUSSEL Y DE LA TEORÍA DEL CONCEPTO DE SANDEW HIRA .....35**

Por: Gustavo Paccosi

EL IMAGINARIO COLONIAL (I). EL NO-SER MATEMÁTICO .....	36
EL IMAGINARIO COLONIAL (II). EL FALSO RELATO ACERCA DEL ORIGEN DEL RAZONAMIENTO LÓGICO-MATEMÁTICO .....	37
EL IMAGINARIO COLONIAL (III). LA TOTALIDAD EUROCÉNTRICA.....	39
DISCUSIÓN FINAL .....	41

#### **NUEVA EPISTEMOLOGÍA EMERGENTE Y NUEVO HORIZONTE CIVILIZATORIO .....43**

Por: Jonathan Preuger

DESCOLONIZACIÓN DE LAS CIENCIAS.....	44
ONTOLOGÍA RELACIONISTA Y DEL DEVENIR EN JUNG, SIMONDON, KUSCH Y SCANNONE.....	45
EL RECONOCIMIENTO DEL POTENCIAL ARQUETÍPICO PREINDIVIDUAL.....	48
HIPERMEDIACIÓN DIGITAL Y ALGORÍTMICA EN PLENA “GUERRA COGNITIVA” .....	49
CRISIS DEL SISTEMA EDUCATIVO Y CRISIS DE LAS DIRECTRICES DEL ESTADO.....	50
NUEVA PERSPECTIVA PARA LAS POLÍTICAS DE LIBERACIÓN SOCIAL Y LAS DIRECTRICES DEL ESTADO .....	51
GRIETA IDEOLÓGICO-CULTURAL Y EL COINCIDIR DE LOS OPUESTOS EN EL DEVENIR.....	53
NUEVA EPISTEMOLOGÍA Y NUEVO HORIZONTE CIVILIZATORIO .....	55

#### **FÁBULA DEL TRÉBOL EN EL SALÓN.....58**

Por: Roberto Doberti

#### **PENSAR LA CATEGORÍA PUEBLO MÁS ALLÁ DEL HORIZONTE .....60**

Por: Sara Herminia Palacios

HERENCIA EUROCÉNTRICA EN LA CATEGORÍA PUEBLO.....	61
---	----

MUTACIONES DE LA CATEGORÍA PUEBLO EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO .....	62
NATURALIZACIÓN PEYORATIVA EN LA CATEGORÍA PUEBLO .....	63
SUBVERTIR LA CONNOTACIÓN PEYORATIVA EN LA CATEGORÍA PUEBLO .....	64

**EL PLAN DE OPERACIONES ATRIBUIDO A MORENO Y EL PROYECTO DE LA REVOLUCIÓN DE 1810.....67**

Por: Hugo Chumbita

**EL SIGLO XXI Y LA PATRIA GRANDE EN LA PROYECCIÓN DE LA IZQUIERDA NACIONAL DE VIVIAN TRÍAS Y ALBERTO METHOL FERRÉ\* .....72**

Por: Luis Vignolo

**Documentos**

**EL SILENCIO Y LAS VOCES EN AMÉRICA LATINA. NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO NACIONAL Y POPULAR.....83**

Por: Alcira Argumedo

LA CUESTIÓN DEL «NOSOTROS» LATINOAMERICANO .....	83
--	----

**Federico García Lorca**  
**Un desaparecido de la dictadura franquista**



Mario Casalla<sup>1</sup>

*Hace 88 años, fusilaban en Granada a Federico García Lorca*

En uno de sus ensayos en prosa más profundos (*El arco y la lira*, de 1956) el poeta mexicano Octavio Paz nos decía: “Desde que empecé a escribir poemas me pregunto si de veras valía la pena hacerlo: ¿no sería mejor transformar la vida en poesía que hacer poesía con la vida?; y la poesía ¿no puede tener como objeto propio, más que la creación de poemas, la de instantes poéticos? ¿Será posible una comunión universal en la poesía?”. Esta ambición de una vida poética plena y más digna entre los hombres y mujeres que habitamos esta nave espacial Tierra, conserva todavía hoy su sentido. Y esa pregunta es un buen pórtico para la efeméride que quisiéramos hoy traer ante nosotros: la muerte de poeta granadino Federico García Lorca, ocurrida en la nefasta madrugada del 19 de agosto de 1936, tenía Federico apenas 38 años y fue un crimen tan infame como cruel. Durante muchas décadas –en medio de la dictadura franquista– no se habló de ello durante largo tiempo y luego, paulatinamente, se fueron conociendo más y más detalles de esa atrocidad. Con ese material a la vista, vayan estas líneas como un humilde homenaje.

*¿Quiénes y por qué mataron a Lorca?*

En plena mañana del miércoles 19 de agosto de 1936, Juan Luis Trescastro entró al café El Royal, se le acercó al pintor Gabriel Morcillo Raya amigo de Federico y le espetó al oído: “Don Gabriel, esta mañana hemos matado

---

<sup>1</sup> Esta nota tuvo una primera versión en la revista “Tecla Eñe” que dirige Conrado Yacenza, con nuevos datos se reproduce ahora en la “Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales”.

a su amigo, el poeta de la cabeza gorda”. Lo hizo como quien comunica una noticia más, a sabiendas del dolor que le provocaría y por cierto gozando con ello. Trescastro era conocido por sus ideas ultraconservadoras y por su participación en la persecución y ejecución de personas supuestamente sospechosas por simpatizar con la izquierda. También es famoso por divulgar, como si fuera una hazaña, su participación en el asesinato de Federico García Lorca. Esa misma mañana siguió de café en café por Granada anunciando la “buena nueva” a los cuatro vientos: “Acabamos de matar a Federico García Lorca. Yo le metí dos tiros en el culo por maricón”.

Esencialmente lo mataron por tres motivos tan rotundos como brutales. Por su orientación sexual, por constituir ésta un atentado a la moral y “buenas costumbres” de la época y por las ideas políticas que Federico sostenía aun en medio de tanta barbarie. García Lorca venía sufriendo señalamientos ofensivos por parte de la “gente decente” y de la ultraderecha española. Por caso la revista *El Duende* que circulaba en la ciudad, lo acusaba de integrar “una pandilla de sodomitas” en el teatro universitario La Barraca, del cual Federico era parte. También la Falange Española acusaba a ese grupo de teatro de pervertir a los españoles con “costumbres corrompidas propias de países extranjeros”, que practican “su promiscuidad vergonzosa” y que “estaban al servicio del marxismo judío”. También molestaba y mucho que García Lorca tuviese ideales políticos muy claros que iban en contra de las dictaduras, principalmente contra la dictadura en Portugal de Oliveira Salazar. El 4 de julio de 1936 manifestó su inconformidad en una suerte de carta abierta dirigida al vecino portugués, que tampoco le perdonaron: “Señor Salazar: Defenderse por medio del terror es hundirse cada día más en la dificultad, en la imposibilidad. Llenando de trabajadores y de hombres de izquierda las cárceles de Portugal, Azores y Timor no consigue destruir las causas del malestar, los motivos de la protesta popular, porque esas causas y motivos están en usted mismo y en su política. Sacrificando a los trabajadores más conscientes, más representativos, no aniquila los sectores populares, de donde ellos reciben alimentos, estímulo y de los que son expresión directa. Alejando de su patria a los hombres de pensamiento, continuadores de la gloriosa tradición portuguesa, no logra usted alejar el espíritu cívico del pueblo ni enfriar la pasión democrática, llena de ansias creadoras, del país”. Claras como el agua, estas palabras muestran la valentía cívica de joven poeta granadino. Palabras que por elevación hablaban contra el Generalísimo que ya azotaba a la España Republicana desde las colonias de Ceuta y Melilla, en tierras usurpadas a Marruecos. Con este manifiesto, Lorca muestra su compromiso político con la democracia y la justicia.

Pero Federico no sólo era conocido por su retórica discursiva, sino también por su militancia social. Con el grupo La Barraca, el poeta español impulsó las *Misiones Pedagógicas*, cuyo objetivo básico era fomentar la música, el teatro y la literatura en las clases populares andaluzas. Estas acciones también serían catalogadas como subversivas, porque las financió el Ministerio de Educación, que en ese tiempo era dirigido por el socialista Fernando de los Ríos, un gran amigo de Federico García Lorca. Todas estas razones fueron más que suficientes para que el joven poeta fuera capturado el 9 de agosto de 1936 de manera violenta. Tres décadas después, en 1966, Angelina Cordobilla, la niñera de Concha García Lorca (hermana de Federico) compartió su testimonio sobre la búsqueda y captura del poeta en casa de Gabriel Perea Ruiz, quien era amigo de la familia: “Ellos eran de Pinos. A la Isabel, la madre de Gabriel, y a él, les pegaron con la culata. Hechos polvo estaban, de rodillas. Entonces fueron a la casa de la señorita Concha, al lado. ¿No ha visto usted que allí hay una gran terraza? Pues allí había un apoyo, con muchas macetas y tó. Allí cenaban y comían y tó. Y entonces fueron estos y azotaron a Gabriel. Y a Isabel, la madre de ellos, le pegaron y la tiraron por la escalera; y a mí. Y luego nos pusieron en la placeta aquella en fila, para matarnos allí. Y, entonces, la Isabel, la madre de ellos, les dice: “Hombre, siquiera mira por la teta que te he dado, que a usted le he criado con mis pechos”. Y dice él: “Sí me ha criado usted con sus pechos, con tus pechos, ha sido con mi dinero. Vas a tener martirio, porque voy a matar a todos”. Al señorito Federico le dijeron allí dentro “maricón”, le dijeron de tó. Y lo tiraron también por la escalera y le pegaron. Yo estaba dentro y tó, y le dijeron

de maricón. Al viejo, al padre, no le hicieron ná. Fue al hijo". Agréguese a esto que Benet, un ultraderechista, le reveló al escritor español Andrés Sorel que *"a Lorca le torturaron, sobre todo en el culo; le llamaban maricón y ahí le golpearon. Apenas si podía andar"*. Días más tarde de todas estas atrocidades, se producirá el fusilamiento.

### Nuevos testimonios sobre el drama lorquiano

En el año 2016, al cumplirse el 80 aniversario de la tragedia, Miguel Caballero, autor de la investigación *"Las 13 últimas horas en la vida de García Lorca"*, agregó que *"el asesinato del poeta tuvo también su origen en rencillas privadas, lejanas a posicionamientos políticos y a otras causas más impersonales y más frías, macerada en la cuba de los odios y las venganzas familiares"*. Se lo fusiló por aplicación del bando de guerra, en la madrugada del 19 de agosto de 1936, pero la actuación de cada uno de los implicados comenzó el 16 de agosto, día de la detención. Aquella Granada, sumida en el terror, llevaba tomada casi tres semanas cuando Federico es detenido en casa de los Rosales. Ramón Ruiz Alonso, quien pertenecía al partido Acción Popular, liderado por el derechista Gil Robles, fue quien - según investigó el citado Caballero- *"permaneció en Granada preparando lo que ya sabía que sería la sublevación militar"*. En 1956 reconocería al primer investigador lorquiano, Agustín Penón, que *"la orden de detención del poeta se la da Velasco Simarro en ausencia del gobernador Valdés"*. Y la documentación encontrada señala que Ruiz Alonso redactaría previamente en el Gobierno Civil una denuncia con el paradero del poeta, lo que dejó luz verde a Simarro para ordenar la detención y posterior fusilamiento de Lorca. Agréguese a este complejo cuadro de complicidades y odios, la situación específica de la familia Rosales, en cuya casa se detiene a Federico. De los cuatro hermanos que la componían (José, Luis, Miguel y Gerardo Rosales) José fue el falangista más significativo de todos ellos. Tanto que el mismo Primo de Rivera lo nombró jefe provincial de Falange.

En la investigación de Caballero sobre esos últimos trece días de Federico, se apunta que José Rosales *"no solo participó en la sublevación, sino que con anterioridad fue el enlace directo del jefe de Falange Primo de Rivera con los sublevados granadinos, principalmente con Valdés Guzmán, con el que mantenía una buena relación de amistad y camaradería"*. Otro de los hermanos era Luis Rosales – el más cercano a Lorca- también poeta e ingresaría en la Falange el mismo día de la sublevación. En declaraciones al periodista Molina Fajardo en 1969, éste relataría todo lo relacionado con la detención de Lorca. Caballero recoge que *"en el día de su detención, 16 de agosto, él se encontraba en Motril. Esa noche fue al Gobierno Civil para interesarse por su amigo el poeta, en unión a sus hermanos José y Miguel. Mantuvieron una discusión con Velasco Simarro y realizaron una declaración sobre la permanencia del poeta en su casa"*. Aquel desencuentro tuvo un alto precio para Luis, ya que estuvo a punto de costarle la vida. La investigación relata que *"el propio jefe de Falange le pediría que se quitara la camisa azul, paso previo a la detención"*.

Desde meses antes Federico estaba en Madrid, cuando el 17 de julio estalló en Marruecos la sublevación militar contra la República. Acababa de cumplir 38 años hacía apenas un mes y pasaba por un gran momento creador. Había terminado *La casa de Bernarda Alba*, su *"drama de la sexualidad andaluza"*, llevaba muy adelantada una comedia sobre temas políticos y estaba trabajando en una obra nueva titulada *Los sueños de mi prima Aurelia*, elegía de su niñez en la Huerta de San Vicente (Granada). Pero las críticas en su contra habían recrudecido en medio de la tensión previa a la tremenda Guerra Civil que ya se anunciaba. Aunque era -como ya mostramos- de ideas políticas claras y explícitas, detestaba la política partidista y por eso resistió la presión de sus amigos para hacerse miembro del Partido Comunista. Esto sumado a las arremetidas de los conservadores por su amistad con personalidades abiertamente socialistas



como la actriz Margarita Xirgu o el ministro Fernando de los Ríos, sumado a la popularidad de Lorca y sus numerosas declaraciones contra las injusticias sociales, lo convirtieron en un personaje muy incómodo para la extrema derecha. Mientras el mundo entero lo admiraba como "el Homero español", medios nacionales habían lanzado el rumor de que mantenía relaciones homosexuales con los componentes del teatro estudiantil. *"También el Estado da dinero para La Barraca donde Lorca y sus huestes emulan las cualidades que distinguen a Cipriano Rivas Cherif, su 'protector'. ¡Qué vergüenza y qué asco!"*, bramaba la ya citada revista satírica El Duende, a la que se sumaba la falangista F.E que acusaba también a los 'barracos' de llevar una vida inmoral, de corromper a los campesinos y de practicar "el marxismo judío". Intuyendo que el país estaba al borde de la guerra, Federico decidió volver de Madrid para reunirse con su familia.

### Los largos y crueles días finales

El 14 de julio llegó a la vega de Granada, y días más tarde celebró con ellos la festividad de San Federico. Ya la violencia había estallado en las calles y la posibilidad de un golpe militar estaba en boca de todos. La situación para él se había vuelto insostenible. Consciente del riesgo que sufría, Federico sopesó varias opciones como intentar llegar a la zona republicana o instalarse en casa del compositor Manuel de Falla, cuyo renombre internacional podría ofrecerle protección. Nada de eso ocurrió. Finalmente decidió alojarse en casa de los padres de su amigo Luis Rosales, un poeta de corte falangista, pero sus esfuerzos no hicieron más que alargar la persecución. Durante la tarde del 16 de agosto, fue detenido por Ramón Ruiz Alonso, un ex diputado de la CEDA que sentía un profundo odio por su mentor, Fernando de los Ríos, y por el poeta mismo. Según el biógrafo de Lorca, el hispanista Ian Gibson, se sabe que su detención *"fue una operación de gran envergadura"*: se rodeó de guardias y policías la manzana donde estaba ubicada la casa de los Rosales y hasta se apostaron hombres armados en los tejados colindantes para impedir que por aquella vía pudiera escaparse la víctima. Dos días después se concretó la detención. Le dieron el clásico "paseo" y lo que ocurrió con exactitud a partir de ese momento se desconoce. El régimen franquista nunca reconoció su implicación en el crimen, que se convertiría en una de sus grandes incomodidades internacionales. Un informe de 1965 redactado por la Jefatura Superior de Policía de Granada revela que Federico García Lorca fue asesinado junto a otra persona y define al poeta como *"socialista y masón"*, a la vez que le atribuye *"prácticas de homosexualismo"*.

El mismo informe relata que el poeta *"fue sacado del Gobierno Civil por fuerzas dependientes del mismo y conducido en un coche al término de Vinar (Granada) y en las inmediaciones del lugar conocido como Fuente Grande, junto a otro detenido cuyas circunstancias personales se desconocen, fue pasado por las armas después de haber confesado"*. Además, revela que fue *"enterrado en aquel paraje, muy a flor de tierra, en un barranco situado a unos dos kilómetros a la derecha de Fuente Grande, en un lugar que se hace muy difícil de localizar"*. ¡Canallada hecha y confesa, ya con Franco en el poder, situación que se prolongaría hasta el 20 de noviembre de 1975, casi cuarenta años de dictadura!

Sabemos sí que lo ajusticiaron junto a los banderilleros Francisco Galadí y Joaquín Arcollas y al maestro Dióscoro Galindo, de un colegio vecino. Fue en ese barranco entre Vínar y Alfaca, ratificado por el testimonio muy posterior de uno de los enterradores, Manuel Castilla Blanco. En 1980 la Diputación de Granada quiso saber dónde estaba Lorca enterrado y realizó una ejemplar investigación en la que reunió varios testimonios, entre ellos el de María Luisa Illescas, quien en 1936 pasaba el verano en Vínar, lugar en el que uno de los asesinos comentó el crimen y señaló a Illescas el escenario del entierro. Esta sacó una foto que entregó en 1980 a la diputación de Granada. En 1986 aparecieron restos humanos, pero, en vez de avisar a la



autoridad, inexplicablemente se escondieron en un saco de abono y se enterraron. Ese año fue también localizado el director de las obras del parque quien admitió la aparición de los restos diciendo, *"Los tuve en las manos"*. Más tarde la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica, de ámbito estatal, sostuvo que la familia del poeta *"conoció la ubicación"* de la fosa en la que fue enterrado el cuerpo. Esta Asociación en una nota de prensa, con base entre otras fuentes en una conferencia dada en octubre de 1937 en Nueva York por Fernando de los Ríos (suegro de Francisco, hermano de Federico) aseguró que *"alguien cercano al crimen les informó del emplazamiento exacto"* y que *"García Lorca murió a manos de los soldados de Franco, cuando se le conducía desde Granada a un pueblecito próximo, y sé dónde está sepultado, por las confidencias de unos soldados que después se pasaron a las filas leales"*. De los Ríos terminó su intervención neoyorkina diciendo que *"a Lorca lo asesinaron porque representaba el pensamiento español y he venido aquí esta noche a rendir un homenaje a su memoria"*.

Finalmente, para el investigador y documentalista Benjamín Amo el poeta está enterrado en la casa familiar de la Huerta de San Vicente, más concretamente en alguna de sus habitaciones. Hoy transformada en Casa-Museo Federico García Lorca fue la finca de veraneo de la familia entre 1926 y hasta 1936. Ese era el refugio del poeta durante sus estancias en Granada. *"Era el lugar al que siempre volvía"*, confirma Carlos Mayoral, periodista y autor de la novela *Yo no maté a Federico* (Espasa, 2022). Rodeada de un hermoso jardín de vegetación autóctona, se convirtió en un lugar de inspiración para Lorca tanto en su faceta de músico (actualmente se conserva allí su piano) así como de poeta: al parecer en el escritorio de nogal, allí también expuesto, escribió buena parte de sus obras de madurez, entre las que están *Yerma*, *Bodas de sangre* y *La casa de Bernarda Alba*. Además, le gustaba invitar a algunos de sus amigos a visitarla, tal los casos del compositor Manuel de Falla o del ensayista Luis Rosales, aquel que en agosto de 1936 lo escondió en su propio domicilio cuando los franquistas ordenaron su detención. Es en esta Huerta de San Vicente donde, sin saberlo, Federico pasó el último verano de su vida, precisamente porque la consideraba en lugar más seguro en los tiempos turbulentos que ocurrían. Lamentablemente no lo fue.

### **El final de su captor y una ironía del destino**

Por último, es interesante saber qué pasó con quién lo delató y apresó: Ramón Ruiz Alonso, entonces diputado por la CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas) institución que lideraba Gil Robles y era fuerte en el sur del país. Terminada la dictadura franquista con la muerte del Caudillo (1975) comenzaron a proliferar las informaciones sobre la muerte de Federico García Lorca y Ruiz Alonso fue objeto de creciente interés por parte de los medios de comunicación. Ante aquella presión mediática comenzó a sentirse inseguro y en repetidas ocasiones rechazó conceder entrevistas a la prensa. La protección franquista se le había acabado, lo cual provocó su huida de España. Fue a la Embajada de EEUU en Madrid e hizo los trámites para emigrar allí, creyendo que en la otra punta del mundo nadie lo encontraría. No fue así, vivía en una pequeña casa situada en las afueras de Las Vegas, Nevada, en el número 3576 de Clear Lake Ct. La casa fue vendida en 1997 por 61.000 dólares y era una pequeña vivienda construida en 1971. Poco se conoce de esos últimos días de este personaje, no sabía hablar inglés y algunos de sus vecinos lo recuerdan muy envejecido, solo y de apariencia cansada. Cada tanto lo visitaba su hija María Julia Ruiz Penella, casada con Ward Messing, un actor estadounidense de segundo orden. El resto de su familia residente en España no quiso trato alguno con él y evitó hablar con el periodismo peninsular. No hay fecha exacta de su muerte, pero parece que Ruiz Alonso falleció en 1978, tendría entonces 75 años. Sin embargo, su familia no quiso traer las cenizas a España hasta 1982. Llegaron concretamente el 17 de octubre ese año y sus restos fueron depositados en un panteón de la Sacramental de San Justo, en Madrid barrio de Carabanchel. En la tumba se lee "Familia Ruiz Penella" y en ella solamente

se ha inscrito el nombre de Magdalena Penella Silva, la esposa de Ramón Ruiz Alonso, que había fallecido en Madrid el 23 de julio de 1974.

Años después, Emma Penella, una de sus cuatro hijas, le dijo al periodista Gabriel Pozo del diario La Razón, que no habían querido inscribir el nombre de su padre en la tumba para evitar que ésta fuera agredida. El 20 de diciembre de 2009, ese mismo diario reveló por primera vez dónde fueron a parar los restos del hombre que denunció y detuvo a Lorca. Como una ironía final del destino, la última morada del delator está cercana al panteón que posee la familia García Lorca en la Sacramental de San Justo. En él descansan los restos de Vicenta Lorca Romero, madre del poeta y de sus hermanas, Concha e Isabel García Lorca. Los de Federico todavía claman justicia desde *“algún lugar entre las localidades de Víznar y Alfacar”*. Literalmente podríamos utilizar para él un término de triste invención entre nosotros: García Lorca es un *“desaparecido”*.

### Argentina se suma a la investigación del asesinato

Agreguemos un dato curioso y poco difundido: la jueza argentina María Romilda Servini de Cubría, titular del Juzgado Federal en lo Criminal y Correccional N°1 de la Capital Federal, es a la vez responsable de la única causa en el mundo que investiga, fuera de España, los crímenes del franquismo. Se espera el análisis genético de una bandera con la que habría sido cubierto el cuerpo del poeta Federico García Lorca tras su fusilamiento el 18 de agosto de 1936. El examen está siendo realizado por el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) una institución científica no gubernamental reconocida en todo el mundo que desde hace 34 años ha recuperado e identificado en 40 países los restos de personas que murieron o desaparecieron en procesos de violencia política. Fue a raíz de un artículo publicado aquí por el diario La Nación que la jueza tomó conocimiento de que un museo privado de la localidad pampeana de Parera atesoraba una bandera en la que se habría envuelto el cadáver del poeta. Un miliciano español que se encontraba en el campo de tiro de Granada donde fue fusilado García Lorca, Domingo Morán, contaba que su jefe había sentido lástima por el cadáver del dramaturgo y había cubierto su cuerpo con el paño antes de empujarlo a una zanja. Morán, que fue dado de baja del ejército debido a la sordera que le provocó el estruendo de las bombas, emigró al poco tiempo a Argentina. No se sabe cómo obtuvo la bandera. Pero ese trozo de tela, que posteriormente fue lavada por la nuera del miliciano, tiene tres agujeros que supuestamente hicieron las balas y manchas de sangre que podrían corresponder al poeta desaparecido. Al enterarse de su existencia, Servini ordenó allanar el museo pampeano y requisó el trofeo. Una vez que se obtenga el perfil genético de la bandera, la jueza tiene la pretensión de poder cruzar los resultados con la muestra de algún allegado de García Lorca.

En el juzgado argentino son conscientes que algunos familiares no quieren colaborar en esta instancia. No se descarta, entonces, que la magistrada pida exhumar en Estados Unidos el cuerpo de su padre o del hermano. Si se obtiene un ADN masculino, habrá que ver qué correspondencia puede hacerse para intentar obtener un vínculo biológico. La causa judicial sigue su curso y el expediente ocupa hasta el momento 147 cuerpos, más de 29.200 fosas. El juzgado rebosa de documentación. La jueza admitió como querellante a Women's Link Worldwide. Esta organización internacional consiguió así que se incorporen los crímenes de género como parte de los delitos de lesa humanidad que investiga la jueza, al entender que todas las atrocidades que vivieron las mujeres republicanas, que fueron represaliadas también como manera de escarmentar a sus maridos, se encuadran dentro parte del plan sistemático generalizado y deliberado de exterminio del franquismo. El abogado de la querella, Máximo Castex, pidió que en la causa figuren como testigos cuatro personas de 83 (dos), 88 y 89 años en el contexto de la denuncia que presentó al sumario esta institución. Entre tanto, la magistrada

recibió un informe del Ministerio argentino de Relaciones Exteriores en el que se confirma que el Juzgado Central de Instrucción N° 5 de la Audiencia Nacional rechazó las dos últimas comisiones rogatorias enviadas. En una de ellas se pedía la declaración indagatoria del exministro franquista Rodolfo Martín Villa. A través de su abogado, el propio imputado había pedido que la jueza argentina fuese autorizada a viajar a España para que pudiera presenciar su interrogatorio ante un juez español.

En el juzgado de Servini tomaron nota de la predisposición que mostró la ministra de Justicia, Dolores Delgado, cuando aseguró en octubre que el Gobierno de Pedro Sánchez tramitaría todas las peticiones de auxilio que se ajustasen a la legalidad internacional. Esa declaración de buena voluntad no tuvo eco en la Audiencia Nacional. La respuesta a las comisiones rogatorias de la jueza argentina llegó cuando ya había caducado la fecha estipulada de viaje. El juez José de la Mata denegó la solicitud de su colega argentina en base a un discurso ya conocido: que lo impide la Ley de Amnistía de 1977 y que el delito de lesa humanidad no estaba tipificado en el derecho interno español al momento de la comisión de los ilícitos investigados, por lo que no puede aplicarse retroactivamente. El magistrado español también denegó la comisión rogatoria en la que se pedía documentación relativa a la desaparición y muerte de Federico García Lorca que estaría en poder del Ministerio del Interior. “*El 'no' lo tenemos desde hace rato. Nosotros seguimos*”, comentan en el Juzgado Nacional en lo Criminal y Correccional Federal N° 1 de Servini de Cubría. Persistirán en su intento de que declare Martín Villa, uno de los quince imputados que quedan vivos en la causa, y continuarán recibiendo todas las denuncias que se tramiten en Argentina o en los consulados de ese país en España. En tanto volvamos un instante a su poesía, en este caso a su *Poética*, escrita cuando tenía tan sólo 23 años y dedicada *De viva voz a Gerardo Diego*:

*Pero ¿qué voy a decir yo de la Poesía? ¿Qué voy a decir de esas nubes, de ese cielo? Mirar, mirar, mirarlas, mirarle, y nada más. Comprenderás que un poeta no puede decir nada de la Poesía. Eso déjaselo a los críticos y profesores. Pero ni tú ni yo ni ningún poeta sabemos lo que es la Poesía.*

*Aquí está; mira. Yo tengo el fuego en mis manos. Yo lo entiendo y trabajo con él perfectamente, pero no puedo hablar de él sin literatura. Yo comprendo todas las poéticas; podría hablar de ellas si no cambiara de opinión cada cinco minutos. No sé. Puede que algún día me guste la poesía mala muchísimo, como me gusta (nos gusta) hoy la música mala con locura. Quemaré el Partenón por la noche, para empezar a levantarlo por la mañana y no terminarlo nunca.*

*En mis conferencias he hablado a veces de la Poesía, pero de lo único que no puedo hablar es de mi poesía. Y no porque sea un inconsciente de lo que hago. Al contrario, si es verdad que soy poeta por la gracia de Dios —o del demonio—, también lo es que lo soy por la gracia de la técnica y del esfuerzo, y de darme cuenta en absoluto de lo que es un poema”.*

## **Fraternidad, igualdad, libertad: instituciones y vida en común después del contrato social\***



12

Enrique Del Percio

*El principio rector de la evolución es la selección natural e implica la eliminación de los menos aptos en la lucha por la supervivencia, pero en la humanidad se selecciona una forma de vida social que, en su marcha hacia la civilización, tiende a excluir cada vez más los comportamientos eliminatorios a través del juego interrelacionado de la ética y las instituciones.*

Charles Darwin, 1871

### **Premisas**

Todo lo sólido se desvanece en el aire, decía Marx a mediados del siglo XIX. En nuestro tiempo, pareciera que la profecía se hubiera cumplido, que todo lo sólido ya se desvaneció en el aire; la humanidad en general, y Occidente en particular, es testigo de la crisis de aquellas instituciones que parecían rebosar solidez, sin importar su tamaño o dimensión: se trate de las Naciones Unidas, el Estado y el Derecho o la escuela, el barrio y la parroquia, tanto da que se hable de lo macro o de lo micro. Podemos situar el remate de esa disolución entre la crisis del petróleo de 1973 y la caída del Muro de Berlín en 1989. Por eso, en esos tiempos, se puso de moda hablar de la postmodernidad: una época había acabado y aún no había nombre para designar lo nuevo o, mejor aún, la novedad ya no era posible, y solo cabía bautizar a la nueva época sumando el prefijo post a aquel tiempo fuerte y sólido que se autodenominó modernidad. Mas el asunto no quedó ahí. En efecto, el proceso continúa hasta nuestros días, en que se están terminando de desvanecer las últimas sombras de aquellas instituciones.

---

\* El presente texto es una reelaboración del publicado en La Red. Revista internacional de interculturalidad y derecho, Nro. 3, Tirant Lo Blanch, México, 2023 con el título: La fraternidad: hacia una hermenéutica intercultural del Estado y el Derecho. Agradezco a los editores la autorización para publicar este artículo.

Quizá el cambio más radical que ha tenido lugar en el referido período 73/89 haya sido el paso de una sociedad de producción a una de consumo. En efecto, lo que queda de las instituciones aún vigentes responden a una sociedad que ya no existe. Aquella sociedad, conformada por tres grandes revoluciones: la Francesa, la Industrial y la de Independencia de América, fue testigo y protagonista de las guerras más masivas de la historia, desde las napoleónicas hasta la de Vietnam, guerras que requerían que todos los varones en algún momento de su vida formen parte de las fuerzas armadas. Fue asimismo una sociedad industrial, en la que los hombres que sobrevivían a las guerras pasaban la mayor parte de su vida en la fábrica. Ejército e industria requerían forjar subjetividades acordes a las necesidades de ese sistema: era sumamente importante obedecer órdenes sin cuestionar, ser capaz de posponer cualquier goce inmediato en pos de un bien arduo de obtener, asumir como valores la lealtad, el esfuerzo e, incluso, el sacrificio, para el logro de un objetivo colectivo y, por sobre todas las cosas, la solidaridad constituía el valor fundamental. En ese marco, no solo la obediencia al sistema se practicaba conforme a esas pautas, sino también la resistencia: los sindicatos y los partidos políticos populares basaban su potencia en la lealtad, el esfuerzo y, sobre todo, la solidaridad entre sus miembros. Cada persona incorporaba estos valores desde su nacimiento en el seno de un hogar cuyo jefe era un varón habituado a acatar la autoridad del sargento y del capataz; por ende, al ser ese el modo de ejercicio de autoridad al que estaba habituado, la replicaba en casa, constituyendo para su familia un sargento o un capataz doméstico. De ese modo, se fue configurando una subjetividad totalmente distinta a la requerida por la sociedad de consumo.

La emergencia de nuevas tecnologías, especialmente las informáticas, cambió el modo de hacer la guerra y de producir bienes y servicios, tornando innecesarios tantos soldados y tantos operarios. Las nuevas máquinas adecuadamente programadas posibilitaron aumentos exponenciales de la productividad con prescindencia de mano de obra masiva. Esa superproducción se sostiene a partir de un incremento exponencial del consumo de bienes y servicios de alto valor agregado. Ese consumo conspicuo<sup>1</sup>, antes privilegio de las clases más altas, ahora debe ser incorporado como un mandato ético (y estético) por todos los estratos sociales. Ello demanda un sujeto que asuma el mandato imperativo de disfrutar consumiendo y de consumir constantemente, sin posponer el goce del consumo inmediato, pues la posposición del goce implica posponer el gasto, y el gasto, claro está, es indispensable para aceitar el funcionamiento del mercado. Se requiere de un sujeto que huya del esfuerzo y del sacrificio, que piense y busque ante todo su deleite a través de los bienes y servicios que le ofrece la publicidad. Pero lo más importante: el consumo es individual y exige un tipo de individualidad que anteponga la libertad de elección a cualquier otra consideración<sup>2</sup>. Cuando el individualismo hedonista y la libertad de elección sustituyen al esfuerzo y la solidaridad como valores fundantes de la vida en común, está claro que es necesario repensar las formas de legitimación de las instituciones clásicas, en particular de la ley y del Estado, ya que el individuo no entiende por qué debería aceptar que haya leyes que, desde su perspectiva, coarten su libertad. Menos aún puede aceptar que se le cobren impuestos, ya que por definición “impuesto” es lo que se impone, es contrario a la libertad de elegir qué hago con mi dinero.

En una sociedad vertebrada en función del ejército y de la industria, todas las clases sociales tienen interés en la instrucción (más que en la educación) y en la salud pública, por lo

<sup>1</sup> Tomo la expresión “consumo conspicuo” para hacer referencia a la adquisición de bienes en función prioritariamente de su marca u otros signos que confieren prestigio y reconocimiento social, para distinguirlo del consumo de las cosas que se adquieren prioritariamente para vivir bien, con independencia de la opinión de los demás.

<sup>2</sup> Para un análisis a la vez claro y exhaustivo de este proceso, cfr. Zygmunt Bauman, Trabajo, consumismo y nuevos pobres, Barcelona, Gedisa, 1999



que escuelas y hospitales públicos brindan buenos servicios y la gran mayoría acepta que es legítimo pagar impuestos para proveer salud y educación, así como subsidios al transporte para que los estudiantes y trabajadores puedan llegar a la escuela o a la fábrica. Pero cuando lo importante es el consumo, ya no se requiere instrucción (los productos de consumo se elaboran para que cualquiera pueda utilizarlos con la menor capacitación previa) por lo que los estratos medios y altos se desentenderán de la formación que reciban los pobres y, como se sabe, una educación para los pobres es una pobre educación. Lo mismo ha de acontecer con la salud: quienes puedan, pagarán su propia medicina privada desentendiéndose de la suerte que corran los que no accedan a esos beneficios, y también ocurre que un sistema de salud para pobres es un pobre sistema de salud. Por lo tanto, los miembros de las clases acomodadas consideran que los impuestos que pagan son una exacción del Estado para favorecer a vagos que no quieren trabajar, al par que los miembros de las clases destinatarias de esa ayuda consideran que el Estado les brinda las sobras, cosas de mala calidad y, además, no les permite la sagrada libertad de elección: deben ir a la escuela o al hospital que el Estado les indica y recibir la educación o la salud que el Estado dispone. Ni unos ni otros ven al Estado como algo digno de ser defendido, sino que, por el contrario, es percibido como una suerte de rémora sin mayor razón de ser.

Quizá el único servicio que unas clases y otras perciben o exigen del Estado (y que constituiría por ende su razón de ser en última instancia) es la seguridad frente al delito violento. Pero acontece que, si el principal factor para asignar prestigio y status es el consumo en una sociedad que no provee a todos sus integrantes de medios legítimos para acceder al mismo, no es difícil que el delito violento sea una alternativa válida para muchos. El mandato de consumir (se trata de todos los consumos, incluso los que conllevan adicciones problemáticas) no es compatible con el de ir a la escuela o de realizar trabajos arduos. Mientras haya delito violento habrá necesidad de más policía y, por tanto, el Estado seguirá existiendo.

