

REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA  
Y CIENCIAS SOCIALES

Año XLIX N° 36 – 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° 36 – 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: Llambín 724 - Puerta de Hierro, Moreno (Provincia. de Buenos Aires).

## Índice

### Artículos

#### **LA PRAXIS EDUCATIVA LIBERADORA Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE DUSSEL .....5**

Por: Damián Andrés Ferrari

FILOSOFÍA Y ANCLAJE HISTÓRICO .....	5
EL EUROCENTRISMO Y LA HISTORIA QUE SE ENSEÑA.....	6
LA PEDAGÓGICA.....	8
SISTEMA ESCOLAR, INSTITUCIÓN ESCOLAR Y LA POLÍTICA.....	8
HACIA LA TRANS-MODERNIDAD.....	10
REFLEXIONES FINALES.....	10

#### **PERONISMO, UNIDAD SURAMERICANA Y EL ROL DEL MOVIMIENTO OBRERO ORGANIZADO .....12**

Por: Mara Espasande

BEBER DE LAS FUENTES.....	12
SÍNTESIS Y ORIGINALIDAD: INFLUENCIAS TEÓRICAS EN EL PENSAMIENTO UNIONISTA DE PERÓN.....	13
EL ABC Y EL PLAN ESTRATÉGICO DE UNIDAD CONTINENTAL .....	17

#### **DERIVAS DE LA POLÍTICA, LA DEMOCRACIA Y SUS INSTITUCIONES .....24**

Por: Alfredo Mason

LA CONSTRUCCIÓN DEL «SENTIDO COMÚN» .....	25
LA POLÍTICA Y SUS DERIVAS.....	27
LA CUESTIÓN DE LA DEMOCRACIA .....	30
¿QUÉ ES LA PATRIA?.....	31

#### **ENCRUCIJADA CIVILIZATORIA Y DESAFÍOS ACTUALES PARA LA LIBERACIÓN: APUNTES SOBRE TRANSICIONES, MONSTRUOS, SUBJETIVIDAD Y COMUNIDAD .....33**

Por: Julián Bilmes, Olmo Masini, Jonathan Prueger

ACTUALIDAD DEL LIBERACIONISMO Y DESAFÍOS DEL S. XXI .....	34
CLAROSCUROS DE LA TRANSICIÓN Y ‘MONSTRUOS-ESPEJO’ .....	36
SUBJETIVIDADES Y SOCIABILIDADES EN PUGNA EN TIEMPOS DE PSICOPODER E HIPERMEDIACIÓN DIGITAL .....	37
COSMOVISIONES, VALORES, CONOCIMIENTO Y LIBERACIÓN .....	39
REFLEXIONES FINALES.....	40

#### **LA LÍNEA Y EL PRISMA.....43**

Por: Santiago Bah

CONTINUIDADES, OPRESIONES Y OLVIDOS .....	44
---	----

#### **LAS INSTITUCIONES Y LAS COSAS .....58**

Por: Juan Pablo Scaglia

Colaboracion: Mariana Fernández, Florencia Suárez, Magalí Bermúdez

NO HAY MÁS PATRONES ..... 63

NO HAY RIQUEZA ..... 63

NO HAY SUJETO, HAY ALTER EGOS Y CONSUMIDORES ..... 64

**LO QUE ESPERAN LOS DE ABAJO .....66**

Por: Agustín Muratore

EL FILOSOFAR COMO “MANIPULEO TÉCNICO” Y LA *DECISIÓN CULTURAL* ..... 67

HERMENÉUTICA DE LO PRE-ÓNTICO. HACIA LO *EMBRIONARIO FILOSÓFICO* ..... 71

**MANUEL BELGRANO: DEFENSOR DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS  
ABORÍGENES .....76**

Por: Pablo Adrián Vázquez

EXPEDICIÓN AL PARAGUAY ..... 77

VALORACIÓN Y ALCANCE DEL REGLAMENTO PARA LOS PUEBLOS DE MISIONES..... 79

**PENSAR EN LA DERROTA.....87**

Por: Ezequiel Pinacchio

**¿FILOSOFÍA COMO IDEOLOGÍA DE DOMINACIÓN? .....93**

Por: Gabriel Cristian Rouede

INTRODUCCIÓN DE LAS INTRODUCCIONES A LA FILOSOFÍA ..... 94

LA LETRA CON SANGRE ENTRA ..... 97

QUIÉN DIJO QUE TODO ESTÁ PERDIDO ..... 99

UN MUNDO DONDE QUEPAN MUCHOS MUNDOS ..... 101

INTER/PLURI/MULTI CULTURA, PROBLEMAS DE CONCEPTOS ..... 103

**Documentos**

**LA CRISIS DE LA «REVOLUCIÓN ARGENTINA» Y LAS MOVILIZACIONES POPULARES ..... 110**

Por: Roberto Carri

## La praxis educativa liberadora y la Filosofía de la Liberación de Dussel<sup>1</sup>



5

Damián Andrés Ferrari

Este trabajo se propone indagar en los aportes teóricos de Enrique Dussel para pensar la praxis educativa liberadora en las instituciones educativas. En la *Pedagógica* indaga sobre las formulaciones entre maestro/discípulo en la relación cara-a-cara que permite la apertura, el reconocimiento y el diálogo como opción ética, en contrapunto a las relaciones de dominación de la Modernidad que reproducen sus pautas culturales eurocentradas. Desde el *Principio-Liberación* es posible pensar en la construcción de instituciones que abran nuevos horizontes a partir de una acción política, praxis constructiva de liberación, gestando nuevas instituciones, nuevo derecho, donde se pueda “vivir bien”. De allí, que el sistema educativo pueda ser pensado para la producción, reproducción y desarrollo de una comunidad de vida con derecho a la participación democrática en la construcción de sujetos éticos. Para esto, las instituciones necesitan transformarse desde una nueva normatividad que genere una praxis de liberación antihegemónica que genere una transformación del sistema educativo. La concepción de la *trans-modernidad* dusseliana propone la posibilidad de una reconfiguración a partir de afirmar la posibilidad de un pluriverso en constante diálogo crítico e intercultural.

### Filosofía y anclaje histórico

Para Dussel reflexionar sobre la relación con “el otro”<sup>2</sup> es el punto de partida para pensar sobre los diversos aspectos de la reflexión filosófica: la política, la ética, las relaciones sociales y económicas, la educación, la ontología, entre otros.

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el marco de la Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación. VI Cohorte 2023. Poder Político, Asedio Jurídico en América Latina. Democracias en Riesgo.

<sup>2</sup> El otro se revela como exterioridad que interrumpe lo habitual o cotidiano, como lo extraordinario, como el pobre, el oprimido (Dussel, 1996, P 59)

Lo singular de la propuesta de Dussel es haber pensado esa relación con “el otro”, no solamente en términos de la experiencia humana que tenemos al vivir en una comunidad o en la relación cara-a-cara, como aquel que se nos “presenta” enfrente de nuestra experiencia subjetiva como extranjero o necesitado, como lo plantea Levinas<sup>3</sup>, sino al de anclarlo en una experiencia histórica fundante: la conquista de América.

*“El ‘Conquistador’ es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro. La “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “asalariado” (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). (...) La primera “experiencia” moderna fue de la superioridad cuasi-divina del “Yo” europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior”. (Dussel, 1994, p.44)*

En este sentido, es un acontecimiento para ser pensado en términos ético-políticos, para comprender las relaciones de los conquistadores con sus víctimas, para pensar sus condiciones de reproducción, pero también reflexionar sobre una salida del círculo de violencia a partir de la praxis de liberación. Este es un punto de inflexión que quiere realizar Dussel para desarrollar una filosofía de liberación que, desde una militancia crítica radical al sistema desde la exterioridad geopolítica mundial, pueda construirse un marco teórico filosófico que permita pensar desde la praxis de liberación en la periferia.

### **El eurocentrismo y la historia que se enseña**

*“De acuerdo a mi tesis central, 1492 es la fecha del “nacimiento” de la modernidad, si bien su gestación envuelve un proceso de crecimiento “intrauterino” que lo precede. La posibilidad de la modernidad se originó en las ciudades libres de la Europa medieval, que eran centros de enorme creatividad, Pero la modernidad como tal “nació” cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra un otro, cuando, en otras palabras, Europa pudo autoconstituirse como un unificado ego explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Este otro, en otras palabras, no fue “des-cubierto”, o admitido, como tal, sino disimulado, o “en-cubierto”, como lo mismo que Europa había asumido que había sido siempre” (Dussel, 2001a, p. 58)*

Dussel afirma que es con la conquista de América donde comienza, también, a construirse el mito de la centralidad de Europa en la Historia Mundial. En este esquema plantea la mirada autoconstruida por la Modernidad que es una secuencia seguida generalmente por el curriculum escolar en todo el sistema educativo.

---

<sup>3</sup> Esta mirada que desarrolla Levinas tendrá una perspectiva crítica de parte de Dussel en tanto que entiende que Levinas logró revelar/denunciar una mirada política totalizante que niega al Otro como Otro pero que tiene un aspecto limitante, en vez de desarrollar salidas a la negación del Otro o caminos de liberación, sólo propone la exaltación del Otro. *“Debemos entonces a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de las mediaciones”* (Dussel, Guillot, 1975. P 8)





(Dussel, 2000, P. 44)

En el libro *"Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal"* (1966) se ocupa de impugnar esta centralidad a partir de exponer la riqueza cultural de otros pueblos y civilizaciones como la egipcia, la mesopotámica, la mesoamericana, la hindú y la china, que realizaron producciones culturales, descubrimientos y avances tecnológicos que fueron tomados por Europa para su desarrollo y constituyen un aporte importante al conocimiento en la historia universal realizado por esas culturas. De esta manera, apelando a la investigación del pasado, desmiente la centralidad de Europa en la Historia Mundial. Por ello, apela a enseñar la historia, "dos décadas antes" (Dussel, 2020, P. 7) que el llamado "giro decolonial", desde el descentramiento del esquema que nos llega del eurocentrismo construyendo una vía crítica a la Modernidad que muestre, además, los caminos de su superación.

En consonancia con esta centralidad autoasignada en la Historia Mundial, para Dussel el etnocentrismo moderno europeo puede sintetizarse en los siguientes elementos: su autocomprensión como "superior" le impone como deber desarrollar a los "primitivos" (los no-europeos). Esta concepción parte de que el desarrollo es pensado desde una mirada unilineal y de única vía: el "occidental", que es el modelo a seguir. Si se existe una oposición a esta versión del desarrollo, la violencia está justificada como remoción de los obstáculos a los avances de la "civilización". Por último, el círculo cierra a partir de asignar la culpabilidad de los actos violentos a la resistencia del "bárbaro" (Dussel, 2000) por ignorancia o inferioridad.

Dussel desarrollará también la relación del eurocentrismo con la Ética. La Modernidad en vez de comprender la "distinción"<sup>4</sup> entre los seres humanos, lo que implica un reconocimiento del Otro, interpreta al Otro como "diferente" en referencia a la "identidad en la Totalidad". Si lo idéntico, en este pensamiento eurocentrado, es bondad, lo diferente es negatividad, error que debe ser corregido por el Bien de la Totalidad. Es en este punto donde aparece la figura del héroe que es aquel que aniquila al diferente como un "enemigo" y se convierte en una mediación por el que el Todo elimina por la violencia a lo que pretende ser distinto por "amor al orden y la unidad del Todo" (Dussel, 1973, P. 14).

<sup>4</sup> "Distinción-convergencia se opone a identidad-diferencia. El hombre, distinto por su constitución real como cosa eventual o libre, converge, se reúne, se aproxima con otros hombres. Su convergencia será bondad, justicia, realización, servicio, liberación. Más allá del ser se converge en la realidad, extrasistemática, futura" (Dussel, 1996, P 59)

## La pedagógica

Dussel va a caracterizar los diferentes tipos de relaciones entre los seres humanos, desde un punto de vista ético, para analizar formas de relación de dominación o de liberación: la erótica (mujer-varón), la “pedagógica” como la que se da entre generaciones (padre/hijo – maestro/discípulo) y la política que se da entre pares (como Otro).

En consonancia con lo planteado por Heredia (2019) la Pedagógica dusseliana se presenta crítica frente a las relaciones de dominio que se enmarcan en los procesos históricos de conquista en donde el “varón conquistador europeo” se presenta como padre opresor y maestro dominador.

*“La pedagógica es un momento de la ontología de la modernidad. El sujeto constituyente es en nuestro caso el del padre, Estado imperial, el maestro o preceptor. Esta subjetividad comprende el ser, el pro-yecto del hombre europeo, burgués, "centro". El padre-Estado-maestro es el ego, el punto de apoyo, el "desde donde" se despliega el círculo del mundo pedagógico, ideológico, de dominación gerontocrático sobre el niño, la juventud, el pueblo. El educando, huérfano, memoria de experiencias conducidas hábilmente por el preceptor que debe ser obedecido, que tiene todos los deberes y derechos de enseñar (así como el Estado del contrato social tiene todos los derechos y deberes de gobernar), el educando es el ob-jeto o ente enseñable, educable, civilizable, europeizable (si es colonia), domesticable diríamos casi. Su subjetividad es objetivada; su mundo-otro es ontificado, usado, manipulado, con la pretensión de respetar su libertad. Sólo se exige que sea libre de condicionamientos (del padre-madre, familia, cultura popular, etc.), pero después se lo "conduce" (para eso es paida-gogós) al pro-yecto pre-existente del educador” (Dussel, 1980, P. 35)*

La pedagógica, la relación maestro/discípulo desde el punto de vista de la Filosofía de la Liberación, tiene que fundarse en creer en la palabra del Otro e interpretarla desde la escucha atenta como una opción ética y un compromiso moral de silenciarse en la palabra dominadora. De esta manera nos situamos en el cara-a-cara que deje ser Otro al Otro y abrimos un proceso de apertura interrogativa, provocación, oído atento como opción ética. Así el maestro se caracteriza por *saber-oír* que resulta constitutivo del método *ana-léctico*, que construye la praxis liberadora. La *dia-léctica* es propia de la “Totalidad” que niega al Otro atribuyéndole una “diferencia” que debe ser subsumida nuevamente en la identidad de la Totalidad dominadora. Por su parte, la *ana-léctica* supone escucha del Otro como Otro en su distinción y la posibilidad de la creación de lo nuevo, lo “más allá” (ana-) de lo Mismo. De manera que “el maestro liberador permite el despliegue creador del Otro” (Dussel, 1980, P. 89).

## Sistema escolar, institución escolar y la política

Si en la pedagógica se realiza una relación entre generaciones, la educación a través del sistema educativo, supone una forma de transmisión que se enmarcará en los sistemas de dominación o en la posibilidad de la constitución del Otro en la praxis educativa. Sin embargo, el actual sistema educativo, en su concreción histórica, surge en la Modernidad como creación de un “Ciudadano” para un Estado Moderno Europeo. De esta manera lo caracteriza Dussel:

*“El nuevo sujeto educante es la autoconciencia constitutiva de la burguesía en ascenso, en expansión. El habitante de la ciudad (Burg en antiguo alemán)*



*se abre camino desde su ego laboro en la fundación misma de las primeras aldeas medievales desde el siglo VIII y IX d. JC. Ante el hombre feudal y de iglesia, el burgalés (habitante de las ciudades) instaura un nuevo mundo, fruto de su trabajo, sin antecedentes, sin herencias” (Dussel, 1980, P. 27)*

En América Latina, el sistema educativo estará atravesado por políticas cuya expresión más clara es el lema sarmientino “civilización o barbarie” que propone la suplantación del sujeto latinoamericano con sus expresiones culturales propias, por las pautas culturales eurocentradas constituyendo una pedagógica de dominación y de la reproducción de lo Mismo en la Totalidad.

Dussel en su obra “La pedagógica latinoamericana” atribuirá al sistema educativo escolar, en general, la función de la dominación cultural, reemplazando otros tipos de transmisión generacional que desentiende al pueblo de la educación. *“La ‘escuela’ se arroga así el deber sublime de dar toda la cultura al niño”* (Dussel, 1980, P. 63). Por su parte en América Latina además es utilizada por las burguesías nacionales para alienar al “hijo del pueblo” con el fin de la aceptación pasiva de la opresión colonial. En obras posteriores empezarán a surgir reflexiones que permiten pensar las relaciones intersubjetivas en una vía alternativa con algunas consideraciones sobre la ética, la reproducción de la vida, la comunidad y el principio- liberación.

En el libro *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* va a trabajar sobre el contenido material de la ética asociado a la *“producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético con derecho a la participación discursiva”* (Dussel, 1998, P. 531) en una comunidad de vida que necesita alimentarse de una posibilidad de participación democrática y una política en donde se establezca también, una relación en donde no se reproduzca la exclusión de la voz de los excluidos del discurso. De allí la necesidad de construir una subjetividad “inter-subjetiva” desde la comunicación, la memoria colectiva, otras tradiciones y proyectos históricos concretos de esperanza solidaria y justa.

Por otro lado, afirma que el *Principio-Liberación* no puede ser sólo un momento negativo de “romper las cadenas” sino de construcción de la vida humana *“al exigir a las instituciones, al sistema, a abrir nuevos horizontes trascendentales y no a la mera reproducción como repetición de ‘lo Mismo’”* (Dussel, 1998, P. 560). Se trata de la acción política, praxis constructiva de liberación, gestando nuevas instituciones, nuevo derecho, donde se pueda “vivir bien”.

En este punto es importante aclarar que Dussel se aleja de otras miradas sobre las instituciones como necesariamente reproductoras del orden vigente y abre el camino a poder pensar en qué condiciones pueden realizarse prácticas liberadoras en las instituciones. En este sentido, plantea que las instituciones *“no son necesariamente represivas: pueden ser disciplinarias, y en ese caso todavía no son perversas. Cuando se vuelven represivas es que hay que cambiarlas”* (2001b, P.7).

La praxis de liberación en función de la construcción de nuevas instituciones comienza a partir de la acción de los sujetos que se proponen ser actores para edificar una nueva normatividad, consenso, reconocimiento y subjetividad, generando una praxis de liberación antihegemónica para la transformación de las instituciones. Se trata construir una transformación política que se edifique como respuesta, desde las interpelaciones de los excluidos, teniendo como horizonte una manera de ejercer el poder como servicio, como mandar obedeciendo y no como dominación. Dussel plantea que la hiperpotencia<sup>5</sup>, como poder

<sup>5</sup> La hiperpotencia es potencia liberadora que irrumpe y pone todo en cuestión como fuente creadora desde la Exterioridad. Dussel diferencia estas categorías de las de potencia (como voluntad de acción) y potestas (mediaciones institucionales) subsumidas en la Totalidad

del pueblo, de los de abajo, se hace presente, primero, por su extrema vulnerabilidad y pobreza para transformarse en una construcción de fuerza y unidad popular en cuya acción los sujetos “han devenido actores que edifican el nuevo edificio de la política desde una nueva “cultura” política”. (2006, P 123)

### Hacia la trans-modernidad

*“Se trata de imaginar una nueva civilización transmoderna basada en un respeto absoluto a la vida en general, y de la vida humana en particular, donde todas las otras dimensiones de la existencia deben ser reprogramadas desde el postulado de la “vida perpetua”. Esto toca a todas las instituciones políticas y las pone en exigencia de radical transformación” (Dussel, 2006, P. 134).*

10

La Modernidad tiene que ser superada porque sometió, como centro, al mundo periférico colonial, sacrificando al indígena, al afro esclavizado, a la mujer oprimida, alienando a la cultura popular y convirtiéndolas en víctimas de una racionalidad de destrucción de la diverso en función de considerarlo *di-ferente* y querer subsumirlo en la *Totalidad*.

Para empezar a transitar un proyecto *trans-moderno* es necesario afirmarse sobre la autovalorización de las culturas negadas o despreciadas, que son la *exterioridad* de la Modernidad y quedaron *fuera* por su pretensión de universalidad única y superior. Para esta tarea es necesario recuperar los valores de la tradición que fueron pasados por alto en la Modernidad y convertirlos en el punto de partida de una crítica que emerja desde las propias culturas negadas.

Este proceso implica un período prolongado de resistencia, desarrollo y acumulación de fuerzas a partir de fomentar y nutrir la transformación de la propia tradición cultural dirigida hacia una utopía *trans-moderna* que busque la descolonización cultural. Se trata de la necesaria afirmación y el desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, de afirmar una tradición diferente a la Modernidad que pueda tomar los aspectos más valiosos también de la misma, no para llegar a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino para constituir un *pluriverso trans-moderno* en constante diálogo crítico intercultural.

### Reflexiones finales

*“La aceptación del Otro/a como otro supone ya una opción ética, una elección y un compromiso ético: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad” (Dussel, 2020, P. 87)*

Una primera reflexión que surge de este trabajo de indagación sobre la Filosofía de la Liberación formulada por Dussel, es que todos los aportes teóricos, aunque no estén explícitamente formulados para ello, pueden ser retomados en el campo educativo y que nos brinda muchos elementos teóricos para la reflexión pedagógica.

En la relación educativa, partir de la ética en Dussel supone establecer la importancia de la escucha, la aceptación del Otro en su integralidad, estar atento a los procesos de dominación cultural de largo alcance y la atención a la enseñanza desde una mirada que no sea eurocentrada.

En el sistema educativo, la meritocracia tiene un rol regulador de ordenación análogo al

*eurocentrismo* que categoriza en *superiores* e *inferiores* desde una mirada cultural unilineal. Asimismo, la diversidad es nominada como diferencia a ser corregida, incluso por la violencia, en la *Totalidad* denominando como *bárbaros* a aquellos que portan producciones culturales alternas.

En términos de superación, Dussel traza algunas líneas que constituyen aportes a la reflexión pedagógica. A los elementos teóricos ya planteados como la posición de escucha del docente, hace hincapié en el derecho a la participación discursiva en la comunidad, en el contexto de una sociedad que excluye, no sólo al acceso al alimento, sino también a la voz. De allí la importancia de construir subjetividad *novedosa* a partir de la intersubjetividad, la apelación a otras tradiciones y la justicia analógica como interpelación que pone en cuestión la Totalidad que repite indefinidamente *lo Mismo*.

La mirada sobre las instituciones y la política como posibilidad de construir un poder alternativo que permita pensar que la praxis de liberación, puede constituirse en formas que construyan institucionalidad contrahegemónica al servicio de los excluidos como *hiperpotencia* popular, no es ajena a la posibilidad de la constitución de un sistema educativo a partir de estas concepciones, aunque claramente no puede ser constituido independientemente de los procesos sociales más generales de una comunidad.

Finalmente, la concepción de la *trans-modernidad* supone no depreciar al sistema educativo por tener un origen en la Modernidad, sino reconfigurarlo interculturalmente a partir de la autovalorización, el diálogo de las culturas y los sujetos negados por el proceso civilizatorio moderno para construir una escolaridad que contenga y recree un pluriverso Intercultural.

#### Referencias:

- Dussel, E. (1966). Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Resistencia: Lugar Editorial.
- (1973). Para una ética de la Liberación Latinoamericana. Tomo II. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1980). La pedagógica latinoamericana Nueva América Editorial/Editor
- (1994). 1492 el encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural editores.
- (1996). Filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América
- (1998). Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Madrid: Ed Trotta.
- (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo" en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas Buenos Aires: CLACSO
- (2001a). "Eurocentrismo y modernidad" en: Mignolo, W. (comp) Capitalismo y geopolítica del conocimiento El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del signo
- (2001b). La ética. Conferencia Inaugural. 6 de junio. Barcelona.
- (2005). Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. UAM-Iz., México DF, 2005
- (2006). 20 tesis de política. México: Siglo XXI.
- (2020) Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Editorial Trotta
- Dussel, E.; Guillot, D (1975). Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas. Buenos Aires. Editorial Bonum.
- Heredia, N. (2019). La pedagógica de la liberación de Enrique Dussel: Inakayal y lo que la pedagogía nos negó. Revista del IICE /45.

**Peronismo, unidad suramericana y el rol del movimiento obrero organizado**  
**Origen y formación del pensamiento unionista de Juan D. Perón**



Mara Espasande

*...ningún país latinoamericano puede liberarse por completo si, al mismo tiempo, no se libera el continente, y si luego el continente no se integra para consolidar su liberación.*

*Juan Domingo Perón*

*El pueblo argentino se unió sobre la clase trabajadora. Pensamos que ese mismo experimento que nos ha dado tanto éxito en Argentina, nos puede dar el mismo éxito en el continente.*

*Juan Domingo Perón*

**Beber de las fuentes**

“América Latina no se encuentra dividida porque es ‘subdesarrollada’ sino que es ‘subdesarrollada’ porque está dividida” sostenía Abelardo Ramos en 1968, dejando en evidencia que las fuerzas de disgregación y de unificación en nuestra región se encontraron presentes desde el momento de su independencia. El “sueño” –que no solo fue sueño sino también programa político- de los libertadores como San Martín, Bolívar, Artigas, entre otros, se vio truncado por la imposición del modelo de “patria chica” promovido por las burguesías comerciales y el imperialismo inglés. Durante la segunda mitad del siglo XIX no fueron pocos los que volvieron a insistir con la necesidad de la unidad sudamericana -Felipe Varela, por ejemplo- y, hacia el 1900, Manuel Ugarte y los pensadores de la llamada Generación del 900; pero los Estados oligárquicos estuvieron lejos de “mirar” al continente y, preocupados por fortalecer sus vínculos con

Europa, se alejaron cada vez de los pueblos latinoamericanos.

Sin embargo, los movimientos populares del siglo XX –primero el yrigoyenismo y, fundamentalmente el peronismo- cambiaron este rumbo. Hipólito Yrigoyen, además de sostener la neutralidad ante la Primera Guerra Mundial, lleva adelante una política exterior de acercamiento con los países latinoamericanos. Por nombrar algunas de las medidas tomadas, condona la deuda externa del Paraguay, convoca un Congreso Latinoamericano de Países neutrales y condena la intervención de los EE. UU. en Santo Domingo. Pero fue el movimiento político que emerge en 1945 el quien propondrá la unidad continental como política de Estado. En 1951 Perón anunciaba el proyecto del ABC (Argentina Brasil-Chile), proponiendo la unión de los tres países del cono sur como punto de partida de la integración de toda Sudamérica. Esta iniciativa se encontraba acompañada de otras no gubernamentales que involucraban a diversos sectores de la comunidad organizada: el movimiento obrero y los estudiantes. Nos preguntamos entonces, ¿por qué Perón puso en el centro de la política exterior la cuestión de la unidad continental?, ¿cuáles fueron las fuentes teóricas y lecturas políticas que lo llevaron a construir este proyecto?

Perón fue un hombre de acción y de pensamiento; conductor y estratega. Su propuesta presenta singularidades y es profundamente original, pero también es síntesis de diversas luchas y corrientes que lo precedieron. El peronismo constituye en sí mismo, un movimiento político de síntesis histórica donde se articulan tradiciones, identidades, “viejas” luchas, con nuevas ideas y perspectivas. Tal como sostienen Cisneros y Piñeiro Iñiguez: “El peronismo surge a partir de 1943 como una nueva síntesis de elementos realidades de la sociedad argentina y de los ideales –viejos y nuevos- de su imaginario colectivo. Permite un nuevo protagonismo social de clases que se han madurado en la exclusión, y de ideas que están en los tiempos a las que el régimen hasta entonces imperante no permitía aflorar. Entre ellas, la idea de América (...) El peronismo no solo es una síntesis argentina sino también una síntesis desde la Argentina, con proyección latinoamericana” (Cisneros, P. Iñiguez, 2002: 122). “Al decir que Perón puso en práctica las ideas de otros con una articulación y contextualización propias se etapa diciendo que les dio vida, las transformó en acción (Piñeiro Iñiguez, 2013: 24).

En este artículo nos proponemos entonces indagar sobre esta apropiación y recreación de idearios unionistas presentes en esa época y otras bases filosóficas y políticas influenciaron para construir esta concepción.

### **Síntesis y originalidad: influencias teóricas en el pensamiento unionista de Perón**

La conformación del pensamiento integracionista del peronismo no posee una sola fuente de inspiración; por el contrario, resulta de la confluencia de diversas corrientes y tradiciones históricas que se articulan en la emergencia de un nuevo pensamiento y programa político.

Hacia 1946, el momento en el que Perón asume como presidente, existía una corriente intelectual y artística que desde hacía medio siglo venían reflexionando y predicando la necesidad de la unión latinoamericana. Sin dudas, el conductor del nuevo movimiento conocía y valoraba la obra de estos autores, en particular las producciones de Manuel Ugarte.

Manuel Ugarte había nacido en Buenos Aires, en 1875, era un literato muy reconocido en Europa y en el resto de América Latina, decidido antiimperialista, precursor del socialismo latinoamericano, agudo observador y analista de la región. Sus viajes en la década de 1910 – denominados “Campaña Hispanoamericana”- le permitieron alcanzar un conocimiento profundo de cada uno de los países y escribir algunos de los libros más destacados en defensa

de la reunificación de la “Patria Grande”, tal como llamaba a la región.

Luego del 17 de octubre de 1945, Ugarte había expresado en diversos medios periodísticos su entusiasmo por la nueva fuerza política que emergía en el país semicolonial. En declaraciones al periódico Democracia sostuvo: “...creo que ha empezado para nuestro país un gran despertar (...) democracia que la que ha traído Perón, nunca vimos en nuestra tierra. Con él estamos los demócratas que no tenemos tendencia a preservar a los grandes capitalistas y a los restos de la oligarquía...” (Galasso, 1974, T.II: 273).

En mayo de 1946, acompañado por Ernesto Palacio, lo conoció a Juan D. Perón. Rememorando el histórico encuentro declaró: “Manifestó que me conocía en términos que colmaron la inevitable vanidad del escritor...” (Galasso, 1974, T.II: 274). Luego de una larga charla donde debatieron de economía, geopolítica, de la necesidad del desarrollo industrial y los medios para lograrlo, Perón decidió nombrarlo Embajador Extraordinario y Plenipotenciario ante la República de México. Llegaba el reconocimiento a toda una vida dedicada a la prédica y la lucha por la unidad latinoamericana.

Ugarte consideraba que la existencia de la Patria Grande se fundaba en diversos factores. Por un lado, en oposición a otro territorio del continente: América anglosajona. Identificaba la existencia de diferencias insalvables originadas que constituían dos tipos de civilizaciones distintas originadas desde el momento de la colonización. Además de las diferencias culturales, identifica el problema geopolítico que implicaba para América Latina, la unidad de los Estados Unidos de Norteamérica ya que se constituía como amenaza sobre el resto del continente por la acción expansionista e imperialista esbozada en forma temprana por la Doctrina Monroe (1824).

Retomando los postulados de Simón Bolívar y los libertadores del siglo XIX consideraba a la unidad regional como una necesidad geopolítica vinculada a la defensa frente al avance imperialista. Por otro lado, las semejanzas culturales basada en el idioma, la religión, las costumbres, la historia compartida, constituyen los tópicos en los cuales Ugarte identifica la factibilidad y necesidad de la unión regional. En el artículo citado insistía: “...A todos estos países no los separa ningún antagonismo fundamental. Nuestro territorio fraccionado presenta, a pesar de todo, más unidad que muchas naciones de Europa. Entre las dos repúblicas más opuestas de la América Latina, hay menos diferencia y menos hostilidad que entre dos provincias de España o dos estados de Austria. Nuestras divisiones son puramente políticas y, por tanto, convencionales. Los antagonismos, si los hay, datan apenas de algunos años y más que entre los pueblos, son entre los gobiernos. De modo que no habría obstáculo serio para la fraternidad y la coordinación de países que marchan por el mismo camino hacia el mismo ideal. Sólo los Estados Unidos del Sur pueden contrabalancear en fuerza a los del Norte. Y esa unificación no es un sueño imposible” Ugarte, 1901, “El peligro yanqui”, Diario El País).

En los años subsiguientes, combinando su obra periodística y literaria, Ugarte profundizó sus estudios sobre la historia latinoamericana. Reflexionó sobre las causas del “progreso inverosímil” del Norte frente al atraso económico de América Latina. “Lo que lo ha facilitado es la unión de las trece jurisdicciones coloniales”, en cambio “la América hispana comprende algunas comarcas de prosperidad inverosímil, pero en conjunto prolonga una etapa subalterna [...] sólo importa productos manufacturados y sólo exporta materias primas” (Ugarte, 1911, p. 32), reflexionaba en *El porvenir de América Latina*.

Este análisis es uno de los aportes más importante del autor sobre la balcanización regional como clave para comprender la dependencia latinoamericana. Es decir, la balcanización para él, estaba estrechamente relacionada con las otras tareas inconclusas de la etapa de la



emancipación, pues al crearse veinte países donde debía fundarse una nación, se habían constituido en semicolonias subordinadas al imperialismo británico (América del Sur) y al naciente imperialismo *yanqui* (América Central y el Caribe). Estas tareas inconclusas definen la existencia de una soberanía incompleta en las patrias chicas latinoamericanas. En esta obra sostenía, además –tal vez por primera vez en la historia del pensamiento latinoamericano- la clara definición de la Patria Grande incluyendo a Brasil, al antiguo mundo lusitano.

Esta teoría del equilibrio del poder se asocia también, a los planteos vinculados a la defensa. Para Ugarte, la unidad regional era suficiente para generar un contrapeso con el norte del continente y alcanzar el desarrollo pleno de la soberanía. Por otro lado, afirmaba que la abundancia de recursos naturales constituía una amenaza para la región en un doble sentido. El primero, por convertir a la región en objetivo imperial y, el segundo, parte condicionar a América Latina al lugar de exportadora de materias primas, base económica de la dominación semicolonial. En 1924 sentenció: “Los que sólo exportan materias primas son, en realidad, pueblos coloniales. Los que exportan objetos manufacturados son países preeminentes” (Ugarte, 1961: 28). En esta época denuncia la extranjerización de dispositivos fundamentales para el desarrollo de la nación: ferrocarriles, minas, tranvías, teléfonos, petróleo. “Cuanto debió ser nuestro, cayó en poder de empresas de otro país” afirmó en 1924 (Ugarte, 1961: 28). En 1915 cuando fundó su propio periódico *La Patria* –de muy corta duración- publicó un programa político dirigido a la juventud donde enunciaba: “propiciaremos ante todo el desarrollo de las industrias nacionales [que] sustituyan por fin a las fuerzas económicas que vienen del extranjero y vuelvan a él llevándose gran parte de nuestra riqueza (...) combatiremos los monopolios y los abusos de las compañías extranjeras; en política internacional nos opondremos (...) a todo acto de carácter imperialista” (Ugarte, 1915: 18-19).

Luego de 1945, con la emergencia del peronismo, Ugarte reconoció que muchos de los postulados que él venía sosteniendo hacía más de 40 años tomaban forma de programa político. Si bien su origen socialista lo diferenciaba del movimiento nacional, identificaba al menos tres factores que lo llevaron a dar toda su adhesión: la supremacía de la cuestión nacional por sobre la cuestión social; la unidad nacional como canalizadora del conflicto interno y la unidad de acción con el resto de los países de la región que debían constituir un regionalismo activo (Cisneros, Piñeiro Iñiguez, 2002).

Se observa aquí, una transición desde el nacionalismo latinoamericana romántico al nacionalismo popular que logra acceder al poder y, desde allí, volcar a la vida política los postulados de aquellos escritores del 900 entre los cuales se encontraba Ugarte. Perón reconoció en Ugarte a un hombre con trayectoria intachable y una vida dedicada a la lucha por la unidad regional. Por su parte Ugarte, en aquel momento, asumió que aquel nuevo movimiento popular encarnaba los ideales que venía predicando hacía casi 50 años. De la palabra al programa político; de la declamación y enunciación mordaz, a la ejecución de un proyecto nacional en el cual la unidad continental era objetivo estratégico. Construir el Estado Continental fue para Ugarte durante mucho tiempo, una utopía, para Perón, política de Estado.

Pero más allá de las lecturas realizadas de autores como este escritor, Perón accede a los estudios y a la formación sistemática en el Ejército argentino; es producto de esta institución de las Fuerzas Armadas y resultado de las transformaciones que se dieron en ella durante la primera mitad del siglo XX.

Allí, había estudiado la historia argentina y latinoamericana desde una óptica sanmartiniana y bolivariana. Esto explica las referencias a la gesta emancipadora, presentes en forma temprana en los escritos de los años 30 (Perón, *Apuntes de Historia Militar*, 1932). Sostiene Urriza: “Perón consideró tan importante el rol de San Martín y Bolívar en las luchas

independentistas de América del Sur que en sus apuntes de historia militar los menciona en los capítulos titulados 'La Conducción' calificándolos de 'grandes capitanes' capaces de dar brillo a las armas de las naciones oprimidas" (Urriza, 2000: 56).

Estas referencias continúan a lo largo de su vida. Antes de asumir la presidencia, por ejemplo, en una carta dirigida al uruguayo Luis Alberto de Herrera escribió: "Ha llegado la hora de Bolívar, ha llegado la hora de los Estados Unidos de América del Sur" (26 de febrero de 1946, citado en: Barrios, 2016: 28). En el discurso de Clausura del Congreso San Martiniano en la Universidad Nacional de Cuyo, en 1950, se declaró heredero del mandato de los libertadores y del anhelo de la unión de la Patria Grande. Tiempo después, en un artículo publicado bajo el seudónimo Descarte, en 1952, sostuvo: "San Martín sólo confía en los pueblos. Por eso cuando libera, cuando lucha, cuando gobierna sólo habla de los pueblos. Sabe que, en Chile, Perú, Ecuador, Venezuela, etc., detrás de los que usurpan el poder o de los entregadores que dominan hay pueblos de patriotas que vigilan. Es que San Martín es un escrutador de la verdad de los tiempos: el pueblo" (Perón, Democracia, 24 de abril de 1953). En la misma línea, en 1954, frente a estudiantes latinoamericanos en el Teatro Nacional Cervantes sintetizó: "¿qué estamos esperando para realizar los que hace más de cien años ya nos estaban indicando San Martín y Bolívar" (Perón, 1954).

Durante sus presidencias recurrió al análisis histórico para fundamentar la necesidad y viabilidad del proyecto integracionista denominado ABC. En 1953 estando en Chile, realizó un discurso donde detalló el programa de los libertadores vinculado a la unidad regional. Citó a O'Higgins, a Las Heras, a Tomás Guido, a San Martín, de quien sostuvo que "su gran ideal fue construir una confederación continental". En términos geopolíticos San Martín había abierto la vía del Pacífico. Para Perón ir a las fuentes era una forma de legitimar su proyecto de integración que tenía como protagonistas Argentina, Brasil y Chile.

Pero de su formación como militar no solo debemos destacar el acercamiento a los ideales de los libertadores del siglo XIX sino también el conocimiento de la escuela geopolítica alemana y de la tradición prusiana. Había leído y estudiado la teoría proteccionista de Georg Friedrich List y también la concepción geopolítica de Friedrich Ratzel constituidas en el marco de la unificación alemana. Ratzel acuñó el término Estado Continental Industrial proponiendo una teoría social a partir de la dimensión geográfica<sup>1</sup>. Además, el pensamiento en estrategia militar alemán nutrió a Perón de categorías desde la cuales pensó la geopolítica y también la política. Concepto tales como la autonomía económica nacional, área geográfica sustentable (en cuanto la disponibilidad de recursos), la ampliación de las fronteras, son algunos de ellos. Otro concepto perteneciente a esta tradición de pensamiento es la nación en armas, acuñado por Colmar von der Goltz. La nación en armas es el pueblo, otra categoría tomada también por el peronismo para definir al sujeto histórico protagonista del movimiento nacional en gestación. La concepción de guerra latente y la necesidad de construir Estados de dimensión continental como estrategia de defensa nacional, provienen en gran medida de esta corriente.

Por último, otra fuente del pensamiento de Perón fue el nacionalismo. Cabe aclarar que dentro del nacionalismo argentino –desde sus vertientes conservadoras hasta las populares como el forjismo– la integración latinoamericana no constituía una temática central, pero sí el antiimperialismo, cuestión que no abordaremos en este artículo pero que constituyó otro de los pilares del pensamiento peronista.

En el plano de la unidad continental tuvieron particular influencia de los movimientos

<sup>1</sup> Ratzel había acuñado el concepto de Estados Continentales Industriales e incluyó a Sudamérica como un espacio plausible para la conformación del mismo.

nacionalistas latinoamericanos de los años 30 y 40, aquellos que habían retomados los postulados de la Generación del 900 y aplicado (o propuesto) programas integracionistas. Nos referimos al APRA peruano, al gobierno de Toro y Bush en Bolivia, al de Vargas de Brasil, al de Cárdenas en México y el de Ibáñez en Chile. De México, el peronismo adoptó la política de las agregadurías obreras en las Embajadas. Por otro lado, Perón recibió información sobre la experiencia brasileña del general José María Sorobe, quien había sido agregado militar en el país vecino. Perón había conocido la transición de las formas liberales a las corporativistas y prestado participar atención a la relación del Estado con el movimiento obrero organizado. Con respecto al caso chileno cabe destacar que bajo su primera presidencia Ibáñez (1927-1931) impulsó una unión aduanera con la Argentina. En 1929 nació el proyecto de “La Unión del Sud”. El mismo, proponía una unión gradual de Argentina y Chile para sumar luego a Uruguay, Paraguay, Bolivia y, por último, a Brasil. Con la crisis del año 30 esta iniciativa se vio interrumpida.

Concluyendo, Perón sintetiza el legado sanmartiniano-bolivariano, los principios de la escuela histórica alemana, los ideales y fundamentos teóricos de la Generación del 900 y de los nacionalismos argentinos y latinoamericanos de los años 30 y 40. Así lo expresa Miguel Ángel Barrios: “Perón es la confluencia de [diversas] fuentes. Una, de los principios del siglo XX, es la del latinoamericanismo de Manuel Ugarte que plantea que el Estado continental como condición de posibilidad histórica. El conductor une [esta concepción] con la geopolítica prusiana de Colmar von der Goltz y Friedrich Ratzel. La otra fuente que alimenta la formación geopolítica de Perón es sanmartiniana y bolivariana” (Barrios, 2016: 31).

Estas vertientes que recogerá el peronismo se articularán con principios nuevos que dotan a este movimiento de gran originalidad que no solo generará una nueva doctrina sobre la unidad continental sino también propuestas concretas que intentará llevar a cabo.

### **El ABC y el plan estratégico de unidad continental**

La construcción de la Tercera Posición, por la cual Perón planteó la necesidad de una tercera vía ante el capitalismo y el socialismo soviético, definió no sólo un posicionamiento frente a la política exterior sino también una propuesta de un nuevo modelo de hombre y de sociedad que se definió como justicialista. La Tercera Posición se encontraba íntimamente ligada a la búsqueda de la unión latinoamericana ya que era la única manera de generar un contrapeso frente al avance imperialista, frecuentemente disfrazado de panamericanismo. Estos postulados fueron planteados de manera temprana ante las Naciones Unidas por el representante argentino el Dr. José Arce quien insistía en la diferencia entre la unidad latinoamericana y el panamericanismo<sup>2</sup>.

En los artículos publicados bajo el anonimato –compilados en la obra Política y Estrategia- Perón se encargó de denunciar el accionar del Departamento de Estado y la falsa concepción de “solidaridad continental”. Realizó en diferentes momentos un repaso por la historia denunciando la falta intervención de EE. UU. - a pesar de la vigencia de la Doctrina Monroe- frente a la usurpación de las Islas Malvinas por parte de Gran Bretaña (1833); también, desnudó las operaciones políticas conducidas por dicha el Departamento de Estado frente a las elecciones de 1946, mediante la presencia de Braden en el país; en dichos artículos dejó en evidencia las campañas antiargentinas promovidas por el país del norte en Uruguay, Chile y Brasil y también, repudió el accionar de la diplomacia norteamericana en favor a las empresas de ese origen. Tal fue la beligerancia que Perón identificó en el accionar del imperialismo norteamericano que –siempre bajo la firma de Descartes- sostuvo: “De un tiempo a esta parte

<sup>2</sup> Aquella idea que José Vasconcelos había sintetizado en la dicotomía “Bolivarismo o Monroísmo” se encuentra fuertemente presente en esta concepción.

se nos ha hecho un honor inmerecido: cuando los movimientos populares se manifiestan, son acusados de “peronismo”. Cuando Getulio Vargas fue postulado para la presidencia del Brasil, los diarios imperialistas lo acusaron de ser un instrumento peronista financiado desde Buenos Aires. Otro tanto se dijo de Chávez en el Paraguay. Velasco Ibarra, en Ecuador, ha sido acusado de lo mismo. La revolución boliviana que llevó a Paz Estenssoro al gobierno, según el imperialismo y sus secuaces, fue obra del peronismo argentino. En Chile está ocurriendo igual cosa con el general Ibáñez. ¿Cómo no se les ocurrirá pensar que son los pueblos?” (Perón, 31 de julio de 1952, en Democracia).

