





Jorge Bolívar • Rubén H. Ríos • José Luis Di Lorenzo

## **Qué es el peronismo**



Jorge Bolívar • Rubén H. Ríos • José Luis Di Lorenzo

# Qué es el peronismo

*Una respuesta desde la filosofía*

OCTUBRE  
EDITORIAL

Bolívar, Jorge

Qué es el peronismo: Una respuesta desde la filosofía  
Jorge Bolívar; Rubén H. Ríos; José Luis Di Lorenzo. - 1a ed.  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Octubre, 2014.  
384 p. ; 23x15 cm.

ISBN 978-987-45474-3-9

1. Filosofía Moderna. 2. Historia Política Argentina. I. Ríos, Rubén H.  
II. Di Lorenzo, José Luis  
CDD 190

© Jorge Bolívar • Rubén H. Ríos • José Luis Di Lorenzo, 2014

© Editorial Octubre, 2014

© UMET, 2014

Diseño de tapa e interior: Verónica Feinmann • Juan Manuel del Mármol  
Corrección: Lucila Scibona para Marca de Agua

**Editorial Octubre**

Sarmiento 2037 • C1044AAE • Buenos Aires, Argentina  
[www.editorialoctubre.com.ar](http://www.editorialoctubre.com.ar)

Impreso en Argentina.

Queda hecho el depósito que prevé la Ley 11723.

Todos los derechos reservados.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida  
sin permiso escrito del editor.

*A Amelia Podetti*

*Y en ella a todos los intelectuales justicialistas que,  
ignorados o aun reprimidos, mantuvieron vivo  
el ideario comunitaria y popularmente construido.*





## PREFACIO

Víctor Santa María

*Una realidad social y humana que no se piensa a sí misma,  
que no (se) da cuenta de sí es como un estadio inicial,  
inconcluso, infantil, no maduro... Pensarse a sí desde sí y ante sí.  
Solo es libre quien se hace cargo de sí, luego de contactarse consigo,  
de darse cuenta, de reconocerse, de quererse,  
de aceptarse, de hacerse dueño de sí.*

Gustavo Cirigliano

Esta obra se inscribe en la continuidad del aporte modelizador que el Sindicato de Trabajadores de Edificios (SUTERH), su Federación (FATERYH), el Instituto para el Modelo Argentino (IMA) y lo que hoy denominamos Grupo Octubre, vienen realizando para nutrir el nuevo Proyecto de País.

Lo que hacemos es asumir el mandato liberador que en el Modelo Argentino para el Proyecto Nacional nos legara Juan Domingo Perón, en el marco de la lucha cultural y tecnológica. Liberarse, nos decía y compartimos, es superar “una actitud

libresca y elitista” que asimile pautas culturales de los dominadores, subrayando que “lo científico-tecnológico está en el corazón del problema de la liberación”, ya que sin base científica tecnológica propia y suficiente, la liberación se hace también imposible.

Nos advirtió respecto de la paradoja del mundo actual, en el que tenemos muchos comunicadores y pocos pensadores, justamente de esto se trata este libro, de rescatar a los intelectuales que en las distintas etapas de nuestra historia nutrieron el ideario, la filosofía del justicialismo.

Es un lugar común negar la existencia del propio pensamiento, o bien descalificarlo por “bárbaro”, de modo similar a cuando la cartografía “civilizada” asumía como real el sobredimensionado espacio que le asignó al continente europeo respecto del nuestro, el suramericano, dibujado como de menor dimensión de la que realmente tenía y tiene.

Lo cierto es que así como así una parte importante de nuestro espacio físico siempre fue ocultado por el norte imperial, el mundo de los presuntamente superiores y dominadores, similar tratamiento ha tenido nuestra intelectualidad justicialista, portadora, no lo dudo, del germen de liberación.

Progresar y crecer no significa abdicar de nuestro sentido nacional y de la capacidad propia para generar condiciones del desarrollo humano. El secreto parece ser descubrir dentro de la propia identidad los elementos que nos otorgan mayores ventajas en la participación de procesos internacionales.

No puedo olvidar que cuando la supuesta cultura superior fracasó estrepitosamente, tal cual lo acredita la Segunda Guerra Mundial y los millones de vidas que a la humanidad le costó, sus principales pensadores se dieron cita en nuestra patria para buscar respuestas, para buscar luz. Y eso fue lo que ocurrió en aquel enorme Congreso de Filosofía del año 1949.

Congreso del que emerge el marco teórico que se va a denominar La Comunidad Organizada y que contiene y expresa organizaciones sociales, como la de las damas men-

docinas, y explica otras que se sucederían luego, como la de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, los clubes de trueque, la de los gremios sindicalmente organizados. Todas organizaciones libres del pueblo de acreditada lucha por la soberanía popular y nacional.

Es posible que el lector desprevenido suponga que en estas páginas se abordará pensamiento abstracto, sin embargo esto no es así, se trata de un pensar situado, que conoce el pensamiento universal, pero analiza y reelabora el marco teórico en función de nuestra realidad política territorial. Marco conceptual que dio lugar a la reforma constitucional de 1949, aquella que protegía el patrimonio de los argentinos, sus recursos naturales, impedía cederlos vía privatización de sus servicios públicos, y protegía explícitamente a la familia, a los ancianos, a los niños, amparando el trabajo y al trabajador como sujeto central del país.

Filosofía que propone reformular el mito fundacional, recuperando al gaucho. Que rompe con el esquema colonial acreditando la cultura y el pensamiento de nuestros primeros habitantes. Que nutre el ideario liberador y revolucionario en época de resistencia a la opresión. Que describe con propias y nuevas categorías el antiproyecto que nos desorganizó y negó toda nuestra identidad para someternos. Que alimenta el camino de la eutopía, asumiendo que un proyecto de país es una utopía concretable, posible.

En estas páginas se vuelca parte del pensamiento de unos pocos intelectuales justicialistas, lo que es un desafío, ya que abre la puerta y la convocatoria para profundizar la obra de tantos filósofos argentinos olvidados.

Aportar desde la filosofía justicialista a responder a la pregunta de qué es el peronismo es bajar un muro cultural, convirtiéndolo en un umbral que nos permite transitar hacia el conocimiento de lo que fue desaparecido. Rescatar, resignificar ese pasado para conquistar el futuro, tal la consigna de nuestra obra colectiva Proyecto Umbral.

Mi agradecimiento a la Facultad de Ciencias Sociales que nos acompañó en la génesis de lo ahora convertido en libro, en lo que fue el curso de extensión universitaria dictado en nuestra casa bajo el título de Filósofos Justicialistas, así como a los autores que con su mirada nos provocan a debatir y a pensar desde nosotros mismos, dándole valor, justo valor diría, a lo que no siempre se le otorga.

A cuarenta años de la muerte de Juan Perón, el presente es un homenaje y un reconocimiento al pensador en acción, cuyo legado excede largamente el marco de lo partidario y es parte inocultable de nuestro marco ideológico nacional y regional.

## PRÓLOGO

Glenn Postolski\*

*Está en nuestro ánimo la absoluta conciencia del momento trascendental que vivimos. Si la historia de la humanidad es una limitada serie de instantes decisivos, no cabe duda de que, gran parte de lo que en el futuro se decida a ser, dependerá de los hechos que estamos presenciando. No puede existir a este respecto divorcio alguno entre el pensamiento y la acción, mientras la sociedad y el hombre se enfrentan con la crisis de valores más profunda acaso de cuantas su evolución ha registrado.*

Juan Domingo Perón

Conferencia de Clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949)

En el presente volumen se reúne un conjunto de trabajos que han sido elaborados en los últimos años y que se difundieron durante el Curso denominado “Filósofos justicialistas”. Se trata de profundas visiones políticas, culturales y sociales de filósofos argentinos reconocidos con el Movimiento Nacional

---

\* Decano de la Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires

Justicialista, los cuales escribieron y explicaron la realidad argentina desde 1945 hasta la actualidad.

Es difícil presentar una obra, más cuando se trata de la totalidad de clases magistrales dictadas por los profesores Rubén H. Ríos, Jorge Bolívar y José Luis Di Lorenzo, a quienes respeto profundamente. Asimismo, quisiera realzar mi reconocimiento a la labor de edición realizada por Di Lorenzo, quien minuciosamente acordó la elección de los momentos más célebres de los conocimientos impartidos. Durante el curso brindado, estos historiadores y maestros tuvieron la vocación y la capacidad de seleccionar a los más importantes representantes de la difusión de las temáticas que constituyeron finalmente la interpretación de la filosofía justicialista, por lo cual es necesario distinguir a estos tres exponentes como representantes de los “filósofos justicialistas”.

Los “filósofos justicialistas” estudiados y trabajados en este texto están comprendidos en cuatro etapas cronológicas: 1) etapa fundacional e institucionalización (1945-1955); 2) resistencia a la usurpación (1955-1973); 3) aporte a la eutopía (1973-1976); y 4) vigencias y herencias (desde 1983 hasta el presente).

En la primera etapa se introduce la trascendencia del mito del gaucho a partir del aporte de Carlos Astrada, y además se ilumina el conocimiento jurídico y político de Arturo Sampay a través de sus trabajos más reconocidos, como los que se refirieron a la Constitución de 1949 y a la Teoría del Estado.

Del mismo modo, en la segunda etapa se destaca la figura de Juan José Hernández Arregui, quien se expresó categóricamente sobre la formación de la conciencia nacional, y la de Rodolfo Kusch, quien exhibió la importancia de la América mestiza, la antropología y la filosofía americana. Ambos exponentes ahondaron en estas cuestiones que fueron nodales para la identidad del peronismo.

Enrique Dussel y Agustín de la Riega se posicionaron como los baluartes de la tercera etapa, donde la filosofía de

la liberación y la lógica de la razón encarnada se vislumbran como las principales contribuciones brindadas al propósito y a las máximas peronistas.

Finalmente se presenta Jorge Bolívar con el pensamiento estratégico político, Fermín Chávez con el Historicismo e Iluminismo, Gustavo Cirigliano con la metodología para el proyecto nacional y Armando Poratti con la comunidad organizada en el siglo XXI. Estos intelectuales fortalecieron en el pensamiento peronista el interés y el prestigio de la política, la estrategia y la técnica.

El conjunto de estos protagonistas del pensamiento nacional abarca un período de setenta años de estudio, análisis y reflexión, donde la política, el derecho, la filosofía, la historia y la antropología procuran dar cuenta del pensamiento y de la acción peronista, permitiendo valorar una revisión histórica de la importancia única que ha tenido y tiene el peronismo en la historia nacional.

Soy partidario, como los autores y los maestros de la filosofía justicialista, de las ideas formuladas en este texto, pero también deseo manifestar que el peronismo, desde su construcción policrómica, ha desarrollado una multiplicidad de vertientes ideológicas que dan cuenta del pensamiento y su acción. En este contexto, es importante resaltar que el kirchnerismo se constituye como la última expresión del pensamiento peronista, no solo una actualización de la filosofía, sino también la realización justicialista en el siglo XXI.