Nos hallamos, pues, ante la situación de que la crisis de las instituciones conllevó la crisis de las ideologías que las legitimaban. Ya no es posible discernir si una norma es justa o injusta en sí misma. El individualismo exacerbado motiva un creciente escepticismo en torno a la posibilidad de encontrar un fundamento válido a la vida en común. Esta situación llevó a un nutrido grupo de pensadores a buscar respuestas en torno al diálogo, la comunicación, los acuerdos fruto de la deliberación. Por eso, esos años 70 y 80 que vieron nacer estas nuevas realidades, fueron también testigos del origen de las distintas formulaciones de la democracia deliberativa<sup>3</sup> que, de algún modo, van a ir hegemonizando las discusiones en torno a estos temas. Más allá de las diferencias entre autores y corrientes adscriptos a esta propuesta, en líneas generales unos y otros comparten la idea de que, al no existir una legitimidad sustancial, una legitimidad inherente a la norma *per se*, entonces habremos de considerar legítima aquella norma que cuente con la adhesión de todos los afectados. Para eso, se requiere que todos quienes puedan ser alcanzados por la norma deliberen libremente en condiciones de igualdad hasta llegar a una decisión unánime. Por cierto, este ideal presenta algunos inconvenientes cuando se pretende llevar a la práctica. Analicemos por separado la viabilidad de cada premisa: (a) libertad, (b) igualdad, (c) totalidad, (d) unanimidad.

- a) Es obvio que, para que una deliberación sea válida, es necesario que todos los partícipes puedan expresar sus opiniones libremente, así como atender a las opiniones de los demás sin restricciones ni cortapisas. Dentro de ciertos parámetros esta premisa puede ser garantizada mediante reglas y procedimientos que aseguren el respeto de la libertad de pensamiento, prensa y expresión.

<sup>3</sup> Para un análisis de las principales formulaciones de esta corriente, cfr. Olivares, E. Democracia deliberativa, una justificación sustantiva mixta en Revista de la Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Córdoba, Vol. VI N° 1 Nueva Serie II (2015) 151-176



- b) La primera objeción que surge ante la propuesta de democracia deliberativa es que, en el espacio público, el lenguaje no es en primer término un instrumento de comunicación, sino una herramienta al servicio del poder, o sea que no se puede esperar (ni habría modo de exigir) sinceridad por parte de los interlocutores y, por tanto, estaríamos asistiendo a una farsa de diálogo. Sin embargo, como lo que importa es el argumento en sí mismo, su lógica y consistencia, y no la sinceridad o no de quien lo emita, esto no debería afectar la deliberación. Por eso, la opinión de cada afectado por la norma en debate debe valer igual que la de cualquier otro, sin distinción de riqueza, religión, género, etnia o lo que fuere. La deliberación requiere que todos los partícipes sean considerados iguales pues, cabe reiterar, lo decisivo es la fuerza del argumento sin importar la intención o condición de quien lo pronuncia. Al igual que ocurre con la libertad, bajo ciertas condiciones esto también puede ser garantizado en la práctica, aunque, claro, es un poco más difícil.
- c) Lo que evidentemente no es posible es que todos los afectados puedan expresarse y escucharse recíprocamente. Si veinte millones de argentinos pueden ser afectados por la sanción de una ley, no es materialmente posible que cada uno pueda exponer y atender con la debida atención las exposiciones de los demás, aunque cada uno debiera resumir su posición en cinco minutos. Por eso, la regla de la totalidad es reemplazada por la regla de la representación: el pueblo no delibera por sí, sino por medio de sus representantes. Además, es evidente que, si lo que importa es la argumentación en sí misma, queda fuera de juego la mayor parte de la humanidad: no se puede pretender que un joven desempleado, en cuya vivienda faltan las cosas elementales para la subsistencia, tenga la misma capacidad argumentativa que un profesional o un docente universitario, pero sí puede ser plenamente capaz de discernir quién puede expresar mejor sus intereses, es decir, quién puede representarle mejor.
- d) Por último, es también imposible que en todos los casos exista unanimidad, que todos los representantes estén de acuerdo en todos los debates. Por lo tanto, la regla de la unanimidad es reemplazada por la regla de la mayoría. Mayorías simples para algunos temas, agravadas para otros, pero casi nunca se ha de exigir unanimidad.

Una vez asumidas estas cuatro premisas, cuando las cosas no funcionan bien, se tiende a ver el problema en los procedimientos empleados para elegir representantes o en los modos de establecer las mayorías, como si una buena ley electoral o una correcta reglamentación del funcionamiento de los partidos políticos pudiera resolver el problema crucial de la legitimación de las instancias de regulación de la vida en común. Sin embargo, la extensión de la crisis de las instituciones, que supera y atraviesa todos los sistemas de representación política existentes, nos muestra que no es sensato insistir en buscar soluciones por esos lugares. Quizá el problema radique en el modo de comprensión de las primeras dos premisas: se entiende a la libertad y a la igualdad como valores susceptibles de ser comprendidos independientemente de la fraternidad, lo que da lugar a una visión ingenua de la vida en común, dejando de lado al conflicto como constitutivo de la misma.

En las sociedades en las que sus miembros crecían bajo el imperio del padre autoritario, las relaciones horizontales no eran fácilmente perceptibles ni aceptables. En las actuales circunstancias, no es fácil percibir el carácter relacional de nuestra existencia (y eso complica la percepción de la condición fraterna de nuestra vida en común) pero, en cambio, está muy claro el carácter horizontal de las relaciones sociales. En efecto, la fraternidad nos recuerda que somos todos *fratres*, hermanos, que no existe un Padre dador de la Ley ni una madre que nos contenga a todos, que no hay relaciones “naturalmente” verticales y, por ende, siempre está presente el riesgo del conflicto, pues las relaciones horizontales tienden a favorecer la lucha por un mismo objeto, tal como suele acontecer en las relaciones entre hermanos. Así como Rómulo mató a Remo en el inicio de la historia romana, así como el primer pecado del ser humano fuera

del Paraíso fue el fratricidio de Caín y Abel, así como los hermanos Ayar combatieron antes de que Ayar Manco fundase el Cuzco, así también el conflicto está siempre presente en toda sociedad. Pero cuando una madre o un padre le dice a sus vástagos pequeños que dejen de pelear pues no parecen hermanos, no está diciendo una tontería, sino que está planteando algo muy profundo. Tan profundo como la enseñanza de Martín Fierro a sus hijos: “los hermanos sean unidos, esa es la ley primera”; es una ley, es decir, no es una propensión natural o espontánea, sino que debe ser impuesta. Sin la fraternidad, la libertad deviene mero egoísmo y la igualdad pura envidia.

En síntesis, la fraternidad es el principio ineludible del realismo político: si la olvidamos, podemos pensar a la sociedad como el campo de batalla entre amigos y enemigos en constante lucha hasta que se consiga eliminar al antagonista. Obviamente en ese escenario no es posible pensar en una vida razonablemente buena: no se puede tener un almacén, manejar un taxi o ejercer una profesión en medio del caos. Pero también nos puede pasar que podemos creer que la sociedad es intrínsecamente armónica y, por lo tanto, si hay un conflicto es por culpa de algunos pocos que lo generaron, bastando con su eliminación para recuperar el equilibrio y la armonía perdidas. Claro que quien haya leído alguna vez la Biblia está exento de caer en esta ingenuidad: además del ya citado ejemplo de Caín y Abel, ahí tenemos al primer esclavo: Cam, puesto al servicio de sus hermanos Sem y Jafet; allí está Jacob estafando a Esaú y salvando su vida huyendo de la fraternal venganza; están los hermanos de José planeando su asesinato y así encontramos ejemplos en toda la Sagrada Escritura acerca de relaciones fraternas que no parecen muy armónicas<sup>4</sup>. Ocurre que el conflicto es inherente a la vida en común, pero a la vez el anhelo de armonía es la condición que permite que la vida en común sea posible. No hay síntesis posible, mas, sin embargo, la unidad sí es posible; claro que la unidad no disuelve ni acaba con el conflicto, pero es superior al conflicto, como reza uno de los cuatro principios que enseña el Papa Francisco y como también nos lo muestran no pocos ejemplos históricos.

A la vez que se dificulta percibir la ineludible condición fraterna, se hace más necesario insistir en ella. En tiempos turbulentos y confusos, resultan tentadoras las explicaciones simples, pero lamentablemente actuar conforme a ellas solo sirve para complicar aún más las cosas. Es imprescindible ejercer el arduo discernimiento, para lo cual la historia, la filosofía y las ciencias sociales nos brindan herramientas idóneas. Discernimiento que no puede ser resultado de las solitarias cavilaciones del intelectual en su escritorio, sino fruto de las opiniones compartidas y las escuchas atentas. Las reflexiones que siguen pretenden contribuir a esa construcción común de alternativas válidas para garantizar la continuidad de la vida y de vidas que valgan la pena ser vividas y son fruto más de escuchas y vivencias compartidas que de lecturas eruditas.

#### El contrato social: nacimiento y agonía de un mito

No se puede entender las causas ni la profundidad de la crisis sin una referencia al menos sucinta al mito articulador del derecho y del Estado modernos: el Contrato Social. Es preciso recordar que, en Europa, a mediados del siglo XVII, la burguesía ha de tomar conciencia de haber adquirido la fuerza suficiente como para ocupar el centro de la escena política, económica y cultural, fruto de una larga marcha cuyo inicio puede ser datado en la Inglaterra de 1215 con el fallido intento de acuerdo que significó la Carta Magna. Diversos hitos fueron jalonando el camino, siendo sin duda el de mayor importancia la conquista de América, desde donde el oro, la plata y una vasta gama de mercancías y materias primas proveyeron el sustento para que algunos europeos pudieran acrecentar sus fortunas de modo jamás visto ni imaginado. Se hizo

<sup>4</sup> Para un análisis exhaustivo del vínculo entre hermanos y hermanas en el texto inicial de la Biblia, ver Luis Alonso Schoekel ¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el Libro del Génesis. Navarra, Verbo Divino, 1990

entonces necesario elaborar un nuevo modo de legitimación para asignar una ubicación destacada en el ámbito de la vida en común a quienes no poseyeran nombres ilustres ni títulos nobiliarios, pero sí dinero. En la Europa de entonces, como en cualquier estructura predominantemente rural, se asumía que, si de los perales brotan peras y de los manzanos manzanas, es natural que de los condes nazcan condes, de los zapateros otros zapateros y de los campesinos, campesinos. Es decir que el hecho de ser hijo de unos padres u otros determina qué lugar se ocupa en la escala social y quién tiene derecho a ejercer el poder público (al par que, si en lugar del hijo se trata de la hija, parecerá natural que esta esté destinada a ser dada en matrimonio a quien sus padres decidan, pero esto es otro tema). Era menester, pues, despojar a la naturaleza de esa atribución para permitir que la estratificación social se establezca por una razón distinta del nacimiento, es decir, por el dinero, producto del ingenio y la labor del burgués. La primera operación claramente dirigida a tal fin la realiza Thomas Hobbes cuando publica *Leviatán* en 1651, partiendo del mito del Contrato o Pacto Social<sup>5</sup> como acontecimiento fundante de un modo de convivencia más deseable que el “estado de naturaleza”. A partir de ahí aparece una barrera de separación absoluta entre el ser humano y el resto de la naturaleza, hasta tal punto esto ha hecho mella en la conciencia occidental que, incluso en nuestros días bajo el concepto de “naturaleza” se incluyen mares y ríos, bosques, selvas y desiertos, vegetales, animales y minerales... pero se excluye completamente al ser humano. Asimismo, en todas las versiones del Contrato, el mismo se realiza entre quienes, a partir de su celebración, se constituyen en ciudadanos, quedando por lo tanto afuera del Pacto quienes no son ciudadanos: además del resto de la naturaleza, quedan excluidos también el ámbito doméstico y los esclavos. La mujer, los esclavos, la naturaleza, pasan a ser tres peligros de los que hay que defenderse, así como los tres principales recursos a explotar. Queda así consolidado el trípode sobre el que se asienta la estructura de dominación moderna: faloratiocentrismo, capitalismo de devastación e imperialismo<sup>6</sup>.

Ante la crisis de los modos de legitimación tradicionales, el mito del Contrato resultó harto funcional para legitimar las nuevas relaciones de poder, por lo que se lo aceptó sin mayores críticas hasta que, a inicios del siglo XX, comenzó a dar señales de agotamiento. En efecto, en las primeras décadas del siglo pasado la convergencia de una serie de acontecimientos pone en jaque esta creencia, dando lugar al nacimiento de ideologías que amenazan toda forma de vida digna. Innovaciones técnicas en energías, comunicaciones y materiales, motivaron profundas mutaciones sociales. Los cambios de escala en la producción industrial hicieron necesario contar con muchos más operarios, intensificando el proceso de concentración poblacional en las ciudades. Películas como *Metrópolis* o *Tiempos Modernos* dan cuenta del impacto de estos cambios. Pero quizá quien mejor supo encontrarles nombre a las nuevas realidades haya sido Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*. Hasta ese entonces, el concepto de *pueblo*, constitutivo de la idea misma de democracia (*demos kratos*) estaba directamente asociado al de ciudadanía. Hasta la irrupción de las masas, en los países regidos por el sistema democrático liberal el clivaje principal pasaba por definir quiénes integraban el pueblo, o sea, quiénes eran considerados ciudadanos y, por ende, quiénes tenían derecho a elegir o ser elegidos: si sólo los varones propietarios o también las mujeres, los trabajadores, etc. Se discutía quienes eran ciudadanos, pero no la identificación entre pueblo y conjunto de los ciudadanos<sup>7</sup>. Pero la

<sup>5</sup> Utilizaremos de modo indistinto la expresión Contrato o Pacto con mayúscula inicial para referirnos al mítico acuerdo originario de marras.

<sup>6</sup> No es ocioso señalar, aunque más no sea como un mero comentario al pasar, la importancia de estos tres pilares a fin de evitar la tentación de creer que con resolver los problemas derivados de uno solo de ellos se resolverán los demás. Así como en el siglo XX había quienes pensaban que acabando con el capitalismo se resolverían también los problemas ecológicos, se acabaría el patriarcado y toda otra forma de explotación, hoy encontramos quienes creen que alcanza con descolonizar el pensamiento o con derribar el patriarcado, olvidando que, necesariamente, el problema debe ser abordado en modo integral.

<sup>7</sup> Giovanni Sartori Teoría de la democracia. El debate contemporáneo. Bs. As., Editorial REI, 1990.

entrada en escena de las masas como actor principal trastoca abruptamente ese cuadro, entrando en crisis la idea de pueblo hasta entonces vigente.

A la par, entró también en crisis la autoridad: cayeron imperios que parecían inmovibles, como el Austrohúngaro, heredero del Sacro Imperio Romano Germánico, la Rusia de los zares o el Reich alemán. Se cuestionaba por doquier la legitimidad monárquica. La política demoliberal no acertaba a atender con eficacia los problemas derivados de la Primera Gran Guerra ni de la gripe española. La obra de los grandes teóricos de la política de entonces, como Pareto, Michels o Mosca, expone crudamente los infortunios del sistema democrático, obra que, como veremos, nos recuerda que no estamos hablando de una historia totalmente pasada, sino que guarda hoy dramática vigencia.

Por último, los fundamentos mismos de la vida en común entraron en crisis, poniendo en entredicho las bases de existencia del Contrato Social. El desempleo, el hambre, las crisis económicas, los *cracks* financieros, fueron llenando los espíritus de desesperanza y desesperación.

Ahora bien, la política tiene horror al vacío, y el vacío que dejan el pueblo, la autoridad y el fundamento tenderá a ser llenado por, respectivamente, el populismo<sup>8</sup>, el autoritarismo<sup>9</sup> y el fundamentalismo<sup>10</sup>. La conjunción de populismo, autoritarismo y fundamentalismo constituye el suelo fértil para que florezcan los fascismos. Dado que hace un siglo el centro de la escena estaba ocupado por las masas, esta trilogía constituyó el terreno propicio para el desarrollo de los fascismos de masas, tanto del fascismo verticalista o supremacista en Alemania o Italia, como del igualitario en la URSS y sus satélites.

Tal como entonces, la dirigencia democrática contemporánea encuentra serias dificultades para afrontar los desafíos generados por el impacto de las nuevas tecnologías y, consecuentemente, de las nuevas subjetividades. También hoy entran en crisis las nociones de pueblo, de autoridad y de fundamento. Claro que los nuevos populismos, autoritarismos y

<sup>8</sup> Siguiendo a Kusch y a Scannone, entendemos por pueblo una entidad relacional, no sustancial, que se va construyendo históricamente a partir de un núcleo ético-mítico (cfr. Ariel Fresia, *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión* Bs. As., CICCUS, 2020) mientras que para el populismo el pueblo es una construcción discursiva ahistórica que surge como reacción a un antipueblo que no es capaz de satisfacer una cadena equivalencial de demandas y que se articula en torno a un líder (cfr. Ernesto Laclau, *La razón populista* Bs. As., FCE, 2011). Conforme a nuestra concepción, puede haber un momento populista dentro de la historia de un pueblo, pero no puede haber pueblo sin historia. Por ejemplo, el pueblo judío se articula en torno a Moisés a partir de una serie de demandas insatisfechas por el Faraón (momento populista) pero se asume como pueblo en razón de participar de un núcleo ético-mítico (Abraham, Israel, etc.) y un devenir histórico.

<sup>9</sup> Cabe recordar que el término autoridad deriva de *augere*, que significa aumentar, hacer crecer. A partir de esto, entendemos que cada cual tiene autoridad en un área sin necesidad de imponerla por la fuerza: por ejemplo, el profesor de historia tiene autoridad cuando le explica a sus estudiantes las guerras napoleónicas, pero estos tienen autoridad cuando le explican a aquél cómo utilizar una tecnología informática. Unos y otros van creciendo sin coacción ilegítima. Idealmente, la norma general, la ley, debería ser asumida del mismo modo: el caso del ladrón que acepta la existencia de la ley, él sabe que si roba y lo descubren sufrirá las consecuencias, no quiere la derogación de la ley e incluso, pedirá su aplicación si alguien le robara a él.

<sup>10</sup> La diferencia entre quien acepta un fundamento y un fundamentalista no es tanto conceptual como de actitud. El primero asume el carácter siempre incompleto e inestable de los acuerdos que permiten la vida en común (fundamento entendido como de reglas de juego, como tales, siempre susceptibles de ser discutidas y reformuladas) y quienes creen conocer su fundamento inmovible y se asumen con derecho a imponerlo a quienes lo ignoran. Obviamente, cada uno de estos tres conceptos (pueblo, autoridad y fundamento) amerita estudios mucho más profundos que estas meras menciones. Para un abordaje crítico de esta temática ver Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, Bs. As. FCE, 2011 y Armando Poratti, *Diálogo, comunidad y fundamento*, Bs. As. Biblos, 1993

fundamentalismos no habrán de adquirir las formas de los fascismos de masas, sino de un nuevo tipo: en lugar de las masas, el actor contemporáneo es un sujeto egoísta y narcisista, por ende, el fascismo que florece es el individualista.

Una compleja amalgama de factores tecnológicos, culturales, políticos y económicos convergentes motivan la conformación de un nuevo tipo de subjetividad: la del individuo que, a la vez que está hiperconectado, no puede mantener relaciones duraderas ni en el trabajo, ni en la vecindad, ni siquiera dentro del espacio doméstico<sup>11</sup>. Están dadas las condiciones para que, tal como hace cien años, se vacíen de todo contenido los conceptos de pueblo, autoridad y fundamento. En efecto, se hace difícil que la gente se asuma como parte de un mismo pueblo cuando no interactúa más que superficialmente con sus vecinos o compañeros de trabajo. A la vez, cuando a una proporción importante de la población le resulta casi imposible acceder a una vivienda digna, a un trabajo gratificante, a que sus esfuerzos rindan frutos, como ocurrió en la época de sus padres o abuelos, en definitiva, cuando no hay modo de crecer, la legitimidad del sistema y de la autoridad que lo rige es puesta en entredicho. Por último, cuando no se entiende qué beneficio trae vivir con los demás, cuando, por el contrario, los demás son de algún modo causa de la propia insatisfacción, se pierde el sentido profundo de vivir con los demás.

Otra vez la crisis del pueblo, de la autoridad y del fundamento dan lugar a la emergencia del populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo. Basta que aparezca un líder capaz de encontrar un chivo expiatorio adecuado para que se active el odio y el desprecio hacia esos supuestos culpables de tanta frustración y malestar. Basta una chispa para que se encienda de nuevo la llama terrible del fascismo<sup>12</sup>. Claro que ahora no se tratará de un fascismo de masas, pues no ya no tienen estas la centralidad de antaño. Estamos en presencia del surgimiento de un fascismo individualista que levanta como bandera una libertad entendida como ausencia de límites y regulaciones, despreocupado por la devastación del ecosistema, promotor de aporofobia u odio al pobre, de violencia contra los inmigrantes, cancelación del diferente y rechazo de toda normativa que tienda a la redistribución de la riqueza. Según esta concepción, si mi libertad termina donde comienza la de los demás, los demás no son más que un estorbo para el pleno desarrollo de mi libertad. Es la libertad del león en la selva: así como Mussolini decía que era mejor ser león por un día que oveja por cien años, también estos fascistas hodiernos<sup>13</sup> reivindican al león como su símbolo en varias latitudes, pero mientras el león sólo

<sup>11</sup> Valga como ejemplo lo que acontece en este espacio: en la familia actual, en el marco de un modelo económico que promueve el no tener hijos para poder destinar el ingreso familiar al consumo de bienes y servicios de alto valor agregado, cuando nace un chico, es hijo único, nieto único, sobrino único. Toda la familia gira en torno suyo. Tanto se acostumbra a ser el centro de atención desde que nace, que lo que mejor sabe hacer es mirarse a sí mismo. Nuestra sociedad no se ha vuelto narcisista por causa de las redes sociales, sino que, a la inversa, estas existen porque nos hemos vuelto narcisistas, aunque, por cierto, las redes contribuyen decisivamente a afianzar esta característica de nuestro tiempo. Ese joven narcisista, poco o nada acostumbrado a tratar con los demás, hijo de padres que tampoco tienen vínculos estrechos con sus compañeros de trabajo ni con sus vecinos, que ignora lo que es lidiar con sus hermanos, que sólo se relaciona a través de las redes sociales con quienes piensan y sienten como él, tiene serias dificultades para aceptar al otro: tiende a querer más a su mascota que a su abuelo. Además, está poco preparado para aceptar la frustración. Cuando un joven ve en sus redes sociales que los demás están alegres, en lugares paradisíacos, degustando platos exquisitos, riendo junto a sus parejas, mientras él o ella atraviesan la profunda angustia de no tener el calzado deseado, siente que la vida es una fiesta a la cual no le invitaron.

<sup>12</sup> Conforme la posición que estamos exponiendo, no todo populismo es fascismo, como tampoco lo es todo autoritarismo o todo fundamentalismo. Es necesaria la conjunción de los tres factores más la atribución de todos los males a un chivo expiatorio que debe ser aniquilado por cualquier medio. Del mismo modo, en sentido estricto, no se puede calificar como fascista a dictaduras como la de Pinochet en Chile o Videla en Argentina, por faltar el componente populista.

<sup>13</sup> Sobre el vínculo entre el fascismo individualista contemporáneo y el mussoliniano, cabe recordar las palabras del propio Benito Mussolini poco antes de acceder al poder, que le granjearon la simpatía de buena parte de los sectores productivos de Italia, hartos de la ineficacia estatal: “En economía somos



va a depredar hasta el límite de sus propias necesidades alimenticias, el ser humano es capaz de hacerlo hasta el límite de su propio deseo: es decir, ilimitadamente.

Sin embargo, estas mismas amenazas suscitan una preocupación en sentido contrario. La misma época que ve disolverse los lazos sociales que daban fundamento al Pacto, es también la época que ve emerger los cuestionamientos más serios a ese Contrato por haber dejado afuera al resto de la naturaleza, al espacio doméstico, a los no-ciudadanos. En efecto, en esta misma época se produce el replanteo del lugar de la humanidad en el marco de la biosfera por el pensamiento ecologista, el feminismo saca a la luz que lo doméstico es político y se profundiza la lucha por el reconocimiento de quienes, por razón de su orientación sexual, etnia, creencias, etcétera, no gozan de la plenitud de los derechos ciudadanos. En términos de David Sánchez Rubio: “aparecen colectivos que quedan fuera del Contrato, como sucedió con las mujeres y las denominadas ‘razas’ de color no blanco y los colectivos gays, lesbianas y de personas trans, junto con la Naturaleza que hoy se reclama como sujeto.”<sup>14</sup> En este marco se plantea la necesidad de pensar seriamente las estrategias para afrontar los desafíos de la relación con la otredad: estas estrategias serán disímiles, pero todas tienen análogo propósito. Se trate de abordar la cuestión desde el paradigma de la interculturalidad, de las políticas multiculturales o de la inculturación, con las distintas variantes que se dan al interior de esos mismos paradigmas, el denominador común es la actitud de respeto y cuidado a la otredad y a la diferencia, respeto y cuidado hacia uno mismo, hacia los demás y hacia el resto de la casa común; actitud radicalmente opuesta al narcisismo consumista. En últimas instancias, la alternativa es devastación o cuidado.

### Interculturalidad y fraternidad

De algún modo, las distintas corrientes que bregan por la inclusión de lo marginado por el Contrato Social, hacen explícita o implícita referencia a la fraternidad. En efecto, la ecología nos recuerda que somos hermanos (*fratres*) del buey y del asno, del agua y del aire; el feminismo con su crítica al patriarcado (si hay un *pater* no somos todos hermanos; no hay *pater*, ergo, hay fraternidad) nos recuerda la necesaria horizontalidad de las relaciones humanas y, por su parte, la interculturalidad nos recuerda que ninguna cultura puede arrogarse el papel del padre o de la madre “educadores” o “civilizadores” de las otras. En definitiva, nos hablan del carácter fraterno de la vida en común. Pero esto requiere algunas precisiones conceptuales.

Si se entiende a la vida en común en función de un Pacto, obviamente, se asume que existe un sujeto capaz de pactar. Por ende, la discusión girará en torno a quién es el sujeto del Pacto o, lo que es lo mismo, el sujeto de la historia, de la política, etcétera. Si es el individuo,

---

declaradamente antisocialistas. No me arrepiento de haber sido socialista. He cortado lazos con el pasado. No tengo nostalgia. No se trata de entrar en el socialismo sino de salir. En materia económica somos liberales, porque entendemos que la economía nacional no puede ser confiada a entes colectivos y burocráticos. Después del experimento ruso, basta de todo eso. Yo restituiré los ferrocarriles y los telégrafos a la economía privada, porque el actual dispositivo es monstruoso y vulnerable en todas sus partes. El Estado ético no es el Estado monopolístico, el Estado burocrático, sino el que reduce sus funciones a lo estrictamente necesario. Estamos contra el Estado económico. Las doctrinas socialistas han colapsado, los mitos internacionalistas han caído, la lucha de clases es una fábula porque la humanidad no puede dividirse.” dijo en El programa del fascismo, discurso pronunciado en el Teatro Augusteo de Roma el 8 de noviembre de 1919. En esos tiempos también proclamó “basta de Estado trabajando a expensas de todos los contribuyentes y agotando las finanzas de Italia. Que no se diga que el Estado se empequeñece recortado de esta forma. No, sigue siendo muy grande, ya que le queda todo el vasto campo del espíritu, mientras renuncia a todo el campo de la materia”. Mussolini propuso poner todos los servicios públicos en manos de la iniciativa privada, de modo que el tendero se sienta descargado de impuestos y liberado de la tutela del Estado, como describe Ángelo Tasca en Los orígenes del fascismo, Ariel, Barcelona, 1969, p. 123

<sup>14</sup> David Sánchez Rubio, Miradas críticas en torno al derecho y la lucha social: confluencias con América Latina. Dykinson, Madrid, 2023



entonces el valor supremo será la libertad. En sus formas más extremas se llega a negar la existencia de la sociedad (Margaret Thatcher solía afirmar que sólo existen el individuo y la familia, siendo la sociedad una mera abstracción sin existencia real). En cambio, si se niega la individualidad del sujeto, si se considera (radicalizando la célebre sentencia de Marx) que no existe la conciencia individual, sino que toda conciencia es siempre conciencia social<sup>15</sup>, entonces la clave de comprensión y legitimación de toda acción política estará dada por la búsqueda de la igualdad, llegando, en las manifestaciones más extremas de esta postura (Stalin, Ceaucescu, etc.) a negar los más elementales derechos y garantías individuales pues, en última instancia, lo que se niega es la importancia del individuo. De una postura, se deriva el liberalismo clásico, el neoliberalismo y el libertarismo antiestatal. De la otra, los socialismos y comunismos de diverso calibre. Entre uno y otro de ambos extremos se ubican el liberalismo social, el socialcristianismo, la socialdemocracia, etcétera. Quizá, la propuesta de democracia deliberativa que se señaló al inicio, sea el último y más acabado intento de salvar las instituciones en el marco del paradigma ideológico brindado por el mito del Contrato Social, y su fracaso, quizá, se deba a que ya pasó la época en que este mito tenía vigencia.

Cuando el mundo se vuelve demasiado complejo, las explicaciones simples gozan de mayor popularidad. No son correctas, obvio, pero generan la ilusión de entender qué pasa. Muchas gentes se vuelven fanáticas, negándose a considerar cualquier tipo de análisis que no concuerde con la creencia asumida. Pero si nos decidimos a tratar de entender, si asumimos que situaciones complejas requieren explicaciones complejas y nos atrevemos a retomar la senda de quienes, como Scannone, Dussel o Kusch advirtieron que se hacía necesario pensar desde otro lugar, estaremos en mejores condiciones de entender, de juzgar y de actuar. Si en lugar de pensar desde la metafísica del sujeto lo hacemos desde la metafísica de la estancia, habremos de concebir al individuo en relación a lo colectivo y viceversa. Vale reiterar que, en este marco de comprensión, el individuo no puede existir si no es en relación consigo mismo, con los demás y con la creación toda<sup>16</sup>. La primacía de la relación sobre la sustancia lleva a pensar la vida en común en términos de fraternidad.

Cabe señalar que la fraternidad es una catacresis<sup>17</sup> que plantea que no hay padre ni madre, que las relaciones son en un inicio horizontales y, por ende, conflictivas. En efecto, las relaciones verticales (padre-hijo, jefa-empleada, capitán-sargento, etc.) tienden a disuadir el conflicto, al contrario de lo que ocurre con las horizontales. Por eso tantos mitos y leyendas de distintas latitudes nos hablan del fratricidio o del combate duro entre hermanos antes de fundar la vida en común. Rómulo matando a Remo antes de fundar Roma, Caín a Abel antes de fundar Enoc, la primera ciudad bíblica, los hermanos Ayar peleando y matándose antes de fundar el Cuzco, son algunos ejemplos conocidos.

<sup>15</sup> “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” dice Carlos Marx en su célebre Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política en 1859

<sup>16</sup> La primacía de la relación distingue a esta posición de, por ejemplo, cierta ecología profunda que concibe al ecosistema como una suerte de megasustancia, por otra parte, el sentipensar la comunidad como integrada también por el resto de la creación y no solo por los seres humanos, distingue esta postura de otras muy similares (y muy enriquecedoras) como la de Raymond Williams (cfr. en particular el capítulo sobre individuo y sociedad en Raymond Williams, *La larga revolución*, Bs. As, Nueva Visión 2003, pp 79-104).

<sup>17</sup> Es clave entender que la fraternidad es una catacresis (es decir, una palabra que se emplea con un sentido diferente al que le corresponde originariamente, con el fin de nombrar algo que carece de nombre particular) y no una metáfora corriente, pues si la fraternidad fuese una metáfora corriente deberíamos ser hijos de un padre que dicte la ley o de una madre útero que nos contenga, cuando la fraternidad, precisamente, viene a recordarnos que no hay tal padre ni tal madre. Para un desarrollo extenso de esta problemática cfr. Enrique Del Percio *Ineludible Fraternidad. Poder, conflicto, deseo*. Bs. As., Ciccus, 2014.

La fraternidad es ineludible: no se trata de “hacer un mundo fraterno” sino de reconocer que somos hermanos y hermanas<sup>18</sup>. Ahora bien: la fraternidad nos dice que en el inicio está siempre el conflicto, pero también nos dice que no se puede vivir siempre en el conflicto. Cuando la madre les espeta a sus hijos: “¡basta de pelear que no parecen hermanos!” está mostrando otro aspecto de la misma fraternidad: la unidad es superior al conflicto. Una sociedad que vive en permanente lucha intestina, desaparece. Toda ciudad dividida contra sí, será destruida<sup>19</sup>. Pero a la vez, la fraternidad nos dice que el conflicto está allí, se quiera o no se quiera, y no hay una síntesis posible en esta tensión: “en el conflicto aparecen la heterogeneidad de los temperamentos, de las situaciones, de los intereses, de los grupos” plantea Michel de Certeau, pues “las diferencias quiebran la uniformidad que busca imponer o disimular el egoísmo del fuerte, el conformismo del débil, o la ideología del utópico. Estas pueden curar la violencia subjetiva de la agresividad, salvar al cristiano de la piadosa mentira que consiste en hacer ‘como si’ se estuviera de acuerdo, y evitar que limite la reconciliación al estrecho ámbito de una reunión sacramental o de un futuro ideal.<sup>20</sup>” Pero además de este aspecto negativo o curativo, el conflicto impone una visión menos candorosa y más realista a partir de la cual, en aparente paradoja, puede construirse la paz. De lo contrario, si se piensa que puede haber una sociedad libre de conflicto, cuando este se llega a dar, se tiende a creer que bastará con detectar a los culpables y eliminarlos, sean estos los extranjeros, los que piensan distinto, o quien sea, para retornar a la armonía perdida; así, claro está, la paz social jamás será asequible.

La fraternidad nos enfrenta con uno de los mayores desafíos de la vida en común: mientras que un partido de fútbol se juega con reglas establecidas que no pueden ser cambiadas mientras se desarrolla el juego, en la vida social no hay un minuto cero en el que todos los jugadores puedan ponerse de acuerdo. Toda norma es resultado de un conflicto previo; a su vez, una vez establecida, surge el conflicto de su interpretación y, por supuesto, de su acatamiento o no. Los más débiles se sienten oprimidos por las normas impuestas por los poderosos, mientras que estos se sienten oprimidos por la existencia misma de las normas ya que desearían vivir en la libertad de la selva. Son quienes no se sienten ni tan seguros de estar arriba ni tan determinados a estar abajo quienes proveen a la estabilidad del sistema jurídico; por ejemplo, en una economía basada en la producción industrial, en condiciones ideales, los trabajadores gozarían de las garantías aportadas por el derecho laboral y la seguridad social experimentando la mejora en la calidad de su vida y el ascenso social propio o de sus hijos, al par que los empresarios se beneficiarían de la seguridad jurídica y la estabilidad imprescindible para el desarrollo de sus negocios así como de la paz social producto del bienestar de los trabajadores. Quizá el quid de toda la filosofía jurídico-política a lo largo de la historia consista en lograr un funcionamiento del sistema tal que esa mayoría capaz de constituir el “sentido común” de una sociedad, entienda las ventajas de respetar las reglas. O, visto desde el otro ángulo, en la capacidad de una sociedad de darse reglas que beneficien a todos sus miembros, sabiendo que siempre tendrán vigencia en un marco dinámico y conflictivo y que quienes detenten mayor poder relativo en un momento determinado tratarán de inclinar la balanza para su lado. En última instancia, se trata de recordar la observación darwiniana sobre la importancia de la ley en el progreso de las sociedades, citada al inicio de este texto.

Cuando el sistema funciona, la consideración en torno al mismo es escasa. No se piensa en el suelo hasta que sobreviene un terremoto. Por eso son las grandes crisis las que convocan a las más profundas reflexiones sobre la regulación de la vida en común, en definitiva, sobre el

<sup>18</sup> Varias razones aconsejan usar la expresión “fraternidad” para describir la realidad y la expresión “sororidad” para designar una idea regulativa. Entre otras, el hecho de que no se encuentren mitos de hermanas que funden ciudades o culturas tras matar a otra.

<sup>19</sup> Mt. 12,25

<sup>20</sup> De Certeau, M. El extranjero o la unión en la diferencia, Buenos Aires, Ágape, 2015, p.58

derecho y el Estado. Esas crisis que, más que inclinar la balanza para un lado u otro, hacen que la balanza estalle por los aires.