En este marco general, Perón impulsó en 1951 el proyecto del ABC<sup>3</sup> (Argentina Brasil-Chile). Proponía la unión de los tres países del cono sur que sería el núcleo aglutinador de toda Sudamérica. Como se mencionó, esta propuesta poseía fundamentos geopolíticos basados en la defensa frente a los avatares imperiales, pero también se encontraba impulsada por la búsqueda del ejercicio pleno de la soberanía de cada Estado y de la posibilidad de alcanzar un desarrollo integral con justicia social. A los tres principios fundantes del peronismo –independencia económica, soberanía política, justicia social- debemos incorporarle la bandera de la unidad continental, porque para el conductor constituía el requisito fundamental para alcanzar el resto.

El origen del proyecto ABC debemos explicarlo en el contexto mundial de aquel entonces. El estado de guerra latente presentaba como escenario posible el desarrollo de una Tercera Guerra Mundial. Perón, desde la doctrina de la Defensa Nacional, resaltaba la importancia de la unión regional como medio para resguardar los recursos naturales existentes ya que preveía que -como consecuencia de la superpoblación, la superindustrialización y la escasez de recursos- el imperialismo buscaría apropiarse de ellos<sup>4</sup>.

Pero lejos de ser una propuesta meramente defensiva, el ABC se encontraba inmiscuido por los planteos filosóficos más profundos de la doctrina peronista. Los principios de cooperación y comunidad -que fundaban la propuesta de la complementariedad económica entre los Estados latinoamericanos- tienen su origen en la Comunidad organizada, obra de Perón presentada en el Congreso Nacional de Filosofía de 1949. La comunidad – definida desde el humanismo cristiano - era considerada un todo orgánico y espontáneo; y la acción política, la organizadora de la comunidad. El movimiento popular –quebrando con los principios del liberalismo- debía fortalecer las fuerzas de la cooperación tanto a escala nacional como regional.

Desde esta perspectiva, el desarrollo económico nacional solamente podría concretarse en el marco de la unidad continental donde la cooperación debía ser la base para la creación de un Estado continental. Al respecto sostiene Methol Ferré: “Tempranamente la política de Perón se plantea el dilema de la imposibilidad de un mercado internismo puro. ‘No somos una economía completa’ solía repetir” (Methol Ferré, s/f: 37). Se encuentra aquí presente la concepción de las “soberanías incompletas”, ya desarrollada en la obra de Ugarte. El 19 de julio de 1950, ante una delegación de estudiantes brasileños, Perón sostuvo: “Nosotros debemos pensar lo siguiente: que en el futuro del mundo solamente subsistirán los conglomerados políticos, sociales y económicas que constituyen una unidad económica...” (Barrios, 2016: 188). En otro artículo firmado como Descartes, analizó la historia europea y asiática afirmando que el único camino para la historia mundial era el de la conformación de las confederaciones

<sup>3</sup> El Plan ABC (Argentina, Brasil, Chile) había sido planteado por José María da Silva Paranhos Junior, el Barón de Río Branco, cuando estaba a cargo de la política exterior brasileña a principio del siglo XX. El mismo fue suscripto en 1915 por los tres estados, en un contexto político y económico absolutamente diferente al del gobierno peronista. El objetivo no era de lograr la integración económica o política, sino crear una comisión de investigación a fin de generar un informe sobre las cuestiones de límites y jurisdicciones territoriales a fin de evitar nuevos conflictos entre los países firmantes.

<sup>4</sup> Ver: discurso el 11 de noviembre de 1953 en la Escuela Nacional de Guerra.

continentales. “Unidos seremos libres. El año 2000 nos encontrará unidos o dominados. En el mundo no hay espacio para las naciones que se aíslan” (Perón, 1°. de julio de 1953).

Por otro lado, hacia 1953 el país enfrentaba un cuello de botella en su crecimiento, causado por las dificultades de la etapa de industrialización de importaciones basada en la producción de bienes de consumo no durables. Por eso la unión, es vista, además, como una alternativa para superar dichos problemas. La ampliación del mercado de consumo, el aumento del comercio intrarregional y la cooperación económica, fueron los caminos planteados por la política integracionista del gobierno peronista. En 1953 Perón afirmó: “Pienso que América del Sur debe unirse. El resto del mundo está agotando sus reservas territoriales. Nosotros las tenemos en abundancia y sin explotar. Es lógico pensar que las luchas del futuro serán económicas y que ellas se orientarán hacia los países que tengan más reservas de territorios y más riquezas que explotar en ellos. El futuro nos impondrá la unión económica de América del Sur. Si no nos adelantamos a los hechos es posible también que la lucha nos encuentre desunidos” (Chávez, 1984: 20).

Para lograr esto, Perón impulsó la firma de acuerdos de cooperación, de actas de unión económicas y de convenios bilaterales. Entre los avances alcanzados se destacaron: el acta de unión con Chile en base a acuerdos bilaterales (1953), la presentación ante la CEPAL de un programa de integración gradual (1953), el tratado de unión económica con Paraguay (1953), el convenio de complementación económica con Nicaragua (1953) y el convenio de unión económica con Bolivia (1954).

En términos de política internacional, EE.UU. –fortalecido por los resultados de la guerra– se encontraba en pleno auge expansionista desde su tradición panamericanista: en 1945 se firmó el Acta de Chapultepec de la cual participaron todos los países de América menos Canadá y Argentina. La misma, constituyó un antecedente de la firma del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR, 1947) y de la creación de la Organización de Estados Americanos (OEA). Por último, la Carta Económica de las Américas de 1945 buscó neutralizar las iniciativas de política económica autónoma y de carácter nacionalista de los países de la región, proponiendo el libre comercio e inversión de capitales extranjeros.

Ahora bien, en este contexto adverso, ¿cómo afianzar y lograr un proceso de unidad continental duradero? Conceptualmente Perón definió al sujeto “pueblo” como protagonista de la historia y de los movimientos nacionales; y a las Organizaciones Libres del Pueblo como los espacios de empoderamiento del mismo. Los trabajadores organizados debían ser protagonistas y garantes de dicha integración. La unión de los gobiernos era considerada efímera, por el contrario, la unión efectiva se realizaría únicamente en la medida que se produjera una unidad continental por abajo, la integración de los pueblos.

Para intentar fortalecer esto, Perón impulsó la integración en otras instancias tales como en el plano de las organizaciones de estudiantes universitarios. Frente a la Federación Americana de Estudiantes afirma: “Siempre he pensado había dicho que los pactos entre los gobiernos no sirven para nada si no los refrenda la voluntad de los pueblos. Y también esto otro: Ni Brasil tiene unidad económica, ni Argentina tiene unidad económica, no la tienen tampoco Chile, Perú, Bolivia, Colombia ni Venezuela; ninguno de estos países tiene, por sí; unidad económica suficiente como para garantizar su porvenir, pero unidos representamos la unidad económica más formidable que pueda existir...”.

También en el plano sindical promovió la política integracionista a partir de la creación del ATLAS (Agrupación de Trabajadores Latinoamericanos Sindicalistas). Perón consideraba central la necesidad de una Central Obrera Latinoamericana, así lo afirma durante su primera



Presidencia: “El pueblo argentino se unió sobre la clase trabajadora. Pensamos que ese mismo experimento que nos ha dado tanto éxito en Argentina, nos puede dar el mismo éxito en el continente”. Para dar curso a esta propuesta, se incorpora la figura de agregado sindical en las embajadas argentinas<sup>5</sup>. El proyecto se concretó finalmente en México en 1952<sup>6</sup>, estableciendo la sede en Buenos Aires y nombrando como secretario general al argentino José Espejo, líder de la CGT. Desde su fundación, la política norteamericana boicotea su accionar intentando lograr su disolución, que finalmente ocurre luego del golpe de estado que derroca a Perón en 1955.

Otro punto fundamental por el cual Perón consideraba que la unión era fácticamente realizable se vincula al reconocimiento de las bases culturales compartidas del conjunto de América Latina. Tal como Ugarte entendía que, a partir de la conquista española se había ido conformando una identidad particular, mestiza, católica, original, que daban forma a una comunidad con elementos tópicos reales.

Sin embargo, el proyecto integracionista encontró fuertes dificultades. Por un lado, fuertes resistencias en los países vecinos fundadas en el recelo de las elites políticas e intelectuales que sospechaban que en realidad la propuesta de Perón escondía intereses expansionistas por parte de la Argentina. Emergían viejas rivalidades vinculadas a la herencia de la lucha hispano lusitana. El nuevo ABC fue sistemáticamente atacado por la oposición que llevó a Getulio Vargas al suicidio. La arremetida contra el presidente fue desencadenada por Lacerda y por el ex canciller Joao Neves da Fontoura, los mismos que promovieron una campaña anti-argentina. Itamaraty, la sede de la Cancillería, se convirtió en símbolo de la resistencia al proyecto integrador. Pero no sólo en Brasil existió oposición, ocurrió lo propio en Chile, pero con la diferencia que allí, se logró avanzar en la firma de una serie de acuerdos en el año 1953.

Existieron otros factores que hicieron fracasar esta propuesta tales como la falta de integración productiva entre los países de la región, la inexistencia de una base social con conciencia integracionista y, fundamentalmente, el accionar de EE.UU. que promovió la firma de acuerdos bilaterales (en particular con Brasil) además de realizar campañas constantes para boicotear cualquier tipo de avance de la unidad en el terreno diplomático, económico, político y sindical.

Después de ser destituido en 1955, Perón profundizó sus análisis y posicionamientos en torno a la geopolítica mundial y el devenir histórico de la humanidad. En ocasión de la Conferencia de Presidentes de Punta del Este en 1967 planteó: “En lo referente a la integración geopolítica, que en el mundo moderno ha pasado a ser una palabra de orden en el despertar de los continentes, también hemos sido precursores, porque la primera comunidad económica que lleva a la formación del Mercado Común Europeo con miras a los Estados Unidos de Europa, comienza en 1958 con el Tratado de Roma, en tanto nosotros ya en 1949 realizamos en Chile las primeras gestiones hacia un tratado de complementación económica con miras a una comunidad económica latinoamericana, con los mismos objetivos. A este tratado se adhirieron la mayor parte de los países, hasta que el imperialismo, que no desea nuestra integración, utilizando “cipayos” de adentro y a sus satélites de afuera, trató de dejarlo sin efecto...” (Chávez, 1984).

Insistió en esta misma línea argumentativa en su discurso pronunciado en Buenos Aires el 8 de abril de 1974, ante dirigentes sindicales argentinos y latinoamericano: “Una Latinoamérica desperdigada, como somos, no se podrá defender. Nos van a quitar las cosas por teléfono. Entonces, ¿cuál es el problema? Unámonos, organicémonos y preparémonos para

<sup>5</sup> Proyecto que toma de la experiencia del gobierno de Lázaro Cárdenas.

<sup>6</sup> Se encontraban presentes en aquella oportunidad, Cuba, Puerto Rico, Chile, Costa Rica, México y Perú.



defendernos. Me parece que eso es fundamental y básico, en un mundo cuya evolución actual lo lleva a la desaparición de todas las divisiones”.

Desde esta concepción la liberación podía llegar solo de la mano de la unidad continental. Nuevamente presente el concepto de soberanías incompletas acuñado por Ugarte. En una entrevista en 1970 lo expresó con toda claridad: “Yo no trabajo ahora solo para la Argentina; sino para toda América Latina. Me he dado cuenta de que, en la liberación de nuestros pueblos, gravita más la integración continental, que el problema nacional” (Barrios, 2016: 108).

Perón había analizado y estudiado la historia latinoamericana tanto del siglo XIX como del siglo XX. El proyecto unificador de principios del siglo XIX presentado por Bolívar, San Martín, Monteagudo, Morazán, entre otros, fue derrotado por el accionar diplomático y militar de las potencias centrales –Estados Unidos e Inglaterra- en complicidad con las burguesías portuarias de cada una de las patrias chicas del continente. La imposición de los modelos coloniales no podría haber sido posible sin un requisito fundamental: la fragmentación del territorio latinoamericano.

A partir de allí, en América Latina emergieron diversas fuerzas sociales y políticas que cuestionaron este modelo de dependencia e intentaron construir proyectos en defensa de la soberanía nacional (y regional). La Revolución Mexicana, los gobiernos de Perón, Vargas, Cárdenas, Arévalo, Árbenz; más tarde la Revolución Cubana, el gobierno socialista de Allende, la Revolución Sandinista en Nicaragua, entre otros. Sin embargo, estos proyectos no lograron quebrar las condiciones estructurales de dependencia por no poder avanzar en un modelo autonómico industrial soberano. Aquí es donde Perón sostiene que dicho modelo, sobre podrá imponerse desde la conformación del Estado continental, desde la cooperación y el principio de complementariedad. La contracara es que, luego de cada experiencia fallida (o interrumpida), nuevamente se produce el retorno al orden (semi)colonial.

En su última obra, el Modelo Argentino para el Proyecto Nacional, en 1974, Perón sintetizó su perspectiva sobre hacia dónde avanzaría la humanidad. Sostuvo entonces: “El mundo será universalista; la organización de los países del «tercer mundo» constituye una forma de tránsito necesario hacia un universalismo justo; la etapa del continentalismo, a su vez, es un camino para ambas cosas. La etapa del continentalismo configura una transición necesaria. Los países han de unirse progresivamente sobre la base de la vecindad geográfica y sin pequeños imperialismos locales. Ésta es la concepción general con respecto a los continentes, y específicamente la concepción de Argentina para Latinoamérica: justa, abierta, generosa y, sobre todas las cosas, sincera. Debemos actuar unidos para estructurar a Latinoamérica dentro del concepto de comunidad organizada, y es preciso contribuir al proceso con toda la visión, perseverancia y tesón que hagan falta. Tenemos que asumir el principio básico de que «Latinoamérica es de los latinoamericanos». Quiero refirmar con énfasis que nuestra proposición no es agresiva: simplemente recoge la enseñanza de la historia y la proyecta hacia el futuro, incorporando la constructiva cooperación estrecha con todos los países. Para cumplir plenamente con el propósito universalista, debemos tener real independencia de decisiones, y ello requiere una Latinoamérica con individualidad propia. Como latinoamericanos, atesoramos una historia tras de nosotros: el futuro no nos perdonaría el haberla traicionado (Perón, 2015: 208).

De esta manera, retorna a los planteos realizados en los años 40 y 50, recupera el concepto de comunidad organizada, la crítica al panamericanismo, las tres banderas de la doctrina peronista, el principio de cooperación, pero previendo que los procesos de integración no se detendrían en la escala continental, sino que aumentaría interdependencia global generando un nuevo sistema universalista. Deja allí, el interrogante abierto sobre cuál sería el

qué lugar ocuparíamos como latinoamericanos en el nuevo esquema mundial.

#### Referencias bibliográficas

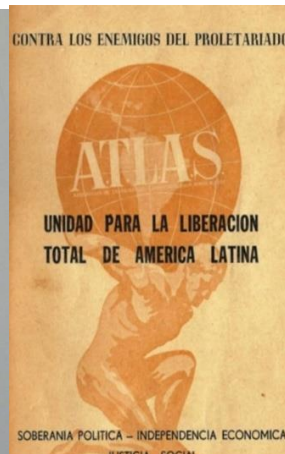
- Bandeira, Alberto Moniz. (2003). Conflicto e integración en América del Sur. Brasil, Argentina y Estados Unidos. De la Triple Alianza al Mercosur. 1870 – 2003. Río de Janeiro: Editora Revan.
- Barrios, Miguel Ángel. (2016). El pensamiento de Perón. Recorrido geopolítico e itinerario histórico. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Chávez, Fermín (1984). Estudio preliminar a la obra de Juan Domingo Perón, Tercera posición y Unidad Latinoamericana. Disponible en: <http://pjtreslomense.com.ar/archivos/libros/Juan%20Peron%20-%20Tercera%20posicion%20y%20Unidad%20Latinoamericana.pdf>
- Cisneros, Andrés; Piñeiro Iñíguez, Carlos. (2002). Del ABC al Mercosur. La integración latinoamericana en la doctrina y praxis del peronismo. Buenos Aires: Nuevo Hacer.
- Galasso, N. (2005). Perón. Formación, ascenso y caída (1893-1955). Buenos Aires: Ediciones Colihue. Tomo I.
- Methol Ferré, Alberto. (s/f). Perón y la alianza argentino brasileña. Córdoba: Ediciones del Corredor Austral.
- Perón, Juan Domingo. (1949). La comunidad organizada. Disponible en: <http://bcnbib.gov.ar/uploads/Comunidad-org-2a-edDIGITAL.pdf> (1953). Descartes. Política y estrategia. Disponible en: <http://www.labaldrich.com.ar/wp-content/uploads/2013/03/Pol%C3%ADtica-y-Estrategia-Descartes-Per%C3%B3n.pdf> [1967/1968]. (2017). La hora de los pueblos. Latinoamérica, ahora o nunca. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación Argentina.
- (1974). Modelo Argentino para el Proyecto Nacional. Disponible en: <http://www.bcnbib.gob.ar/uploads/Peron.-Modelo-argentino-para-el-proyecto-nacional.pdf>
- Piñeiro Iñíguez, Carlos. (2013). Perón. La construcción de un ideario. Buenos Aires: Editorial Ariel.
- (2014). Pensadores latinoamericanos del siglo XX. Buenos Aires: Editorial Ariel.
- Ramos, J. A. (1968). Historia de la Nación Latinoamericana. Buenos Aires: Biblioteca Federal digital del Ministerio de Cultura de la Nación. Disponible en: <https://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Nacionalismo%20popular%20Latinoamericano/Jorge%20Abelardo%20Ramos%20-%20Historia%20de%20la%20Nacion%20Latinoamericana.pdf>
- Ugarte, M. (1915). “Manifiesto a la Juventud” en diario La Patria, citado en Jaramillo, A. (Comp.). (2014). Pasión latinoamericana. Obras escogidas. Lanús: Edunla.
- (1922). La patria grande. Barcelona: Editorial Internacional.
- (1922). Mi campaña Hispanoamericana. Barcelona: Editorial Cervantes.



La Nación Argentina.  
Libre, justa y soberana.



Banderín del ATLAS

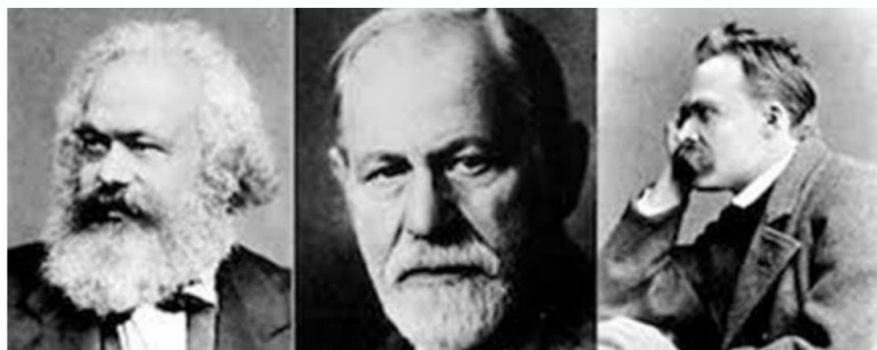


Bases para la creación del ATLAS

# TALLER DE IDEAS ASOFIL

17  
de Ago.

23



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)

## Derivas de la política, la Democracia y sus Instituciones



24

Alfredo Mason

El título del Seminario de ASOFIL de este año es *Derivas de la política, la democracia y sus instituciones*, lo cual me llevó a una serie de reflexiones que, cumpliendo con aquello que sostiene que la Filosofía posee un componente pedagógico, nos permitió preguntarnos por el estado actual de tales derivas, como así también por el «subiectum», el humus sobre el que se asientan los derivantes y sus derivas. En ese camino encontramos que en la calle y de viva voz, cientos de miles de argentinos cantaban *la Patria no se vende...* y allí comienza a prefigurarse la respuesta a nuestro interrogante. Parece ser que ese humus es la Patria...que como pasado aparece como lo construido, como presente es lo disputado y lanzado hacia el futuro es proyecto.

Hubo en nuestra historia tres momentos previos donde apareció una fuerte interpelación al significante «Patria»: el proceso independentista que se inicia en 1810 y se continua hasta fines del siglo XIX en que se consolida –incluso institucionalmente– una Nación; un segundo momento aparece cuando, estallado el orden liberal clásico en 1929, se abre en Argentina lo que se ha denominado la década infame (1930-1943) y finalmente, un tercer período entre 1960 y 1976 en que aparece la cuestión en términos liberacionistas. Quizás, hoy, estemos ante una nueva interpelación.

Lo que buscamos no trata de ordenar y comprender la realidad desde un discurso previo, de una monserga –lo que otros llamarán un significante vacío– sino de reconocer lo nuevo que aparece en esta posible interpelación, lo cual no significa valorarlo ingenuamente como si por novedoso fuera bueno o malo, pues ello nos llevaría a pensar, por ejemplo, que el hecho de la conformación de un relato en el cual la «libertad» es

comprendida como la falta de normas, sin suponer la existencia de una necesaria disciplina de los comportamientos individuales, estaría ocultando que, en tal ejemplo, el control está inserto en los dispositivos que hacen posibles las relaciones: en el lenguaje y la comunicación, lo cual hace que la subjetividad tanto como la ideología se conciben en términos individuales y de emocionalidad. El control ya no está centralizado, pero estaría en todas partes, mientras que el sujeto ya no es algo dado sino algo dinámico, mutable y flexible.

### La construcción del «sentido común»

El discurso neoliberal y junto con él eso que llamamos «anarco-colonialismo» no es como una película de Netflix que se inicia cuando toco «reproducir», sino que tuvo un proceso mediante el cual, los poderes hegemónicos ejerciendo precisamente su capacidad de transformar la realidad, operaron desde los medios de comunicación tradicionales y las redes sociales en la paulatina construcción de un «sentido común», materialidad de una hegemonía cultural que busca generar consensos y subjetividades. Encontramos que los saberes tanto implícitos como explícitos que se hacen «saber común» o «sentido común» contribuyen a inducir y sostener prejuicios que luego el lenguaje legitimará: es común decir que una empresa contrata trabajadores sin legitimar la relación contractual que generan y a ellos los llaman «trabajadores informales», cuando en realidad deberían decir «trabajadores informalizados», o sea, hay un sistema que los ha marginado del ordenamiento jurídico de la sociedad. Si además reciben un plan social, pasa a la desprestigiada categoría de «planero» que se identifica con un vago, completando el concepto prejuicioso con el odio y la violencia que genera que «con la mía (o sea, los impuestos) se mantiene a los vagos».

Analizando este resultado desde una perspectiva freudiana y siguiendo la exposición de Silvia Schupack (2020) aparece que la fuerza psíquica del odio es mucho más fuerte de lo que pensamos. Esta fuerza, ese carácter indestructible del odio sólo puede ser explicado por la conexión con lo que llama oscura pasión con la pulsión de muerte (Freud, 1992, t.: XVIII). Freud hace del odio el afecto propio de la tendencia a la destrucción, y a esta tendencia la representante de la pulsión de muerte en el psiquismo. La segregación se puede considerar como la expresión máxima del odio al goce de un «otro», o sea, que no se trata de un odio generado por una pérdida sino por el deseo que el otro no goce. Por ejemplo, cuando se afirmó: *Le hicieron creer a un empleado medio que podía viajar al exterior*, el caso es que no fue una mentira, lo hicieron...viajó, y eso es, precisamente, lo que genera odio, que algo que tenía solo para mí como privilegio, ahora lo pueda también hacer alguien a quien considero inferior.

Frente a ese goce, hay dos posiciones éticas: se lo acepta como tal, o se lo rechaza. Con relación a esto, la solución que esos poderes hegemónicos alientan es odiar al «otro», porque con ello produzco un proceso de disolución de una trama social y la consecuente individuación que impide la aparición de la comunidad organizada y facilita la conducción perversa que supone la versión neoliberal de la hegemonía. Esta posición no es equivalente a la agresión que supone una tensión narcisista entre un sujeto y su semejante. El odio demanda la desaparición de la otredad, perdiendo la posibilidad de reconocer que el cuerpo del otro, no es necesariamente objeto sino también sujeto de percepción que, otorgando el sentido de la empatía, sin la cual es imposible la relación social, o sea, se busca que no exista una base para la convivencia ni para la política.

En la segregación se odia la manera de gozar de otro. La acción de segregar supone separar *ex profeso* algo a priori con la condición de su descalificación, apartamiento o exterminio y atribuirle su pertenencia a un determinado grupo, por ejemplo, se hablará de los «cabeza de termo». Y a ese grupo se le adjudican las peores características. En este sentido, el lenguaje es



un instrumento privilegiado de segregación. Hoy asistimos a una nueva posición subjetiva que produce efectos de segregación, la opulencia obscena con que se le muestra al otro: *miren como gozo de los privilegios del poder*, por ejemplo, utilizando el dinero público y el aparato del estado para realizar viajes que no van más allá del goce personal. Entonces cobra sentido que junto a ello se pueda sostener que la justicia social es una aberración y quienes se manifiestan en contra de tal posición podrá ser acusados de sedición y ataque al orden constitucional. (Schupack, 2020: 16-19).

Como parte de este proceso, han ido desapareciendo los tipos ideales weberianos y los espacios de socialización que ellos poseían, tal como la figura del trabajador industrial y la fábrica, apareciendo espacios virtuales, donde alguien frente a su computadora desde Buenos Aires trabaja para una empresa que está en Bombay, colocándose en un «limbo» legal bajo la forma de «entrepreneur» o de «tercerización», formas de trabajo altamente precarizado cuyo modelo más claro es lo que llamamos «el Rappi»<sup>1</sup> o como servicio de transporte de personas del estilo «Uber».

Como buenos intelectuales podemos plantear la necesidad de contemplar esa realidad con una visión crítica, claro está, que con ello nos mantenemos en el mundo de la subjetividad individual, por lo cual esta vieja arma de la «crítica» se muestra oxidada e inútil, pues no puede enfrentar a un troll que, mediante un algoritmo, construya una «fake news» que se coloque en las redes sociales y se retrasmite por miles (Mason, 2018; 2020).

El discurso hegemónico puede abarcar enormes espacios virtuales, pero carece de profundidad y está concebido dentro de un marco conceptual de lo que se ha dado en llamar «la post-verdad»<sup>2</sup>. Con su llegada se redefinirá el sentido de lo discursivo, lo cual buscará ser corto, fuerte y emocional... pero desaparece la preocupación por la verdad o al menos lo veraz. El pensamiento se vuelve un juego de argumentos. El hombre no se compromete definitivamente con nada. Transforma su poder de dudar en falta de convicción y fuente de incertidumbre (Mason, 2021: 5-10).

El capitalismo neoliberal globalizante toma la tecnología como herramienta que le permite reconfigurar el «mundo del trabajo», dentro de lo cual, la palabra ordenadora es «desregulación» y cuyo eje es la destrucción de la seguridad y condiciones sociales de lo que otrora constituía la movilidad ascendente. Como una verdadera paradoja, la desregulación se entronca con el concepto libertario de oposición al autoritarismo levantando como bandera una «libertad» que resulta ser «libertad de empresa» o sea, lo que ocurre no es que desaparecen las regulaciones, sino que cambian el sentido, siendo ahora el mercado quien determina el mismo.

Lo que se oculta de ese mundo regulado que se abomina es que tenía como eje vertebrador la dignificación de la persona y por eso se instalaba como justicia social, pero en una época de post-verdad la ética es ciencia-ficción, por eso el mundo del trabajo del capitalismo

<sup>1</sup> Se trata de quienes cargando una caja en sus espaldas y montados en sus bicicletas o motos realizan repartos denominados «delivery» y que carecen de relación laboral formal con quien produce lo que transportan y con quien les trasmite el pedido del mismo, apareciendo como «empresarios unipersonales» que facturan un servicio que suministran.

<sup>2</sup> El sustento «ideológico» de todo ello está expresado por un miembro del Tea Party, Andrew Breitbart, quien planteaba que para cambiar la política es necesario cambiar la cultura, lo cual no puede hacerse sino operando masivamente y realizando campañas contra el establishment de Washington, divulgando diatribas contra los inmigrantes, negros y musulmanes, defendiendo la política represiva de Israel o a favor de la Asociación Nacional del Rifle (NRA). A veces mentía, a veces no, siendo un cultor desde su alt-right (derecha alternativa) de lo que llamarán la «post-verdad», lo que cual le habría la posibilidad de generar una profusa masa de fake news (noticias falsas) que son las herramientas de la post-verdad y que permiten hacer el trabajo sucio en la política 5.0.



libertario se estructura sobre la competitividad y la fractalización del trabajo, donde el trabajador es un productor de micro-fragmentos que serán combinados dentro del flujo de producción en red, donde su capacidad laboral cobra una dimensión puntual y temporal, a lo cual se le suma la desaparición de la protección social. Los trabajadores de nuevo cuño –los Rappi, los Uber, los Mercado Libre- quedan a merced de la voluntad del empresario, o sea, se parte de una oposición a un supuesto autoritarismo estatal para concluir en un nuevo y concentrado autoritarismo de mercado. Las consecuencias políticas de ello no se hacen esperar y se produce el pasaje del discurso persuasivo al discurso irruptivo y vacío. También derivado de ello, desaparece el tiempo pues la globalización no requiere 8 horas de trabajo, 5 días a la semana, sino fragmentos aislados de tiempo, instantes de operatividad y el resto en disponibilidad en el ciberespacio productivo...y eso pasa a ser la vida, incluso se acaba el tiempo para gozar del fruto del propio trabajo y solo aparece un horizonte de desesperación e incertidumbre frente al futuro en donde la persona aparece como objeto y no como sujeto.

Lo que se nos propone es dejar de encuadrar toda realidad en tiempo y espacio para lo cual, la tecnología como forma de pensar e instrumento de la aplicación de políticas neoliberales, plantea la formación de subjetividades hiper-conectadas donde se ha eliminado la situacionalidad (la realidad efectiva) y ello encapsula en un presente permanente, una suerte de instante prolongado que permite la deshistorización de la vida de los pueblos destruyendo los legados históricos y las herencias simbólicas. A su vez, esta subjetividad está siendo construida en forma socialmente transversal.

El papel de la hiper-conectividad es lo que habilita a operar al algoritmo, el cual creado un perfil muestra la selección de datos e imágenes que presenta como la realidad que se supone es lo que todos comparten, logrando generar el sesgo de confirmación. *Altri tempi* las palabras tenía peso y densidad por lo cual, eran legitimadoras de un sentido con que interpretábamos la realidad, hoy ese papel lo comparte con la manipulación algorítmica.

En ese mundo, la actitud que se requiere es *ser competitivo* para lo cual es necesario *estar conectado* y procesar la masa de información que recibimos, lo cual genera un estado de frustración no solo por el volumen que cobra ésta sino también por la imposibilidad de poder distinguir lo verdadero de lo falso; a su vez, la cuestión de la conexión nos sumerge en un proceso de individualización total, lo cual impide la identificación social como trabajador, es más, es rechazada la misma pues la presencia de un «otro» solo es concebida como competencia, fragilizando el sentimiento de pertenencia al que llamamos patriotismo y busca pulverizar la memoria colectiva.

Con ello comienza a aparecer una reconfiguración de las formas de la identidad y una conciencia social que se constituye a partir de lo generacional, pero no como fenómeno biológico, sino como acceso tecno-cognitivo. Marshall McLuhan sostenía que el pasaje de lo secuencial a lo simultáneo reemplaza la capacidad crítica, que supone la estructuración del lenguaje y la capacidad de distinguir la verdad o falsedad del enunciado, por la mitológica, donde es irrelevante esa distinción, donde desaparecen palabras que nombraban hechos o cosas de la realidad (McLuhan, 1994: 13)<sup>3</sup>.

### La política y sus derivas

Estos poderes hegemónicos son capaces de construir un gran simulacro donde hay una

<sup>3</sup> En el III Congreso de la Lengua española realizado en Rosario (Argentina) en 2004 se planteó que esa rebaja lleva de 2000 palabras a 600 de uso diario, muchas de ellas reemplazadas por imágenes o emoticones o emojis.

suerte de «zona de confort» que no requiere de interpelación alguna frente a una realidad adversa. La manifestación de esta situación puede darse tanto bajo el argumento que la crisis económica argentina que se inicia en 2016 es producto de los *corruptos que se robaron un PBI*, desligando al hombre argentino de su responsabilidad, porque... pasaron cosas, como pensar que los libertarios llegaron al gobierno porque los jóvenes se dejaron llevar irresponsablemente por una imagen trasgresora.

Todo ello oculta un deterioro que se produce en el sistema político y un espiral ascendente de la riqueza cada vez más concentrada que va conformando una plutocracia que atenta contra la democracia.

De allí, lo que se deriva es un pesimismo depresivo. No faltarán los que, perdidas las convicciones, a las que considerarán con un carácter opresivo, tendrán visiones apocalípticas, mientras que otros comenzarán a buscar un «sujeto» que permita ofrecer resistencia y allí está la cuestión. Su individualismo los lleva a hurgar para ver si encuentran ese sujeto en la realidad, como un dato sociológico que aparece en la descripción o después de ella, y en todos los casos se encara la cuestión como una exterioridad propia del cientificismo decimonónico que suponía un objeto totalmente independiente del observador.

Aun así, en esa búsqueda de un sujeto surge que aquellos que fueron un eje de la fuerza de transformación ya no son lo mismo: los trabajadores organizados solo representan un sector, importante pero parcial, que no encuadran a millones de trabajadores informales a los que se suman los desocupados y aquellos que poseen nuevas formas de contratación precaria (Selci, 2018).

Es en ese momento donde cobra valor aquello que le decía el presidente Néstor Kirchner al filósofo José Pablo Feinmann: *creés que la individualidad te va a preservar. Pero no te olvides que pertenecemos a una generación que siempre creyó en las construcciones colectivas. La individualidad te pondrá en el firmamento, pero sólo la construcción colectiva nos reivindicará frente a la historia. Al fin y al cabo, todos somos pasantes de la historia* (Feinmann, 2011).

De allí surge la fuerza que permite sobreponerse al miedo de la disolución, de la «venta de la Patria», apareciendo el optimismo, el cual no es consecuencia del análisis de la realidad, sino su causa. El optimismo es la actitud que genera saberse parte de una causa colectiva cuyo objeto final, no es otro que garantizar una mejor vida para el pueblo, lo cual está ligado con la propia intervención en la realidad. Quien se ha comprometido con la causa popular que concibe a la necesidad, a la carencia, como una interpelación ante sí requiriendo la restitución de un derecho, va armado de la convicción que forma parte de un pueblo en marcha, que para bien o para mal, está construyendo su historia. Tomamos como ejemplo a nuestros compañeros arquitectos que poseen la condición de proyectantes, son enamorados de la posibilidad y en eso estriba su realismo que será concordante con el de un cuadro político.

No se trata de un optimismo panglossiano como el descrito en el *Cándido* de Voltaire, sino que, expresa la certeza de un tipo humano portador de una esperanza, y que por lo tanto no espera, sino que avanza en un camino de realización de la misma. Es el futuro, es el proyecto, lo que permite dar sentido al presente y al pasado<sup>4</sup>. Porque todo futuro se define por ser posible.

---

<sup>4</sup> En nuestra militancia juvenil sosteníamos que el tiempo operaba como una brújula donde su eje era el presente, pero apuntaba al proyecto, al futuro, y desde allí barría el pasado, otorgando sentido a lo ocurrido desde ese proyecto en construcción. Nos enseñaba un gran profesor de historia, Antonio Pérez Amuchástegui, que cuando a principio de los 50 se inicia un proyecto de integración latinoamericano con el ABC, los acuerdos con Paraguay, Guatemala, etc., los historiadores «vieron» que nuestra Independencia

De no serlo no sería futuro. Cuando nada es posible, no hay futuro. Cuando nada es posible, no hay nada. Esa actitud, realista y esperanzadamente optimista, requiere de un compromiso que no se expresa por contestar un Twitter o un WhatsApp, sino que es la aparición de lo corporal la verdadera expresión de ese compromiso y éste se manifiesta en organización. Que de esto se trata el vencer al tiempo, no hay victoria final, hay forcejeo permanente entre la organización popular y la que propone el enemigo. La suposición de que hubo un «estado de naturaleza armónico» que fue quebrado, y la necesidad de reconstruirlo (si todos nos juntamos y tiramos para el mismo lugar...) es una necesidad lógica de los consensualistas, que como es obvio, nunca existió en la realidad.

El antagonismo es el motor de la historia, y ésta última es la lucha de los pueblos contra los poderes hegemónicos. El meollo del antagonismo en la política está dado por la naturaleza de ésta: la construcción de poder, el cual no surge por generación espontánea, sino que es fruto de una disputa con lo establecido, el *statu quo*. El sentido de tal construcción puede darse como amor al otro, que es la Patria, o por odio al distinto, que es la eliminación del otro. Y todos y cada uno elegimos donde colocarnos. Esto quiere decir que no habrá «naturalmente» una bajamar, sino que va a emerger lo que seamos capaces de subir, asumiendo la responsabilidad como intelectuales de poder explicar esa realidad para que se pueda responder a la clásica pregunta por el sentido de las acciones.

¿Por qué vender la Patria? Precisamente para hacer desaparecer el espacio humano que se constituye por el amor y el proyecto común, disolviendo con ello el poder político que sobre ella se constituye, pasando a ser el mercado el determinante de toda realidad, lo cual permite estructurar de manera ineludible el comportamiento de los sujetos: deben ser productivos lo cual significa ser compatibles con el formato que regula lo que denominan «excelencia», que no significa estar por sobre la media sino que expresa la dependencia perfecta al sistema.

A lo largo del siglo XX se fue generando una tendencia a realizar bastas integraciones continentales, de la cual, habrá una interpretación particular finalmente abrazada por el neoliberalismo a la que denominó «globalización». Hacia fines de los sesenta del siglo pasado entran en crisis los estados nacionales concebidos en términos decimonónicos, varios intelectuales plantearon esta cuestión, tanto a favor como en contra de ello. Ya en el siglo XXI, la crisis de los estados nacionales ha arrastrado a la política, especialmente a los llamados «partidos de masas», donde se disuelve en muchos casos la representación que poseían. Por ejemplo, partidos que expresaban a la clase trabajadora como el laborismo inglés o el partido comunista italiano ya no dan cuenta del cambio que hubo en la realidad de sus pueblos, en donde han desaparecidos los ámbitos de socialización básica: las fábricas. El neoliberalismo no es la causa de la transformación del mundo sino la legitimación ideológica y la aplicación política de un proceso cuya inercia la otorga la tecnología como forma de pensar.

El sueño de la globalización que EEUU pensaba iba a ser la «american pacem urbi et orbi», porque consolidaría definitivamente un mundo unipolar, fracasó y hoy estamos en un mundo multipolar con fuerte disputa comercial entre las dos economías más grandes del mundo y el resurgimiento de los nacionalismos y del proteccionismo económico por parte de las naciones más ricas, mientras que las derechas *cipayas* han ido abandonando sus viejos nacionalismos junto al corrimiento que sitúa sus acciones, ya no como parte de un proyecto político sino como parte de un plan de negocios... y para eso no necesitan Patria, sino algo mucho más pequeño e insulso llamado mercado.

---

era declarada en 1816 para las Provincias Unidas de Sudamérica. Desde ese proyecto cobraba sentido el pasado.

Hoy, una de las formas disolventes que aparecen quiere presentar a los términos con que nombramos estas cuestiones: Patria, patriotismo, vendepatria, como viejas cosas irrelevantes, tratando por medio del discurso de transformar su existencia en nostalgia. En un pasado pisado. Por otra parte, aparece una forma que es funcional a este intento de disolución bajo el manto de los «provincialismos», contraponiendo un poder autoritario sin territorialidad que invoca una noción formal de nación a las provincias y a las instituciones políticas, donde lo que estamos perdiendo en estos casos no es un «sentimiento» sino un espacio humano que nos permite ser lo que somos, es el horizonte concreto sobre el cual podemos ver y comprender, o sea, darle sentido a eso que denominamos «realidad», pasándose a expresar parcialidades que expresan intereses materiales.

La «ocupación totalitaria de la conciencia» o la «colonización pedagógica» serán denunciadas como instrumentos de disolución de eso que llamamos «Patria» por parte de un proyecto hegemónico, que requiere de la eliminación de la situacionalidad desde donde nuestros pueblos generan un sentido propio de eso que llamamos la realidad, tal como lo afirmaba Zbigniew Brzezinski y posteriormente los epígonos del neoliberalismo o del llamado anarco-colonialismo.

La metodología que utiliza la ocupación de las conciencias la consignó Margaret Thatcher, al afirmar que la economía es el método, pero el objetivo es alcanzar el alma, para ello opera sobre la individualidad. Aquellos que quieren gobernar un pueblo que odian y menosprecian, poseen una capacidad narrativa que busca desestructurar un sujeto popular, por ejemplo, se dice que ese sujeto está constituido por *orcos*, pero donde ser *orco* es parte de lo que fue el aluvión zoológico... o sea, algo no humano, lo cual los coloca junto al Derecho Penal del Enemigo, como justificación legal de la violación a los Derechos Humanos. Parafraseando a Kusch podemos decir que lo que no soportan es el hedor a pueblo, o sea, el aroma de las grandes movilizaciones con su característica nacional y popular.

### La cuestión de la democracia

Cada vez más parece necesario que desde el campo nacional y popular debamos desafiar el concepto de democracia, y jaquear las nociones habituales que tenemos sobre el arte de gobernar. La democracia puede ser algo más que el gobierno del pueblo, que es lo que indica la etimología, lo cual nos remite a la legitimación de la representatividad de quienes gobiernen. Y el arte de gobernar puede ser distinto a la sabia armonización de intereses en pugna, o la apasionada toma de partido por los desposeídos (Selsi, 2021: 12).

Aquí aparece la cuestión de cómo se expresa el pueblo. El pueblo, como el subsuelo de la patria sublevada, es una metáfora poética, pero no puede tomarse como la existencia de una esencialidad que tiene las cualidades del ser de Parménides. Puede presentarse así, pero en realidad no existe hasta que no se manifiesta como organización. O sea, se produce la aparición de una conducción ungida por un pueblo que se organiza como tal en ese acto, es una creación, no una articulación (Mason, 2009: 117).

Ernesto Laclau presenta al pueblo como demandante, donde lo propio de éste es la insatisfacción y, por consiguiente, la demanda. Pensamos que más que ello, la masa expresa expectativas y esperanzas que no puede satisfacer por medio del orden social vigente y elige una conducción transformándose en pueblo, la cual expresar tales anhelos bajo la forma de un proyecto de país y un plan de gobierno. Lo que si es necesario tener en cuenta es que el pueblo no está nunca del lado de la respuesta. Responder a las expectativas y esperanzas es función de la conducción política, que es la que puede transformar una necesidad en un derecho.

Como parte de la interpelación requerida también debemos poder hacerlo a una democracia que consintió un mega endeudamiento con fines especulativos y que hoy se transformó en un lastre en el crecimiento económico y social, cuya consecuencia es el hecho que existe un 57,4% de pobres, sospechando que algunas instituciones del sistema político y jurídico han perdido la funcionalidad que les daba sentido.

### ¿Qué es la patria?

Finalmente, nos preguntamos acerca de aquello que parece ser el subiectum que sustenta estas derivas: ¿qué es la Patria? En nuestro ámbito cultural, el concepto de «Patria» se remonta a la Grecia de los poemas homéricos, y en el proceso de la constitución de la «pólis» supone un sentimiento de pertenencia (φίλος), a un colectivo humano que expresa el conjunto de relaciones que están concebidas según la estructura del querer. En el siglo V aJC., para Heródoto, Eurípides y Tucídides. ya nombra una comunidad fundada en el amor a mi próximo, con el que comparto un proyecto futuro que se está construyendo en el presente, o sea, actuamos juntos en vistas a un fin común. Por eso para mí la Patria es el otro y yo soy esa Patria para él.

A su vez, la herencia se completa cuando Aristóteles plantea que ese sentimiento de arraigo a un colectivo no es algo que pudiera traducirse en las fórmulas jurídicas que nos hablan del *ius sanguinis* o del *ius soli* sino que es una decisión racional y un acto amoroso de conformar ese colectivo.

Así y ya pensando en nuestra historia, ese sentimiento de arraigo y pertenencia se fue construyendo en un proceso mítico e histórico cuya materialidad era el pueblo conducido hacia su independencia y en la conformación de un sentido y sentimiento nacional. Sobre esa base levantaron los liberales del siglo XIX la «Nación Argentina», y en ella los argentinos propusimos en el siglo XX que el ordenamiento de esa comunidad debía estar dado por la justicia social, a partir de mediados del siglo XX. Sobre la base que vimos amanecer en los festejos del Bicentenario, quizás deberíamos poder comenzar a construir una Argentina integrada en el ámbito latinoamericano.