Es necesario destacar el aporte de la presente obra en cuanto al esclarecimiento de ciertos matices y cuestiones de las distintas influencias filosóficas que conforman la evolución del peronismo. Además, presenta y define sus características fundamentales, lo cual constituye un avance dentro del estudio del pensamiento peronista, que seguramente resultará un referente obligado de las futuras investigaciones. Porque es importante recordar que dentro de la extensa bibliografía que cultiva la figura del general Juan Domingo Perón, la de María Eva Duarte de Perón y la del Movimiento Nacional Justicialista, realmente han sido muy escasos los trabajos que desarrollaron

la filosofía justicialista desde la dimensión integral, temática y cronológica que se representa en estas páginas.

Surge así una pregunta esencial que reclama la filosofía justicialista: ¿qué es el peronismo? Es difícil la respuesta, pues como se advertirá en este libro, cada etapa histórica señala diversas particularidades e ideas vitales. No obstante, para poder responder debemos partir de los principios básicos que se plasman en esta obra.

Mucho se ha escrito e interpretado sobre esta pregunta, pero más allá de las diferentes apreciaciones o distinciones conceptuales, el peronismo es un partido, una doctrina, un movimiento, una ideología y una cultura, destacándose fundamentalmente la noción de movimiento que puede explicar el porqué de la importancia de Perón y el peronismo desde 1945 hasta el presente. Han transcurrido casi setenta años desde el 17 de octubre de 1945 y cuarenta desde el 1º de julio de 1974 y, sin embargo, Perón y el peronismo están presentes de una manera diferente, pero tan profunda que impacta día tras día en la política y en la cultura nacional.

Porque Juan y Eva Perón, a través del justicialismo, han creado una identidad que trasciende la historia y que define de manera dinámica y permanente a la República Argentina, constituyendo al peronismo como el último gran proyecto nacional que estableció nuestra nación y que forjó las bases para un nuevo modelo de país que se construye desde el 25 de mayo de 2003.

Es indudable que la República Argentina tiene un momento de ruptura en su evolución histórica a partir de la figura de Perón. La aparición de este personaje extraordinario en la realidad política —que no tiene parámetro en la historia argentina— trajo aparejada la conformación de un proyecto inédito de país con un modelo de Estado y un sujeto de cambio determinado, que se terminó constituyendo como el actor social extraordinario del peronismo: la clase trabajadora.

Perón tuvo la capacidad excepcional de distinguir al actor social que mayoritariamente estaba excluido del sistema polí-



tico y social: la clase trabajadora. Y el ideal de esta clase social, como objeto, integró el concepto de masa que en su realización, como sujeto, terminó consagrándose como pueblo.

La clase trabajadora fue el punto de apoyo de Perón para mover el mundo, como él señalaba siguiendo el pensamiento de Arquímedes. La creación de la Secretaría de Trabajo y Previsión Social y el rol que cumplió progresivamente, protegiendo y promoviendo a los trabajadores, expresaron a través de esta institución la presencia de un nuevo modelo de Estado: nacional, social y popular, donde el Estado, por primera vez en la historia, fue el articulador real de las relaciones laborales entre los empleados y los empleadores.

El Estado y la Constitución Nacional de 1949 introdujeron un conjunto de instituciones y un andamiaje de normas jurídicas que protegieron a la clase trabajadora como nunca antes había sucedido en la historia argentina. Y este sujeto de cambio incorporado al modelo de Estado inspiró la definición de la tríada de Perón: justicia social, independencia económica y soberanía política. Estas ideas fuerza fueron el espíritu de la Doctrina Peronista de 1947 que se actualizó en 1974 con el Modelo Argentino para el Proyecto Nacional. La Doctrina Peronista y el Modelo Argentino para el Proyecto Nacional se definen como la creación, el desarrollo y la actualización de la filosofía justicialista.

No quiero terminar sin señalar que los maestros presentados han profundizado el pensamiento a través de una dimensión nacional y otra dimensión americana del peronismo, pero cabe destacar que la filosofía justicialista tiene también una dimensión universal, que fue manifestada claramente en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la provincia de Mendoza en 1949.

Perón, como creador de la filosofía justicialista, tuvo tres influencias determinantes en su formación y concepción como hombre político argentino, americano y universal: el pensamiento histórico, el pensamiento militar y el pensamiento político.

En el pensamiento histórico sobresalieron las figuras de Julio Cobos Daract y Juan José Biedma —sus profesores de Historia, que le incentivaron el pensamiento tradicional—, y el de la nueva escuela histórica argentina, donde descollaron Adolfo Saldías, Ernesto Quesada y Antonio Díaz. La importancia de la historia militar argentina fue transmitida por los historiadores militares, como Enrique Rottjer, José María Sarobe, Juan Cernadas, Bartolomé Descalzo, Amadeo Baldrich, Juan Manuel Monferini y Juan Bartolomé Beverina.

Desde el pensamiento militar profundizó sus estudios sobre las teorías de Carl Von Clausewitz, Colmar Von der Goltz y Ferdinand Foch. Principalmente estos tres teóricos militares le permitieron a Perón trasladar la estrategia, la táctica, la técnica y el discurso militar a la acción política.

Y el pensamiento político estuvo basado en Leopoldo Lugones, Carlos Ibarguren, Alejandro Bunge, Gustave Le Bon, Jacques Maritain y el Papa Pío XI, entre otros. La importancia de la sociología, la economía y la cultura le permitieron a Perón brillar al pueblo como el sujeto transformador de la justicia social.

Fundamentalmente, estos autores completan el acervo ideológico y doctrinario de Perón, quien a través de una formación y de una apreciación filosófica, política y estratégica creó la filosofía justicialista, que atravesó todos los sectores sociales, pero principalmente permaneció en el corazón de los hombres más sensibles y más desprotegidos, el pueblo.

Considero que se reconocerán de manera magnífica y especial los diferentes trabajos que descubre y expone esta obra, donde todos los lectores deberán estar comprometidos con los retos y desafíos que se presentan, los cuales no solo hablan del pasado sino también del futuro de la República Argentina. Historia que ha sido iluminada por Juan y Eva Perón —a través de cuyo pensamiento y realización se construyó la filosofía justicialista— y sus dos finalidades: por un lado, transformar la realidad de las personas y, por otro, modificar la conciencia social, para comprender que en el justicialismo existe una nueva filosofía de vida.

## PRESENTACIÓN

José Luis Di Lorenzo

El presente volumen es la versión corregida y ampliada del curso “Filósofos justicialistas”, evento que significó un hecho contracultural fuertemente simbólico.

El *imperium* bajo el ropaje colonial y/o neocolonial ha negado y niega sistemáticamente la existencia de la otredad, la descalifica por bárbara, por inculta. En nuestro país, como veremos, se ha llegado a hacer desaparecer por (decreto) ley al justicialismo y a todas sus expresiones, bajo apercibimiento de pena de prisión. Lógica funcional a que el sistema integral de dominación completara el círculo del sometimiento, de nuestra dependencia, escolarizando y enseñando en las universidades el pensar y las ideologías eurocéntricas, negando la existencia de una cultura nacional, argentina, la nuestra.

Revertir la naturalización de la inexistencia del propio pensamiento, del poco nivel que pudiera existir, es el desafío,

lo que nos proponemos y acreditamos para quebrar el relato de la culturización colonial.

Otro muro que derribamos es el del individualismo. Este curso no hubiera existido —ni este libro se hubiese publicado—sin la integración virtuosa del Yo en el Nosotros, que parte y asume para la dinámica grupal los diferentes liderazgos, simultáneos o sucesivos, todos indispensables.

Cabe un primer reconocimiento al Consejo Directivo de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, que aprobó la realización del curso “Filósofos justicialistas” como un curso de extensión universitaria. También al SUTERH (Sindicato Único de Trabajadores de Edificios de Renta y Horizontal), a su Centro Cultural Caras y Caretas y al Instituto para el Modelo Argentino, ámbitos institucionales que convergieron en este aporte al pensamiento nacional y popular. Asimismo, cabe destacar y agradecer tanto el desempeño de los profesores Jorge Bolívar y Rubén Ríos —quienes a su rol docente añadieron el invalorable diseño y selección de los filósofos que nutren esta primera aproximación a la filosofía justicialista—, como a quienes vehiculizaron la articulación con el ámbito académico y a los alumnos que con tanto interés asistieron y participaron en cada una de las clases dictadas.

Hay que asumir que el desafío para todos ha sido enorme, ya que la propuesta fue ingresar al estudio de una filosofía de la vida, simple, práctica, popular, profundamente humanista, profundamente cristiana. De identidad mestiza, borrada (desaparecida) de la currícula y de los claustros justamente por ser periférica y, en consecuencia, descalificada por el centro como “bárbara”, inculta e inexistente.

En la etapa preparatoria —la de articulación del curso—, una primera dificultad surgió al proponer denominarlo como finalmente se hizo bajo el título de “Filósofos justicialistas”, exhibiendo un prejuicio cultural que ha calado hasta nuestro inconsciente individual y colectivo. A tal punto que hubo quienes cuestionaran como contradictoria la ecuación “filósofos-

justicialistas”, descalificando lo peronista como parte del pensamiento, intentando limitar el ideario nacional y popular a una mera praxis de época, reduciendo el uso de “peronismo” o “justicialismo” a una simple denominación partidaria.

Si bien es cierto que el justicialismo también fue y es el nombre de un partido político, es innegable que la Justicia Social es una categoría sociológica que se hace realidad con el gobierno de Perón, pasando de un derecho en expectativa a una realidad concreta.

La filosofía es “el conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano”.<sup>1</sup> La filosofía justicialista, entonces, constituye un aporte a “autocentrarse” (conocerse a sí mismo), a “descentrarse” (dar, integrar), en camino a “sobrecentrarse”, concretando la plenitud universal. Negarla, como se suele pretender, evidencia que hay que deseducarse para ser libres.

A través de los pensadores aquí seleccionados, abordaremos y hablaremos de dignidad, de bien común, de la sacralidad del trabajo, de Tercera Posición, de la identidad que brota de la tierra, de la propia realidad, de una norma ética sudamericana que emerge y se deduce de nuestro pueblo, de la justicia social. justicialismo es el nombre del “término medio aristotélico”,<sup>2</sup> que, como señala Armando Poratti, es otra idea, no la suma de dos cosas distintas de las que se saca una buena.

En nombre de la “civilización”, de la “libertad”, de la “cultura”, por Decreto 4161/1955, el gobierno de facto de Pedro Eugenio Aramburu prohibió en todo el territorio de la Nación “la utilización, con fines de afirmación ideológica peronista

- 
1. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, Edición 22. Buenos Aires, Espasa, 2001.
  2. Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”. En Perón, Juan Domingo. *La Comunidad Organizada. Vigencias y Herencias*. Buenos Aires, Instituto para el Modelo Argentino, 2008.