### Repensar la vida en común

Nuevas formas de constitución de la subjetividad, de socialidad y de distribución del poder requieren nuevas formas de regular y ordenar la vida en común. ¿Cómo repensar entonces nuestras instituciones regulatorias de la vida en común? ¿A qué categorías de análisis podemos acudir para pensar el derecho y el Estado en estos tiempos y desde América Latina?

23

El carácter fraterno de la política y el derecho nos advierten que no sirve imponer instituciones ni categorías cual lecho de Procusto a las que deba adecuarse la realidad. La tarea consiste, más bien, en traducir realidades en conceptos que permitan discutir con mayor precisión qué instituciones se necesitan y para qué. Con este presupuesto retomaremos la propuesta enunciada por Scannone de un nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana<sup>21</sup>, teniendo siempre como horizonte de comprensión las tres esferas o principios planteados por Dussel referentes a la institucionalidad política: el principio *material* o contenido de la acción, el *formal* o procedimental y el de *factibilidad* o legitimidad para ejecutar los contenidos<sup>22</sup>. Adaptándoles a nuestras necesidades expositivas diremos que la esfera *material* nos recuerda que el sentido último de las instituciones consiste en garantizar la continuidad de la vida: el alimento, el vestido, la vivienda y otros bienes que permiten que los seres humanos desarrollen una vida digna de ser vivida, pero esta esfera material también se refiere a la continuidad de las otras formas de vida más allá de la humana. La esfera *formal* nos plantea la importancia de respetar un sistema normativo, aunque a veces no sea el deseado. Como bien sabemos los argentinos, cuando se denigró a la democracia formal por no satisfacer demandas de justicia, se allanó el camino a la dictadura más atroz que hubimos de padecer: la diferencia que va de la democracia formal a la democracia sustantiva, es una cuestión de vida digna o indigna, pero la que va de la democracia formal a la dictadura, es una cuestión de vida o muerte. Por último, el principio de *factibilidad* nos advierte acerca del peligro de quedarse sin nada por quererlo todo. Alcanzar logros políticos implica necesariamente negociar, pactar, claro que a veces hay que acordar cosas que no son las ideales. No creo que sea necesario pactar con el Diablo, como dice Weber<sup>23</sup>, pero sí que a veces es necesario tragarse más de un sapo e, incluso, algún cocodrilo. La *phronesis* o *prudencia* nos indica en cada caso el límite, hasta dónde es legítimo y hasta dónde no es legítimo negociar, no existiendo una norma abstracta y universal al respecto.

La realidad social no tiene una existencia sustancial susceptible de ser conocida a partir de un marco categorial dado, sino que esa realidad está siendo construida constantemente y el marco categorial con el que se analice ese proceso es, también, parte fundamental de esa construcción dinámica y siempre inconclusa. Para Scannone el eje que articula el modo de comprensión/construcción de la realidad puede expresarse en el modo en que cada época y cada cultura concibe el principio originario o *arché*. Esto lo lleva a una escucha atenta de las voces de los pueblos. En este sentido, el *corpus teórico* scannoniano arroja un resultado bastante

<sup>21</sup> Cfr. Juan Carlos Scannone, Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, Bs. As., Editorial Guadalupe, 1990, sin olvidar que este autor retoma la temática en numerosas oportunidades, constituyendo ésta uno de los ejes de su pensamiento filosófico.

<sup>22</sup> Enrique Dussel, 20 Tesis de política México, Siglo XXI, 2006, [Tesis 7.25] p 54

<sup>23</sup> Cfr. Max Weber, El político y el científico, Bs. As. Alianza, 1988, p. 115; 168. Un interesante análisis crítico de la tesis weberiana se puede leer en el artículo de Luciano Nosetto Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa, en Revista de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia (Colombia) p. 179-196

sencillo de comprender. Sin embargo, como para llegar allí se requiere desmontar el sentido común hegemónico, Scannone realiza una operación compleja y ardua, por lo que es necesaria una dosis de paciencia y de lectura atenta de sus textos filosóficos y teológicos, siendo esto lo que hace que su pensamiento sea poco apto para una aproximación liviana o superficial. Los párrafos que siguen son un intento de resumir los principales aportes scannonianos en esta intrincada tarea de deconstrucción, en diálogo con los aportes de su amigo y socio intelectual, Rodolfo Kusch. El lector no interesado en este ejercicio de deconstrucción puede pasar directamente al siguiente acápite sin problema.

Así, la cultura europea desde la Grecia clásica se caracterizaba por entender la realidad a partir de una prelación de la sustancia sobre la relación, otorgando a la sustancia las notas o rasgos de: 1) universalidad; 2) identidad; 3) inteligibilidad autotransparente y 4) necesidad y eternidad<sup>24</sup>. Todo ente tiene una sustancia, ya sea que esta se encuentre en un mundo de las ideas al modo platónico o que resulte de abstraerla de las cosas mismas al modo aristotélico. En todo caso, todo árbol tiene su sustancia, su “arboreidad”, la que es idéntica a sí misma (identidad) en cualquier tiempo y lugar (universalidad) no necesitando ser explicada pues es ella la que hace que un árbol sea un árbol (inteligibilidad autotransparente) y existe como tal desde siempre y hasta siempre (eternidad).

El cambio de concepción de la realidad operado en la modernidad puede ser explicado a partir de esos mismos cuatro principios, sólo que, en lugar de ser atributos de la sustancia, serán ahora atributos del sujeto que celebra el Contrato Social. En efecto, estas cuatro notas pasarán a ser asumidas por el sujeto moderno como atributos de sí pues, de algún modo, él mismo pasa a ser el *arché*. A diferencia de la sustancia, que denota algo firme, asentado, como queda de manifiesto en la *etimología* latina *sub-stare*, donde *stare* es un estar firme como el guardia (o como en la traducción de bienes raíces al inglés: *real state*, es decir la *res*, la cosa, que está implantada – *stare* - en la tierra) el hombre moderno, por el contrario, se siente arrojado a la existencia. Ese hombre vive en una época en la que se derrumbaron todas las certidumbres: en menos de una generación cambia el modo de asignación de poder y prestigio dentro de su comunidad, la religión católica deja de ser la única religión oficial en toda Europa, el mundo es esférico, hay otros seres humanos, la Tierra no es el centro del universo, las certezas filosóficas, la pintura, la música, la arquitectura, toda muta dramáticamente. Este hombre (no así la mujer) siente que él es algo así como la sustancia, ya que sólo está seguro de su propio yo, incluso con independencia de su cuerpo, mera *res extensae*: el yo sería algo que estaría “por debajo” de su cuerpo y de su vida, algo más íntimo y profundo. Esa cartesiana *res cogitans* se asume como algo similar a la sustancia, pero con una diferencia: no se halla firme en la existencia, *stare*, sino que se siente “arrojado”, *jectum*, se autopercibe no como *sub-stare* sino como *sub-jectum*, no como sustancia, sino como sujeto. Este sujeto que se identifica con su conciencia (yo pienso, luego yo existo) siente que la vida en común es resultado de una decisión, que podría vivir aislado, aunque en condiciones miserables, es decir, que voluntariamente pacta con los demás: sujeto moderno y pacto social son dos caras de una misma moneda.

Así, la metafísica de la sustancia da lugar a la metafísica del sujeto, siendo que éste se autopercibe como *universal*, *idéntico* a sí mismo, *inteligible* y, en cierto sentido, *eterno* y *necesario*.

- a) Es *universal*, es decir, el mundo es como él lo ve y si los demás (los negros, los indios o quien fuere) no lo ven así, es porque son incapaces de entender cómo son las cosas. Así, su cultura es “la cultura”, sus instituciones son “las” instituciones, su filosofía es “la” filosofía, etc.
- b) Es *idéntico* a sí mismo, entendiendo la identidad como la igualdad de lo mismo,

<sup>24</sup> Juan Carlos Scannone, Religión y nuevo pensamiento, Barcelona, Anthropos, 2005, p.238

resultándole sumamente problemático incorporar la diferencia. Es capaz de decir “yo soy dueño de mi cuerpo y de mi vida”, como si ese yo fuera un ente susceptible de existir en forma independiente de su cuerpo y su vida, que vive en sociedad porque decide voluntariamente “asociarse” a través de un contrato o pacto social.

- c) Es *inteligible*, no hay misterio de ni en lo humano que no haya sido ya develado o que pueda develarse con el progreso de las ciencias.
- d) Por último, si bien no se aplica a sí mismo los rasgos de *necesidad y eternidad*, sí lo hace con respecto a la naturaleza y a las instituciones, pensando que todo puede ser explotado como “recurso natural” eterno e inagotable y que el capitalismo financiero no puede ser superado: el fin de la historia implica que es más fácil pensar que se puede acabar el mundo, pero no el capitalismo, según reza la frase habitualmente atribuida a Frederic Jameson.

Mas las certezas derivadas de ambas metafísicas fueron minadas por los cambios económicos, políticos y culturales acaecidos tras la revolución industrial y la francesa, siendo consiguientemente cuestionadas desde diversos ángulos del pensamiento. En efecto, las llamadas por Ricoeur “escuelas de la sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud) los estudios culturales, los pensadores habitualmente englobados en las categorías de estructuralismo y post estructuralismo, las distintas corrientes posmodernas y un largo etcétera, dejaron sin fundamento, sin *arché*, a la sustancia y al sujeto. Ello ha llevado a buena parte de la filosofía occidental a pensar nuestra época como una etapa postmetafísica en la que “la misma razón humana descubre su facticidad y contingencia”<sup>25</sup>.

Claro que esto no es gratis: es que al entrar en crisis el sujeto, no sólo entra en crisis el sujeto individual sino también el colectivo: no se habla más de pueblo, se desvanece la autoridad, desaparece el fundamento de la vida en común, dejando esos vacíos que, cabe reiterar, se llenan por el populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo, condiciones propicias para el surgir de los fascismos.

Así las cosas, encontrar una alternativa a esta crisis no es un mero ejercicio intelectual destinado a la autosatisfacción académica. Muy por el contrario, es tarea urgente y necesaria. En la filosofía europea, la conciencia del agotamiento de la metafísica del sujeto ha dado lugar a un nuevo “giro” al modo del que operó al pasar del paradigma de la sustancia al del sujeto. Así, “Heidegger realiza una *Kehre* (vuelta o viraje) y superación de su pensamiento; los filósofos del lenguaje se refieren al *linguistic turn* (giro lingüístico); Levinas habla del humanismo, pero no del yo sino del *otro hombre*, Habermas plantea una nueva racionalidad: la *comunicativa*”<sup>26</sup> etcétera.

En esa línea Scannone, tomando el concepto de “nuevo pensamiento” de Rosenzweig<sup>27</sup> propone repensar el *arché* a partir de un principio aún más original. Así como Heidegger va a encontrar vínculos entre su búsqueda de ese principio en algunas filosofías orientales<sup>28</sup> y Rosenzweig lo hará en la filosofía judía, Scannone pondrá en diálogo estas tradiciones con la filosofía latinoamericana. Cabe advertir que cuando hablamos de filosofía latinoamericana lo hacemos en el sentido que emplea Kusch: “en materia de filosofía tenemos en América, por una parte, la forma oficial de tratarla (...) la que aprendemos en la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido

<sup>25</sup> Scannone, J.C. cit, p.23

<sup>26</sup> Idem, p.85-86

<sup>27</sup> Franz Rosenzweig, El nuevo pensamiento. Bs. As., Adriana Hidalgo Editora, 2005

<sup>28</sup> Para un estudio de la vinculación entre Heidegger y la filosofía asiática, cfr. Antonio Morillas, “El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático” en Proyección LIX (2012) 325-342



cotidianamente en la calle o en el campo”<sup>29</sup>. Ese pensar implícito, producto de una historia común que se inició a fines del siglo XV y que aún hoy se mantiene (como queda de manifiesto en la sincronía de procesos relevantes tales como el período de las guerras de independencia, las guerras civiles, las dictaduras, las restauraciones democráticas, etcétera) es la matriz de un modo de pensar que permite hablar de “filosofía latinoamericana” en singular, aunque bajo otros aspectos quepa mentarlas en plural. Es que este pensar implícito se da de modo concomitante y dinámico con una confluencia entre diversas tradiciones como las andinas, guaraníes, africanas, europeas, semitas y asiáticas. Por cierto, esta confluencia no siempre produce resultados coherentes ni está exenta de conflictos, más conserva un “aire de familia” fácilmente perceptible. Pero en todo caso, esa filosofía “podría tratarse de nuestra raíz o fundamento. Es posible que esto del fundamento no sea más que un arquetipo (...) pero, aunque lo popular y americano sea un arquetipo (...) al menos podría corregir el exceso de retórica, la aparatosa brillantez de las ideas adquiridas, el modelismo evasivo de tantos dirigentes, el eficientismo importado de tantos otros y podría embarcarnos, al fin, en un examen riguroso de nuestras verdaderas raíces. Porque es indudable que tiene que haber raíces. Siquiera como supuesto.”<sup>30</sup>

Si se pudiera condensar ese fundamento en una sola expresión, esa sería “estar” o, quizá con mayor propiedad, “estar siendo”. Ya en el encuentro fundacional de la filosofía de la liberación, en el marco del II Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Córdoba en 1973, Kusch planteó una ponencia cuyo título es todo un programa: “El ‘estar siendo’ como estructura existencial y decisión cultural americana”. Esto lleva a Scannone a afirmar que, desde el punto de vista metafísico, el estar precede al ser<sup>31</sup>, lo que nos habilita para retomar el concepto de “giro” pero, desde nuestra América, pensarlo como el paso del paradigma de la subjetividad al paradigma de la estancia. Así como del *ser* entendido en el sentido fuerte de los idiomas indoeuropeos se deriva la idea de esencia (en Platón) o sustancia (Aristóteles), del *estar* se deriva el concepto fundante de *estancia*.

Si, con Scannone, retomamos los rasgos de la metafísica de la sustancia y del sujeto, pero para leerlos ahora en clave de *estancia*<sup>32</sup>, advertimos en primer término que no somos un sujeto autónomo, sino que necesariamente estamos siendo en relación: en relación a nosotros mismos, a los demás (incluyendo a nuestros ancestros y descendientes) y al resto del cosmos.

En este marco, pensar en términos interculturales es una exigencia epistemológica, como se desprende del análisis de los cuatro caracteres:

- a) La *universalidad* deja de ser la visión particular del vencedor impuesta como si fuera la única y universal posibilidad de ver “las cosas tal cual son”. Pero sin resignar la pretensión de conocer lo universal, preferimos hablar de universal situado, concepto que tomamos prestado de Mario Casalla aunque con otros matices. La situacionalidad se diferencia de la perspectiva en que esta se refiere a *ver* o conocer lo que es perceptible desde el punto de vista del observador, pero si se quiere conocer lo universal y no sólo lo que entra en el campo visual, se hace necesario *escuchar* a quienes ven desde otras perspectivas, desde otras situaciones, sobre todo escuchar a las víctimas, pues los vencedores dejan monumentos y documentos<sup>33</sup> que pueden ser vistos y leídos, mientras las víctimas dejan su testimonio. Como dice el poeta: “si la historia la escriben los que ganan / eso quiere

<sup>29</sup> Rodolfo Kusch, El pensamiento indígena y popular en América, Buenos Aires, Hachette, 1977, p.15

<sup>30</sup> Idem, p. 10

<sup>31</sup> Scannone, J. C. cit., p.234 nota

<sup>32</sup> Cit, p.82ss

<sup>33</sup> Lito Nebbia, Quien quiera oír que oiga



decir que hay otra historia / la verdadera historia / quien quiera oír, que oiga”.

- b) *La inteligibilidad* pasa a ser ampliada: la cultura europea tiende a moverse entre los límites del racionalismo o del irracionalismo, pero desde la metafísica de la estancia, asumimos la inteligibilidad como fruto de una razón sentipensante. La filosofía (diría Levinas) no sólo como amor a la sabiduría, sino también como sabiduría del amor, en el doble sentido del genitivo.
- c) La *necesidad* deja lugar a la novedad y a la gratuidad. Para las lógicas europeas, todo está contenido en el inicio, desde el concepto aristotélico de desarrollo (*des-arrollo*: desplegar el rollo) hasta la dialéctica hegeliana donde la antítesis ya está contenida en la tesis y, por ende, la síntesis no es sino el “desarrollo” lógico de aquellas. En cambio, en América sabemos que esto no es así: no había nada “en” la historia de América que permitiera suponer que su desarrollo natural o su despliegue dialéctico iba a incluir la invasión europea. Recíprocamente, no estaba contenido en ningún origen que América irrumpiera en Europa como lo hizo con el oro, la plata y todos los elementos materiales e ideológicos que cambiaron radicalmente la historia de aquella península occidental de Asia.

Asimismo, para las lógicas europeas, lo que no es necesario es azaroso o contingente. En cambio, para otras lógicas (como la judía o la latinoamericana) hay cosas que no son ni necesarias ni azarosas, sino gratuitas. Así, para la filosofía judía (y su herencia cristiana) el cosmos entendido como “creación” no es fruto del azar, ni tampoco de una necesidad: existe por decisión del Creador. Gratuitamente. Por eso, se le debe gratitud. Análoga comprensión se da, por ejemplo, en el mundo andino, como queda de manifiesto en las ceremonias de agradecimiento a la Pachamama.

- d) Lo *igual a sí mismo* pasa a ser entendido como identidad en y con la diferencia. Si pensamos en cómo éramos cada uno de nosotros hace unos años advertimos que, aunque conservamos nuestra identidad, no somos iguales, hemos cambiado. Esto que vale diacrónicamente, vale también sincrónicamente: no somos iguales a nosotros mismos ni siquiera en este mismo instante. Sin embargo, eso no significa que tengamos una crisis de identidad sino todo lo contrario: somos capaces de advertir que nuestra identidad se constituye en y con la diferencia. La diferencia no es lo opuesto a la identidad; la diferencia es lo opuesto a la indiferencia. Esto que vale para la identidad individual, vale también para nuestra identidad como nación. Por último, diferencia no implica jerarquías o verticalidades: la fraternidad nos habla de relaciones horizontales entre diferentes, como son diferentes los dedos de una mano, sin que haya necesariamente una jerarquía entre ellos.

Desde allí cabe pensar entonces en alternativas posibles de superación de la realidad caracterizada por la injusticia y la opresión, el “absurdo social” en términos de Scannone. A esto debemos sumar otra diferencia entre el pensamiento americano y el europeo, que obedece a la tradicional desconfianza de la intelectualidad europea hacia las instituciones en general y hacia el Estado en particular, desconfianza que proviene de haber tenido que habérselas con absolutismos y totalitarismos de diversa laya durante siglos. Claro que si en nuestras tierras nos hacemos tributarios de esas desconfianzas, como pasa con ciertas izquierdas progresistas o derechas libertarias, estaremos imposibilitados de afrontar con eficacia los desafíos estructurales que demandan necesariamente la acción del Estado y otras instituciones. No todo Estado es patriarcal, como denuncia cierto progresismo<sup>34</sup>. No toda intervención estatal en

<sup>34</sup> Desarrollo algunas causas y consecuencias de la crisis del Estado patriarcal desde una perspectiva de género en “La espada, la regla y el cuidado. Lo personal es jurídico”, en Barbato, C. (comp.) El cuidado es político, Poliedro, San Isidro, 2020, p.74

economía inicia un camino de servidumbre, como sostiene alguna derecha libertaria. La condición fraterna implica que la construcción institucional es dinámica y relacional, pudiendo y debiendo adaptarse las instituciones a las necesidades de cada lugar y cada tiempo.

## Estado y derecho

Para una mejor comprensión de la aplicación de la metafísica de la estancia al derecho y al Estado, conviene hacer una breve referencia a los grandes debates que se dieron hace un siglo en la entonces muy convulsionada Europa. Seguimos así el ejemplo de los miembros de la generación fundadora de la filosofía de la liberación que, en su momento, abrevaron en buena medida en la filosofía europea de las décadas del veinte y del treinta del siglo pasado, estableciendo un diálogo maduro con esa tradición. Así como ellos, procuramos mantener ese diálogo que también se extiende a la filosofía andina, tupí-guaraní, judía, bantú, etcétera. No se trata de desechar por eurocéntricos todos los aportes de la filosofía étnica blanca, pues eso sería como tirar al bebé con el agua sucia. Se trata, en cambio, de apropiarse, es decir de hacer propio y de hacer apropiado, lo que pueda rescatarse de cada tradición intelectual. Este breve esbozo, como todo esbozo, es limitado e insuficiente para dar cuenta de la riqueza conceptual de los autores y corrientes que tomamos en consideración, pero puede resultar de utilidad para una primera aproximación.

En aquella Europa entre la Primera y la Segunda Gran Guerra todo estaba en cuestión y, a la vez, todo parecía posible: tan factible podía ser establecer un régimen parlamentario, como uno nazi o comunista e, incluso, acabar con todo lo establecido y gestionar anárquicamente la vida en común. En ese marco se produjeron debates que, por su radicalidad, conviene visitar en estos tiempos en los que tampoco la dirigencia política de los países occidentales pareciera estar a la altura de las circunstancias y en los que aparecen voces proponiendo alternativas tan inquietantes como en aquel entonces.

Una de las mayores controversias se dio en torno a la cuestión del derecho y del Estado entre Kelsen, Schmitt y Heller. En medio de aquel caos, Hans Kelsen había postulado su *Teoría Pura del Derecho*, un sublime intento de salvar al sistema normativo, preservándolo de la política, la metafísica y la religión, suponiendo que al aislarlo de esas fuentes de conflicto podría quedar en pie al menos esa forma de regulación de la convivencia que es el derecho. En respuesta, Carl Schmitt va a señalar que el derecho no es ni puede ser algo “puro”, sino que siempre es la expresión del poder y, por ende, es fruto de una decisión dictada por quien, a su vez, puede suspender su aplicación mediante el estado de excepción. Es decir, el derecho no es ni puede ser independiente de lo político, sino que, por el contrario, es siempre generado por lo político, es dictado por el Estado que es un ente político por antonomasia. A su vez, las categorías políticas más importantes no son tampoco categorías “puras”, sino que son categorías teológicas secularizadas<sup>35</sup>.

Creemos que en ese entonces quién planteó una posición superadora fue de Hermann Heller a quien podríamos imaginar diciendo: "no debe olvidarse que la categoría central en todo esto es la categoría de *pueblo*. Es cierto que el derecho es dictado por el Estado como dice Schmitt, pero también es cierto que el derecho legitima el Estado como postula Kelsen, más sólo lo legítima si el pueblo es capaz de entender y de asumir que ese derecho es legítimo". Por cierto, Schmitt había advertido que la ley para ser legítima requiere estar conforme con la Constitución, y que esta, a su vez, basa su legitimidad en el pueblo soberano<sup>36</sup>. Por eso todas las constituciones inician invocando al pueblo, ya sea en forma directa (*We the people*, como inicia el preámbulo

<sup>35</sup> Cfr. Carlo Galli, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Bs. As., FCE, 2011

<sup>36</sup> Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982

de la Constitución de Estados Unidos) asumiendo su representación (*Nos, los representantes del pueblo*, según reza el inicio del nuestro) o como sea, más siempre está allí el pueblo. Pero agrega lúcidamente Heller que para que haya democracia hay que tener mucho cuidado con la concentración del capital, pues “la fuerza cada vez más intensamente concentrada del capital dispone, de un modo virtualmente libre, de un número siempre creciente de medios económicos. (...) El poder del capital les permite dirigir la opinión pública de modo indirecto, valiéndose de la caja de los partidos y de los periódicos, de la radio, el cine y de otros muchos medios de influir en las masas (...) O el poder del Estado ha de lograr la posibilidad de emanciparse de los influjos económicos privados mediante una sólida base de poder económico propio; o la lucha de los dirigentes de la economía ha de obtener, al menos, el éxito previo de que sea eliminada en su beneficio la legislación democrática”<sup>37</sup>. Cabe consignar que, a diferencia de la tradición alemana que reivindicaba la centralidad del pueblo a partir de una concepción romántica del *volk*, Heller aborda el concepto desde múltiples aspectos, dando cuenta de la complejidad del mismo, sobre todo en discusión tanto con quienes lo negaban, como con quienes lo sustancializaban.<sup>38</sup>

La segunda gran discusión que se dio en la Europa de aquellos tiempos tuvo lugar entre el campo marxista, que ponía el eje de su reflexión y propuesta de acción en la emancipación del proletariado, y el campo weberiano, que ponía el acento en el desarrollo del capitalismo como coronación de la modernidad. En medio de estos dos polos, aparece Marcel Mauss poniendo el foco en la *nación* como actor o sujeto primordial de la historia contemporánea<sup>39</sup>. Contrariamente a lo que algunos decían en aquel entonces (y también hoy en día) respecto a que la idea de nación conduce a la guerra y a la exclusión del diferente, Mauss piensa que, por el contrario, la idea de nación conlleva al don, al intercambio, a la reciprocidad. No es la nación sino el imperio (o, con más propiedad, los imperialismos, ya que hubo imperios que establecieron paz y progreso por largos períodos) quien desata las guerras. Las guerras se dan entre imperios o entre naciones que buscan independizarse de ellos. Claro que, como advierte Mauss, para que esto sea así, la nación “no debe ser dirigida por capitalistas rapaces, de los que otras naciones temerían el imperio económico; una nación no puede ser pacífica más que si sus ciudadanos están verdaderamente en posesión del control democrático de la política interior, y si ella no teme nada tanto como ese atentado contra la vida humana que es la guerra.”<sup>40</sup>

Cabe aquí entonces consignar una distinción entre nación y Estado que permite, entre otras cosas, resolver problemas insusceptibles de abordar con los estrechos límites del Estado-nación moderno: un excelente ejemplo lo constituye el Estado Plurinacional de Bolivia. Este caso ejemplar podría servir de modelo en otras latitudes, como en España. Si no fuera porque a tantas gentes de aquellas playas les cuesta tanto abrirse a lo universal, se darían cuenta de que la vía boliviana les resultaría sumamente útil para pensar modos eficaces de resolver los conflictos planteados por los nacionalismos vascos o catalanes ante el centralismo madrileño.

Ya tenemos entonces, por un lado, el rescate de la idea de pueblo<sup>41</sup> y, por otro, el de la

<sup>37</sup> Hermann Heller, *Teoría del Estado México*, Fondo de Cultura Económica, 1942, p.153.

<sup>38</sup> Para un estudio de la recepción latinoamericana de estos y otros debates, así como de la evolución del Estado en nuestro continente, cfr. Pablo Bulcourn y Nelson Cardozo, “Comprendiendo al Estado en América Latina: una aproximación a su historia y análisis” en *Tras las huellas del Leviatán Canales Aliende*, Delgado Fernández, y Romero Tarín (eds.) Granada, Comares, 2021, pp. 101-160.

<sup>39</sup> Marcel Mauss, *M. La nation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013

<sup>40</sup> Op. cit p. 61

<sup>41</sup> Rescate que, en general no se tiene en cuenta al pensar los programas de maestrías, doctorados y especializaciones en derechos humanos, en los que, con escasas excepciones, se estudian principalmente (cuando no únicamente) pactos, convenciones y sentencias judiciales. Como si los derechos humanos fueran cosa de abogados, de jueces o de diplomáticos. En cambio, quienes pensamos la cuestión a partir de

idea de nación, ambos resignificados en función del paso de la metafísica de la sustancia a la de la estancia y, por ende, liberados del riesgo de transformarse en esencias identitarias excluyentes de la diferencia. Por último, tenemos al perspectivismo relacional del que parte la sociología del conocimiento de Mannheim. Recordemos que Mannheim vive en esa Europa en la que se pone en crisis la correspondencia entre cosmovisión y clase social. De modo sintético: mientras que para el marxismo de manual (no es tan claro que haya sido así para el propio Marx) la conciencia está determinada por la clase social y, si no, lo que queda es la falsa conciencia o conciencia desgraciada que, por ejemplo, impide al trabajador darse cuenta de cuáles son sus verdaderos intereses y, por ende, es capaz de votar al partido de la patronal, Mannheim va a advertir que el asunto es más complejo. Que un hermano es liberal, otro socialista, aquel anarquista y uno más es nazi no por una cuestión de falsa conciencia, sino por otros factores. En esto va a tener mucha influencia su esposa, la psicoanalista Julia Lang, que le supo brindar una serie de herramientas teóricas para superar los reduccionismos de diversa laya. Con estos elementos, Mannheim ha de profundizar la crítica al concepto hegeliano de lo universal que ya había hecho en su tesis doctoral y propondrá que todo conocimiento se hace desde una perspectiva dada por una situación particular, no sólo condicionada por la clase, sino también por la generación, el lugar geográfico, etcétera. Con este principio de que lo que conozco lo hago en función de mi perspectiva, elabora los fundamentos de lo que será una de las ramas más fecundas de las ciencias sociales: la sociología del conocimiento<sup>42</sup>. En el plano del derecho y del Estado, va a advertir tanto los riesgos de un poder ilimitado como el que sufrió Europa bajo los totalitarismos como el de una libertad sin límite que lleva a la hiperconcentración de riqueza que, paradójicamente, a la larga acaba con la libertad de las mayorías. Ante esto, propone la planificación democrática como alternativa. Desde la filosofía latinoamericana retomamos su legado, pero lo releemos con las claves que nos brindan puntos de apoyo caros a nuestro pensamiento, como el de universal situado, el pensar desde las víctimas, así como los de geocultura, interculturalidad e inculturación.

Aquí es donde cobra sentido retomar la distinción estudiada al inicio entre *metafísica del sujeto* y *metafísica de la estancia* para pensar situadamente los conceptos de *pueblo*, de *nación* y de *universalidad*. En efecto, frente a una filosofía de matriz europea que desconfía de estas categorías por los riesgos implicados si se los lee desde la metafísica de la sustancia (desde la que es fácil caer en una concepción fascista de estas nociones) nuestra filosofía de la liberación no les teme, pues al leerlos desde la metafísica de la estancia esos riesgos quedan aventados.

Ahí radica la potencia del nuevo pensamiento al que refiere Scannone retomando a Rosenzweig. No es “nuevo” en el sentido de que sea una creación de escritorio elaborada por dos o tres mentes iluminadas, sino que es “nuevo” por partir desde otro lugar: no sólo desde Atenas, sino también desde el Cuzco y desde Jerusalén. Al partir de ese otro lugar, recuperamos categorías y conceptos aplicando uno de los aportes más importantes de la filosofía latinoamericana: el método anadialéctico. Este método (desarrollado por Dussel a partir de Scannone) permite superar tanto las aporías de la dialéctica presentes en las lecturas usuales de

---

la centralidad del pueblo, sabemos que los jueces, los diplomáticos, los abogados, intervienen cuando los derechos humanos ya fueron violados. Por eso planteamos que el problema básico de los derechos humanos es la organización de una comunidad que promueva la adquisición de derechos e impida su violación, no solo por parte de los Estados, sino también de las empresas. Obviamente no criticamos la enseñanza de la normativa jurídica y su aplicación, sino el lugar tan privilegiado que se le asigna a estas áreas en los programas de enseñanza en desmedro de otros aspectos como, particularmente, de la reflexión acerca de modos de organización comunitaria o de métodos de acción directa no violenta. Una excelente aproximación a esta perspectiva crítica la encontramos en David Sánchez Rubio. Repensar los derechos humanos. De la anestesia a la sinestesia. Sevilla, 2007

<sup>42</sup> Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la teoría del conocimiento*. Madrid, Aguilar, 1958 p.166 ss

la dialéctica hegeliana o marxiana (consistentes en que, por un lado, no incorpora la novedad, pues todo está ya contenido en la tesis inicial, siendo la historia un mero desenvolver lo que ya está contenido en el inicio, y por otro, la síntesis al ser igual a sí misma tiende a ser el momento del poder y de la absolutización) como de la analogía y su dificultad para incorporar la negatividad del mal histórico<sup>43</sup>.

Se advierte así que *pueblo* y *nación* no son, sino que están siendo. Por ende, estamos afirmando que pueblo y nación son conceptos relacionales y no sustanciales, dejando lejos el peligro de una apropiación fascista de los mismos.

Una de las objeciones más frecuentes al empleo de las nociones de *pueblo* y de *nación* en el análisis político radica en la dificultad para definirlos. Si entendemos por *definir* lo que su etimología indica, esto es poner fin, delimitar, es obvio que nada importante puede ser objeto de una definición indiscutida: ni la libertad, ni el tiempo, ni la belleza, ni la justicia, ni el amor. Sin embargo, si nos salimos de metafísica del ser y en lugar de preguntarnos, por ejemplo, *qué* es la justicia o el amor, pensamos desde la vida (más asequible desde la metafísica de la estancia) cualquiera que haya padecido una injusticia entiende qué significa demandar justicia, y quien haya sufrido una pena de amor sabe de qué se trata el amor. En la vida, a la inversa de lo que ocurre en la academia, solemos entender de qué se trata algo a partir de experimentar su ausencia. En cambio, para el talante derivado de la metafísica de la sustancia, las definiciones se establecen por género y diferencia específica, lo que nos lleva a construir una suerte de pirámide en cuya cúspide está el ser: así, si el hombre se define como animal (género) racional (diferencia específica) esa definición requiere a su vez definir “animal”, así el animal se define como un viviente (género) semoviente (diferencia específica) y, por su parte, el viviente como un ser (género) que crece, se reproduce y muere. Siempre terminamos en el *ser* coronando lo existente. Pero si en lugar de pensar en términos de *ser* pensamos en términos de la primacía existencial del *estar siendo*, entonces, en lugar de buscar una definición sustancial, procuraremos entender un concepto a partir de aquello que se le opone. Así, para una rama de una filosofía del “estar siendo” como la judía, la paz se entiende mejor si la asumimos como lo opuesto al exilio, siendo en la experiencia del exilio donde mejor se conoce lo que vale la paz. Del mismo modo, podemos entender a la nación como aquello que trata de ser negado por el imperio y al pueblo como lo opuesto al individualismo meritocrático<sup>44</sup>.