En nuestros días, tanto en Europa como en los Estados Unidos, se autodenominan «patriotas» aquellos grupos políticos que hacen de la xenofobia, el racismo y la exclusión una bandera. El caso es que somos América Latina, una situacionalidad diferente. Frente a las *Matrias* europeas con el cuerno de la abundancia con el que nutren a sus hijos, los latinoamericanos vemos a las nuestras como las pintó el poeta Leopoldo Marechal: *la Patria es joven y su edad no madura*.

Ese sentimiento de pertenencia y arraigo que es algo propio, original no puede concebirse como un título de condominio sobre un territorio sino como la construcción de una «hermandad» que plantea que amar a la Patria no es amar sus campos y sus casas, sino poder mirar a los ojos al otro, y más allá de toda diferencia, considerarlo un hermano.

Ese canto que mencionamos: *¡la Patria no se vende!*, parece nombrar una obviedad, pero lo que está señalando es un peligro y una respuesta: aun cuando se busque vender la Nación, su territorio, sus potenciales riquezas, hasta su organización jurídica... habrá algo que resiste, pero ¡cuidado!, La retirada del estado del espacio nacional es el síntoma de lo que ocurre con la Patria: los lazos amorosos que la constituyen serán más laxos y la pertenencia más débil, de allí que viene a cuento la metáfora que contara monseñor García Cuerva en el Tedeum del 9 de julio de 2024, allí contó que habiendo ofrecido su casa para que funcionara el Congreso que finalmente declara la Independencia, doña Francisca Bazán de Laguna hizo voltear paredes para ampliar la

sala para mayor comodidad y que todos entrasen... y eso es lo que tiene la Patria como proyecto, deben entren todos.

Como intelectuales que nos jactamos ser parte de nuestro pueblo, frente a los intentos disolutorios de las Patrias, no podemos acomodarnos al confort de una «emigración interior». Es necesario, ante tal panorama, repensar sobre las últimas líneas de la obra *La pobreza* de Martín Heidegger (Buenos Aires, Amorrortu, 2008), donde invita a una meditación que se abra desde la esencia misma de los pueblos, meditando sobre sí en un diálogo que establezcan con otros pueblos, en nuestro caso, sin lugar a dudas, los latinoamericanos.

Por eso nos planteamos hacer uso de nuestra tradicional irreverencia frente a los temas, permitiéndonos criticar la naturalización de la injusticia social que hemos permitido a la política, olvidando que su principal fin es crear las condiciones de posibilidad de la felicidad del pueblo y la grandeza de la Patria.

Proponemos que las derivas de la política, la democracia y las instituciones las pensemos en los términos que pintara nuestro poeta Leopoldo Marechal en su poema *Didáctica de la Patria*:

*El nombre de tu Patria viene de argentum.  
¡Mira que al recibir un nombre se recibe un destino!  
En su metal simbólico la plata  
es el noble reflejo del oro principal.  
Hazte de plata y espejea el oro  
que se da en las alturas,  
y verdaderamente serás un argentino.  
Es un trabajo de albañilería.  
¿Viste los enterrados pilares de un cimiento?  
Anónimos y oscuros en su profundidad.  
¿No sostienen, empero,  
toda la gracia de la arquitectura?  
Hazte pilar, y sostendrás un día  
la construcción aérea de la Patria.*

#### Bibliografía

- Feinmann, José Pablo (2011) *El flaco*. Buenos Aires. Planeta.
- Freud, Sigmund (1992) *Obras Completas*. Buenos Aires. Amorrortu. T.: XVIII
- Mason, Alfredo (2009) *Perón y el arte de la conducción*. Buenos Aires. Biblos.
- Mason, Alfredo (2018) *La construcción del poder hegemónico*. Buenos Aires. Revista Movimiento n°2
- Mason, Alfredo (2020) *La disputa por el imaginario nacional y popular*. Buenos Aires. Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales.
- Mason, Alfredo (2021) *Nosotros y las realidades emergentes*. Buenos Aires. Cuadernos de ASOFIL n°8.
- McLuhan, Marshall (1994). *Understanding Media. The Extensions of Man*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Schupack, Suilvia (2020) *Del Narcisismo de las pequeñas diferencias al Odio*. Buenos Aires. Cuadernos de ASOFIL n°5.
- Selci, Damián (2018) *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*. Buenos Aires. Las cuarenta.
- Selci, Damián (2020) *La organización permanente*. Buenos Aires. Cuarenta Ríos.
- Selci, Damián (2021) *Democracia=Militancia* Buenos Aires. Cuadernos de ASOFIL n°10.



## Encrucijada civilizatoria y desafíos actuales para la liberación: apuntes sobre transiciones, monstruos, subjetividad y comunidad<sup>1</sup>



*Julián Bilmes, Olmo Masini, Jonathan Prueger*

### Introducción

Transitamos tiempos por demás agitados y convulsionados, los cuales deparan nuevos escenarios y complejidades para el proyecto histórico de liberación. Nos concentramos aquí en la crisis y encrucijada civilizatoria contemporánea, en base a la crítica de la matriz civilizatoria moderna-occidental y planteando un conjunto de desafíos en distintos órdenes: a) en materia geopolítica, ante las perspectivas de la desoccidentalización en curso del sistema mundial; b) frente a la emergencia de “monstruos-espejo”, en los claroscuros de la transición y el caos sistémico mundial; c) en cuanto a la construcción de subjetividad y sociabilidad, frente a la hipermediación digital y algorítmica de estos tiempos; d) en torno a las cosmovisiones y raíces originarias, en tensión con el cientificismo y el racionalismo instrumental occidental.

El trabajo se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, se presentan un conjunto de elementos que

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en el 5° Congreso de Filosofía de la Liberación – Argentina, realizado en la Universidad Nacional de La Plata en abril de 2024. El texto que aquí se presenta representa una versión revisada y actualizada del manuscrito original que fue aprobado para ser publicado en el *Dossier Filosofía de la Liberación. 50 años de la obra de Enrique Dussel. Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* por parte de la Comunidad de Estudios de Filosofía y Liberación (CEFyL). Por último, vale señalar que este escrito se origina en un trabajo en el marco de la Diplomatura en Filosofía de la Liberación (USI-AFyL Arg.) del primer autor, durante 2022, el cual se amplió y desarrolló en conjunto con los otros dos autores. Este fructífero grupo viene compartiendo intercambios y reflexiones en torno a los temas presentados aquí desde hace algunos años, y, además de esta forma escrita, hemos buscado generar contenidos para incidir en las agendas públicas a través de ciertas iniciativas para redes sociales digitales, como páginas de memes (siendo la cuenta de Instagram [memes\\_descoloniales\\_ycoso](#) su primer y fecundo fruto, impulsada por el segundo autor) y un podcast (La Divagación, en [Spotify](#) y [YouTube](#)).

refieren tanto a la actualidad y vigencia del liberacionismo en este tiempo histórico que atravesamos, como a desafíos emergentes producto de la delicada y convulsionada coyuntura en pleno caos sistémico mundial. Luego, se pone el foco en los nuevos peligros que emergen ante los claroscuros de este tiempo de transición, buscando identificar nuestras propias falencias que los alimentan. A continuación, abordamos la cuestión del impacto en las subjetividades y sociabilidades en tiempos de hipermediación digital y algorítmica. Después introducimos algunas reflexiones sobre cómo se presenta el desafío de recuperar los valores comunitarios en nuestro presente, en relación con la concepción de ciencia y conocimiento. Por último, se cierra este trabajo con reflexiones finales en favor de una necesaria alternativa civilizatoria.

### **Actualidad del liberacionismo y desafíos del s. XXI**

34

En este tiempo histórico que atravesamos se pueden encontrar varios elementos en común con respecto al contexto de surgimiento de la Filosofía de la Liberación (FL), ese “caldero” creativo que fueron los acuciantes años ‘70. Por un lado, siguen muy presentes las situaciones estructurales de explotación, opresión y subordinación de diversos sujetos sociales debido a sus condiciones étnicas, nacionales, culturales, sexo-genéricas, de clase, etc. Incluso, estas se han agudizado en muchas ocasiones, a raíz del avance del programa neoliberal, desde los años ‘80, en este sistema mundial moderno/colonial capitalista en proceso de globalización<sup>2</sup> que se volvería luego un mundo unipolar, ya en los años ‘90. De hecho, como señala Ramón Grosfoguel (2022), el fin de la guerra fría hacia 1989-1991 terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global, dada la resignificación del capitalismo global contemporáneo, en un formato posmoderno, de las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidades desplegadas por la modernidad. Hoy en día, la pandemia de Covid-19 ha agudizado muy fuertemente las situaciones de desigualdad, tanto a nivel mundial como a lo interno de la mayoría de los países (Ahmed, 2022). Incluso, también la escalada bélica global (en su formato de guerra híbrida) recrudece las tensiones, en el marco de la avanzada guerrista del imperio en declive (Merino, Bilmes y Barrenengoa, 2021, 2024).

Por otro lado, en nuestro contexto periférico y dependiente suramericano, se constata la plena vigencia del carácter occidentalocéntrico de la formación cultural dominante: universitaria, académica y/o letrada en general. Tal cosmovisión, que nos subordina a las directrices del Norte global, sigue rigiendo nuestras academias, cánones, referencias y marcos epistémicos, temas de agenda pública, aunque existen crecientes y valiosas excepciones a ello.<sup>3</sup> Es por ello que el espíritu de la FL conserva absoluta vigencia, en función de la afirmación de un pensamiento “desde nosotros/as/es mismos/as/es”, nuestras necesidades, especificidades y problemáticas, poniéndose del lado del pueblo oprimido, excluido, negado, subalternizado, y buscando arraigar existencialmente en el suelo, el territorio, el pueblo, la nación y su multiplicidad de expresiones culturales (Kusch, 1975; Zagari, 2020).

El Pensamiento Nacional Latinoamericano constituye, hoy más que nunca, una alteridad

<sup>2</sup> Entendida en tanto expresión de la articulación de la transnacionalización del capital, la revolución tecnoproductiva centrada en las tecnologías de la información y la comunicación, y el salto en los niveles de integración, interdependencia y flujos que conectan el sistema mundial –en materia de información, dinero y mercancías–.

<sup>3</sup> Como la misma ASOFIL, la Diplomatura y Congresos de FL, la Red de Pensamiento Latinoamericano en Ciencia, Tecnología y Sociedad (Red PLACTS) y un conjunto de cátedras, proyectos y equipos de estudio e investigación que conformamos en 2023 el Foro del Pensamiento Nacional Latinoamericano en Argentina, a partir de la sustanciación del I Congreso en la materia, en la Universidad Nacional de Lanús, y previendo su segunda edición a realizarse en la Universidad Nacional de La Plata en 2025.

frente al patrón civilizatorio moderno-occidental y su incapacidad de encontrarle una salida a la actual encrucijada que atraviesa la humanidad. Una alteridad preñada de otro mundo posible y cuya voz se vuelve imprescindible frente al recrudescimiento de las limitaciones ecológicas y sistémicas del presente. En su posibilidad de encuentro analéctico con otras voces rezagadas y resonantes del mundo aparece un potencial de ampliación y un “hacerse oír” conjunto en favor de una alternativa civilizatoria.

A la par, se aprecian ciertas semejanzas en el contexto actual con respecto al que tuvo lugar ante el surgimiento de la FL. Señala al respecto Samir Amin (2015) que la creciente multipolaridad de este siglo XXI en ciernes representa una segunda oleada del despertar de las naciones y pueblos del Sur global –algunas de los cuales se cuentan entre los más antiguos de la historia universal–, luego de la primera oleada que tuvo lugar a raíz de la serie de procesos de descolonización y liberación nacional y social en el Tercer Mundo durante la posguerra. En coincidencia con tal visión situada desde las periferias, en general, y Nuestra América, en particular, algo similar ha expresado el maestro Enrique Dussel en diversas entrevistas audiovisuales. Un punto favorable para las perspectivas de la FL es que la hegemonía estadounidense-británica y occidental está mucho más debilitada en la actualidad que en aquel entonces (Merino, Bilmes y Barrenengoa, 2021, 2024).

Sin embargo, la coyuntura depara importantes desafíos. En primer lugar, se puede identificar la aguda crisis civilizatoria en que nos encontramos (Quintero, 2014; Grosfoguel, 2022), la cual entraña graves peligros. En efecto, vivimos tiempos de crisis ambiental global, agudización de la puja por los recursos estratégicos, alertas científicas acerca de una sexta extinción masiva de especies en la historia del planeta, escalada de desastres climáticos en distintos lugares del mundo (incendios, tormentas, temperaturas extremas, etc.), y la proclamada entrada en la “era de la ebullición global” según autoridades y expertos de las Naciones Unidas. Es por todo esto que se ha instalado, desde los círculos *mainstream*, la idea de Antropoceno como nueva edad geológica (UNESCO, 2018), así como nociones críticas como la de Capitaloceno y la que consideramos más apropiada, Occidentaloceno.<sup>4</sup> Lo que está en cuestión ya no es solamente un sistema mundial que polariza, concentra y desiguala creciente y alarmantemente la riqueza, el poder y las condiciones de vida de pueblos, naciones, clases, géneros y grupos sociales (y como si ello fuera poco), sino un patrón de desarrollo que ha puesto en juego la pervivencia de la humanidad misma y de gran parte de la vida en la Tierra (Bilmes, 2023).

Por otro lado, constituye todo un debate y una cuestión abierta si la reemergencia asiática (con China a la cabeza) y la creciente des-occidentalización del mundo podrán dar lugar a la deseable transformación de los patrones civilizatorios que nos han traído hasta aquí, en función de una deseable reconfiguración mundial en un sentido pluriversal y transmoderno (Dussel, 2004, 2005, 2016; Grosfoguel, 2008). En este sentido, resulta tanto un interrogante abierto, como un desafío y horizonte futuro deseable, si la multipolaridad creciente<sup>5</sup> podrá expresarse

<sup>4</sup> Véase Grosfoguel (2022) para profundizar en la imbricada y compleja articulación entre capitalismo, modernidad, civilización occidental y la gestación y crisis del sistema-mundo moderno contemporáneo. En sus propias palabras: “el capitalismo es el sistema económico de una civilización”, de carácter “moderna, capitalista y occidental”, una “civilización de muerte” que “tiene nombre y apellido: es el sistema imperialista mundial” (Armúa y Rivara, 2022).

<sup>5</sup> La última gran expresión de este proceso se pudo observar, en agosto de 2023, respecto de la ampliación del grupo de los BRICS –Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica–, suerte de foro de las potencias (re)emergentes de este siglo, incorporando a Egipto, Arabia Saudita, Emiratos Árabes, Irán, Etiopía y la Argentina, para pasar a constituirse como BRICS+. No obstante, como es de público conocimiento, nuestro país declinó tal invitación, a sustanciarse el primer día de 2024, bajo el actual gobierno presidido por Javier Milei.

en un orden o sistema mundial más justo y equitativo, y si las diferencias culturales podrán codificarse como interculturalidad y no como mera multiculturalidad (*a la Hollywood*) o, peor aún, intolerancia hacia la diversidad cultural.

Mediante el proceso en curso de ascenso de naciones y culturas del Sur global, siglos después de su subalternización a manos de “Occidente”, reemergen diversas matrices civilizatorias, las cuales comprenden otros modos de racionalidad, emotividad, vincularidad, sociabilidad, vínculo con –y concepción de– la naturaleza y el cosmos, entre otros elementos. Es todo un debate hasta qué punto ello puede cuestionar los cimientos de la Modernidad, el capitalismo y la colonialidad. En este punto, entendemos que, al menos, estas matrices civilizatorias *otras* presentan ontologías más relacionales, al decir de Escobar (2014) y como plantea también Grosfoguel (2022), y ello podría dar lugar a trascender el dualismo ontológico moderno-occidental, expresado en términos de mente/cuerpo, individuo/sociedad, naturaleza/cultura, principalmente, junto con las absolutizaciones monistas (que priorizan uno de los extremos de la relacionalidad).

### Claroscuros de la transición y ‘monstruos-espejo’

La situación actual entraña también el peligro del surgimiento de los “monstruos”, según la remanida frase de Antonio Gramsci, en el claroscuro entre la defunción del viejo mundo y el nacimiento del nuevo. Aquí podría ubicarse el movimiento global *alt-right* (derechas alternativas), a partir del ascenso del supremacismo blanco anglosajón proto-neofascista que tuvo lugar con Donald Trump en EE.UU. y que encuentra su paralelismo periférico en el Brasil de Jair Bolsonaro y el auge de Javier Milei y los autodenominados “libertarios” en Argentina. Se trata de movimientos políticos abiertamente racistas, sexistas, occidentalistas y patriarcales que pueden agudizar las opresiones, desigualdades y subordinaciones de múltiples sujetos.

En este marco, creemos importante identificar ciertas limitaciones que presentan los progresismos globalizados y los gobiernos de la tímida “segunda ola” en la región (que asomó desde 2018 pero no logró consolidarse) en el enfrentamiento con las nuevas derechas. Nos referimos a la incapacidad de resolver los problemas materiales elementales de la población, la medida política (racionalista e instrumental), el reforzamiento de las diferencias identitarias e ideológicas (muchas de las cuales se fundan en el paradigma moderno-occidental, como izquierda/derecha), sumado a la pasividad a la cual nos condena la hipermediación digital y algorítmica de nuestras sociabilidades y subjetividades contemporáneas. Todo ello constituye el caldo de cultivo donde proliferan estas reacciones ultraliberales en lo económico, fascistas en lo político y tradicionalistas en lo cultural.

En este sentido, se puede plantear que los “monstruos” que emergen en la encrucijada civilizatoria son espejos en el que los progresismos globalizados pueden mirar sus propias carencias. La renovada potencia que toman los planteos liberales (con la libertad de mercado y el individualismo como valores centrales, remontándose a las escuelas de economía clásicas y neoclásicas) nos espeja la debilidad que han tenido los progresismos globalizados a la hora de encaminar y potenciar proyectos comunitarios. Como ha planteado Álvaro García Linera (2016), durante la primera ola progresista nacional-popular en la región –y más aún en esta segunda ola– se atendieron más las demandas instaladas por el neoliberalismo, como el aumento de la capacidad de consumo, sin cuestionar la matriz de valores aspiracionales ni avanzar en el poder político y popular sobre las fuerzas económicas, dando lugar a una “redistribución de riqueza sin politización social”. Frente a ello, afirmamos aquí, retomando el espíritu de la FL, que para enfrentar a las nuevas derechas no basta con limitar su avance y defender –solamente– un Estado “presente”, sino que hace falta una fuerte afirmación del poder popular y el sentido

comunitario de la vida

Otro aspecto visible es que las nuevas derechas han logrado vestirse con los trajes de la rebeldía y lo “antisistema”, dejando al progresismo en un lugar defensivo. En este punto lo que se espeja son dos cosas diferentes. Por un lado, nos obliga a reconocer que una parte de las agendas de género, de cuestiones raciales e identitarias (con una fuerte apuesta de la industria audiovisual), entre otras, se presentan descontextualizadas de las situaciones económicas y territoriales, fragmentando las demandas y quedando sin un “paraguas” unificador del conjunto de sectores oprimidos. Por otro lado, se nos espeja que las estructuras estatales y partidarias heredadas tienen grandes dificultades para expresar diversidad y conducir la disputa, por lo que debemos darnos hondos debates sobre la dinámica de articulación entre Estado, partidos, sindicatos y movimientos sociales, así como también trabajar sobre el desafío que plantean a la organización popular las nuevas subjetividades.

37

### Subjetividades y sociabilidades en pugna en tiempos de psicopoder e hipermediación digital

Diversos procesos históricos y aportes intelectuales (desde los “maestros de la sospecha” –Marx, Nietzsche y Freud– hasta el postestructuralismo, pasando por la teoría crítica frankfurtiana, la filosofía heideggeriana y el estructuralismo) coadyuvaron al derrumbe de la concepción del sujeto y la subjetividad impulsada por la filosofía moderna, en tanto expresión de la cosmovisión occidental. Esta, de raíces cartesiana e iluminista, pretendidamente plena y pura, transparente, encumbraba a la Razón como nueva diosa onnipotente que brindaría luz y salvaría a la humanidad de sus miserias y padecimientos. En este convulsionado s. XXI, uno de los grandes desafíos de fondo, podría decirse, siguiendo a Dussel (2016), radica en poder trascender la constitución del sujeto de la modernidad, de carácter egocéntrico, narcisista, atomizado, hedonista, auto-expuesto, nihilista, utilitario y competitivo, que instaura a las relaciones humanas como dominación (*ego conquiro*). Frente a ello aparecen múltiples salidas.

La victoria del capitalismo neoliberal dio lugar a una exacerbación de la tendencia a la subjetivación a través de los “pequeños relatos” que traía la posmodernidad, la exaltación del “cuidado de sí” ligadas al *new age* liberal (de raíces orientales pero occidentalizadas), el creciente privilegio del Yo, la multiplicación de identidades sociales diferenciadas, la personalización de la política, entre otros fenómenos. Como señala Javier Pastor (2020), tales procesos pueden ser pensados como constituyentes de todo un *ethos neoliberal*, esto es, filosofías de vida promocionadas e impulsadas desde los tanques de ideas y gurúes de los grandes poderes de este capitalismo global, como herramientas cuasi técnicas y apolíticas para la superación personal y el éxito en general. Aparece aquí una multiplicidad de saberes y discursos que pueden ser denominados como “pensamiento positivo” (*coaching*, autoayuda financiera, psicología positiva, literatura de divulgación en administración de empresas, cursos de formación en liderazgo, emprendedurismo como reaseguro de propuestas meritocráticas, etc.) que operan como sobrecompensaciones funcionales a los puntos ciegos a los que las nuevas formas de organización del trabajo y la producción del capitalismo actual han dado lugar. Todo ello contribuye a la constitución de un imperativo de felicidad, como ideal de realización personal de signo hedonista y ribetes individualistas, instrumentales y cosificantes.

La hipermediación digital y algorítmica de nuestros tiempos no solo logra interpelar discursivamente al sujeto sino, sobre todas las cosas, dividirlo (en términos abstractos) y afectarlo (en términos concretos) milimétricamente. De esta manera, estos dispositivos del poder logran hacerse de una multiplicidad de dimensiones implicadas en las interioridades de



los sujetos.<sup>6</sup> Las formas cada vez más elaboradas de detección e injerencia automatizada (Pasquinelli, 2022), logran penetrar cada vez más hondo en las profundidades del ser humano. Los dispositivos algorítmicos, siguiendo a Rouvroy y Berns (2016), logran capturar las propensiones inconscientes previas a toda formación del deseo o sentido subjetivante.

Allí aparece la pregunta por la categoría psicoanalítica de deseo: ¿detenta la capacidad hermenéutica de abarcar la multidimensionalidad de lo que logran capturar las nuevas modalidades digitales y algorítmicas del poder en el inconsciente? Encontramos fructífera la integración de la psicología analítica de Carl Gustav Jung para poder analizar desde un nuevo marco epistemológico la condición de lo psíquico frente a las nuevas modalidades del poder (Prueger, 2024). Entre otros aspectos, se trata aquí de conocer, asumir e integrar en lo consciente lo negado y reprimido (la *sombra* de nuestra *psique*, en términos de Jung), así como armonizar esta última, reequilibrando en términos integrales su diversidad de funciones.

Hacia nuestros días es posible identificar plataformas digitales y ofertas algorítmicas orientadas en función de abordar determinadas facetas de los sujetos. Por ejemplo, la propaganda de una ONG transnacional que muestra imágenes de niños en África en pésimas condiciones de vida se orienta a capturar una inclinación humanista, un anuncio que suscita la preocupación por nuestros seres queridos, un juego que nos permite regocijarnos en una propensión hacia la búsqueda de simetría, etc. son factibles de ser considerados como distintos modos de capturar diferentes complejos psíquicos y neutralizar la carga de potencialidad arquetípica que portan (Prueger, 2024).

La mediación digital y algorítmica anestesia, domestica, subcompensa ciertos rasgos psíquicos y constituye una búsqueda de placer inmediato, una huida inmediata de la angustia – en sintonía con el mandato de la positividad exacerbado en nuestros tiempos, siguiendo a Byung-Chul Han (2012)–. Ello bloquea el aprendizaje y la transformación desde el propio malestar, siendo esto condición de posibilidad del proceso de individuación (es decir, autorrealizaciones que permiten una mayor plenitud y fecundidad en sentido amplio: individual y colectivo<sup>7</sup>). Sin embargo, estamos frente al auge de las intolerancias de la alteridad en lo psíquico (nuevamente, tanto a nivel individual como colectivo).

En las dinámicas colectivas, la hipermediación digital profundiza las segmentaciones ideológico-culturales (burbujas sociales). La tendencia hacia los “círculos de espejos” – devolución de una imagen del mundo adaptada a cada subjetividad– va fomentando y acostumbrando los psiquismos hacia una intolerancia ante lo distinto. Por otro lado, el fenómeno de la “cultura de la cancelación” (Prueger, 2021), propio de los progresismos globalizados, y el despotismo respectivo de las nuevas derechas, son factibles de ser señalados como dos manifestaciones claras de este auge de las intolerancias ante la alteridad en las dinámicas colectivas.

Aparece en este punto el desafío de que pueda prevalecer la pulsión comunitaria, afectiva, relacional, solidaria y corresponsable propia de la vida humana, como herencia ancestral instintiva y pulsión del espíritu, según el postulado del mismo Dussel (1999). Como plantea Beatriz Bruce en su clase de la Diplomatura, en este nivel la FL nos exhorta a una política de *subjetivación disidente* que permita desplegar la potencia vital de creación y cooperación, a la par que deberemos detectar todos aquellos rasgos de dominación en nuestra condición

<sup>6</sup> Nunca está de más recordar que el contralmirante François Cluzel (2020), en plena pandemia de COVID-19, publicó un artículo auspiciado por la OTAN. En el mismo se reconoce un nuevo dominio de combate, el cual da lugar a la “Guerra Cognitiva”.

<sup>7</sup> Sencillamente, y al decir de Juan Domingo Perón: “Nadie se realiza en una comunidad que no se realiza”.



dependiente y oprimida. Por ello, podríamos decir que la liberación implica el encuentro con la alteridad que nos permite combatir nuestra propia alienación.

A su vez, la eliminación de alteridad se encuentra en el monismo ontológico materialista aún dominante en los cánones científicos de nuestras instituciones. Frente a ello, creemos necesaria una revisión de los fundamentos ontológicos modernos y occidentales que vertebran la triangulación teórica sujeto-poder-técnica para poder consolidar una política de *subjetivación disidente* frente a la hipermediación digital y algorítmica de nuestros tiempos (Prueger, 2024). Entendemos que autores como Carl Jung, Rodolfo Kusch, Gilbert Simondon, Juan Carlos Scannone y el mismo Dussel –entre otros– convergen en una ontología relacionista y del devenir.<sup>8</sup>

Uno de los aspectos que involucran el relacionismo es que su centro ontológico lo constituye el *entre* y no el *ente individual*. Este tiempo nos exige a las nuevas generaciones constituirnos en los “entres” de registros que han sido perjudicialmente escindidos: libertad e igualdad, desarrollo y ambiente, tradición y deconstrucción, realizaciones (individuaciones) individuales y colectivas, ciencia y espiritualidad, política y espiritualidad, entre otras.

Volviendo a la cuestión de la alteridad: en torno a la pregunta por todo aquello que habita en el ser humano y puede ser considerado alteridad frente a las directrices del poder, también introducimos la pregunta por el/lo inconsciente. En Jung (2004) y Simondon (2014) todo individuo viene aparejado a una carga de realidad potencial (preindividual). En la medida que va atravesando sucesivas individuaciones, es decir, transformaciones en dirección a un mayor plenitud y fecundidad (en sentido amplio), va logrando integrar cada vez más carga de potencialidad preindividual. Esto solo es posible a partir de las relacionalidades afectivas y técnicas de lo transindividual. La integración de dicha carga de potencialidad preindividual supone tanto transformaciones como constructividades para las dinámicas colectivas o transindividuales.

No todo en el sujeto es efecto del poder y ahí consideramos que Jung, pero también las antropologías y sociologías de las profundidades (Durand, 2003; Schwarz, 2008), la Filosofía de la Liberación y las cosmovisiones originarias de Nuestra América y otras partes del mundo, convergen –desde una ontología relacionista y del devenir– hacia una relevancia clave en ese sentido y, destacamos: en este tiempo caldero que nos toca vivir.

### **Cosmovisiones, valores, conocimiento y liberación**

La superación de la matriz civilizatoria moderna-occidental implica necesariamente la revalorización de las cosmovisiones ancestrales que fueron subalternizadas durante el despliegue del capitalismo histórico. La visión lineal y evolutiva de la historia coloca a un gran conjunto de culturas en el orden de lo inferior y lo atrasado, clausurando así las vías de transformación que requieren “ir hacia atrás” a recuperar valores y prácticas del pasado,<sup>9</sup> a la vez que ocultando las apropiaciones de conocimiento (o extractivismo epistémico) llevadas a cabo por la ciencia moderna (Grosfoguel y Liaudat, 2023). En los últimos años (desde el levantamiento zapatista en México hasta el Tercer Malón de la Paz en Argentina) muchas de estas cosmovisiones ganaron terreno político en el Abya Yala de la mano de movimientos indígenas y populares, como es el caso del planteo andino del *Buen Vivir*. Pero como reconoce Rafael Bautista (2017), esta cosmovisión andina forma parte de una sabiduría más amplia, que

<sup>8</sup> Inclusive nos podríamos animar a incluir los enfoques de la complejidad (Morin, 2005).

<sup>9</sup> Ello permitirá dar lugar a una afirmación ontológica y epistémica que nos permita conjugar simultáneamente pasado, presente y futuro.

es humana y universal, de la cual existen múltiples expresiones en todo el mundo, que no es el hallazgo exclusivo de algún pueblo en particular, sino que forma parte de lo que nos hizo sobrevivir como especie durante miles de años. No hay que olvidar que la persecución de las cosmovisiones ancestrales también se dio en el territorio que hoy llamamos Europa como en el resto del mundo (Viegas, 2021).

Podríamos hablar de un conjunto de valores comunitarios expresados en distintas matrices culturales que deben ser recuperados, tarea que implica lidiar con la exotización, fetichización y mercantilización que muchas culturas han sufrido y sufren, siendo refuncionalizadas como *aggiornamenti* de la matriz moderna-occidental y el estilo de vida capitalista (las reacciones románticas siempre se nutren de la idealización de un pasado). Pero también implica agudizar la mirada para entrever las diversas formas en que estas matrices han sobrevivido al capitalismo, y están presentes en diversas expresiones populares y prácticas comunitarias de nuestro cotidiano que pueden potenciarse. Es vital que estas matrices subalternizadas pasen a tener un lugar central en el diseño de las formas de vivir, tanto a nivel cultural y político como en el tecnocientífico, lo que conlleva una confrontación franca con los enunciados capitalistas de progreso infinito y maximización de la ganancia, un cuestionamiento profundo y reformulación de la concepción de desarrollo y de ser humano.

Por otra parte, son necesarias las iniciativas que cuestionan el modelo moderno de relación entre ciencia y política (dualismo entre conocimiento objetivo y valores), como el de Ciencia post-normal (Funtowicz y Ravetz, 1993)<sup>10</sup>, así como las jerarquías entre el conocimiento científico (instrumentado en la figura de *experto*) y otros modos de saber, cuestión que viene tomando creciente relevancia desde los años '70 frente a la evidencia de los impactos negativos de algunos desarrollos tecnocientíficos para la vida humana. En la misma línea, las críticas hechas por Pereyra y Funtowicz (2015) a los fundamentos cartesianos en los que –aún– se basan numerosas disciplinas científicas, como las de cuerpo-psyque y sujeto-objeto, aportan desde el cuestionamiento epistemológico de la jerarquía del conocimiento científico.

Es necesario considerar también que la confusión constituye un signo de época del s. XXI, instalada como condimento fundamental de la construcción de un escenario distópico que obstaculiza la construcción de confianza y esperanza (Bautista S., 2023). Por ello, resulta fundamental no ceder en posturas meramente posibilistas. Creemos que este tiempo exige una reformulación civilizatoria de raíz y para ello resulta fundamental la tarea de la FL en el aporte a la clarificación de un nuevo punto de partida civilizatorio.

### Reflexiones finales

Como hemos buscado plasmar en este escrito, el caos sistémico mundial depara importantes complejidades, encrucijadas y desafíos. Por un lado, entendemos que, para hacer frente a la crisis civilizatoria, a los “monstruos-espejo” y a la lógica del psicopoder alienante, se precisa un re-encantamiento, re-sacralización y/o re-espiritualización del mundo, en el sentido de buscar la armonía existencial con nuestra naturaleza, tanto interna (deseos, pulsiones, pasiones y todo lo que anida en lo inconsciente) como externa (la Madre Tierra, Pachamama, Gaia o Casa Común, según las distintas nominaciones). En este sentido, los estrechos límites de la Ciencia moderna, inclusive, deben ser descolonizados y ampliados de acuerdo con tal nuevo paradigma a construir: holístico, sistémico, complejo e integral, en pos de la liberación, la individuación y la comunalidad.

<sup>10</sup> Existen propuestas de ciencia ciudadana, ciencia abierta y ciencia lenta, entre otras que atienden a esta cuestión.

Desde los planteos de Kusch y Scannone, resulta fundamental el aporte que puede realizar la FL en la definitiva superación de la ilusión de la separatividad, la cual en muchos registros sigue sosteniendo nuestras ciencias. Si queremos superar el individualismo y el neoliberalismo como respectivas propuestas de sujeto y sociedad, nuestros marcos filosóficos y científicos deben consolidar el giro ontológico que ubica a la relación y al devenir en el centro de toda ontogénesis. Por ello creemos que resulta clave, y puede que constituya algo inminente, atrevernos a ir más allá de los prejuicios más fundamentales que vertebran la modernidad occidental.

Sin embargo, cabe considerar también que la descolonización debe ser situada y acorde a los tiempos y coyunturas que enfrentan los procesos históricos de liberación. Por ello, retomando a Grosfoguel (2022), podemos plantear que, frente a la voracidad de saqueo imperialista, capitalista y colonial en Nuestra América ante este caos sistémico en curso, la descolonización será antiimperialista o no será (Armúa y Rivara, 2022).

A modo de síntesis en una gran palabra de las reflexiones que hemos vertido en este trabajo, y siguiendo en ello a Kusch, podríamos tomar la noción de *porvenir*, en tanto simple palabra del habla popular que refiere al futuro, quizás con un dejo venturoso o al menos esperanzado, y que, incluso, constituye también el nombre de clubes deportivos, libros y localidades de diversos países de Nuestra América.

En fin, a la confusión y la incertidumbre reinantes en este tiempo debemos enfrentarlas con la esperanza, una esperanza anclada en los anhelos de un porvenir diferente y en la certeza de que nuestra historia está poblada de enseñanzas. Como dice Rafael Bautista (2023): “los porvenires no cumplidos o los futuros no logrados del pasado, no se cancelan, sino permanecen como memoria que se niega a desaparecer, porque continúan existiendo mientras la memoria los trae al presente”.

## Referencias

- Ahmed, N. (Dir.) (2022). Las desigualdades matan. Informe de Oxfam International.
- Armúa, L.; Rivara, L. (25 de octubre de 2022). La decolonialidad ha muerto: ¡que viva la decolonialidad! Entrevista con Ramón Grosfoguel. Agencia Latinoamericana de Información.
- Amin, S. (2015). De Bandung-1955 a 2015: viejos y nuevos desafíos, en 60 años después. Vigencia del espíritu de Bandung. Revista de la Agencia Latinoamericana de Información, 504, año 39, 17-20.
- Bautista Segales, R. (2017). Del mito del desarrollo al horizonte del “vivir bien”. ¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX? yo soy si tú eres. La Paz.
- Bautista Segales, R. (11 de septiembre de 2023). Cuando los muertos sueñan con los vivos. La redención con los ancestros. Indymedia Argentina.
- Bilmes, J. (2023). ¿Qué desarrollo frente a la crisis civilizatoria? Tensiones creativas para la liberación. Disenso. Crítica Y Reflexión Latinoamericana, 6(II), 1-14.
- Cluzel, F. (2020). Guerra Cognitiva. Allied Command Transformation. OTAN.
- Durand, G. (2003). Mitos y sociedades. Biblos.
- Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. Revista Pasos Nro.: 84.
- Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y “transmodernidad”, en S. Dube, I. Banerjee y W. Mignolo (coords.). Modernidades coloniales (pp. 201-226). Editorial El Colegio de México.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación, en R. Fornet-Betancourt (ed). Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Trotta.
- Dussel, E. (2016) Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad. Akal.
- Escobar, A. (2014). América Latina en la encrucijada: ¿modernización alternativa, posliberalismo

- o posdesarrollo? En Quintero, P. (comp.) *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir* (pp. 59-106). Del Signo.
- Funtowicz, S. O. & Ravetz, J. R. (1993). Science for the post-normal age. *Futures*, 25(7), 739-755.
- García Linera, A. (2016). ¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias? En E. Sader (coord.). *Las vías abiertas de América Latina. Siete ensayos en busca de una respuesta: ¿fin de ciclo o repliegue temporal?* Octubre.
- Grosfoguel, R. (2008). *Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial*. Tabula Rasa, No. 9, 199-215.
- Grosfoguel, R.; Liaudat, S. (2023). “Hay que descolonizar la historia de la ciencia de principio a fin”: Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Ciencia, Tecnología y Política*, 6(10), 088. <https://doi.org/10.24215/26183188e088>
- Grosfoguel, R. (2022). *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Akal.
- Han, B-C. (2012). *La sociedad de la transparencia*. Herder.
- Jung, C. G. (2004). *La dinámica de lo inconsciente*. (Vol. VIII). Trotta.
- Pereira, Â. G. & Funtowicz, S. (Eds.). (2015). *Science, philosophy and sustainability: the end of the Cartesian dream*. Routledge.
- Kusch, R. (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Cimarrón.
- Kusch, R. (2000). *Obras Completas*. Tomo II. Fundación Ross.
- Merino, G.; Bilmes, J.; Barrenengoa, A. (2021). *Crisis de hegemonía y ascenso de China. Seis tendencias para una transición*. Instituto Tricontinental de Investigación Social.
- Merino, G.; Bilmes, J.; Barrenengoa, A. (2024). *China en el (des)orden mundial. La transición histórico-espacial y el nuevo momento geopolítico desde una perspectiva latinoamericana*. Batalla de Ideas / Instituto Tricontinental. En prensa.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Pasquinelli, M. y Joler, V. (2021). *El Nooscopio de manifiesto*. La Fuga, 25.
- Pasquinelli, M. (2022). *Cómo una máquina aprende y falla. Una gramática del error para la Inteligencia Artificial*. Hipertextos. 10(17), 13-29.
- Pastor, J. (15 de febrero de 2020). *Nuevo espíritu del capitalismo neoliberal, pensamiento positivo y la felicidad como imperativo*. Kairós.
- Piaget, J. y García. R. (1982). *Psicogénesis e historia de la ciencia*. Siglo XXI.
- Prueger, J. E. (2021). *Dispositivos de cancelación del psicopoder*. Hipertextos, 9, (16), 99-114.
- Prueger, J.E: (2024). *Las teorías del poder postfoucaultianas en hibridación con la psicología analítica de Carl G. Jung*. Generis.
- Quintero, P. (comp.) (2014). *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Del Signo.
- 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.
- Scannone, J. C. (2009a). *La Filosofía de la Liberación: historia, características, vigencia actual*. Teología y Vida, vol. L, 59-73.
- Scannone, J. C. (2009b). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: Planteo para el mundo global desde América Latina*. Anthropos.
- Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos*. Biblos.
- Simondon, G. (2014). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Editorial Cactus.
- UNESCO (2018). *¡Bienvenidos al Antropoceno! El Correo de la UNESCO*, abril-junio 2018, n° 2. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Viegas, D. R. (2021). *Transpersonalismo y decolonialidad: espiritualidad, chamanismo y modernidad*. Biblos.
- Zagari, A. (2020). *Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados*. Ciccus.

## La línea y el prisma



43

Santiago Bahl

*Bases filosóficas de la comprensión de la historia en los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui*

Dentro de la diversa paleta de temáticas que trabajó Mariátegui en su corta, pero intensa, carrera político-intelectual se pueden hallar una considerable cantidad de problemas referidos al ámbito filosófico.

Uno de los más importantes es la conceptualización sobre el tiempo y la historia; pero, no obstante, a dicha centralidad temática, ésta no se ve reflejada en un desarrollo preciso y exhaustivo. Para reconstruir las bases con las cuales comprende la historia y la temporalidad es menester surcar toda su obra para encontrar algunas pinceladas referidas a estas problemáticas.

Es por ello que este artículo dedicado a las concepciones históricas en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* se divide en dos partes: una que abordará la lectura que realiza sobre la historia y la segunda que ahondará en los cimientos filosóficos que sustentaron esta interpretación.

En tiempos en que Mariátegui cumplía sus primeras dos décadas de vida y en el Perú Oscar Benavides tomaba el poder a la fuerza derrocando a Guillermo Billinghurst, en Europa se desataba una contienda bélica que signaría el resto de la centuria. La Primera Guerra Mundial se posaba sobre el continente con su ala destructora y sus inventos recientes como el gas mostaza o el Mark I rompiendo con la *pax* capitalista que se había desarrollado en medio del acopio de material bélico y de

armas de destrucción masiva.<sup>1</sup> Las consecuencias devastadoras del fin de las luchas serán recogidas por los diversos pueblos y estados durante largas décadas.

No obstante, a la muerte y la destrucción (o a causa de ellas) se puede observar un radical cambio de época con el paso de la guerra, tal es así que en 1914 es donde Eric Hobsbawm sitúa el inicio de su celeberrimo *short twentieth century*.<sup>2</sup> El comienzo oficial de la última centuria del milenio es una de las contiendas más atroces desarrolladas entre imperialismos que sacudieron sus propios suelos.

En el año de la firma del pacto de Versalles Mariátegui llega a Europa y puede observar la reconstrucción del continente y la situación convulsionada que se vivían en el plano social, político y cultural: gobiernos socialdemócratas apoyados por *freikorps* para asesinar militantes revolucionarios, socialistas devenidos en camisas negras, grandes huelgas y la fundación del Partido Comunista en las costas del Tirreno, entre tantas otras cosas. Todas estas vivencias políticas europeas lo llevaron a pensar que estaban en las puertas de un nuevo amanecer para los pueblos. Las ruinas de la política decimonónica y del libre cambio eran también el inicio de *La grande illusion* que signaba sus esperanzas en la revolución.

La interpretación que Mariátegui realiza de la historia peruana en los *Siete ensayos* está marcada por una determinada manera de entender los propios procesos históricos que cumple, entre otras funciones, la de abonar el suelo de las luchas revolucionarias venideras. En este sentido, el pensador ejecuta un doble movimiento con miras a dicha finalidad. Por un lado, expone y clarifica los hitos centrales de dicha historia local y su contacto con las trayectorias continentales. Por el otro, critica la comprensión progresista de la historia y reformula las bases sobre las que debe ser pensada.

Esta tarea de gran envergadura es lo que lo caracteriza como un “marxista pensante y operante.”<sup>33</sup> Ya que no solo reelabora la comprensión de los procesos históricos, sino que además los enmarca en una lógica de comprensión que permite ampliar los horizontes existentes y combatir los principios hegemónicos y, al mismo tiempo, genera una modificación interna dentro de la misma tradición de pensamiento a la que adscribe.

### Continuidades, opresiones y olvidos

Los *Ensayos* se publicaron en los años finales del oncenio de Augusto B. Leguía, mismo presidente que lo había enviado al exilio europeo en 1919 y que, luego de un intervalo en el cual sus políticas se mostraron con un carácter progresista y una tendencia volcada a lo social, a partir del año 1922 su presidencia viró hacia un rumbo de mayor represión y conservadurismo. Uno de los aspectos más importantes que resalta Peter Klarén<sup>4</sup> es la persistencia de la base aristocrática en el país andino. Una década después de la finalización de la guerra del Pacífico en 1884 el poder lo concentra Nicolás Piérola, a partir de 1895, fundando el período conocido como “República aristocrática”, que se extenderá hasta la finalización de la segunda presidencia de José Pardo y Barreda en el citado 1919.

<sup>1</sup> Karl Polanyi estudia con precisión y sagacidad el período que se extiende entre el fin de las guerras napoleónicas y la Primera guerra Mundial en relación al crecimiento, la estabilización y la lucha por el mercado mundial en *La gran transformación*.

<sup>2</sup> Hobsbawm, E. (1999). *Historia del siglo XX*, Bs. A. s., Argentina: Crítica.

<sup>3</sup> Montoya Huamaní, Segundo, *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima, Heraldos, 2018, p. 8.