[...] expresiones significativas, doctrinas artículos y obras artísticas [...] del peronismo. Considerando especialmente violatoria de la prohibición la utilización de [...] las expresiones ‘peronismo’, ‘peronista’, ‘justicialismo’, ‘justicialista’, ‘Tercera Posición’ [...] Estableciendo para quien infrinja este decreto penas de “prisión de treinta días a seis años y multa” con inhabilitación absoluta por doble tiempo del de la condena para desempeñarse como funcionario público. En caso de que la infracción la realizara “una persona colectiva, la condena podrá llevar como pena accesoria la disolución”.

La perduración fáctica de esta “prohibición/negación” convierte a este curso y a este libro en la derogación cultural de este nefasto Decreto, derribando ese muro bárbaro para habilitar un nuevo umbral que invita a transitar, reconocer, rescatar y resignificar la propia mirada. Se puede compartir o no el ideario justicialista, pero no ignorarlo y mucho menos, para lograrlo, desaparecerlo.

De nada nuevo se trató. El colonialismo hispano “desapareció” la historia de nuestros primeros habitantes con la justificación de su presunto salvajismo. El neocolonialismo inglés descalificó el período colonial español que lo precedió. El anglo-norteamericano —partícipe del golpe de 1955— festejó la desaparición del justicialismo e inició el proceso de culturización imperial, por ejemplo a través de los nuevos canales de televisión de aire (9, 11 y 13) que el gobierno facilitó con sus contenidos provistos por las tres cadenas norteamericanas. Sin embargo, como dice Gustavo Cirigliano, todo lo desaparecido reaparece. Ese es el caso de los filósofos justicialistas que aquí se presentan.

Existe una importante serie de filósofos argentinos que en distintos períodos históricos aportaron al ideario filosófico justicialista. Hemos seleccionado algunos de los más significativos y de la obra por ellos publicada, las más emblemáticas u originales, ubicando su problemática en relación al gran canon histórico de la filosofía universal, pero dando prioridad a su mirada sobre acontecimientos, valores y enfoques de nuestra

vida cultural en relación al quehacer filosófico. La elección, como precisará Jorge Bolívar, no significa desconocer que en cada período estudiado existieron otros pensadores de similar importancia que también aportaron a esta autorrealización cultural de la Argentina que expresó el movimiento justicialista.

En esta obra procuramos mostrar qué estudiaban, enseñaban y escribían los filósofos argentinos seleccionados en las cuatro épocas descriptas, cada una con diferente eticidad, que atraviesan el Proyecto de la Justicia Social, ya no tanto como experiencia gubernamental sino como acontecimiento espiritual y cultural.

Luego de la Introducción (“Todo lo desaparecido reaparece.” El caso de los filósofos justicialistas), del profesor Bolívar, se aborda el estudio de los aportes realizados en cuatro períodos históricos:

1. Etapa fundacional e institucionalización (1945-1955)
2. La resistencia a la usurpación (1955-1973)
3. Aporte a la eutopía (1973-1976)
4. Vigencias y herencias (desde 1983)

En la primera etapa, el profesor Rubén Ríos aborda a dos de los filósofos de este período: Carlos Astrada y su mito gaucho, y Arturo Sampay con su aporte a la Teoría del Estado y a la Constitución de 1949. Y en la segunda se aboca a Juan José Hernández Arregui, con su aporte a la formación de la conciencia nacional, y a Rodolfo Kusch en el rescate de la América mestiza y la antropología filosófica americana. En la etapa de *Aporte a la eutopía (1973-1976)*, Ríos estudia a Enrique Dussel y su aporte desde la filosofía de la liberación, y a Agustín de la Riega con su lógica de la razón encarnada. Por último, en la etapa correspondiente a la actualidad, reseña la contribución al pensamiento estratégico-político que hace Perón y desarrolla Jorge Bolívar.

Además, para complementar esta última etapa, el propio Bolívar se ocupa del aporte de Fermín Chávez a través de la obra en que acredita la tensión permanente entre Histori-

cismo e Iluminismo en la historia argentina, el de Gustavo Cirigliano y su enorme trabajo sobre una Metodología para el Proyecto Nacional, y el de Armando Poratti, quien desnuda y acredita la vigencia y la herencia de la Comunidad Organizada para este tercer milenio y describe magistralmente la desorganización (entropía) como modo de desintegración (muerte) del cuerpo social, de la nación, para someter a la “gente” que deja de ser pueblo y pierde su ciudadanía, quedando reducida a la categoría de consumidor o excluido.

Por otra parte, la dinámica del curso que dio origen a esta obra derivó en que al final de cada capítulo se incorporaran algunas preguntas de los alumnos y las respectivas respuestas, de manera de enriquecer el aporte que cada filósofo.

Además, a modo de cierre de cada etapa, el autor de esta Presentación retoma las deducciones de las premisas analizadas para así comprender lo que estos pensadores incorporaron al marco filosófico del justicialismo.

Complementando el análisis de la obra de cada filósofo, hemos agregado un apartado con un abordaje suplementario sobre tres de los autores: Rodolfo Kusch, Jorge Bolívar y Armando Poratti. Con respecto a Kusch, se desarrolla su aporte a la cuestión cultural de la fe. En el caso de Bolívar, de su propia pluma, se subraya un rasgo distintivo respecto de otras visiones filosóficas: la cuestión del conductor. Finalmente, a modo de homenaje póstumo, se reproduce la conferencia de Poratti, “Identidades y proyectos en la construcción histórica americana”, en la que sintetiza la contradicción ser/nada, proyecto/antiproyecto.

En sus por lo menos catorce siglos de historia, la Argentina transitó siete proyectos de país; nosotros abordaremos la filosofía de uno de ellos: el Proyecto de la Justicia Social. Modelo que se hace Proyecto en el momento en que el pueblo lo hace propio, simbólicamente, el 17 de octubre de 1945, y que con interrupciones mantiene sus valores hasta el 24 de marzo de 1976, fecha en la que una nueva usurpación de poder lo aniquila.



En su historial anotamos tres etapas –inicio, interrupción y quiebre–, y agregamos la de permanencia de sus valores y actualidad. La primera abarca la década de 1945 a 1955: es la fundacional y de institucionalización, en la que, como contracara, se empieza a gestar la oposición al proyecto, que lo derrocará en 1955. Allí se inicia lo que denominamos “resistencia a la usurpación”, entre esa fecha y marzo de 1973. Una tercera etapa es la de aporte a la eutopía (utopía realizable), que transcurre en el breve pero intenso período de 1973 a 1976. Finalmente, y luego de la larga noche del antiproyecto, la etapa de vigencia del justicialismo se establece a partir de 1983, en tiempos de la democracia recuperada.

Todo Proyecto Nacional tiene un comienzo y un cierre en vinculación con su viabilidad dentro del marco mundial. Aunque se cierre en sí mismo, siempre se da en dimensión mundial. Razón por la cual repasaremos algunos hechos que creemos son destacables respecto de cada período.

El abordaje de los filósofos que nutren nuestra ideología nacional deviene de la lógica aplicada a la investigación “Proyecto Umbral”, obra colectiva inspirada por quien fuera nuestro Director Académico fáctico, Gustavo Cirigliano, de la que tuve el honor de ser uno de los coordinadores académicos.

Sin conciencia de sí, el argentino desorientado busca espejos donde elegir un rostro y un futuro, manifiesta Cirigliano, coincidiendo con Juan Bautista Alberdi en que “la filosofía, pues, que es el uso libre de una razón formada, es el principio de toda nacionalidad, como de toda individualidad. Una nación no es una nación sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen”. Una realidad social y humana que no se piensa a sí misma, agrega, que no (se) da cuenta de sí es como un estadio inicial, inconcluso, infantil, no maduro. Cuando uno no sabe qué hacer con su vida, otros se la hacen. Sin conciencia de lo que somos, no somos verdaderamente.

Pensar desde sí, para ser uno mismo, es liberarse, despojarse de lo ajeno, deseducarse. El pensamiento ajeno, cuando uno no es libre, no ayuda, ocupa —desalojándola— nuestra posibilidad de pensar lo nuestro desde nosotros mismos. La propuesta conduce a despojarnos de lo ajeno, recuperando la posibilidad liberadora de ser nosotros mismos.

El justicialismo nos lleva a repensar nuestra realidad mediante propias categorías de análisis, lo que es fundamental para transitar un nuevo camino. El camino conocido —el que se nos presenta como universal y único— queda acreditado que en sus expresiones de derechas e izquierdas, de conservadurismos y progresismos, es coincidentemente mercado-céntrico. El justicialismo, en cambio, es profundamente pueblo-céntrico.

Filosofar supone reconocer los núcleos aglutinantes (tener, ser, dar) que se agrupan en tres niveles humanos: el del impulso vital o deseo, el de la racionalidad o realidad explicada y el del compromiso y testimonio. “Registros humanos” que se contraponen a la mirada “global”, la del modelo consumista, que estimula el deseo bajo el supuesto de que el tener es el camino de acceso a la felicidad (confort). Diferenciándose de la justicialista que prioriza el dar, privilegiando al que menos tiene, a modo de realización del yo en el nosotros (comunidad organizada).

Nuestra identidad es biológica y culturalmente mestiza. Si bien esto ha sido demostrado científicamente, es negado por una cultura que pretendió y pretende europeizarnos, impidiendo que nos conozcamos. Si uno no sabe quién es, no sabe adónde va o puede ir.

Nosotros somos por lo menos catorce siglos de historia y siete Proyectos Nacionales. Insistimos en ello porque al resignificar el pasado bajamos el muro de la Revolución de Mayo, el de la Conquista española, el de la superioridad europea, el que afirma que somos un país joven, el de la inferioridad de nuestros aborígenes y de los criollos, el de la limitación espacial, el prestacional. Somos la organización que nos fuimos dando en cada una de las etapas transitadas.

Asumimos que sin conciencia de lo que somos no somos verdaderamente, sino con un ser prestado. Es una obligación pensar desde sí. No hay sustituto. No se compran “modelos de país” en un supermercado internacional. Aun cuando algunos, arguyendo —sucesivamente— el fin de Dios, del hombre, de la ideología, de la historia, ofrezcan tentadoramente “últimos modelos” a supuestos precios de liquidación bajo la amenaza de perder la última oportunidad (Cirigliano).

Es dependiente asumir otras historias y no la propia. Así como la realidad territorial y espacial de la Argentina y Suramérica es diferente a la europea, el pensamiento abstracto euro-anglo-céntrico formula propuestas excéntricas a nuestra realidad, identidad y conveniencia, como lo demuestra la geocultura que enseña Rodolfo Kusch.