Corresponde precisar que cuando se habla de relación, siguiendo otra vez a Scannone, cabe distinguir entre cuatro tipos: relación *con*, *hacia*, *entre* y *cara a cara*. La relación *con* y la relación *hacia* constituyen dos modos básicos y necesarios de relación para que haya pueblo, pero si nos quedamos con esos dos modos no habría mayor diferencia con el pueblo en sentido fascista, ya que bien pueden ir todos unos *con* otros, *hacia* donde marca el dedo del Duce. Pero si incorporamos la relación *entre* y la relación *cara a cara*, nace la posibilidad de entender al

<sup>43</sup> Cfr. Juan Carlos Scannone, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, en Strómata Año LXVIII (2012) Nro 1 / 2 p.33-56

<sup>44</sup> Entiendo por individualismo meritocrático aquella postura que sostiene que cada cual ocupa el lugar que tiene en la sociedad y posee lo que posee en función de sus propios méritos, sin deberle nada a nadie. En cambio, el pueblo está integrado por quienes reconocen que la salud, la educación, el trabajo o la seguridad a la que cada cual puede acceder tienen que ver con una estructura social que permite que el esfuerzo individual rinda sus frutos. Ninguna de ambas posturas niega la importancia del esfuerzo individual, solo que la primera lo considera como el único factor mientras que la segunda reconoce la existencia de múltiples factores que facilitan o dificultan el logro de esos propósitos por parte de cada miembro de la sociedad. En tal sentido, lo que define al pueblo no es la clase social de pertenencia de sus miembros sino el modo en que estos se relacionan con los demás.



pueblo y a la nación organizadamente<sup>45</sup>. Asimismo, al ser el Estado un ente relacional y no sustancial, su soberanía no merma, sino que se acrecienta en virtud de su relación con otros Estados, quedando claro que para que ello se dé, el vínculo debe ser en razón del beneficio mutuo y no de la sumisión de uno a los intereses de otro<sup>46</sup>. Entre otras razones, esto es de vital importancia en un contexto en el que “el fuerte posicionamiento de poderes privados transnacionales que han entrado a jugar un rol determinante no solo en las dinámicas económicas sino también en las sociales y políticas, desfigura cualquier posibilidad de aproximarnos al análisis de nuestros tiempos bajo los paradigmas de la sociedad liberal clásica<sup>47</sup>”, ya que pocos Estados tienen la capacidad real de garantizar por sí mismos y en soledad el respeto a los más elementales derechos humanos, por lo que la vinculación entre estos es indispensable para asegurar su efectiva vigencia. Como recuerda Botero, “la asimetría en la que se producen varios de los más graves casos de violación de derechos humanos por parte de empresas multinacionales se debe a dos factores centrales: un contexto detonante de la conflictividad que es el asentamiento del modelo y del discurso neoliberal, y otro elemento dinamizador de dicha conflictividad que es la globalización y, dentro de ella, el realce que han cobrado las grandes empresas transnacionales; variables críticas éstas que demandan otro tipo de análisis y de respuestas.<sup>48</sup>”

### Conclusiones provisionarias

Ante los ataques, críticas y objeciones que por izquierda y derecha reciben el Estado y el derecho, conviene recordar que, por cierto, puede que en algunas ocasiones Estado y derecho funjan como un mero aparato superestructural destinado a preservar la estructura de dominación capitalista, del mismo modo que puede que en otras ocasiones sean instrumentos de sometimiento del individuo por parte de totalitarismos colectivistas, en otras un elemento de consolidación del patriarcado o, también, de preservación del poder de las elites continuadoras de la hegemonía eurocéntrica en sus ex colonias. Pero, sea cual fuere el origen histórico y geográfico del derecho y del Estado, en última instancia ocurre con ambos lo mismo que con cualquier otra institución, se trate de un club de barrio, de una escuela o de una iglesia: nacen para brindar un servicio a sus miembros o a terceros, pero a poco de andar se transforman en fines en sí mismas. La realidad nos muestra que, más allá del sueño ingenuo de algún anarquista, la vida en común es imposible sin instituciones, por lo que corresponde alertar sobre esta tensión constante, buscando el modo de que las instituciones puedan adaptarse en cada circunstancia no solo para dar respuesta a reclamos y demandas sino, sobre todo, para asumir un papel determinante en orden a promover la generación de condiciones que permitan una vida digna. A tal fin es preciso hacerse cargo de la universal e ineludible fraternidad de cada ser humano con el resto de sus contemporáneos, con sus ancestros y sus descendientes, con el resto de la naturaleza, en definitiva, se trata de trabajar para que las instituciones sean capaces de escuchar con atención el clamor de los pobres y el clamor de la tierra, de asumir sin tapujos sus angustias y tristezas, no para brindar un paliativo sino para ofrecer instrumentos que permitan el pleno y libre despliegue de las potencialidades inherentes a cada persona y a cada comunidad para construir ese mundo mejor. Se trata, en definitiva, de organizar la esperanza, la esperanza

<sup>45</sup> Por eso llega a decir Scannone que “lo éticamente prohibido consiste entonces en no abrirse a la rectitud del cara a cara, respondiendo responsablemente al otro y a los otros y, en, a través y más allá de ellos, al infinito en los finitos” en Scannone, J.C. Religión y nuevo pensamiento, cit. p.241

<sup>46</sup> Para un desarrollo de las consecuencias teológico políticas derivadas de la distinción entre el Estado como Dios en la tierra (según la conocida definición de Hobbes) según se trate de un Dios Trino (y por ende relacional) o de un Dios Uno y único, ver Ineludible Fraternidad. cit. p. 176ss

<sup>47</sup> Santiago Botero, “Neoliberalismo, globalización y empresas transnacionales: una revisión de sus implicaciones en materia de derechos humanos”, en Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica, Nro. 2 (2021) p.47

<sup>48</sup> Idem



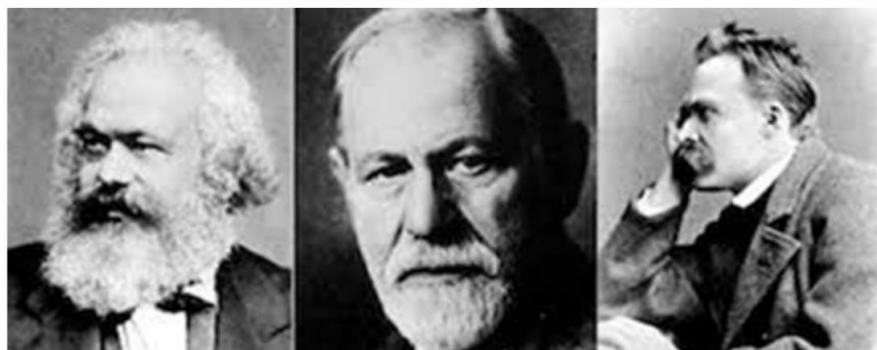
radical que brota de la profunda convicción de que nadie se realiza si no es en una comunidad que se realiza.

## Bibliografía

- Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 1999
- Santiago Botero, "Neoliberalismo, globalización y empresas transnacionales: una revisión de sus implicaciones en materia de derechos humanos", en *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*, Nro. 2 (2021)
- Pablo Bulcourn y Nelson Cardozo, "Comprendiendo al Estado en América Latina: una aproximación a su historia y análisis" en *Tras las huellas del Leviatán* Canales Aliende, Delgado Fernández y Romero Tarín (eds.) Granada, Comares, 2021
- Michel De Certeau, *El extranjero o la unión en la diferencia*, Buenos Aires, Ágape, 2015
- Enrique Del Percio *Ineludible Fraternidad. Poder, conflicto, deseo*. Bs. As., Ciccus, 2014
- \_\_\_\_\_ "La espada, la regla y el cuidado. Lo personal es jurídico", en Barbato, C. (comp.) *El cuidado es político*, Poliedro, San Isidro, 2020
- Enrique Dussel, *20 Tesis de política* México, Siglo XXI, 2006
- Ariel Fresia, *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión* Bs. As., CICCUS, 2020
- Carlo Galli, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Bs. As., FCE, 2011
- Hermann Heller, *Teoría del Estado* México, Fondo de Cultura Económica, 1942
- Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1977
- Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2011
- Jean F. Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, GEDISA, 1983
- Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la teoría del conocimiento*. Madrid, Aguilar, 1958
- Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, Bs. As. FCE, 2011
- Marcel Mauss, *La nation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013
- Antonio Morillas "El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático" en *Proyección* LIX (2012)
- Luciano Noretto, "Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa" en *Revista de Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia (Colombia)
- Armando Poratti, *Diálogo, comunidad y fundamento*, Bs. As. Biblos, 1993
- Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*. Bs. As., Adriana Hidalgo Editora, 2005
- David Sánchez Rubio, *Miradas críticas en torno al derecho y la lucha social: confluencias con América Latina*. Dykinson, Madrid, 2023
- \_\_\_\_\_ *Repensar los derechos humanos. De la anestesia a la sinestesia*. Sevilla, 2007
- Giovanni Sartori *Teoría de la democracia. El debate contemporáneo*. Buenos Aires, Editorial REI, 1990.
- Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Bs. As., Editorial Guadalupe, 1990
- \_\_\_\_\_ *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005
- \_\_\_\_\_ "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", en *Strómata* Año LXVIII (2012) Nro 1 / 2
- Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982
- Alonso Schoekel *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el Libro del Génesis*. Navarra, Verbo Divino, 1990
- Angelo Tasca *Los orígenes del fascismo*, Ariel, Barcelona, 1969
- Max Weber, *El político y el científico*, Bs. As. Alianza, 1988

# TALLER DE IDEAS ASOFIL

17  
de Ago.



NIETZSCHE, MARX, FREUD

Una interpretación de los nuevos malestares en la cultura

## **Profesor**

Mario Casalla

## **Inicio**

Sábado 17 de agosto, de 10,30 a 12,30.

Consta de cinco clases teórico-prácticas.

Se entregará sin cargo el material y guías de lectura a utilizar en el Taller.

## **Inscripción**

Miembros activos de ASOFIL, sin cargo. Resto de cursantes \$50.000 (en tres cuotas). Estudiantes \$25.000.

## **Modalidad**

Zoom (virtual)

Inscripción e informes hasta el viernes 9 de agosto en el correo [macasalla46@gmail.com](mailto:macasalla46@gmail.com)

## Una aproximación a la descolonización de la enseñanza de las Matemáticas desde el marco de la analéctica de Enrique Dussel y de la teoría del concepto de Sandew Hira



35

*Gustavo Paccosi*

### Introducción

La colonización hace referencia al proceso iniciado con la conquista, genocidio, asentamiento y la explotación por los europeos de territorios en América, el oriente y África. Aunque en la actualidad, quedan todavía 17 territorios no autónomos en los que viven menos de 2 millones de personas<sup>1</sup>, este proceso continúa hoy en día en sus formas neocoloniales. Esta dominación se pone de manifiesto con la construcción de imaginarios que operan en nuestra subjetividad. Pero ¿qué subjetividad puede haber en un sistema de numeración tan elemental como el de los números que nos ayudan a contar?, esto es, el conjunto de los números naturales: 1, 2, 3, ...etc.

Comencemos a bosquejar nuestro escenario de trabajo. Dussel plantea el carácter unívoco en enunciados del tipo  $2 + 2 = 4^2$ , Hira interpela a sus lectores acerca de cómo descolonizar  $1 + 1 = 2$ . Nosotros nos interrogamos: ¿acaso la aritmética, aún la básica, se ubica en el campo de los enunciados necesarios?, ¿tiene razón el matemático y antropólogo británico Thomas Crump cuando afirma que “las matemáticas europeas son matemáticas; todas las demás son antropología”<sup>3</sup>? Afirmación que guarda relación con la creencia de que fue en la Grecia Clásica que se logró dar la primera demostración matemática.

<sup>1</sup> Las Naciones Unidas y la descolonización, <https://www.un.org/dppa/decolonization/es/nsqt>.

<sup>2</sup> Enrique Dussel plantea dos conceptos opuestos en el proceso de la comunicación humana. El primero de ellos es el de la univocidad que se corresponde con la comunicación perfecta. El segundo es el de la equivocidad y se corresponde en el proceso mencionado con la incomunicabilidad total. Ambas instancias son ideales y acotan la comunicación real. Enrique Dussel.

<sup>3</sup> Crump, T.; (1997); *The Anthropology of Numbers*; Cambridge University Press; U.K.; p. 47.

La afirmación de Crump está en consonancia con el concepto de eurocentrismo. Dussel dice que es el propio Hegel quien da la mejor definición de eurocentrismo al afirmar que Europa es absolutamente el fin de la historia universal. Esta concepción hegeliana implanta un horizonte de posibilidades en donde lo que existe más allá de dicha línea imaginaria será dominado o no será nada. En este sentido podemos verificar que no son pocos los libros (occidentalizados) dedicados a la historia de las matemáticas que ignoran las matemáticas no europeas. Por ejemplo, Carl Boyer, un prestigioso historiador de las matemáticas, en uno de sus libros<sup>4</sup>, dedica las primeras setenta páginas a las civilizaciones babilónica y egipcia, el resto, casi novecientas páginas, están destinadas a las matemáticas occidentales. Por otro lado, cuando alguno de esos libros dedica espacio a las matemáticas no europeas, generalmente lo hace desde los cánones habituales eurocéntricos. En este sentido, el antropólogo estadounidense Gury Urton nos alerta en relación a la interpretación que se hace del sistema de numeración empleado en los quipus quechuas: “Existe un problema metodológico fundamental [...] en todos los casos los números han sido interpretados con los números indo-arábigos. [...] Tal aproximación al quipu inevitablemente enmascara y elimina del análisis cualquier valor y significado que pudiera haber sido agredado por los burócratas del imperio Inca”<sup>5</sup>.

Este escueto escenario de trabajo nos sirve de disparador para plantear algunas preguntas que intentaremos responder lo largo de este artículo: ¿existen constructos matemáticos imaginarios coloniales aún vigentes?, ¿es posible descolonizar la enseñanza de las matemáticas?, esto es, correr el velo que enmascara una realidad negada. De ser posible esta descolonización, ¿cómo quedaría configurada la disciplina? Intentaremos dar respuestas a estos interrogantes en clave histórica y epistemológica desde las miradas de Dussel e Hira. También procuraremos delinear una síntesis que comience a conjugar el pensamiento de ambos autores que nos abra otras posibilidades de investigación.

### El imaginario colonial (I). El no-Ser matemático

En sociología existe un principio fundamental denominado teorema de Thomas. Este teorema formulado por William I. Thomas en su libro *Los niños en América* dice así: Si las personas definen las situaciones como reales, estas son reales en sus consecuencias<sup>6</sup>. En este sentido Hira nos dice: “(la colonización) es el proceso que subyuga la mente de las personas para que acepten voluntariamente las narrativas políticas de las potencias coloniales y se comporten en consecuencia<sup>7</sup>. Y Dussel plantea: “La “colonización” de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después (de la conquista), fue el primer proceso [...] para “subsumir” (o alienar) al Otro como “lo Mismo” ...”<sup>8</sup>.

Tomemos la obra *Los Elementos* de Euclides, libro considerado muchas veces como el exponente del milagro griego. Esta obra muestra claramente el desenlace de una lucha entre el materialismo atómico de Demócrito y la abstracción cada vez más rigurosa de la ciencia, lucha de la que salió triunfante la geometría en primer término. Precisemos algunas ideas. Los primeros pitagóricos consideraron que un segmento estaba compuesto por una cantidad muy grande de puntos. Esta idea permite comparar las medidas de dos segmentos. Tal comparación se puede simbolizar con el cociente de dos números enteros, representantes de las respectivas medidas de los segmentos. El descubrimiento de segmentos inconmensurables en cualquier

<sup>4</sup> El libro se titula justamente *Historia de las Matemáticas*, editado por Alianza en 1969.

<sup>5</sup> Urton, G.; (1997); *The Social Life of Numbers*; University of Texas Press; USA; U.K.; p. 2.

<sup>6</sup> Thomas, W. I.; (1928); *The child in America: Behavior problems and programs*; Knopf; USA; p. 572

<sup>7</sup> Cf. Hira, S.; (2023); *Decolonizing the Mind*; Amrit Publishers; Dutch; p. 83.

<sup>8</sup> Dussel, E.; (1994); 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad; CLACSO; Bs. As.; p. 49.

triángulo rectángulo isósceles, provocó la catástrofe del descubrimiento de los números que hoy día son conocidos como irracionales. En aquel entonces, estos números eran desconocidos por los pitagóricos; esta crisis obligó a dar existencia a los entes geométricos fuera del mundo material. Este descubrimiento atentó contra la frase conocida “todo es número”. Y justamente ellos, los pitagóricos se encontraron con objetos que no podían ser representados por números. Este hecho abrió una brecha que “separó” el “mundo de las ideas” del “mundo de la materia”. Una brecha que hoy en día, para algunas personas, separa las ciencias empíricas de las formales. Noción muy repetida en todos los ámbitos académicos y que no abordaremos aquí.

Retornemos a Demócrito. Este no fue totalmente vencido, aquello fue solo una batalla. Demócrito volvió una y otra vez al ruedo, por ejemplo, en el cálculo diferencial e integral en forma de infinitésimos matemáticos para luego desaparecer transitoriamente en busca de fundamentos más rigurosos. Hoy en día los infinitesimales reaparecen en nuevas estructuras en forma de números hiperreales. El atomismo matemático no nos abandona. Pero no todos los grupos humanos fueron tan afortunados como los atomistas. Hubo una matemática determinada como fuera de razón, de sentido o de conveniencia: la matemática azteca, por ejemplo. En la conquista se quemaron casi todos sus códigos, decenas de miles de ellos se calculan que ardieron; tan solo se han conservado unos pocos.

Sin embargo, el modo en el que los aztecas calculaban áreas comienza a desentrañarse en la década de 1980 pero sin una comprensión cabal de cómo lo hacían. Un artículo fechado en 2008 y publicado en American Association for the Advancement of Science retoma la cuestión de la medición de superficies realizada por ese pueblo<sup>9</sup>. Allí se continúa investigando en dos códigos. Un detalle no menor en este asunto es que los españoles adoptaron ese sistema de medición en aquel entonces. Podríamos parafrasear a Thomas Crump afirmando categóricamente que los conquistadores adoptaron ese sistema de medición porque la antropología azteca era superior a la española. Así entonces, podríamos extender el teorema de Thomas a un corolario agregando que lo inexistente, lo que no se menciona, lo que determinamos como fuera de razón, de sentido o de conveniencia, también tiene sus consecuencias. Retomando el libro de historia de las matemáticas de Carl Boyer, estudiamos matemáticas creyendo que nosotros, los de este lado del charco, nunca formamos parte de la cultura matemática mundial. O si lo formamos, solo lo hicimos con un sistema de numeración, eso sí, interpretado desde los números indo-árabigos.

## **El imaginario colonial (II). El falso relato acerca del origen del razonamiento lógico-matemático**

Consideramos aquí algunos aspectos de la teoría de la descolonización de Hira. Para Hira la descolonización de las matemáticas consiste, entre otras dimensiones, en una crítica a la historiografía occidental de las matemáticas. Hira exige una nueva historiografía que no solo reconozca y aprecie las matemáticas no occidentales, sino que exponga las nociones racistas contenidas en la historia eurocéntrica de las matemáticas<sup>10</sup>. Para él, la idea de que la producción de conocimiento a través del razonamiento lógico es una invención occidental, es una idea racista. En este sentido, nos encontramos con variados trabajos sobre el tema que explícitamente abordan la cuestión de la negritud y la imposibilidad de razonamiento lógico. Uno ejemplo de ellos es un artículo titulado *Los negros no son buenos para las matemáticas*<sup>11</sup>. Pero en este artículo nos focalizaremos en el relato acerca del origen de las matemáticas como

<sup>9</sup> Williams, B.; Jorge. Ma. Del Carmen; (2008), *Aztec Arithmetic Revisited: Land-Area Algorithms and Alcolhua Congruence Arithmetic*; Science; Vol 320 (5872); pp. 72-77.

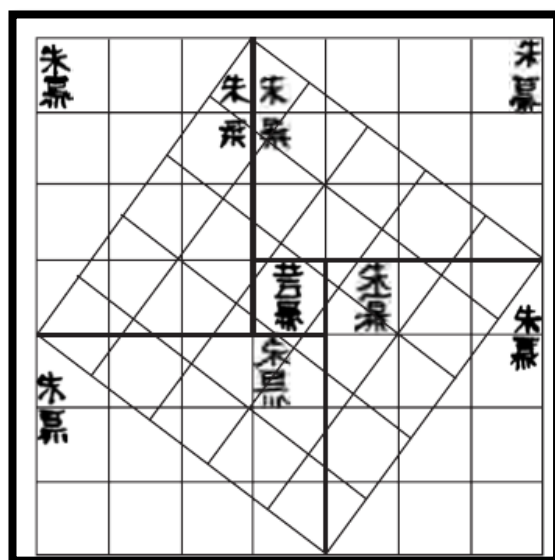
<sup>10</sup> Cf. Hira, S.; (2023); *Decolonizing The Mind*; Amrit Publishers; Dutch.; p. 230

<sup>11</sup> Valoyes Chavez, L. E.; (2015); “Los negros no son buenos para las matemáticas”: Ideologías raciales y prácticas de enseñanza de las matemáticas en Colombia; *Revista CS*; N. 16; p. 173-210.



ciencia. En su desarrollo, Hira, si bien no descarta que el razonamiento lógico tenga su origen fuera de la Grecia Clásica, no logra reunir evidencia empírica que corrobore su hipótesis. Fue justamente esta falta de evidencia la que nos impulsó a rastrear acerca de ese racismo al que refiere Hira. Para acercarnos a su pensamiento tomaremos algunos aspectos de su teoría del concepto. Para él, un concepto consta de cinco elementos: observaciones; terminología; análisis y argumentos; teoría; ética<sup>12</sup>. Consideremos el teorema conocido como de Pitágoras; conocido así en occidente. Tomando en cuenta la primera componente de su teoría del concepto, Hira pregunta: ¿estamos tomando en cuenta todas las observaciones o seleccionamos solo las observaciones que encajan en la trama que queremos contar? Veamos. Cuando Euclides escribió *Los Elementos* alrededor del año 300 a. C., dio dos demostraciones del teorema de Pitágoras. ¿Fueron estas las pruebas del propio Pitágoras? El matemático palestino Eli Maor en su libro *El teorema de Pitágoras* nos dice con toda seguridad que el filósofo y matemático griego no podría haber demostrado una de ellas y la otra, de haberla demostrado, la prueba hubiese sido deficiente porque la teoría completa de las proporciones solo fue desarrollada por Eudoxo, que vivió casi dos siglos después que Pitágoras. Maor continúa diciendo: “Por otra parte, hay algunas razones para creer que Pitágoras fue el primero en demostrar el caso especial de un triángulo rectángulo isósceles, es decir, triángulo de 45-45-90 grados en sus ángulos. Esta prueba ya era conocida por los hindúes, y es posible que Pitágoras haya oído hablar de ella durante sus viajes por el Mediterráneo”<sup>13</sup>.

Por otro lado, el historiador de las matemáticas David M. Burton en relación a la demostración del teorema en cuestión expresa: “Estas demostraciones mediante la suma de áreas son tan simples que es posible que otras culturas las hayan hecho antes y de forma independiente [...]. De hecho, la civilización china, que había crecido en un aislamiento efectivo de las civilizaciones griega y babilónica, tenía una prueba [...]. Esta se encuentra en el texto chino más antiguo que existe que contiene teorías matemáticas formales, el *Clásica Aritmética del Gnomon y los Caminos Circulares del Cielo*. Asignar la fecha de esta obra es difícil. La evidencia astronómica sugiere que las partes más antiguas se remontan al año 600 a.C. [...]”<sup>14</sup>. Burton a continuación muestra un diagrama que representa la prueba más antigua conocida del teorema de Pitágoras.



<sup>12</sup> Cf. Hira, S.; (2023); *Decolonizing The Mind*; Amrit Publishers; Dutch.; p. 131.

<sup>13</sup> Maor, E.; (2007); *The Pythagorean Theorem*; Princeton University Press; USA; p. 25

<sup>14</sup> Burton, D. M.; (2011); *The History of Mathematics*; McGraw-Hill; NY; p. 106.

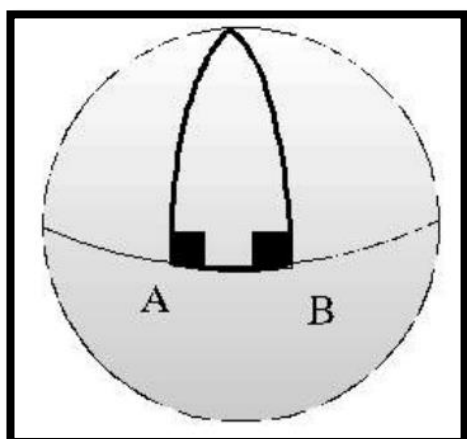


En el diagrama se observa una configuración de triángulos y evidencia en su dibujo que hay un razonamiento matemático. Hoy en día, es habitual enseñar el teorema justamente con el mismo dibujo. ¿Por qué se deja de lado esta historia? El teorema de Pitágoras es conocido en China como teorema de gou gu. Los chinos de aquel entonces mediante un sistema iconográfico dieron cuenta de un razonamiento o prueba matemática. ¿Si negamos esta evidencia como prueba de la existencia del razonamiento formal fuera de la Grecia Clásica, no estaremos interpretando ese lenguaje desde una concepción moderna y europea? Si así lo hiciéramos caeríamos en la trampa que nos mostró Gury Urton cuando interpretamos el sistema de numeración quechua con el sistema indo-arábigo. Aún *Los Elementos* de Euclides, si los leemos con ojos del siglo XXI, serían criticados en su totalidad por falta de rigurosidad.

Aquí nos acercamos al meollo de la cuestión: ¿qué es un razonamiento?, ¿qué es un razonamiento matemático? ¿qué es una demostración matemática? ¿quiénes deciden cuáles son las respuestas válidas y cuáles no lo son? Este último escenario nos conduce al núcleo de esta comunicación: el de la epistemología.

### El imaginario colonial (III). La totalidad eurocéntrica

El reconocido matemático alemán Johann Carl Friedrich Gauss (1777-1855), afirmaba que la matemática era la reina de las ciencias. Su método permitía obtener verdades absolutas, nos movíamos en la total certidumbre. ¿Quién pondría en duda que  $2 + 2$  es igual a 4? Este contexto inhibe prácticamente hablar de polisemia en las matemáticas. Pero en ese reinado, fue el propio Gauss, entre otros, uno de los que comenzó a armar otras geometrías, denominadas no euclidianas. En la geometría de Euclides, el concepto de, por ejemplo, recta, está asociado a la habitual figura rectilínea que pensamos sin límites. Aquí el espacio puede estar representado por una hoja sin límites. Allí dibujamos formas geométricas y descubrimos sus propiedades. Una geometría no euclidiana, será una en la que el espacio produzca diferentes resultados a los que podemos encontrar en una hoja plana. Esto se logra, por ejemplo, si nuestro espacio de trabajo es una superficie esférica. Allí, si quisiéramos dibujar una recta, primero tendríamos que elegir un punto sobre esa superficie y comenzar a trazar una línea, tal como lo haríamos en una hoja plana. El resultado es que siempre vamos a terminar en donde empezamos (realicen la prueba de manera imaginaria, comenzando a trazar la recta suponiendo que están en el polo norte, construirán de este modo meridianos). Sin entrar en precisiones, en este nuevo espacio, una recta es ahora una circunferencia. En esa superficie esférica, las figuras geométricas tienen otras propiedades muy distintas a las que se pueden obtener en la hoja plana. Por ejemplo, la suma de los ángulos interiores de cualquier triángulo suma siempre más de 180 grados (vean la figura a continuación, tan solo los ángulos A y B suman 180 grados).



Si bien el concepto de recta o de triángulo pierden su monosemia, podríamos decir que la vuelven a recuperar de manera relativa si establecemos el marco de referencia que asumimos. En aquel entonces, la pregunta que naturalmente surgió fue acerca de cuál era la geometría consistente, esto es, la que no nos conduce a contradicciones. Por supuesto que al principio se creía que era la geometría euclídea la correcta, las otras tendrían que ser inconsistentes.

La búsqueda de respuesta llevó a principios del siglo XX a revisar los fundamentos de las matemáticas apuntando al concepto de número. Hoy en día la comunidad matemática no está completamente de acuerdo acerca de qué es lo que define a un número. Por citar un ejemplo, una de las escuelas filosóficas, denominada ultrafinitista, afirma que  $\pi = 3,141516...$  no es un número. Consecuentemente, la expresión algebraica  $a + b = c$  tendrá sentido dependiendo de lo que puedan representar  $a$ ,  $b$  y  $c$ . Volviendo a las distintas geometrías, el problema acerca de cuál era la geometría “correcta” se solucionó parcialmente. Si alguna de ellas fuera inconsistente, las otras, inevitablemente también lo serán, entre ellas la euclidiana. El problema se profundizó aún más en la década del 20 del siglo pasado. El matemático alemán Kurt Friedrich Gödel (1906-1978) demostró que la aritmética podría ser inconsistentes, esto es, se podría demostrar tanto que  $2 + 2$  es 4 como que no lo es. De reina de las ciencias a una simple plebeya. Del terreno de las verdades absolutas al de la incertidumbre total.

Resumiendo, no hay acuerdo unánime sobre el significado en las matemáticas eurocéntricas, aún en conceptos tan básicos como el de número ¿Aceptaría la comunidad científica matemática la existencia de otras concepciones, por ejemplo, la de la aritmética quechua? ¿enriquecerían estas otras concepciones a la filosofía matemática en general? Asumamos, sin más, que en las matemáticas existe polisemia, quitemos las mentiras coloniales, esto es que el razonamiento nació en la Grecia Clásica, que la matemática es una disciplina objetiva y agreguemos el principio ético-epistemológico de Dussel. Este principio da las condiciones universales de validez de un nuevo discurso argumentativo. Para esto es necesario otorgar al otro argumentante posibilidades simétricas de intervención en la discusión. De no ser así las conclusiones no serán válidas. Este principio también va en concordancia con la propuesta metodológica de Hira. Su teoría del concepto rompe la noción de superioridad-inferioridad, concepto básico que caracteriza al racismo. Resumiendo, quitemos esta última capa o núcleo fundante pensada como totalidad eurocéntrica y enfrentemos nuevos desafíos epistemológicos.

El resultado será sin duda la existencia de un campo de analogía en el que quepamos todos, un campo con lugar para la ética, para la moral. La analogía es la operación fundamental que posibilita la comunicación en la analéctica de Dussel. Estas nuevas epistemologías deberían considerar a la ética de la liberación en sus fundamentos. Y el fundamento de la ética de la liberación es la reafirmación de la vida plena. En correspondencia con Dussel y como fue mencionado anteriormente, uno de los componentes de la teoría del concepto (matemático) de Hira es el componente ético. En sentido contrario está la quema de casi todos los códigos aztecas; la desvalorización de las matemáticas no eurocéntricas. La vida plena consiste, en palabras de Dussel y entre otros aspectos, en dejar vivir al otro su propia vida, y eso incluye, dejar desarrollar su propia matemática. Las matemáticas en nuestras universidades van muchas veces en contra de este principio. Su enseñanza habitualmente está fuera de todo conflicto social, fuera de todo desarrollo histórico. ¿Es que creemos que nuestros alumnos por el solo hecho de haber nacido en el siglo XXI, piensan a las matemáticas, como cualquier otra idea científica, en el terreno de la complejidad humana? Miles de artículos, materias y problemas matemáticos apuntan a la racionalización de ganancias sin cuestionamiento. Asumiendo este otro escenario descolonizador podremos diferenciar intenciones, decisiones y acciones para poder distinguir las apropiadas y las impropias.

## Discusión final

Hemos llegado al núcleo que consideramos central en la colonización de las matemáticas, esto es, el concepto de totalidad eurocéntrica. Esta totalidad entendida desde Dussel es la universalización impuesta que supone la alienación del no-Ser, la aniquilación de otros mundos posibles; en nuestro contexto: mundos matemáticos. Esta totalidad bien podría ponerse en correspondencia con la noción fundamental en la teoría de Hira que es el racismo. Desaparecida esta totalidad, tendremos que recuperar y poner en valor a las matemáticas no eurocéntricas<sup>15</sup>. Resumiendo, hemos tomado algunos conceptos básicos de la analéctica de Dussel y de la teoría del concepto de Hira. Estos fueron sucintamente expuestos. Desde este marco podremos analizar las teorías matemáticas, permitiendo en un contexto mundial, un mejor entendimiento de las mismas. Para ello pondremos cuidado en la selección de las observaciones empíricas que permitan descubrir las mentiras que encubren las euromatemáticas.

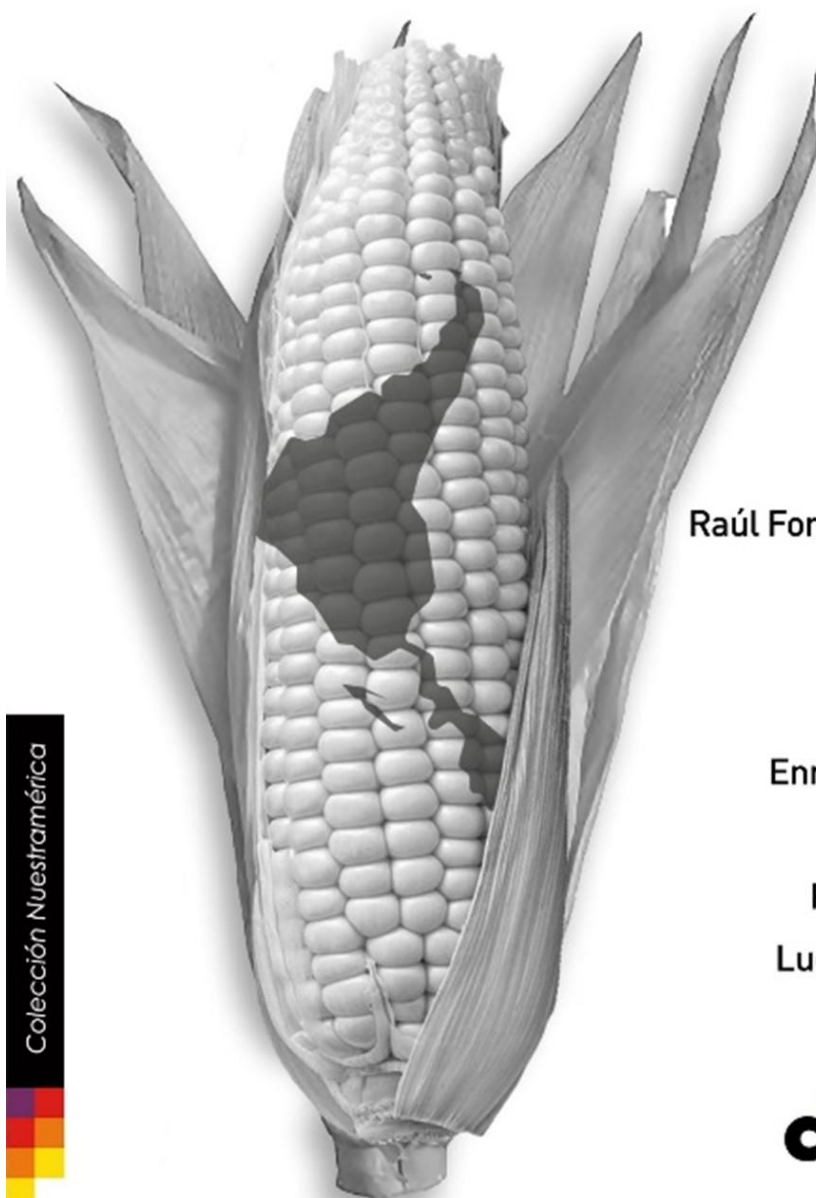
---

<sup>15</sup> Así se comienza a hacer, por ejemplo, con la yupana, un instrumento de cálculo Inca, recientemente redescubierto y comenzado a poner en uso en las escuelas primarias. Este instrumento brinda un conocimiento ancestral reconocido por su potencial pedagógico y aún sin explotar en todo su alcance aritmético.

# FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

**Pasado, presente y futuro**

42



Colección Nuestramérica



Enrique Dussel  
Raúl Fornet-Betancourt  
Mario Casalla  
Nadia Heredia  
Alcira Bonilla  
Enrique Del Percio  
Alfredo Mason  
Roberto Doberti  
Luciano Maddonni

EDICIONES  
**ciccus**

## Nueva epistemología emergente y nuevo horizonte civilizatorio



*Jonathan Prueger*

### Resumen

El presente ensayo involucra la identificación de un puente factible de construir entre los exponentes de la Filosofías de la Liberación (particularmente Kusch y Scannone) y dos autores europeos (Jung y Simondon) que constituyen fisuras epistemológicas de la modernidad occidental y, en cuya afinidad, es posible identificar las coordenadas de un nuevo punto de partida ontológico de mayor alcance general para las ciencias: las ontologías relacionistas y del devenir. De la mano de estos autores es posible resolver problemas de conocimiento en torno a los modos de afectar de las modalidades técnicas y digitales en lo psíquico y arrimar nuevas luces a la hora de considerar las políticas de liberación social y las pedagogías (de cara a la crisis de las directrices pedagógicas del Estado frente a la hipermediación digital y algorítmica actual, en plena “Guerra Cognitiva”).

Particularmente se destaca como posible fundamento de la posibilidad de integrar registros que vienen siendo escindidos en la trama occidental hace mucho tiempo. El punto de partida es ontológico y ético al pregonar el relacionismo también en torno a todo aquello que es escindido por una grieta ideológico-cultural (progresismos globalizados vs. nuevas derechas): deconstrucción y tradición, ciencia y espiritualidad, razón y pasión, libertad e igualdad, etc. Una epistemología emergente se presta a constituir fundamento de una posible alternativa civilizatoria del Sur, formulando una conjugación simultánea de pasado, presente y futuro.

1. Descolonización de las ciencias. 2. Ontología relacionista y del devenir en Jung, Simondon, Kusch y Scannone. 3. El reconocimiento del potencial arquetípico

preindividual. 4. Hipermediación digital y algorítmica en plena “Guerra Cognitiva”. 5. Crisis del sistema educativo y crisis de las directrices del Estado. 6. Nueva perspectiva para las políticas de liberación social y las directrices del Estado. 7. Grieta ideológico-cultural y el coincidir de los opuestos en el devenir. 8. Nueva epistemología y nuevo horizonte civilizatorio.

### **Descolonización de las ciencias**

El 5 de noviembre de 2023 dejó este plano Enrique Dussel, el padre de la Filosofía de la Liberación. En todo el país se realizaron homenajes a su fecundo paso por la vida compartiendo el autorretrato documental: “Caminante no hay camino”. El maestro aparece recitando los versos de Machado: “Caminante son tus huellas el camino y nada más. Caminante no hay camino, se hace camino al andar”. A mitad del documental, plantea que es necesario que las ciencias se liberen de los prejuicios eurocéntricos que consideran que el único modo verdadero de mirar el mundo es aquel que comienza en Grecia. La Filosofía de la Liberación parte de aquello que constituye la negatividad, la exterioridad, de la filosofía occidental: el pobre, el explotado, el colonizado, el excluido. Pero la exclusión no es meramente económica, sino también epistémica, es decir: de los modos y marcos posibles del conocer permitidos.