<sup>4</sup> Klarén, Peter, “Los orígenes del Perú moderno 1880-1930” en Bethell, Leslie. (Ed.), *Historia de América Latina 10. América del Sur. c. 1870- 1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992, pp. 233- 279.



Las huelgas multitudinarias que sumaron a las clases medias e intelectuales, que devinieron, entre tantas cosas, en la reforma universitaria que tomó la bandera de la Universidad de Córdoba (Argentina) y la impulsó desde la Universidad Nacional Mayor de San Marcos a todo el Perú, significaron la caída de la “República aristocrática” y el ascenso de A. Leguía al poder. No obstante, junto con el viraje acaecido en 1922 su base de sustentación comienza a ser la vieja aristocracia que reestructura su poderío y que continúa dominando el entramado social, político económico y cultural, aún luego de la caída de Leguía en manos de una dictadura cívico militar en 1930.

La persistencia de la aristocracia peruana en el poder manejando desde bambalinas los hilos de la república es uno de los factores centrales en el análisis histórico que realiza Mariátegui de la realidad. Para lograr una idea general y a su vez radical del presente, le resulta necesario describir *ab ovo* la formación del sector que hegemoniza el poder en su tierra. Para ello, el recorrido que desarrolla en “Esquema de la evolución económica”, así como en la mayoría de los restantes ensayos, comienza con la conquista española del suelo americano. La llegada de los españoles con su organización feudal<sup>5</sup> de la economía y la sociedad se imponen por la fuerza a un tipo distinto de organización preexistente y efectiva para el ordenamiento de todo el imperio Inca. La destrucción del poder incaico y la imposición de una economía meramente extraccionista fueron los pilares sobre los que se cimentó el poder hispánico.

La sociedad incaica estaba regida por una concepción económica abiertamente distinta a la que ostentaban los países con mayor poder en Europa. Su fundamento era el bienestar material de la sociedad y el colectivismo entendido en todos los ámbitos del trabajo. Las labores eran destinadas al sustento de los *ayllu*, de las comunidades más amplias y de todo el imperio. No es menor el hecho de que Mariátegui, cada vez que hace mención del sistema incaico, repara en estas comunas andinas y nunca en el imperio. La fuerza central de éste, en última instancia, se encontraba en el poderío organizacional y productivo de las pequeñas unidades. Por ello, cabe resaltar el carácter ancestral de dichas organizaciones; ya que no fueron creación del incanato, sino que provienen de culturas anteriores que poblaron desde miles de años atrás las tierras de los Andes como las culturas Wari o Tiwanaku.<sup>6</sup>

Sobre las ruinas de estos pueblos se instauró el poder virreinal que solo se dedicó a extraer las riquezas naturales del suelo conquistado para ser enviadas a Europa. Mariátegui no duda en caracterizar a este sistema como feudal, ya que no solo expolió los bienes de la tierra, sino que desorganizó la sociedad y redefinió el trabajo como lucro privado en contra de las concepciones originarias. Las paupérrimas condiciones laborales y la necesidad de brazos para las minas llevaron al poder español a la introducción de esclavos provenientes de África, situación que solo empeoró el panorama existente.

Uno de los puntos centrales en la crítica mariateguiana a la instauración de una economía feudal en el Perú fue el total desinterés y desconocimiento del pueblo y del suelo americano. El afán de metales preciosos llevó a la corona de España a colocar bajo condiciones de trabajo

<sup>5</sup> Debido a que no existe problematización profunda de la conceptualización de la organización de la sociedad española bajo un sistema feudal en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y en cambio, en sus restantes textos publicados por fuera del mencionado libro se encuentran ideas y desarrollos de mayor análisis y criticidad con respecto a dicha conceptualización, no se tratará aquí el análisis pormenorizado de dicha representación del poder hispánico. No obstante, vale resaltar que la reiterada catalogación de “feudal” sobre todas las empresas españolas es, como mínimo, harto compleja y requiere de una mayor explicación.

<sup>6</sup> Josef Estermann sitúa los primeros pobladores andinos cuarenta mil años (a. p.), lo cual indica que el desarrollo del Imperio Inca es solo la última etapa de extensos procesos históricos. Ver Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*, La Paz, ISEAT, 2006.

infrahumanas en las minas a enormes cantidades de pobladores provenientes de culturas campesinas. La destrucción de la práctica y del conocimiento superior de la agricultura por parte de los pueblos que integraban el Imperio Inca fue acompañada con la movilización de las masas agrícolas a los yacimientos de plata, principalmente. El remedo pergeñado por la corona a la evidente disminución de la vida fue la adquisición de mano de obra esclava que remplazara a los muertos.

La incipiente burguesía que comienza a formarse en el Perú, y que luego será una de las principales actrices dentro de la creciente república posterior a la independencia, no significó una ruptura con el orden colonial. Nunca buscó diferenciarse de él, hasta tal punto que esta clase se encuentra en línea sucesora de los encomenderos y terratenientes del período virreinal. Esta nueva etapa significa “La etapa en la que una economía feudal deviene, poco a poco, en economía burguesa. Pero sin dejar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial.”<sup>7</sup> La dependencia de poderes extranjeros que impiden cualquier modificación profunda de la organización económica sigue siendo uno de los pilares de la economía política en el Perú.

Sobre la persistencia de la organización feudal se fue construyendo una sociedad moderna que se instauró en el universo capitalista comandado en el siglo XIX por el Imperio británico. El enquistamiento en dicho sistema forjó a su imagen las disputas en torno a la ordenación del incipiente estado andino. Frente a la oposición política entre el centralismo y el federalismo, estudiada en el sexto ensayo “Regionalismo y centralismo”, Mariátegui concluye que, por debajo de las contradicciones evidentes, existe un acuerdo tácito que genera la solidificación del *status quo* y la colaboración mutua. El gamonal del interior agrícola del país es el socio predilecto del comerciante de la ciudad- puerto, y ambos son sostenedores, deudores y reproductores del sistema instaurado por la corona hispánica.

La vida republicana del Perú tuvo un hito en la contienda bélica que los ubicó en el bando de los perdedores en la Guerra del Pacífico en el último cuarto del siglo XIX, entre 1879 y 1884, específicamente. La destrucción del ejército y la invasión de variadas ciudades generó un caos político sin precedentes, además de un freno al desarrollo capitalista. El resultado de todo el esquema económico es que

...en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada.<sup>8</sup>

Por tanto, la nota central general de la economía peruana no es el avance o retroceso tomando como parámetro de comparación a un país foráneo o la propia historia,<sup>9</sup> sino la continuidad y la persistencia de modelos sociales pretendidamente superados.

El gran problema del Perú contemporáneo, para Mariátegui, es este *continuum* histórico que aglutina y superpone organizaciones de diversas procedencias y recorridos. Por ello, la solución buscada mediante la introducción de esclavos, en el intento de resolver el problema de la necesidad de brazos, generó otro aún mayor, ya que no existió ningún tipo de interés por parte del poder virreinal en sintetizar las tradiciones y las culturas procedentes de África con las

<sup>7</sup> Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de la realidad peruana*, Bs., As., Capital Intelectual, 2009, p. 35.

<sup>8</sup> Ibid., página 46.

<sup>9</sup> Esto no anula la posibilidad de comparar diversos factores como el desarrollo de la industria entre Argentina y el Perú o el número y la distribución de la población antes y después de la conquista, sin embargo, dichas analogías se encuentran dentro de un marco donde las ideas directrices no son las relativas al progreso.

originarias y las europeas.

Este proceder por parte del poder occidental no es patrimonio exclusivo de los españoles, como tampoco de la economía política. Como se ha expuesto, la misma falta de interés y capacidad demostrada por los conquistadores fue continuada por los criollos, y la tendencia a aglutinar sin generar las mediaciones específicas para lograr una síntesis puede ser encontrada en otros ámbitos como en el religioso o el educativo. En el cuarto de los *Siete ensayos*, “El proceso de la instrucción pública”, resalta el pensador peruano la particular superposición de tradiciones y prácticas educativas provenientes de diversas influencias extranjeras. Las tendencias francesas y estadounidenses se insertan en el marco general de la estructura instaurada por los españoles. La razón fundamental de este proceso es que “Somos un pueblo en el que todavía conviven sin fusionarse aún, sin entenderse todavía, indígenas y conquistadores.”<sup>1010</sup> Por lo tanto, la completa desidia por parte del poder dominante en integrar las distintas historias en un presente configura la realidad peruana en todos sus ámbitos.

La pregunta que cabe realizar es qué función cumple la crítica histórica en el pensamiento de Mariátegui. La respuesta debe sondear dos ámbitos adyacentes, por un lado, en la utilidad de la historia para el presente, y por el otro en la misma definición de historia.

Las investigaciones del filósofo peruano son motivadas por la búsqueda de explicación para poder entender el tiempo actual. No obstante, este no es pensado como una cadena causal o como una galería de las penurias americanas después de la conquista y los aciertos de las etapas previas, sino bajo la lógica de que esa historia descrita se encuentra viva en el presente. Por ende, en este sentido puede comprenderse a los *Siete ensayos* bajo la lógica nietzscheana elaborada en la *Segunda consideración intempestiva*, que sostenía que toda historia que sea reducida a simple fórmula de conocimiento era una historia muerta. Al igual que los moralistas quienes, según Nietzsche en *El caminante y la sombra*, petrifican y disecan la moral, los que buscan en la historia una colección de relatos explicativos de tiempos pasados reducen a ésta a su mínima expresión.

Atizar a los tiempos pretéritos con los problemas del presente no solo busca entender a los últimos en sus inicios y su desarrollo, sino que, además, encontrar en el presente los elementos vivos que hacen que variados aspectos históricos no se modifiquen en profundidad, como también las posibilidades de cambio de dicho presente. Si las fuerzas que ostentan el poder hegemónico deben su persistencia a la continuación y extensión de sus prácticas, las que puedan romper con su poderío también deben su existencia a la resistencia y la vida.

La forma privilegiada de poder estudiar y exponer las diversas historias que se juntan en el presente peruano Mariátegui la encuentra mediante la aplicación de una lectura marxista heterodoxa de la realidad. Su heterodoxia no procede de una excentricidad intelectual, sino en la búsqueda de fundamentos teóricos y metodológicos que logren poder comprender la particularidad peruana y latinoamericana. Esta postura lo llevará a enfrentarse con las posiciones más ortodoxas del marxismo estalinista,<sup>11</sup> así como también con las visiones socialdemócratas o reformistas.<sup>12</sup> La demarcación de estos grupos se produce con el doble movimiento de tomar como objetos de análisis a acontecimientos y movimientos históricos que no eran centrales para el marxismo europeo y con la introducción de autores que no cuentan

<sup>10</sup> Ibid., página 115.

<sup>11</sup> La relación entre Mariátegui y la III Internacional será estudiada principalmente a partir del libro de Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980.

<sup>12</sup> Los debates de Mariátegui con el revisionismo marxista y con el estalinismo agrupados en la II y la III Internacional no se encuentran aquí desarrollados debido a que se localizan en los escritos editados por fuera de los *Siete ensayos de interpretación*.

con el “visto bueno” del marxismo occidental.

En el primer caso, el estudio de los movimientos indigenistas y de la religión, así como las conclusiones extraídas de estos estudios, son un claro ejemplo; mientras que en lo que respecta a los pensadores que no representan al marxismo ortodoxo, se destaca la predilección por Georges Sorel. De este pensador ligado al sindicalismo revolucionario Mariátegui toma la concepción del mito político (que será estudiada en líneas posteriores) como un factor central en la lucha de los pueblos por su liberación y su método de análisis. En un artículo intitulado “El sorelismo de Mariátegui”, publicado originalmente en 1971 y luego editado en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Luís Villaverde Alcalá- Galiano expone que la metodología seguida por el pensador francés consistía en tomar un determinado tiempo histórico y mostrar todas las contradicciones que este posee; dado que solo así se podrá conocer en profundidad el objeto seleccionado.

De esta forma, la principal contradicción histórica que se encuentra en “Esquema de la evolución económica” es la aglomeración, sin ningún tipo de articulación, en el presente de tres culturas que organizan la vida de diversa manera. Esta falta de síntesis hace que la gran mayoría de la población del Perú se encuentre excluida de la sociedad y ni siquiera lleguen a ser pensados como parte constitutiva de la nación.<sup>13</sup>

Por su parte, cada historia que conforma el presente posee sus propias contradicciones que son expuestas y problematizadas. Entre los ejemplos de estas contradicciones, está, por un lado, el pasaje de una sociedad organizada en torno a la propiedad colectiva y al trabajo como factor de bienestar social por parte de los pueblos que habitaban el Tawantinsuyo, a una de corte meramente extractivo que solo perseguía el acrecentamiento de las arcas de los Habsburgo. Por otro, la contraposición de una sociedad organizada que había poblado un extenso territorio frente al “progreso” que significó la destrucción de vastas culturas y la conversión de poblaciones en desiertos.

El capitalismo peruano tiene también sus propias contradicciones irresueltas que hacen a su historia particular. Las principales dentro de ellas son la inexistencia de una ruptura profunda entre los encomenderos y terratenientes con sus sucesores los criollos que ha generado una base económica, sociológica, política y hasta psicológica que continúa desde la colonia hasta el siglo XX. Además, que la persistencia del dominio extranjero sobre la vida de la economía peruana ha generado la dependencia total de sus fuerzas a diversos imperios, y así se puede constatar que, de ser el imperio de las cuatro regiones, pasó a ser una extensa mina de plata, para luego terminar exportando excremento de aves.

Todas estas contradicciones impuestas por distintos poderes foráneos configuran el cuadro de una gran falla en el sistema capitalista peruano de la actualidad en la que vivió Mariátegui. La citada supervivencia de tres economías diversas expone, además de una lógica de construcción de la sociedad, por parte de los poderes imperantes, que se sostiene sobre la aglomeración de historias, pueblos y culturas sin ningún tipo de integración entre ellas al estado-nación, con la consiguiente imposibilidad de dar solución a este problema central por parte de los ostentadores de dicho poder. El raquitismo y conservadurismo de la burguesía peruana no han podido y no han querido dar el salto cualitativo que sirva de principio de solución de las contradicciones expuestas. Por ello la revolución se presenta como necesaria en las antiguas tierras del Inca.

---

<sup>13</sup> Una de las tesis principales de Mariátegui “Peruanizar al Perú” tiene como base la construcción de una nación sobre las tradiciones andinas, como fue expuesto en artículos tales como “Lo nacional y lo exótico” o “Nacionalismo y vanguardismo”.

La opción metodológica se acopla perfectamente a los requerimientos del estudio de la realidad peruana. Sin embargo, cabe resaltar que éste no concluye en una adaptación *al suo uso* de los preceptos de Sorel, sino que las exposiciones en torno al mito como factor político decisivo en el Perú amplía y supera lo pensado para el contexto europeo.

La lectura particular que realiza Mariátegui en torno a la realidad peruana es posible gracias al mencionado, en líneas anteriores, carácter heterodoxo de la tradición marxista. En base a esta *praxis* le sirve tanto de metodología de investigación como de propuesta, ya que en la elaboración de sus interpretaciones ejecuta una serie de operaciones teóricas, como sostiene Néstor Kohan en *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*.<sup>14</sup> Una de ellas es llevar a cabo una lectura del marxismo que se aleje del dogma estipulado a partir del *Manifiesto del Partido Comunista* que estipulaba cuál había sido el recorrido económico político previo a la gestación del capitalismo y pronosticaba su pronta destrucción por parte del poder obrero. Esta suerte de historia lineal que comienza en el sistema esclavista y termina en las revoluciones de 1848 y la exposición de que la única fuerza capaz de cambiar el curso de la historia es el proletariado urbano, son ampliamente modificadas por Mariátegui. La utilización del marxismo (no solo el de Marx y Engels, sino de toda la tradición marxista a su alcance) como instrumento de interpretación de la realidad peruana provoca este corrimiento teórico que se aparta del dogma sostenido por los partidos Comunistas locales alineados al Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y a la III Internacional.

El mencionado corrimiento de las ideas del pensador analizado con respecto al “marxismo oficial” se sustenta en la constatación histórica de las marcadas diferencias que poseen los diversos pueblos; las que deben ser acompañadas con modificaciones en los aparatos teóricos que se utilicen para abordarlas. La complicidad de la burguesía local con los poderes imperiales, sumada a su incapacidad y su carácter reaccionario y “filoaristocrático”, hacen de la realidad peruana un escenario muy distinto al chino o al ruso. “El papel altamente revolucionario”<sup>15</sup> De la burguesía no se constata en el Perú. Por lo tanto, tanto en el orden de la *praxis* como en el de la teoría deben ejecutarse las modificaciones pertinentes para aprehender los particularismos de dicha formación histórica. De esta manera, la demarcación con respecto a la centralidad del *Manifiesto Comunista* citada por Kohan se encuadra junto con la separación de Mariátegui de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y del camino trazado por Víctor Raúl Haya de la Torre.<sup>16</sup>

Las experiencias de China, Rusia, México y la India fueron vitales para la formación de Mariátegui, como lo resalta José maría Aricó (1978) en su “Introducción” a *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Sin embargo, la influencia no se basó en intentar copiar los pasos llevados a cabo por estos pueblos, sino que su importancia fue el poder abonar el camino de un marxismo no europeo, no proveniente de las entrañas de un capitalismo constituido.

Dicha pretensión argumentativa llevó necesariamente, entre otras tantas razones, a la ruptura con la conducción del APRA, a la fundación del Partido Socialista Peruano (PSP) y al alejamiento de las tesis de la *Komintern*; así como a la crítica de tomar al marxismo como una

<sup>14</sup> Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre marxismo argentino y latinoamericano*, Bs. As., Biblos, 2000.

<sup>15</sup> Marx, Karl, *Manifiesto del partido comunista*, en *Antología*, Bs. As., Siglo XXI Editores, p. 71.

<sup>16</sup> En la carta enviada al grupo socialista de México el 16 de abril de 1928 (luego editada en *Ideología y política* bajo el título “Carta al Grupo de México”) Mariátegui critica la pretensión pluriclasista del partido que Haya de la Torre pretendía fundar bajo la lógica de la imposibilidad de formar un *Kuomintang* latinoamericano que encare la lucha antiimperialista aunando a los sectores trabajadores con los burgueses.



suerte de filosofía de la historia que, a partir principalmente de las primeras líneas de *El manifiesto Comunista*, pudiera explicar el recorrido que debía trazar todo pueblo en búsqueda de su liberación. Esta posición teórico-práctica fue posible gracias al desarrollo de una filosofía surgida del particularismo peruano y latinoamericano, pero que nunca dejó de ser internacionalista.

Como paso fundamental en la comprensión de las bases filosóficas que elabora Mariátegui y sobre las que se sustentan sus análisis de la realidad es necesario tener presente la función práctica que le otorgaba a sus escritos. Desde la “Advertencia” a los *Siete ensayos* hace notar que “Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano.”<sup>17</sup> Para ello encamina su crítica y los sustentos teórico-metodológicos que utiliza para realizarla partiendo de la particular realidad que tiene el mencionado pueblo andino y de las posibilidades prácticas reales de la elaboración de un pensamiento que acompañe al movimiento revolucionario.

En las líneas de la citada “Advertencia” introduce luego una idea de Nietzsche que acompaña el espíritu expuesto con anterioridad. En esa misma dirección pueden alinearse los pensamientos de Mariátegui con su antecesor germánico tomando como referencia los tópicos expuestos en torno a la utilidad de la historia para la vida y la acción. Como resulta evidente, en la *Segunda consideración intempestiva* no se encuentra en absoluto el proyecto de la formación de un partido político revolucionario, como tampoco el de forjar junto al pueblo un porvenir de lucha y liberación. Sin embargo, el rechazo a las historias monumentales y anticuarias, y el desarrollo de una historia crítica que esté al servicio de la vida y que se funda en su realidad para comprenderla, son elucidaciones que el filósofo peruano hizo propias.

La colosal tarea de construir el socialismo en el Perú debe estar cimentada por la exposición clara de las ideas que respalden a los movimientos populares y les den un carácter revolucionario, antimperalista y marxista. A su vez, éstas deben encontrarse sustentadas sobre fundamentos que puedan dar cuenta de la especificidad de la realidad peruana y que, además, elaboren las bases para una comprensión de ella que se aparte de las teorías burguesas, aristocratizantes y progresistas por igual. Debido a su carácter especial de ser un gran ensayo y siete libros independientes al unísono los *Siete ensayos* poseen una estructura singular. Si se sigue la indicación metodológica de Rubén Sardón que sostiene en su artículo “José Carlos Mariátegui y la realidad boliviana” (incluido en la biografía escrita por María Wiese),<sup>18</sup> de que los primeros tres ensayos desarrollan el sustento de todos los pueblos de América: economía, pueblos originarios y tierra; puede extenderse esta idea proponiendo que la exposición de la teoría que funciona de base para dichas exposiciones se encuentra entre las líneas del último de los ensayos. Claro está que la centralidad temática de éste es la literatura peruana. No obstante, es allí donde puede observarse con mayor nitidez y extensión las ideas filosóficas buscadas.

En “El proceso de la literatura” Mariátegui busca aportar al juicio sobre las letras peruanas su beligerancia y sus pasiones, pero sin perder de vista la detallada exposición de los autores y corrientes que han formado y siguen formando dicho objeto de estudio. Desde la organización de los autores a analizar se observa la particular estructuración de la historia. Realizando una lectura apresurada podría sostenerse que el pensador peruano coloca en una secuencia cronológica lineal a todos los escritores a analizar y a los movimientos artísticos a los cuales pertenecieron. Sin embargo, el abanico que se abre desde el Inca Garcilaso hasta Alcides Spelucín no lleva la marca del progreso o del simple avance cronológico. Su nota fundamental

<sup>17</sup> Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*..., op. cit., p.30.

<sup>18</sup> Rubén Sardón, “José Carlos Mariátegui y la realidad boliviana” en Wiese, María, *José Carlos Mariátegui*, Bs. As., L, Y y S Ediciones, 2019.



es la persistencia de la colonia en las letras peruanas, aún luego de transcurridos más de cien años desde la Batalla de Ayacucho. La supervivencia del pensamiento, la economía, las características sociológicas, la psicología de las elites impuestas por la corona española son el rasgo distintivo de la literatura, así como de toda la historia peruana; no obstante, lo cual, tanto en el campo de las letras como en el político, Mariátegui da cuenta de una serie de cambios que procuran la ruptura de este orden colonial existente.

Frente a esta idea se podría señalar que dada la particularidad de la literatura peruana y de su relación con la idea de una nacionalidad que excluye a gran parte de su población de esta categoría, la lectura realizada por el autor en cuestión solo puede aplicarse al estrecho mundo literario. Esta hipótesis se desmorona fácilmente si se recorren todos los *Siete ensayos* y se descubre que el punto central de la historia de todo el Perú es la persistencia de diversos pasados (no solo el hispánico) sin síntesis alguna.

En el quinto ensayo “El factor religioso” puede leerse la siguiente frase “He dicho ya que la Conquista fue la última cruzada y que con los conquistadores tramontó la grandeza española.”<sup>19</sup> La cita contiene un número importante de sutilezas que es preciso dilucidar. El aparente anacronismo de emparentar una serie de acontecimientos propios de la alta Edad media con la entrada a la modernidad condensa dos ideas. Por un lado, resaltar el espíritu y la estructura propias del poder español que desembarcó en las costas de lo que luego llamarán América. Por el otro, la convivencia en el presente de diversos pasados en la sociedad española.<sup>20</sup> Además, la “grandeza española” proviene de su pasado que se encuentra vivo en los siglos XV y XVI, y es la que cruza del Océano Atlántico. Por tanto, podría sostenerse que en el presente español de la llegada a tierras desconocidas y la posterior conquista de ellas se encontraban diversos tiempos de procedencias variadas que imprimieron su sello en el territorio encontrado.

La persistencia del pasado en la creación de la modernidad es un rasgo fundamental que contradice todo precepto histórico lineal-progresista. A diferencia de los principios burgueses de comprensión del tiempo, Mariátegui sostiene que la pretendida ruptura y superación del pasado y todo lo que se encuentre en el orden de lo tradicional por parte de la modernidad, es vana ilusión que no se comprueba en el estudio de la realidad latinoamericana. Desde su nacimiento como América Latina hasta el presente no se han producido las escisiones teorizadas por los adalides del progreso de la izquierda y la derecha políticas, sino que, tal como expone Miguel Mazzeo,<sup>21</sup> la modernidad se instaura sobre una inexistente discontinuidad con el pasado, y de esta forma es vivida y comprendida.

Dado que el presente se encuentra saturado de pasados que no se conjugan o no se sintetizan, resulta necesario entablar el tipo específico de conexión que se pueda establecer entre los tiempos. La recuperación o exaltación de una tradición lleva inscrita una toma de posición política frente a la realidad, de la misma forma que ésta, en variadas ocasiones, en el proceso de consumación genera un ocultamiento o minusvaloración de las restantes tradiciones. Este complejo movimiento ideológico que se opera dentro de las diversas construcciones sociales posee uno de sus mayores exponentes en la corriente artística conocida

<sup>19</sup> Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana...*, op. cit., p.171.

<sup>20</sup> En la totalidad de los *Siete ensayos* son recurrentes las menciones al poder español como “feudal”, “medieval”, “oscurantista” y todo tipo de adjetivos que se les asemejen; empero es necesario aclarar que en un pequeño texto intitulado “En el día de la raza”, escrito en el mismo año de publicación de los *Ensayos*, Mariátegui expone la idea de que la modernidad nació en 1492 y que el orden burgués europeo es deudor en gran escala de este acontecimiento.

<sup>21</sup> Mazzeo, Miguel, *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, Bs. As., El Colectivo, 2009.

como Futurismo, en el que- como se puede observar en todo el séptimo ensayo-los movimientos, ideas y filiaciones personales no son solamente de carácter estético, sino que se maridan con concepciones políticas.

A partir de la figura de algunos escritores, entre los que se destacan José Santos Chocano y José de la Riva Agüero, Mariátegui expone una forma de recuperación del pasado que se convierte en una parálisis del presente.<sup>22</sup> El “Pasadismo” supone una actitud esquivada hacia la realidad junto con la construcción ficcional de un pasado áureo que, en su máxima expresión política, debería evocarse o emularse. Tanto en la figura del autodenominado “Cantor de América autóctono y salvaje” que sostenía que su “Sangre es española e incaico es el latido.”<sup>23</sup> (Como la del futuro Ministro de Justicia, Instrucción y Culto del gobierno dictatorial de Óscar Benavides se desenvuelve a la perfección esta postura ideológica política que es desarticulada por Mariátegui hasta sus principios.

El primer aspecto fundamental que presenta el pasadoismo es la fuga hacia el pasado. El presente se desenvuelve caótico y problemático, y por ello el refugio se encuentra siempre en un período anterior, donde todo era claridad y orden. Las causas de los conflictos actuales no importan. Solo interesan sus consecuencias. Ellas son las que impulsan a las almas y a las mentes a buscar un refugio en los días pretéritos.

Instaurada la fuga y sus causantes es menester encontrar la morada que pueda albergar a los espíritus huidizos y, para ello, se construye un tiempo de brío y pompa. En los dos casos citados el tiempo edificado como refugio es la idealización de la colonia; de esta forma Chocano y “Su poesía grandilocua tiene todos sus orígenes en España” y al unísono “El rasgo más característico de la generación apodada ‘futurista’ es su pasadoismo (...) El pasado, para esta generación, no es muy remoto ni muy próximo. Tiene sus límites bien definidos: los del Virreinato.”<sup>24</sup> Mediante la idealización de un pasado inhallable en la historia, solo construido, se produce una consecuente negación del presente. La actitud pasadista no solo es falaz en cuanto a la invención de un tiempo áureo, sino que, además-y por sobre todas las cosas- las añoranzas de lo remoto impiden entablar una conexión con el presente.

Siguiendo la descripción de los tres tipos de historia propuestas por Nietzsche ya mencionadas, es posible sostener que el pasadoismo como postura política-ideológica-estética se encuentra dentro de la construcción monumental. Su consecuencia directa es la negación del presente, la imposibilidad para poder analizar el tiempo actual de forma crítica, y por consiguiente, de transformarlo. Su conservadurismo extremo se sostiene en una doble negación: por un lado, quitan del pasado edénico a las masacres de los pueblos originarios y, por el otro, no integran a este grupo humano dentro del presente como actores vivos de la sociedad. Su ideal de nación se corresponde con el europeo y criollo que excluye a todas las culturas que habitaban su suelo previo a la conquista.

De lo anteriormente expuesto se desprenden dos conclusiones en el pensamiento y la praxis política. Por un lado, la necesidad de “peruanizar al Perú” mediante la irrupción política de los pueblos originarios. Por otro, se torna obligatoria una nueva redefinición del mestizaje y de la unificación de las culturas criollas, indígenas y europeas que superen la abstracta y vacía

<sup>22</sup> Es pertinente aclarar que José Santos Chocano no pertenecía al grupo de “Los Futuristas”, sin embargo, su posición frente a la historia del Perú y a la relación que establece el presente con ella es análoga a la ejecutada por el movimiento mencionado.

<sup>23</sup> Chocano, José Santos, *Alma América*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1906, p. 68.

<sup>24</sup> Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana...*, op. cit., p.257 y 264

pretensión de unir las dos castas con épico fragor (Chocano, 1906).<sup>25</sup>

Descartada la solución pasadista de relación con los tiempos pretéritos, Mariátegui piensa en una conexión con ellos que no cancele el presente y que brinde la posibilidad de un cambio revolucionario. Esto posee como sustento la comprensión de dicho presente como una amalgama de tiempos que, en el caso particular del Perú, muchas veces no se fusionan en un todo íntegro y articulado. Por lo tanto, una de las notas características de su pensamiento en torno a la historia es que los pasados no son sedimentos que se depositan bajo la superficie, sino que conviven en el presente.

El pensamiento del filósofo moqueguano encuentra su clara explicitación, reflejo y camaradería en la obra de César Vallejo (del cual solo llegó a leer dos libros de poemas, *Los heraldos negros* y *Trilce*, y variadas obras en prosa) y por ello es elogiosamente comentada en el séptimo ensayo del estudiado libro. La declaración de Vallejo como el inicio de una nueva literatura en el Perú no solo resalta la pluma del poeta, sino que encuentra en él la consumación de un pensamiento y de un sentimiento que se encuentran en la savia profunda del pueblo peruano. Esta novel poesía está dotada de un carácter nacional único, refleja en sus versos el cantar de los pueblos indígenas, resalta el color, el sonido y el ritmo de las culturas que habitaron desde antaño los Andes.

No obstante, la novedad radical que ejecuta el poeta nacido en Santiago de Chuco no es la utilización de la riqueza cultural indígena, ni la remembranza de un pasado perdido, como tampoco la elevación de la voz de los olvidados a las alturas de una literatura de gloria mundial, sino que todos estos actos son ejecutados sincrónicamente y sin pretendidas posturas forzadas. En las líneas dedicadas a Vallejo Mariátegui sostiene:

Más lo fundamental, lo característico en su arte es la nota india. Hay en Vallejo un americanismo genuino y esencial; no un americanismo descriptivo y localista. Vallejo no recurre al folklore. La palabra quechua, el giro vernáculo no se injertan artificiosamente en su lenguaje; son en él producto espontáneo, célula propia, elemento orgánico.<sup>26</sup>

Lo especial en la literatura de su coterráneo es la fusión entre la vanguardia estética y la voz originaria, lo que crea una nueva voz mestiza que sintetiza los tiempos y las culturas que en la realidad material se encuentran separadas. Su exposición no es folklórica porque no es pasadista, no erige áureos tiempos perdidos, sino que desde el presente rescata las tradiciones vivas que siguen latiendo en las “Nostalgias imperiales”, que miran atrás con el labrar del presente.

La nostalgia de Vallejo<sup>27</sup> es fundamental para la interpretación que realiza Mariátegui y que hace propia; ya que “Vallejo es nostálgico pero no meramente retrospectivo. No añora el Imperio como el pasadismo perricholesco añora el Virreinato. Su nostalgia es una protesta

<sup>25</sup> La temática en torno a la necesidad de redefinir el mestizaje es tratada en distintos artículos como “Lo nacional y lo exótico” y “La civilización y el caballo”, de los cuales el último de ellos es un contrapunto con “Los caballos de los conquistadores” de José Santos Chocano. Por otro lado, es menester resaltar que dentro del proceso de intercambios culturales y de organizaciones de la vida, las tradiciones provenientes de los pobladores arrancados del continente africano y sometidos a la esclavitud en América no poseen un lugar de importancia en el pensamiento de Mariátegui. Las pocas alusiones a la cultura de los esclavos rayan los prejuicios evolucionistas occidentales y tienden a minusvalorar su aporte a la cultura peruana.

<sup>26</sup> Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*..., op. cit., p.293.

<sup>27</sup> No se pretende aquí agregar ni un ápice a la nutrida literatura elaborada a partir del análisis y la crítica de la poesía, prosa y crónica de César Vallejo, simplemente se utiliza a éste tal como lo entendió Mariátegui en “El proceso de la literatura” en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

sentimental o una protesta metafísica.”<sup>28</sup> En estas líneas se puede encontrar con claridad la propuesta mariateguiana sobre la comprensión de la historia, dado que ¿cómo es posible ser “nostalgioso” sin ser retrospectivo? Resulta evidente que existe una posibilidad de tomar el pasado como referencia y como fuente sin caer en el pasadismo. La forma en que opera esta concepción es concebir dicho tiempo previo como vivo en el presente, y ésto es posible no por la fuerza literaria de Vallejo o filosófica de Mariátegui, sino por la propia estructura de la realidad peruana. No es necesario lamentar el imperio perdido, sino que basta con volver los ojos a los millares de pobladores de tradición originaria para encontrar que dicho pasado no se encuentra muerto ni enterrado, sino que está vivo y organiza a las comunidades. Por ello, la nostalgia no deviene en una posición políticamente conservadora, como sucede con el pasadismo, sino que se troca en pesimismo por el presente que deviene en protesta que clama por una revolución.

Con todo lo antedicho, es posible sostener que Mariátegui encuentra en Vallejo a su complemento en la literatura, aquel que expresa con profundidad y claridad poética las concepciones sobre la historia, su recuperación y su relación con el presente. Los caminos políticos que deberán recorrerse en pos de modificar la realidad adversa están marcados desde el inicio por dichas concepciones, de la misma forma que el sujeto que llevará a cabo esta transformación está presente en los pensamientos expuestos. El indigenismo de Vallejo como el de Mariátegui no erige monumentos al pasado destruido, sino que desde el presente vivo intenta edificar un futuro de igualdad.

El recorrido sobre la exposición de las ideas de Mariátegui a través de la literatura no estaría completo si no se analizara la sección dedicada a “Las corrientes de hoy. El indigenismo”. Al igual que sucede con la figura de Vallejo, el indigenismo no procede de un sentimiento estético, sino de una raíz social. El despertar indígena no procede de la literatura. Éste nace de la entraña de los pueblos originarios y tiene su reflejo en las letras peruanas.

Gracias a esta procedencia social los escritos de Enrique López Albújar o Luis Valcárcel, por citar solo dos de los más representativos literatos, no describen el pasado andino o cantan sus glorias fenecidas. El espíritu que reivindica Mariátegui del indigenismo es su capacidad de poner sobre papel la vida y resistencia a la opresión histórica de los pueblos originarios. Bajo esta lógica expone lo que podría funcionar como párrafo síntesis de sus pensamientos en torno de la historia “El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo *ha sido* el Perú. Está, más bien, en saber cómo *es* el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente”<sup>29</sup> (Mariátegui, 2009, p. 316). Todas las notas principales de las referidas ideas se encuentran en esta cita: la historia como crítica del presente y fuente de problematización, el pasado de los pueblos originarios vivo en la actualidad y por lo tanto, presente; la estrecha relación entre literatura y pensamiento político, así como también con la realidad social.

Por último, uno de los aspectos más sobresalientes de las páginas dedicadas a este movimiento es la caracterización de “mestizo” que Mariátegui determina sobre la literatura analizada. Es posible entender en este calificativo una doble intencionalidad. Por un lado, la inexistencia aún de una literatura surgida del seno de los pueblos originarios andinos que no sea la interpretación, traducción o amplificación de la voz mediatizada por hombres y mujeres de letras. Pero, además, el mismo concepto de mestizo debe ser problematizado, ya que no pertenece a la lógica mariateguiana, como tampoco a su propuesta política, la exaltación de la pureza originaria o la búsqueda del retorno al incario. Su pensamiento es ampliamente mestizo, ya que conjuga la vanguardia con la tradición, el marxismo con el indigenismo, por ello el

<sup>28</sup> Ibid., página 294.

<sup>29</sup> Las bastardillas son de Mariátegui.

concepto de mestizaje tomado a la ligera en la pasada cita genera más confusión que claridad. Cabría pensar que los Espartacos que nacen de la tierra andina que están en busca de su Lenin<sup>30</sup> (Mariátegui, 2009) refiere a la necesidad de organización de los pueblos originarios para entroncarse en la lucha revolucionaria con sectores de procedencia diferente e historias disímiles, y nunca para edificar intentos pasadistas.

Por tanto, la concepción histórica que sustenta los pensamientos de Mariátegui en sus *Siete ensayos* propone comprender el curso de la historia desde el presente, pero no desde un punto adelantado en una recta progresiva desde el cual espetar a lo pretérito, sino comprendiendo que ese tiempo actual se encuentra conformado por diversos pasados que perviven y que muchas veces no logran sintetizarse o unificarse. Es posible argumentar que, más que una línea la figura que simbolizaría las concepciones estudiadas es el prisma; en el cual se descompone el color mostrando todo su abanico. Al igual que el albo que asemeja compacto y miente simpleza, si se lo coloca atravesando un prisma pueden observarse todas las gamas cromáticas que lo componen, la realidad histórica posee una conformación análoga para el fundador de *Amauta*. Es decir que, el presente que finge solidez se encuentra estructurado por una gama múltiple de historias que, al igual que los colores, poseen un recorrido individualizable dentro del todo. La historia como elemento de la crítica que busca las soluciones radicales a los problemas del tiempo actual no gira su rostro y posa su mirada en los remotos tiempos muertos, sino que encuentra la vida de las prácticas ancestrales que resisten a las diversas opresiones en el presente.

De la misma forma que el pensamiento histórico queda configurado con un carácter antiprogresista, el pensamiento político deviene revolucionario y carga en sus espaldas toda la historia de América Latina, con el fin de liberar a los pueblos de las diversas opresiones que se conjugan en la actualidad. Tan ciclópea tarea necesita sustentarse sobre bases sólidas que solo pueden brindárselas las rocas andinas provenientes de la cultura y la organización originaria. El *ayllu* cumple la función central de organización de la vida comunitaria sobre los principios de trabajo y propiedad colectiva. Por ello es posible tomar como punto de referencia e inicio a este tipo de organización tradicional que sigue armonizando la vida de las poblaciones indígenas.

Por diversas razones de orden cronológico y de circulación de los textos marxistas Mariátegui no tuvo contacto con las “Formas que proceden a la producción capitalista” publicada en los *Grundrisse*, editados por primera vez en 1939, como tampoco con la célebre epístola dirigida a Vera Zasúlich, publicada en Berlín 1924; sin embargo las ideas de ambos pensadores transitan por senderos paralelos, ya que los dos plantean la posibilidad de poder tomar como punto de partida a las comunidades agrarias (tanto los *mir* para los rusos como los *ayllu* para los peruanos) para desde allí construir un movimiento que tenga como finalidad superar al capitalismo.

La formación del marxismo mariateguiano hunde sus raíces en diversas fuentes de distinta procedencia, rompiendo así el esquematismo propuesto por la III Internacional y superando la quietud reformista de la Segunda. Su aprendizaje práctico en el trabajo de la prensa gráfica (donde principió con solo catorce años) y en la militancia sindical que lo empujaron al exilio se nutrió con los pensamientos que circulaban por Europa, sobre todo por Italia en donde, según su citada frase escrita en una carta enviada a Samuel Glusberg en 1927, desposó una mujer y algunas ideas. Sobre estas ideas con las que trabó una profunda relación se destacan las de Georges Sorel, pero también las de Piero Gobetti y las del vitalismo filosófico, las cuales

<sup>30</sup> Las referencias utilizadas son extractos del “Prólogo” escrito por Mariátegui a *La tempestad en los Andes* de Luís Valcárcel que fue agregado como nota al pie por el propio pensador moqueguano en el segundo ensayo “El problema del indio”.



Mariátegui integra a las luchas de los trabajadores rurales y urbanos de Latinoamérica y el Perú. El resultado de esta mixtura es un marxismo antidogmático y antieconomicista que parte del estudio de la realidad particular del Perú para desde allí integrarla al gran caudal del universo, como sostuvo J.M. Aricó.<sup>31</sup>

El rasgo antieconomicista de su pensamiento combate con el marcado carácter progresista de las concepciones impuestas por la ortodoxia estalinista, como también por la socialdemocracia reformista. Tanto unos como otros recaían en la idea de la necesidad de formar un capitalismo vernáculo que conecte al Perú y a toda América Latina al progreso universal comandado por los poderes noratlánticos, para recién luego de realizado este paso obligatorio, comenzar a pensar en la posibilidad de un poder obrero. Las secuencias políticas indicadas para ello se basaban en la lucha por una revolución democrático burguesa que supere el rasgo semifeudal<sup>32</sup> de los países al Sur del río Grande y sentara las bases de sustentación de las discusiones proletarias.

La aceptación irrestricta de estos principios burgueses llevaría a la negación de toda la raigambre cultural procedente de los pueblos andinos. Para ellos el tiempo y el espacio son un conjunto que se modifica mediante la consumación de ciclos y la apertura de otros nuevos. Por otro lado, su vivencia y concepción del tiempo no es lineal. El pasado se encuentra presente en los tiempos actuales y la forma de conectarse con ellos es el rito.<sup>33</sup> Estas rupturas (llamadas *pachakuti*) y la circularidad del tiempo<sup>34</sup> chocan con el progresismo, ya provenga de la izquierda o de la derecha política y, por ello, los seguidores de esta corriente de pensamiento plantean la superación de las tradiciones originarias y de sus principios culturales.

Lejos de ser un mero repetidor de conceptos ancestrales, y de buscar la reinstauración del Tawantinsuyo, el marxismo mariateguiano propone una convivencia dialéctica entre los principios andinos y los occidentales. El presente está constituido por todos los tiempos pasados que viven en él, pero su contacto y la solución de los problemas que lo aquejan no es mediante el ritual ni en la espera del próximo *pachakuti*, sino mediante la acción voluntaria revolucionaria de los pueblos. El peso de las culturas de los Andes no invalida ni retiene al poderío revolucionario de su pensamiento, lo nutre y le da una nueva perspectiva que unifica las tradiciones locales con las batallas globales.

Siguiendo esta línea de pensamiento, la filosofía de Mariátegui concibe a la revolución y a su camino, no solo como una necesidad material de desprenderse del capitalismo y tomar la senda del socialismo, sino además como un acto cargado de contenidos culturales y vivenciales que no duda en calificar de religioso. Esta religiosidad aúna las necesidades fácticas con las ideales, la filosofía con la política y la tradición con la vanguardia. Su función es remontar una serie de concepciones pretendidamente superadas o muertas y unificarlas con el pensamiento marxista para así mostrar la difícil tarea de que otra realidad es posible y necesaria. Atizar a la estructura estable del presente, supuesto como la conclusión final del proceso de avance de las

<sup>31</sup> Aricó, José María (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México D. F., Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.

<sup>32</sup> Es necesario hacer notar otra vez, que la adopción irrestricta del concepto de feudalidad utilizada por Mariátegui para referirse a España en los *Siete ensayos*, no solo no acompaña la complejidad de su pensamiento histórico y político, sino que además linda con el mote de “semifeudal” tan utilizado por la III Internacional y sus partidos locales adeptos.

<sup>33</sup> Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo...*, op. cit.

<sup>34</sup> Federico García Hurtado y Pilar Roca Palacio citan la conocida frase donde “el futuro está atrás y el pasado adelante” que sirve como síntesis de la concepción temporal de las culturas andinas. Ver García Hurtado, Francisco y Roca Palacio, Pilar, *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*, Caracas, El Perro y la Rana, 2017.



fuerzas históricas, acusándolo y desnudándolo hasta sus principios inhumanos y sumamente inequitativos requiere, al mismo tiempo, mostrar la posibilidad de construcción de un futuro alternativo que se logrará mediante la lucha revolucionaria. La colosal tarea propuesta por el pensador peruano tiene que estar cimentada sobre bases que no sean solamente materiales, bases que incorporen los aspectos religiosos, sentimentales, estéticos, entre otros, de los pueblos. De aquí se desprende la importancia crucial que tiene el mito político en la filosofía de Mariátegui, que en el caso del Perú se configura a través del comunismo incaico.