Recuperar nuestra geopolítica es liberador. La realidad espacial es la que nos demuestra que tenemos una composición diferente a la de los centros de poder. En nuestro territorio hay espacio y riquezas para compartir, extrayéndolas sin depredar (ecológicamente).

Asumir nuestra identidad significa reconocer los aspectos y características que integran nuestra personalidad social y nos legan su vigencia, nuestra herencia.

De cada etapa vivida rescatamos:

- La familia como pilar de la organización comunitaria (Garaníes, Tehuelches, Mapuches, Diaguitas, Omaguacas y Atacamas), la institución del pacto entre iguales, la armonía con la naturaleza (mandato ecológico). La espiritualidad y la fe en el culto a los ancestros y a la madre tierra (Proyecto de los primeros habitantes).

- La fe cristiana y la lengua, el Cabildo y las parroquias como forma de organización, Buenos Aires como epicentro, la codicia como herencia negativa (Proyecto colonial español).

- La forma de organización institucional, una comunidad organizada que en época de la mita y el yaconazgo (coexiste, pero diferenciadamente, con el proyecto colonial español) garantiza

alimentos, vivienda, educación y trabajo. Respetar la identidad potenciando las aptitudes y capacidades, la religiosidad popular y el mandato unitivo continental (lo femenino, lo nutriente) que simboliza y expresa sincréticamente el culto a la Virgen María (madre tierra) objetivado en la de Luján, la de Justiniano Posse en Argentina, la de Aparecida en Brasil, la Morena en México, etcétera (Proyecto de las Misiones Jesuíticas).

- La conciencia de la prioridad de la independencia, la liberación de dominación externa, la revolución como modelo de cambio, la misión del Ejército (defensa de la patria), la solidaridad continental (liberar liberándonos) y el gaucho, símbolo de libertad y rebeldía (Proyecto de la Independencia).

- Un modelo de Estado, el desvirtuado legal por la práctica de un constitucionalismo formal, una ideología liberal autoritaria que no admite oposición democrática, un modelo de “dependencia inteligente”, y la falsa opción entre campo e industria (Proyecto del Ochenta).

- La identidad nacional (argentina y latinoamericana), la felicidad del pueblo como valor y motor, el trabajador como sujeto (pleno empleo), la propia ideología, el pacto entre iguales, la Comunidad Organizada y el Estado de Seguridad Social (Proyecto de la Justicia Social).

- Será el antiproyecto, el de sumisión incondicionada, el que desorganiza, desaparece, desocupa, desarmoniza, somete. Reasume el ideario de la “dependencia inteligente”, e institucionaliza el Estado de Inseguridad Social. Nos lega el egoísmo como virtud, la felicidad del confort como realización, la especulación sobre la producción, el negocio como derecho.

Advertir y asumir nuestra singularidad histórica, política, filosófica ayuda a tener conciencia de nosotros mismos, superando la desorientación tradicional que lleva al argentino a buscar espejos donde elegir un rostro y un futuro.

INTRODUCCIÓN

## **“Todo lo desaparecido reaparece”. El caso de los filósofos justicialistas**

Jorge Bolívar

Se suele decir que la *intelligentzia* argentina no acompañó al movimiento histórico peronista. Según este lugar común, se habría creado —dentro y alrededor de él— un vacío de cultura. Esta es una caracterización que aparece a menudo en pensadores, historiadores y periodistas. Que alguno de nuestros más grandes literatos —como Jorge Luis Borges, Victoria Ocampo o Manuel Mujica Láinez, entre tantos otros— fueran fervientes antiperonistas impide ver el cuadro total. Existieron y existen figuras culturales significativas que son, en general, críticas con relación al movimiento político liderado por Perón. Pero también es igualmente comprobable que este movimiento, desde sus comienzos, despertó el interés y el apoyo de numerosos intelectuales.

El campo donde este fenómeno se muestra en toda su importancia es justamente el de la filosofía. Algunos de los

más importantes filósofos de los años 40, 50, 60 y 70 no solo adhirieron a la praxis histórica del justicialismo, sino que contribuyeron —en especial con sus obras escritas— a darle una mayor densidad y amplitud cultural a la saga propiamente política y social del citado movimiento. De esa manera, también favorecieron el enriquecimiento de un pensar y de un saber latinoamericano que, aunque hablara desde los márgenes de Occidente, terminó convirtiéndose en una vanguardia del proceso de descolonización del llamado Tercer Mundo. Asumió una síntesis originaria entre particularidad y universalidad que aún hoy, en época de globalización, genera líneas de pensamiento filosófico, estratégico y político orientador de proyectos nacionales y regionales.

Esta preeminencia en el campo filosófico-creador de los pensadores, a los que bien puede considerárseles “justicialistas”, es un suceso que, a pesar de su importancia, no ha sido estudiado en su verdadera magnitud. Solo existen unas pocas y valiosas biografías sobre algunos de estos ensayistas, que no alcanzan a expresar el fenómeno político-cultural en su intensidad y plenitud.

Nuestra intención es tratar de ayudar a cubrir este ocultamiento o desinterés intelectual. Porque existe desinterés, pero también ocultamiento, como suele ocurrir en todos los temas en los que el justicialismo aparece no solamente como fenómeno político, sino también como fenómeno socio-cultural.

Aquí analizaremos a varios de estos pensadores, quizá los más originales y también los más consustanciados epocalmente con algunas ideas estratégicas de Perón, como por ejemplo la de favorecer la existencia de una filosofía, de una doctrina política y de un Proyecto Nacional que organizaran al pueblo argentino de una manera trascendente, dotándolo de un “alma” colectiva para que pudiera enfrentar los impudicos procesos de colonización y dominio imperialista que se verificaban de época en época en el mundo llamado civilizado. Ligada a esta demanda teórica y práctica también aparecería,

como un eco profundo de ese filosofar, en el regreso del líder justicialista al país, la exigencia a nuestros intelectuales y pensadores de “retomar la creación de nuestra propia historia” en un marco de comunidad de reflexión latinoamericana.

Con el profesor Ríos éramos conscientes de que al encarar esta obra debíamos procurar que nuestras lecturas de estos pensadores eludieran dentro de lo posible el tono puramente partidario o propagandístico, impropios del pensar filosófico propiamente dicho.

Contribuyó también a organizar formalmente este trabajo la idea de José Luis Di Lorenzo, de presentar a estos pensadores en un contexto de época, para que se pudiera estudiar mejor la relación de pensamientos situados entre el saber filosófico y “una” realidad histórico-política siempre cambiante.

Para construir una mirada de conjunto que englobe también lo epocal con su contexto político-cultural, comentaremos algunos lineamientos básicos de los filósofos elegidos, mencionando a los muchos otros pensadores que también tuvieron protagonismo en esos diferentes períodos y que acompañaron las complejas peripecias que muestra la saga de la gobernabilidad de signo peronista en el país, con años de afirmaciones democráticas, de alternancias y también con sus muchos años de proscripciones o de dictaduras militares explícitas.

Comenzaremos por algunos pensadores que pertenecen a la primera etapa del peronismo que se reunieron en el Congreso Nacional de Filosofía que se realizó en Mendoza en 1949. Ese encuentro, previsto nacional, fue de hecho un congreso internacional por la cantidad de grandes filósofos del mundo, en particular de Europa, que participaron. Esta circunstancia lo convirtió en algo casi mítico, irrepetible en la Argentina de cualquier época e, incluso, también excepcional en el campo de los congresos que la materia reúne periódicamente. Perón lo clausura leyendo parte de un texto que se conocería poco

más tarde como “La Comunidad Organizada”; un escrito doctrinario-filosófico que, a partir de allí, se constituyó en uno de los textos fundantes de la cultura justicialista.

La nómina de los más importantes filósofos, no solo de Europa sino también de Estados Unidos, México, Brasil y otros países de Latinoamérica, es extensa. Aún cuesta imaginar reunidos a Nicola Abbagnano, Eugen Fink, Hans-Georg Gadamer, Ludwig Landgrebe, Karl Löwith, Hugo Spirito, Wilhelm Szilasi, José Vasconcelos, Rodolfo Mondolfo —que ejerció durante muchos años cátedras en universidades de nuestro país—, debatiendo las propuestas de los igualmente notables que se anotaron como relatores extranjeros y enviaron comunicaciones para ser leídas en el Congreso, como Maurice Blondel, Benedetto Croce, Nicolai Hartman, Martin Heidegger, Jean Hyppolite, Karl Jaspers, Louis Lavelle, Gabriel Marcel, Julián Marías, Bertrand Russell y Michelle Federico Sciacca, junto a otros cuarenta y tres filósofos de menor repercusión posterior que también asistieron.

Muchos académicos argentinos de la filosofía, representantes de las distintas universidades del país, también participaron en esos debates en alto número: más de un centenar. En esa nómina aparecen los nombres mayores de los que ya se identificaban como filósofos justicialistas o que expresaban simpatías por el Proyecto de la Justicia Social, por su gobernabilidad y por algunos grandes lineamientos del pensamiento de Perón, en tanto pensamiento de fondo organizativo, no solo político sino también filosófico-cultural. Entre esos nombres cabe citar los de Coriolano Alberini, Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Rodolfo Mario Agoglia, Hernán Benítez, Carlos Cosío, Luis Juan Guerrero, José Enrique Miguens, Diego Pro, Eugenio Pucciarelli, Ángel Vasallo, Miguel Ángel Virasoro, Jorge Hernán Zucchi y Alicia Eguren.

Nombro primero al que, a mi juicio, puede verse como el maestro de los maestros del filosofar justicialista: Coriolano Alberini. Secretario técnico del Congreso, realizó la apertura del



evento. Nació en 1866 y fue profesor de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires. Escribió varios libros, algunos de ellos traducidos a diversos idiomas. El más conocido es *Gnoseología revolucionaria*, que fue prologado por Albert Einstein. En sus ideas se mostraba favorable a la intuición, crítico del positivismo y defensor de las doctrinas personalistas. Su libro *Problema de historia de las ideas filosóficas en la Argentina* abrió caminos para adquirir una autoconciencia del pensar filosófico nacional y de las relaciones que tenía con las construcciones histórico-políticas del país. Murió en 1960.

Luego podemos mencionar, ya en una generación un poco más joven, a dos grandes pensadores nacidos en Córdoba: Carlos Astrada (1894-1970) y Nimio de Anquín (1896-1979).

De este período, rico en filósofos notables que recibieron el impulso creador de la concreción del Proyecto de la Justicia Social y de esos dos grandes acontecimientos que culminan en 1949 —el Congreso de Filosofía de Mendoza y la reforma de la Constitución Nacional—, estudiaremos a Carlos Astrada y a Arturo Sampay, no solo por el protagonismo que los dos tuvieron en esos grandes eventos, sino porque con su pensamiento —la filosofía de la argentinidad en Astrada y la defensa de un constitucionalismo social en Sampay— contribuyeron a enriquecer la cultura de la época de afianzamiento del movimiento peronista.