La descolonización de las ciencias no constituye un mero capricho político, sino una necesidad que se identifica, entre otras cosas, al seguir el mismísimo despliegue convergente de los diversos campos de las ciencias. Es la conclusión a la que arriban.

A lo que no se terminan de animar nuestras instituciones científicas es a indagar del todo la raíz de lo que se debe descolonizar. La descolonización epistémica exige la descolonización ontológica: la transformación de nuestras premisas axiomáticas; de nuestras consideraciones en torno a lo que se considera fundamento último (o, más bien, primero) de lo que existe. Particularmente, la descolonización ontológica requiere de la superación del hilemorfismo aristotélico: premisa fundamental del canon científico moderno-occidental que sostiene tanto el dualismo como el monismo materialista y hace bastante tiempo está en condiciones de ser descartado.

Paradójicamente, las ciencias sociales constituyen la rama de las ciencias más reticente a superar el materialismo ontológico. Cabe aclarar que descartar el materialismo ontológico no implica para nada prescindir del materialismo analítico. Desde una ontología relacionista y del devenir, pronto a precisar, las posibilidades analíticas no se cercenan, más bien proliferan.

A diferencia del materialismo analítico, el monismo ontológico materialista ubica a la materia como principio de explicación suficiente, yendo más allá de lo que podemos comprobar. Lo psíquico es concebido como un resultante de la conjugación de las condiciones exteriores y el potencial fisiológico (híbrido entre cuerpo y exterioridad). En los mismos términos, pero en sentido contrario, el monismo ontológico idealista supone la existencia de un espíritu emancipado de la materia. Ambos monismos (materialista e idealista) afirman una primacía más allá de sus posibilidades cognitivas. Prefieren el prejuicio tranquilizador, lo cual tampoco es una actitud científica. Por su parte el dualismo supone una ruptura, un dislocamiento, donde lo que se expresa es relacionalidad.

El hilemorfismo aristotélico plantea la separación de materia y forma, dando por sentada la existencia de individuos físicos (sea una piedra, una hormiga, una hierba o un ser humano). Se da por sentada la existencia de entes individuales, lo cual es comprensible para un momento donde los diferentes campos de las ciencias no habían logrado indagar todavía en las ontogénesis, es decir: en los modos por los cuales llegan a existir los entes.



Esto se cumple tanto en el dualismo como en los monismos. Conciben ilusoriamente un ente previo a la relación, lo cual constituye un punto de partida cada vez más forzado en pleno s. XXI. Simondon (2014), a mitad del siglo XX, integrando los desarrollos de diferentes campos de las ciencias, da cuenta de que, en los diversos dominios de lo real, la *relación* es previa al *ente*. Dualidad onda-corpúsculo en lo físico, doble hélice del genoma en lo biológico, positivo y negativo en lo energético y su transfiguración en unos y ceros en lo cibernético, cuerpo-psyque en lo humano, dan cuenta de que *la relación en el devenir es previa a todo ente y, por lo tanto, lo único capaz de detentar rango de ser* (es decir, centro ontológico). En los trasfondos encontramos una polaridad elemental sobre cuya oposición logra establecerse un equilibrio relativo, metaestable (que no anula el principio de oposición, más bien logra involucrar las tensiones en un sistema-abierto de estructuras permeables y creativas).

Nada sabemos sobre las causas primeras y hasta donde podemos observar lo que encontramos es una relacionalidad intrínseca, una dualidad paradójica fundamental, un coincidir de opuestos en el devenir previo a todo ente. La relación en el devenir, el devenir una relación, el *entre* antes que el *ente*. Por ello no son los conceptos de *materia* y *forma* aquellos capaces de describir la generalidad de las dinámicas ontológicas, sino los de *información* y *comunicación* (Simondon, 2014).

En la mayor parte de la modernidad las ciencias buscaron especializarse. Como ríos de saber específicos que pretendían diferenciarse, se lanzaron a la conquista de la porción de la realidad que a cada una le correspondía. Sin embargo, cuando profundizaron en las dinámicas de los trasfondos, se encontraron recurriendo a las mismas coordenadas categoriales: información, comunicación, sistema-abierto, preindividualidad, metaestabilidad, resonancia, código, signo, etc. Hace un buen tiempo que esa diversidad de ríos está confluyendo. Lo que se encuentra latente y pujante hacia nuestros días es su reencuentro también con el río de las espiritualidades ¿Sería necesario hablar aquí ya de una afluencia común al mar?

### Ontología relacionista y del devenir en Jung, Simondon, Kusch y Scannone

En un trabajo reciente exponíamos como Jung y Simondon (otro filósofo analéctico<sup>1</sup> al igual que Dussel, Kusch y Scannone) comparten, además de una ontología relacionista y del devenir, las mismas críticas al hilemorfismo aristotélico, a la teoría de la adaptabilidad exteriorista determinista, al fisiologismo, al psicoanálisis freudiano y ciertas semióticas (Prueger, 2023a: 63).

Simondon (2014) recurre a la categoría de subconsciente, la cual detenta suma afinidad con la conceptualización de inconsciente de Jung (2004). Para ambos autores, desde una ontología relacionista y del devenir, cuerpo-psyque es factible de ser concebido como una relacionalidad intrínseca. A su vez, la psyque está constituida por la relacionalidad inconsciente-consciente. Así también el inconsciente: el cual involucra un principio de afirmatividad interior y el impacto de las experiencias interiores de la exterioridad (donde las experiencias de vida más tempranas suelen ser las más afectantes). Por último, el principio de afirmatividad interior de lo inconsciente no puede ser reducido a lo fisiológico, sino que es fisiológico y psíquico simultáneamente (relacionalmente), involucrando una dimensión arquetípica en Jung y psíquico-afectiva preindividual en Simondon.

<sup>1</sup> La analéctica es un modo de hacer filosofía que consiste en no partir de una totalidad cerrada sobre sí misma, sino de aquello que constituye la exterioridad de la totalidad: lo excluido, lo radicalmente otro. En su descripción de las ontogénesis, Simondon involucra una concepción de sistema-abierto y describe una dinámica donde las tensiones entre órdenes de magnitud opuestas no son suprimidas, sino que sobre las mismas logran configurarse equilibrios relativos, como se verá: metaestabilidades.

Desde la epistemología de la ontogénesis simondoniana, lo preindividual constituye la carga de realidad potencial que trae aparejada todo individuo. En palabras de Simondon (2014):

Es preciso que el ser pueda apelar en él y fuera de él a una realidad aún no individuada: esta realidad es la información relativa a un real preindividual que él contiene; es esta carga la que constituye el principio de lo transindividual; ella comunica directamente con las demás realidades preindividuales contenidas en los otros individuos, como las mallas de una red comunican unas con otras sobresaliendo cada una en la malla siguiente (...) 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. 278).

46

Lo preindividual es de naturaleza colectiva en Simondon, al igual que los arquetipos son colectivos en Jung. Ambos constituyen, a su vez, una carga de potencialidad que requiere de las relacionalidades vinculares para integrarse. Para Simondon (2014) lo transindividual constituye una propuesta categorial que podría precisar un poco más en que consiste lo 'social real'. Se refiere a 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: 398).

Lo transindividual puede ser entendido como el conjunto de relacionalidades afectivas y técnicas 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” (p. 399).

Tanto resonancia como metaestabilidad expresan la condición de una tensión entre ordenes de magnitud opuestos, complementarios e indisociables. Esta dinámica Simondon sostiene que es posible encontrarlas en los diversos y entrelazados dominios ontológicos de lo real. Un principio de polaridad sobre el cual logra establecerse un equilibrio relativo:

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).

Por su parte, Jung (2004, 2015) formula la categoría de arquetipos del inconsciente colectivo para dar cuenta de ciertas formas primordiales compartidas por toda la especie humana, las cuales en cada civilización se expresan de un modo peculiar. Dicha categoría la recupera de Platón, pero alejándola de la afirmación de un mundo suprasensible de ideas originales (monismo idealista). Solamente se queda con la noción de forma primordial para caracterizar lo que, en su estudio fenomenológico de la psique -es decir, de lo que se manifiesta en la psique-, despojado de todo perjuicio de determinación fisiologista, reconoce como una afirmatividad afectiva que se expresa en términos simbólicos. Los arquetipos no se manifiestan de manera directa y esto representa el fundamento de la singularidad de cada ser humano. Los

arquetipos se manifiestan a través de complejos psíquicos<sup>2</sup> y símbolos y todo ser humano involucra una trama específica de complejos psíquicos.

Para Jung el complejo puede ser considerado una psique parcial al interior de la psique: una relacionalidad (una metaestabilidad) entre una afirmatividad arquetípico-afectiva y las represiones de la consciencia (los efectos de la exterioridad interiorizada<sup>3</sup>). Todo individuo viene aparejado a una carga de realidad arquetípica potencial (lo preindividual en Simondon). Dicho potencial también puede ser concebido como el conjunto de afectividades y virtudes que habita en los seres humanos. En términos espirituales: el propósito de vida. La posibilidad de despliegue de esta carga de potencialidad requiere indefectiblemente de las dinámicas relacionales vinculares (lo transindividual en Simondon).

47

Por otro lado, Jung se distancia de aquellas semióticas (Saussure, 1945) que ignoran la naturaleza del símbolo, reduciéndolo a la arbitrariedad del signo (Jung, 2004: párr. 88). 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). Tanto en Jung como en Simondon, 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 consciente ni solo inconsciente. Su lugar constituye, al igual que los complejos, el de una zona relacional intermedia.

Tanto Jung como Simondon dan centralidad al concepto de individuación. En ambos autores significa: integración de los potenciales. En Simondon la información no es una cosa sino un proceso: el proceso de toma de forma (*in-formación*) (p. 139). En un sentido similar Jung (2014a), recuperando algunas reflexiones de los alquimistas, afirma que “la forma obra por *informatio* (que también se caracteriza como *fermentatio*)” (p. 282). La noción de fermentación resalta el carácter procesual de la adquisición de forma. De hecho, Simondon (2014) reconoce que “Jung descubre, en la aspiración de los alquimistas, la traducción de la operación de individuación” (p. 511).

Volviendo la mirada sobre nuestros referentes latinoamericanos, en Kusch se hace evidente la centralidad del devenir en su propuesta del ‘estar siendo’ como punto de partida filosófico y también en las categorías de seminalidad o germinalidad (que repara en el despliegue de los potenciales). No casualmente, a la hora de precisar tanto su ontología relacionista y del devenir como su consideración de lo simbólico, Kusch (1999, 2007a y 2007b) se sirve de Jung.

En Scannone (1980) el “nosotros estamos” como punto de partida filosófico también involucra tanto la relacionalidad como el devenir. En afinidad con Jung y Simondon, Scannone plantea la “irreductibilidad del símbolo al concepto, articulando sin embargo conceptualmente su inteligibilidad especulativa” (p. 29). También considera fundamental recuperar la “arqueidad” presente en la sabiduría de los pueblos y se pregunta en relación a

la cuestión epistemológica de si es posible una comprensión científica que no intente reducir a la sabiduría, sino que, respetándola, y sin buscar agotarla, articule conceptualmente su verdad. Claro está que, si ello es posible, lo sería solamente desde un nuevo concepto de ciencia (p. 42).

<sup>2</sup> Jung fue el primero en utilizar la categoría de complejo psíquico en psicología.

<sup>3</sup> Cabe aclarar que Simondon rechaza toda separación ontológica entre interioridad y exterioridad. Su distinción es analítica.

Su descripción de la posibilidad de una epistemología-otra implica un nuevo concepto de ciencia. Veamos como su descripción de la dualidad y la triunidad detenta amplia afinidad con la descripción de Simondon de lo metaestable:

En los ejemplos que acabamos de dar se habrá notado que algunos de ellos se refieren a una dualidad (¡que no implica dualismo!), y otros, a una triunidad. Es precisamente el hecho de que se da una tercera dimensión, lo que nos posibilita la unidad o mediación de la dualidad. Pero no se trata de una tercera dimensión que sobresume (aufhebt) dialécticamente las otras dos, sino de una tercera dimensión ni reductible ni reductora, que “se sustrae” al mismo tiempo que media (p. 45-46).

Obviamente que aquí se podrían sumar otras voces en suma afinidad. Lo que queremos destacar es que resulta factible y fecundo la construcción de un puente entre nuestros referentes latinoamericanos y ciertos autores europeos que constituyen la piedra en el zapato (más aun ¡la fisura!) del canon científico moderno occidental.

### **El reconocimiento del potencial arquetípico preindividual**

Si, al fin y al cabo, nada sabemos sobre las causas primeras: ¿para qué seguir ubicando el principio de causalidad en la materia en lugar de la relación? La carga de potencialidad arquetípica preindividual, descartando definitivamente el prejuicio fisiologista, es factible de ser identificado fenomenológicamente.

Reconocer las manifestaciones de lo arquetípico no implica un esencialismo, ya que la relación en el devenir es lo único capaz de detentar rango de ser. Nada sabemos sobre las causas primeras de las manifestaciones de lo arquetípico, así como desconocemos las causas primeras de la materia/energía. Porque, en definitiva, nada podemos afirmar en torno a causas primeras. Tanto la materia/energía como los arquetipos del inconsciente colectivo constituyen fenómenos igualmente factibles de ser reconocidos y merecen ser estudiados. Podemos decir que el estudio de la materia/energía ya cuenta con un gran despliegue y protagonismo, a lo que necesitamos darle centralidad es a las profundidades psíquicas del ser humano.

Esto no es solo relevante en relación a los ‘individuos’, sino fundamentalmente a la hora de considerar las dinámicas sociales. Particularmente es necesario prestarle atención a los movimientos telúricos a los que nos precipita el engrandecimiento de las sombras colectivas, ante la profundización de las polarizaciones ideológico-culturales de las sociedades occidentales, la crisis ecosistémica y civilizatoria y, en este marco, los potenciales pujantes de las fuerzas del inconsciente colectivo.

El reconocimiento de las manifestaciones de lo arquetípico tampoco constituye un idealismo, siendo que, desde una ontología relacionista y del devenir, los factores materiales y sociales son bien considerados. Tampoco un subjetivismo, en tanto el despliegue de los potenciales arquetípicos solo es posible a partir de las relacionalidades vinculares.

Sin embargo, resulta fundamental superar el materialismo como fundamento último en todos los frentes: en lo ontológico, pero también en lo político-cultural. El materialismo es tan convincente en su victoria que nos mantiene a todos atentos, pendientes y divididos por lo material. Es necesario resolver la cuestión material. Es más que evidente que nuestro país, el mundo en general, no da más en el tipo de vínculo que construye el ser humano consigo mismo, entre si como especie y con todo lo que lo rodea. A su vez, para poder resolver la cuestión material necesitamos encarnar un nuevo “horizonte de época” (Linares, 2015). Puede que la

destrabazón venga resolviendo ambas cosas en un mismo movimiento: condiciones materiales y horizonte espiritual.

El ascenso de las nuevas derechas en el medio de la crisis civilizatoria nos obliga a atravesar una transformación como pueblo, una transmutación en sentido alquímico. La *nigredo* de los alquimistas (Jung, 2014), la integración de la sombra en psicología analítica. La incorporación de lo negado que posibilitaría una nueva afirmación, la cual logre establecerse como un equilibrio relativo posible de una tensión entre órdenes de magnitud (entre ambos lados de la grieta ideológico-cultural que atraviesa a nuestras sociedades occidentales y caracterizaré más adelante).

49

Por lo pronto avancemos en describir cómo es que, al reconocer las manifestaciones de los potenciales arquetípicos de los seres humanos, contamos con la posibilidad de reformular nuestras pedagogías y las instituciones de modo tal que sería posible vencer frente a la hipermediación digital y algorítmica de nuestros tiempos y superar la crisis de legitimidad institucional que atraviesa Argentina.

### **Hipermediación digital y algorítmica en plena “Guerra Cognitiva”**

Es posible identificar tres momentos generales de las dinámicas del poder en las sociedades modernas occidentales. Los mismos requieren ser pensados en estrecha relación con las etapas del capitalismo y los paradigmas productivos, siendo posible identificar tres etapas generales: capitalismo inicial, industrial-fordista y de “plataformas” (Srnicsek, 2018). Constituyen tres etapas del capitalismo relacionamente configuradas con la emergencia de tres formas dominantes del poder. Desde un poder soberano (capitalismo inicial) que tortura, mata y exilia, a otro disciplinario (capitalismo industrial-fordista) que principalmente centraliza, normativiza, administra y moldea los cuerpos. Y de este último a uno de control (capitalismo de plataformas) que se especializa en descentralizar, capturar sutilmente, seducir y modular lo psíquico, fundamentalmente inconsciente.

Se complejizan las dinámicas productivas y junto a ellas se complejizan las dinámicas del poder. El desplazamiento que Gramsci (1990) observaba de la centralidad de la coerción a la centralidad del consenso (sea activo o pasivo), en el despliegue de las sociedades capitalistas, toma en nuestros tiempos nueva certeza y dimensiones. Las dinámicas del poder se vuelven cada vez más sofisticadas. A su vez, logran afectar cada vez más profundo en las interioridades del ser humano.

El contralmirante francés Cluzel (2020), auspiciado por la OTAN, publicó un documento titulado Guerra Cognitiva. Allí afirma 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). Puede que se encuentren con algunas limitaciones en tanto solo conciben el asunto en términos de cerebro. Pero es una realidad efectiva que las modalidades del *psicopoder* (Prueger, 2024b) han logrado operar: en el registro discursivo (semiótico) en la disputa por el convencimiento; en el registro de la seducción y captura del deseo; por último -y por si fuera poco- ahora se especializan en la suscitación y captura de las propensiones inconscientes (Rouvroy y Berns, 2016).

Las formas del poder contemporáneas, a partir de los artefactos digitales, logran afectar cada vez más profundo en la psique, fundamentalmente inconsciente. Logran capturar y configurar el deseo, nuestros hábitos. Pero su mayor astucia es lograr dividir milimétricamente (en términos abstractos) las interioridades y allí lograr capturar (en términos concretos) nuestros

complejos psíquicos: partes de la diversidad de lo que alberga en nosotros mismos. Aunque no pierde utilidad, me sumo a quienes sospechan que no alcanza la categoría de deseo para dar cuenta de lo que logran capturar y neutralizar en el inconsciente las formas del poder contemporáneas, cada vez más especializadas en lo psíquico (*psicopoder*).

### **Crisis del sistema educativo y crisis de las directrices del Estado**

En nuestras sociedades neoliberales occidentales no es posible ganarle al *control* con *disciplina*. Esta es una conclusión derivable de las analíticas del poder foucaultianas y -sobre todo- postfoucaultianas (Prueger, 2024a). En este marco me interesa presentar un conjunto de reflexiones en torno a lo que algunos campos teóricos identifican como una crisis del sistema educativo argentino, la cual podría constituir la manifestación paradigmática de una crisis de las directrices del Estado en general.

Crisis manifiesta tanto en la vulneración de sus recursos como de su rol en las subjetividades y sociabilidades contemporáneas. La seducción e influencia inconsciente por parte de las mediaciones digitales resulta mucho más efectiva en la captura de la atención, los deseos, los complejos, que las orientaciones institucionales de nuestros Estados. Soy de los que consideran que las instituciones educativas en particular, pero el Estado en general, sostiene dinámicas aun predominantemente *disciplinarias* (en breves a desarrollar).

Estamos frente a formas del poder que implican la persuasión discursiva, la seducción, pero -fundamentalmente- el gobierno digital de nuestras inclinaciones inconscientes, lo cual es factible de ser analizado desde los dispositivos algorítmicos (Rouvroy y Berns, 2016) y las modalidades del aprendizaje maquínico (Pasquinelli y Joler, 2021), en dirección a la configuración de lo que Guattari (1979) llamaría una servidumbre maquínica de lo inconsciente.

Ya entrados en la tercera década del s. XXI, las instancias pedagógicas involucran más actores que profesor-estudiante. Los artefactos digitales están adentro del aula en el momento mismo de la instancia pedagógica y disputan más que la atención. Y aunque no sean permitidos en el aula, al capturar la atención, ocupar un tiempo y dejar huella en la memoria (Lazzarato, 2006), sus consecuencias siguen vigentes<sup>4</sup>. Veamos, en términos sencillos, cinco contrapuntos generales entre *disciplina* y *control*.

En primera instancia es posible señalar que la *disciplina* tiende a homogeneizar. Los contenidos son los mismos para todos los estudiantes<sup>5</sup> que conforman una determinada comisión en un respectivo año lectivo y en una materia. Hay un margen demasiado reducido de la incorporación de las pasiones y virtudes de los estudiantes en los procesos pedagógicos.

En contraposición: las dinámicas del *control*, a partir de las plataformas digitales y los dispositivos algorítmicos, logran modificarse continuamente en el devenir en función de las inclinaciones inconscientes, adaptándose a cada subjetividad, pero fundamentalmente salteándolas al elaborar perfiles digitales supraindividuales (datamining<sup>6</sup>). De esta manera, los

<sup>4</sup> Esto no implica sostener una postura tecnofóbica.

<sup>5</sup> Salvo los casos que implican acompañamientos especiales (los cuales se suelen resolver con la disminución de las exigencias curriculares).

<sup>6</sup> El “datamining” constituye la capacidad de elaboración de perfiles supraindividuales a partir de correlaciones multiescalares de metadatos. Su lógica de correlación de metadatos no remite a “ninguna norma general, sino únicamente a un sistema de relaciones, eminentemente evolutivas, entre diversas medidas irreducibles a todo promedio. Esta emancipación respecto de toda forma de promedio está estrechamente relacionada con el hecho de que estos dispositivos aprenden de forma automática” (Rouvroy y Berns, 2016: 90).



dispositivos del *control* digital tienden hacia una homogeneización que se apalanca en la heterogeneidad<sup>7</sup>, involucrando más elementos de las particularidades psíquicas de los sujetos<sup>8</sup> en sus estrategias de interpelación que las instituciones educativas.

En el mismo sentido, lo segundo a señalar es que la *disciplina* tiene mucho menos en cuenta los gustos e intereses de los sujetos que los dispositivos del *control*. Por lo tanto, la *disciplina* las más de las veces no logra divertir o apasionar, de manera que tiene un techo en los procesos de involucramiento subjetivo de los estudiantes en las didácticas pedagógicas. En cambio, las dinámicas del *control* no solo apelan constantemente al entretenimiento y la diversión, sino que van configurando cierto fenómeno contemporáneo de adicción al placer inmediato.

En tercer lugar, los dispositivos *disciplinarios* tienden en mayor medida a ordenar, obligar, mandar. De esta manera, se suele obturar o dejar por fuera el albedrío. En oposición, la principal astucia de las dinámicas del *control* constituye el no tener que apelar a ningún tipo de obligación normativa, sino el lograr seducir y capturar las inclinaciones inconscientes. Así, se fomenta o recupera relativamente el albedrío.

Las dinámicas *disciplinarias*, en cuarto lugar, fortuitamente nos orientan a desarrollar un conjunto de capacidades comunicativas como la oralidad, la gestualidad, hablar en público y en un contexto de sociabilidad presencial (no mediado digitalmente). Los dispositivos del *control* no nos exigen desarrollar esas capacidades. Aunque sí logran que nos exponamos en el ciberespacio, contando con las comodidades de la mediación digital (lo cual también tiene sus consecuencias).

En una línea similar, en quinto lugar, la *disciplina* tiende a incomodarnos, a desafiar nuestros límites, a exigir más de lo que el sujeto quisiera hacer. En oposición, las dinámicas del *control* nos apañan, nos otorgan placer inmediato y efímero; un escapismo rápido a la angustia que nos mantiene en una 'zona de confort'. Lo cual, al mismo tiempo, alimenta y sostiene trastornos de depresión, ansiedad, etc.; además de configurar modos de obturar, en los sujetos y en lo social, el despliegue de las potencialidades en estrecha relación con las plenitudes.

Todos aquellos potenciales y cualidades de los seres humanos que logran ser catalizados (canalizados) por las dinámicas del *control* digital, de no contar con dicha catalización: deberían encontrar otro modo de desenvolverse. Las mediaciones digitales y algorítmicas se orientan a hacerse del dominio de las posibilidades de devenir de lo transindividual y personal simultáneamente, desde allí neutralizan los potenciales latentes.

La hipermediación digital y algorítmica logra capturar la multiplicidad de lo que constituimos, tanto aquello que está a la luz como a la sombra de lo que podemos o queremos reconocer. Lo que no está claro para las ciencias sociales es lo que logran afectar en las profundidades psíquicas. Sobre todo, si siguen condenando esa profundidad a lo insondable, negando la posibilidad de abordaje analítico de sus manifestaciones arquetípicas.

### **Nueva perspectiva para las políticas de liberación social y las directrices del Estado**

La cuestión es que resulta que no nacemos como una "hoja en blanco" donde la sociedad simplemente imprime allí su contenido. Tampoco es que tengamos una carga genética que se sobreimprime en lo psíquico. Lo inconsciente no se reduce a efecto de las condiciones sociales

<sup>7</sup> Y de manera modular. Es decir, no estática: con capacidad de readaptación de la afectación en el devenir.

<sup>8</sup> Para ampliar la concepción de sujeto aquí implicada consultar un artículo reciente (Prueger, 2023a: 58).

ni a subproducto de lo fisiológico, tampoco a un intermedio entre ambos. Lo inconsciente involucra los efectos de lo social, pero también un principio de afirmatividad interior que es tanto fisiológico como psíquico. Cada ser humano es indisociable de una carga de potencialidad que se expresa tanto en términos vitales como de afectividad y cualidades latentes.

Lo álmico —las potencialidades arquetípicas preindividuales de los seres humanos— constituye el mejor lugar desde donde anclar las resistencias o, mejor aún, las políticas de liberación social; y es justamente aquello que es negado desde el materialismo ontológico de la ciencia moderna. Como se dijo, no se trata de descartar el materialismo analítico, sino de involucrarlo en una dinámica que es intrínsecamente relacional. Anclar las políticas liberacionistas en las potencialidades arquetípicas no es refugiarse en el individuo, más bien constituye la propuesta política de alimentar dinámicas colectivas basadas en el despliegue sinérgico de los potenciales de los seres humanos. Para ello es necesario resolver la cuestión material en lo social, pero ya no como un mero fin en sí mismo: sino contando con un horizonte civilizatorio alternativo, lo cual implica una afirmatividad.

En pleno auge de asedio del *psicopoder* a las almas, pero fundamentalmente a las resonancias álmicas de lo social, el reconocimiento de las manifestaciones de lo arquetípico se vuelve indispensable para entender qué es lo que afectan las modalidades técnicas del poder en el inconsciente. En la clarificación de lo que afectan, a partir de la inclusión de la psicología analítica de junguiana, es posible también la ampliación de las posibilidades de las políticas de liberación social.

No todo en el inconsciente es efecto del poder y aquello que no lo es no puede ser reducido a la pulsión fisiológica. Si nuestras ciencias involucran el estudio de las manifestaciones de lo arquetípico y nuestras instituciones van construyendo la transición desde unas directrices aun predominantemente *disciplinarias* (cercenadoras de la singularidad, verticalistas) a unas que se orienten al acompañamiento del cultivo y despliegue sinérgico de las pasiones y virtudes que habita en los seres humanos, sería posible vencer frente a la hipermediación digital y algorítmica de nuestros tiempos.

A su vez, es posible identificar una crisis de las organizaciones políticas que aún siguen sosteniendo dinámicas colectivas *disciplinarias*: que reducen la transformación a lo colectivo, sin involucrar las pasiones y virtudes de los sujetos involucrados. Por otro lado, las espiritualidades que reducen la transformación al registro de lo personal detentan suma afinidad con el neoliberalismo (careciendo de genuino potencial transformador). Aquí también resulta fundamental integrar los procesos de realización colectivos y personales, lo más que se pueda, en una danza tenso-creativa.

Para cerrar, un ejemplo concreto. Tuve la posibilidad de llevar adelante una experiencia de ‘bitácora de afectación’ con estudiantes de secundario de la orientación de sociales. Los viernes solo tenían una hora conmigo, de manera que la aprovechamos para tener una hora de lectura. Cada uno de los estudiantes tenía que elegir una lectura, lo cual ya implicó todo un desafío introspectivo. La hora de lectura pasó a ser gradualmente una hora de escritura, donde cada cual tenía que escribir aquello que le ‘resonaba’ (interpelaba) de lo que estaba leyendo. Luego contaban con la opción de pasar al frente y compartirlo al resto de la clase. Los resultados fueron deslumbrantes.

Esto es solo un ejemplo de cómo las pedagogías requieren ser reformuladas en función del acompañamiento y potenciamiento del despliegue de las pasiones y virtudes de los seres humanos en las relacionalidades vinculares. El despliegue sinérgico de las potencialidades arquetípicas puede que constituya la mejor directriz de las dinámicas colectivas para vencer

frente a la hipermediación digital y algorítmica actual.

Este giro nos posibilitaría formular un reencuentro posible de ciencia y espiritualidad en términos no dogmáticos. Daría lugar a una ampliación epistemológica que posibilitaría integrar las “luces” de occidente con la sabiduría de los pueblos originarios y otras tantas civilizaciones que habitaron y habitan la tierra. El viejo dilema que vertebra la trama ideológico-cultural occidental es iluminismo vs. reacción romántico-conservadora y lo vemos re-actualizarse de diferentes y eclécticas maneras. Hacia nuestros días, toma la forma de progresismos globalizados vs. nuevas derechas. Dicha vieja y nueva antinomia es posible verla claudicar frente a una formulación en la cual abrevan los avances científicos hacia el encuentro de planteos que involucren la espiritualidad en clave no dogmática. Posibilitando esto a su vez otra religación posible de política y espiritualidad (también en clave no dogmática), tradición y deconstrucción, libertad e igualdad, etc.

Antes de cerrar clarifiquemos a que me refiero cuando hablo de grieta ideológico-cultural que atraviesa a nuestras sociedades occidentales actuales y, particularmente, a Argentina. Veamos porqué esta propuesta podría constituir una herramienta para superar dicha grieta, construyendo otro parte aguas donde sí, definitivamente, los muchos constituyan una mayoría inédita.

### **Grieta ideológico-cultural y el coincidir de los opuestos en el devenir**

Más allá de la distinción marxista de clase social, hay una fractura ideológico-cultural en nuestras sociedades occidentales que las atraviesa transversalmente. De manera que es posible identificar a excluidos, asalariados y propietarios de los medios de producción tanto de un lado de la fractura ideológico-cultural como del otro. Ojalá la grieta fuera la de clase social, todo sería más sencillo.

La grieta tampoco es simplemente de identidad política o partidaria, si bien se expresa en identidades y partidos políticos. Las identidades políticas pueden ir cambiando, pero las matrices ideológico-culturales sostienen sus orientaciones generales. Cada lado se caracteriza por ciertas ideas-fuerza, valores, modos de sociabilidad y formas de afectividad-emotividad.

Del lado de los progresismos globalizados tenemos la racionalidad, la ciencia, la deconstrucción, la medida, planteos igualitarios desde un altruismo limitado en sus posibilidades o un pseudo altruismo directamente (individualismo encubierto). Del lado de las nuevas derechas quedaron las espiritualidades<sup>9</sup>, la tradición, la pasión, la plena asunción del individualismo y todo aquello que es negado o reprimido como sombra colectiva por parte de los progresismos globalizados. A su vez, hay elementos del progresismo que constituyen lo negado, la sombra de las nuevas derechas.

Obviamente que también hay orientaciones ético-filosóficas y elementos que comparten ambos registros. Por ello hay un potencial tan grande en la Filosofía de la Liberación, porque abre la posibilidad de realizar una crítica al fundamento civilizatorio occidental que sustenta a ambos lados de la grieta. El proyecto descolonizador implica, por ejemplo, darle centralidad a la dimensión geopolítica no solo en lo que atañe a lo económico y militar, sino también a lo político-cultural, filosófico, académico, institucional, etc.

Las nuevas derechas lograron interpelar a las perspectivas conspirativas, las cuales

<sup>9</sup> Para ver un poco más en profundidad este fenómeno leer la nota *Milei y las espiritualidades* (Prueger, 2023b).

generan una mofa generalizada para los progresismos globalizados. Más allá de que hay mucho planteo flojo de papeles como el terraplanismo dando vueltas, no toda denuncia de conspiración es falsa, así como no toda denuncia de conspiración es cierta. Fundamentalmente en un contexto donde la concentración de los recursos y mediaciones comunicacionales es cada vez mayor, de la mano de los grupos económicos transnacionales. Al descartar de prepo toda denuncia o señalamiento conspirativo, olvidando la condición concreta de la existencia de elites globales, los progresismos globalizados no son capaces de percibir su funcionalidad para con el esquema de poder del globalismo occidental.

La hipermediación digital y algorítmica acrecienta el solipsismo del sujeto, el atomismo social y las burbujas sociales: el sostenimiento de sociabilidades respetuosas de la separación y distanciamiento ideológico-cultural que dictamina la grieta.

La grieta constituye una polarización de carácter psíquico-social/social-psíquico, la cual se manifiesta en la exacerbación de ciertos complejos psíquicos en detrimento de otros. Se asienta en la intolerancia y exclusión de la alteridad, del opuesto. Hacia nuestros días son múltiples las dinámicas del poder, fundamentalmente promovidas desde el sector privado, aunque no exclusivamente, que se orientan al reforzamiento de la diferenciación y mutua exclusión de los entramados identitarios. Como expresión paradigmática de estas intolerancias, encontramos a la “cultura de la cancelación” propia de los progresismos globalizados (junto a ciertas izquierdas) y la revitalización de proclamas abiertamente fascistas por parte de las nuevas derechas. Ambas modalidades, ubicadas en veredas opuestas de la grieta, se orientan explícita o implícitamente a una exclusión político-cultural y epistémica del otro que vive, siente y piensa distinto.

Cuanto menos en términos de construcción de discurso mediático y digital, los progresismos cayeron presos de la configuración del complejo de la madre sobreprotectora. Es posible identificar un anclaje sociológico de esto en la condición de una porción importante de las nuevas generaciones que no han tenido que atravesar grandes dificultades en sus vidas<sup>10</sup>.

Frente a este escenario y las oleadas del feminismo, se revitaliza el complejo del padre autoritario de la mano de las nuevas derechas. El padre llega y exclama: ‘¿Qué está pasando acá?!’ Manda a los hijos a laburar y sacrificarse, porque la vida no es de algodón y color de rosa. Le da importancia a tener una familia y a la tradición, aunque esta tenga rasgos machistas. Se permite quitarse el filtro de lo políticamente correcto. Lo masculino recupera legitimidad, pero esto no elimina el impacto de la marea verde del feminismo. Movimiento que a su vez ya venía atravesando interesantes transformaciones, cuando un porcentaje importante se distanció de la ‘cultura de la cancelación’. Entre las tensiones de órdenes de magnitud en torno a lo masculino y lo femenino puede que se desenlace un equilibrio metaestable.

Sobre todo, porque el complejo del padre autoritario puede devenir en padre violento, despiadado (esto no necesariamente quiere decir que sean hombres los que ejecuten ese papel). Si el Estado profundiza en ese rasgo masculino en sombra, ello va a requerir que el pueblo vuelva a poner en escena el arquetipo de la madre, del amor y la protección. Pero esta vez conjugándolo también con el del guerrero o el héroe. Ya no es la madre sobreprotectora que apaña, es la que rompe con la zona de confort para transformar el mundo, encumbrando el mayor potencial filosófico de lo femenino: la apertura a la receptividad de la alteridad propia del coincidir de los opuestos. Esa que está presente en la espiritualidad, pero también en la

<sup>10</sup> El fenómeno de identificación con las nuevas derechas por parte de una porción importante de las nuevas generaciones puede ser considerado, en un mismo movimiento, una rebelión del hijo frente a ese Estado que encarna la figura de madre sobreprotectora y un pedido por la figura del padre de la mano con un pedido -consciente o inconsciente- de límites frente a un mundo que se presenta caótico, desbordante y confuso.

ciencia que no se arroga saber lo que no sabe y que tampoco pretende reducir a lo material todo sentido y explicación.

Esos equilibrios metaestables entre lo masculino y lo femenino, entre otras tensiones entre órdenes de magnitud, ya está presente en las nuevas generaciones (y aquí ya no importan las distinciones de sexo o género). Generaciones mercuriales<sup>11</sup> que ya son expresión de la necesidad e inminencia del tiempo del coincidir de los opuestos en el devenir como punto de partida simultáneamente ontológico y ético.