En este punto es preciso recordar las “dos tentaciones” que tuvo el marxismo latinoamericano a lo largo de su historia expuestas por Michael Löwy<sup>35</sup> en la “Introducción” de *El marxismo en América Latina* en cuanto a la composición de sus ideas y a la práctica de sus políticas. El sociólogo propone que esta corriente transitó<sup>36</sup> en variadas ocasiones por dos senderos diversos. Por un lado, la convicción de la excepcionalidad única de la historia indo-americana, la cual lo vuelve impermeable al marxismo, que a su vez es tomado como una filosofía exclusivamente europea. Por otro, la europeización total que pretende que los caminos seguidos por Latinoamérica han de ser los mismos que los trazados por Europa. El pensamiento de Mariátegui tuvo la capacidad de no caer nunca en ninguna de las dos vías mencionadas y además, de nutrir a los elementos constitutivos de una y otra con su opuesto.

La recurrente utilización y explicitación de la especificidad de la historia peruana y latinoamericana en este escrito lleva la pretensión de resaltar el carácter particular y el pormenorizado análisis que éste requiere partiendo de sus aspectos reales, que, a su vez, se encuentra integrado dentro de un contexto internacional y regional que lo delimita, lo forma y lo transforma. En este sentido, Mariátegui sigue con la idea martiana desarrollada en “Nuestra América” la cual impugna tanto a la pretensión de querer comprender a la realidad nuestroamericana bajo los preceptos europeos o estadounidenses forzando su interpretación, como al diseño de políticas que sigan este principio. Para dar solución a ello propone una idea que se anticipa en casi cuatro décadas a la de “creación heroica” expuesta en “Aniversario y balance”:<sup>37</sup> “El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!”<sup>38</sup> La sutileza del poeta cubano lleva inscripta la mixtura ente vanguardia y tradición, localismo e internacionalismo que va a desarrollar José Carlos Mariátegui, en donde el marxismo latinoamericano es el resultado de conjunción de las luchas históricas regionales con los movimientos surgidos en el siglo XX, como también del pensamiento marxista europeo, con Marx, Gramsci, Lenin y Sorel a la cabeza, con el andino y latinoamericano.

<sup>35</sup> Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina*, Santiago de Chile, LOM, p. 10.

<sup>36</sup> El tiempo utilizado es el pasado no porque estas tendencias hayan sido superadas, sino por dos razones específicas: la primera es que al tratarse de un artículo sobre las concepciones históricas de Mariátegui el tiempo verbal es el adecuado, y además que no se pretende aquí abrir un foco de discusión con las corrientes actuales del marxismo latinoamericano que aún recorren esos caminos interpretativos.

<sup>37</sup> Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política y otros escritos*, Caracas, El Perro y la Rana, 2010, p. 30.

<sup>38</sup> Martí, José, *Nuestra América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005, p. 37.

## Las Instituciones y las Cosas



58

*Juan Pablo Scaglia*

*Colaboraron: Mariana Fernández, Florencia Suarez y Magalí Bermúdez*

Debemos hacer una breve advertencia, este trabajo sólo constituye una viñeta inicial, un borrador, una serie de observaciones orientadas a disparar la reflexión.

Cuando tuve edad de salir solo a la calle, mis padres me enseñaron que nunca saliera sin tres cosas, el reloj, dinero y el documento, tres objetos, tres conformaciones en términos estrictos de teoría del habitar. Cada uno de ellos representa una institución determinante de nuestra cultura: El Tiempo, La Riqueza, y la Identidad.

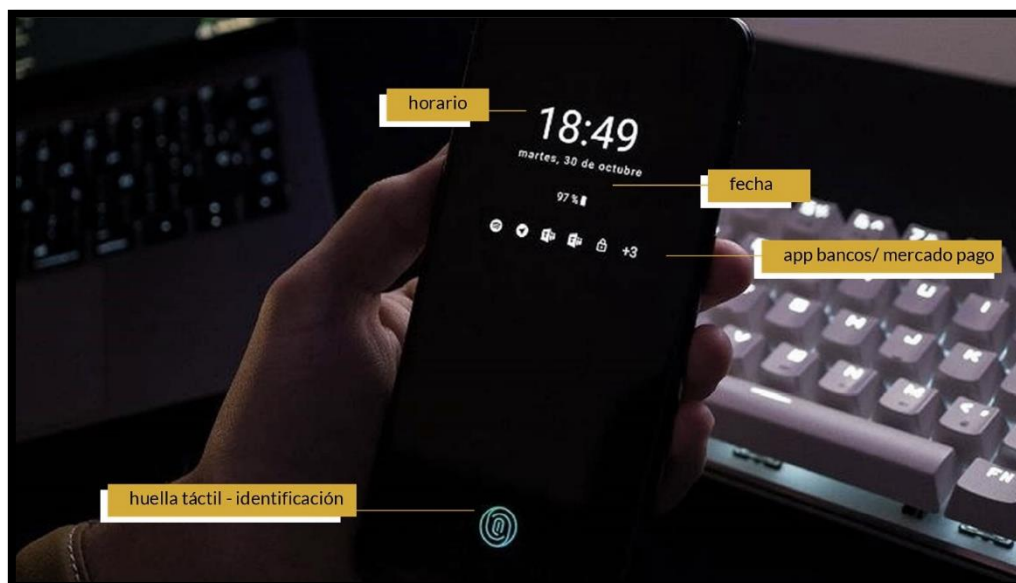
En mutua determinación<sup>1</sup>, estas conformaciones y sus actuaciones asociadas han ido mutando, historizando esas significaciones, hoy se condensan en un único objeto, el teléfono celular, en el consultamos la hora, con él compramos y vendemos, pagamos y nos pagan, y él certifica nuestra identidad mientras nosotros nos identificamos en él. Estas dos últimas funciones están cada vez más fusionadas. Intentaremos a través de estas transformaciones ver que significan hoy estas instituciones, sobre todo para nuestros jóvenes.

---

<sup>1</sup> Es interesante identificar al “teléfono celular” como presencia en distintas prácticas sociales (P.S.). Toma el espacio o sustituye a, por ejemplo, en una PS. comercial la billetera y el dinero como presencias, hoy ambas se condensan en un ícono dentro del teléfono.

La lógica de las presencias determina la regulación del estar de las cosas o, de otro modo, la concepción y la operatividad de la materialidad propia de cada cuerpo cultural.

Vemos que la sustitución se repite con todas aquellas aplicaciones que permiten, por ejemplo, mostrar a través del teléfono el DNI – app MiArgentina, tarjetas de crédito o débito en billeteras virtuales de los mismos bancos, tickets “digitales” o boletos para recitales o eventos, comprobantes de pago en comercios, etc. Estos casos muestran cómo distintas presencias pertenecientes a varias PS pasan a ser representadas por íconos, imágenes o aplicaciones dentro del teléfono celular.



Haciendo un poco de historia, hasta hace apenas dos siglos, había muy pocos relojes y eran comunitarios, un reloj de sol en la plaza, las campanadas de la iglesia, el amanecer y el ocaso, el canto del gallo, marcaban las horas necesarias para organizar la vida, que no los minutos y menos los segundos.<sup>2</sup>



Con la revolución industrial se hizo necesario concertar con precisión la presencia de los trabajadores y materias primas en su puesto de trabajo, trenes puntuales, desayunos puntuales, descansos puntuales, la vida se empieza a organizar en minutos, e incluso segundos. Se inventan y popularizan los relojes de bolsillo, luego de las guerras mundiales, los aviadores los sujetan a su muñeca con una correa y esa será la modalidad de uso hasta la era digital (el regalo que hacía

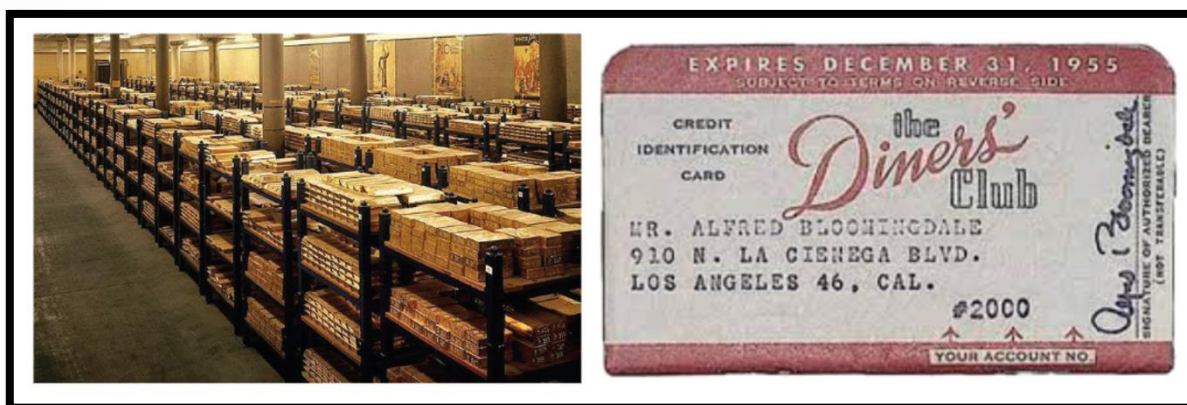
<sup>2</sup> La revolución industrial y el reloj cómo presencia de las prácticas sociales laborales: Con la incorporación del reloj se instauran nuevas regulaciones del habitar, por ejemplo, el escenario de ingreso a la fábrica se caracteriza por la presencia “reloj tarjetero” y los estantes de guardado de las tarjetas, se forma en este escenario a la hora indicada una fila para sellar y acreditar el horario de ingreso o salida de las fábricas. Un concepto que nace con el reloj como presencia en las PS laborales es el “presentismo”, que se traduce como la regulación que premia a aquellas actuaciones que cumple en tu totalidad con los horarios y días de asistencia al trabajo.

El reloj también toma carácter de presencia cuando en una PS se transgrede la norma de puntualidad o se incumple con el horario pactado.

una empresa a un empleado que cumplía 50 años de servicio era un espléndido reloj pulsera). El reloj también adopta forma de control en la fábrica y la oficina, se populariza la frase marcar tarjeta, ese reloj es controlado por el capataz, y este a su vez por el jefe de personal (hoy recursos humanos), este por el gerente y así en una cadena de representación del “Patrón”.



El Dinero, representación arbitraria del valor de las cosas (no voy a ahondar aquí en la teoría del valor y el fetichismo de la mercancía, Uds. ya deben haberlo leído) base de toda economía se constituye en una de las mayores ilusiones del sistema: una relación (de intercambio de trabajo o de mercaderías) se hace cosa, con una sola condición: no tener otro uso. Con el tiempo va confluyendo en patrones de intercambio, siendo el oro el más extendido, y pasando a representar la riqueza de un pueblo, su respaldo, más adelante es reemplazado exitosamente por la moneda estadounidense. El dinero billete o moneda va siendo reemplazado alrededor de 1970 por la tarjeta de débito o crédito.



El documento de identidad, que aquí lo diferenciaremos del pasaporte que reconoce antecedentes más lejanos, salvoconductos, cartas del rey, tabilllas, (nadie sale a la calle con su pasaporte salvo que vaya a viajar) podríamos situar su origen en la conquista de América, donde el rey delega el registro de nacimientos y defunciones en los registros parroquiales, nacen las partidas de nacimiento y defunción y casamientos, sobre todo para la regulación de las herencias y las vacancias disponibles para el estado.

En términos locales la libreta de enrolamiento certifica la identidad de los varones para



hacer la milicia y votar autoridades, con el voto femenino nace la libreta cívica. Más adelante se unificarán en el DNI, pero con las dictaduras sucesivas votar cae en desuso y se impone la cédula de identidad que certifica el registro de antecedentes penales. El DNI de Randazzo adopta inicialmente doble formato: libreta y tarjeta, hoy solo tarjeta.<sup>3</sup>

Hoy estos tres objetos casi han desaparecido, el celular los ha reemplazado y nada nos da mayor sensación de indefensión que salir a la calle sin él, veamos cómo han cambiado las cosas:

El reloj está en todos lados, en el celular, pero también en la tele, en la computadora, en el coche o el colectivo, en el cajero y el posnet, adherido a él suele venir otras informaciones, principalmente el clima y nuestra geolocalización.

Pero en cuanto al trabajo, está desapareciendo cada vez más su ominosa presencia, el trabajo para aplicaciones en general de logística doméstica, el teletrabajo, e incluso el trabajo burocrático a través del GDE poseen otra forma de control: el “logueo”, que a su vez tendrá que ver con un más eficaz control de Identidad que ya veremos.



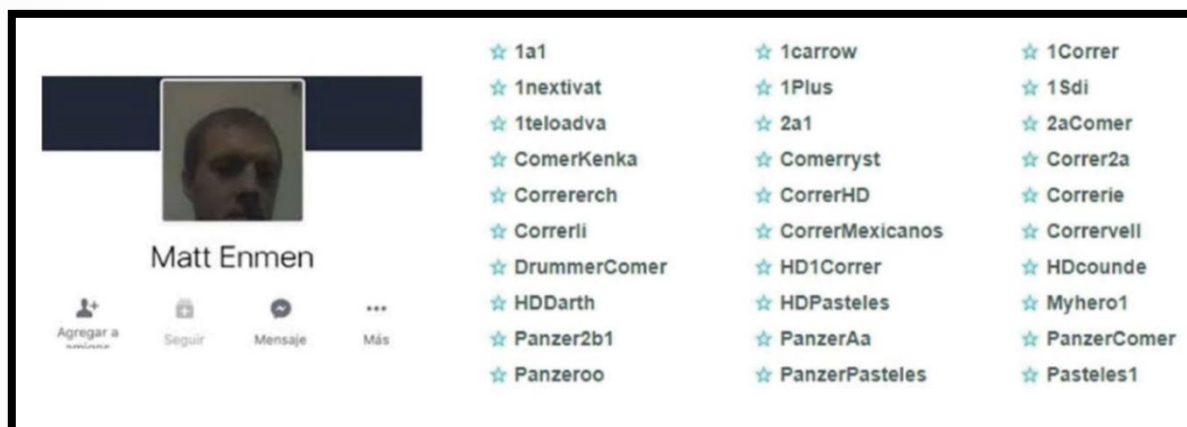
El dinero ha ido sufriendo un vertiginoso proceso de virtualización, inicialmente con el reemplazo de billetes x una tarjeta magnética, pero luego y cada vez más, por píxeles en una pantalla, ya no nos hace falta tocarlo como al tío rico del pato Donald que se bañaba en monedas de oro, confiamos en su registro digital, a salvo de ladrones e incendios. Hasta a sus propios seguidores les causó gracia cuando Patricia Bullrich amenazó en campaña que ingresaría al Banco Central con una cámara de TV para registrar la existencia o no de las reservas monetarias, todos sabemos que no están allí. De alguna forma el slogan de nuestro presidente es

<sup>3</sup> También se detectan presencias que permiten deducir algunas regulaciones, en el caso del “servicio militar obligatorio” identificamos a la libreta de enrolamiento, es esta presencia la que acredita la identidad de los actuantes-varones y los habilita, por ejemplo, a participar de la P.S. “ir a votar”. Al aprobarse el voto femenino, sumamos un nuevo grupo de regulaciones dentro de la P.S., una de ellas se muestra en la libreta cívica. Vale resaltar que las voces que identifican a las presencias delatan también su origen y/o destino.

- Libreta de enrolamiento ⇒ servicio militar
- Libreta cívica ⇒ elecciones
- Libreta sanitaria ⇒ salud
- Libreta universitaria ⇒ Educación

estrictamente cierto: ¡No hay plata!

En cuanto a la identidad, ha sufrido un paradójal desdoblamiento, por un lado, ha perdido su valor certificable, en las redes sociales y foros mediáticos podemos ser quienes queramos, incluso tener múltiples identidades, podemos ser AHitler@pirulo en Twitter, #1961cheguevara en Instagram, jorgitoclooney en Tinder y/o caperucitarojahot en onlyfans, nada nos lo impide, o más bien todo lo favorece. En este sentido, la reflexión de “Borges y yo” se ha multiplicado como en un laberinto de espejos.



Pero la joda se acaba cuando empezamos a hablar de plata<sup>4</sup>, cuando llega el momento de pagar o retirar dinero, la cosa se complica, el nombre de usuario, la contraseña alfanumérica que no puede reproducir ni nuestra fecha de cumpleaños, ni número de DNI, ni el domicilio, que no puede repetirse, sumado a la clave de cuatro cifras, más el token, el QR, el ID de la computadora, el dibujito en 9 puntos o la huella digital, y se vienen el reconocimiento facial o del iris. Lo más loco de todo es que mientras antes al pagar con tarjeta había que exhibir el DNI, el vendedor chequeaba que nuestra cara coincidiera y nos hacía firmar unos papелitos con carbónico por triplicado donde chequeaba que la firma también coincidiera antes de entregarnos nuestra compra, hoy solo basta con mostrarle la pantalla de nuestro teléfono donde una sonrisa dice: ¡Listo! ¡le pagaste a Jose.kioskero por un alfajor! ¡y el tipo nos da el alfajor!!!!

Ahora pongámonos serios y vayamos al plano del sentido, de la significación de cómo se han transformado la institución del tiempo, el dinero y la identidad en nuestra cultura.

En primer lugar, con la desaparición del reloj tarjetero, ha desaparecido la persona física que lo controlaba y toda la cadena superior que personificaba al PATRÓN, al dueño de la empresa. Hoy nuestros jóvenes trabajan para una aplicación, o para una marca, el dueño, el empresario que se enriquece a costa de nuestro trabajo se ha ocultado. Los jóvenes que trabajan en condiciones pre sindicales en Rappi o Ubber están convencidos que son emprendedores LIBRES que venden sus servicios a un algoritmo, y son libres porque pueden elegir el horario que más les convenga y aceptar o rechazar trabajar en el momento que quieran.

“Para ellos, la idea de que el progreso es fruto del esfuerzo individual está en la base de una variada gama de relaciones con el Estado y la política: nadie –ni libertarios, ni peronistas, ni cambiemitas - admite querer regalos sino posibilidades o, apenas, que lo dejen hacer (...) no

<sup>4</sup> En cuanto a los actuantes y su relación con la presencia “dinero”, vemos como los comportamientos van acompañando el proceso de virtualización. Las actuaciones pasan de contar billetes, a leer números en una app.



tienen una fe inquebrantable en el progreso entendido como una fuerza de la envergadura de las mareas. Creen en un progreso personal, tal vez módico, a partir del propio empeño en el mercado. Así, cuando no hay más incentivos que los que uno se puede dar a sí mismo, o cuando estos escasean o, peor, el panorama es incierto, confuso o exigente, las ideas del empoderamiento personal, superación y auto optimización del yo son viables y decisivas.” (181)

### No hay más patrones

63



Que el dinero material haya desaparecido no parece tan grave, lo que sí lo es, es que se ha escamoteado la riqueza, ya no hay un tesoro que respalde la moneda, volvemos a las épocas en que cualquier cosa puede reemplazar a la moneda, desde bitcoins hasta latas de atún, mientras que algún algoritmo reemplace al banco central.

En realidad, lo que se oculta es que hay ricos, aunque no haya riqueza y entonces, se entiende por qué hay pobres.

Los jóvenes libertarios hacen cursos y se suscriben a aplicaciones especializadas en inversiones financieras digitales, tras la fantasía de la libre decisión sobre cómo invertir sus magros morlacos y llegar a convertirse en los ricos del barrio, y poder publicarlo en su perfil.

A la par de la pérdida de la esperanza en proyectos o partidos políticos, va la pérdida de la ilusión en las inversiones tradicionales, plazos fijos o dólares, surgen los nuevos gurúes en fondos de inversión de los cuales el caso de Blackrock es paradigmático. Mientras el mito de las grandes corporaciones multinacionales sigue vigente aunque en lugar de General Electric, Exxon o Coca-Cola se hable de Google, Apple o Microsoft; en realidad estas compañías son propiedad de fondos como Blackrock, (El mito fundante de la fe en el tesoro del estado, ha sido reemplazado por la fe en el algoritmo secreto de riesgo financiero) Ah! dirán Uds. entonces la riqueza es de los FIs, no, porque los fondos administran los aportes de millones de inversores en todo el mundo, por eso, Black Rock no tiene riqueza, pero sin lugar a dudas, Larry Fynch es rico.<sup>5</sup>

### No hay riqueza

¿Y en que se ha convertido entonces la identidad? con una cierta dosis de grosería

<sup>5</sup> Acompañan este proceso de virtualización un entramado de normas destinadas a acreditar la identidad cuando se trata de dinero. Es norma que para acceder a la “billetera virtual” se debe poseer “usuario” y “contraseña”, todas estas son voces de la mayoría de las operaciones virtuales, desde acceder al correo electrónico hasta ingresar al banco. Sin embargo, dado que la norma está vinculada a la voz “Dinero” y a su concepto, presenta mayores exigencias, es decir la norma no solo indica se debe tener una contraseña, sino que a su vez regula cómo debe ser.

En la medida que indagamos en las distintas transacciones posibles, descubrimos el sin fin de normas orientadas a acreditar la identidad del actuante y con esto vincular fehacientemente al individuo con su dinero. Podríamos afirmar que una de las normas más importantes es jamás equivocar el vínculo, actuante pobre – bolsillos vacíos, actuante rico – extracto bancario de varios dígitos.

podríamos decir que identidad y sujeto marcharon mucho tiempo de la mano. Pasamos así del sujeto soldado (LE) al Sujeto sospechoso (CI), al sujeto ciudadano (DNI) y de ahí al sujeto cliente (TDoC) con algunos desvíos por el sujeto conductor (registro), el sujeto hincha (carnet) etc.

Hoy el sujeto se ha escindido, pero no como imaginó el psicoanálisis. Hoy somos bifrontes, por una parte, podemos ser quienes nuestra fantasía y voluntad quiera en redes sociales y seremos un Sujeto impune, no hay sanción que nos alcance, podemos decir y hacer las mayores aberraciones y también santidades con una única y terrible condición: renunciar a nuestro cuerpo y a nuestro nombre, avatar y alias los han reemplazado, reemplazando placer por goce. (en realidad como en todo sistema, existen regulaciones naturalizadas, ocultas a simple vista como en la carta robada de Poe, y estas regulaciones las determina un algoritmo, que esta vez promueve y sanciona con mayor o menor circulación determinados perfiles y contenidos)

Por otro lado, seremos también Sujetos ricos o pobres, tendremos o no dinero, y eso definirá nuestro lugar en un mundo de consumidores. En este mundo, el enlace entre cuerpo y dinero debe ser ajustado, único y perfecto, el cuerpo pondrá su cara (identificación facial), su iris, su dígito pulgar, nuestra mente recordará su clave personal, su DNI, para finalmente acceder nuestro dinero, ese que antes viajaba cómodamente en nuestro bolsillo.

### **No hay sujeto, hay alter egos y consumidores**

¿Y qué cosa oculta este proceso?: Una cesión, el conocimiento de nuestros deseos formalizada por la aceptación de términos y condiciones que nadie nunca leyó: ¿Acepta Ud. nuestras cookies?, Es gratuito!, sí, claro - ¿Acepta Ud. que Google conozca su ubicación? sí, ¿en qué puede molestarte? - Instagram desea acceder a sus fotos, ¿lo permite? si para eso están.

Durante milenios los hombres se desvelaron por saber si eran deseados por su amada, las mujeres por saber si ese vestido agradaría a su hombre, ¿le parecerá muy atrevido o muy recatado? los vendedores por conocer los gustos de sus clientes, ¿se venderán más los autos deportivos o los familiares? los colores brillantes o los grises? y por supuesto, el misterio más insondable: los políticos siguen preguntándose por dónde pasará la voluntad popular.

Hoy todas esas respuestas y más constituyen las verdaderas riquezas en juego, existe un mercado de futuros comportamientos. Es nuestra data personalísima y la estamos cediendo alegremente a cambio de una partida más de Candy Crush, de un like, de un retweet.

### **Glosario**

Los siguientes términos son definidos por el Arq. Roberto Doberti primero en el libro “Fundamentos de Teoría del Habitar” y en la posterior actualización en “Lógicas del habitar” publicada en la revista Poliedro.

#### **Práctica social:**

Entendiendo por Prácticas Sociales a aquellas que podríamos caracterizar como conjunto de actividades instauradas, ejercidas, nominadas, reconocidas, delimitadas, legitimadas –en fin, institucionalizadas- en un marco histórico; generadas y recortadas por una comunidad que las estipula y las transforma.

#### **Voces y conceptos:**

Voces y conceptos no son transcripciones de los significantes y los significados de la lingüística saussureana donde se determinan signos mínimos; se asimilan mejor a las señales y mensajes que plantea Luis Prieto, es decir, son componentes del acto social de Hablar.

Así los grupos fónicos “voy a pasear al perro” y “el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos” son para los hablantes del castellano señales que se asocian a conceptos. En rigor, a conceptos o ideas amplias, con distintas resonancias según los casos.

#### **Actuaciones y escenarios:**

(...) hacia el Habitar las relaciones se establecen entre escenarios y actuaciones. Los escenarios, en nuestro planteo, están compuestos por muchos y muy diversos elementos. Por ejemplo: en un café tradicional los planos horizontales y verticales que lo enmarcan, el mobiliario, los objetos, las imágenes gráficas y las bebidas y alimentos, constituyen el escenario que propicia y delimita las actuaciones de quienes comparten la misma codificación habitacional, sean ellos parroquianos, camareros o cocineros.

65

#### **Presencias:**

Es de especial interés atender no ya a las relaciones en el interior de las sistemáticas sino a las que se establecen entre los elementos correspondientes del Hablar y el Habitar.

Así vemos que en los escenarios hay cosas y cuerpos, y que ellos para confirmar su existencia requieren de las voces que los designen y especifiquen. Se harán así presencias en la práctica social.

Miremos bien, no todo lo que hay es presencia, solo será presencia aquello que para esa práctica es relevante o necesario.

(...) Las presencias son el resultado de un trabajo de la significación, del trabajo de hacer presente, son el resultado de una necesaria y subterránea tarea de recorte y desecho.

#### **Regulaciones:**

La lógica de las presencias determina la regulación del estar de las cosas o, de otro modo, la concepción y la operatividad de la materialidad propia de cada cuerpo cultural.

Con un criterio similar o espejado podemos decir que la lógica de las modalidades determina la regulación del accionar de las personas, y con ello la legalidad general imperante. Con una acepción algo desplazada de lo habitual diremos que el campo general atinente a las personas constituye la Ética propia de una cultura, y denominaremos Estética al campo general de lo atinente a la regulación del estar de las cosas.

**Lo que esperan los de abajo**  
**Algunas consideraciones sobre la Filosofía a partir de *Geocultura del hombre americano***



Agustín Muratore

*Arriba se hacen cosas que nada tienen que ver con lo que se espera abajo.*

*[Kusch, Geocultura del hombre americano, pp. 145]*

*El pueblo denuncia la liminalidad de nuestro pensamiento.*

*[Kusch, Geocultura del hombre americano, pp. 185]*

### **Introducción**

Como su subtítulo lo indica, el presente trabajo tiene por finalidad reflexionar en torno a algunas consideraciones kuscheanas que se esgrimen a lo largo de *Geocultura del hombre americano* (1976) –en adelante, “GHA”– respecto del rol y función de la Filosofía en Nuestra América. La densidad de cada página escrita por Kusch nos ha obligado a enfocar nuestro análisis en tres apartados muy puntuales, si bien consideraciones respecto de la Filosofía podemos encontrar desperdigadas a lo largo de toda la obra. Estos apartados son: “El miedo a pensar lo nuestro”, primer apartado del Capítulo I de GHA; “Filosofía del trabajo de campo”, primero del Capítulo IV; y “La cultura popular como fundamento para los sectores medios”, cuarto apartado del mismo Capítulo IV.

Será nuestra intención articular los contenidos de estos tres pasajes de la obra en torno a algunas reflexiones sobre la Filosofía, considerando que especialmente en esos momentos de la obra podemos encontrar alguna sugerencia respecto a qué entiende Rodolfo Kusch por “Filosofía” y por qué critica a aquel filosofar que califica como un “manipuleo técnico” (1976:

13), problemas ambos que abordaremos vinculándolos a la idea de la Filosofía como un “modo de vida” tal como es formulada por Pierre Hadot, en *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995), dado que imaginamos que es posible trazar un cierto paralelismo entre esta concepción de la Filosofía como *opción existencial* con la idea kuscheana de *decisión cultural*.

En segundo término, procuraremos comprender qué implica el hecho de que aquella *decisión cultural* por lo americano implique filosóficamente entrar en el campo de lo pre-óntico y qué rol cumple el *pueblo* en dicha hermenéutica de lo pre-óntico que –a nuestro juicio–, y justamente por dicha intervención popular, pretende descender a un ámbito más originario que el propuesto por la hermenéutica heideggereana. Para comprender cabalmente el punto, deberemos dar un rodeo por la conferencia de Heidegger *El principio de identidad* (1957).

### El filosofar como “manipuleo técnico” y la *decisión cultural*

En las primeras líneas de GHA Kusch indica que el abuso de la técnica hace que se pierda el filosofar. Aquel manipuleo técnico “servirá en todo caso para hacer filosofías, lo cual no es lo mismo que filosofar” (1976: 13). La actividad filosófica que sólo se preocupa de su técnica es un filosofar inauténtico, que deviene ese mero *manipuleo técnico* del que nos habla Kusch. La Filosofía académica sobrevalora el *cómo* por sobre el *algo*, y “no es natural que ambos se distancien” (1976: 10). La cuestión no queda limitada a este punto, sino que mientras que a nuestros sectores cultos les preocupa este *cómo*, los sectores populares dicen *algo* no más. Pero se trata de una falsa dicotomía, porque ambos elementos se correlacionan. La verdadera cuestión aquí es que “hemos sido formados sobre la ruptura de la continuidad biológica entre sector medio y pueblo” (1976: 14); y por tal motivo pensar lo americano ha constituido casi un rito clandestino, que muy pocos han intentado (Bordas de Rojas Paz, 1997: 19).

De lo que se trata entonces será de suturar ese desgarramiento, dado que como ya hemos indicado, no es natural que ambos elementos se distancien. Pero no es esta una antítesis limitada al plano político y social (elite-pueblo) sino que es una que nos desgarrar por dentro, pues se trata de que el filósofo-técnico comprenda que el *algo* no es algo ajeno a uno mismo, que *pueblo* somos todos, y que el *algo* encierra una faz importante de uno mismo que a su vez podría generar un nuevo pensamiento. Entonces antes de recuperar un auténtico filosofar habrá que recuperar lo humano en su esencialidad. Por eso Kusch indica que él parte de la tesis de que “preguntar por un pensamiento popular, encubre la posibilidad de descubrir un pensamiento propio” (1976: 222).

El problema con el planteo meramente técnico de lo filosófico es que la técnica implica poner en práctica lo que uno ya espera, es la esfera perfecta que reitera lo sabido antes que permitir la emergencia de la novedad. En el planteo técnico no aparece nada nuevo, y aquella “generación filosófica” a la que Kusch pertenece ya nos había advertido en 1973 –tres años antes de la publicación de GHA– que sería “en el pobre y oprimido (‘en el pueblo’, según otra expresión) en donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir.” (AA. VV., 1973). Es aquello lo opuesto a lo que proponía Heidegger allá por 1957 cuando en *Identidad y diferencia* manifestaba que “sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar” (Heidegger, 1957/2002: 83). Pues para volver a escuchar al Ser no había que volver nuevamente a lo ya pensado (reiterar en lo ya sabido) sino que habría que escuchar por primera vez al Otro; nunca se trató de una “vuelta al origen” sino de un lanzamiento al futuro, abriéndose a la exterioridad. Por eso dice Kusch que con un filosofar que no es más que la reiteración de la filosofía misma (manipulando técnicas) se nos sustrae la posibilidad de la novedad, porque se tiene miedo a que lo que aparezca sea otra cosa. “¿Es que detrás de la técnica hay miedo?” (1976: 11).

El filosofar inauténtico en Nuestramérica quiere adquirir técnica, pero no sabe para qué. Y esto porque hemos perdido a fuerza de técnica la posibilidad de abarcar toda el área que debemos comprender cómo filósofos. ¿En qué medida podrá nuestra Filosofía destecnificarse alguna vez? Contesta Kusch que “seguramente tomando en cuenta la estructura misma del juego, o sea eso que hace que el juego consista en el movimiento malabar de lo visible pero siempre sobre aspectos invisibles” (1976: 15). Nuestro filósofo intuye que dicho juego se desempeña como por sobre un filo, y que quizás Heidegger de alguna manera quiso referirse a esto. Por el momento, dejaremos esta intuición kuschiana para más adelante.

Como ya hemos reseñado, Kusch denuncia que con técnica podremos tener filosofías, pero no Filosofía, porque eso manejar técnicas no es filosofar. Creemos que lo que nos intenta indicar nuestro filósofo con esta afirmación puede abordarse desde las ideas esbozadas por Pierre Hadot en su obra *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995) donde el filósofo francés recuerda que las filosofías antiguas constituían *opciones existenciales*, modos de vida. Dice el pensador francés que la Filosofía en la antigüedad no fue solo disciplina escolar, sino también –y principalmente– un arte de vivir. La intención de la obra de Hadot, en cuyos pormenores no nos adentraremos porque exceden nuestro objetivo, es mostrar la profunda diferencia que existe entre la representación que los antiguos se hacían de la *philosophia* y la que habitualmente nos hacemos en nuestros días, por lo menos la imagen que de ella se da a los estudiantes por las necesidades de la enseñanza universitaria. (Hadot, 1998: 12). Así, indica que

Ante todo, por lo menos desde Sócrates la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. Esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad (Hadot, 1998: 13)

En este sentido, y siguiendo a Hadot, hacer Filosofía y adherir a una “escuela filosófica” era para los antiguos la elección de una cierta manera de vivir, una opción existencial por un cierto tipo de vida, una conversión de todo el ser y, por último, un deseo de ser y de vivir de cierto modo. La tarea del discurso filosófico será revelar y justificar racionalmente tanto esta opción existencial como esta representación del mundo. Lo que nos recuerda Hadot es que, por lo menos en la antigüedad, *la elección de vida del filósofo determina su discurso*.

Creemos que las reflexiones del filósofo francés nos dan un puntapié inicial para pensar qué entiende Kusch por auténtica Filosofía. Si se pretende hacer filosofía nustramericana no se tratará de adherir a un “ismo” importado, ni de manipular técnicas. Filosofar “nustramericanamente” *desde, para y con* el pueblo americano implicará aquello que Hadot calificaba como una “conversión de todo el ser”, un deseo de vivir de cierto modo. Se tratará de una *decisión cultural* por lo americano, pero entendiendo que

Lo americano no es una cosa. Es simplemente la consecuencia de una profunda decisión por lo americano entendido como un despiadado aquí y ahora y, por ende, como un enfrentamiento absoluto consigo mismo. La cultura americana es ante todo un modo: el modo de sacrificarse por América (1976: 105).



Es decir que la condición para un filosofar auténticamente americano es la *decisión cultural* por América, que es ante todo un “modo de vida” si lo comprendemos desde la conceptualización que realiza Pierre Hadot. Pues

Pensar lo propio de América exige, para Kusch, no sólo una disciplinada conducta para estudiar lo americano, sino fundamentalmente una opción vital que dé cuenta de un compromiso existencial con la realidad de nuestra América. Para Kusch, pensar lo americano fue, en suma, *decidirse por lo americano* (González Gazqués en Azcuy, 1989: 11).

Se trata de asumir mi vida en el aquí y ahora concreto, pues “no hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva” (1976: 110). De allí la necesidad del arraigo, si no, no tiene sentido la Filosofía porque sólo a partir de esa subjetividad situada y caída aquí en este lugar en el que *estoy no más* preguntaré por el sentido de la existencia. Esto implicará crear nuestros propios entes culturales “desde este ángulo de miseria” (1976: 108), entre ellos, una Filosofía que por propia será auténtica. Pues como indica Bordas de Rojas Paz, “la filosofía resulta estéril cuando no es receptora de su medio” (1997: 23).

Pensamos que lo que Kusch dice de la tecnología resulta extensible a la Filosofía: ésta no puede darse sino como apéndice de una cultura. Estará condicionada por el horizonte cultural en donde se produce porque “la totalidad la logra el hombre sólo con su cultura” (1976: 143). Por eso nuestro filósofo aseverará que el problema no radica en nuestra realidad sino en nuestros esquemas de pensamiento (1976: 156). Porque lo que en GHA se afirma del autor, puede afirmarse también del filósofo. Reformulando lo allí indicado podemos decir que es preciso aceptar que el sentido de una Filosofía se agota en el pueblo que la absorbe, el pueblo es la tercera dimensión que agota el fenómeno filosófico y le otorga su exacto sentido. *La Filosofía no vale porque la crean los individuos, sino porque la absorbe la comunidad*. El filósofo como gestor será siempre popular, y el ser gestor requiere una *decisión cultural* entendida como opción existencial (Hadot). Dirá Kusch que “cultura es sobre todo decisión” (1976: 183). Ahora entenderemos mejor aquello que se dice en GHA respecto de que,

El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto (1976: 183).

Como “Filosofía” es un discurso cultural que encuentra su sujeto, podremos ser sujetos pensantes que manipulan clara y distintamente técnicas filosóficas, pero no lograremos hacer Filosofía porque esas técnicas no serán nuestras y por lo tanto el sujeto será el otro. Hasta que no asumamos el sujeto cultural, tomando la *decisión cultural* por lo americano, no lograremos hacer Filosofía. De ahí que sea necesario que el filósofo conviva con su cultura, de modo que su filosofía pase a ser un servicio que se hace *desde dentro*, desde un *nosotros*. Por ello para muchos filósofos será necesaria una *conversión cultural*. Porque el discurso filosófico-técnico en tanto teórico, metódico y argumentativo, no corresponde a la conciencia popular en cuanto tal, que no se mueve en el mundo del *paper* sino en el de la vida. Decía Kusch que “arriba se hacen cosas que nada tienen que ver con lo que se espera abajo” (1976: 145) ...

Esta Filosofía auténtica, que asume su modo de ser propio, que enraíza en su cultura a partir de la *decisión cultural* del filósofo, recordará de forma permanente y crítica a la filosofía académica dónde está lo fundamental y lo humano. También testimoniará de forma permanente aquello que en la Filosofía es irreductible a la razón; y por tratarse de un pensar

anclado en el pueblo aportará lo inherente a la sabiduría de la vida, sin demasiadas mediaciones y cortapisas conceptuales. Esta decisión cultural, *más que una conversión intelectual importará una conversión afectiva*, pues como decía Scannone, la conversión afectiva es el “presupuesto pragmático para que la mirada intelectual sea crítica y no caiga en auto engaño o ilusión” (2005: 114). También decía Scannone que para ello es necesario alinear la mirada intelectual con el apetito recto, y que eso implica la “conversión ético-histórica a los pobres” (2005: 140).

Una Filosofía así entendida no será únicamente *del* pueblo o *sobre* el pueblo sino también *desde* el pueblo, en tanto que será el sujeto de la misma Filosofía. Por eso dice Kusch que conviene “a los efectos de lograr al fin una praxis americana, soslayar la pregunta por una cultura popular, y en cambio ensayar una decisión cultural” (1975: 213). Porque cuando se dice “cultura popular” se está marcando una separación entre nosotros y ella, “en cierto modo es verla por fuera pero no por dentro” (1975: 212). No hay que “preguntar por” sino que se trata de *asumir*. Aquello sería tomar la cultura como objeto y de lo que se trata es de tomarla como *decisión*, como una *conversión afectiva* que sería la condición del filosofar auténticamente americano.

Hemos dicho que nuestro filósofo indica que la cultura no es una cosa, que no debe ser tomada como un objeto, sino como *decisión*. Pero si la decisión es nuestra, ¿dónde queda la cultura popular? Lo que debemos entender es que, si bien la decisión será nuestra, “el pueblo americano nos presiona siempre” (1976: 219). Si existe una división entre nosotros y la cultura popular, esa división se da en nosotros, por eso se pregunta Kusch: “¿estamos absolutamente seguros de no estar constituidos por la cultura popular?” (1976: 219). Esa distancia entre nosotros y esa otra parte de nosotros que es el pueblo es la distancia que media entre el *paper* y la vida. Por eso sostiene Kusch que no hemos logrado todavía el suficiente grado de autenticidad para trasladar eso que es cotidiano (la vida) a nuestro quehacer consciente (la Filosofía). Sospechamos que algo de todo esto tiene que ver con la indicación kuschiana de que aquí tampoco cabe estrictamente el concepto de *liberación*. Y esto porque el pueblo no es una cosa que debemos salvar mesiánicamente, porque no se trata de liberar algo sino de recuperarnos a nosotros mismos, que estamos escindidos. Descubrirse a sí mismo es el principio y el fin de esta aventura de la existencia tanto individual como colectiva (Bordas de Rojas Paz, 1997: 30). Por eso Kusch remarca en varias de sus obras que no se trata de concientizar, sino de permitir que el otro se exprese, que sea escuchado, para después pensar y actuar en consecuencia (Zagari, 2020: 157). No liberamos al pueblo, porque pueblo somos todos –aún “nosotros, los que pensamos, escribimos o hacemos negocios” (1966:85) – y de lo que se trata es de asumir la decisión cultural para echar raíces y *estar no más*. La decisión cultural nos permite reconocer algo que ya está, pero negado. No hay que buscar soluciones de la piel para afuera sino de la piel para adentro.

En *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978) Kusch afirma que debemos pensar al pueblo ante todo como un símbolo, y que si es símbolo uno participa de él “desde lo profundo de uno mismo, desde lo que no se quiere ser” (1978: 243). Parece haber en esto un temor de intelectual de clase media, que ve todo lo referente al pueblo como una mancha que se extiende fagocitando todo a su paso, que si nos toca con certeza nos dejará el lamparón de grasa en nuestro immaculado *ego cogito* y en nuestras limpias camisas. Pero por tanta pulcritud nuestro saber culto se quedó sin contenido. Quizás sea momento de que nuestros cultos sectores medios se tomen un recreo de esa exigente pulcritud y recuperen energías mojando sus patas en la fuente.

Toda decisión exige una fuente, dice nuestro filósofo. Esa fuente está en lo cotidiano, y la cotidianeidad la vive el pueblo, por lo que de ahí arrancará nuestra autenticidad cultural. La cultura popular no habrá que objetivarla o tomarla como cosa, habrá que vivirla, porque allí está la raíz. *Investigar en el campo popular no implica buscar algo ajeno a uno, sino que se trata de*

*un algo que encierra una faz importante de uno mismo.* Ese *algo* es lo que Occidente ha extraviado, y por eso lo que falta es “una antropología nueva que no reduzca al hombre en compartimentos estancos, sino que recobre a éste en su esencialidad” (1976: 221). Ocurre que debemos recuperar un ámbito más original, y a acceder a ese ámbito nos invita el pueblo. Se trata de asumir todo el pensar, incluyendo lo negado por la filosofía occidental. Kusch elude así el cerco institucionalizado que decidió anular aquella parte de realidad que no comprendió, embarcándose hacia el encuentro con lo negado para poder dar cuenta de qué significa ser americano y, en última instancia, humano (Bordas de Rojas Paz, 1997: 20). Por eso “el trabajo de contactar con el pueblo, más que trabajo antropológico lleva entonces a descubrir lo negado” (1976: 223). En una de esas, el quehacer de un brujo en el altiplano encierre en parte nuestro propio quehacer.

¿Qué implica todo esto para la Filosofía? Que, si queremos no andar demasiado desamparados con nuestro pensar, lo que en América debemos realizar es una hermenéutica de lo pre-óntico. Dice Kusch que

Ahí se abre la sospecha de una reconexión con lo popular. Pero he aquí que el salto a lo popular es un salto grosero, hacia lo embrionario filosófico, porque se da detrás de lo técnico mismo, pero con algo peor que ello, un ‘detrás’ que se sitúa adelante, como algo que debemos hacer, pero que por su carácter aparentemente regresivo lesiona nuestra ansiedad burguesa, porque se interna en lo que no se ha hecho visible aún, precisamente porque la misma técnica lo impide. (1976: 16).

Por abuso de técnica perdimos la globalidad, somos filosóficamente débiles ante la totalidad de lo por pensar. Porque lo que pasa es que para eso no hacen falta técnicas, porque en el pueblo sucumbe toda filosofía, en tanto aquél nos permite reconocer que lo racional carece de autonomía. El verdadero peso del vivir no es “científico” ni “técnico”, porque no es definible y porque “da lo que un sistema lógico no puede dar, que es una estrategia para vivir” (1976: 148). “Filosofía” será así el saber de un sentido en el cual se instala la vida de un grupo, un conjunto de sentidos más que de problemas, sentidos que darán respuesta al problema mayor de la existencia: vivir (Sada, 1996: 28).