Las principales obras de Astrada son *El juego existencial* (1933), *La ética formal y los valores* (1938), *El pensamiento histórico-filosófico de Herder y su idea de humanidad* (1945) y sus dos textos argentinistas que tanto influyeron a las generaciones de filósofos posteriores: *El mito gaucho* (1948) y *Tierra y figura* (1949). También un texto más breve, *Con el justicialismo surge el hombre argentino con fisonomía propia* (1949), donde subraya su identificación con las transformaciones políticas y sociales del justicialismo.

Carlos Astrada nunca se desprende de la filosofía como una maestría de la vida de presencia universal, siguiendo el ejemplo del propio Perón. Este último despidió a los filósofos extranjeros

que participaron en el Congreso agradeciéndoles las enseñanzas que habían dejado. Les transmite también que aspirábamos “a hacer del argentino un ser armónico con lo universal, precisamente por ser universal nuestra actitud ante la vida y las fuerzas de expansión que la promueven”. Pero Astrada, como casi todos los filósofos ligados en forma directa o indirecta con el fenómeno político y cultural al que denominamos justicialismo, y también como los influenciados por el historicismo del siglo XIX, no se interesan por los pensadores extranjeros solo académicamente, sino que tratan de utilizarlos para formular ensayos donde el protagonista no es el filósofo europeo, ni el canon histórico-universal que ellos conforman y a veces elaboran, sino el territorio argentino, con sus habitantes y con sus pensadores. Por otra parte, el “universalismo” fue una categoría filosófica que utilizó el Perón maduro para que se reconociera como tarea política esencial la de favorecer la necesaria amistad entre los pueblos del mundo, para alcanzar finalmente la unidad de la familia humana.

Astrada había comenzado su “mito gaucho” con una pregunta fundante: “¿Será capaz el hombre argentino de sacar fuerzas de su mito y alcanzar la plenitud de vigilia espiritual necesaria para constelar una cultura (propia)? ¿Podrá proponerse metas altamente valiosas y trazarse un programa de vida cuya consecución y logro le permitan acceder a la universalidad?”.<sup>3</sup>

Astrada expresa así el primer intento de una filosofía de la argentinidad y lo hace de manera clásica, inspirado en el más antiguo saber griego. Aristóteles, en el libro primero de la metafísica, presenta al mito como “modelo maravilloso” y al filósofo como “el amigo de lo maravilloso”. El mito, puntualiza Astrada, “es el amanecer de la reflexión filosófica”,<sup>4</sup> de una reflexión filo-

---

3. Astrada, Carlos. *El mito gaucho*. Buenos Aires, Editorial Docencia, Proyecto CINA, 1982.

4. Astrada, Carlos. *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.

sófica situada. Tiene su mundo, su tierra y al hombre arquetípico de esa tierra. La Pampa adquiere así su protagonismo geopolítico más antiguo y profundo. No es lo mismo ser hombre de fértiles llanuras que ser hombre de desiertos, que ser montañés o que ser isleño rodeado de mares y mareas.

Reflexiona Astrada: ¿dónde está nuestro histórico pasado? En la madre tierra. Así, va mucho más atrás todavía en el tiempo hacia donde no había ni siquiera habitantes originarios en esa gigantesca Pampa mítica. Esta es una fuerza viviente que espera que surja un hombre arquetípico digno de ella, y, con su figura —en este caso la del gaucho—, una comunidad que impulse tierra y figura a un protagonismo mundial.

Entiende que el justicialismo los ha proyectado en un horizonte histórico para realizar una tarea de grandeza, para cumplir una misión no solo argentina sino también latinoamericana. Por eso él escribe: “Para un pueblo siempre existe el momento para un gran comienzo. Un impulso inicial, una tensión”.<sup>5</sup> Un “esfuerzo heroico” como punto de arranque para la concreción de un Proyecto Nacional que contenga una cultura raigal y una filosofía propia. En esta poética funda, como lo hemos anotado, la idea de una filosofía de la argentinidad.

Afirma: “El hombre argentino tiene su filiación telúrica, anímica y espiritual que sella y define su idiosincrasia”. Insiste de diversas maneras en su idea central: este “hombre argentino es una tarea”, y agrega que “en su voluntad de trascendencia, es una flecha que se afana por un blanco remoto”. Subraya que ya no somos ni primitivos ni europeos, que hemos sido capturados míticamente por nuestro mestizaje. “Somos hombres de la Pampa y llevamos adentrados su desolación y su misterio”.<sup>6</sup>

---

5. Astrada, Carlos. *El mito gaucho*. Op. cit.

6. Ibid.

Advierte justamente que si por un lado nuestro inmenso territorio es un factor de un dinamismo extraordinario que nos impulsa hacia un horizonte siempre en movimiento hacia lo lejano, la falta de un destino grande para la Argentina en su conjunto puede sumirnos en la melancolía y en la soledad. De manera que los habitantes de nuestro país, parece estimar Astrada, siempre necesitaremos un proyecto impulsor significativo y comunitario para habitar en forma creativa esta asombrosamente fértil Pampa mítica.

A mediados de los años 40 del siglo pasado él avizora este proyecto ya en la transmisión del *Martín Fierro* de José Hernández. De esta “figura” surge una sabiduría arquetípica del hombre argentino que se nos ofrece como un “manantial originario en un libro histórico”. Allí se encuentran los elementos básicos de esta lucha “para levantar sobre las pampas y bajo la luz de la Cruz del Sur una comunidad política justa y libre”. En esos primeros años de gobernabilidad justicialista se pegaban afiches en las calles con la imagen de Perón vestido de gaucho con un breve texto abajo extraído del poema de Hernández: “Hasta que venga algún gaucho en esta tierra a mandar”.

Otro filósofo a destacar es Arturo Sampay, uno de los dos mayores filósofos del Derecho argentino junto con Carlos Cossio. Sampay (1911-1977) fue actor principal de la reforma del 49 y escribió libros muy valiosos en su tema: *La crisis del Estado de derecho liberal-burgués* (1942), *La filosofía del Iluminismo y la Constitución Argentina de 1853* (1944), *La reforma constitucional de 1949* (1949) y *La introducción a la Teoría del Estado* (1951). También puede mencionarse *Ideas para la revolución de nuestro tiempo* (1968).

Sampay critica el excesivo individualismo liberal que nuestra Constitución histórica contenía, provocando, decía, la pérdida de sentido social que es el que termina haciendo grandes a los pueblos. Puntualiza que en nuestra Constitución originaria existen demasiados derechos y muy pocas obligaciones para esta formidable aventura económica de

crear riquezas socialmente, un problema que suele complicar la gobernabilidad de las fuerzas políticas que procuran una más justa distribución de los ingresos. Perón también usaría en su texto “La Comunidad Organizada” este concepto, pero mostrándolo como un rasgo común a todo el proceso político occidental.

En sus eruditos análisis de construcción histórico-política del Estado, Sampay impulsa una específica tercera posición estatal posible, crítica tanto de la visión liberal del Estado mínimo como de la visión comunista o socialnacionalista del Estado totalitario. Pero no lo hace desde una postura teórica general, ya que era más bien crítico de esta pretensión científica propia de una época que enseñaba a la ciencia política como Teoría del Estado. Consideraba que “el objeto de la Teoría del Estado era la realidad histórico-concreta que nos comprende y que, por lo mismo, es singular y única en el fluir irreversible de la historia”.<sup>7</sup> Como Coriolano Alberini, era un personalista cristiano y, por ello, un defensor de la idea social del bien común de origen escolástico como reguladora de la actividad política.

Menciona que “el concepto de ‘bien común’ es complejo, desde que implica la idea de ‘bien’ y la de ‘común’; la primera significa el perfeccionamiento del hombre; la segunda proviene de que el ‘bien’ ha de ser distribuido y participado por todos los miembros del Estado proporcionalmente a sus aptitudes y a su condición, o sea, según el orden de la ‘justicia general’”.<sup>8</sup>

El segundo período en estudio corresponde al de la llamada “resistencia peronista”, cuando rige el decreto que prohíbe toda mención al justicialismo, al peronismo, a sus creadores y a sus filósofos. Estos últimos son echados masivamente de sus cátedras, y tanto el movimiento como el partido político que los

---

7. Sampay, Arturo. *Teoría del Estado y otros ensayos*. Buenos Aires, Ediciones Theoría, 1994.

8. *Ibid.*

expresaba quedan no solo proscritos, sino también impedidos de manifestar presencia cultural alguna. Varios de ellos terminan siendo académicos de universidades de otros países. Cuenta Fermín Chávez en su libro *Alpargatas y libros* que Rodolfo Mario Agoglia, por ejemplo, se exilió en Ecuador. Allí le ofrecieron una cátedra en la Universidad Nacional de Quito. El profesor ecuatoriano Simón Espinoza, cuando lo presentó a sus alumnos por primera vez, dijo: “Este hombre ha cometido el crimen de ser peronista. Nosotros lo recibimos como a un maestro de la filosofía”.<sup>9</sup>

Pero esta época tiene también su riqueza y su desafiante valentía en el campo del pensamiento. Analizaremos a Juan José Hernández Arregui y a Rodolfo Kusch, quienes buscaron nuevos caminos para pensar el justicialismo en una situación tan crítica: una filosofía sociológica en el primero y una antropología filosófica en el segundo.

Hernández Arregui tiene varias obras importantes: *Imperialismo y cultura* (1957) y *La formación de la conciencia nacional*, que salió a la luz en mayo de 1960. A estos dos primeros textos apasionados, debemos agregar: *¿Qué es el ser nacional?*, *Nacionalismo y liberación* y *Peronismo y socialismo*, igualmente valiosos.

Su obra fundamental, *La formación de la conciencia nacional*, es un libro notable y de gran influencia en el pensamiento político argentino. Hernández Arregui va a iluminar la posibilidad de un encuentro entre el marxismo y el justicialismo, pero ajeno a toda idea de copiar modelos de matriz extranjera. Así parte del reconocimiento de la existencia y de la preeminencia del movimiento nacional y popular justicialista cuya columna vertebral son los trabajadores organizados.

Reconoce también que el peronismo ha realizado una revolución social que debe ser estudiada, comprendida y

---

9. Chávez, Fermín. *Alpargatas y libros. Diccionario de Peronistas de la Cultura II*. Buenos Aires, Ediciones Theoria, 2004.

defendida militantemente. Convoca a integrar decididamente a una izquierda nacional activa, pero no desintegradora de ese movimiento. Una izquierda que sepa que es una parte necesaria pero que no puede aspirar a ser el todo, porque ello debilitaría el juego político nacional y la fuerte pertenencia del mundo obrero, organizado en la práctica y en la teoría, por la cultura simbólica y práctica del peronismo.