Ni los progresismos globalizados ni las nuevas derechas tienen la capacidad de consolidar un nuevo horizonte de época. Es necesario un nuevo movimiento que logre cruzar transversalmente lo que estos registros ideológico-culturales interpelan desde una parcialidad dicotómica. La cada vez más evidente imperfección del mundo que sostienen, a fuerza de reactualización y profundización de las dicotomías, parece ante la belleza y armonía tenso-creativa de un nuevo paradigma social inminente.

Nuestra América se presenta como un caldero de mixturajes. Allí se viene forjando un nuevo espíritu de época con capacidad de formulación de una alternativa civilizatoria para este momento tan decisivo de los pueblos. Una necesidad y una oportunidad de integración en la diferenciación. Más allá de lo oscuro que asoma el panorama, estamos ante una oportunidad histórica de dimensiones civilizatorias.

### **Nueva epistemología y nuevo horizonte civilizatorio**

Los dos grandes males de la modernidad, exacerbados al extremo en nuestros tiempos, son el materialismo y el positivismo. Así como fue necesario para la civilización occidental superar el idealismo medieval, hoy en día hay que superar el materialismo moderno en todos los frentes.

La alienación de una humanidad que se reduce a la satisfacción compensatoria que ofrece el consumo está llegando a un límite: tanto en términos ecosistémicos como por la potencia de las nuevas generaciones que venimos manifestando un nuevo espíritu de época. El ser humano se lanzó victoriosamente a la lucha por el dominio de la naturaleza. Y ahora que dicho dominio puede garantizar mucho más que sobrevivir, no logra trascender el registro meramente material de la experiencia vital. La ambición de acumulación sostenida con saltos de escala de las formas del capital dominante configura un escenario donde las distancias de las desigualdades se acrecentaron exponencialmente.

Esta búsqueda de plenitud (realización) en el poseer cosas constituye una forma de huida del miedo a la muerte. Considerar que podemos ser 'dueños' de cosas, seres vivos, no tiene fundamento racional en tanto nuestro cuerpo físico es igualmente perecedero en este mundo. La pretensión tecno-científica de conquistar la vida eterna es otra expresión del miedo a la muerte que hiela los corazones de una sociedad que descuida la dimensión espiritual de la vida, sosteniendo y reforzando una ilusión de separación<sup>12</sup>.

El apego a lo material también se expresa como apego a lo corporal. La imposibilidad de la realización espiritual en nuestras sociedades nos inclina hacia las dependencias fisiológicas: sobreconsumo, sobresexualización, uso cotidiano de enteógenos y fármacos. Artimañas desde

<sup>11</sup> En términos simbólicos Mercurio representa el coincidir de los opuestos.

<sup>12</sup> Que es parte de la ilusión de concebir a un ente previo a la relación. Al respecto cabe recordar que en 2022 le entregaron el Premio Nobel de física a tres físicos que demostraron el entrelazamiento cuántico.



las cuales el proyecto de dominación logra que estemos apegados a lo material; y, desde allí, cercena las posibilidades de la experiencia espiritual.

Las disputas de poder por el dominio de las materialidades nos mantienen atentos, pendientes, divididos, orientando nuestra existencia hacia lo material. Todas las disputas políticas se basan en la distribución de recursos y es cierto que es un tema urgente (en Argentina hoy más que nunca). Con más razón todavía: destrabemos la encerrona occidental y resolvamos en un mismo movimiento la relacionalidad materia y espíritu a partir de un nuevo horizonte civilizatorio parido en nuestra américa (Martí, 1985).

La hegemonía del esquema de poder del imperialismo occidental nunca estuvo tan en crisis en la geopolítica mundial de los últimos mil años. Así como los Estados están logrando pararse por encima del capital a nivel mundial, la espiritualidad (entendida en última instancia como amor) tiene que lograr pararse por encima del poder.

De la mano con el materialismo, el positivismo –como teoría social y como proyecto político dominante– se orienta a la eliminación del conflicto, del opuesto, de la alteridad. Allí su afinidad con el materialismo ontológico, en tanto este subordina ontológicamente un registro al otro, bloqueando el reconocimiento de las afirmatividades de lo arquetípico. El positivismo constituye también la imposibilidad de abordar la generalidad y transformarla, al mantenernos en la hiper-especialización.

El mayor salto del poder hacia nuestros tiempos es lograr la eliminación de lo opuesto en lo psíquico inconsciente, a partir de su capacidad de dividirlo (abstractamente, en términos de datos y perfiles algorítmicos) y afectarlo milimétricamente (en términos concretos) a partir de diversos usos digitales y ofertas algorítmicas. Todo esto sin obligación normativa externa, sino explotando la libertad (como le gusta decir a Han) de amplios sectores de nuestras sociedades que tienen acceso a la digitalidad, en este “capitalismo de plataformas” (Srnicek, 2018).

Las formas en las que logran afectar las modalidades algorítmicas y digitales en lo inconsciente, neutralizan la emergencia de la alteridad. Orientan siempre lo que emerge del devenir psíquico a cierto margen de lo algorítmicamente estipulado por los perfiles de metadatos. Las plataformas digitales ofrecen una imagen del mundo que se adapta a cada subjetividad, generando un ‘círculo de espejos’ donde el sujeto se acostumbra a dejar de enfrentarse a la alteridad, tanto en lo intraindividual (psiquismo personal), como en las relacionalidades vinculares (lo transindividual) y lo social general.

Hacia la eliminación de la alteridad también se orientan los dispositivos de cancelación (Prueger, 2021): modo en el que propusimos categorizar la dinámica del poder que se desenvuelve en el fenómeno contemporáneo de la ‘cultura de la cancelación’ propia de los progresismos globalizados y ciertas izquierdas (por un lado) y la reacción con la cual se retroalimentan, la intolerancia propia del fascismo de las nuevas derechas (por el otro).

Por ello el coincidir ana-dialectico<sup>13</sup> de los opuestos en el devenir se revela como punto de partida ontológico, ético, necesidad política y horizonte civilizatorio.

Abramos las puertas a una nueva epistemología del siglo XXI. Esta nos aportaría un nuevo horizonte de época que, a su vez, nos permitiría superar la encrucijada civilizatoria total en la que nos encontramos. Una nueva epistemología y un nuevo horizonte civilizatorio desde los

---

<sup>13</sup> Esto quiere decir desde una concepción sistémico-abierta, siempre en orientación al encuentro con la alteridad, lo radicalmente otro.

cuales es posible conjugar simultáneamente pasado, presente y futuro.

## Bibliografía

- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ediciones Cátedra.
- Cluzel, F. (2020). "Guerra Cognitiva". *Allied Command Transformation*. OTAN.
- Gramsci, A. (1990). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Nueva visión
- Guattari, F. (1979). *The Machinic Unconscious*. Semiotext.
- Han, B-C. (2012). *La sociedad de la transparencia*. Pensamiento Herder.
- Han, B-C. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas del poder*. Pensamiento Herder.
- Jung, C-G. (2004). *La dinámica de lo inconsciente*. (Vol. VIII). Trotta.
- Jung, C-G. (2014). *Psicología y Alquimia*. Santiago Rueda.
- Jung, C-G. (2015). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós.
- Kusch, R. (1999) *América Profunda*. Biblos.
- Kusch, R. (2007a). *Geocultura del hombre americano*. En: Obras Completas, Tomo III. Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007b) *La psicología aplicada a la arqueología*. En: Obras Completas. Tomo IV. Fundación Ross.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón.
- Martí, J. (1985). "Nuestra América". Ayacucho.
- Rodríguez, P. (2019). *Las palabras en las cosas*. Cactus.
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). "Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individualización por relación?" *ECOPOS*, 18 (2), 36-56.
- Pasquinelli, M. y Joler, V. (2021). "El Nooscopio de manifiesto". *LaFuga*, 25. <https://lafuga.cl/elnooscopio-de-manifiesto/1053>
- Prueger, J-E. (2021). "Dispositivos de cancelación del psicopoder". *Hipertextos*, 9 (16). pp. 99-114.
- Prueger, J-E. (2023a). "Gubernamentalidad algorítmica y complejos psíquicos: la afinidad Jung-Simondon como contribución a una nueva epistemología para las ciencias sociales". *Revista Hipertextos*, 11 (19).
- Prueger, J-E. (2023b). "Milei y las espiritualidades: progresismos globalizados y nuevas derechas". *Agencia Paco Urondo*.
- Prueger, J-E. (2024a). "La impotencia de las pedagogías disciplinarias frente a los dispositivos del control: la necesidad de unas pedagogías de lo arquetípico". *REVISTA DE EDUCACIÓN*, 31. pp. 353-369.
- Prueger, J-E. (2024b). *Entre arquetipos y algoritmos. Las teorías del poder postfoucaultianas en hibridación con la psicología analítica de Carl G. Jung*. Generis.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Losada.
- Scannone, J-C. (1980). "Un nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana". *Stromata*, Vol. 36 Núm. 1/2, enero-junio.
- Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos*. Biblos.
- Simondon, G. (2014). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de Información*. Cactus.
- Simondon, G. (2019). *Sobre la psicología*. Cactus.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra.

### Fábula del trébol en el salón



58

*Roberto Doberti*

Estaban en un salón muy amplio, quizás demasiado amplio, tanto que la mesa a la que estaban sentados parecía minúscula. Las tres personas que estaban ahí también se veían empequeñecidas pese a las ínfulas que se daban y los sofisticados atuendos que vestían.

Los amplios ventanales ubicados en las dos paredes laterales estaban cubiertos por cortinados que cambiaban de la casi absoluta transparencia a las cercanías de la profunda opacidad. Esto ocurría según pasaban las horas, los años o los siglos. En consecuencia, a veces la luz era densa, como una neblina grumosa y parecía una combinación de sombras y recovecos y otras veces se alumbraban con claridades y refulgencias.

Ahora reinaba la penumbra y las voces resonaban con el eco que las hace engoladas y pretenciosas.

Fue entonces cuando una de ellas dijo: “A mí el Pueblo no me interesa, solo importan las Instituciones, no ese ajeteo que me perturba”.

Otra le replicó, compartiendo y al mismo tiempo refutando esa aseveración: “A mí el Pueblo no me interesa, solo importa la Política, no esa intromisión que me cuestiona”

Por fin, la tercera confirmó y alteró diciendo: “A mí el Pueblo no me interesa, solo importa la Democracia, no el barullo que suena con la pretensión de incidir en las decisiones”.

Son tres porque en las fábulas y hasta en la historia las cosas y las personas suelen venir en grupos de tres. Desde las hojas de los tréboles, los reinos de la naturaleza (mineral, vegetal y animal), los grandes filósofos griegos

(Sócrates, Platón y Aristóteles), los autores de tragedias (Esquilo, Sófocles y Eurípides), los racionalistas (Descartes, Leibniz y Spinoza), los empiristas (Locke, Berkeley y Hume) y hasta los Tres Chiflados. Las cosas suelen venir así, de manera que sigamos adelante.

El primero de los tres despreciadores del Pueblo al cabo de un tiempo se sintió angustiado: “Sin reconocer a quienes me crearon y me vivifican las Instituciones se convierten en fósiles, en cáscaras vacía, en oropel fatuo”.

En seguida el segundo de ellos exclamó: “Sin el ejercicio conjunto, en la soledad, la Política termina siendo un reparto de cargos y ceremonias, o para peor una disciplina a estudiar”.

El tercero no tardó mucho en sentirse entristecido: “Sin participación real, sin escucha ni responsabilidad seria, la Democracia es un simple rito electoral de urnas y papeletas”.

Fue entonces, en ese preciso momento, cuando se presentó una nueva figura. Caminó lentamente hasta la mesa. Por momentos parecía la imagen misma de la humildad, en otros se lo veía potente, casi avasallante, también parecía a veces diluirse y otras veces solidificarse.

Finalmente, sentado ya a la mesa se hizo nítido y estable. Los otros personajes lo reconocieron de inmediato y al unísono dijeron: “Te pedimos perdón, sin Pueblo no valemos nada”. El respondió: “No me pidan perdón porque yo sin Instituciones, Política ni Democracia solo sería una multitud amorfa”.

El salón redujo sus dimensiones hasta alcanzar la escala humana, se abrieron puertas antes desapercibidas que conectaban con los ámbitos del afecto, la creatividad, el amor exaltado, el pan compartido y muchos otros más. Las voces dejaron atrás la grandilocuencia vana, no retumbaban, no querían solo oírse a sí mismas, se hicieron diálogo y escucha.

El Pueblo dijo: “Yo soy el tallo que une las tres hojas del trébol”. Y continuó: “Sin nuestra unión todo será una parodia, una mascarada triste y perversa”.

*Yo, que estoy escribiendo esto, no sé cuándo ni cómo será, pero llegará el tiempo que herrumbre la guadaña segadora, será el tiempo de la siembra y el esplendor de los tréboles.*

## Pensar la categoría pueblo más allá del horizonte



60

*Sara Herminia Palacios*

Una aproximación del contenido semántico de la noción de pueblo como término polisémico/ambiguo, precisa destacar varios abordajes que tendrán como criterio las formas de relaciones sociales de dominación esclavo/señor; asalariado/capitalista, proletariado/capitalista; pueblo/no-pueblo; obrero/no obrero. El propósito es rastrear la carga de significado despectivo que ha caracterizado a un conjunto de sujetos pertenecientes a una masa, tipificada como clase inculta de las periferias latinoamericanas. Ahora bien, la connotación peyorativa hacia todo lo que implica popular, en especial a la concepción de pueblo es el problema que se plantea en este ensayo; para ello se guía la argumentación por la siguiente pregunta ¿Por qué resemantizar la noción de pueblo en el contexto latinoamericano? Primero, porque hay que avanzar a la construcción de un nuevo sentido, que deslastre del contenido peyorativo a la categoría pueblo; que, por cierto, arrastra desde la época antigua, desarrollándose en la sociedad moderna/capitalista/patriarcal/racista, así evolucionó con el peso de ese tufillo a la sociedad posindustrial, renovándose con la misma connotación en la era digital del capitalismo de la vigilancia en la actualidad. El sustento teórico del ensayo partirá de una interpretación que toma como punto de partida los aportes de la filosofía latinoamericana<sup>1</sup>. La primera aproximación se liga al pensamiento eurocéntrico que ha configurado el contenido despectivo de la noción de pueblo, siguiendo a Quijano, (2007:353) “liberar nuestra retina histórica de la prisión eurocéntrica y reconocer

<sup>1</sup> Véase los trabajos del pensamiento crítico latinoamericano de autores como Paulo Freire, Aníbal Quijano; Enrique Dussel, (2016); Edgardo Lander, (2000) José Martín, (1981); Boaventura de Sousa Santos, Mario Casalla, (2020).

nuestra experiencia histórica”, como segundo aspecto presentar las distintas mutaciones de esta categoría para mostrar al Otro, al oprimido (Freire), a la víctima (Dussel); en tercer lugar, la categoría pueblo representada en la imagen (mano de obra marginal, Aníbal Quijano) naturalizada de un conjunto de sujetos silenciados por la indolencia del sistema capitalista industrial y por último, algunas alternativas para reivindicar la categoría pueblo del contenido peyorativo que ha venido arrastrando desde su origen hasta la actualidad.

### Herencia eurocéntrica en la categoría pueblo

En la categoría pueblo se encuentra subsumida la condición esclavista de la época Aristotélica, la cual evolucionó adoptando un significado peyorativo que aún en la actualidad del siglo XXI pervive. En el caso de las relaciones sociales en la antigüedad, el esclavo fue concebido como un *animal laborans*, instrumento de explotación del dominador, mano de obra servil para las ocupaciones útiles, seres (bárbaro, mujer, esclavo) destinados a obedecer<sup>2</sup> A esta relación social de dominación entre productores, Dussel, la definió como un intercambio que ocurre (...) “cuando dos personas en el proceso de producción no están en estado de igualdad, de justicia, y bondad, sino que una domina a la otra” (2016, § 8.2 p. 90).

Es evidente en las relaciones sociales de la época antigua, el aire despreciativo hacia el oficio del esclavo, visto como una actividad indigna, caso contrario al trabajo del hombre dedicado a la *polis*. En otras palabras, una *forma* de producción como mano de obra servil para satisfacer las necesidades del dominador, es decir, en esta forma de producción prevaleció el valor mercantil por el producto y no por el productor; un sobre valor del producto para satisfacer las necesidades de la clase social dominante, subestimando el valor humano del esclavo.

Es más, se transformó al sujeto en materia prima de la acción del sujeto dominador, un instrumento para la fuerza de trabajo. Se puede advertir en estas huellas formas de producción que crearon “unos seres para mandar y otros para obedecer,”<sup>1</sup> estos inicios de las formas de relaciones sociales de dominación de la clase esclavista, sufrió una metamorfosis de lo mismo en la sociedad renacentista (Francis Bacon), por los descubrimiento de la época moderna (Descartes, Kant); lo cual, cambio las relaciones sociales de producción de *animal laborans* a la capacidad de fabricar del *homo faber*, pero ahora con la ayuda de la máquina para la producción industrial al servicio de la nueva clase moderna; entonces, el esclavo se transformó en asalariado, obreros hacinados en fábricas, siervos de la burguesía, esclavizados en jornadas de trabajo enajenado en las fábricas.

Siguiendo la teoría de Marx el sujeto, citado en Sánchez, es el proletariado fuente de toda riqueza: “el sujeto de esa actividad –el obrero– se encuentra en una situación tan desigual y desventajosa con respecto al capitalista” (2004, p.142), es decir, el obrero es concebido por el sujeto dominador un instrumento mercantil, solo le interesa como trabajador y no como ser humano. en el caso del proletariado (obrero), -que es el pueblo oprimido- la esencia humana, le fue negada en la producción; de hecho, el origen de la negación o enajenación del hombre/obrero se remonta a la forma de producción que se heredó de la sociedad esclavista o quizás antes, de allí que en la época moderna europea, las relaciones sociales de producción sufrieron una nueva mutación: el obrero enajena su esencia, es una mercancía en la relación productiva en las fábricas, vende su fuerza de trabajo, entonces del *homo laborans* pasó al *homo faber*, que luego gracias al avance de la ciencia y la técnica tomo como base la teoría del capital

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, Política I. 54-56. Puede consultarse en: [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca/link/Descargar libros y artículos carpeta Aristóteles, Política](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca/link/Descargar%20libros%20y%20art%C3%ADculos%20carpeta%20Arist%C3%B3teles,%20Pol%C3%ADtica).



humano, transformándose en palabras de Foucault, (2007) en el *homo economicus* (empresario y empresario de sí mismo, relaciones sociales que reprodujo el neoliberalismo.

En otras palabras, formas de producción social de dominación de la sociedad moderna europea extrapoladas al continente latinoamericano, en el apartado que sigue se intenta mostrar una interpretación de esas formas de producción social de la modernidad europea que se extendieron a los pueblos latinoamericanos. En suma, una herencia despectiva en el contenido de la noción de pueblo, como clases (esclavos/proletariado/ obrero), dominados por el capitalismo que administra el mundo moderno, que destruye a la naturaleza y al ser humano.

### **Mutaciones de la categoría pueblo en el contexto latinoamericano**

Las mutaciones de la categoría pueblo, expresadas en el apartado anterior dan cuenta de la reproducción de relaciones sociales despectivas hacia el trabajo manual, primero en el esclavo/ campesino transformado en lo mismo en la relación social de producción en la sociedad europea moderna industrial, en el obrero. Relaciones sociales de dominaciones extrapoladas con el proceso de colonización e impuesta a los indígenas por los españoles, y que perviven en la actualidad (2024) quizás ahora menos inhumanas para unos sujetos; pero para otros, los que viven en la pobreza, inmigrantes, desplazados, indígenas siguen manteniendo la misma connotación esclavista. Los pueblos latinoamericanos fueron emboscados por una cultura civilizatoria eurocéntrica que los tipificó salvajes/primitivos/subdesarrollados/, lo cual reprodujo formas de relaciones sociales de producción subalternas/despectivas.

A partir de la independencia, los pueblos latinoamericanos continuaron dominados, penetrando con más fuerza el aire despectivo a partir del *ego conquisto*, la miseria, la pobreza, la explotación del oprimido (indio), como dice Dussel, (1996) la razón del Otro, del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer como objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente (sujeto bancario, como lo define Freire, 2008).

En palabras de Prieto, (2006) la concepción de pueblo devela la explotación y dominación como estrategia de resistencia: "(...) el pueblo ha seguido alentando sus deseos de libertad, sus ansias y sus propósitos de salir de la miseria" (p.8) lo que señala el autor, se enmarca en las tensiones que produjo los cambios de las relaciones sociales campo/ciudad entre pueblo y dominadores en provecho de una elite. Fue un proceso de dominación europea dirigido por los misioneros para dominar a los indios e incorporarlos a la explotación de materia prima de las minas, bosques y agricultura; no eran más que mano de obra servil para la producción de los países colonizadores. (Dussel, 1996) De allí, que América Latina haya vivido del préstamo cultural eurocéntrico que negó la autenticidad y mestizaje de los pueblos de Nuestra América, ya que mientras, en el territorio latinoamericano, se mantenía formas primitivas de explotación de la riqueza y se formaban abogados para defender los derechos de los terratenientes; en Europa (Inglaterra) se formaban ciudadanos para el desarrollo industrial del sistema capitalista europeo.

De allí, que la modernización en los pueblos latinoamericano tenía el sello colonial explotador y dominador, como se afirmó anteriormente, la modernización capitalista no se desarrolló igual en los países tipificados como subdesarrollados para dominar e incorporar a los indios a la explotación de las riquezas naturales; es decir, se establecieron unas relaciones sociales de producción que utilizaron al sujeto pueblo como mano de obra servil para la producción de los países colonizadores.

Ahora bien, en la obra del peruano Manuel González Prada se puede evidenciar una denuncia que reivindicó al pueblo peruano a finales del siglo XIX y principio del siglo XX en

Latinoamérica, en el discurso dirigido a la Federación de obreros panaderos en 1905, el cual comienza con unos versos en prosa “¡Dichoso tú! [el poeta] pasas la vida cantando mientras yo, desde que nace el sol hasta que se pone, me canso de abrir un surco y sembrar el trigo. ¡Cómo te engañas, oh labrador! Responde el joven poeta. Los dos trabajamos lo mismo y podemos decirnos hermanos; (...)” (Prada, 2004, p.112).

En el extracto del poema Prada, se expresa un espíritu de bondad por reivindicar al pueblo peruano, en especial a la clase obrera, encaminando el diálogo a subvertir la discriminación entre obrero y poeta que se heredó del pensamiento moderno, utiliza la analogía de la labor del obrero (manuales) y del poeta (intelectual) como un quehacer que no denota jerarquía despectiva: el obrero que trabaja con las manos (herrero, albañil,), el intelectual y el artesano no deben considerarse como contrario, más bien andar juntos. El quehacer del obrero (panadero): transita entre amasar la harina, vigila la fermentación de la masa y calibra el calor del horno; miremos ahora, el oficio de un intelectual (escritor de un artículo de opinión), recurre a bibliotecas, a la conversa con historiadores, cultores, pedagogos, personajes de diferentes intergeneraciones, luego se enfrenta a la página vacía con su lápiz para textualizar sus pensamientos. En todas estas labores no son solo acciones cognitivas o solo trabajo manual, ambos sujetos piensan/reflexionan en sus labores. Afirma Prada, “solo hay un trabajo ciego y material - el de la máquina- donde funciona el brazo del hombre, ahí se deja sentir el cerebro” (p.113).

Vinculando el análisis anterior, con las siguientes interrogantes a fin de entretejer hilos en las formas de producción social eurocéntricas reproducidas en nuestra América. Cabe interrogarse: ¿Cuáles fueron los sujetos pueblos del cambio histórico de progreso y desarrollo que ofreció la sociedad moderna europea? Solo una elite económica que domino todos los ámbitos de la vida humana para asegurar sus privilegios; y contribuyo a formar un supra sujeto teórico operativo para preservar la cultura de una élite.

¿Cómo las relaciones sociales de producción utilizaron al sujeto pueblo latinoamericano? Bueno, las relaciones de producción configuraron algunas emboscadas como las que se mencionan a continuación: a) el saber, como un medio para impulsar el incremento productivo y control social de la humanidad, ofreciendo progreso y desarrollo; b) la educación de masas para expandir el mercado de conocimientos científicos – técnicos para la producción de profesionales; c) la materia prima, en especial las riquezas naturales, transformada por medio del conocimiento científico; y d) el trabajo asalariado y la técnica (máquina) como instrumentos del hombre para la producción industrial en masas de sujetos alienados.

### **Naturalización peyorativa en la categoría pueblo**

Volviendo a Dussel (2016) las relaciones sociales dominadoras de la sociedad esclavista, feudal, moderna y posmoderna construyó una clase social que naturalizaron varias formas de praxis, la primera forma es una praxis del pueblo como oprimido; todas aquellas personas que, con su trabajo, con su vida permiten vivir a la clase neoliberal. Es más, este pueblo, pertenece a un sistema explotador, a una clase del bloque que padece hambre, desnudez, carencia de vivienda. En otras palabras, es una clase asalariada, una multitud (masa) alineada, negada o silenciada. De allí, que se generó una praxis imitativa que reprodujo un sistema de dominación que amalgamo una hegemonía del dominado y que, además, respondió a las estructuras de dominación sistema capitalista industrial que los explota.

En contraposición a la praxis imitadora, se erige la praxis del pueblo como exterioridad, es decir como bloque comunitario de los oprimidos traducida en su cultura popular, su lengua,

su canto, sus costumbres, es decir, su mundo de vida (*lebenbwdt*); Dussel, denomina lo antes expuesto, la positividad del pueblo y la afirmación desde donde se origina la liberación.

En la misma línea de pensamiento, Hopkins, destaca la categoría pueblo es un instrumento hermenéutico que pueden utilizar los actores sociales (las mujeres oprimidas por el patriarcado, las/los obreros por su condición de clase, los/las defensores del territorio luchan por el racismo, contra la colonialidad del poder, contra la negación de la vida material, ya sea expresada en sus cuerpos o en la vida en general) para la lucha y resistencia contra los mitos que ha naturalizado la sociedad moderna y que denota al pueblo latinoamericano como masas de individuos incultos, irracionales, incapaces de gobernarse a sí mismos, lo cual ha conducido a crear una ciudadanía fragmentada por clases, género y raza. (SNEF y CP, 2021)

Acercando la mirada al tramo de mediados del siglo XX, se vuelve el foco de atención a la categoría pueblo para recuperar la huella histórica de la cuestión de lo popular de la periferia, de la pobreza y la explotación capitalista en Latinoamérica, sin embargo, no tuvo la prestancia que requería en este tiempo epocal. Es más, lo popular se convirtió en una acepción peyorativa. Sin embargo, los inicios de estas resistencias fueron concretizadas en experiencias de los movimientos sociales (educación Popular<sup>3</sup>); en el caso particular de la educación popular ha dado cuenta de una producción histórica cultural amplia, plural, diversa de un pueblo que desde su propia historia ha consolidando una praxis, un horizonte de sentido que ha logrado quitar el velo de opresión que ha permanecido en la historia de los pueblos latinoamericanos.

En los albores del siglo XXI, las experiencias de resistencia de la educación popular, movimientos feministas, emigrantes, desplazados continúan denunciado las divisiones entre dirigente/dirigidos; gobernante /gobernado, que han perpetuado una élite que prevalece en el mundo contemporáneo, transformado en la actualidad (2024) en fetiche tecnológico digital, inteligencia artificial, Big Data; creado otras relaciones de producción con la misma connotación, son empleos precarios que imposibilitan la vida, que limitan el acceso a bienes como alimentos, vestidos, habita, biotecnología de punta, es decir condiciones materiales de la vida. La categoría individua es el núcleo básico de constitución social (niega la sociedad), no reconoce el pueblo como colectivo histórico, como sede del poder político.

### **Subvertir la connotación peyorativa en la categoría pueblo**

En el pensamiento crítico latinoamericano se ha podido rastrear algunas ideas para superar la connotación despectiva que ha heredado la noción de pueblo del pensamiento eurocéntrico moderno/patriarcal:

Las relaciones de producción social se pueden desarrollar como trabajo de una comunidad plural; entonces, siguiendo a Maclare 2004 “los oprimidos para materializar sus propias actividades con fuerza revolucionaria, necesitan desarrollar una conciencia colectiva de su propia condición o formación como clase sometida, así como un espíritu de solidaridad e independencia” (p. 153). En el mismo sentido, coincide Mario Casalla configurar una vida colectiva en comunidad para enfrentar la subalternidad: El arraigo del pueblo en la tierra natal, florecer en el arraigo natal. (Asofil, 2021)

Mostrar el pobre como excluido de la riqueza objetiva; el pueblo es el colectivo histórico de los oprimidos que luchan por aniquilamiento de un sistema injusto y el pasaje a uno distinto creando una cultura popular alternativa que puede o no ser una revolución cultural de resistencia con una organización propia.

<sup>3</sup> Paulo Freire, (2008). La importancia de leer y el proceso de liberación. 18 Ed.

El pueblo como manifestación popular desde una positividad histórica de lo popular con sus tradiciones desde donde nace la crítica y las luchas contra el poder que se ejerce como dominación política, cultural, económica. El pueblo nace (momento ético de la política): niega la negación de ejercicio de vida, muestra el conflicto y la injusticia que subyace, muestra un llamado de indignación

Formar un sujeto crítico, es situarlo a actuar en un proceso de voluntad colectiva nacional, popular de transformación; punto de partida de un núcleo organizador de la voluntad colectiva, crítica, nacional, popular. Para ampliar un poco más la mirada, formar un sujeto crítico histórico colectivo como actor social, es lo que produce una relación intersubjetiva en el momento de la praxis emancipadora; es transformar sujetos pasivos a sujetos críticos actores comunitarios políticos que adquieren en un intercambio mutuo conciencia de su acontecer histórico. siguiendo las palabras de “Aprender y enseñar a vivir con dignidad”. (OVE, 2020)

Finalmente, los desarrollos de las relaciones de producción de una comunidad pueblo, se pueden rastrear en los aciertos o desaciertos de los movimientos sociales: educaciones populares, mujeres oprimidas, ancianos, indígenas, marginados, inmigrantes, desplazados, víctimas de trata de personas, campesinados, étnicos; quienes han habilitado nuevas pedagogías de lucha/resistencias para reactualizan el pensamiento emancipador, recuperan la crítica de categorías que se consideraban en obsolescencia: capitalismo, imperialismo, lucha de clase, , comunidad, pueblo. Este pensamiento filosófico de los pueblos latinoamericanos da cuenta en la actualidad de una construcción teórica/ filosófica de un pensamiento liberador, decolonial, intercultural, emancipador de Nuestra América, en búsqueda de justicia social. Desde estos territorios es donde se formará el sujeto crítico histórico colectivo, el cual, cobra conciencia de las responsabilidades para vivir una vida digna/responsable, que tribute a superar el sistema capitalista de producción y consumo.

## Referencias

- Asociación Latinoamericana de Filosofía y Ciencias Sociales. [Asofil. Latinoamericana] (18 de septiembre 2021) Presente y Futuro de la Filosofía de la Liberación. Homenaje a su Quincuagenario. Conferencista. Dr. Mario Casalla, presentado por Consejo Académico de Asofil. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Mw-AaHKYjwg&t=3704>
- Dussel, E. (1996). Filosofía de la Liberación. (4ta Ed) Editorial Nueva América. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>
- Dussel, E. (1998) Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. (2°. ed.) [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/50.Etica\\_de\\_la\\_liberacion.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/50.Etica_de_la_liberacion.pdf)
- Dussel, E. (2016) Ética Comunitaria. Fundación Editorial El perro y la rana. [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/42.E.digital\\_Etica\\_comunitaria.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/42.E.digital_Etica_comunitaria.pdf)
- Freire, P. (2008) Pedagogía del Oprimido. (3ra ed.) Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2007). Nacimiento de la biopolítica. Fondo de Cultura Económica. [https://monoskop.org/images/d/d2/Foucault\\_Michel\\_El\\_nacimiento\\_de\\_la\\_biopolitica.pdf](https://monoskop.org/images/d/d2/Foucault_Michel_El_nacimiento_de_la_biopolitica.pdf)
- Maclare, P. (2004) una pedagogía de la posibilidad: reflexiones sobre la política educativa de Paulo Freire) [http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE\\_LECTURE\\_7/1/8.McLaren.pdf](http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_7/1/8.McLaren.pdf)
- Centro Internacional Otras Voces en Educación [OVE] (10 de noviembre 2020) Lucio Oliver: La constitución del sujeto crítico [Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=G8oVwdqYtLQ&t=84s>
- Prada, M. (2004) Pensamiento y Librepensamiento. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Prieto, L. (2006) el Estado Docente. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Quijano, A. (2020) Aníbal Quijano. Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. (1 ed) <https://biblioteca->

repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15657/1/Antologia-esencial-Anibal-Quijano.pdf  
Sánchez, A. (2003) Filosofía de la Praxis. Siglo XXI Editores. <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/08/Filosof%C3%ADa-de-la-praxis.pdf>

Secretaría Nacional de Educación, Formación y Capacitación Política, [SNEF y CP] (27 de agosto, 2021). Diplomado Internacional. La Otra Política Sesión 3 con Alicia Hopkins. [Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=0djBsBfUwpY>

## El plan de operaciones atribuido a Moreno y el proyecto de la Revolución de 1810



67

Hugo Chumbita

El Plan de Operaciones atribuido a Mariano Moreno, que se conoció tardíamente en nuestro país a fines del siglo XIX, aparecía como una notable fuente documental del proyecto revolucionario de 1810. Sin embargo, diversos estudios lo tacharon como apócrifo y nunca se encontraron los originales, encendiendo una intensa y extensa polémica historiográfica, en la cual influían y se contraponían distintas visiones ideológicas.

Hoy el Plan está cuestionado, principalmente por el descubrimiento de que la introducción y las conclusiones fueron copiadas de una novela de 1800, *Le cimetière de la Madeleine* de J. J. Regnault-Warin, siguiendo la traducción española de 1810. La rigurosa investigación de Diego J. Bauso presentó las evidencias al respecto (*Un plagio bicentenario*, 2015), mucho más contundentes que las anteriores impugnaciones fundadas en algunos dudosos anacronismos o errores del texto.

Admitiendo este plagio flagrante, no resulta verosímil que lo realizara o lo suscribiera Moreno, utilizando un libro de ficción que resaltaba actos sanguinarios de los dirigentes de la Revolución Francesa, y que es improbable hubiera llegado al Río de la Plata a mediados de 1810, cuando está fechado el Plan.

Las conjeturas sobre los autores de una falsificación apuntan a los espías o agentes realistas que en 1814 presentaron la presunta copia del documento a la corte portuguesa de Rio de Janeiro, con la intención de mostrar el peligro que representaba el gobierno de Buenos Aires e instar una reacción en su contra.

Este Plan de Operaciones planteaba sin ambages la independencia de Sud América, encubierta por el reconocimiento a Fernando VII, y hacer concesiones



tácticas a la política y las ambiciones mercantiles de Inglaterra para ganar su favor; preveía abolir la esclavitud y dictar un reglamento para suprimir la desigualdad de castas; diseñaba un conjunto de medidas para costear la guerra y organizar una economía independiente mediante la redistribución de los recursos en la sociedad, expropiando las minas, dirigiendo emprendimientos productivos con fondos públicos y evitando la fuga de caudales al exterior; expandir la revolución en la Banda Oriental, e invadir y conquistar el Brasil; todo ello aplicando desde el gobierno una serie de procedimientos maquiavélicos y el terror contra los enemigos.

Numerosos historiadores afirmaron la autenticidad del Plan observando las coincidencias con acciones efectivamente impulsadas por los patriotas; aunque ello también abona la idea de que los falsificadores se basaran en hechos ya sucedidos para presentarlos como planeados en 1810.

Aún a quienes creímos que el Plan era auténtico, nos suscitaba reservas la sospecha de que los copistas lo hubieran manipulado, introduciendo párrafos chocantes por su crudeza, expresiones despectivas hacia el “populacho”, propuestas como entregar la isla Martín García a los ingleses, emplear sujetos a quienes se debía utilizar y luego apartarlos, etc.; no obstante, otros contenidos resultaban convincentes.

La dilucidación del asunto no ha concluido, porque habría que indagar más acerca de las ideas o proposiciones del documento que no provienen de la fuente novelesca y podrían tener otra procedencia.

De cualquier manera, puesta en duda la autenticidad del documento, deja de ser una fuente segura, y surge el interrogante respecto al verdadero proyecto de Moreno y el núcleo revolucionario que dirigió los pasos iniciales de la Junta de Mayo.