### **Hermenéutica de lo pre-óntico. Hacia lo *embrionario filosófico***

Para recuperar la totalidad de lo por pensar se debe ir al rescate de un fondo original del pensamiento, a partir del cual se puede concebir un mundo constituido por entes. Ese retorno, salto-atrás para Heidegger, que nos lleva a un ámbito pre-óntico (porque está antes de los entes); o *salto grosero hacia lo popular* para Kusch, que nos lleva a lo que podemos concebir como un pre-recinto del pensar, que nos habilitará a comprender de mejor manera aquello de que “el pueblo americano siempre nos presiona” y que “aquél nos permite reconocer que lo racional carece de autonomía”. Recuperar la totalidad de lo por pensar es lo que nos facultará en última instancia a recuperar lo humano en su plenitud, pues como lo indica el título del seminario que motiva estas reflexiones, Kusch está “en búsqueda de lo humano en América”. La siguiente indicación de nuestro filósofo nos da pistas útiles para embarcarnos en este ámbito de lo pre-óntico:

A la filosofía, al final de cuentas, sólo le corresponde detectar el eje fundante o esencial en torno al cual tiende un margen de racionalidad, porque si se limita totalmente a lo racionalizable no comprende todo el fenómeno (1978: 258).

Ya hemos afirmado que la totalidad la logra el hombre sólo con la cultura. Ésta es, entonces, un molde simbólico para la instalación de una vida cuya función es la de moldear o deformar, y en el fondo corromper, la intuición de lo absoluto. Por eso dice Sada que, a partir del suelo, lo que cree poner a priori la mera razón sufre una ruptura, una deformación (Sada, 1996: 27). Respecto de esta cultura agregaremos ahora que son los pobres quienes, al menos de hecho en Nuestramérica, conservan como estructurante de su vida y convivencia la cultura propia de su pueblo. Dicho de otro modo, el pueblo es el único sujeto posible de la cultura. Ya la Teología del Pueblo indicaba que es en la sencillez de los sencillos donde se transparenta mejor y más auténticamente la cultura común de un pueblo. Es que el problema de América –y del hombre occidental contemporáneo– es el de recuperar ese *algo* irreductible al patio de los objetos, anterior al ente. Esa dimensión pre-óntica es la que buscó y se le escapó a Heidegger en *El principio de identidad* (1957). Estamos convencidos de que para comprender cabalmente la propuesta filosófica de Kusch es necesario dar un rodeo por el pensamiento de Heidegger, uno de los pocos pensadores directamente citados por nuestro filósofo. Específicamente debemos ir a la obra a la que Kusch hace referencia en su cita: *Identidad y diferencia*.

Esta conferencia de Heidegger le interesa a Kusch porque allí se bucea en búsqueda de ese posible pensar pre-óntico o no-metafísico. ¿Qué filosofía queda por hacer, después de la muerte de Dios? Si es que queda alguna filosofía por hacer, para el filósofo alemán lo primero será volver al origen para comprender el modo en el que el ser se nos hace hoy presente. Por tal motivo aquello de que “sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar” (1957/2002: 83). ¿Le queda algún fruto por rendir a la metafísica? ¿Puede haber filosofía no-metafísica? ¿Podemos pensar por fuera de la representación? ¿Qué es pensar? En esta situación *El principio de identidad* ensaya un posible nuevo pensamiento. Se trata de la búsqueda de un pensar no-metafísico, no-representativo, que retroceda hasta la esencia de la metafísica para pensar lo impensado: el origen de la constitución de la metafísica. Este es el “paso atrás” que Heidegger ensaya en 1957.

Profundizar en esta conferencia de Heidegger excede los objetivos de este trabajo, por lo que apuntaremos directamente a lo que nos interesa. Sintetizando el argumento de la conferencia, podemos indicar que preguntar “¿qué es identidad?” pone en cuestión a toda la metafísica occidental. Pues desde la perspectiva del filósofo alemán, si hay una noción que pueda resumir dicha tradición, es justamente la identidad. El error fundamental habría sido considerar la identidad como una propiedad del ser, cuando es el propio Ser una propiedad de la identidad. La identidad es más “originaria” que el ser. Expliquemos esto.

La pregunta que motiva la indagación es: ¿qué es la identidad (*idem, das Selbe, to autó*)? Heidegger sospecha aquí que la forma usual de enunciar el principio de identidad ( $A=A$ ) encubre lo que verdaderamente quiere decir dicho principio. A lo que el filósofo alemán quiere llegar, después de un interesante rodeo, es a que este principio como ley del pensar no dice otra cosa que a cada ente le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo. Heidegger reinterpreta la célebre sentencia parmenídea (“lo mismo es en efecto pensar que ser”) tomando al “lo mismo” de la oración como el sujeto, del cual se predicen el pensar y el ser. Sólo con esto desvirtúa dos mil quinientos años de metafísica. Siempre se consideró a la identidad (lo mismo) un predicado del ser. Pero aquí Heidegger nos muestra que el ser es un predicado de “lo mismo”. Es así que para Heidegger debe indicarse que,

Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto en una sentencia que afirma que pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente. (1957: 63)

Siguiendo los argumentos heideggereanos, “Lo mismo” es la mutua pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) de pensar y ser. O en otras palabras, el ser tiene su lugar —con el pensar— en “lo mismo” (*Sein gehört —mit dem Denken— in das Selbe*). La mismidad de la que nos habla Parménides sería más originaria que la identidad que la metafísica predica del ser.

¿A quién(es) atañe la “mutua pertenencia” (*Zusammengehörigkeit*)? Si ésta corresponde al pensar y al ser, y lo característico o distintivo del hombre es el pensar, podemos sospechar que quienes se pertenecen mutuamente son hombre y ser. En la palabra alemana *Zusammengehörigkeit* resuena el *hören* (escucha). Hombre y ser se “escuchan” recíprocamente, a la llamada del ser (*Anspruch*) co-rresponde la respuesta del hombre (*Entsprechung*). El ser se anuncia, viene a la presencia. Para hacerse presente de modo efectivo precisa quien lo acoja, necesita lo abierto de un claro (*das Offene einer Lichtung*) que es su encuentro con el hombre. El hombre no “es” el claro, éste no “pone” el ser, sino que responde a su llamada, en esa *Zusammengehörigkeit* se hacen el uno al otro, son propios el uno del otro. Así como el hombre “fue dado en propiedad al ser”, el ser “ha sido atribuido en propiedad al hombre”. Este mutuo juego de propiación en el que hombre y ser se transpropian recíprocamente es lo que Heidegger denomina *Ereignis*:

El Ereignis es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica. (1957: 77)

Este *Ereignis* es ese “juego que se desempeña sobre un filo” del que nos habla Kusch al comienzo de la obra, cuando se pregunta cómo puede destecnificarse la filosofía e indica que “quizá de alguna manera se refiera Heidegger a esto” (1976: 15).

Regresando a *El principio de identidad* y para finalizar este necesario rodeo heideggereano, indicaremos que este *Ereignis*, que une al hombre y al ser (al pensar y el ser) es el “lo mismo” de la sentencia parmenídea, y es la verdadera esencia de la identidad: la esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiación<sup>1</sup> (*Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Ereignisses*). Ni el pensar ni el ser ostentan el título de “originariedad”, sino que éste le corresponde al *Ereignis*, al Lo Mismo de quien se predica el pensar y el ser.

Ahora bien, entendemos que tanto Heidegger como Kusch están a la zaga de lo mismo: recuperar la totalidad de lo por pensar, sumergiéndose en algo más originario que el campo de la onticidad. Pero mientras Heidegger da el “salto atrás” hacia el Ereignis, a Kusch aquí se le “abre la sospecha de una reconexión con lo popular” (1976: 16). Recogemos en este sentido las palabras de Enrique Mareque, quien indicó que, en efecto,

Una característica del pensar culto es distinguir el conocimiento fundado y la opinión, y la historia de la filosofía muestra el esfuerzo por salir del mundo de la opinión hacia el de la verdad. Para Kusch, la historia de ese esfuerzo es también la historia del alejamiento entre la filosofía y el pueblo. Por eso propone no oponer ambas formas de pensar, e invertir el rumbo de la

<sup>1</sup> Recogemos la traducción de *Ereignis* como “acontecimiento de transpropiación” de Arturo Leyte (2002). Señala Leyte que *Ereignis* en el alemán actual significa “acontecimiento, “suceso”. Pero en *Er-eig-nen* se encuentra también presente el verbo *eignen*: “hacer propio”, “apropiar”. El sentido que le interesaría a Heidegger es el de apropiación y no el de acontecimiento (o en todo caso lo único que “acontece” es una apropiación). Por este motivo señala Leyte (2002: 130) que ha traducido *Ereignis* por “acontecimiento de transpropiación”, deseando recoger de este modo el sentido de ese “juego de propiación” en el que hombre y ser se apropian el uno del otro.



tradición filosófica anterior centrando la atención en el pensar popular y en la opinión. (en Azcuy, 1989: 59).

Heidegger buscó el campo de la pre-onticidad pero no lo encontró porque ese juego que se desempeña como por sobre un filo debe ser pensado como un *operar*, porque es algo ya no visualizable desde el campo de la metafísica. Esa pre-onticidad no es la del *Ereignis* sino la del *pueblo* y su núcleo ético-simbólico, “el pueblo se ha empeñado en desustancializar al ente a través de cuatro siglos de dominio” (1976: 226). Pues

Sentirse parte del fondo vital de un pueblo constituye una determinante de fuerte gravitación para cualquier especulación cuyo objetivo sea desentrañar un modo de ser. Representa participar intrínsecamente de una comprensión colectiva que afirma el verbo de instalación del *nosotros*. (Bordas de Rojas Paz, 1997: 21).

Que la pre-onticidad está en el pueblo y no en el *Ereignis* es otra forma de decir que “el operar del indio Cota es constituyente” (1976: 201). Felipe Cota es un campesino boliviano de 70 años, que Kusch entrevista en agosto de 1970 y a partir de cuyo relato la genial intuición filosófica de Kusch va a dar al ámbito de la pre-onticidad. El *operar* del indio Cota está por detrás de la fachada de objetos que impone Occidente y nos abre una visión que “nada es para las determinaciones del pensar occidental, porque está antes de Occidente” (1976: 201). Pero como ya hemos sospechado que quizás el quehacer de un brujo en el altiplano encierre en parte nuestro propio quehacer, sospechamos también que *quizás por este lado Cota sea universal*.

No se trata aquí de otra cosa que de la categoría kuschiana del *estar*. El *estar* es algo anterior al *ser* “y que tiene como significación profunda el acontecer” (1976: 227). Que en el *estar* se acontece significa que se está a la expectación de esa posibilidad que viene del ámbito pre-óntico, antes del ámbito de la constitución de objetos. El estar en este sentido se asocia al vivir, dice nuestro filósofo que “es el vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico, y que sirve para encontrar el amparo” (1976: 227). Será desde el mero estar desde donde quizás se pueda concebir un entendimiento de la vida y de la existencia que ponga el pie “en la huella del diablo” (Esposto, 2018: 107). El propio Kusch indica que

Se trata de ese pre-recinto donde Heidegger ubica la diferencia. Pero si bien la diferencia según Heidegger es entre Ser y ente, o sea que refiere su pensamiento a un plano ontológico, en el caso de América se trata de una diferencia anterior aún, que se da entre el acontecer y el no acontecer. (1976: 228)

Es importante remarcar que esta dimensión del *estar* no es algo exclusivo de América. También Europa la tendría como vitalidad colectiva, pero la ha perdido u olvidado a partir de la modernidad al caer en la ficción unidireccional del *ser*. Por eso la propuesta de Kusch no queda limitada a lo americano, es extensiva a la humanidad en su conjunto (Bordas de Rojas Paz, 1997: 58); porque el pensar indígena y popular de nuestro pueblo no sería simplemente “el pensar del indio”, sino que podría tratarse del pensar profundo ancestral del ser humano sin más.

Por eso el asumir la *decisión cultural* implica liberar al pueblo a costa de someternos a él, pues así cumpliremos finalmente con aquella presión del pueblo americano, única vía para recobrar autenticidad. Y aquí no se está aludiendo a ningún folklorismo filosófico trasnochado o a algún escape hacia un particularismo, sino que, si entendemos cabalmente lo que está diciendo Kusch, comprenderemos que no se trata de cosas sino de acontecer, y que “toda cultura en su acontecer es universalizable” (1976: 229). Nuestro filósofo no está únicamente buscando los



caracteres de una racionalidad americana, sino que sus intuiciones se proyectan hacia una dimensión de mayor alcance, entendiendo que América puede ser redentora de una visión limitada y limitante del mundo (Bordas de Rojas Paz, 1997: 27). La invitación de Kusch a pensar *a América, desde América* y en americano, lejos de constituir una presunción localista implica una reivindicación del pensar mismo, entendido como acto genuino y universalizable (Azcuy, 1989: 7). Por eso asumiendo la *decisión cultural* todo filósofo estará siempre en el centro y nunca en la periferia.

Lo que importa es recuperar la plenitud del indio Cota, la plenitud que se le escapó a Heidegger porque le faltó un examen del *estar* como horizonte autónomo, porque “Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el *estar* que caracteriza a nuestro vivir” (1976: 235). Creemos que corresponde que el propio Kusch dé cierre a estas reflexiones, pues lo aquí desarrollado únicamente pretendió aportar luz a las palabras que eligió nuestro filósofo para cerrar “Filosofía del trabajo de campo”:

Se trata de asumir la propuesta de Cota –como sujeto filosofante– por nosotros –como sujetos pensantes–, pero que se concreta en asumir el operar épico diferenciante como un *Ereignis*, o acontecimiento apropiador, *que nos proporciona el otro, y que nos constituye a nosotros*. Y en tanto esto se dé, recién asomará la posibilidad de un filosofar latinoamericano. Así y sólo así lograremos el camino de liberación, una liberación que se va constituyendo épicamente hacia un nuevo ontos, y con el cual Cota tiene muchísimo que ver. (1976: 202-203, el resaltado es propio).

#### Bibliografía citada

- AA. VV. (1973), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum.
- AA. VV. (1975), *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Bonum.
- Azcuy E. A. (comp.) (1989), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires: García Cambeiro.
- Bordas de Rojas Paz N. (1997), *Filosofía a la intemperie. Kusch: ontología desde América*, Buenos Aires: Biblos.
- Esposito R. H. (2018), *Rodolfo Kusch. Actualidad de un pensamiento americano. Lecturas y reflexiones*, Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger M. (1957/2002), *Identidad y diferencia*, Madrid: Editora Nacional (trad. Arturo Leyte).
- Kusch R. (1966), *De la mala vida porteña*, Buenos Aires: A. Peña Lillo.
- Kusch R. (2007), *Esbozo de una antropología filosófica americana*. En *Obras Completas* (tomo III), Rosario: Fundación Ross. (obra publicada originalmente en 1978).
- Kusch R. (2007), *Geocultura del hombre americano*. En *Obras Completas* (tomo III), Rosario: Fundación Ross. (obra publicada originalmente en 1976).
- Sada G. O. (1996), *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*, Buenos Aires: García Cambeiro.
- Scannone J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona: Anthropos-UAM.
- Zagari A. (coord.) (2020), *Esbozos filosóficos situados*, Buenos Aires: CICCUS.

## Manuel Belgrano: defensor de los derechos humanos de los pueblos aborígenes



*Pablo Adrián Vázquez*

La figura del creador de la enseña patria ha sido revalorizada en estos tiempos, no sólo por el bicentenario de su fallecimiento y el 250° aniversario del natalicio, sino porque se empieza a profundizar en su legado cognoscitivo, en su impronta libertaria y ver como tuvo una comunión de ideas con otros patriotas iberoamericanos.

Intelectual de nota, actor destacado en los eventos del 25 de mayo de 1810 y uno de los que nos definió como Nación, su obra fue estudiada por múltiples autores, desde el inicial trabajo de Bartolomé Mitre, hasta las investigaciones del Instituto Nacional Belgraniano, pasando por Mario Belgrano, Aníbal Atilio Röttjer, Bernardo González Arrili, Miguel Ángel de Marco, Cristina Minutolo de Orsi, Roberto Colimodio, Pacho O' Donnell, Felipe Pigna y

Fue sin duda uno de los grandes intelectuales del cono sur en la época virreinal, poniéndolo a la par, en cuanto a multiplicidad de conocimientos y facetas, con el sacerdote José Clementino Mutis y el naturalista Francisco José de Caldas, ambos del Virreinato de Nueva Granada. Pero mientras el primero nunca insinuó ansias independentistas, el segundo sí participó activamente en la independencia de Colombia, sea tomando las armas, como ingeniero militar y creador de la Escuela Militar. Tras el arribo de la expedición española que intentó sofocar la sublevación encabezada por Pablo Murillo, fue fusilado por éstos en 1816. Aquí Manuel Belgrano - de él me estoy refiriendo -, si bien guarda semejanza con Caldas, lo supera no solo por haber sobrevivido y logrado completar nuestra emancipación e independencia de la corona borbónica, sino porque pensó un proyecto de nación aún antes de ser independientes.

Siguiendo a Eduardo Astesano, se destaca en el patriota su compromiso americano, ya que “el partido americano tuvo sus líderes políticos y militares y hasta sus poetas, que tuvieron plena conciencia de la existencia centenaria de una Nación Sudamericana... Belgrano, desde Rosario contesta al gobierno en 1812 *“haber adoptado la escarapela Nacional con la firme resolución en que estamos listos a sostener la Independencia de América”*; refiriéndose luego a la nueva bandera Nacional, subraya que *“es señal que nos distingue de las demás Naciones”*; en 1813 *“invita a los Americanos a que piensen en la felicidad de América hasta que se logre el fin a que aspiramos de constituirnos en Nación libre e independiente”*; y ya cerca de su muerte escribe *“los Americanos del Sur tomamos las armas para llenar nuestro destino a que la divina providencia nos llamara, restableciendo la Gran Nación Señora de este Continente”*.<sup>1</sup>

Quedando muchos aspectos de la vida del prócer que no han sido valorados en su justa dimensión por lo que, aprovechando este 2020 como *Año Belgraniano*, he de destacar su especial atención a la problemática de los derechos de los pueblos originarios de nuestra región.

### Expedición al Paraguay

Al establecerse la Primera Junta en 1810, con Belgrano – destacado ideólogo de mayo – como vocal, se decidió comisionar expediciones militares al Litoral y al Alto Perú para afianzar la posición patriota.

Paraguay desconoció el mando de la Junta de Buenos Aires. Ante avances armados contra Misiones y Corrientes, la Junta envió una expedición “para auxiliar con fuerza armada a los pueblos de la Banda Oriental, Santa Fe, Corrientes y Paraguay” al mando de Manuel Belgrano, el 22 de septiembre del Año X.

A pesar del desconociendo del terreno y que sus “conocimientos militares eran muy cortos”, afrontó el desafío. El prócer siempre tuvo como norte la libre determinación de los pueblos, teniendo en claro que “el partido de la revolución sería grande, muy en ello, de que los americanos, al sólo oír libertad, aspirarían a conseguirla”.

Con pocos hombres y mal armados, junto con las severas instrucciones de Mariano Moreno, Belgrano intentó ganarse el favor de los pueblos litoraleños, planteando libertades civiles y ventajas comerciales.

Dejo que el propio Belgrano relate su expedición:

“En los ratos que con bastante apuro me dejaban mis atenciones militares para el apresto de todo, disciplina del ejército, sus subsistencias y demás, que todo cargaba sobre mí, hice delinear el nuevo pueblo de Nuestra Señora del pilar de Curuzú – Cuatiá; expedí un reglamento para la jurisdicción y aspiré a la re<sup>2</sup>unión de población, porque no podía ver sin dolor, que las gentes de la campaña viviesen tan distantes unas de otras lo más de su vida, o tal vez, en toda ella, estuviesen sin oír la voz de su pastor eclesiástico, fuera del ojo del juez, y sin un recurso para lograr alguna educación”.

En dicha expedición el militar cedió ante el estadista: Ante el pleito entre Corrientes y Yapeyú por la jurisdicción de Curuzú – Cuatiá, a favor del primero, dictó el 16 de noviembre –

<sup>1</sup> Astesano, E. (Prólogo): *Historia Social de América*. Peña Lillo, Buenos Aires, 1982, s/n

<sup>2</sup> Belgrano, M: *Expedición al Paraguay*, en Senado de la Nación: *Biblioteca de Mayo. Colección de Obras y Documentos para la Historia Argentina*. Tomo II. Senado de la Nación, Buenos Aires, 1960, p. 975.

siguiendo el texto de Mario Belgrano - un Reglamento de delineación de los pueblos de Curuzú – Cuatiá y Mandisoví, donde dispuso la venta de solares para un fondo de construcción de escuelas, buscó la centralización de la población, instó a “los pudientes” a que solventen el salario del maestro y que los estancieros instalen sus casas en la planta urbana, ya que “no podía ver sin dolor que las gentes de la campaña viviesen tan distantes unas de otras unas de otras lo más de su vida... sin lograr un recurso para logra alguna educación”.

Además, eliminó, para los treinta pueblos, el tributo, así como de los demás impuestos por un plazo de diez años, eliminó restricciones comerciales, y posibilitó que los naturales pudiesen ocupar empleos civiles, militares y eclesiásticos en igualdad con los “españoles nacidos en América”, amén de imponer severas penas a quienes vulneren los derechos de dichas poblaciones.

Quizás pudo haberse inspirado en el relevamiento que realizó el peruano Miguel Lastarria y Villanueva. Este intelectual, interesado en el desarrollo de la agricultura, minería y cartografía, estuvo desde 1799 a 1801 en Buenos Aires, asistiendo al virrey Joaquín del Pino. En ese tiempo se relacionó con Félix de Azara, que a su vez tuvo mucho trato con Belgrano cuando éste estuvo en el Consulado, interesados ambos en temas económicos y geográficos. Esto derivó por parte de Lastarria en la compilación de documentación sobre la zona mesopotámica en base a estudiar los límites entre los territorios portugueses y españoles en el cono sur. De esta tarea surgió *Geografía y Botánica de América, Memoria sobre la línea divisoria de los dominios de S. M. Católica y del Rey de Portugal, en la América Meridional*, y, en especial, *Colonias Orientales del Río Paraguay o de La Plata*, esté último editado en 1914 en Buenos Aires, y destacado por Tulio Halperin Donghi, aunque – creo injustamente – con la intención de denostar a Belgrano como “recién llegado” al lugar, mientras Lastarria tuvo un mayor estudio. Infiero que, en la relación de los funcionarios coloniales y el intercambio de conocimiento sobre la labor de gobierno, más en el caso de un estudioso como Manuel Belgrano, los conocimientos recabados por el estudio peruano no deben haber pasado inadvertidos para el futuro creador de nuestra enseña patria.

Volviendo a Donghi, reflexionó heterodoxamente sobre el sentir del patriota: “En el Prometeo desencadenado que da rienda suelta a la euforia que le inspira el descubrimiento de todo lo que es capaz en el papel de promotor de un nuevo orden... (Belgrano) animado por una seguridad del triunfo que le inspira sentimientos cercanos a la omnipotencia (sic); así en el mensaje que envía a la Suprema Junta acerca de su decisión de tomar bajo su protección a los naturales de las Misiones y ganar de ese modo el favor de estos para el nuevo orden:

“Persuádase Vuestra Excelencia que como se hallan hoy todos los naturales, y sus pueblos de nada pueden servir, y que si se los deja como están van a su ruina sin beneficio d para nadie, y que sólo con unas providencias benéficas llevadas a ejecución, podrá sacárselos del borde del precipicio en que se ven, degradados en tales términos que parece que han degenerado de la especie humana en ellos. (...) Mis conversaciones acerca de sus derechos y de los cuidados de Vuestra Excelencia para sacarlos de un estado de abyección tan espantosa, y algunas distinciones que le (sic) he concedido con destino al Cuerpo de Milicia Patriótica que dispongo: sentarlos a mi lado, darles la mano, y aquellas atenciones de hombre a hombre que he practicado con estos infelices para [sic, quizá por “parece”] que los han sacado de un letargo profundo, y vuéltalos [sic, quizás por “vuéltolos”] a la luz del día”.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Halperín Donghi, T: *El enigma Belgrano: Un héroe para nuestro tiempo*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2014, pps. 88 – 90.

El análisis de Donghi sobre Belgrano - amén de su placer autosatisfactorio por señalar algunas faltas en su expresión escrita - se basó en impugnar el amor altruista que tuvo el prócer hacía sus semejantes, en especial a los sectores más desfavorecidos como los pueblos indígenas, como forma de compensar sus inseguridades que vino arrastrando de antaño en la relación con sus padres donde, supuestamente, se sintió siempre disminuido y devaluado. Más allá de esta particular visión - la cual no comparto - en el texto citado se patentiza la intención humanista y cristiana de Belgrano de brindarse al prójimo.

Aquí se plasmó no sólo su pensamiento como Secretario del Consulado, donde planteó un proyecto político de desarrollo para el Río de la Plata, sino que explicitó un sentido social de construcción política, a favor de los más desprotegidos, sea - en este caso - los indígenas, como también las mujeres y los sectores rurales.

El accionar de Belgrano tuvo una dimensión social, disminuida por el mármol, con un profundo sentido revolucionario de entrega devocional católica de raíz mariana, que tuvo una cabal expresión en el texto del *Reglamento para los Pueblos de Misiones*

### Valoración y alcance del Reglamento para los Pueblos de Misiones

Con puntos del Reglamento que aún resultan preclaros en salvaguarda de la dignidad de la condición humana, en el marco del *ethos* modernizador del prócer, se destaca su compromiso con el semejante, que fue puesto en relevancia por pocos autores.

Un primer punto a destacar fue su formación y vocación de servicio en la cosa pública, donde el súbdito / ciudadano fue su máxima preocupación, unido a su amor al prójimo como fiel creyente mariano.

“Manuel Belgrano emerge como el primer estadista - educador de la sociedad criolla pre y posrevolucionaria. Y lo hace asumiendo el compromiso de un pensador sistemático que puede hacer dialogar los saberes de la economía política, los conocimientos modernos de las ciencias experimentales y las artes mecánicas junto con la postulación de instituciones educativas forjadoras de una nueva sociabilidad poscolonial. La potencia de sus propuestas tiene aliento pionero: postula la centralidad del trabajo manual / intelectual como organizador de la vida personal, social, productiva y cultural.

Fue el primero - afirmó Rafael Gagliano - que discernió la importancia de un régimen social centrado en la continuidad de las políticas públicas de orden educativo, económico y laboral. Su reflexión despliega la complejidad de aquel criollo fiel a su tierra que sabe darle voz a las ideas de la ilustración tanto como a las creencias religiosas y tradiciones éticas de sus mayores”.<sup>4</sup>

Efectivamente, su formación iluminista y humanista no pudo prescindir de su compromiso cristiano: “Belgrano era un criollo ilustrado y católico, revolucionario y fiel vasallo o ciudadano. Para sostener la tensión de esa síntesis dolorosa y contradictoria, - afirmó Rafael Gagliano -, leyó el mundo de su tiempo y lo pudo conceptualizar porque no estaba totalmente sumergido en él, al menos hasta 1810. Creía firmemente que la modernidad ilustrada y la propia revolución se desplegaban como cristianismo secularizado sin perder las fuentes espirituales y evangélicas”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Gagliano, R. (Presentación): *Manuel Belgrano: Escritos sobre educación: Selección de textos*. UNIPE: Editorial Universitaria, La Plata, 2011, pps. 11 -12.

<sup>5</sup> Gagliano, R: *Op. Cit*, p. 15.

Y esa complementariedad entre saber moderno y preservación de fe mariana, hizo del prócer su nota distintiva. Según Miguel Ángel De Marco: “Belgrano era partidario de una sociedad con justicia para todos, donde quedara excluida para siempre la prepotencia del más fuerte. Siendo revolucionario, no fue partidario de las imposiciones arbitrarias y la violencia. Consideró un crimen de lesa humanidad la guerra civil”.<sup>6</sup>

El autor citado, analizando el rol del ilustre ciudadano en dicha campaña, refirió que: “Aun así, como jefe miliar se vio obligado a adoptar resoluciones extremas, como pasar por las armas a dos de los desertores de su tropa en la campaña hacia el Paraguay, a manera de escarmiento y con la intención de mantener la disciplina de la fuerza. Asimismo, castigó severamente todo atentado contra los bienes y la moral de las poblaciones que encontró en la marcha”.<sup>7</sup>

Sin embargo, lo señalado, que hace a la excepcionalidad de medidas que se toman en un proceso revolucionario y el mantenimiento de la disciplina militar en combate, refirió – casi respondiendo a las dudas sugeridas por Donghi –, que: “A diferencia de muchos de sus contemporáneos nacidos en la metrópolis porteña, pudo introducirse en el interior con una marcada voluntad integracionista, comprobando las costumbres, las angustiantes necesidades y la particular idiosincrasia del gaucho y del indio. Nada le fue indiferente, en especial las condiciones de vida de la población”. Y, sobre el *Reglamento* citado, De Marco sostuvo que es: “considerado uno de los primeros instrumentos institucionales de la Revolución de Mayo, y a través del cual se otorgaban a los pueblos originarios derechos a la educación, la libertad, la propiedad, y el ejercicio de la función pública”.<sup>8</sup>

Se complementa con Aníbal Atilio Röttjer, quien recordó que dicho documento: “establece sabias reglamentaciones, inspiradas en sus profundos sentimientos patrióticos y cristianos”.<sup>9</sup>

La importancia del Reglamento la señaló Alfredo Díaz de Molina como: “primer esbozo de una Constitución provincial, anterior a los estatutos de 1811, y que detenidamente examinado contiene los principios republicanos de mayo, consagra la soberanía del pueblo e inicia el federalismo social, que estaba en las fuerzas telúricas de nuestra nacionalidad. Cumple con los principios republicanos y con los móviles internos y externos de la Revolución de Mayo: con el primero al organizar institucionalmente los pueblos que iba a libertar; y con el segundo en su empresa que lleva al Paraguay, que fue un éxito civilizador y político, aunque no lo fuese militar.”<sup>10</sup>

En sintonía con estas expresiones, Cristina Minutolo de Orsi analizó puntualmente el documento, destacando que: “se trataba de la primera Constitución redactada para una provincia argentina. En él, declaraba libres a los habitantes de las Misiones. Les concedía el libre goce de sus propiedades, la posibilidad de comerciar libremente sus producciones, los habilitaba para optar a los cargos públicos sin otro requisito que su idoneidad y hablar el castellano, sin renunciar al idioma nativo. Prohibía las torturas, establecía un fondo para la educación, al tiempo de organizar la administración de justicia y el régimen municipal.

<sup>6</sup> De Marco, M. Á: *Manuel Belgrano*, en De Marco, M. Á. y Martiné, E: *Revolución en el Plata: Protagonistas de mayo de 1810*. Emecé / Academia Nacional de Historia, Buenos Aires, 2010, p. 84.

<sup>7</sup> De Marco, M. Á: *Op. Cit.*, pps. 84 - 85.

<sup>8</sup> IBIDEM, p. 85.

<sup>9</sup> Röttjer, A. A: *El General Manuel Belgrano en el Bicentenario de su Nacimiento y Sesquicentenario de su Muerte: 1970*. Editorial Don Bosco, Buenos Aires, 1970, p. 48.

<sup>10</sup> Díaz de Molina, A: *El constitucionalismo de Belgrano*, en Instituto Nacional Belgraniano: *Anales n° 1*. Instituto Nacional Belgraniano, Buenos Aires, 1996, p. 75.



En el artículo 28 de este Reglamento se establece el salario de los Naturales, el que debe pagarse en dinero efectivo y solo si estos aceptan con mercaderías, pero, en tal caso, la utilidad para que el empleador sobre el costo de las mismas, no puede exceder el 10%. Se adelanta en casi 120 años a nuestra legislación nacional, siendo una de las primeras disposiciones del Derecho Laboral.

Es decir que Belgrano le da sentido social a la propiedad, establece respeto por el ciudadano trabajador, así como la seguridad y la salud. Diríamos que ingresan los Derechos Humanos básicos, en ese proyecto constitucional”.<sup>11</sup>

### Consideraciones finales

Pero a sus intenciones de estadista le sobrevino el revés militar ante los paraguayos:

“Al ligero triunfo de Belgrano en Campichuelo, sigue el 19 de enero (de 1811) su derrota en Paraguay, cercanías de Asunción El gobierno de Buenos Aires decide enviar auxilios por agua, montando al efecto una pequeña escuadrilla de tres navíos (...). El 4 de marzo son alcanzados en San Nicolás por naves de superior artillería... no pudiendo evitar la derrota.

Siete días luego Belgrano es atacado en Tacuary. Peleando con agallas que hacen memoria, consigue una honrosa capitulación que le permite retirarse con bandera desplegada y tambor batiente.

Su vencedor, el coronel Pedro Caballero, junto a Fulgencio Yegros y Gaspar Rodríguez de Francia, establecen el 14 de mayo una Junta de Gobierno paraguaya, derrocando a las autoridades que respondían a España.

El 12 de octubre firmarán un acuerdo con Buenos Aires, donde se reconoce la autarquía del Paraguay, hasta tanto un Congreso General establezca la federación de las provincias del Plata”.<sup>12</sup>

Lamentablemente los fracasos militares y la independencia paraguaya generaron malestar desde Buenos Aires contra el prócer. Pero, tras los fracasos de Castelli, será él quien reemplace a Pueyrredón y comande el Ejército Auxiliar del Norte el 3 de abril de 1812.

El ilustre patriota sumó no sólo la experiencia de la “Guerra de Partidarios” y las guerrillas altoperuanas, que operaban a la par de las acciones del ejército regular, sino que tuvo como política entenderse con los aborígenes nortños.

Vale el ejemplo de su encuentro con *Cumbay*, cacique del Chaco paraguayo, quien lo proveyó de 2.000 indios para pelear contra los realistas, como su relación con Juan Ascencio Padilla y Juana Azurduy, quienes le sumaron 10.000 milicianos para el combate.

Tras recibir la orden de Buenos Aires de replegarse, Belgrano ejecutó el bíblico “éxodo jujeño” del 23 de agosto (siendo más de un “éxodo” y abarcando el actual sur de Bolivia), donde el pueblo “arribeño” acompañó, de buena gana los sectores humildes, aymara y coyas, mientras que los sectores acomodados fueron obligando a punta de bayoneta.

Astesano, por otra parte, heredó la impronta belgraniana con la de aquellos próceres americanos “ganados por lo que se dio en llamar el Patriotismo Indigenista, expresado en sus

<sup>11</sup> Minutolo de Orsi, C: *Manuel Belgrano. 1816: Unidad e Independencia Americana*. Instituto Nacional Belgraniano, Buenos Aires, 2016, p. 54.

<sup>12</sup> Perrone, J: *Historia de la Argentina*. Tomo I. Editores Unidos, Buenos Aires, 1981, pps. 131 – 132.

proclamas, manifiestos y escritos en idiomas indígenas. Allí está la “Declaración de la Independencia de las provincias Unidas de Sudamérica” en quichua y aimará, la admiración generalizada de los poetas hacia Tupac Amaru, la adopción del Sol incaico, como símbolo americano en la nueva heráldica, San Martín con su “orden del Sol” en Lima y Bolívar con su poética exaltación al entrar en el Cuzco, o al ascender el cerro sagrado de Potosí”.<sup>13</sup>

Su proyecto de monarquía constitucional incaica, expuesto en reunión secreta en Tucumán, en vísperas de la declaración de nuestra Independencia, marca un hito más en su favor de los pueblos indígenas y de la tradición de la región. “La elocuente y persuasiva exposición de Belgrano logró la adhesión de la mayoría de los congresales, que aceptaron instituir una monarquía constitucional *“con la representación soberana de los Incas”* ... Se vio frustrada – según Bernardo Lozier Almazán – en parte por la anarquía facciosa en que se encontraban las provincias, y por la astuta política desarrollada por los diputados porteños que advirtieron el consecuente menoscabo del poder político y económico que sufriría Buenos Aires si se instaurara el trono incaico en el Cuzco”.<sup>14</sup>

A su vez Astesano encontró similitudes en proyectos políticos del venezolano Francisco de Miranda y del propio Belgrano: “El primero propició en su proyecto de Constitución de 1798 centralizar en un Rey Inca controlado por dos cámaras y Belgrano, de acuerdo con San Martín, logra que en el Tucumán de 1816 se aprobara su plan de un Rey Inca para Sudamérica”.<sup>15</sup>

Volviendo al *Reglamento*, éste garantizó derechos para los pueblos originarios guaranícos que fueron de avanzada para nuestra región, más allá que puedan o haberse efectivizado, al tiempo de destacar la proyección del pensamiento político de integración comunitaria y justicia social.

Finalmente, una duda: ¿Belgrano abrevó en los textos de Fray Bartolomé de las Casas? La *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* fue un temprano alegato contra la explotación del indígena de estas tierras, principalmente en México, aunque luego fue utilizado para imponer un sentimiento antiespañol por parte de las potencias europeas beligerantes contra la corona ibérica y la Leyenda Negra de la conquista hispánica en América. Uno presumiría que con su subordinación como funcionario peninsular, resultaría difícil ver dicho texto como fuente para el conocimiento de Belgrano sobre la situación aborígen en estas latitudes.

Sin embargo, años después, por reconocimiento a los méritos en combate de Juana Azurduy en el Alto Perú, el general Manuel Belgrano escribió un oficio a Juan Martín de Pueyrredón como Director Supremo, el 26 de julio de 1816. En el mismo refirió: “*Paso a manos de vuestra excelencia el diseño de la bandera que la amazona doña Juan Azurduy tomó en el Cerro de la Plata... Los españoles que hacen alarde de su crueldad; que derraman la sangre americana en nuestros días hasta comprobarnos con los hechos las relaciones que parecen fabulosas del obispo (Bartolomé de) Las Casas, promueven y excitan las almas a tal grado con sus atrocidades que nos dan la complacencia de que presentamos al mundo entero fenómenos para que se convenzan las naciones europeas, y principalmente esa obstinada; que cada vez gana nuestro odio, de que ya la América del Sur no será más la presa de su codicia rastrera*”.<sup>16</sup>

Efectivamente, tal como refiere en la nota, Belgrano tuvo contacto con el texto de Las

<sup>13</sup> Astesano, E. (Prólogo): *Op. Cit.*, s/n.

<sup>14</sup> Lozier Almazán, B: *mayo de 1810: La Argentina improvisada 1810 – 1860. Medio siglo de desencuentros*. Sanmartino ediciones, Buenos Aires, 2019, p. 83.

<sup>15</sup> IBIDEM, s/n.

<sup>16</sup> Torres, N: *Manuel Asencio Padilla 1774 – 1816. Biografía documentada*. Ciencia editores, Sucre, 2015, p. 116.

Casas, aunque tachase las aseveraciones del obispo de Chiapas como “*fabulosas*”, pero que en su experiencia combatiente vio en el campo de batalla y en acciones punitivas contra la población civil altoperuana como los realistas “*hacen alarde de su crueldad.*”

Me guio, sin embargo, más por su contacto con Miguel Lastarria y Villanueva, y sus propias impresiones en su paso por el Litoral como fuente más válida del pensamiento belgraniano en favor de los pueblos originarios de la Mesopotamia.

Pocos autores, sumando a los citados, han abordado esta dimensión del prócer, por lo que espero sea este texto un aporte para seguir investigando sobre dicho aspecto.

Ojalá sirvan estas impresiones para profundizar sobre éste y otros aspectos de la vida de quien, en este año, se conmemoran los 250 años de su nacimiento junto al bicentenario de su paso a la inmortalidad.

### Bibliografía

- Aragón, R: *Belgrano y la educación*. Buenos Aires, Leviatán, Buenos Aires, 2000.
- Astesano, E. (Prólogo): *Historia Social de América*. Peña Lillo, Buenos Aires, 1982.
- Belgrano, M: *Expedición al Paraguay*, en Senado de la Nación: *Biblioteca de Mayo. Colección de Obras y Documentos para la Historia Argentina*. Tomo II. Senado de la Nación, Buenos Aires, 1960.
- De Marco, M. Á: *Manuel Belgrano*, en De Marco, M. Á. y Martiné, E: *Revolución en el Plata: Protagonistas de mayo de 1810*. Emecé / Academia Nacional de Historia, Buenos Aires, 2010.
- Díaz de Molina, A: *El constitucionalismo de Belgrano*, en Instituto Nacional Belgraniano: *Anales n° 1*. Instituto Nacional Belgraniano, Buenos Aires, 1996.
- Gagliano, R. (Presentación): *Manuel Belgrano: Escritos sobre educación: Selección de textos*. UNIPE: Editorial Universitaria, La Plata, 2011.
- Halperín Donghi, T: *El enigma Belgrano: Un héroe para nuestro tiempo*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2014.
- Lozier Almazán, B: *mayo de 1810: La Argentina improvisada 1810 – 1860. Medio siglo de desencuentros*. Sanmartino ediciones, Buenos Aires, 2019.
- Minutolo de Orsi, C: *Manuel Belgrano. 1816: Unidad e Independencia Americana*. Instituto Nacional Belgraniano, Buenos Aires, 2016.
- Perrone, J: *Historia de la Argentina*. Tomo I. Editores Unidos, Buenos Aires, 1981.
- Röttger, A. A: *El General Manuel Belgrano en el Bicentenario de su Nacimiento y Sesquicentenario de su Muerte: 1970*. Editorial Don Bosco, Buenos Aires, 1970.
- Torres, N: *Manuel Asencio Padilla 1774 – 1816. Biografía documentada*. Ciencia editores, Sucre, 2015.