Crítica a la que él ve como una izquierda sin patria: la de los partidos socialistas y la del partido comunista; jugando casi siempre al servicio de los sectores oligárquicos y antipopulares. También a los nacionalistas sin amor al pueblo. Así, es necesario reconocer que el movimiento nacional y popular justicialista realiza un prodigio filosófico e ideológico: Va haciendo nacionales a los socialistas y a algunos comunistas provenientes de partidos internacionalistas, cosmopolitas y sin sentimientos patrióticos, mientras va inculcando el amor al pueblo a los diversos sectores nacionalistas, volviéndolos populares.

Planteaba que sería un error lamentable que en el futuro no se advirtiera que la grandeza del justicialismo es que tiene alas ideológicamente diferenciadas, pero unidas por una tarea popular común. Esas alas, una más a la derecha y otra más a la izquierda, saben que el “todo” nacional y popular es mucho más importante que las partes. No son partidos europeos los que aquí juegan, son tendencias diferentes de una común estrategia de signo continentalista y universalista, pero fuertemente patriótica, y partes de una nueva forma de hacer política, no sectaria ni excluyente, al servicio de un gran Proyecto comunitario. Hernández Arregui les recordó a los pensadores y militantes de izquierda argentinos que “el gran movimiento de masas desatado por Perón ha desbarajustado vertical y horizontalmente a las izquierdas”.<sup>10</sup> Al vivir “dentro del Movi-

---

10. Hernández Arregui, Juan José. *La formación de la conciencia nacional*. Buenos Aires, Peña Lillo, 2004.

miento Nacional Justicialista, la izquierda no puede ser más que una tendencia”, ya no más un partido.

Así, Hernández Arregui encontró en el último capítulo de este libro la síntesis precisa que une a la conciencia nacional con la liberación nacional. Una concepción que se convertirá en uno de los motores de una nueva etapa de notable proliferación y enriquecimiento filosófico argentino y latinoamericano que va acontecer en los primeros años de la década de 1970. En el momento de la edición de este libro (1960) había que tener mucho coraje cultural para defender la praxis peronista de la marea liberal que fundamentaba la proscripción de los justicialistas.

Rodolfo Kusch es quizás el más genial de todos los llamados filósofos justicialistas. Los pensadores latinoamericanos del pasado nos habían preparado para pensar la diferencia en términos continentalistas. La filosofía universalista europea de esencia colonizadora y dominante se oponía a la americana, menos cosmopolita, más singular y menos internacionalmente invasiva. Pragmática y asumidamente hija de Europa, la norteamericana; compleja y seductoramente mestiza, la latinoamericana.

Kusch va a llevar este desafío del pensar mestizo a su punto más raigal: hacer hablar al pensamiento indígena y popular de nuestra comunidad de reflexión, para establecer el piso y el fundamento mítico y ontológico a la vez de nuestra forma de vivir, de nuestro mestizaje americano profundo, que es un “estar-siendo”, no un puro “ser”,<sup>11</sup> como se lo ha pensado en el canon filosófico europeo.

El de Rodolfo Kusch no es un pensamiento fácil. Hay que advertir que nuestro lenguaje está cargado por una totalidad de significaciones filosóficas europeas, lo que dificulta en parte la lectura de ideas y concepciones seminales nuevas o distintas.

---

11. Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1978.



Además del más renombrado de sus textos, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, cabe destacar otro texto más accesible de Kusch: *Geocultura del hombre americano*, aparecido en 1976. Afortunadamente, la Fundación Ross ha editado la obra completa del gran pensador argentino en cinco tomos donde pueden encontrarse, entre otros y además de los dos citados, los igualmente valiosos *La seducción de la barbarie* (1953), *América Profunda* (1962), *Indios, porteños y dioses* (1966), *Pensamiento indígena y popular* (1973) y *La negación en el pensamiento popular* (1975), entre otros.

En *Geocultura del hombre americano*, Kusch estima que una de las cuestiones que precisamente nos ponen en una situación de “inferioridad” latinoamericana es el relato histórico “universal” europeo. Los títulos de los capítulos que preparan nuestra reflexión son altamente provocativos: “el miedo de ser nosotros mismos”, “el miedo a pensar lo nuestro”, “el saber y el miedo” y “el miedo a ser inferior”, que llevan finalmente a la relación entre el miedo y la historia.

El temor tiene una importancia decisiva en el juego de las ideas y de las creencias en la vida cultural de los intelectuales contemporáneos, en particular para los que viven en países que no tienen una cultura de política exterior colonizante e imperial.

Se pregunta por qué no llegó a haber un proyecto peronista para la universidad. Una de las causas fue justamente el temor a adquirir y enseñar una cultura inferior. Argumenta que el miedo a ser inferiores y el miedo a la historia son miedos profundos en una nacionalidad mestiza. Nosotros, los sectores medios, cuando adquirimos cultura, porque somos intelectuales, y cuando tenemos acceso a las cátedras tenemos miedo de que nos coloquen en un nivel inferior internacional con relación al gran proceso histórico universal. El miedo de esa clase media “culto y urbana”, en la que la mayor parte de los intelectuales del país nacemos, es quedar atrapada en una identidad inculta o en una cultura inferior por el peso del mestizaje popular americano que, por otra parte, es nuestra mayor riqueza identitaria.

Kusch muestra algunas reflexiones que hacen pensar y hasta sonreír. Por ejemplo, a los europeos la historia no les pasa. Siempre son algo griegos y algo semitas y algo romanos. Son antiguos y modernos. Nada les es ajeno. Son el centro de la historia universal que han construido justamente para que se los vea finalmente el centro. Tienen un pasado, un presente y un futuro sabios, cultos. En cambio, a los sudamericanos se nos enseña que la historia nuestra ya pasó, la historia sudamericana también pasó. Los incas fueron, los guaraníes fueron, los aimaras fueron, Tupac Amaru fue, los chacareros italianos también pasaron, al igual que los gauchos judíos. El peronismo ya fue. Estima que no terminamos de ver que los pueblos viven a través de su sangre y también del culto de su memoria, un culto que entre nosotros, por lo común en sus pliegues más propios y profundos, se oculta o se niega.

La historia sudamericana tiene también su fondo mítico y sus manantiales sabios, como la china, la india o la europea. Desde los incas, los guaraníes y los diaguitas a los criollos, a los chacareros italianos y a los inmigrantes españoles. Siempre en la historia hay vida que te proyecta hacia el futuro. Todo ese enorme pasado vive en nuestro mestizaje.

Kusch escribe que “uno de los factores que precisamente ponen a nuestra aparente inferioridad sudamericana sobre el tapete es la historia”, y agrega que “la historia consiste en una especie de línea recorrida por la humanidad en la cual se da un arriba y un abajo, y ese arriba está colocado más allá de donde estamos nosotros”.<sup>12</sup> Entramos a la historia con el descubrimiento de América. Los aztecas, los mayas y los incas fueron vencidos por los conquistadores. Por algo será. Ya fueron. “Es lo que creemos de la historia y nadie parece que pueda convencernos de que no es así.”

---

12. Kusch, Rodolfo. “Geocultura del hombre americano” en *Obras completas*. Rosario, Editorial Fundación Ross, 2007.

La “historia universal” pasa por un nebuloso y olvidado comienzo africano, por China, por la Mesopotamia, por Egipto, por la espléndida Grecia (“tan esgrimida por la Francia burguesa del siglo pasado”), por Roma, por España y por los imperios y naciones modernas. “Hoy ya no podemos hacer una historia (latinoamericana) al margen”, describe Kusch; nos sería muy difícil por nuestro mismo carácter mestizo. Sin embargo, uno puede realizar preguntas y formular interesantes comparaciones. Las ruinas de Caral en Perú y las de Tiahuanaco en Bolivia nos llevan a cuatro o cinco mil años atrás. Cuando en Caral se calcula que había cerca de doscientos mil habitantes, en la misma época de la “historia universal” euro-asiática, Babilonia no tenía más de cien mil, y Menfis, en Egipto, no llegaba a ochenta mil. Si la magnitud de las ciudades escribe el hilo de la civilización, en nuestra América del Sur estábamos más civilizados. La palabra civilización tiene su origen justamente en la práctica social de las ciudades.

Kusch reconoce que “el (gran) político remienda en cierta manera todo aquello que entre nosotros no parece entrar en la (gran) historia”. El fondo mítico de las historias de la gran isla euroasiática y de la importante isla americana no es tan diferente, aunque no se lo reconozca. “Antes —escribe— los dioses manejaban la historia, hoy, desde la Revolución Francesa, la historia es manejada por los hombres”. Aquí en América como en Medio Oriente o en Grecia. Con astucia nos plantea la duda, la gran pregunta a la que hoy el mundo de la globalización no tiene respuesta: “O la historia está errada (en su marcha al futuro) o quizá la historia (esa historia) sea solo exclusiva de Occidente”. Lo que abre la puerta a un porvenir distinto para nosotros, no necesariamente atados a las crisis recurrentes de los modelos que procuran la concentración de la riqueza en relativamente pocas manos.

El tercer período que abarcaremos es el de la eutopía, con el regreso de Perón y con el doloroso fracaso de la reconstrucción de una democracia popular. Un período en el que Kusch también participó activamente.

Desde el punto de vista del pensamiento argentino y latinoamericano, es una época —la de comienzos de la década de 1970— donde se produce una verdadera eclosión filosófica y sociológica que tiene como centro a la idea y al símbolo de la “filosofía de la liberación”. Corre paralela a la “teología de la liberación”, propuesta radical de una parte significativa de la Iglesia católica en esos años, tan adentrada en la religiosidad popular de Latinoamérica. El “universo peronista”, como comienza a llamárselo en los sectores más comprometidos de la intelectualidad, con todo su complejo despliegue, es también un centro de interés político al agregar a la liberación el calificativo de “nacional”.

En esta etapa analizaremos a Enrique Dussel, pensador de la *Filosofía de la liberación*, y a Agustín Tobías de la Riega, pensador de la razón encarnada, propia del mestizaje argentino.

En esos años, Dussel era parte de un grupo que integraban otros relevantes filósofos argentinos también dedicados a pensar el problema de la liberación como hecho cultural y no solamente político. Ellos eran Mario Casalla, Carlos Cullen, Rodolfo Kusch, Julio de Zan, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone. Todos ellos conformaron y dieron a pensar la filosofía de liberación con importantes textos publicados en esos años que culminan con el retorno de Perón a la Argentina.