Tengamos en cuenta que Moreno encabezó el grupo llamado jacobino, animado por las ideas del liberalismo revolucionario de la época, del que participaron en la Primera Junta Castelli, Belgrano, Vieytes y Rodríguez Peña, secundados en cierta medida por Paso, Azcuénaga y Larrea, marcando el rumbo político a pesar de las reticencias del presidente Saavedra y otros de adentro y afuera de aquel gobierno.

Resulta claro que los patriotas más decididos buscaban la plena emancipación del yugo colonial, de modo que el reconocimiento a la soberanía de Fernando VII era una máscara para lograr el mayor consenso posible, y especialmente asegurar el apoyo o la neutralidad de Gran Bretaña, aliada de España contra Napoleón.

Al respecto resulta indicativo el énfasis de Moreno en sus artículos “Sobre la misión del Congreso” acerca de la soberanía del pueblo para darse una constitución, y la invocación del ejemplo de los norteamericanos (*Gaceta de Buenos Aires*, 6/12/1810). El testimonio autobiográfico de Belgrano –escrito en 1814, cuando aún se mantenía la “máscara de Fernando” – dice que la motivación del movimiento de mayo de 1810 al que lo convocaron era “*para adquirir la libertad e independencia deseada*” (Belgrano, 1966). También es importante el informe que el embajador Lord Strangford envió el 20 de junio de 1810 a Londres dando cuenta de sus contactos con los patriotas, en el cual expresaba que, después de cierto tiempo, era probable que el gobierno de Buenos Aires “*rompa toda alianza con Fernando VII y establezca un sistema enteramente independiente*” (en Molina, 1960).

Y sobre todo es elocuente la carta de Saavedra a Viamonte del 27 de junio de 1811 (Biblioteca de Mayo, 1960), que fue interceptada y publicada por los realistas como prueba del independentismo de la Junta: “*Si nosotros no reconociésemos a Fernando, tendría la Inglaterra*

*derecho o se consideraría obligada a sostener a nuestros contrarios que le reconocen [...] ¿Qué se pierde en que de palabra y por escrito digamos ¡Fernando, Fernando! y con las obras allanemos los caminos al Congreso, único tribunal competente que debe y puede establecer el sistema o forma de gobierno que se estime conveniente [...]?"* (Biblioteca de Mayo, 1960, t, III).

La interpretación de que se trataba de una revolución antiabsolutista y solo se llegó a asumir la independencia ante la reacción intransigente de Fernando VII al recuperar el trono, fue la versión sostenida por Castro Barros en ocasión del primer aniversario de la declaración del Congreso de Tucumán (*Gaceta*, 12/7/1817), adoptada luego por una corriente de historiadores "hispanistas", pero no se puede atribuir al núcleo revolucionario del movimiento de 1810.

Otro propósito de los revolucionarios era la igualdad ciudadana, suprimiendo la explotación y el sometimiento de los indios, la esclavitud y la discriminación de castas, que eran incompatibles con la doctrina de los derechos naturales y con el humanismo cristiano. Moreno había expuesto en 1802 su disertación en la Academia Carolina de Charcas censurando la mita y el trabajo forzado de los indios, y en la Representación de los Labradores y Hacendados de 1809 dedicaba un párrafo notable a condenar el esclavismo; como secretario de la Junta promovió la incorporación de las milicias de indios a los regimientos de criollos "sin diferencia alguna" (orden del 8/6/1810, en *Gaceta*, 14/6/1810), e instaba a los jefes del Ejército del Norte a hacer efectivos los derechos igualitarios de los pueblos autóctonos, que Castelli anunciaba en sus manifiestos y proclamó solemnemente en Tiahuanaco el 25 de mayo de 1811 (Chumbita, 2022).

Por su parte, Belgrano dictó el 30 de diciembre de 1810 el Reglamento para los pueblos de Misiones que sancionaba la igualdad civil y política de los naturales, ordenando distribuirles tierras y proveerles los instrumentos de trabajo; en la campaña al Norte de 1812 integró tropas indígenas comandadas por sus caciques y caudillos, y es notorio que, admirador de la antigua civilización andina, llegó a plantear la institución de una monarquía incaica (ob. cit.).

Aunque Saavedra no fuera proclive a los cambios en este sentido, ya radiados los "morenistas" de la Junta Grande que él presidía, el 1° de septiembre de 1811 se decretó la igualdad de los indios y la supresión del tributo, emitiendo a ese efecto bandos en castellano y en quichua (*Gaceta*, 10/9/1811).

Sobre la política económica, el ideólogo del grupo fue Belgrano, que concebía la regulación del libre comercio –no precisamente el librecambio–, postulando desde el Consulado y el periodismo fomentar las manufacturas y las actividades navieras, organizar el crédito público y distribuir la tierra a los labradores. Las notas que publicó en 1810 en el *Correo de Comercio* constituían un verdadero programa de carácter industrialista y proteccionista, recomendando "distinguir la ganancia del Estado de la ganancia del mercader", porque el Estado debe considerar los beneficios de la circulación de las ganancias del comercio, los salarios de los obreros empleados en las manufacturas, los recursos impositivos, etc.; y proponía varios principios inspirados en la sabia práctica histórica de los ingleses, como los siguientes : "1° la exportación de lo superfluo [...] 2° el modo más ventajoso de exportar las producciones superfluas de la tierra es ponerlas antes en obra, o manufacturarlas. [...] 5° la importación de mercancías que impiden el consumo de las del país, o que perjudican el progreso de sus manufacturas, y de su cultivo, lleva tras sí necesariamente la ruina de una nación. 6° la importación de mercaderías extranjeras de puro lujo en cambio de dinero cuando éste no es un fruto del país como es el nuestro, es una verdadera pérdida para el Estado" (*Correo de Comercio*, 8/9/1810).

Moreno era partidario de una necesaria apertura del comercio exterior, que implicaba favorecer el trato con los mercaderes británicos, pero refiriéndose a este asunto ante la conflictiva actitud de la flota inglesa en el Río de la Plata que se produjo en agosto de 1810, predicaba una rotunda advertencia contra la influencia de los intereses extranjeros y el embelesamiento por sus “chiches y abalorios”, pues según la experiencia histórica los comerciantes podían “entrar vendiendo por salir mandando”; y agregaba una extensa cita del filósofo (Diderot) que “lamentaba el abuso de las luces con que los europeos habían logrado la esclavitud de las otras partes del mundo” (*Gaceta*, 20/9/1810).

Expandir la revolución en Sudamérica era un objetivo vital, en el que se empeñaron Moreno como secretario de Guerra y los vocales Belgrano y Castelli al mando de los ejércitos patriotas. En las notas de la *Gaceta* “Sobre la misión del Congreso”, si bien Moreno veía como quimérica la reunión de toda América, planteaba la factibilidad de formas federativas o una confederación según el modelo norteamericano y el de Suiza. Y en cuanto a las proyecciones continentales, era posible incluso contar con un alzamiento republicano independentista en el sur de Brasil, aunque la prioridad era afirmar la revolución en el ámbito del ex Virreinato.

Sobre los medios de acción, frente a la represión sangrienta y el terror con que los realistas aplastaron sistemáticamente las rebeliones de negros, indios y criollos durante el período colonial, y en particular las implacables represalias y ejecuciones con que sofocaron los movimientos de 1809 en el Alto Perú y en Quito, la respuesta de los revolucionarios no podía ser indulgente. Esto fue un motivo de disidencia con Saavedra cuando se levantaron en Córdoba los contrarrevolucionarios encabezados por Liniers, y se decidió que Castelli marchara a hacer cumplir la orden de fusilarlos; también fue la resolución que se aplicó contra otros jefes realistas, dentro de la política expeditiva de la primera campaña en el Alto Perú. Si esto puede considerarse terrorismo, hay que admitir que era la ley de las revoluciones de aquel tiempo y de todos los tiempos.

Los liberales revolucionarios de 1810 eran nacionalistas, en el sentido de rechazar el colonialismo y el imperialismo de las potencias de la época, y no se engañaban ante las miras neocoloniales de Inglaterra; asumían por cierto los objetivos del liberalismo político, pero se distanciaban del liberalismo económico con las propuestas proteccionistas y de regulación que sostenía Belgrano. Asimismo, el proyecto tenía un sentido profundamente democrático, que era la motivación de Moreno al difundir la traducción del *Contrato Social* de Rousseau y otros artículos de la *Gaceta* sobre las garantías de los derechos humanos, la libertad de opinión, la responsabilidad de los funcionarios, la enseñanza pública para elevar la condición de los nuevos ciudadanos, etc. Y la religión no debía servir para justificar el despotismo de los monarcas, sino, según papeles de Moreno, constituir “la piedra angular del edificio social” como “suplemento de las leyes” para formar ciudadanos (cit. por Terán, 2008).

Con respecto a la forma de gobierno, él, Belgrano y Castelli –como también San Martín– admiraban el sistema monárquico inglés de equilibrio de poderes, y las alternativas eran constituir una república representativa o una monarquía constitucional, articulando incluso una federación o confederación sudamericana.

En definitiva, podemos entender que, con o sin un plan de operaciones, Moreno y sus colegas tuvieron un proyecto nacionalista revolucionario que aparece nítidamente en sus dichos y en sus hechos; un proyecto que fuerzas adversas internas y externas obstruyeron, que se cumplió parcialmente más tarde, y que en gran parte sigue pendiente como un mandato histórico para las generaciones actuales.

### **Bibliografía**

- Diego J. Bauso, *Un plagio bicentenario. El "Plan de Operaciones" atribuido a Mariano Moreno. Mito y realidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.
- Manuel Belgrano, *Escritos económicos*, Buenos Aires, Raigal, 1954.
- Manuel Belgrano, *Autobiografía y otras páginas*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.
- Biblioteca de mayo. Colección de obras y documentos para la historia argentina*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960.
- Correo de Comercio*, edición facsimilar, Buenos Aires, Docencia, 2003.
- Hugo Chumbita, *Historia crítica de las corrientes ideológicas argentinas. Revolucionarios, nacionalistas y liberales (1806-1898)*, Buenos Aires, octubre, 2022.
- Juan Carlos Jara, "Plan de Operaciones ¿fin de la polémica?", notas I y II, revista *Allá Ité*, Universidad Nacional de Lanús, 2023-24 [<https://revistaallaité.unla.edu.ar/>].
- Gaceta de Buenos Aires*, edición facsimilar, Buenos Aires, Docencia, 2006.
- Raúl Alejandro Molina, "Lord Strangford y la Revolución de Mayo", revista *Historia*, N° 19, t II, Año V, Buenos Aires, 1960.
- Mariano Moreno, *Escritos políticos y económicos*, Buenos Aires, O.C.E.S.A, 1961.
- J. J. Regnault-Warin, *El cementerio de La Magdalena*, Madrid, Salvat, 1810.
- Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810.1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

## El siglo XXI y la Patria Grande en la proyección de la izquierda nacional de Vivian Trías y Alberto Methol Ferré



72

*Luis Vignolo*

“Unidos o dominados” sigue siendo la contradicción principal que definirá el destino de nuestra Indo-Afro-Latinoamérica. Solo desde la postergada unidad de la Patria Grande podremos abordar los múltiples, diversos, complejos conflictos y desafíos del siglo XXI.

Aún al enfrentar aquellos problemas de dimensión planetaria que nos desbordan, se requiere, para que seamos sujetos y no meros objetos de la historia, nuestra unión.

Volvemos necesariamente a la dialéctica de lo uno y lo múltiple, con la extrema precaución de evitar que la comprensión de lo uno disuelva lo múltiple y la percepción de lo múltiple anule lo uno.

Pensar desde nosotros mismos exige reconocer nuestras raíces para proyectarnos desde ellas. Por ello proponemos recuperar la olvidada convergencia de pensamiento y acción entre dos de los intelectuales uruguayos y latinoamericanos más importantes del siglo XX: Vivian Trías (1922-1980) y Alberto Methol Ferré (1929-2009).

Ambos compartieron la convicción latinoamericanista así como ideas y prácticas políticas de la “izquierda nacional” en Uruguay (que no fue copia, ni repetición de la izquierda nacional en Argentina), a través de la experiencia electoral de la Unión Popular en 1962: coalición fundamentalmente protagonizada, aunque no exclusivamente, por el Partido Socialista liderado por Vivian Trías y el grupo nacionalista antimperialista, de origen herrerista, liderado por Enrique Erro, a quien

acompañaba como ideólogo Methol Ferré. Así como posteriormente en los años fundacionales del Frente Amplio desde 1971, cuando Methol (“Tucho”, como lo llamaban sus amigos) integró el grupo asesor del candidato presidencial Liber Seregni, mientras Trías continuaba siendo el referente máximo del Partido Socialista, una de las más importantes colectividades fundadoras del Frente.

Eduardo Galeano, el más célebre de los discípulos de Trías, definió a Vivian como “uno de los principales nacionalizadores del marxismo en América Latina”<sup>1</sup>. Pero la expresión “nacionalizador del marxismo” debe entenderse con propiedad como nacionalizador y latinoamericanizador o, con más precisión, nacional-latinoamericanizador del marxismo, ya que en Trías –como en Methol– palabras como nación y nacional, así como las expresiones izquierdas nacional, revolución nacional, liberación nacional o socialismo nacional, aludían a la vez a la patria chica y a la Patria Grande, al Uruguay y a América Latina. Aunque de esos dos significados, el más importante, el que marcaba el sentido fundamental era el de la Patria Grande. Si bien para Trías, como dirigente principal de un partido político uruguayo, quizás no fue el más frecuente de los sentidos, ya que tenía la necesidad de referirse habitualmente a los asuntos del Uruguay. Pero el significado fundamental, en él como en Carlos Machado, era el de Nación Latinoamericana, y fue en ese sentido que el ex presidente José “Pepe” Mujica<sup>2</sup>, en un mensaje de homenaje a Trías por los 100 años de su nacimiento, se refirió a la nación federal pendiente, a la Patria Grande.

Trías, por supuesto, como pensador empleaba estas palabras y expresiones en un sentido teórico general, de validez universal, referido también al resto del mundo y no circunscripto meramente a lo local ni solo a Nuestra América, pero siempre pensando desde nosotros mismos y para nuestras orillas rebeldes, tanto como para la humanidad.

Trías fue un gran descolonizador del pensamiento, a la vez comprometido radicalmente con los movimientos descolonizadores del mundo –mucho antes de que se difundiera la terminología académica del pensamiento decolonial–, en un tiempo de descolonizadores reales, teóricos y prácticos, en una época de descolonización a gran escala mundial, de revoluciones y movimientos de liberación nacional en el Tercer Mundo de los años 50, 60 y 70 del siglo XX.

El “giro copernicano” con el que Carlos Real de Azúa caracteriza la singularidad de Trías se funda en ese pensamiento descolonizador, que en palabras de Real “desde lo nacional... se afirma en la voluntad revolucionaria...” encontrando “en el marxismo el instrumento interpretativo”<sup>3</sup>.

A su vez Trías, en la primera mitad de los años 50, reinterpretaba a Marx y el marxismo desde las orillas coloniales y semicoloniales.

En su visión, la teoría de Marx regía para la realidad imperialista vista desde la metrópoli. Pero agrega Trías textualmente: “...el imperialismo tiene otra cara y desde ella permite otro enfoque. Se trata, precisamente de la cara colonial y del desarrollo económico y político de los países dependientes. La teoría histórica de éstos aún no ha sido elaborada o, por lo menos, nosotros no la conocemos”<sup>4</sup>. La obra de Trías fue el desarrollo de esa teoría. Y sigue diciendo: “lo cierto es que el esquema clásico de Marx no se ajusta a su realidad, aunque como es natural, nos ofrece el método adecuado para emprender su análisis histórico. Tendríamos, entonces,

<sup>1</sup> Eduardo Galeano sobre Vivian Trías. En: Trías, V. (1988). *Los caudillos, las clases sociales y el imperio*. Prólogo de José E. Díaz. Montevideo, Cámara de Representantes/Ediciones de la Banda Oriental, p.20

<sup>2</sup> Fundación Vivian Trías (2022). *100 años de Vivian Trías* - Testimonio de José “Pepe” Mujica: <https://tinyurl.com/FundVT7>

<sup>3</sup> Real de Azúa, C. (1964). *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*. Tomo II, p.587

<sup>4</sup> Trías, V. (1988) *Los caudillos, las clases sociales y el imperio*. Tomo 1, p.47



*abarcando la totalidad del complejo imperialista, una teoría para su centro de expansión y otra para su periferia colonial”.*<sup>5</sup>

Aquí está el núcleo de la heterodoxia de Trías en su primera formulación: la teoría de Marx no se ajustaría a la realidad colonial, aunque ofrece el método para desarrollarla, y se necesita en consecuencia otra teoría complementaria para el imperialismo visto desde las orillas.

No fue Trías sino Carlos Quijano quien introdujo en Uruguay los conceptos y la expresión “izquierda nacional”, así como el vínculo necesario entre nacionalismo antimperialista y socialismo en relación, a su vez, con la Patria Grande latinoamericana, al menos desde 1925, así como también la expresión “socialismo nacional” presente en las páginas del influyente semanario *Marcha* que dirigía. Algún día se estudiará en profundidad la influencia de Carlos Quijano en Trías y en Methol, como también en Jorge Abelardo Ramos, algo que he señalado en el 2021 en Argentina, al cumplirse el centenario del nacimiento de Ramos<sup>6</sup>.

Trías fue inicialmente un profesor de Filosofía que además pretendía desde muy joven ser un filósofo. Proyectó con apenas veinte años un libro de filosofía inconcluso, que se titularía *Ser y Estar*, del que se publicó un adelanto en la *Revista Nacional*, en 1942: el texto “Consejos del viejo Vizcacha”<sup>7</sup>. El título “Ser y Estar” tenía resonancias existencialistas en esos tiempos. No puedo dejar de preguntarme si la referencia en esa obra proyectada al “estar” y al “hombre abisal” pudieron ser un esbozo anticipatorio del “estar siendo” o “estar nomás” de la filosofía de lo americano del argentino Rodolfo Kusch, cuyo centenario también se cumplió el año pasado.

Trías desde su adolescencia y juventud pre-marxista hasta su madurez plenamente marxista fue siempre un humanista. Humanismo de raíces en pensadores no marxistas que eran a la vez americanistas como Rodó o de un marxismo muy heterodoxo y no dogmático como Carlos Quijano, y en pensadores propiamente marxistas.

Empezando por el mismo joven Marx, cuyos *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 se publicaron por primera vez en alemán en 1932, en español recién en 1938 y se difundieron entre nosotros especialmente en los años 50 y 60 del siglo XX. En ellos Marx escribe expresamente acerca del humanismo consumado o naturalismo consumado como verdad unificadora del idealismo y el materialismo, y su relación con el comunismo.

El primer libro de Trías, *Cuaderno de vacaciones*, escrito cuando apenas tenía 15 años, mostraba a un autor aún no marxista, católico o al menos cristiano libre al estilo del existencialismo cristiano de su admirado Unamuno. Aunque ya desde la primera página de ese inicial libro adolescente, Trías mencionaba a Dios, pero criticaba a los curas.

En esa obra aparecen unas líneas muy reveladoras, que recuerdan mucho a Carlos Machado. Decía el jovencísimo Trías: “Somos complejos, no simples, historias completas y no esquemas. Nunca un hombre es contradictorio, es múltiple”<sup>8</sup>. Se evidencia allí un Trías pre-dialéctico, que no percibe como decisiva la contradicción; y, sin embargo, ya tiene como eje de su pensamiento la multiplicidad de lo humano en general y de cada ser humano en particular.

---

<sup>5</sup> *ibidem*

<sup>6</sup> Vignolo, L. (2021). “Jorge Abelardo Ramos, la Izquierda Nacional y el Uruguay”, ponencia en la UNR, Rosario, inédita.

<sup>7</sup> Trías, V. (1942). “Consejos del viejo Vizcacha”: En: *Revista Nacional*, Tomo XVIII, N° 54, junio de 1942, pp. 415 a 430

<sup>8</sup> Trías, V. (1939). *Cuaderno de vacaciones*. Las Piedras, Teutonia, p.60

Su pensamiento marxista posterior conservará y acentuará esa percepción de la multiplicidad dialéctica, de la multiplicidad de las contradicciones, de la inagotable multiplicidad humana como uno de sus rasgos esenciales. Una complejidad de su pensamiento no siempre comprendida, ni estudiada en profundidad suficiente, que será central para sus ideas de la izquierda nacional y el socialismo nacional.

En cuanto a Alberto Methol Ferré, la mejor definición de la significación de su pensamiento la formuló uno de sus más íntimos amigos y colaboradores, Luis H. Vignolo Montecoral (1928 -2010) quien dijo: “*Methol es un Hegel cabecita negra. Methol es un filósofo de la historia descamisado. Un pensador que concibe el sentido de la historia universal desde la periferia semi-rural de las márgenes rioplatenses sudamericanas y no desde el centro político y cultural mundial. Un pensador que concibe la dialéctica de la historia haciendo de la periferia un centro*”.<sup>9</sup>

Methol, de origen nacionalista antimperialista, inspirado en la prédica de Herrera contra la instalación de una base militar de Estados Unidos en Uruguay (postura que también sostuvo Carlos Quijano desde el semanario *Marcha*) se convirtió muy tempranamente en un admirador de Perón, del movimiento de trabajadores organizados que lo acompañó y en especial de su visión integracionista, con el Nuevo ABC y el libro *Latinoamérica ahora o nunca*.

Fue a la vez un converso al catolicismo, del que se alejó durante varios años a fines de los ‘50 y principios de los ‘60, seguramente debido al enfrentamiento entre Perón y la Iglesia argentina. Retornó hacia 1965 a la Iglesia, en una especie de segunda conversión, con el impulso actualizador del Concilio Vaticano Segundo. Así se transformó rápidamente en un protagonista de la removedora teología latinoamericana, desde la segunda mitad de la década de 1960 en adelante. Por ejemplo, con el paradigmático ensayo teológico *Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina*, con sus consideraciones acerca de la dinámica entre las iglesias ricas de las sociedades opulentas centrales y las iglesias pobres periféricas.

Su vínculo con Vivian Trías fue paralelo a su profunda amistad con el argentino Jorge Abelardo Ramos. Alguna vez lo definí como “*hijo espiritual de Jauretche, a la vez que hermano intelectual de Jorge Abelardo Ramos*”, con palabras no alejadas de las que él mismo empleaba.

Ramos editó hacia 1961 el libro *La izquierda nacional en Argentina* de Methol, en base al texto de ‘Tucho’, “El marxismo y Jorge Abelardo Ramos”<sup>10</sup>, publicado en la revista uruguaya *Nexo*. Posteriormente, Methol siempre recordó que fue él quien le sugirió a Ramos el título *Historia de la Nación Latinoamericana*.

El retorno de Methol a la Iglesia católica, a fines del Concilio, estuvo marcado por su principal obra de filosofía pura: *La dialéctica hombre-naturaleza*, texto influido notoriamente por la hegelianización de la teología católica emprendida por Gastón Fessard.

De esa obra nos ocuparemos en este texto señalando coincidencias, a pesar de las diferencias, con el pensamiento marxista de Vivian Trías.

Nos proponemos señalar la muy significativa relación entre el desarrollo desigual y combinado, central en el pensamiento de Trías sobre la izquierda y el socialismo nacional, y los regímenes mixtos de industrialización que señala Methol como los únicos realmente existentes

<sup>9</sup> Testimonio de Luis H. Vignolo Montecoral a Luis Vignolo, 1987

<sup>10</sup> Methol Ferré, A. (1955) “El marxismo y Jorge Abelardo Ramos”. En: revista *Nexo*, N° 1, Montevideo, pp. 24-42.

hasta entonces. Tipos mixtos de transición en los que coexisten rasgos de la sociedad agraria y la industrial.

Gran parte del primer capítulo de *Por un Socialismo Nacional*, en el que Trías expresa su pensamiento maduro, y presenta su heterodoxia revestida de ortodoxia, a diferencia de la relativa libertad con que se expresaba en escritos más juveniles, está dedicado a la llamada ley del desarrollo desigual y combinado. Es decir, destacando la coexistencia de modos de producción diferentes, precapitalistas, capitalistas y socialistas, presentes como desigualdades entre las metrópolis y las colonias y semi-colonias, pero también en el seno de las sociedades centrales, así como en las de la periferia.

Idea decisiva tanto para señalar el carácter singular, diferente, desigual de cada realidad local, y por ende del carácter nacional de cada movimiento revolucionario y cada revolución, así como para afirmar la posibilidad del carácter socialista desde el inicio de cada revolución.

Ya no era necesario esperar una etapa de revolución burguesa, a la que sucediera la revolución proletaria, como pensaba Marx inicialmente, sino que podía concebirse una revolución nacional anticolonial en la que coexistiesen modos de producción diferentes. Para Trías, en las colonias y semicolonias necesariamente debían coexistir, ya que no era posible en ellas una verdadera revolución burguesa, puesto que el imperialismo lo impedía.

Por razones complejas, esencialmente políticas, Trías le atribuye la ley del desarrollo desigual y combinado a Lenin y no a Trotsky, a quien jamás menciona en su libro *Por un socialismo nacional*. También hace referencia a la idea de la “revolución permanente” en el mismo texto, sin nombrar tampoco a Trotsky. Pocos años antes sí había mencionado a Trotsky en un artículo<sup>11</sup>.

Había una poderosa tradición anti-trotskista en el Partido Socialista de Frugoni (anterior a Trías), que perduró en tiempos de Trías. No tenemos tiempo ahora de analizar esa compleja historia, por la que la influencia de Trotsky existió, fue muy importante, aunque, en general, sin ser expresamente reconocida.

Por su parte, Methol en *La dialéctica hombre-naturaleza* señala que “no hay actualmente en rigor tipos de Sociedad Industrial, sino tipos de regímenes mixtos de industrialización, de desarrollo hacia la Sociedad Industrial”.<sup>12</sup>

Y agrega: “Pues es imprescindible insistir en que los sistemas actuales de capitalismo o socialismo (que no son sólo relaciones del hombre con la cosa, pero éste es el aspecto que ahora nos retiene), en sus distintas variantes, no cumplen con el concepto de Sociedad Industrial, sino que responden a una tipología mixta, que cabalga y es transición entre la Sociedad Agraria y la Sociedad Industrial”.<sup>13</sup>

Sostiene que ni el capitalismo ni el socialismo de su tiempo (lo escribe durante la Guerra Fría) pueden entenderse sin su relación con la sociedad agraria.

El planteo de Methol es mucho más complejo porque apunta a que la perfección de la

<sup>11</sup> Coteló, R. (1991). “Prólogo”. En: Trías, V. *Uruguay y sus claves geopolíticas*. Tomo 8. Montevideo. Cámara de Representantes/Ediciones de la Banda Oriental, p.45.

<sup>12</sup> Methol Ferré, A. (1966). *La dialéctica hombre-naturaleza*. Montevideo, IEPAL.

<sup>13</sup> *ibidem*

sociedad industrial se realizará en la sociedad administrativa, es decir en la extrema tecnologización y robotización, pensada desde el optimismo tecnológico. Asunto de máxima actualidad cuando tanto se discute sobre la inteligencia artificial y sus consecuencias para la humanidad.

Enfoque que proviene de la forma en que Methol concibe los tres estados de la relación hombre-cosa, del *“progresivo señorío humano sobre la cosa”*: la captura, la producción y el gobierno o administración de la cosa. De allí la honda relación entre la dialéctica hombre -cosa, y la del amo y el esclavo, porque: *“El hombre es señor en cuanto ‘para sí’ y esclavo en cuanto ‘para otro’”*<sup>14</sup>. Por ello cita a Aristóteles: *“Si cada instrumento pudiese... trabajar por sí mismo... los empresarios prescindirían de los operarios y los señores de los esclavos”*<sup>15</sup>.

Sin embargo, es otra extrema actualidad la que queremos señalar a partir de los textos de Trías y Methol. Con lenguajes y conceptualizaciones diferentes, es decir desarrollo desigual y combinado, por un lado, y tipologías mixtas de transición entre agrarias e industriales por otro, apuntan al hoy.

En ambos casos coexisten modos de producción diferentes. El gran fenómeno histórico de esta época, el ascenso de China como potencia mundial, es el máximo ejemplo posible de la actualidad del desarrollo desigual y combinado o, si se quiere, de la tipología mixta de transición. Allí, de modo inequívoco, coexisten modos de producción diferentes, precapitalistas, capitalistas, postcapitalistas o directamente socialistas. Aunque siga en cuestión, como dijo Fidel Castro, si sabemos o solo creemos saber qué es y cómo se construye el socialismo. En cualquier caso, el desarrollo desigual y combinado nos permite comprender el principio de “un país, dos sistemas”, el estatuto de Hong Kong y Macao, la existencia de las “zonas económicas especiales”, así como el significado del socialismo de mercado del que hablan los propios chinos, tanto como del socialismo con características chinas propiamente dicho. Por cierto, la referencia a las “características chinas” es el equivalente en el lenguaje chino de lo que Trías pensaba como características nacionales.

Sin embargo, no se menciona en las discusiones actuales la ley de desarrollo desigual y combinado en relación al fenómeno chino. El no reconocimiento de algo tan obvio ejemplifica el rechazo a la complejidad que introducen estas ideas en la interpretación no solo del fenómeno chino, sino de todo lo ocurrido en el mundo desde el fin de la Guerra Fría hasta el presente. Es mucho más fácil arrojarse unos a otros consignas y eslóganes que pensar la complejidad de las múltiples contradicciones que tanto apasionaba a Trías. La comprensión de esa complejidad del desarrollo desigual y combinado, se vuelve más urgente, y muy esclarecedora de la urdimbre socio-económica del amenazante contexto mundial actual: una “Guerra Mundial en etapas” como la ha llamado el Papa Francisco –entre otros– y lo que he llamado desde hace años el correlativo “nuevo Yalta en etapas o en cuotas”. La “Guerra Mundial en etapas” parece una versión de la “redivisión imperial” o “guerra mundial de redivisión” a la que hacía referencia Vivian Trías, aunque no en la forma de las dos guerras mundiales generalizadas del siglo XX, sino a través de sucesivos o a veces simultáneos conflictos localizados que no llegan a expandirse y generalizarse, atenuando el riesgo de que la humanidad sucumba en una autodestrucción nuclear. A su vez el “nuevo Yalta en etapas” podría desembocar, en el largo plazo, en un nuevo orden mundial que podría asemejarse al “concierto de potencias” en el que pensaba Alberto Methol Ferré. Una cierta forma de multipolaridad, quizás acordada y cerrada, no abierta.

Una nueva configuración del poder mundial implica transformaciones económicas para

<sup>14</sup> *ib.*

<sup>15</sup> *ib.*

cuya interpretación es necesario considerar el desarrollo desigual y combinado o los tipos mixtos de transición.

Otro tema, sobre el cual Trías y Methol fueron precursores en el Uruguay, es el análisis del rol de la renta de la tierra o renta diferencial en la historia económica uruguaya y rioplatense. Sus aportes han sido bien estudiados por Pablo Messina y Gabriel Oyhançabal (quienes también se han ocupado del pensamiento de Jorge Enea Spilimbergo, otro de los grandes referentes de la izquierda nacional argentina)<sup>16</sup>.

Entendemos que la cuestión de la renta diferencial tiene un doble vínculo esencial con el desarrollo desigual y combinado, tanto respecto de la relación centro-periferia, entre las metrópolis dominantes y las semi-colonias (incluyendo las aparentes paradojas rioplatenses en esa relación de dependencia), así como en lo referido localmente a la coexistencia, a veces cooperativa y frecuentemente muy conflictiva, entre el modelo agroexportador y el proyecto industrializador.

El siguiente asunto que se debe analizar, y está en relación con lo anteriormente expuesto, es que tanto Trías como Methol desarrollan filosofías dialécticas, en un caso marxista y en el otro católico. Aún está pendiente un análisis sistemático de los vínculos, las diferencias y similitudes, entre la dialéctica triísta y la metholiana. Consideramos para ello necesario poner atención especialmente en la influencia hegeliana, en particular a través de los escritos del joven Marx. Un abordaje completo de la cuestión desborda ampliamente las posibilidades de este trabajo.

Esas filosofías dialécticas se constituyen a su vez en fundamentos para la comprensión que ambos pensadores tienen de la geopolítica, en abierto contraste con los fundamentos filosóficos de los clásicos de la geopolítica europea o estadounidense, como por ejemplo el social-darwinismo.

Este giro no solamente corresponde a una visión de la geopolítica desde “las orillas”, en contraposición con la perspectiva imperial, sino que es parte de la descolonización epistémica.

Resulta decisivo para la precisa aclaración del concepto geopolítico central de Methol – desarrollado en su teoría de los Estados Continentales Industriales– comprender la raíz filosófica de esta idea en la obra *La dialéctica hombre-naturaleza*, en la que la emancipación humana respecto de su servidumbre a la cosas (es decir la progresiva liberación del ser humano de su dependencia de la naturaleza) aparece expresamente señalada a través del dominio del espacio físico matemático de la ciencia y la técnica en la sociedad industrial, pero también implícitamente en el dominio del espacio geográfico. De manera que en el concepto de Estado Continental Industrial la relación entre lo continental y lo industrial, entre el espacio geográfico y el espacio físico matemático, es intrínseca, y de raíces filosóficas bien diferentes a las de los clásicos de la geopolítica.

Nuestra América, al mismo tiempo de su primera emancipación, perdió el camino de la industrialización y el desarrollo científico y tecnológico, en el que habían ingresado Inglaterra y Francia –y retrocedió en sus industrias y artesanías locales– así como perdió la unidad del espacio continental, nuestra “tierra prometida” de la Patria Grande, sucumbiendo a la balcanización. Ambos procesos estuvieron hondamente ligados.

---

<sup>16</sup> Messina, P.; Oyhançabal Benelli, G. (2021). “Entre la ‘constelación oligárquica’ y el ‘Kuwait agropecuario’ la renta de la tierra en el pensamiento económico uruguayo (1960-1984)”. En: *Iberian Journal of the History of Economic Thought* 8(2), pp. 121-135.

Comprender esta compleja dinámica histórica implica pensar la polaridad ontológica, la dialéctica de lo uno y lo múltiple que está en el fundamento de la triple dialéctica de Methol.

Trías, a través de la dialéctica marxista, el desarrollo desigual y combinado, así como la lucha de clases que se manifiesta en la política exterior imperialista, invierte las teorizaciones geopolíticas clásicas, para ponerlas al servicio de la liberación, desde nuestras perspectivas emancipatorias. Culmina su planteo consecuentemente con la alternativa entre la integración para la servidumbre o para la liberación, complejizando así el concepto mismo de integración. Dice textualmente: *“Por lo tanto, en nuestros días, la antinomia revolución-contrarrevolución, se expresa en la antinomia: integración para la servidumbre-integración para la liberación”*<sup>17</sup> y afirma más explícitamente que nos debatimos entre *“-la integración liberadora en la Patria Grande latinoamericana- y los proyectos del imperialismo -la integración monopolista y colonial-”*<sup>18</sup>.

Ambos enfoques, el de Trías y el de Methol, están dirigidos a la realización de la unidad de la Patria Grande como condición de la emancipación continental, política y social.

Debe reconocerse que los planteos de los pueblos originarios acerca de la plurinacionalidad, así como las posturas sobre la interseccionalidad de la diversidad, desafían ideas que pueden aparecer en exceso simplificadoras como la Nación Latinoamericana o la Nación de Repúblicas de Bolívar. Sin embargo, consideramos que un análisis profundo de los desarrollos conceptuales de Trías y de Methol revelan una honda comprensión de la complejidad y diversidad de la realidad, aunque requieran actualizaciones y revisiones.

El hecho muy significativo de que un teórico y político protagónico de la plurinacionalidad como García Linera reconozca que *“el proyecto nacional popular que ha postulado el MAS sigue siendo el horizonte insuperable de este tiempo”*<sup>19</sup> parece abrir un espacio de diálogo entre las diferentes formas de concebir la unidad de nuestros pueblos y Nuestra América.

Si bien puede interpretarse que en el discurso de García Linera “el proyecto nacional popular” parece quedar del lado de la patria chica y no del de la Patria Grande, tanto la invocación de las nacionalidades ancestrales en la plurinacionalidad, así como el reconocimiento del horizonte nacional popular, dejan abierto un campo de diálogo, entre las distintas conceptualizaciones de nuestra unidad, que décadas atrás pudo parecer cerrado.