### Anexo

“Reglamento enviado por Manuel Belgrano a la Primera Junta estableciendo “el Régimen Político y Administrativo y Reforma de los 30 Pueblos de las Misiones”, 30 de diciembre de 1810:

“A consecuencia de la proclama que expedí para hacer saber a los naturales de los pueblos de Misiones que venía a restituirlos a sus derechos de libertad, propiedad y seguridad de que por tantas generaciones han estado privados, sirviendo únicamente para las rapiñas de los que han gobernado, como está de manifiesto hasta la evidencia, no hallándose una sola familia que pueda decir, éstos son los bienes que he heredado de mis mayores, y cumpliendo con las intenciones de la excelentísima Junta de las Provincias del Río de la Plata, y a virtud de las altas facultades que como a su vocal representante me ha conferido, he venido a determinar los siguientes artículos, con que acredito que mis palabras no son las del engaño ni alucinamiento

con que hasta ahora se ha tenido a los desgraciados naturales bajo el yugo de hierro, tratándolos peor que a las bestias de carga, hasta llevarlos al sepulcro entre los horrores de miseria e infelicidad, que yo mismo estoy palpando con ver su desnudez, sus lívidos aspectos, y los ningunos recursos que les han dejado para subsistir:

1. Todos los naturales de Misiones son libres, gozarán de sus propiedades y podrán disponer de ellas como mejor les acomode; como no sea atentando contra sus semejantes;
2. Desde hoy les liberto del tributo; a todos treinta pueblos y sus respectivas jurisdicciones, les exceptúo de todo impuesto por el espacio de diez años;
3. Concedo un comercio franco y libre de todas sus producciones incluso la del tabaco, con el resto de las Provincias del Río de la Plata;
4. Respecto a haberse declarado en todo iguales a los españoles que hemos tenido la gloria de nacer en el suelo de América, les habilito para todos los empleos civiles, políticos, militares y eclesiásticos, debiendo recaer en ellos como en nosotros los empleos del Gobierno, Milicia y Administración de sus pueblos;
5. Estos se delinearán a los vientos nordeste, sudoeste, nordeste, sudeste, formando cuadras de a 100 varas de largo y 20 de ancho, que se repartirán en tres suertes cada una, con el fondo de 50 varas;
6. Deberán construir sus casas todos los que tengan poblaciones en la campaña, sean naturales o españoles, y tanto unos como otros podrán obtener los empleos de la República;
7. A los naturales se les darán gratuitamente las propiedades de las suertes de tierra que se les señalen, que en el pueblo será un tercio de cuadra, y en la campaña según las leguas y calidad de tierras que hubiere cada pueblo, su suerte, que no haya de pasar de legua y media de frente y dos de fondo;
8. A los españoles se les venderá la suerte que desearan en el pueblo después de acomodados los naturales, e igualmente en la campaña por precios moderados para formar un fondo con que atender a los objetos que adelante se dirá;
9. Ningún pueblo tendrá más de siete cuadras de largo y otras tantas de ancho, y se les señalará por campo común dos leguas cuadradas, que podrán dividirlos en suertes de a dos cuadras, que se han de arrendar a precios muy moderados, que han de servir para el fondo antedicho con destino a huertas u otros sembrados que más les acomodase, y también para que en lo sucesivo sirvan para propios de cada pueblo;
10. Al Cabildo de cada pueblo se le ha de dar una cuadra que tenga frente a la plaza Mayor, que de ningún modo podrá enajenar ni vender y sólo sí edificar, para con los alquileres atender los objetos de su instituto;
11. Para la iglesia se han de señalar dos suertes de tierra en el frente de la cuadra al Cabildo, y como todos o los más de ellos tienen sus templos ya formados, podrán éstos servir de guía para la delineación de los pueblos, aunque no sea tan exacta a los vientos que dejo de terminados;
12. Los cementerios se han de colocar fuera de los pueblos señalándose en el ejido una cuadra para este objeto, que haya de cercarse y cubrirse con árboles como hoy los tienen en casi todos los pueblos, desterrando la absurda costumbre, prohibida absolutamente, de enterrarse en las iglesias,
13. El fondo que se ha de formar con los artículos 8o y 9o no ha de tener otro objeto que el establecimiento de Escuelas de primeras letras, artes y oficios, y se han de administrar sus productos después de afincar los principales, como dispusiera la excelentísima junta o el Congreso de la Nación por los Cabildos de los respectivos pueblos, siendo responsables de mancomún e insolidum los individuos que los compongan, sin que en ello puedan tener otra intervención los gobernantes que la del mejor cumplimiento de esta disposición, dando parte de su cumplimiento para determinar al superior Gobierno;

14. Como el robo había arreglado los pesos y medidas para sacrificar más y más a los infelices naturales, señalando doce onzas a la libra, y así en lo demás, mando que se guarden los mismos pesos y Medidas que en la gran Capital de Buenos Aires, hasta que el superior Gobierno determine en el particular lo que hubiere conveniente. Encargando a los Corregidores y Cabildos que celen el cumplimiento de este artículo, imponiendo la pérdida de sus bienes y extrañamiento de la jurisdicción a los que contravinieron a él, aplicando aquéllos a beneficio del fondo para Escuelas;
15. Respecto de que a los curas satisface el erario el sínodo conveniente, y en la sucesivo pagará por el espacio de diez años de otros ramos, que es el espacio que he señalado para que estos pueblos no sufran gabela ni derecho de ninguna especie, no podrán llevar derechos de bautismo ni entierro, y por consiguiente los exceptúo de pagar cuartas a los obispos de las respectivas diócesis;
16. Cesan desde hoy en sus funciones todos los Mayordomos de los pueblos, y dejo al cargo de los Corregidores y Cabildos la administración de lo que haya existente, y el cuidado del cobro del arrendamiento de tierras, hasta que esté verificado el arreglo, debiendo conservar los productos en arca de tres llaves, que han de tener el Corregidor, el Alcalde de primer voto, y el Síndico procurador, hasta que se les dé el destino conveniente, que no ha de ser otro que el del fondo ya citado para las Escuelas;
17. Respecto a que las tierras de los pueblos estén intercaladas, se hará una masa común de ellas y se repartirán a prorrata entre todos los pueblos para que unos y otros puedan darse la mano, y formar una Provincia respetable de las del Rio de la Plata;
18. En atención a que nada se haría con repartir tierras a los naturales, si no se les hacían anticipaciones así de instrumentos para la Agricultura, como de ganados para el fomento de las crías, ocurriré a la excelentísima junta, para que abra una suscripción, para el primer objeto, y conceda los diezmos de la cuatroepea de los Partidos de Entre Ríos, para el segundo, quedando en aplicar algunos fondos de los insurgentes que permanecieron renitentes en contra de la causa de la Patria, a objetos de tanta importancia, y que tal vez son habidos del sudor y sangre de los mismos naturales;
19. Aunque no es mi ánimo desterrar el idioma nativo de estos pueblos; pero como es preciso que sea fácil nuestra comunicación, para el mejor orden prevengo, que la mayor Parte de los Cabildos se han de componer de individuos que hablen el castellano, y particularmente el Corregidor, el alcalde de primer voto, el Síndico Procurador, y un secretario que haya de extender las actas en lengua castellana;
20. La administración de Justicia queda al cargo de Corregidor y alcaldes, conforme por ahora a la legislación que nos gobierna, concediendo las apelaciones para ante el superior Gobierno de los treinta pueblos y de éste para ante el superior Gobierno de las Provincias en todo lo concerniente a gobierno y a la real Audiencia en lo contencioso;
21. El Corregidor será el presidente del Cabildo, Pero con un voto solamente, entenderá en todo lo político, siempre con dependencia del Gobernador de los treinta Pueblos;
22. Subsistirán los Departamentos que existen con las subdelegaciones que han de recaer precisamente en hijos del país para la mejor expedición de los negocios que se encarguen por el Gobernador, los que han de tener sueldo por la real Hacienda, hasta tanto el superior Gobierno resuelva lo conveniente;
23. En cada capital del Departamento, se ha de reunir un individuo de cada pueblo que lo compuso, con todos los poderes para elegir un diputado que haya de asistir al Congreso nacional, bien entendido que ha de tener las calidades de probidad y buena conducta, ha de saber hablar el castellano, y que será mantenido por la real Hacienda, en atención al miserable estado en que se hallan los pueblos;
24. Para disfrutar la seguridad, así interior como exteriormente, se hace indispensable que se levante un cuerpo de Milicia, que se titulará Milicia patriótica de Misiones, en que indistintamente serán oficiales así los naturales como los españoles que vinieren a vivir a los Pueblos, siempre que su conducta y circunstancias los hagan acreedores a tan alta

Distinción: en la inteligencia de que estos cargos tan honrosos no se dan hoy al favor, ni se prostituyen como lo hacían los déspotas del antiguo gobierno;

25. Este cuerpo será una legión completa de infantería y caballería, que irá disponiéndose por el Gobernador de los pueblos, igualmente que el cuerpo de artillería, con los conocimientos que se adquieran de la población, y están obligados a servir en ella según el arma a que se les destine desde la edad de 18 años hasta los 45; bien, entendido que su objeto es defender la Patria, la religión y sus propiedades, y que, siempre que se hallen en actual servicio se les ha de abonar a razón de 10 pesos al mes al soldado y en proporción a los cabos, sargentos y oficiales;
26. Su uniforme para la infantería es el de los Patricios de Buenos Aires, sin más distinción que un escudo blanco en el brazo derecho, con esta cifra: "M.P. de Misiones"; y para la caballería, el mismo con igual escudo y cifra, pero con la distinción de que llevarán casacas cortas y vuelta azul;
27. Hallándome convencido de que los excesos horrorosos que se cometen por los beneficiadores de la yerba, no sólo talando los árboles que la traen, sino también con los naturales, de cuyo trabajo se aprovechan sin pagárselo, y además hacen padecer con castigos escandalosos, constituyéndose jueces en causa propia, prohíbo que se pueda cortar árbol ninguno de la yerba, so la pena de 10 pesos por cada uno que se cortare, a beneficio, la mitad del denunciador, y la otra para el fondo de las escuelas.
28. Todos los conchavos con los naturales se han de contratar ante el Corregidor o Alcalde del pueblo donde se celebren, y se han de pagar en tabla y mano, en dinero efectivo, o en efectos, si el natural quisiere, con un 10 por ciento de utilidad, deducido el principal y gastos que tengan desde su compra, en la inteligencia de que no ejecutándose así, serán los beneficiadores de yerba multados por la primera vez en 100 pesos, por la segunda con 5000, y por la tercera embargados sus bienes y desterrados, destinando aquellos valores por la mitad al delator y fondo de escuelas;
29. No les será permitido imponer ningún castigo a los naturales, como me consta lo han ejecutado con la mayor iniquidad; pues si tuvieran de qué quejarse, ocurrirán a sus jueces para que les administren justicia, so la pena, que, si continuaron en tan abominable conducta, y levantaron el palo para cualquier natural, serán privados de todos sus bienes, que se han de aplicar en la forma dicha arriba, y si usaren del azote, serán penados hasta el último suplicio.

*Campamento de Tacuarí, 30 de diciembre de 1810 - Manuel Belgrano*".<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Museo Mitre: *Documentos del Archivo de Belgrano*, tomo III, pps.122 – 128, en Aragón, R: *Belgrano y la educación*. Leviatán, Buenos Aires, 2000, pps. 163 - 168.



**Pensar en la derrota**  
**Derivas del Pueblo, el Estado y la Nación**



87

*Ezequiel Pinacchio*

El tema del año en el seminario principal de ASOFIL es “Derivas de la Política, la Democracia y las Instituciones”, mientras que el lema bajo el cual se ubica este encuentro en particular es “Derivas de la Ley Justicia y Arbitrio - Derechos y Restricciones”. El término que se repite es, como se puede apreciar, “Derivas”. Sin ánimos de precipitarme en conclusiones, me pregunto si esta palabra ubicada al inicio de cada una de estas frases no está marcando algo así como la “tónica” de nuestra reflexión, y por tanto también la “tonalidad” de nuestras canciones (“nuevas” o no, ya se verá). Si así fuera, considero que se trata de un afortunado intento de nombrar cierto desconcierto compartido que sirve como plataforma al pensamiento político en general, y al nacional y popular en particular.

La sensación de “estar a la deriva” remite, entre otras imágenes, a la de un barco que ha perdido su rumbo y que no sabe dónde está, y esta imagen, la del barco, es desde hace mucho tiempo pródiga en sugerencias políticas. De hecho, como se verifica en *La República* de Platón, se vincula directamente con la idea de gobierno, cuya etimología está asociada a la idea de tomar el timón, de conducir la nave. Entonces, ¿qué ocurre con la Política, la Democracia y las Instituciones cuando se ha perdido el rumbo? ¿Qué ocurre con la Ley, la Justicia y el Derecho cuando el barco está a la deriva?

En parte por estas razones, creí oportuno encabezar el título de mi intervención con esta fórmula, algo ambigua: “Pensar en la derrota”. Ambigua, digo, porque no pretendo tomar la derrota como objeto de mi reflexión, sino más bien como una condición desde la cual

desplegarla. Ahora bien, se podrían dar muchos ejemplos para esclarecer esta distinción entre pensar la derrota como objeto y pensarla como condición. Daré algunos ejemplos puntuales, que nos pondrán en dirección de las derivas de las cuales me gustaría conversar aquí y que son, como anticipa el título (sin dudas excesivo) de mi presentación, nada menos que el Pueblo, el Estado y la Nación.

A tal fin, quiero proponerles un argumento en dos tiempos: en el primero, haré una selección de postales de nuestra coyuntura, con la intención de aclarar un poco mejor cómo entiendo esto de “pensar en la derrota”; en el segundo, haré mención a algunas experiencias de nuestro pasado, poniendo de relieve algunas iniciativas del “primer peronismo”, para intercalar a partir de ellas algunas reflexiones y sugerencias que espero resulten de algún interés.

Empiezo, pues, con la coyuntura.

A finales del año pasado, en las urnas, la mayoría de nuestra población prefirió a un candidato que durante toda la campaña denostó de forma abierta y sistemática la Justicia Social. Entiendo que esto es, al menos para nosotros, una derrota. Ahora bien, tomar esta derrota como objeto sería tratar de explicar las causas de lo que pasó, pensar cómo llegamos hasta acá... Y obviamente se podrían decir muchas cosas al respecto, o incluso rechazar como impertinente el planteo. Se podría objetar, por ejemplo, que no fue por eso que se lo votó a Milei, o que una elección circunstancial no determina la relación de nuestro pueblo con dicho valor. Todo esto es cierto, en alguna medida. Pero tomar la derrota como condición implica asumir que en este país se puede votar por alguien que rechaza abiertamente la Justicia social. Y pensar *en* la derrota significa, entonces, asumir esta posibilidad efectiva: se puede abjurar de la justicia social y conseguir el voto de las mayorías, incluso de los llamados “sectores populares”. La Justicia Social es una aberración, un robo, una inmundicia. Esto es algo que ya se puede decir en voz alta, que no necesita ser escondido ni disimulado. Más bien, lo contrario. Y es aquí donde hallamos una primera pista para tratar de entender qué significa “estar a la deriva”: de un tiempo a esta parte, y de forma acelerada, hemos perdido las referencias, es decir, se han corrido bruscamente los límites de lo que se puede decir y también, claro, de lo que se puede hacer. De allí, parte de nuestro desconcierto, la sensación de haber perdido en algún momento el rumbo, de no saber cuánto falta ni a dónde se está yendo realmente.

Otro ejemplo notable, que ofrece la medida de la desmesura en la cual nos movemos, refiere a una paradoja estrepitosa, por todos conocida, a saber: para llegar a ser jefe de Estado nuestro actual presidente no se privó de decir que entre la mafia y el Estado prefería la mafia, o que el Estado es una organización criminal, entre otras sutilezas. Como si esto fuera poco, hace unos días no dudó en autodefinirse como un “topo”, felizmente abocado a la tarea de destruir el Estado desde adentro. Nueva lección, entonces. Luego de décadas de “Estado presente”, que “te cuida”, etc., gran parte de nuestra sociedad es interpelada por un enérgico discurso anti-estatal, en el cual se entroniza al mercado como única instancia legítima de valorización de todo lo existente. En un juego de espejos, sorprendente de tan previsible, ahora gana la escena una brusca inversión valorativa, en la cual, ya no son la política y el Estado, sino los empresarios y la iniciativa privada, los únicos depositarios legítimos del bien común; por no decir de la *felicidad del Pueblo y la grandeza de la Nación*, porque todo tiene un límite. ¿O no? Esa es la cuestión: la verdad, no lo sabemos. Estimo que las palabras de Silvia Schupak, quien hablará a continuación, en torno a la estructura perversa de ciertos sujetos, podrán ofrecer algunas indicaciones valiosas para pensar estas derivas.

Permítanme un último ejemplo para ilustrar qué significa, a mi ver, “estar a la deriva” y “pensar en la derrota”. Significa, por ejemplo, “festejar” que un juez federal intervenga con una orden judicial para que toneladas de alimentos sean repartidas a lo largo y ancho de nuestro

país entre personas que tienen hambre. Este ejemplo comparte con los otros el hecho de que obliga a desplazar hasta lo absurdo las fronteras de la discusión política, ya que implica tener que argumentar hasta los más elementales supuestos de la convivencia humana. Pero creo que la actual crisis del ministerio de Capital Humano no sólo nos empuja en la dirección de discutir lo más urgente, sino que, según cómo se aborde, también nos pone frente a lo más importante, a saber: el lugar de las organizaciones en el proyecto de Nación. Me explico.

Hace algunos meses, ante un reclamo en la puerta del Ministerio de Capital Humano, la actual ministra llegó a pronunciar estas palabras: “Yo voy a atender uno por uno a la gente que tiene hambre, no a los referentes”. Eso dijo Sandra Petovello, desplazando un nuevo límite. De un lado, entonces, el hambre como condición que convalida la asistencia individualizada y directa del Estado. Del otro, la mediación o interferencia (según se mire) de los referentes sociales. Dos formas de pensar la relación entre el Pueblo y el Estado: con mediaciones o sin mediaciones. Y, por lo tanto, también, dos formas de entender qué es una Nación.

Luego de este largo prolegómeno, quisiera relevar tres experiencias históricas del llamado “primer peronismo” para ganar un poco de perspectiva y, por qué no, cierta claridad respecto de esta última cuestión, o sea, respecto de los vínculos entre Pueblo, Estado y Nación. Pues bien podría ocurrir que la luz del faro que requiere nuestro barco a la deriva no esté adelante sino atrás; y no porque debamos volver a ninguna parte, sino porque desde allí, desde nuestro pasado, se alumbraba un futuro posible, deseable, largamente postergado, pero acaso aún vigente. E, insisto, no porque piense que en el pasado estén radicadas “verdades eternas”, válidas para todo tiempo y lugar, que se puedan replicar con sólo desearlo, sino porque allí se expresan de modo más logrado ciertos rasgos constitutivos de un proyecto de Nación que aún tiene una capacidad inspiradora y orientadora del pensamiento y la práctica que no podemos ni debemos darnos el lujo de desechar. Las analogías con el pasado, lejos de eximirnos del intento de captar lo realmente nuevo, pueden servirnos como base para lograrlo. Miren si no lo que decía Perón, en la previa de la Reforma del 49, cuando la Constitución había “dejado de ser un fetiche” y se la discutía: “...de tan liberal que era nuestra Constitución, los argentinos tenían hasta el derecho de morirse de hambre” (Hechos e ideas, 1949, enero-marzo). Cualquier semejanza con la actualidad es pura coincidencia. ¿O no?

Paso, ahora sí, a las experiencias históricas.

Mauro Benente, quien me precedió en el uso de la palabra, ha hecho referencia en su intervención al casi centenar de pedidos formales de Reforma constitucional realizados en los últimos cuarenta años, es decir, con el llamado “retorno” de la democracia. Yo quisiera remontarme a una reforma efectiva, la del 49, para destacar algunos puntos que considero relevantes. Como verán, se tratará de una incursión sumamente selectiva, sin ánimos de exhaustividad, aunque son temas que un poco he trabajado y podría ahondar en algunas cuestiones si el interés de los presentes así lo dispone. (Las referencias a los textos en que abordé estos temas se hallan disponibles al final del texto).

En relación con la primera experiencia, quiero reparar en los “derechos del trabajador” para poner de relieve dos aspectos, que no por ser archi-sabidos dejan de ser sorprendentes y desafiantes. Entre los “derechos especiales” en el capítulo III de la Carta Magna reformada se cuentan no sólo los del trabajador, sino los de la familia, la ancianidad, la educación y la cultura. ¿Cuál es el vínculo entre estos derechos? ¿Por qué forman parte de un mismo capítulo? Creo que esta idea se comprende mejor a la luz de otra, la de “comunidad organizada”, que como seguramente saben fue presentada ese mismo año. ¡Qué año!

En tiempos como éstos, en los cuales el debate público se limita, como ya mencioné, a un

aparente dilema entre Estado y Mercado, puede ser útil refrescar las ideas metiendo las patas en las fuentes. El texto de la Reforma es bastante claro a este respecto, tanto en su espíritu como en su letra: en el caso del trabajo, por ejemplo, se afirma que le corresponde a la sociedad (o a la comunidad, que en el texto funcionan como sinónimos) la obligación de resguardarlo, organizarlo y promoverlo: “el derecho a trabajar debe ser protegido por la sociedad”; “la comunidad debe organizar y reactivar las fuentes de producción en forma de posibilitar y garantizar al trabajador una retribución moral y material que satisfaga sus necesidades vitales”; etc. En esta parte de la Constitución Nacional, como vemos, el Estado brilla por su ausencia. Y no es cualquier parte, por cierto, sino la más fundamental, ni más ni menos que aquella a la luz de la cual el peronismo ha pretendido “reformular” la Constitución de la Nación.

Distinto es el caso del *Derecho de la familia* (que, en rigor, es la familia del trabajador, o si se prefiere de quien trabaja): “La familia, como núcleo primario y fundamental de la sociedad, será objeto de preferente protección por parte del Estado, el que reconoce sus derechos en lo que respecta a su constitución, defensa y cumplimiento de sus fines”. Todo el resto de la sección sigue señalando al Estado, en forma exclusiva y excluyente, como garante de estos derechos especiales. En el caso de los *Derechos de la ancianidad* encontramos que la primera responsable es la familia y que, en caso de que ésta no cumpla con su deber, interviene el Estado. El *Derecho a la educación y la cultura*, finalmente, es responsabilidad tanto de la familia como de los establecimientos creados a tal fin por el Estado.

Por lo dicho, cabe sugerir que el trabajador, lo mismo que la familia y los ancianos, no son tomados en el Justicialismo como sujetos de derecho en sí mismos, sino como diversas puntuaciones jurídicas de una y la misma realidad social y política. Una comunidad que se organiza en torno al trabajo, o, mejor aún, en torno a los grupos de trabajadores, y que requiere de la articulación con otras instituciones fundamentales, especialmente la familia y la educación, puesto que ellas garantizan la transmisión de un sentido compartido a través de las generaciones, sin lo cual la misma idea de Nación se desmorona, o peor aún, se convierte en un “significante vacío”.

Considero que, si se pierden de vista estas articulaciones, para nada contingentes, se desdibuja el sentido integral que conlleva afirmar que la centralidad del trabajo altera la constitución de la Nación. Esto tal vez permite entender por qué la Convención constituyente de 1957 —convocada por la “Revolución libertadora”, con el peronismo ya proscripto— no tuvo inconvenientes en mutilar el texto, conservando, no obstante, los derechos del trabajador e incluso restaurando el derecho a huelga (no contemplado por la Reforma de 1949). Pudiese ser que el liberalismo, al igual que el neoliberalismo, esté dispuesto a convivir *con* individuos que trabajan y que se organizan en defensa de sus intereses, pero no *en* una comunidad organizada *desde, por y para* los grupos del trabajo.

Esto en relación con la reforma del 49.

La segunda experiencia que quiero remitir, también de orden jurídico, es la Constitución del Chaco de 1951 (entonces llamada Provincia “Presidente Perón”), también conocida como la del “doble voto”. Se trata de un original sistema electoral en el cual se buscaba que co-incidan el sistema vigente, basado en la regla “un ciudadano, un voto”, con otro en el cual la organización del mundo del trabajo (trabajadores, profesionales y empresarios) encontraba una representación diferenciada: “un ciudadano organizado, otro voto”. En efecto, en aquella extraña Carta Magna, cuyo preámbulo rezaba sin más “Nos los representantes del pueblo trabajador”, el artículo 33 dispone un mecanismo electoral dual en el cual quienes estaban afiliados a la Confederación General del Trabajo (CGT), la Confederación General de Profesionales (CGP) o la Confederación General de Empresarios (CGE) contaban con doble voto,

uno en tanto que ciudadano de la Provincia para definir el “listado político”, y otro en tanto miembro de una organización del mundo del trabajo, para establecer el “listado social”.

Finalmente, hago una rápida mención a otra iniciativa tanto o más insólita que la anterior, recientemente trabajada en un bello libro por un compañero de ruta, Adriano Peirone: “las cartas a Perón”. En 1951, en el marco de una crisis económica profunda y prolongada, poco después de haber sido reelecto con más del 60% de los votos, se lanzó la consigna “Perón quiere saber lo que su pueblo necesita”. A partir de esta convocatoria, enmarcada en la elaboración del Segundo Plan Quinquenal, decenas de miles de cartas fueron recibidas por el Ministerio de Asuntos Técnicos a cargo de Raúl Mendé. Todas y cada una de esas cartas fueron leídas, analizadas, clasificadas y derivadas a las áreas de gobierno pertinentes para ser nuevamente estudiadas y finalmente respondidas por los agentes de un Estado volcado de lleno a tratar de captar y elaborar las necesidades y los deseos del pueblo.

¿Qué tenemos aquí? Pues que Perón quería saber (lo cual permite suponer que sabía que no sabía) y entonces le preguntó a su pueblo, lo cual le auto-impuso al Estado la necesidad de inventar instituciones capaces escuchar/leer las respuestas populares, es decir, instituciones bien predisuestas a captar el saber popular. Primer punto. De este modo, además, el líder no le dice al pueblo lo que este quiere escuchar (típica descripción del líder demagógico), sino que le pregunta qué necesita y se expone así, lúcida y abiertamente, a que le digan incluso aquello que no quería escuchar (de hecho, fueron muchos, demasiados, los pedidos de expropiación). Con lo cual el general se exponía, inevitablemente, a tener que decir que no. Es decir, a conducir.

Sabemos que todas estas fueron experiencias truncadas, en 1955, a través del siempre persuasivo “derecho de las bestias”. Y sin embargo, a pesar de esta clausura, o acaso justamente por dicha clausura, aún siguen exhibiendo la potencia y el encanto de un futuro prometido, incumplido, aún pendiente.

Ahora bien, ¿qué tienen en común estas experiencias, además del dato obvio de que son parte constitutiva de la acción de gobierno del “primer peronismo” y de que fueron truncadas?

Primero, que en todas ellas hay una evidente vocación de crear instituciones que permitan que la Sociedad y el Estado entren en íntima relación, que se intercepten y alteren mutuamente, ya no como “partes” contrapuestas, o “contra-partes” -separadas por un “mostrador” como a veces se dice- sino como momentos constitutivos e interdependientes, o co-incidentes, de una y la misma realidad, la Nación.

Tienen en común, además, que expresan una persistente voluntad de contener y re-orientar, y no tanto de negar de plano o desechar sin más, la institucionalidad heredada, cabalmente liberal, que también es una parte constitutiva de la Nación que se pretende gobernar. Intento audaz y prudente a la vez, en el cual se van tentando e intentando formas y reformas para la democracia, de modo tal que la participación del pueblo, y en especial del pueblo trabajador organizado, aumente las probabilidades de que la acción de gobierno se encamine a “buen puerto”, que crezcan las chances de que el timonel (siempre falible, ¡aunque se llame Perón!) encuentre en la voluntad y el saber populares lo indispensable para tomar la decisión correcta, la decisión justa.

Y finalmente, todas estas experiencias tienen en común el hecho de que parecen partir de un supuesto indeclinable, a saber: la democracia es la *construcción del pueblo*, no en el sentido de las teorías populista -causa y efecto de tantas derivas de nuestro pensamiento nacional y popular-, en la cual se pretende que este sea el resultado de una construcción política, sino en el sentido de que es el pueblo aquél que fundamenta y justifica el ejercicio del poder



legítimo, con lo cual o bien lo tenemos a la base, como punto de partida y de llegada, o bien ocurre aquello que de forma tan elegante y elocuente se dijera en la primera sesión de este seminario cuando, Fábula de por medio, Doberti puso en boca del pueblo estas palabras: sin mí la Política, la Democracia y las Instituciones no son más que “una parodia, una mascarada triste y perversa” (Fábula del trébol en el salón).

Luego de estas “arremetidas” conceptuales, algo ligeras y muy parciales y por eso mismo seguramente imprecisas e injustas, les agradezco por la invitación y la escucha.

### **Bibliografía**

- Pinacchio, E. (2021). “Populismo, neoliberalismo y democracia. Una indagación en torno a la categoría de demanda social”, Año XXIII - 2021. Disponible en <https://www.icala.org.ar/erasmus/Archivo/2021/erasmus-23-2021-Pinacchio.pdf>
- (2023). “La Nación trabajadora, Argentina: apuntes sobre la constitución del peronismo” en Revista común, disponible en <https://revistacomun.com/blog/la-nacion-trabajadora-argentina-apuntes-sobre-la-constitucion-del-peronismo/>
- (2023). “Nación, trabajo y democracia. Un ensayo entre filosofía argentina e historia conceptual”, 47, XXII, 2023, disponible en [https://www.agoraphilosophica.com/Agora47/Pinacchio\\_agora2023.pdf](https://www.agoraphilosophica.com/Agora47/Pinacchio_agora2023.pdf)

## ¿Filosofía como ideología de dominación? Tensiones de un dispositivo cultural



Gabriel Cristian Rouede

### Introducción

Quienes nos hemos abocado al estudio de la filosofía solemos tener dificultades para definirla. Más allá del concepto de manual *amor por la sabiduría*, que suele ser un buen puntapié pedagógico para saber de qué se está hablando, siempre se bordea una definición (o intento de una) generando más confusión.

Sin embargo, frente a la imposibilidad de poder abordar una definición clara por parte de los técnicos en filosofía, la misma se ejerce. De alguna u otra manera, existe y se lleva a cabo.

Para justificar esta afirmación tomaré como muestra su anclaje institucional que tiene en la provincia de Buenos Aires. Todos los colegios secundarios tienen, al menos, dos horas de filosofía en sexto año<sup>1</sup> de manera obligatoria. Según el informe *La Educación Secundaria en PBA 2004-2019*, hasta el 2019 estaban abiertas aproximadamente 5.000 unidades educativas, tanto de gestión pública como de gestión privada. Sabiendo que las materias son semanales, podemos decir que, en todo el territorio provincial, una vez por semana, se habla 5.000 veces de filosofía. Podemos ampliar un poco más el alcance que el ejercicio de la filosofía tiene y recurrir al mismo informe donde indica que la matrícula de inscripción a las unidades educativas, tanto gestión

---

1 No estoy considerando los colegios que tienen orientaciones particulares en donde, en algunos casos, también tienen en cuarto y quinto y/u otras disciplinas como ética o estética.

pública como privada, es de 1.600.000 estudiantes. Es decir, sólo el nivel secundario sirve como un amplificador de una forma de ver la filosofía que llega a más de un millón y medio de personas semanalmente.<sup>2</sup>

¿Y qué propone la institución escolar como *filosofía*, que se repite casi 5.000 veces por semana? No es la intención de este trabajo realizar una crítica sobre el diseño curricular de la materia, pero sí tomaré algunos elementos para empezar a visibilizar la problemática que intento señalar.

En la forma de entender a la materia, el diseño propone dos: como verbo y como sustantivo. El diseño las define como:

“De este modo, la filosofía como sustantivo es concebida como una respuesta acabada, un universo cerrado, algo cumplido y externo al que lleva adelante el ejercicio del pensamiento. Mientras que, si la considera como verbo, remite a la acción de filosofar, a la actividad abierta que promueve un ejercicio de pensamiento.” (2009: 10)

Esto quiere decir que, si tomamos a la filosofía como sustantivo, nos acercaremos a una serie de respuestas cerradas que abordan *problemáticas universales*, y cuando se acude al apartado de los contenidos, se puede ver que esta serie de respuestas acabadas son brindadas con quienes ya sospechamos: varones, blancos, europeos, que responden a problemas situados de formas universal.

Una de las hipótesis que vamos a trabajar a lo largo del escrito es que lo que se repite 5.000 veces por semana es una actitud casi evangelizadora que afirma que el pensamiento es de una determinada manera, aborda ciertos problemas y ya fueron trabajados y/o resueltos por determinadas personas. A este corpus *cerrado y acabado* lo vamos a llamar canon, y vamos a repasar cómo es que se ha elaborado semejante dispositivo cultural.

### Introducción de las introducciones a la filosofía

Los manuales de texto, los contenidos sugeridos de los diseños curriculares, los libros de introducción e, incluso, las formas no escolares de la filosofía como las colecciones de “grandes pensadores”, programas de divulgación, etc, parecen responder siempre a un mismo esquema, a los mismos núcleos de problemas y los mismos autores.

Eduardo Rabossi fue, entre otras cosas, un filósofo argentino que llamó la atención sobre esto y elaboró un trabajo muy inquietante de investigación sobre, digámoslo así, la historia de la historia de la filosofía en un libro titulado “En el comienzo Dios creó el canon”<sup>3</sup> en donde historiza la relación entre filosofía e instituciones, sobre todo a partir del siglo XIX, para armar una narrativa de cómo terminó la filosofía institucionalizada tal como la conocemos.

De las hipótesis que él plantea, vamos a tomar sólo dos (a fuerza de economizar espacio) para poder entender qué es esto que llamamos *canon*.

---

2 Por supuesto que nos esto no quiero menospreciar el rol docente que es, en última instancia, el más importante en esta cuestión. Las diferentes estrategias didácticas, contenidos, temas abordados, formas de evaluación y todo lo que hace al rol del educador tuercen un poco lo que el programa educativo muestra y propone. Lo que intento mostrar es el alcance institucional, y no lo que sucede dentro.

3 Buenos Aires: Gedisa. 2008.

Dice nuestro autor, en lo que él denomina *tres conjeturas del libro*:

“1) La filosofía, es decir, lo que concebimos, practicamos y valoramos como filosofía, es una disciplina joven: sólo cuenta unos doscientos años de edad. Sé que sueña extraño. ¿No se practica la filosofía desde hace unos dos mil quinientos años, al menos?

2) La larga vida que se le suele atribuir a la filosofía resulta de un relato histórico elaborado, también, hace unos doscientos años” (2008: 13)

Según estas afirmaciones, la filosofía no es tan milenaria como se dice. Tanto la filosofía como práctica y bien cultural transmisible (conjetura 1) como el propio desarrollo de la historia de la disciplina (conjetura 2) son inventos relativamente recientes.

El libro de Rabossi nos propone que esto es así porque tanto la filosofía como disciplina autónoma y su propia historia es un dispositivo cultural construido a partir de la reforma de la universidad alemana del siglo XIX, impulsada por el movimiento intelectual del *idealismo*, en donde estaban, por mencionar a algunos, Hegel, Schelling, Fichte, Novalis y quien fue uno de los artífices más influyentes de esta reforma: Wilhelm von Humboldt<sup>4</sup>, uno de los fundadores de la Universidad de Berlín e impulsores del *canon*.

La reforma universitaria alemana se enmarcó en un contexto social, político e intelectual muy convulsionado. Alemania era un conglomerado de principados totalitarios, compuestos por campesinos y pequeños terratenientes, que estaba muy atrasado en términos económicos y tecnológicos a comparación del resto de los países de Europa. Además, la Revolución Francesa inspiraba y movilizaba a los intelectuales con ideas liberales, anti-ecclesiásticas y anti-monárquicas.

La derrota de Napoleón en Waterloo consolidó el poder de la Santa Alianza en Europa, sosteniendo las viejas estructuras feudales y monacales de la edad media. Como bien hemos estudiado del *canon*, a partir de la modernidad la ciencia comenzó un camino cada vez más independiente a los designios eclesiásticos. Se fundaban sociedades de investigadores, colegios de intelectuales, grupos de científicos al margen de lo permitido y generalmente financiado por la incipiente burguesía, sin embargo, el monopolio de las escuelas y universidades seguía siendo de la iglesia. La Universidad de Berlín surge como una de las primeras universidades laicas y estatales que enfrentan al viejo modelo de la universidad medieval y que estaba articulado con los centros científicos e intelectuales. En esta disputa por ver quién se queda con las instituciones científicas y educativas surge la universidad moderna, la que conocemos hoy en día, dividida en departamentos, centros de investigaciones y carreras.

La universidad medieval no tenía carreras ni disciplinas, sino que estaba dividida dos ciclos, en donde el dominio de las “artes” o disciplinas del primer ciclo<sup>5</sup> servían como instancia propedéutica para acceder a las del segundo ciclo<sup>6</sup>, de mayor complejidad y, según la visión de la época, más cerca de la verdad y de Dios.

La universidad de la baja edad media, con este esquema, estuvo dominada por la escolástica, es decir, por el movimiento intelectual que articulaba y justificaba la fe a través de

4 Hermano de Alexander von Humboldt, naturalista y navegante prusiano reconocido por sus expediciones e investigaciones en sudamérica. Un pueblo de la provincia de Santa Fé lleva su nombre.

5 Llamado *Trivium*, compuesto por gramática, retórica y dialéctica.

6 Llamado *Quadrivium*, compuesto por aritmética, astronomía, geometría y música.

la razón para explicar las escrituras y los conocimientos obtenidos por revelación.

La universidad alemana surgió como una forma de contraponer y discutir ese monopolio del saber que estaba solamente centrado en las cuestiones que la iglesia comprendía que eran relevantes, y no sobre los descubrimientos científicos y las nuevas necesidades que se estaban produciendo a raíz de las reformas sociales que acontecían. La creación de carreras implicaba poder formar especialistas en disciplinas particulares que atendieran diferentes áreas de la ciencia y promuevan su desarrollo. La concepción antropológica cambió: la persona no necesitaba saber música para estimular y elevar el alma; con el uso autónomo de la razón era suficiente, y eso se podía aplicar a cualquier disciplina. Junto a la universidad moderna también se da el origen de las profesiones.

Y con ello, la filosofía... Saber que fundamenta todas las ciencias. Había que desembarazar a la filosofía de las querellas teológicas, Dios no podía ser ni el principio ni el fin del pensamiento humano, pero entonces, ¿qué aprendería un estudiante de una de las disciplinas más importantes en aquella época? Si el objeto de indagación de la filosofía debía dejar de ser Dios y tenía que pasar a ser la ciencia natural, la mente, el espíritu, el conocimiento y diversas expresiones de lo humano, ¿dónde encontrar el fundamento que le de sentido a esos objetos de estudio? La respuesta, para los idealistas alemanes, estaba en la propia historia de la disciplina.

La universidad alemana crea carreras nuevas y autónomas entre sí, con una perspectiva laica, científica y estatal. La filosofía aparece como una disciplina propia y autónoma, que no estaba subordinada a ninguna otra, en donde el estudiante podía acceder al pensamiento y a las ideas en estado *puro*, y junto a este tipo de universidad y a esta nueva carrera autónoma nace la *historia de la filosofía*. El objeto de estudio de la filosofía sería su propia historia. Cuando uno, en el 2023, abre un manual de filosofía puede leer en la primera página “la filosofía nace en Grecia”, le está rindiendo pleitesías a la primera tesis de la Universidad de Berlín.

Con la historia de la filosofía se inaugura una tradición a la cual poder acudir al momento de necesitar desarrollar un tema o tomar perspectiva sobre diversos asuntos. Los libros de historias de la filosofía aportaban a la construcción de una narrativa que evidenciaba que la filosofía siempre fue independiente del contexto, que los problemas humanos tenían tales y cuales características, y, sobre todo, en una jugada política, que los alemanes eran herederos directos de esa tradición.<sup>7</sup>

A partir de ahí, los que accedían a la universidad alemana podían estudiar filosofía de manera independiente, sin la necesidad de aprender otras disciplinas ni ciencias, y eran (algo también novedoso) certificados con el ejercicio legítimo de su profesión, es decir, se le reconocía al *profesional* la capacidad de *profesar* su disciplina.

Habiendo hecho este breve repaso de algunas ideas que Rabossi desarrolla, podemos ver como la filosofía es más constituida como una narrativa histórica en tanto disciplina independiente que como una verdadera tradición de pensamiento. Nadie va a negar que los griegos no pensaban, y de hecho en Grecia fue donde se acuñó el término “filosofía”, pero tampoco nadie sospecha que hubo otras civilizaciones que pensaron. La narrativa del mundo occidental ha instalado su coordenada de nacimiento en la Grecia clásica, y no está tan mal ya que, si nos pensamos occidentales, ¿por qué no seguir reproduciendo nuestra tradición?

7 Pensemos concepciones como la de Hegel, que en su historia de la filosofía saltea la edad media ya que ahí no se iba a encontrar nada; o la noción de Heidegger de que el alemán es el lenguaje de la filosofía y que cuando un francés hace filosofía sólo está pensando en alemán.



Tendremos que indagar un poco más para intentar hacer, al menos un esbozo de ideas, de qué fue lo que quedó adentro y qué fuera de ese *mundo occidental*.

### La letra con sangre entra

¿Qué fue lo que sucedió para que el canon filosófico sea el *best seller* hegemónico del mundo académico, intelectual, e incluso artístico y científico de la modernidad? Tratemos de lograr, al menos, una breve indagación al respecto, y para eso podemos comenzar haciendo una pregunta de índole histórica: si, como venimos diciendo, la universidad moderna es un invento alemán del siglo XIX, pero la *modernidad* como etapa histórica se produce fines del siglo XV y XVI con acontecimientos como la conquista de América, la invención de la imprenta o la caída de Constantinopla (por mencionar los más relevantes), ¿qué pasó en esos tres siglos entre el comienzo de la modernidad y el inicio de una de sus instituciones más icónicas?

Para guiarnos en esta pregunta utilizaremos el artículo de Ramón Grosfoguel llamado “racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”<sup>8</sup>.

En él, el autor propone partir de la crítica de Enrique Dussel a la idea de modernidad cartesiana, en donde esta etapa del mundo se funda en (y como sabemos los que leímos el canon) el sujeto epistémico pensante, es decir, en el *ego cogito*. Dussel afirma que para que las condiciones del *cogito* se dieran, era necesario un acontecimiento previo a lo que denomina *ego conqueror*, el *yo conquistador*. En la tesis de Dussel, el pensamiento occidental, moderno y europeo es un producto que se ha construido a través de condición de posibilidades que la conquista<sup>9</sup>.

Grosfoguel retoma esta idea para pensar cuáles fueron los acontecimientos históricos que produjeron que este *cogito* sea el de algunos, y cómo operó aquel *conqueror* que generó cierto tipo de condiciones para que unos saberes sean más validados que otros.

Para ello nuestro autor se va a basar en el concepto, acuñado por Boaventura De Sousa Santos, de *epistemicidio*, que hace referencia, como el nombre parece indicarlo, a la muerte de otras epistemes, es decir, de otros saberes, pero además (y sobre todo), a la muerte de los sujetos que portan esas epistemes, es decir, la muerte de las personas que poseen y ejercen cierto conocimiento se liga a la muerte del conocimiento mismo.

A partir de esto, Grosfoguel señala cuatro acontecimientos mundiales del siglo XVI que son parte de este *ego conqueror* que permite las condiciones de posibilidades del sujeto epistémico. A saber, del autor, estos cuatro epistemicidios son: la conquista de América, el asesinato y persecución de judíos y musulmanes en la conquista de Al-Andalus, el secuestro y esclavización de los pueblos africanos y la persecución, caza y quema de mujeres acusadas de brujería en el continente europeo.

No entraremos en detalle sobre los cuatro epistemicidios mencionados, ya que el autor remite mucho a los acontecimientos históricos que los posibilitaron, pero sí nos interesa quedarnos con algunas reflexiones de lo que esto implica.

Siguiendo a Grosfoguel, estos epistemicidios no sólo implicaron la destrucción de los sujetos/saberes diferentes al hombre europeo conquistador, sino que instaló una matriz de

8 Publicado en la revista *Tabula Rasa*, Bogotá, 2013.

9 En un primer momento de su obra Dussel se centra en la conquista europea al continente americano. A medida que su producción avanza, esa conquista ya la comienza a señalar en África, Medio Oriente, Asia.

*privilegio epistémico* en donde todo conocimiento que no haya sido destruido (porque no se logró destruir del todo al sujeto) será inferiorizado:

“La otra cara de este privilegio epistémico es la inferioridad epistémica. El privilegio epistémico y la inferioridad epistémica son dos caras de la misma moneda. La moneda se llama racismo/sexismo epistémico (Grosfoguel, 2012), donde una cara se considera superior y la otra inferior.” (2013:35)

La matriz de racismo a través de la consigna de la conquista de Al Andalus “pureza de sangre”, es decir, el reconocimiento de gente de primera y gente de segunda; los debates teológicos, como el de Valladolid, sobre si los indígenas tenían alma o no con el fin de saber si eran humanos (evangelizables) o bestias, es decir, la construcción de criterios para identificar lo humano de lo no-humano; y la matriz sexista que perseguía y mandaba a la hoguera a las mujeres, practicantes de los saberes “paganos” de los pueblos medievales europeos, han operado de forma que, al subordinar al sujeto (reitero, en caso de no destruirlo), subordinaron sus saberes y, por lo tanto, se jerarquizan en menor rango. Los saberes privilegiados iban a ser los saberes de los sujetos conquistadores, de quienes portaban la insignia del *ego conqueror*, con sus características de género, de raza y de cultura particular, es decir, el varón blanco europeo.

Ahora bien, una vez destruidos los sujetos y, por consecuencia, destruido sus conocimientos, fue el saber moderno/colonial/occidental el que comenzó a expandirse y ocupar todos los centros de poder, pero a esto habría que sumarle una observación que realiza Grosfoguel y que no es menor, porque además de ser una operación geo-política la que jerarquiza y privilegia unos saberes por sobre otros, también funcionaron factores ideológicos, y esta ideología proviene del mismísimo fundador de la modernidad filosófica: René Descartes.

Grosfoguel afirma que la filosofía cartesiana sirvió como una forma de secularizar los fundamentos epistémicos de la iglesia, es decir, la famosa frase *pienso, luego existo*, ubicaba al yo como centro del fundamento epistemológico. Ya no era necesario depender de un Dios que me brinde el conocimiento. Aunque para Descartes, Dios era la garantía de que la persona “piensa bien”, que no está siendo engañada por un genio, esta figura del dios filosófico cumple sólo la función de respaldo, es decir, Dios no me da muestra la verdad, me da las herramientas (el intelecto) para llegar a ella, por lo tanto, al usar el intelecto puedo llegar a la verdad. Aquí, el primer punto de la ideología cartesiana.

El segundo: la mente humana no está afectada por el cuerpo, ya que éste es sólo una máquina y aquella es lo que me hace humano, por lo tanto, el pensamiento es a-situado, es decir, no se conecta con las afecciones de un cuerpo que está localizado en un espacio y tiempo determinado. Este argumento es conocido como *dualismo ontológico*.

También hay que tener en cuenta que la mente, al ser una herramienta de abstracción, brindada por Dios y de mero uso humano, funciona siempre igual ya que permite conocer las cosas de manera objetivas. Por lo tanto, el tercer elemento de la ideología cartesiana es la universalización del pensamiento. Todo quien utilice bien su capacidad de razonar podrá llegar a las mismas conclusiones.<sup>10</sup> Por lo tanto la filosofía moderna se funda bajo el supuesto de que el *ego cogito* tiene las características de, como dice Grosfoguel, *el ojo de Dios*: accede por sí mismo a una verdad universal.

---

10 Esta es la afirmación que fundamenta la idea de *comunidades científicas*, y Descartes como gran ideólogo del *método* para conocer el mundo.

Trescientos años de conquista/epistemicidio han servido como fundamento para poder validar un saber que se cree universal y verdadero y, que luego de sus tribulaciones institucionales, se cristaliza como la verdadera historia del pensamiento de la humanidad: el canon filosófico.