Dussel es posiblemente en la actualidad el filósofo argentino más conocido en el mundo. Tiene más de cincuenta libros escritos, algunos traducidos a varios idiomas. En su juventud mendocina escribe *América Latina: dependencia y liberación* y *Estudio del puesto de Latinoamérica en la historia universal*, que es como un espejo de la pregunta fundante de Rodolfo Kusch, anticipándose a la exigencia de Perón a los intelectuales para que retomaran la creación de su propia historia. Mientras estaba escribiendo su libro más popular, *Filosofía de la liberación*, es detenido. Cuando recupera la libertad se exilia en México. Allí se convierte en académico de la Universidad Autónoma de México (UNAM), quizá la universidad más popular de Latinoamérica y

se instala en ese país en forma permanente. Allí edita *Filosofía de la liberación*, que tendrá algunas reediciones.

Como a todos nuestros filósofos estudiados, a Dussel le interesa la cuestión de la “colonialidad del saber”, el “problema del eurocentrismo” y nuestro complejo carácter de periféricos independientes con pensamientos crecientemente propios y críticos a esa narración histórica que nos coloca en un puesto de “descubiertos”, “conquistados”, “colonizados consentidos y a menudo explotados”, “subdesarrollados”, etcétera. Debe haber sido el primer ensayista que mencionó la categoría de “posmodernidad” con distancia crítica<sup>13</sup> diez años antes que Jean-Francois Lyotard o Gianni Vattimo.

En sus textos posteriores siguió desmenuzando en investigaciones profundas la construcción histórica del concepto mítico de la modernidad europea y del propio nombre de Europa desde el cual se constituía la colonialidad del saber eurocéntrico.

¿A qué geocultura llamamos Europa?, se pregunta, ¿a la de origen fenicio y semita y luego bárbara anglosajona y francesa (la más profundamente eurocéntrica y colonialista) o a la griega y romana-mediterránea y luego española y portuguesa que se abre al mundo en dos direcciones: Oriente y Occidente, y que, a juicio de Dussel, es la que permite trabajar un símbolo abarcativo más pleno y menos mítico; más real; el de la “transmodernidad”.<sup>14</sup> Símbolo que juega la cuestión de los procesos de emancipación en forma diferente a los de la posmodernidad eurocéntrica.

Europa tiene —afirma Dussel— un deslizamiento semántico. “En primer lugar, la mitológica Europa es hija de fenicios, de un semita entonces. Esta Europa venida del Oriente es algo cuyo contenido es completamente distinto a la Europa definitiva (la Europa

---

13. Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México, Edicol, 1977.

14. Dussel, Enrique.: “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO, 2003.

‘moderna’).” Agrega que a Grecia no habría que confundirla con esta “futura Europa” y deja en claro que “la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa (en particular, la dominante, la anglosajona y francesa) es un invento ideológico de fines del siglo XVIII”, particularmente romántico alemán, que facilitaba la conceptualización de modelos claramente racistas, especialmente en Alemania, como en Inglaterra y en Francia. Justamente los pueblos más violentos en sus prácticas colonialistas, que tratan de olvidar que en sus orígenes ellos fueron los bárbaros, los incivilizados, los no-políticos; tanto para los Griegos como para los romanos.

“La Grecia histórica no es occidental. En lo oriental está Grecia y (parte de) Asia y los reinos helenistas hasta el borde del Indo y también del Nilo ptolomaico.” En el desarrollo cultural de este proceso, Dussel nos recuerda que lo “griego clásico —Aristóteles, por ejemplo— es tanto cristiano bizantino como árabe musulmán”. Entiende que incluso lo greco-latino se hace unitario claramente con el Renacimiento italiano. Y considera en este relato mítico que la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa —algunos agregan el parlamentarismo inglés— son el punto de partida de la Modernidad. En esta interpretación habitual de la modernidad europea se deja de lado a Portugal y a España y con ellos al siglo XVI hispanoamericano, que en opinión unánime de los especialistas nada tiene que ver con la “modernidad” sino quizás con el fin de la Edad Media.

Dussel se opone a estas falsas unanimidades y propone una distinta conceptualización de la “modernidad” basada en un diferente sentido de lo mundial, contraria a aquella que se organiza sobre una noción de centros y periferias propias del período en el cual Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta 1945 “y tiene el comando de la Historia mundial, en especial desde el surgimiento del Imperialismo desde 1870”.

A fines del siglo XV no había historia universal, afirma Dussel, solo existían empíricamente grandes culturas. Además de algunas europeas, la china, las indias, las bantú, las turco-musulmanas y, en nuestra América, la azteca, la maya, la inca, la chibcha, entre

otras. Le parece necesario aceptar que hay, por lo menos, dos concepciones de “modernidad”: una “eurocéntrica, provinciana y regional” que la muestra como “una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico que abre la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano”, y otra, la menos mítica y la más sincera, es la que acepta la mundialidad del juego intercultural a partir de 1492, empujada por el mercantilismo mundial. “Las minas de plata de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545 y 1546, respectivamente) permiten acumular riquezas monetarias suficientes como para vencer a los turcos en la batalla de Lepanto en 1571. El Atlántico suplanta al Mediterráneo.” Para nosotros, estima, “la centralidad de la Europa latina en la Historia mundial es la determinación fundamental de la modernidad”.

Dussel procura desmitificar y deconstruir el mito eurocéntrico de la modernidad, desde el cual se construye el relato que justifica la violencia del colonizador. “Por el carácter ‘civilizatorio’ de la ‘modernidad’ se interpretan como inevitables los sufrimientos y sacrificios (los costos) de la ‘modernización’ de los pueblos ‘atrasados’, inmaduros, de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera.”

En Enrique Dussel puede advertirse al intelectual que en su propio trabajo de maduración de una identidad latinoamericana, ajenas a las razones y a las conveniencias de las potencias dominantes, va enseñando cada vez con más fuerza que la colonialidad del saber eurocéntrica ha sido y pretende seguir siendo una colonialidad del poder. Una nueva vuelta de tuerca a nuestra “geocultura” con semejanzas de sentido con la intentada por Rodolfo Kusch.

En sus obras, tanto de juventud como de madurez, se encuentra siempre una reflexión ética sobre la dominación, la explotación, el marginamiento y la exclusión. Así, desde *La filosofía de la liberación*, de 1977, hasta *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, publicada también en México en 1998, puede observarse esta persistencia de su objetivo filosófico esencial.

Otra figura de notable talento que analizaremos en esta obra, y que lamentablemente para todos sus admiradores y amigos falleció muy joven y en plena tarea creadora, es Agustín Tobías de la Riega. Editó dos libros en vida, *Razón y encarnación* y *Conocimiento, violencia y culpa*, y en esos años también integró un grupo de reflexión filosófica dedicado a la cuestión de la relación entre pensamiento y cultura. Un grupo en el que también participaron destacados pensadores y pensadoras en un campo un poco más amplio que el del estrictamente ligado al justicialismo: María Graciela Rebok, Josefina Semillán de Dartiguelongue, Ana Zagari, Dina Picotti (la gran traductora de Heidegger al español), Carlos Cullen y Jorge Fernández, entre otros.

Agustín de la Riega fue un filósofo inteligente y creativo que murió en 1983 cuando estaba por cumplir 40 años. Su primera obra, *Conocimiento, violencia y culpa*, implica una historia de la filosofía a la luz de la distinción entre “juridicismo” y “facticismo”, mostrando el exceso de racionalismo del primero y la riqueza vital del segundo. Trata así de “tender un puente entre el lenguaje ontológico y el ámbito de la vida como ámbito finito de violencia y creación”.<sup>15</sup> La de Agustín de la Riega es una filosofía que trabaja una categoría novedosa: la del “haber”. El haber (en particular el nuestro, el argentino y latinoamericano) da lugar a la diferencia y a la vida.

En su segunda obra, *Razón y encarnación*, se tematiza el conocimiento en la medida en que supone “un vivir y un obrar humano”<sup>16</sup> que se “conoce a través de una dinámica real que nos pone en juego”. El ponerse en juego es propio del pensar estratégico que desborda la cultura justicialista. Murió justamente cuando reflexionaba sobre cómo enfrentar con valores

---

15. De la Riega, Agustín Tobías. *Conocimiento, violencia y culpa*. Buenos Aires, Paidós, 1979.

16. De la Riega, Agustín Tobías. *Razón y encarnación*. Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador, 1978.



populares toda esa etapa nueva republicana que se abría con las elecciones de 1983.

En esos momentos toma dos expresiones que pretendían englobar a la Nación: “pueblo” y “república”. Advierte que los que se aferraban a una de ellas desconocían la otra. Veía al pueblo como expresión de lo terrestre y a la República como experiencia de la palabra racional. Teme que ese enfrentamiento pudiera disociar a la Nación de manera persistente, y escribe que en esos años era su “mayor preocupación y deseo actual, que reitero cada vez que el país se descomprime y ofrece alguna posibilidad de renovación; es que, como lo desearon los grandes argentinos de siempre y, en épocas próximas, los abanderados de la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA) y la Generación del cuarenta y los abanderados de la democracia plena de justicia social, la Palabra se acerque a la Tierra y la Tierra a la Palabra y se identifiquen Pueblo y República en la Nación Argentina”.<sup>17</sup>

Sus amigas lograron reunir temáticamente los textos que estaba escribiendo y publicarlos en un libro que llevó por nombre *Identidad y universalidad*, del cual se extrajeron los conceptos arriba mencionados. En él también hallamos otros enfoques igualmente proféticos, como el que califica la decadencia de Europa, culturalmente dominante todavía en esos años, y el crecimiento de regiones como la nuestra, la sudamericana.

Para De la Riega, la “urgencia por consolidar nuestra identidad está unida a una vocación de universalidad que proyectamos en términos nuevos” (la importante cuestión subrayada a la vez por Astrada y por Perón en el Congreso de Filosofía de 1949). Agrega que “la Argentina es una región cultural más rica, pero también más conflictiva por lo profundo del llamado que la convoca a la unidad. Si el problema y la posibilidad de Brasil radican en que es negro y es blanco, el problema y la possibili-

---

17. De la Riega, Agustín Tobías. *Identidad y universalidad. Cultura, Ética y Política*. Buenos Aires, Editorial Docencia, 1987.

dad de la Argentina reside en que es Latinoamérica y es (también de alguna manera) Europa. Es la región más europea de Latinoamérica y esto puede llevarla a una negación de parte de su ser”. El juego estratégico al que deberíamos aspirar es al de integrarnos “en una dimensión superior de universalidad que a la vez la contenga en diálogo con sus hermanas continentales y les permita crecer juntas en desarrollo y justicia”.

El ensayo final de este libro termina advirtiéndonos la decadencia cultural de una de nuestras dos fuentes de identidad siempre en juego. Escribe: “Los dioses han huido. El desierto está creciendo. Es cierto, sí. Pero solo a medias. Para Heidegger y para Nietzsche —y para nosotros los espectadores la tragedia— no cabe ninguna duda. Europa, la vieja Europa [esto lo escribía en 1982], la cuna de Occidente ha entrado en su período posmenopáusico. De sus entrañas ha escapado para siempre la posibilidad de procrear [...] Ha consumado su destino. Su crisis, lejos de ser de crecimiento, es de postración, de senectud”.