En otras ocasiones he planteado la idea de Nuestra América como una civilización de civilizaciones, de cuádruple raíz civilizatoria: indígena, afrodescendiente, ibérica y lo que Bolívar llamó una “especie media” (tradicionalmente nombrada como “mestiza”). Raíces que no se anulan, ni dejan de interfecundarse unas a otras permanentemente. Desde esa visión sería mucho más viable concebir el diálogo civilizatorio planetario en lugar del catastrófico choque de civilizaciones. Sin duda, por ejemplo, no podemos concebir a China sin su dimensión civilizatoria.

Methol inició el camino final de sus últimos dos años de vida diciendo: “ahora, con la Izquierda Nacional y con la Santa Madre”. Su lema tradicional durante años fue “con la Patria Grande y con la Santa Madre” (en referencia a la Iglesia católica). Poco después de sustituir en su lema la Patria Grande por la Izquierda Nacional, queriendo decir que el camino hacia la Patria

<sup>17</sup> Trías, V. (1967). *Imperialismo y geopolítica en América Latina*. Montevideo, Ediciones El Sol, p. 396.

<sup>18</sup> Trías, V. (1991). *Uruguay y sus claves geopolíticas*. Cámara de Representantes/Ediciones de la Banda Oriental, p. 236.

<sup>19</sup> Entrevista a Álvaro García Linera (2020) <https://www.nodal.am/2020/10/alvaro-garcia-linera-exvicepresidente-de-bolivia-el-proyecto-nacional-popular-que-ha-postulado-el-mas-sigue-siendo-el-horizonte-insuperable-de-este-tiempo/>



Grande pasaba necesariamente por la Izquierda Nacional, en conjugación con la teología latinoamericana y la religiosidad popular, se sumó a la campaña presidencial de José “Pepe” Mujica y se convirtió en integrante de su grupo asesor.

Esa fue la expresión práctica de su proyecto de conjugación de la Patria Grande a través de la Izquierda Nacional con la Santa Madre, mediante la teología latinoamericana y la religiosidad popular. Ese proyecto, sin embargo, no fue explicitado teóricamente, en forma plena, durante sus últimos años de vida. No tuvo tiempo, ni salud para hacerlo.

¿Qué hubiera dicho al respecto el ateo marxista Trías, quién hasta sus últimos días quería dialogar –y que el marxismo aprendiese a convivir y a cooperar sin dogmatismos– con los socialistas cristianos y los socialistas islámicos?

Es nuestra responsabilidad tratar de responder las interrogantes abiertas por ellos y por otros.

Cuando Trías murió, Eduardo Galeano escribió: “*con nuestras piernas continuará caminando*”<sup>20</sup>. Sin embargo, no son Trías ni Methol los que necesitan de nuestras piernas. Somos nosotros los que necesitamos de su inspiración para continuar haciendo camino al andar.

Que así sea.

\*Ponencia presentada al *Primer Congreso del Pensamiento Nacional Latinoamericano*, realizado en la Universidad Nacional de Lanús (UNLa), 8-10 junio, 2023

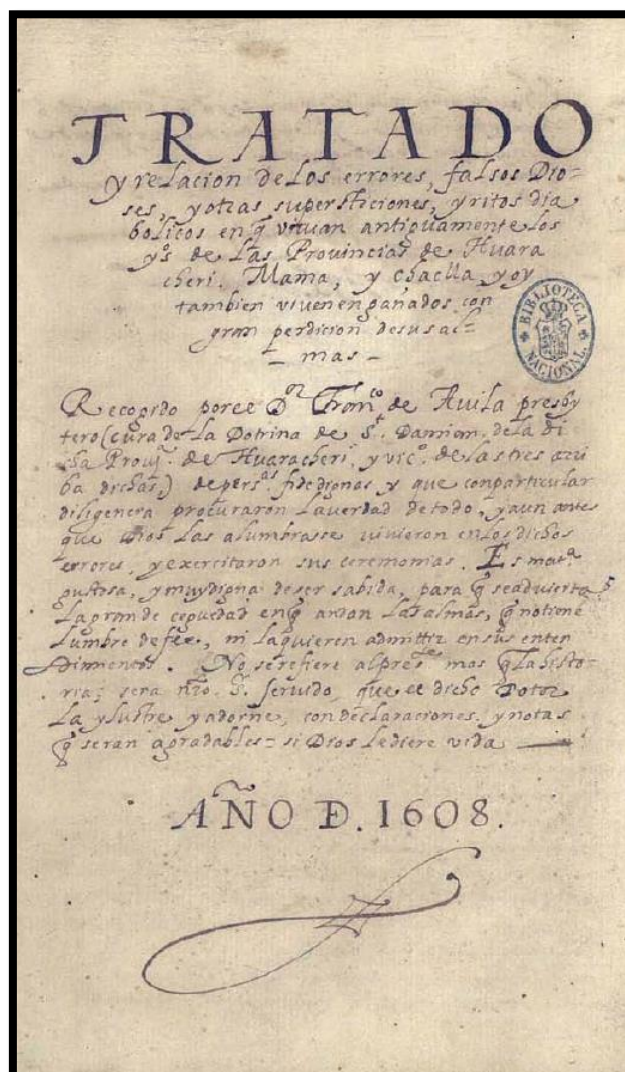
---

<sup>20</sup> Eduardo Galeano sobre Vivian Trías, *op.cit.*

## Bibliografía

- Ardao, Arturo (1989). "Prólogo". En: Quijano, Carlos. *América Latina: una nación de repúblicas. Volumen III*. Montevideo, Cámara de Representantes/Editorial Salamandra.
- \_\_\_\_\_. "Prólogo". En: Quijano, Carlos. *América Latina: una nación de repúblicas: Nicaragua. Volumen IV*. Montevideo, Cámara de Representantes/Editorial Salamandra.
- Caetano, Gerardo y Rilla, José (1986). *El joven Quijano 1900-1933: izquierda nacional y conciencia crítica*. Montevideo, Banda Oriental.
- Machado, Carlos (1972). *Historia de los Orientales*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental
- Marcilla, Naguy y Machado, Carlos (2015). *Cronología histórico-cultural de América Latina y el mundo*. Montevideo, Bandes
- Messina, Pablo; Oyhançabal Benelli, Gabriel (2021). "Entre la 'constelación oligárquica' y el 'Kuwait agropecuario' la renta de la tierra en el pensamiento económico uruguayo (1960-1984)". En: *Iberian Journal of the History of Economic Thought* 8(2), pp. 121-135
- Methol Ferré, Alberto (1961). *La Izquierda Nacional en la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Coyoacán
- \_\_\_\_\_. (1966). *La dialéctica hombre-naturaleza*. Montevideo, IEPAL
- \_\_\_\_\_. (1967). *El Uruguay como problema*. Montevideo, Editorial Diálogo
- \_\_\_\_\_. (1969). *Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina*. Montevideo, separata de la revista *Víspera*, nº12.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Los Estados Continentales y el MERCOSUR*. Buenos Aires, Instituto Jauretche.
- Quijano, Carlos (1989). *América Latina: una nación de repúblicas. Volumen III*. Montevideo, Cámara de Representantes/Editorial Salamandra.
- \_\_\_\_\_. (1989). *América Latina: una nación de repúblicas. Nicaragua. Volumen IV*. Montevideo, Cámara de Representantes/Editorial Salamandra
- Trías, Vivian (1966). *Por un socialismo nacional*. Montevideo, Ediciones El Sol
- \_\_\_\_\_. (1967). *Imperialismo y geopolítica en América Latina*. Montevideo, Ediciones El Sol
- Vignolo, Luis (2010). "En torno al Uruguay como problema". En: Methol Ferré, Alberto. *El Uruguay como problema. Y otros escritos (Geopolítica de la Cuenca del Plata)*. Buenos Aires, Publicaciones del Sur
- \_\_\_\_\_. (2010). "Dialéctica de la emancipación y la dominación". En: Roselli, Marco (dir.). *Bicentenario de la Revolución de Mayo y la Emancipación Americana*. Buenos Aires, Ediciones Instituto Jauretche
- \_\_\_\_\_. (2011). "Quijano como político". Ponencia en la Fundación Vivian Trías. Montevideo, inédita [27/sep/11]
- \_\_\_\_\_. (2022). "El socialismo nacional de Vivian Trías". Ponencia en el Seminario 100 años de Vivian Trías. Montevideo, inédita. [video en YouTube: <https://tinyurl.com/FundVT11>. 28/mar/22]

## DOCUMENTOS



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

## El silencio y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular.<sup>1</sup>



Alcira Argumedo

¿DESDE QUÉ «NOSOTROS» PENSAR LA MODERNIDAD?

### La cuestión del «nosotros» latinoamericano

Se cumplen ya cinco siglos desde que ese navegante visionario y tozudo arribara a las costas de nuestro continente; personalización del espíritu de su época, hijo y protagonista del primer proceso civilizatorio de alcance mundial. Y el lugar que pudo confundirse con el Paraíso<sup>2</sup> sería escenario de un dilatado drama histórico donde se entremezclaron aventureros y esclavos, indígenas y segundones, europeos desheredados de disímiles culturas, árabes, japoneses, rusos, armenios, judíos, coreanos o chinos. Tierra de dolor y de esperanzas, de desorbitadas fusiones genéticas, poca duda cabe acerca de la heterogénea composición de una «identidad latinoamericana» propia de estos Territorios, unificados originalmente en el proceso traumático de la conquista y la colonización.

El reconocimiento de la heterogeneidad cultural de los sectores populares de América Latina —que resalta ante la creciente homogeneización de sus clases dominantes y las capas indias acomodadas— surge con fuerza como problemática de las ciencias sociales al calor de la “crisis de los paradigmas teóricos”. La emergencia de nuevas formas de organización y solidaridad; de movimientos sociales reivindicativos que desbordan los partidos políticos; el incremento de masas marginales y de nuevos comportamientos de desesperación; la persistencia de

<sup>1</sup> Buenos Aires. Colihue. 2006.

<sup>2</sup> Flores Galindo, Alberto: *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.

identidades sociales que ligán el presente con varios siglos de memorias culturales, más allá de las características adquiridas en las diversas regiones, dan cuenta de fenómenos que no pueden explicarse integralmente desde las concepciones oficializadas en las ciencias sociales y el análisis político<sup>3</sup>.

En la constitución de la historia como historia universal a partir del siglo XVI, el ingreso de las sociedades americanas a la Modernidad iba a producir un mapa socio-cultural de características desgarrantes. El sometimiento, la degradación y la dramática ruptura de los equilibrios ecológicos y sociales en las grandes culturas sedentarias, redundaron en una mortandad cuya magnitud llegó a alarmar a la metrópolis española. La persecución y el aniquilamiento de los grupos culturales nómades que resistieron al dominio se vincula con la introducción masiva de esclavos negros en las regiones aptas para las plantaciones de algodón, azúcar y cacao; y a ella se agregarán nuevos contingentes colonizadores —principalmente españoles y portugueses, pero asimismo holandeses, ingleses y franceses— que habían de transformarse en aristocracias espúreas, en oligarquías de turbios abolengos<sup>4</sup>. Al mestizaje y la interpenetración entre estas líneas principales se sumarían más tarde, promediando el siglo XIX, nuevas masas de población migrante europea y diversos grupos raciales de las regiones del Este, expulsados de sus países por la madurez de la Revolución Industrial o los conflictos políticos y religiosos<sup>5</sup>.

En este proceso denso y complejo, se van conformando los grandes actores del escenario político latinoamericano. Será una coexistencia conflictiva, de confrontaciones sociales y étnico-culturales, donde se producen múltiples intercambios de significados, sincretismos religiosos, líneas de continuidad de identidades hostigadas, incorporación de nuevas creencias y rituales que se yuxtaponen con tradiciones ancestrales. Antiguas pautas cotidianas y lingüísticas conviven con la adopción del idioma de las clases privilegiadas de origen europeo —el español o el portugués en las regiones continentales; el inglés o el francés en las islas del Caribe— en tanto las formas de comunicación popular continúan asentándose en las lenguas originarias, que no pudieron ser desplazadas a pesar de quinientos años de predominios europeizantes. Manifestaciones de una resistencia cultural que, en el período colonial, se acompañaría de diversas formas de rebeldía abierta, insurrecciones y movimientos de protesta ante condiciones de exoliación que las masas de estos territorios nunca aceptaron pasivamente.

Evidencias de la férrea decisión de afirmar su dignidad como pueblos, como comunidades, como hombres y mujeres, no obstante, los períodos de aparente sometimiento, cuando el genocidio o la derrota obligaban a replegarse hasta recobrar fuerzas o encontrar nuevas oportunidades de insurrección. Casi trescientos años de levantamientos de las poblaciones autóctonas y de los contingentes negros transcurren desde las luchas de Cuauhtémoc en México o Manco Inca y Tupac Amaru en Perú; las guerras de Caupolicán y Lautaro en Chile; de los guaraníes y charrúas en el Río de la Plata; de Guaicaipuru en Venezuela; de los chibchas de Calcará; las rebeliones calchaquies; los mocambos de esclavos cimarrones en Brasil —que entre otros, darían origen al legendario Quilombo de Palmares— las insurrecciones de los tarahumaras en Chihuahua, los tepehuanes en Nayarit, el hostigamiento araucano-mapuche o las luchas de Juan Santos Atahualpa; que culminarían en los dos grandes movimientos

<sup>3</sup> Vega, Juan Enrique: “Buscando América Latina” en David y Goliath, CLACSO. N° 47. agosto 1985; Calderón, Fernando: “Pensando esas culturas”, en David y Goliath, op. cit.; Argumedo. Alcira: “Conciencia popular y conciencia enajenada”. Seminario sobre Comunicación y Cultura Popular, Buenos Aires, CLACSO. 1983.

<sup>4</sup> Mariátegui, José Carlos: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Lima, Biblioteca Amauta, 1967. [Puede consultarse en la [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/bibliotecaNdE](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/bibliotecaNdE)].

<sup>5</sup> Ribeiro, Darcy: El proceso civilizatorio, Caracas. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1970.

precursores de la independencia: el de Tupac Amaru II y Tupac Catari en el Perú y el liderado por Boukman, Touissant Louverture y Jean Jacques Dessalines en Haití. Resistencias y rebeldías que dan cuenta de la reivindicación de identidades, de la profunda vocación de autonomía y libertad, de la defensa de una condición humana negada, de mandatos culturales subterráneos que durante la larga etapa de la conquista y la colonización alimentarian las memorias, valores y significados de las clases subordinadas de América Latina y constituyen el sustrato de una cultura popular heterogénea, de múltiples vertientes y amalgamas, que estaba lejos de sentirse expresada en las ideas eurocéntricas absorbidas por las capas dominantes de origen blanco.

Heterogeneidades sociales y culturales, conformaciones nacionales azarosas — estructuradas durante el conflictivo proceso de la independencia y las luchas entre los proyectos autonomistas y las alternativas neocoloniales— diagraman un cuadro de sociedades con gran complejidad interna y agudas diferencias entre sí, que contrasta con la sincronía manifestada por las realidades políticas latinoamericanas a lo largo de su historia. La pluralidad de las experiencias nacionales tiende a limitar las generalizaciones que abarcan al conjunto del continente. Sin embargo, en tanto conforma un área geopolítica e histórico-cultural que ha sido sometida al dominio de diversos proyectos hegemónicos en el curso de estos siglos, en América Latina los lineamientos que impulsan los centros de poder del campo internacional, vertebrados con sectores locales en cada sociedad, frente a las alternativas de corte popular, establecerán el contexto más amplio dentro del cual se han resuelto las contradicciones políticas fundamentales de estos países en las distintas coyunturas históricas: desde las luchas por la emancipación hasta los gobiernos de “seguridad nacional”, las nuevas realidades democráticas o los retos que presenta la actual etapa de cambios civilizatorios en la escena mundial<sup>6</sup>.

Si bien esta problemática de heterogeneidad y sincronía en los fenómenos político-culturales latinoamericanos aparece como un espacio de acuerdo en el interior de las ciencias sociales, un eje más conflictivo de debate supone afirmar que, a partir de esta originalidad histórica, es posible y necesario reconocer la existencia de una matriz propia, autónoma, de interpretación de los fenómenos sociales. Un paradigma teórico-político alternativo, con caracteres peculiares frente a las corrientes de pensamiento que expresan las distintas vertientes del liberalismo, el nacionalismo aristocratizante y el marxismo ortodoxo.

Afirmar la existencia de una matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano supone interrogarse acerca del potencial teórico inmerso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas, que constituyen más de la mitad de la población del continente. Implica reconocer la legitimidad de las concepciones y los valores contenidos en las memorias sociales que, en el transcurso de cientos de años, fueron procesando la “visión de los vencidos”, una visión diferente de la historia iniciada con la Edad Moderna europea en los siglos XV y XVI. Conlleva la reivindicación de esas otras ideas sobre las cuales se han sustentado distintas experiencias y movimientos políticos de América Latina<sup>7</sup>.

Esta matriz autónoma de pensamiento, con valores de orientación nacional y popular, expresada en el ensayo político latinoamericano, en la literatura, en los movimientos de masas, en las manifestaciones de resistencia social y cultural, en el legado de ideas de las capas mayoritarias, no pretende una autarquía teórica. Por el contrario, su sistematización requiere elaborar respuestas críticas frente a los paradigmas eurocéntricos demostrando el carácter

<sup>6</sup> Vega, Juan Enrique: op. cit.; Argumedo. Alcira: Los laberintos de la crisis (América Latina: poder transnacional y comunicaciones), Buenos Aires, Puntosur/ILET, 1985.

<sup>7</sup>Rosa, José María: Historia Argentina, Buenos Aires. Juan Granda, 1964 [Puede consultarse en [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca) carpeta: H.Arg.General NdE]; Romero, José Luis: Latinoamérica: situaciones e ideologías, Buenos Aires, Ediciones del Candil. 1967; Calderón, Fernando: "América Latina: identidad y tiempos mixtos" en David y Goliath N°52. septiembre 1987.



parcial que los impregna, en tanto se revelan incapaces de dar cuenta de la totalidad de los fenómenos procesados contemporáneamente en cada momento histórico. Los severos contrastes en el desarrollo de cinco siglos de modernidad entre los países capitalistas centrales y estas latitudes; los silencios y la ausencia de nuestro propio drama en el pensamiento clásico de Europa; los relatos que se fundamentan en ópticas lineales de progreso y civilización. El explícito o implícito desprecio por los “condenados de la Tierra” perceptible en las matrices dominantes en las ciencias sociales y en el pensamiento político del Occidente central, plantean a los latinoamericanos la reivindicación de una concepción del mundo asentada en su propia versión de esa historia. Baste recordar que, en los mismos años en que Kant se preguntaba *¿Qué es la Ilustración?*<sup>8</sup> Tupac Amaru moría descuartizado por liderar la rebelión indígena que precediera a la independencia de América Latina. Es posible interrogarse entonces hasta dónde —siguiendo a Gramsci<sup>9</sup>— serían «traducibles» tales experiencias en su productividad teórica.

Al igual que los representantes más significativos de la academia europea de su época, Emmanuel Kant estará fuertemente influido en la visión del hombre americano por las tesis de Buffon y De Pauw, y de naturalistas como Johann Friedrich Blumenbach y Eberhard Zimmermann. No obstante haber transcurrido ya más de dos siglos desde la conquista española y portuguesa del Nuevo Mundo, en 1775 Kant consideraba que: *El pueblo de los americanos no es susceptible de ninguna forma de civilización. No tiene ningún estímulo, pues carece de afectos y de pasiones. Los americanos no sienten amor, y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos... incapaces de gobernarse, están condenados a la extinción*<sup>10</sup>. Sin duda ignoraba Kant que ya en el siglo I, cuando las tribus nómades de sus antepasados germanos se acercaban recién a las costas del mar Báltico, más de doscientos años antes de que la presión de los hunos los empujara hacia el Imperio Romano, algunos integrantes de ese pueblo americano —como la civilización mochica— habían desarrollado una fina artesanía de joyas y orfebrería de oro que, según el antropólogo Christopher Donnan: *Son simplemente insuperables en la exquisita habilidad y virtuosismo técnico de los artesanos que las crearon.... parte del trabajo de incrustaciones de mosaico, cuentas y oro es tan diminuto que casi se necesitaría una lupa para armar el diseño... el tesoro moche es comparable a las joyas desenterradas en tumbas cercanas a la antigua ciudad de Micenas en Grecia*<sup>11</sup>. Cabe recordar que, hacia esa época, también otras culturas americanas como la maya o las de Tiahuanaco y Teotihuacan, habían alcanzado altos niveles de esplendor.

Tales experiencias culturales no estaban presentes en la problemática kantiana cuando en 1784 se plantea *¿Qué es la ilustración?: La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (naturaliter majorennis); también lo son*

<sup>8</sup> Kant, Emmanuel: “Qué es la Ilustración” (1784), en Filosofía de la Historia, México, Fondo de Cultura Económica, 1972 [Puede consultarse en [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca) NdE].

<sup>9</sup> Gramsci, Antonio: El materialismo histórico) la filosofía de B. Croce, Buenos Aires, Lautaro, 1958 [Puede consultarse en [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca) NdE].

<sup>10</sup> “Gerbi, Antonello: La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica (1750 -1900), México, Fondo de Cultura Económica, 1982; Alberti, Blas: “La formación del discurso antropológico” en Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales N°13, Buenos Aires, 1988 [Puede consultarse en [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/revista-de-filosofia-latinoamericana-y-ciencias-sociales/](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/revista-de-filosofia-latinoamericana-y-ciencias-sociales/) NdE].

<sup>11</sup> Clarín, 14 de diciembre de 1988.

*de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado!*<sup>12</sup>

Este concepto de la emancipación por la libertad, y en especial por “la libertad de hacer uso público de su razón íntegramente”, este libre pensar del hombre sin tutelas — particularmente sin la tutela religiosa que es “entre todas, las más funesta y deshonorosa” — conforma el núcleo central de la filosofía de la historia de Kant, expresado en otros trabajos del mismo año, como *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Michel Foucault considera que este texto de Kant coloca las bases de una reflexión filosófica sobre una actualidad, como planteo de pertenencia a un presente, a *un determinado nosotros, a un nosotros que se enraíza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad*<sup>13</sup>. Un presente, una actualidad, una contemporaneidad, una modernidad que, sin duda, no incluye en ese «nosotros» a una parte significativa del género humano. Por cierto, no ingresan en tal categoría los hombres pertenecientes a la raza americana pues, como volverá a afirmar Kant en un ensayo de 1788, esta raza, por efecto del clima, es *demasiado indiferente para realizar una cultura e incapaz de ejercerla, muy por debajo de los mismos negros...*<sup>14</sup>.

Excluido de la «actualidad» ilustrada de Kant, pero cronológicamente contemporáneo en la historia, ese pueblo americano supuestamente incapaz de forma alguna de civilización, carente de afectos y pasiones, protagonizaba el más decisivo levantamiento de las masas populares de América del Sur —indígenas, mestizos, negros liberados, mulatos, zambos, criollos pobres— encabezadas por el descendiente del último rey incaico, Tupac Amaru II, y por el caudillo plebeyo Julián Tupac Catari, hasta entonces vendedor ambulante de coca y bayetas. Durante dos años, el virreinato del Perú se conmociona ante el coraje de hombres y mujeres decididos a recuperar su libertad, en una prédica contundente contra las castas privilegiadas y el Imperio Español. La rebelión —que corona un largo ciclo de insurrecciones y llegaría a extenderse en distintas zonas de los actuales territorios de Perú, Bolivia, Argentina, Chile, Colombia, Ecuador y Venezuela— enfrentó la expoliación porque: *Nos oprimen en los obrajes, cañaverales, cacaos, minas y cárceles de nuestros pueblos, sin darnos libertad... nos recogen como a brutos y ensartados nos entregan a las haciendas para labores*<sup>15</sup>.

Cuenta la biografía de José Gabriel Condorcanqui que, a su educación en el Colegio para caciques de San Francisco de Borja en el Cuzco, unía contactos con personajes de la Ilustración, en especial, con la intelectualidad progresista de Lima influida por las nuevas ideas. Conocía de Derecho y algo de latín, hablaba bien la lengua española y la quechua. Pero, fundamentalmente, sabía la historia del Tahuantinsuyo relatada por Garcilaso de la Vega<sup>16</sup>; integraba el anhelo colectivo del retorno a una sociedad equitativa. Compartía los sueños y el mito del Inkarrí: porque cuando la cabeza del Inca vuelva a encontrarse con el cuerpo, terminará el período de desorden y oscuridad que iniciaran los europeos, y los hombres andinos recuperarán su historia<sup>17</sup>. En 1572, la última gran resistencia del imperio incaico había sido aniquilada, pero no así las identidades sociales, las creencias y los valores que lo sustentaron. Por eso, siglos más tarde, resonaban aún esas voces quechuas que frente al cadáver decapitado de Tupac Amaru I

<sup>12</sup> Kant. Emmanuel: op. cit. — Kant. Emmanuel: “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1964 1958 [Puede consultarse en [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca) NdE].

<sup>13</sup> Foucault, Michel: *Saber y Verdad*. Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1985 1958 [Puede consultarse en [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca) NdE].

<sup>14</sup> Gerbi, Antonello: op. cit.

<sup>15</sup> Lewin. Boleslao: *La rebelión de Tupac Amaru*, Buenos Aires. Hachette. 1957; Vega. Juan José: *Tupac Amaru*. Lima, Distribuidora Inca S. A. 1969.

<sup>16</sup> De la Vega. Garcilaso: *Comentarios Reales de los Incas*, Buenos Aires. EMECÉ. 1943. [Puede consultarse en [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/biblioteca) NdE].

<sup>17</sup> Flores Galindo. Alberto: op. cit.

habían gritado: *volverá algún día el jefe poderoso del antiguo tiempo, volverá y entonces no lloraremos más*<sup>18</sup>.

Utilizando sus conocimientos de Derecho, tres años antes de la insurrección —en diciembre de 1777— Tupac Amaru II había presentado en la Audiencia de Lima un escrito reclamando justicia frente a los privilegios mineros que *conservan la mita para abusar del trabajo de los indios, aunque estos se mueran*. Denunciaba que eran explotados “más que esclavos” y que muchísimos mineros terminaban sus vidas en el “vómito de sangre”: un esfuerzo legalista que resultaría inútil. La lucha rebelde se inició en los socavones y se extendió a las haciendas; los comuneros y siervos, los campesinos miserables, fueron sus bases sociales principales, al lado de mitayos de minas y obrajes (donde a veces los niños indígenas eran atados a los telares desde los seis años para trabajar sin tregua) de esclavos negros fugados y de grupos de criollos blancos pobres.

En la heterogénea y conflictiva composición social, étnica y cultural del virreinato del Perú, conformada a través de casi tres siglos de dominio español, la rebelión de Tupac Amaru tuvo características integradoras. Consciente de que enfrentaba una sociedad radicalmente distinta, no cabía ya a finales del siglo XVIII una mera restauración del Tahuantinsuyo y por ello intentaba amalgamar a los criollos, negros, mestizos e indios en una sola nación, donde no se excluía a nadie por razones de color. En esta confluencia social, Tupac Amaru buscó la incorporación de los criollos hacendados y comerciantes. Pero el sentimiento de casta racial predominante en ellos, los aglutinó con las capas españolas blancas en una férrea solidaridad anti-indígena. La influencia de la religión católica fue significativa; en varios lugares recibió el apoyo del bajo clero y en bandos y proclamas la crítica contra la riqueza, se amparaba en preceptos del cristianismo primitivo. Pero estas creencias se entrecruzaban con un renacimiento del culto incaico al Sol: “Por este Sol, aprended a morir como yo” gritó el líder Vilca Apaza antes de que su cuerpo fuera descuartizado por cuatro caballos sin que profririera una sola queja.

Tupac Amaru se proclamaría Inca, Rey del Perú, pretendiendo instaurar una sociedad nueva conducida por una monarquía incásica capaz de integrar y reconocer con un sentido “nacional” a las clases, castas, culturas y razas que componían la realidad peruana de fines del siglo XVIII. Una realidad social donde coexistían *distintas lenguas (castellano, quechua, aimara, cauque, puquina, mochica, etc.)*, *distintas razas (blancos, criollos, indios, mestizos, negros y mulatos)*, *distintas costumbres, distintas artes, distintos temperamentos, distintas culturas, distintos regímenes económicos según regiones*<sup>19</sup>.

Durante la guerra y la represión que siguió a la derrota, hubo más de 100.000 muertos. El encarnizamiento de los vencedores no lograría, sin embargo, quebrar la dignidad de su líder. Interrogado bajo tortura sobre los miembros de la conspiración, Tupac Amaru respondió al visitador Areche: Aquí no hay sino dos culpables: tú, por oprimir a mi pueblo, y yo por querer liberarlo... No diré a nadie la verdad, aunque me saquen la carne a pedazos...<sup>20</sup>

Una actualidad diferente a la de Kant donde, por no sentirse cómodo al no estar emancipado y buscar la libertad, la condena recibida por Tupac Amaru remite más bien a las descripciones precarcelarias del Michel Foucault de *Vigilar y castigar*<sup>21</sup>: *Habiendo el indio y su mujer visto con sus ojos ejecutar estos suplicios hasta en su hijo Hipólito... subió la india Micaela*

<sup>18</sup> Echagüe. Juan Pablo: Figuras de América. Buenos Aires, Sudamericana, 1943

<sup>19</sup> Lewin. Boleslao: op. cit., Vega, Juan José: op. cit.; Flores Galindo, Alberto: op. cit.

<sup>20</sup> Bega, Juan José: ídem.

<sup>21</sup> Foucault. Michel: Vigilar y castigar. México, Siglo XXI, 1970 [Puede consultarse en [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/bibliotecaNdE](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/bibliotecaNdE)].

*al tablado, donde asimismo a presencia del marido, se le cortó la lengua y se le dio garrote, en que padeció infinito porque teniendo el pescuezo delicado no podía el torno ahogarla, y fue menester que los verdugos, echándole lazos al pescuezo, tirando de una y otra parte, y dándole patadas en el estómago y pechos, la acabasen de matar. Cerró la función el rebelde José Gabriel a quien se le sacó a media plaza; allí le cortó la lengua el verdugo y despojado de los grillos y esposas lo pusieron en el suelo; atáronle a las manos y pies cuatro lazos y asidos estos a la cincha de cuatro caballos, tiraban cuatro mestizos a cuatro distintas partes; espectáculo que ja más se había visto en esta ciudad. No sé si porque los caballos no fuesen muy fuertes o el indio en realidad fuese de fierro, no pudieron absolutamente dividirlo, después de un largo rato lo tuvieron tironeando, de modo que lo tenían en el aire, en un estado de que parecía una araña. Tanto que el Visitador, movido de compasión, porque no padeciese más aquel infeliz, despachó de la Compañía (desde donde dirigía la ejecución) una orden, mandando le cortase el verdugo la cabeza, como se ejecutó. Después se condujo el cuerpo debajo de la horca, donde se le sacaron los brazos y los pies. Esto mismo se ejecutó con la mujer, y a los demás se les sacaron las cabezas para dirigirlos a diversos pueblos...*<sup>22</sup>

El contraste entre estas dos experiencias político-culturales tan disímiles que se procesan en un mismo tiempo histórico permite señalar muy gruesamente cómo, en diversas coyunturas críticas equivalentes a la que en la actualidad estamos transitando, existen interpretaciones teóricas y políticas profundamente diferenciadas, si se consideran por un lado las perspectivas de los grandes países de Occidente, asimiladas por ciertas capas sociales e intelectuales de América Latina y, por otro, las vertientes que se ligan con las masas populares del continente. En este sentido, consideramos que no existen marcos teóricos “inocentes” en sus consecuencias y vinculaciones políticas. Y de la misma manera que es posible desentrañar estas consecuencias y vinculaciones tras la aparente neutralidad científica de las distintas corrientes de la filosofía y las ciencias sociales, se trata, a la inversa, de recuperar el potencial teórico autónomo contenido en el pensamiento latinoamericano, que se ha manifestado predominantemente bajo la forma de la política: como propuestas de los grandes líderes, como ensayos, como fundamentos de proyectos de resistencia o confrontación, como expresión de una trama cultural procesada en el devenir histórico de lo popular en nuestra América.

La fluida articulación de las corrientes liberales, especialmente en la versión económica, con las clases dominantes de América Latina en sucesivas formas históricas de expoliación neocolonial. Las mutaciones que sufriera el pensamiento político de influencia rousseauiana al ser absorbido por los movimientos independentistas, como en los casos de Artigas y Bolívar, o la incapacidad del marxismo para expandirse ideológicamente entre las grandes masas del continente —incluyendo la frustración política de los brillantes aportes de Mariátegui<sup>23</sup>— dan cuenta de las dificultades de “traducción” de las alternativas europeas a las reivindicaciones populares latinoamericanas. Por el contrario, los grandes momentos de estructuración de una concepción autónoma de orientación nacional y popular —con sus múltiples facetas— se acompañaron de fuertes consensos e intensa movilización de las mayorías sociales. Capaces de sobrevivir en la memoria colectiva a pesar del hostigamiento o la represión, dan cuenta de la existencia de una línea histórica nacional-popular en casi todos nuestros países. Línea histórica que recupera las tradiciones culturales populares, las luchas de emancipación y resistencia, los intentos y aspiraciones autonomistas, las identidades sociales y regionales procesándose —no sin conflictos— en articulaciones mayores.

<sup>22</sup> Lewin, Boleslao: op. cit.; Millones, Luis: “Sociedad indígena e identidad nacional” en Arrospe de la flor y otros: Perú: identidad nacional, Lima, CEDED, 1979.

<sup>23</sup> Arico, José: “¿Desde qué conceptos pensar América?”, conversación con Waldo Ansaldi, en David y Goliath. CLACSO, Año XVI, N°49, julio 1986.

Al margen de los niveles de sistematización teórico-conceptual alcanzados por las diferentes vertientes de este pensamiento en América Latina, es significativa la continuidad histórica y el peso políticocultural que exhiben en el presente determinados valores y tradiciones populares ligados con las poblaciones originarias y con los mestizajes y aportes de los vastos contingentes negros y europeos que fueron poblando estas tierras a partir de la conquista. Desde esos troncos originarios, entremezcladas con las posteriores corrientes inmigratorias se procesará en sucesivas generaciones la historia social subterránea latinoamericana. Donde los hombres y mujeres de esa “América profunda”<sup>24</sup> van transmitiendo a sus hijos y sus nietos, los códigos, los valores, el habla, las aspiraciones, las otras ideas que se elaboran en el imaginario de las clases subordinadas, en debate y confrontación con las visiones del mundo de origen europeo incorporadas por los sectores criollos dominantes, por una parte, significativa de los estratos medios urbanos y por las elites ilustradas de mayor preponderancia en el mundo de la cultura oficial. Procesos que fueron alimentando las identidades populares, vertebradas en nuevas realidades nacionales y continentales, expresadas políticamente en momentos decisivos como puntos de consolidación de voluntades colectivas, en proyectos y liderazgos contruidos alrededor de convocatorias para la afirmación de la dignidad nacional y social.

Desde nuestro punto de vista, las dificultades para llevar la crisis de las ciencias sociales latinoamericanas hasta las interrogaciones más sustantivas se ligan, entre otros aspectos, con la tendencia a desvincular los desarrollos teóricos de los condicionantes históricos, al tiempo que se ignoran, en el estudio de los pensadores del mundo central, las “vidas paralelas” de quienes, en esos mismos momentos, pensaban y luchaban en América Latina por construir un mundo diferente al que pretendían imponerles las grandes potencias.

Un ejercicio de comparación entre la problemática y las principales líneas de pensamiento de latinoamericanos y europeos que fueron contemporáneos en distintas etapas cruciales de la historia, puede dar pistas acerca de las fuentes que han ido conformando esta matriz autónoma nacional-popular en América Latina, susceptible de ser desplegada en sus connotaciones conceptuales como un punto de partida en la búsqueda de alternativas para el continente ante los cambios que se están procesando en el campo internacional<sup>25</sup> (Argumedo, 2006: 15-26).

---

<sup>24</sup> Kusch, Rodolfo: América Profunda, Buenos Aires, Bonum, 1975; Kusch, Rodolfo: La seducción de la barbarie: análisis hermenéutico de un continente mestizo. Rosario, Fundación Ross. 1987 [Pueden consultarse en Obras Completas en [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/ biblioteca NdE](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/bibliotecaNdE)].

<sup>25</sup> Argumedo, Alcira: Un horizonte sin certezas: América Latina ante la Revolución Científico-Técnica, Buenos Aires, Puntosur, 1987, Argumedo. Alcira: Los laberintos de la crisis, op. cit.