Para sintetizar, en palabras de nuestro autor:

“En el «sentido común» hegemónico de la época, este «yo» del «yo pienso, luego existo» era un hombre occidental y no podía ser otro sujeto. Los cuatro genocidios/epistemicidios son constitutivos de las estructuras epistémicas racistas/sexistas que produjeron el privilegio epistémico y la autoridad de la producción de conocimiento del hombre occidental y la inferioridad del resto de la humanidad.” (2013: 52)

### Quién dijo que todo está perdido

A principios de marzo comienzan las clases en la provincia. Los docentes se reubican en sus espacios laborales, los interesados compran los libros de textos y manuales a último momento y los estudiantes del último año de la secundaria comienzan a vislumbrar su viaje de egresados. Antes de irse, deben atravesar gran parte del ciclo lectivo, sabiendo que deberán guardarse las faltas para aquel momento, y como gran y única estrategia, la única vía es no faltar a clases.

Allí, tendrán que afrontar todas las materias que les correspondan para poder culminar con éxito su último año, y entre todas ellas hay una que es una trampa.

Los profesores están desde febrero planificando, asistiendo a reuniones de equipo en cada establecimiento, trazando las estrategias y las proyecciones anuales, y en marzo dan comienzo a la currícula que le corresponde a cada uno. En la primera semana los estudiantes conocen y comienzan todas las materias, y entre ellas se presenta la persona encargada de llevarles el conocimiento filosófico, que supone que sería el primer encuentro institucional entre los estudiantes y la disciplina.

Unos minutos luego de la entrada del docente al aula, y de discurrir sobre qué piensa cada estudiante sobre la filosofía, si la conocían previamente, si conocían a algún filósofo, etc., el docente, con gran habilidad evangelizadora y fundando un cimiento irreversible en el saber de cada estudiante se atreve a afirmar “la filosofía surge en Grecia, y por eso la palabra significa, en griego, *amor por la sabiduría*”. Ese es el momento en donde se cristaliza toda la historia de occidente, donde la disciplina renace una vez más, en donde la filosofía como entidad cobra sentido, porque sólo existe en su propia historia, sólo es un corpus cerrado de respuestas, un instrumento cultural del idealismo alemán. El canon aparece, como única forma de pensar y de entender el mundo, y todos los demás mundos mueren, se opacan y se entierran. La filosofía vuelve a nacer, vigorosa, en su propio relato que ve la luz una vez a la semana, en cinco mil establecimientos educativos diferentes, llegando a más de un millón de personas, para autoafirmarse a sí misma como el bastión simbólico más poderoso del occidente moderno; y esta operación es tan sutil que, por más que todos la detecten al mismo tiempo, sería muy difícil proceder de alguna manera.

¿Pero qué se podría hacer al respecto? ¿Acaso ya no hay escapatoria y habría que abandonar la filosofía institucionalizada? ¿Qué podemos hacer desde el espacio áulico para dar cuenta de esto?

Estas preguntas son imposibles de contestar de forma completa en este espacio de escritura (y seguramente en otros también), pero vale la pena dejar de manifiesto al menos alguna intuición con respecto a qué se podría hacer para evitar una reproducción tan lineal de un instrumento cultural que no sólo se fue consolidando, entre otras cosas, con el ocultamiento de muchos saberes de nuestro suelo.

Para eso, volveremos a tomar a Dussel, esta vez en su obra “filosofías del sur: descolonización y transmodernidad” para poder repensar otra definición de filosofía<sup>11</sup> que nos permita un punto de fuga diferente.

La propuesta de Dussel respecto a la filosofía parte de la concepción que él formula de *transmodernidad*. Para él, podemos aceptar a la modernidad como hecho histórico ya que sus implicancias sociales, económicas, tecnológicas y de todas las esferas de la vida humana están a la vista hasta el día de hoy, sin embargo lo que hay que discutir sería la idea de *posmodernidad*, que Dussel se la adjudica a sí mismo mucho antes que Lyotard la popularizara en el lenguaje filosófico, y la diferencia entre estos dos usos está en que, mientras la filosofía que se produce en países periféricos pretendía pensar y proponer una etapa de la humanidad que supere a la modernidad -de ahí un momento *post-moderno*- la llamada *posmodernidad europea* pretende hacer una crítica a la modernidad racionalista y capitalista pero sin incorporar voces, experiencias o conocimientos por fuera de la misma Europa, es decir, el término se terminó acuñando para una crítica que se hace Europa a sí misma sobre las consecuencias que la modernidad dejó en sus países, pero no va más allá de eso y termina siendo, nuevamente, un soliloquio.

Frente a este acaparamiento del término, Dussel formuló el término *transmodernidad* con el mismo fin con el que había descrito la posmodernidad en su momento: la crítica a la modernidad no debe ser sólo europea, sino que debe ser mundial dado el estado actual de cosas, y como en la actualidad la modernidad afectó gravemente a los países que fueron colonizados, deben ser estos los que trabajen para formular críticas fuertes y transformadoras.

Es en este sentido que la definición de la filosofía no puede quedarse solamente en una inclinación del alma humana en el deseo del conocer o en el uso de las facultades críticas, sino que debe ser vista desde una perspectiva mucho más amplia. Es desde acá que Dussel pretende partir de lo que él denomina *núcleos problemáticos universales*.

Éstas son las preguntas que el ser humano en tanto especie (*homo sapiens*) comenzó a desarrollar a medida que fue teniendo la madurez suficiente en su corteza cerebral, con capacidad de toma de conciencia y de producción de lenguaje y símbolos.

El ser humano comenzó a tener una capacidad de producir de manera abstracta preguntas y sentidos sobre la forma y el modo en que funcionaba el mundo que lo rodeaba, y esas son las primeras respuestas que hoy en día conocemos como *mitos*. Los mitos, para el autor, no dejan de ser narraciones racionales, pero con un fuerte sentido alegórico y simbólico que sólo funciona en el núcleo de una cultura determinada. A medida que el *homo sapiens* fue avanzando en capacidad de abstracción intelectual, fue capaz de ir generando preguntas, símbolos, lenguaje y horizontes de posibilidades propios de cada comunidad y fue produciendo mitos para darle sentidos y respuestas a los núcleos problemáticos que se planteaban. Así nacen las tradiciones

---

11 Si bien existen cientos de definiciones de filosofía y parte de ser un filósofo consagrado es armar su propia definición y defenderla – podemos pensar que hay tantas definiciones de filosofía como filósofos – la de Dussel nos sirve particularmente porque es funcional a la forma que quisiera proponer de encarar este *amor por la sabiduría*. ¿Acaso no todas las definiciones terminan siendo funcionales a ciertos intereses?

míticas y – acá el punto que queremos rescatar – cada pueblo, a su manera, ha necesitado y producido la figura (con función social y comunitaria) de quien trabaja sobre estas tradiciones, las recoge, las reformula y las transmite dentro de una comunidad determinada, conformando su propia sub-comunidad de sabios, y estas figuras, que integran estas comunidades, han recibido, en la antigua Grecia, el nombre de *filósofos*.

Este planteo de Dussel está desde la página 11 a la 14, y luego continúa desarrollando una idea anti-logocéntrica en contra de la famosa zoncera “la filosofía es el pasaje del mito al logos”. Para Dussel, tanto el mito y el logos son discursos racionales con la misma potencia de expresar y entender el mundo, sólo que el mito tiene un núcleo ético-simbólico y el logos uno científico-racional, por lo que afirma que cuando las respuestas a estos núcleos problemáticos dejan de recurrir al discurso simbólico para recurrir al discurso racional, los conocimientos “ganan en precisión, pero pierden en sugestión”.

Dicho esto, podríamos pensar que un *filósofo* es quien trabaja, estudia, comprende, resignifica y transmite los saberes de su comunidad, y así reconocer que todas las civilizaciones han tenido su capacidad para producir sus núcleos problemáticos universales y, entre otros, han sido sus sabios quienes han trabajado en pos de darles sentido y brindar una respuesta.

David Sobrevilla formula una crítica a este planteo Dusseleano al que vamos a responder inmediatamente. La crítica surge a la opinión que emite sobre el volumen editado por Dussel llamado “El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300–2000]”, en donde recopila, junto a muchos intelectuales más, las respuestas que distintas comunidades han dado a sus núcleos problemáticos. Y con esto, Sobrevilla dice:

“Es preciso conceder a Dussel los créditos que merece la edición de este enorme diccionario que comprende más de 1100 páginas [...] Pero a la vez no se puede omitir algunas críticas: la primera y más obvia es que Dussel trabaja con una noción muy vaga de filosofía que le permite incluir como tal tanto a la escolástica colonial como simultáneamente al pensamiento mapuche, y considerar como filósofos por igual a Luis Villoro y a Tlacaélel” (2011: 11)

A lo que se le podría responder simplemente “Sí, no sólo se puede hacer, sino que es necesario”. Quizás a esta afirmación no le quepa tanto una respuesta precisa, sino más bien sugestiva, a lo que cada uno podría buscar sus propias razones para apoyarla, pero si consideramos que al estudiar el canon estudiamos a rajatabla el pensamiento de los pueblos originarios de Grecia, ¿por qué no intentar dedicarle un esfuerzo, al menos mínimo, a los pueblos americanos?

### **Un mundo donde quepan muchos mundos**

La frase, trillada, que encabeza este apartado es una premisa del zapatismo, premisa que, como toda consigna, tiene el poder de la sugestión. Remite a la necesidad de encontrar un espacio en común en donde la diferencia tenga lugar y, a su vez, enriquezca ese espacio. Desde la tradición filosófica (su canon) la idea de la *otredad* ha cobrado fuerza con Levinas, por más que se pueda rastrear previamente en diferentes períodos y autores, pensar al *otro en tanto otro* como una diferencia absoluta fue gracias al autor francés que hizo hincapié en que la relación con el otro es una relación ética y no sólo política. Esto fue un estímulo muy importante para pensar la diferencia y la otredad desde América Latina, y autores como el mismo Dussel o Carlos Cullen, quien aplica esta categoría con mucha firmeza en su reflexión educativa, la



tomaron para darle forma a sus filosofías.

Pero pensemos, después de todo lo dicho, algunas propuestas que nos sirvan para ir acercándonos a la meta final del texto. Sabemos que somos profesores de filosofía, y en esa noble labor tenemos ciertos contenidos que debemos transmitir, pero en ello nos encontramos replicando uno de los instrumentos culturales de una incipiente potencia europea que se fue consolidando a sangre y fuego del resto del mundo, pero a su vez queremos salvar la disciplina y que no sea sólo una mera cautiva de la colonialidad pedagógica, y entonces abordamos una definición de filosofía que nos permite quebrar con la unicidad y el discurso cerrado y pensar a la disciplina, en mayúscula, como una forma de relacionarnos con saberes y conocimientos que terminan siendo más locales que universales, por lo que de alguna manera nos alivia un poco el hecho de pensar que existiría una salida a la mera repetición de un dispositivo ideológico.

Una respuesta profunda a esto nos invitaría a indagar en otro canon, el de la pedagogía latinoamericana, que con su cúmulo de autores y experiencias propone una suerte de educación auténtica y liberadora, desde el *inventamos o erramos* de Simón Rodríguez hasta la crítica a la educación bancaria y su *pedagogía de la liberación* de Paulo Freire, contamos con un nuevo corpus (quizás, es cierto, más auténtico que el canon filosófico) que nos podría acercar alguna respuesta ya que, al fin y al cabo, en el fondo este trabajo aborda un tema educativo. Además, se pueden trazar puentes muy firmes entre autores utilizados acá, como Dussel y Paulo Freire, que nos permita encontrar una salida desde una perspectiva marxista y latinoamericanista al problema de la educación en nuestro continente, país o provincia para la toma de conciencia de clase y futura etapa de liberación. Sin embargo, eso podría ser objeto de indagación de otro trabajo y aquí sólo voy a proponer e intentar vislumbrar algunas conexiones entre lo dicho hasta aquí y la denominada *Educación Intercultural*.

Partimos de la base de que todo acto educativo es, no sólo un acto político como tanto se dice, sino también uno de los hechos más auténticos de expresión cultural. Desde las academias y liceos griegos, pasando por los yachaywasi incaicos y llegando hasta las escuelas actuales, todas las civilizaciones tuvieron ciertos espacios institucionales en donde se transmitía, producía y desarrollaba los conocimientos de su comunidad, pueblo o país. Desde tradición oral, quipus y pictogramas hasta la escritura en sus diferentes soportes, también las civilizaciones buscaron sus maneras de sostener, materializar, expresar y hasta intercambiar el conocimiento, por lo que se podría pensar que lo que sucede en nuestras escuelas en realidad no es nada novedoso ni fue un invento moderno. Quizás sí lo fue el sistema educativo actual, pero pensar que la transmisión de conocimientos se inventó con la escuela es lo mismo que pensar que el comercio se inventó con el capitalismo, o que la religión se inventó con las iglesias. Son, simplemente, formas de expresar fenómenos netamente humanos que responden a la lógica de la cultura en donde se inscriben.

Podemos decir a grandes rasgos que la escuela (y sin retomar los miles de críticas que se le han hecho) es una institución que trabaja con bienes culturales, que los reproduce y en el mejor de los casos los produce, y que esos saberes deben estar orientados, al mejor sentido sarmientino, a la formación y fortalecimiento de una cultura propia.<sup>12</sup>

Entonces, ¿qué propone la educación intercultural y cómo se puede relacionar ésta con

12 Por supuesto que esto trae muchos problemas y ha generado muchos debates, porque podemos pensar desde la Pedagogía de la Liberación que esa institución educativa/cultural reproduce la cultural del capitalismo a través de una educación bancaria, o que las escuelas argentinas del siglo XIX eran normalizadoras y dispositivos de adoctrinamiento. No pretendo obviar estos problemas ni tampoco resolverlos, pero eso tendrían que ser abordado en otro trabajo.

la filosofía?

### Inter/pluri/multi cultura, problemas de conceptos

La noción de *educación intercultural* es un concepto no sólo teórico, sino que es un marco legislativo para una modalidad educativa<sup>13</sup> que, como su título completo lo indica, *educación intercultural bilingüe*, está orientada al *bi* o *pluri* lingüismo del acto educativo.

Esta modalidad educativa lleva legislada, al menos en Argentina, casi unos treinta años, siendo la reforma constitucional de 1994 la que, en su artículo 75, incorpora los derechos de los pueblos originarios y, entre ellos, el derecho a esta modalidad educativa para el fortalecimiento de las comunidades indígenas.

El artículo dice:

**“Artículo 75: Corresponde al Congreso: [...]**  
inciso 17: Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.”

Luego, cada provincia se ha encargado de ejecutarla y fue a partir de la Ley de Educación Nacional 26.206 del año 2006 que se reglamentó este derecho constitucional para poner esta modalidad en acción, atribuyendo partidas presupuestarias e incorporando la formación de profesores y maestros en EIB (educación intercultural bilingüe) a algunos centros de capacitación docentes. Para información más detallada se puede consultar el artículo “Acciones educativas interculturales en la Provincia de Buenos Aires” de Marcela Lucas, publicado en el 2018 en la revista Polifonías de la Universidad Nacional de Luján<sup>14</sup>.

Partir de su marco normativo y de aplicación sirve para demostrar que no es sólo un recurso o una propuesta teórica, sino que la interculturalidad es una propuesta política que, más o menos efectiva, con más o menos presupuesto, se lleva a cabo, y las experiencias abundan y son diversas.

Sin embargo, lo que nos interesa en este trabajo es pensar el fundamento de la modalidad de EIB para poder reflexionar otra manera de encarar la filosofía en las aulas. Y en lo que se basa toda la legislación es en hacer foco prácticamente en el lenguaje, es decir, el bilingüismo. La idea de educación intercultural responde, principalmente, a dos grandes supuestos: el primero, solamente hay interculturalidad con los pueblos originarios; el segundo, esa diferencia cultural se manifiesta solamente en el lenguaje. Toda la teoría, legislación, experiencias, etc, que exista sobre EIB siempre refiere a los pueblos originarios. Con respecto a esto, Gualdieri y Vázquez dicen, en tu artículo “Reflexiones para una interculturalidad situada” publicado en 2018 en la

13 Más información en <https://www.argentina.gob.ar/nivelesymodalidades/modalidad-de-educacion-intercultural-bilingue>

14 <http://www.polifoniasrevista.unlu.edu.ar/sites/www.polifoniasrevista.unlu.edu.ar/files/site/Lucas.pdf>

revista Polifonías:

“En América Latina, la noción de interculturalidad aparece en la década de 1980 ligada a propuestas educativas destinadas a los pueblos indígenas. La dimensión cultural se agrega a la lingüística: hasta entonces la educación bilingüe era una forma “desocial”, de asimilación cultural de los pueblos indígenas mediante el uso de sus lenguas como puente para la castellanización y alfabetización.” (2018: 27)

Pero lo que nos gustaría plantear en este trabajo es que la El podría ser tomada desde una perspectiva que no se agote en el fortalecimiento de la lengua para el ejercicio de los derechos de los pueblos, sino que la idea de *interculturalidad* podría estar puesta en tensión con otros conceptos que nos permitan abordar algunas cuestiones muy actuales, y por mencionar dos de ellas que afectan directamente a la educación: la globalización y las olas migratorias.

Para ordenar el pensamiento, podremos relacionar los conceptos que entran en tensión con la interculturalidad con las cuestiones o problemas actuales que mencionamos.

Comencemos, entonces, con el concepto de *multiculturalismo*. Tomemos la definición de Dietz:

“Entendemos que la idea de “lo multicultural” expresa una especie de fotografía estática de una sociedad donde coexisten, con límites claros, múltiples culturas, homogéneas y cerradas, una descripción que metafóricamente podemos vincular con la idea de un mosaico de culturas. Como el propio prefijo lo indica, multi- refiere a cantidad, cuantifica entidades. Consideramos que es una categoría básicamente descriptiva, cuyo uso podría conllevar el riesgo de fijar las diferencias culturales naturalizando fundamentalismos y desigualdades. Cabe señalar que las corrientes ideológicas multiculturalistas se originan en el mundo anglosajón, en sociedades “de inmigración”, reivindicando el derecho a la diferencia y apuntando a la implementación de acciones afirmativas destinadas a minorías étnicas” (Dietz, 2012)<sup>15</sup>.

Así, podemos entender al multiculturalismo como una idea que tiende más a separar que a unir, que, a reconocer las diferencias, pero para atomizarlas en un marco propio que está fundamentalmente relacionado con el mercado. El multiculturalismo es un concepto muy utilizado por organismos internacionales y ha servido como slogans noventosos de la paz y la fraternidad que en esa reivindicación de la diferencia ha hecho más nichos de mercado que políticas públicas efectivas.

La globalización y el multiculturalismo pueden ir de la mano en la medida de que las perspectivas cosmopolitas sobreviven a través de la exaltación de la diferencia. Esa diferencia, que en este caso es cultural, pero puede ser de otro orden, se fetichiza para volverse parte de una identidad que su fundamento está en diferenciarse de los demás, y así tener lugar en un mundo globalizado, sumando al uso de las comunicaciones digitales, no sólo esa diferencia puede constituir el propio fetiche identitario de una comunidad, sino que también se vuelve objeto de consumo de otros grupos.

Además, el multiculturalismo funciona como una operación en donde el consumo de

---

15 Tomado de Gualdieri y Vázquez (2018: 29).

culturas/identidades diversas no siempre responden a lo que dijimos que es uno de los objetivos de la educación: el fortalecimiento de una identidad propia. Con los medios de comunicación globalizados se permite con más eficacia la identificación, empatía y hasta formación de sub-culturas que no tienen su arraigo local, es decir, el espacio digital rompe con la idea kuschiana de *geocultura*, vendiendo identidades provenientes de *no-lugares*

Por otra parte, el concepto *pluricultural* parece más amplio y amigable, pero tiene sus limitaciones. Continuando con el artículo que estamos citando, definimos que:

“la pluriculturalidad, que implica muchos coexistiendo, una pluralidad de culturas que conviven en un territorio, no necesariamente en interrelación, aunque sí en reconocimiento mutuo.” (2018: 29)

Esta noción abre más el panorama porque ya no se trata de una homogeneización de la diferencia, sino de generar un marco de convivencia y reconocimiento, pero, según las autoras, con sus limitaciones de relación.

Quisiera relacionar la pluriculturalidad con la cuestión migratoria para pensar, en términos generales, los marcos de convivencia y reconocimiento que se pueden generar en un barrio o pueblo con respecto al saber que existen comunidades de otras naciones (hablemos sólo en éstos términos, pero podríamos pensar también en comunidades religiosas) que coexisten y habitan en los mismos lugares, pero que sin embargo las diversas prácticas culturales no se penetran entre sí, sólo se mantienen relaciones comerciales, vecinales, etc. Y pensemos, en términos particulares, en el ámbito que nos atañe que es el aula. Cada vez el alumnado es más diverso: hay diversidad etaria, pero también hay diversidad de clases, y cada vez comienza a haber más diversidad en los lugares de procedencias, trayectorias de vida, composiciones familiares, diversidad en las identidades de género. En fin, el aula se está volviendo cada vez un espacio más pluricultural, reafirmando este término, porque frente a eso, aunque haya reconocimiento y convivencia, el diálogo es limitado porque la respuesta que la escuela tiene frente a eso es volver siempre sobre el mismo contenido curricular, las mismas formas de evaluación y las mismas prácticas institucionales sin poder tener un verdadero diálogo con la situación que atraviesa su estado actual de cosas.

Ahora bien, volviendo sobre el artículo, recuperemos la definición final sobre la interculturalidad:

“La interculturalidad, por su parte, se define por la interacción, comunicación, diálogo entre personas y grupos identitarios. Hablar de comunicación y diálogo en nuestro tiempo y espacio nos plantea el desafío de revisar cuánto de interacción, de comunicación ponemos en juego en una coyuntura donde prevalecen meros vínculos de conexión.” (idem)

Parce que esta noción tiene una característica superadora, en donde no sólo existe la diferencia, se reconoce y convive, sino que también entra en interacción y logra dialogar, y también nos permite pensar un marco de producción de identidades donde categorías como *mestizaje* entran en juego, pero, nuevamente, eso sería un tema para otro artículo<sup>16</sup>.

---

16 Algo de esto he publicado en el n.º 30 de la Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, en el artículo llamado “Manuel Ugarte: transculturación y mestizaje de ayer y hoy” disponible en <https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2022/05/revista-de-filosofia-latinoamericana-30.pdf>

## Consideraciones finales

Ya podemos ir acercándonos a una indagación final, dado que, frente a la crítica realizada al canon filosófico como corpus ideológico de dominación, podemos vislumbrar, tanto de la filosofía como de su perspectiva, una línea que nos permita rescatarla de sí misma.

Sin embargo, y para romper con tanta radicalización en contra del canon, diré un argumento a su favor. El canon es (y como ya lo hemos dicho) uno de los bienes culturales más poderosos de occidente, y de alguna manera debe ser reconocido como tal. No enseñar filosofía en su sentido clásico (canónico) es privar a los estudiantes del derecho del acceso de un bien que, por más que nos pese, es universal. Desde la modernidad, aquella que definimos de una manera tan negativa, la filosofía ha fundamentado las demás áreas de los saberes, y privar a nuestros estudiantes del canon es también privarlos de una puerta de acceso a otros saberes. Todas las disciplinas tienen, en algún punto, un contacto con el canon, y no necesariamente tienen que ser disciplinas de humanidades o ciencias sociales. Las diferentes ramas artísticas guardan una relación profunda con las reflexiones estéticas, y los médicos, antes de comenzar su carrera profesional, están sometidos al juramente hipocrático. Nuestra condición de occidentales hace del canon un bien cultural de alto valor que debe circular, ya se para reproducirlo o criticarlo, pero no deja de ser un punto de partida importante para nuestras reflexiones. Dussel, a sus casi noventa años, está brindando cursos de Estética de la Liberación, y luego de toda una vida dedicada al pensamiento decolonial y latinoamericano, comienza su primera clase (que se puede ver en línea) citando a Aristóteles. El canon sigue siendo un valor importante para nuestra cultura.

La propuesta de la interculturalidad va por ese camino, pero también nos puede servir de orientación para ir avanzando sobre él. La perspectiva intercultural<sup>17</sup> nos muestra la posibilidad que existe de diálogo entre los saberes, dejando de lado la jerarquización de los mismos. Nos podemos atener a la frase freyreana “todos sabemos algo, todos ignoramos algo”, y en ese sentido creo que la filosofía, puntualmente como espacio curricular, es el lugar indicado para poner en juego esos saberes y no-saberes.

El canon, además de servirnos como el acceso a “las ideas hegemónicas” de occidente, nos sirve como disparador que nos estimule a abordar nuestras problemáticas de visiones distintas. De ahí que la crítica de Sobrevilla no nos sea tan constructiva para lo que estamos planteando, porque si un problema lo podemos abordar desde la escolástica colonial (para usar sus ejemplos), quizás también nos sirva saber qué pensamiento desarrollaron los mapuches al respecto. Al fin y al cabo, ambos respondieron a las preguntas que su mundo les presentaba desde sus propias miradas, y además, a modo de seguir refutando a Sobrevilla, las comunidades mapuches-tehuelches son las más numerosas a lo largo de la provincia de Buenos Aires, y en municipios de fuerte presencia como en Los Toldos se lleva a cabo la modalidad EIB, véase el caso de la Escuela 6<sup>18</sup>

Además, pensar la interculturalidad actualmente nos desafía a pensar más allá de las diferencias étnicas. Pensar cualquier comunidad que desarrolla sus propios códigos, símbolos, lenguajes, formas de relacionarse, de identificarse entre sí y de habitar el mundo ya nos brinda todo el material suficiente para pensar esta categoría que aún sigue en desarrollo. Pero si todo

---

17 Y vamos a tratarlo como una perspectiva, como una forma de ver las cosas, y no como una categoría para el análisis.

18 “Educación multicultural bilingüe: el caso de la Escuela 6 de la comunidad mapuche de Los Toldos” (2013). Revista *Signos*, número 49. de la Universidad del Salvador



encuentro pedagógico es un encuentro con un otro<sup>19</sup>, pensar a ese otro desde la alteridad y, dicho más *filosóficamente*, desde su *otredad*, nos invita inevitablemente a pensar un diálogo de saberes, experiencias, trayectorias que son intrínsecas a la cultura que cada uno carga consigo.

Como hemos demostrado, la EIB ya es un hecho, no una especulación teórica, pero este “diálogo entre grupos y personas identitarios”, como lo afirma la definición, nos termina conduciendo a que cada *sujeto* carga consigo una *episteme*, y la práctica filosófica en el aula es la que más nos pueden habilitar la articulación y diálogo entre esas epistemes. Si lo que venimos afirmando hasta ahora resulta aceptable, diríamos que el canon filosófico cristaliza su parte abstracta, su *ego cogito* a través de su parte concreta, su *ego conqueror*, y que en nuestros manuales y libros de texto de filosofía tenemos una herramienta intelectual forjada con el padecer de los pueblos conquistados. Quizás la interculturalidad nos permita dotar a la filosofía con un carácter reparatorio a aquellos *epistemicidios*, que concluyeron en la desaparición de los saberes a través de la desaparición de sus portadores, y poner en valor, en la actualidad, a los sujetos con los que trabajamos semanalmente y recuperar, al menos un poco, los saberes encubiertos.

Quizás hasta sea una forma de revitalizar a la filosofía y de volverla un bien cultural más propio, porque en el fondo, uno de los problemas que tenemos en América es el de nuestro propio sujeto, y con eso la imposibilidad de vislumbrar nuestra propia cultura. Como dice Kusch:

“El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto.” (1975: 117)

Y si la educación es, ante todo, un acontecimiento de la cultura, utilizar el espacio curricular de filosofía para ir descubriendo nuestros propios discursos, los guardados y enterrados, sería el primer paso para aquella reparación.

## Bibliografía

- Cieri, M. (2013). *Educación multicultural bilingüe: el caso de la Escuela 6 de la Comunidad Mapuche de Los Toldos*, en “Signos”, pp. 117-132. Volumen 32 n.º 49 disponible en <https://p3.usal.edu.ar/index.php/signos/article/view/1833/2285>
- DGCyE (2021). “Educación secundaria en la Provincia de Buenos Aires 2004-2019”. Informe de la Subsecretaría de Planeamiento disponible en [https://abc.gob.ar/secretarias/sites/default/files/2021-07/Educacio%CC%81n%20Secundaria%20en%20PBA\\_0.pdf](https://abc.gob.ar/secretarias/sites/default/files/2021-07/Educacio%CC%81n%20Secundaria%20en%20PBA_0.pdf)
- DGCyE (2009). “Diseño curricular para la educación secundaria: filosofía 6º año”. Disponible en <http://servicios.abc.gov.ar/lainstitucion/organismos/consejogeneral/disenioscurriculares/secundaria/sexta/materias%20comunes/filosofia%206.pdf>
- Dussel, E. (2015). “Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad”. Akal: Buenos Aires.
- Grosfoguel, R. (2013). *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, en “Tábula Rasa” pp. 31-58 n.º 19: Bogotá, Colombia
- Gualdieri, B., Vázquez, M.J. (2018). *Reflexiones para una interculturalidad situada* en “Polifonías: Revista de Educación”, pp. 22-39 n.º 12: Luján, Buenos Aires
- Kusch, R. (1975). *Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo* en “Revista de Filosofía y

<sup>19</sup> Se puede profundizar con la clase de Carlos Cullen “Ética del cuidado y la alteridad” en <https://www.youtube.com/watch?v=9NujScxZW5I>

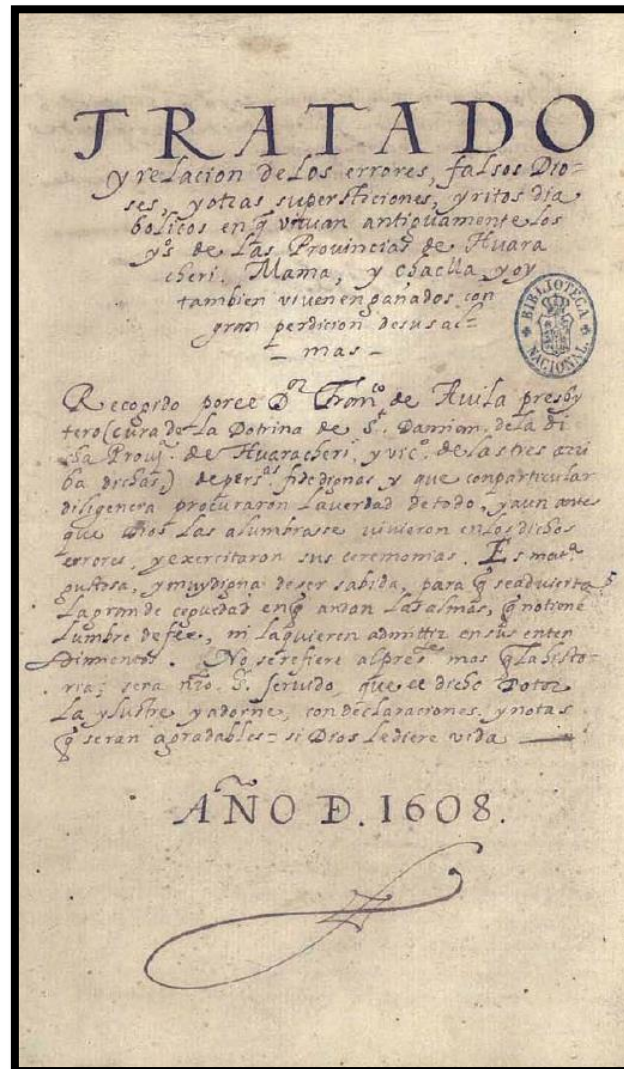
Ciencias Sociales” pp. 117.132, n.º 1: Buenos Aires. Disponible en <https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2018/12/kusch-una-reflexic3b3n-filosc3b3fica-en-torno-al-trabajo-de-campo.pdf>

Lucas, M. (2018). *Acciones educativas interculturales en la Provincia de Buenos Aires (Argentina)* en “Polifonías: Revista de Educación”, pp. 81-106 n.º 18: Luján, Buenos Aires. Disponible en <http://www.polifoniasrevista.unlu.edu.ar/sites/www.polifoniasrevista.unlu.edu.ar/files/site/Lucas.pdf>

Rabossi, E. (2008). “En el comiendo Dios creó el canon: bilbia berolinensis”. Gedisa: Buenos Aires.

Sobrevilla, D. (2011). *Las nuevas tendencias en la historia de las ideas en América Latina*, en “Solar” pp. 7.24 n.º 8: Lima, Perú.

## 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

## La Crisis de la «Revolución Argentina» y las Movilizaciones Populares<sup>1</sup>



110

*Roberto Carri<sup>2</sup>*

A principios del mes de mayo, cuando los trabajadores de la industria automotriz fueron reprimidos duramente casi tres horas en las calles de Córdoba, comenzaron una serie de acontecimientos que en un plazo de casi dos meses introducen a una situación totalmente modificada. Si rastreamos el desarrollo histórico de los hechos llegaríamos a afirmar que el régimen de Onganía es la culminación histórica del gorilismo implantado en setiembre de 1955 y su crisis aparece como la crisis de toda una política. Pero el extraño juego de fuerzas que intenta capitalizar estos acontecimientos no permite ser demasiado optimista acerca de los mismos.

La crisis y sus manifestaciones más o menos violentas que acompañan el último período de la provincia de Tucumán, especialmente los hechos recientes de Villa Quinteros, la marcha del hambre de las poblaciones del norte de Santa Fe este verano, fueron antecedentes inmediatos de las llamadas "jornadas de mayo". Su vinculación directa se establece por el carácter de masas de los mismos.

Pero hay un hecho cuyas verdaderas motivaciones se encuentran todavía en la oscuridad, que puede ser considerado el primer paso de la crisis política exterior. A principios de abril, cuando el supuesto "coronel Luzuriaga" ocupó la guardia del Regimiento 1 de Infantería en Campo de Mayo, el proceso político argentino recibió un impulso acelerador y los hechos se precipitaron. La serie de reales e imaginarios atentados que siguieron mostraron a un gobierno, que había hecho

<sup>1</sup> Publicado en Cuadernos de Marcha. Montevideo. N° 27 Julio de 1969: 13-16

<sup>2</sup> Secuestrado bajo la dictadura militar el 24 de febrero de 1977 junto a su esposa Ana María Caruso. Ambos permanecen desaparecidos.

un culto de la estabilidad y el orden, incapaz de frenar el deterioro de su propia imagen en un campo que hasta ese momento estaba a salvo. Nadie discutía la imagen de seguridad y poder que emanaba del régimen autocrático.

La estabilidad y el respeto a la jerarquía tan trabajosamente elaborados desde la presidencia de la Nación comienzan a venirse abajo. mientras círculos cercanos a las más altas instancias del poder aparecen vinculados a contrabandistas y delincuentes famosos.

Los sucesos que se inician en Córdoba son un paro y una asamblea de los trabajadores de la industria automovilística, el asesinato del estudiante Cabral el 15 de mayo en la ciudad de Corrientes, son el comienzo de una serie de hechos que otorgan un contenido totalmente distinto a la crisis. De la inseguridad militar provocada por los atentados a cuarteles y armerías se pasaba la inseguridad (y expectativa) política producida por movilizaciones de masas.

La oposición latente al régimen instalado en la Casa Rosada va a manifestarse con espontaneidad durante tres semanas en las más grandes ciudades del país. El con junto de la población repudia un estado de cosas y enfrenta de diversas formas a las fuerzas de la represión. El paro del 30 de mayo en todo el país y la combatividad de la población cordobesa los días 29 y 30 de mayo son los momentos culminantes de estos episodios.

Otros intereses, vinculados a sectores oligárquicos y liberales, tratan de sacar partido de la crisis e inician su ofensiva en los círculos más próximos al poder. La segunda etapa de estos acontecimientos comienza el 4 de junio con el discurso de Onganía y la renuncia de todo el gabinete, culminando momentáneamente el 30 con el asesinato de Vador y la implantación del estado de sitio.

Las Fuerzas Armadas se encuentran, entre tanto, en medio de un juego de presiones de carácter liberal, desarrollista u oficialista plena, mientras observan con preocupación el cariz antimilitarista que puede alcanzar la movilización popular. Son el eje de la situación, pero no pueden resolverla. Defender a Onganía las deteriora, derribarlo e instalar un régimen liberal-gorila no mejoraría mayormente la situación y terminaría con seguridad en una crisis mayor. Producir un vuelco nacionalista y popular es más un pensamiento no expresado de algunos que un programa coherente de acción. Momentáneamente Onganía continúa al frente del gobierno, pero su figura ya casi no cuenta con verdadero respaldo. Está porque el Ejército no posee alternativas viables de continuidad en el gobierno. La anarquía y el caos siguen siendo la representación misma del mal para los militares. Si bien la incertidumbre se hace cada vez mayor en los cuadros militares, no aparece la alternativa política capaz de hacerlos superar su actual papel de "ejército de ocupación".

El gobierno de la «Revolución Argentina» produce desde su advenimiento un profundo cambio de las condiciones políticas que vive el país. En un sentido -especialmente en la tajante diferencia que se advierte entre los gobiernos que se suceden entre 1955 y 1966 por un lado y el gobierno de Onganía por otro- es correcto llamarlo gobierno revolucionario. La situación política cambió de tal modo que una salida electoral en este momento se considera "vuelta al 66". La mayoría popular en cambio rechaza ese tipo de arreglo y busca salidas nacionales y auténticamente democráticas que significan el rechazo de la experiencia desarrollista gorila vivida desde 1955.

El régimen de Onganía al disolver los partidos políticos y establecer la vigencia del Estatuto de la Revolución suprimió el principal obstáculo político a la unidad popular. El electoralismo liberal y todas sus secuencias constitucionalistas eran los bastiones de la polarización sectorial. Los trabajadores y la clase media se encontraban divididos en el plano de las definiciones



electorales y la proscripción del movimiento mayoritario. Los “partidos democráticos” y la izquierda vivieron siempre gracias a la división popular, todos querían aprovechar la herencia del general Perón: los trabajadores argentinos. La clase media servía de masa de maniobras y otorgaba a los liberales de todo tipo aparente representatividad. Las libertades formales eran el velo que cubría la explotación del pueblo por los monopolios; al suprimirlas, el gobierno revolucionario despejó el panorama y posibilitó la unidad combatiente de amplias masas populares.

El antiliberalismo político del gobierno revolucionario, su desconfianza hacia los políticos, sirvió por otro lado para que los directos representantes de la dirigencia económica impulsaran realmente el contenido de la revolución. Sin máscaras de ningún tipo la política económica del Gobierno respondía a los intereses monopolistas. Con Onganía y su gente más que nunca política y administración empresaria se confundieron totalmente. La política revolucionaria se convierte en la administración de los intereses monopolísticos, la administración eficaz se confunde con la política correcta. Todo el país se encuentra en las manos de los gerentes que manejan los negocios públicos como si fueran las cuentas de gastos de sus empresas.

Aunque ya desde 1961 amplios sectores de la clase media ven cerradas sus aspiraciones de ascenso dentro del sistema, la división electoral hasta 1966 era una forma de canalizar las mismas. La revolución primero iguala a la población en el plano político suprimiendo los organismos de representación, y después la nivela en el plano de la economía: todos son empleados del monopolio encarnado en el estado. La mayoría popular comienza a identificarse en sus objetivos y en sus rechazos. La llamada “nacionalización” del estudiantado, o la “peronización” de la clase media es la expresión política de esto.

El aparente monolitismo del estado escondía entre tanto una división secundaria pero real. Un grupo del gobierno consideraba necesario institucionalizar esta política e inventa la “participación”, mientras otro consideraba que las formas liberales sólo están suspendidas. Esta división entre el “equipo político” y el “equipo económico” del Gobierno no alcanza a los problemas de fondo donde hay completo acuerdo. El acuerdo básico se llama Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, etc.

En el plano sindical la política de Onganía aparentaba dar frutos. Los dirigentes gremiales esperaban resucitar políticamente con la participación. Pero los trabajadores entre tanto seguían soportando una política económica que los perjudicaba en su gran mayoría. La CGT de los Argentinos es la piedra del escándalo, su prédica y su acción encuentran aceptación en las regionales del interior que son las que impulsan los hechos de mayo y junio que cambian el panorama político nacional. Una amplitud política mal entendida impide a la CGT de los Argentinos capitalizar el repudio mayoritario al régimen. La multiplicidad de siglas sin representatividad ahuyenta a los sectores populares verdaderamente representativos de la central obrera e impulsa a sus dirigentes a acuerdos políticos con sus viejos enemigos de la izquierda liberal. No obstante, el balance de lo actuado en poco más de un año es altamente positivo y sienta las bases de nuevas formas políticas y organizativas del movimiento popular.

En el campo de la educación en general, y de la Universidad en particular, los errores políticos del gobierno producen una oposición total, mezclándose en la misma aquellos que añoran viejos tiempos de libertades y asambleas con los sectores más radicalizados del interior del país, vinculados estrechamente al movimiento peronista.

Alejados de las viejas consignas “democráticas” los distintos sectores populares comienzan a marchar juntos. En este momento de crisis y movilizaciones es cuando los políticos desplazados de la vieja Argentina intentan cosechar algún fruto de la situación, y pueden con su

actividad favorecer el resurgimiento de la salida "liberal". Pero la presencia combativa del pueblo sin distingos sectoriales de ningún tipo tiene un contenido que no puede jugarse coyunturalmente en ninguna aventura golpista.

Las movilizaciones populares de Rosario, Córdoba, Salta y Tucumán especialmente, muestran que cuando el pueblo sale a la calle masivamente las fuerzas de la represión son inútiles para enfrentarlo con sus métodos tradicionales debiendo el Ejército intervenir para restaurar el orden. El Ejército, cumpliendo abiertamente las funciones de policía, tenía que provocar una grave crisis política, exigir abiertamente a Onganía una rectificación de su actuación. El Ejército interviene en Rosario y el ministro Borda firma el decreto con posterioridad a la medida, en Córdoba. se nombra un gobernador militar que reemplaza a uno de los gobernantes más adictos del Presidente. La renuncia del Gabinete y su reemplazo total por nuevas figuras, aun cuando no satisfaga totalmente los intereses militares, es una respuesta a la presión militar. Pero el régimen de Onganía no encuentra figuras nuevas de recambio, todos los nuevos nombramientos surgen y administración existente, ninguno de ellos entra a la función pública desde el llano. Todos ocupaban cargos en distintos niveles de la administración y en su mayoría mantienen en sus puestos a los colaboradores de los renunciantes.

El mes de junio fue el mes de las presiones a nivel estatal, las logias, los golpistas, los influyentes, movieron sus piezas para sacar partido de la situación. El paro de Córdoba fue un obstáculo que el Gobierno sobrellevó con suerte a mediados de mes. Hacia fin de junio fue la ciudad de Buenos Aires el centro de la agitación política: las movilizaciones en repudio a Rockefeller, los atentados a los supermercados, el asesinato de Jáuregui y finalmente el asesinato de Vandor.

El estado de sitio, las detenciones indiscriminadas, la intervención de sindicatos, el terror fomentado desde las esferas oficiales son la respuesta del régimen a la movilización popular. La imagen de diálogo que intentó crear con los nuevos nombramientos se deshizo en menos de dos semanas. De ahora en adelante para Onganía ha comenzado el tiempo de la inestabilidad. Los errores del ministro Ímaz, la mano dura, el descontento popular, la crisis sindical producida por la muerte de Vandor, etc., se reflejarán con seguridad en los mandos militares y en los monopolistas que quieren tranquilidad para la buena marcha de sus negocios. Si no se restablece el orden y la tranquilidad a corto plazo es muy posible que Onganía no tenga mucha vida política. Y aunque Onganía continúe en el gobierno es ya muy dudoso que él sea el depositario del poder como lo fue hasta hace muy poco. La salida liberal cobra cuerpo en amplios sectores de la oligarquía vinculados al Gobierno y no puede descartarse esa solución momentánea.

La movilización popular produjo resultados que no estaban en sus objetivos, pero indudablemente el pueblo ha tenido la oportunidad de probar su fuerza contra el régimen y éste último no salió bien parado del enfrentamiento. Fue una experiencia decisiva que se suma a otras que fueron marcando el camino de la liberación. Lo que suceda de ahora en adelante estará marcado con el contenido que estas luchas introdujeron a la resistencia del pueblo. Esto es lo principal, los resultados inmediatos pueden ser perjudiciales para el pueblo y van a servir a los permanentes detractores del mismo para mostrar la inconveniencia de la protesta multitudinaria. Sin embargo, del balance de los hechos y de la plena conciencia del manejo que de los mismos hicieron sectores liberales y gorilas no surge el rechazo sino la necesidad de la organización popular que preserve al movimiento de los sectores desplazados de la oligarquía y permita dar un golpe definitivo al régimen imperialista.