En función de este certero y audaz vaticinio, termina señalando a nuestros intelectuales: “Los dioses han huido y el desierto está creciendo en la vieja tierra, pero solo allí”. No entre nosotros. Por ello aconsejaba que “no deberíamos caer en la tentación —a la que son tan proclives el intelectual y el artista, entre muchos otros— de seguir teniendo fija la mirada en ella. O lo que es más triste aún, trasplantar su agonía al nuevo ámbito” de nuestros pueblos.

La década de 1970 fue pródiga en grandes pensadores de la liberación nacional. Si bien no analizaremos aquí a todos, cabe recordar a algunos de ellos, como Conrado Eggers Lan, especialista en filosofía antigua pero también en pensar latinoamericano. Señalaba que era necesario separar el concepto de “población” del de “pueblo”. El de “pueblo configura una creación cultural”,<sup>18</sup>

---

18. Eggers Lan, Conrado. “Los conceptos de *Pueblo y Nación* en la propuesta de unidad latinoamericana” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Número 12.

decía. Designa “una ligazón de los habitantes de un país en torno a un objetivo común, un vínculo que conlleva implícitamente una voluntad de acción, o directamente un accionar conjunto”.

También encontramos a Andrés Mercado Vera, filósofo y docente que egresó de la Facultad de Filosofía y Letras en el mítico 1945. Dictó Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en otras universidades del interior. Sus temas preferidos eran el hombre argentino y la filosofía de la historia. Se sentía un continuador del pensamiento de Carlos Astrada. Uno de sus últimos ensayos fue “La idea de libertad en la doctrina justicialista”.

Por otro lado, Eduardo Azcuy, poeta y ensayista, estudioso de las tradiciones míticas y místicas, trabajó en los últimos años de su vida sobre los complejos problemas de Identidad cultural y cambio tecnológico en Latinoamérica. Graciela Maturo, también poeta y ensayista, abordó igualmente nuestros problemas de identidad desde la literatura y realizó un estudio filosófico profundo sobre la magna obra literaria de Leopoldo Marechal.

Por fin cabe nombrar a la filósofa justicialista favorita de los que estudiaron la materia en esos años: Amelia Podetti. En la década de 1970 dirigió la revista *Hechos e Ideas* y realizó conjuntamente una tarea académica y docente muy activa en este período eutópico. Es autora de *La irrupción de América en la historia*, ensayo que ocupó un lugar central en los apasionados debates culturales de los primeros 70.

En la última parte de este trabajo nos ocuparemos de la extensa obra de Fermín Chávez y su libro *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*, una suerte de continuidad de su obra quizás más renombrada: *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina*. Este último, publicado en 1957 en medio de un contexto cultural y mediático antiperonista, fue un acto de valentía personal que instaló un doble debate tanto en el campo periodístico y ensayístico antiperonista, como en el propio discurso revisionista. El primero estaba dominado en esos años por la identificación de Rosas

y Perón (las dos “sangrientas tiranías”, “Rosas y el otro”, solía decir Borges marcando su irónica obediencia al decreto que prohibía nombrarlo), como en el propio ámbito del revisionismo; porque Chávez iba mucho más allá de la defensa de la gobernabilidad de Rosas, que caracterizaba en esos años al revisionismo histórico. El fundamento de su revisión era filosófico y cultural más que estrictamente político, y enfrentaba así a las dos grandes corrientes de pensamiento cuyo combate cultural era posible rastrear desde los comienzos de nuestra historia constitutiva como Nación hasta nuestros días: el Iluminismo cosmopolita, fascinante máscara para los pueblos latinoamericanos de los procesos coloniales e imperialistas, y el más humilde Historicismo, que procuraba un proceso de “autoconciencia” argentina y que así “se desplazaba rápidamente del campo cultural al socio-político”.<sup>19</sup>

Ya en la primera página del libro aparece el tema filosófico central del mismo. Chávez escribe: “La exportación de ideología desde el centro a la periferia no constituye un hecho nuevo en la historia de la humanidad. Lo que sí es un hecho nuevo es la toma de conciencia por los pueblos periféricos del significado de la ideología que han recibido, o siguen recibiendo, de los sistemas centrales de poder”.

Si había sido valiente publicar en pleno fervor antiperonista y antirrevisionista *Civilización y barbarie*, no lo fue menos al publicar *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina* en 1977 en pleno panorama opresivo y represivo de la dictadura iniciada en marzo de 1976.

En realidad, Fermín Chávez podría ser ubicado con naturalidad tanto en el período de la usurpación democrática como en la eutópica de la maduración del pensamiento liberador. Si lo ubicamos entre los que contribuyeron a sostener las vigencias y

---

19. Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.

a pensar las herencias es por su tesón para lograr que se publicara la obra completa de Perón con sus discursos y sus textos escritos, más algunas valiosas entrevistas. Chávez, al igual que Armando Poratti y Silvio Maresca, consideraba particularmente valioso el pensamiento político de Perón, por lo que era necesario permitirle a las nuevas generaciones que lo conocieran de primera mano, sin demasiados intermediarios culturales.

Más adelante, el profesor Rubén Ríos desarrolla mi intento de pensar a Perón —el mayor y más original pensador político de la Argentina del siglo XX, como Alberdi lo fue del siglo XIX—, en particular sobre la original —ignorada o mistificada por su carácter de militar— forma de recrear para los argentinos y los sudamericanos un pensamiento estratégico novedoso y cargado de sabiduría. Al actuar y al “jugar” estratégico, solo reconocido en el campo militar en la década de 1950, él lo va a resemantizar para utilizarlo en el campo político con fines y objetivos doctrinarios y prácticos de articulación social de fondo pacifista. Y por ello no solo diferentes, sino, incluso en sus objetivos, claramente opuestos.

Podría decirse que el término estrategia en 1950 o 1951 —a cuyo saber, el creador del justicialismo le dedica una serie de conferencias que darán origen a la edición de *Conducción política*, o le escribe sus artículos periodísticos que serán más tarde recopilados con el título de *Política y estrategia*— era casi una mala palabra en el campo cultural posbélico. Hoy, el término es utilizado permanentemente en los más diversos campos y resulta difícil encontrar algún periódico que no lo use con fines descriptivos. Si antes denominaba lo militarista y lo condenable, hoy nomina lo prestigioso, lo valioso, lo importante, con un grado de proliferación que muchas veces le hace perder su sentido filosófico profundo.

Estimo que Perón se anticipa en el tiempo con su pensar que une valores doctrinarios y teorías políticas a un obrar de fondo táctico-estratégico. Por eso no veo sus enseñanzas como frutos del “desarrollo político-cultural de técnicas militares o

como una militarización novedosa de la vida social”,<sup>20</sup> como se las suele considerar. Por el contrario, expresa una filosofía de la acción política más abarcativa y profunda. A mi juicio, Perón advierte en la humanidad por venir “un giro antropológico”, por llamarlo de alguna manera. La sociedad ha venido creciendo no solo en complejidad, sino también en la organización material y espiritual de esa complejidad. La mundialización comunicacional y económica ha agigantado los juegos del poder. En cierto sentido, los ha desmesurado. Estos se vuelven íntimamente existenciales para hombres y para pueblos. El predominio del obrar tecnológico acentúa esta competitiva y conflictiva vincularidad planetaria. No solo hay “guerras” en las guerras, las hay también en la política, en la economía, en las comunicaciones, en la cultura, en particular en esta última. La carta estratégica del mundo, por así llamarla, exige para visualizarla, además de historias de ideas y de instituciones, un reconocimiento filosófico y ya no solo militar del saber estratégico y del hacer táctico.

Para analizar la siempre difícil relación del capital y el trabajo en la sociedad planetaria que nos conforma, hay que hacerlo también dentro del reconocimiento que “vivimos vastas situaciones de anarquía”,<sup>21</sup> que exigen nuevas maneras de actuar y de pensar. En muchos aspectos, el pensamiento del líder justicialista es todavía asombrosamente actual para las lecturas e investigaciones que nuestra época exige.

Para comprender la herencia cultural que nos deja el creador del justicialismo resulta de interés comparar tres términos de uso corriente en la vida política: ideología, estrategia y conducción. La ideología suele presentarse como un sistema de ideas de poder que, en cierta medida, presiden la realidad. En las décadas

---

20. Bolívar, Jorge. *Estrategias y juegos de dominación. De Marx a Lenin y de Perón a Hannah Arendt. Para una crítica del saber político moderno*, Tomos I y II. Buenos Aires, Catálogos, 2008.

21. Bolívar, Jorge. *Capitalismo, Trabajo y Anarquía*. Rosario, Editorial Fundación Ross, 2010.

de 1930 y 1940, la función del político parecía ser la de conducir la realidad hacia el orden sugerido, predicado y enaltecido por las ideologías universales, básicamente eurocéntricas.

“La estrategia desde antiguo parte más bien de una perspectiva contraria. Comienza por una lectura de la realidad y de las relaciones de fuerza existentes en ella, lo que habilita la posibilidad de utilizar determinados caminos en vez de otros.”<sup>22</sup> De analizar sus resultados, de hacerles correcciones, de aprovechar las coyunturas nacionales e internacionales para permitir los avances de un conjunto social, de una Nación o de un conjunto de naciones. El estratega elude los dogmatismos y se preocupa por satisfacer las necesidades del campo social concreto, evita quedar atrapado en alguna fidelidad a determinados sistemas de ideas abstractos, que obstruyen más que favorecen la espiritualidad comunitaria de los pueblos.

El término más discutido, y en general el más difícil de aceptar por las otras dos grandes culturas políticas argentinas, la histórica conservadora liberal y las tradicionales izquierdistas de fondo marxista, es el de “conductor”. Perón enseñaba que una cosa era administrar un Estado y otra, muy distinta, era conducir un pueblo. El creador del justicialismo entendió tempranamente que el campo cultural de toda revolución social era un aspecto básico de la lucha política. Además, señalaba que la noción de estrategia “está básicamente necesitada de una conducción”.<sup>23</sup> Es decir, en la práctica, para la cultura justicialista, no existe ningún pensamiento estratégico-político totalmente desligado de la cuestión de la conducción.

Si recurrimos a un diccionario de la lengua castellana veremos que la definición de “estrategia” es “saber del estratega”;

---

22. Bolívar, Jorge. *Estrategias y juegos de dominación. De Marx a Lenin y de Perón a Hannah Arendt. Para una crítica del saber político moderno*, Tomos I y II. Op. Cit.

23. Perón, Juan Domingo. “Conducción política” en *Obras completas*, Volumen 13. Buenos Aires, Editorial Docencia, 2002.

y a continuación encontramos “estratega”: “Guía de un cuerpo social, general de un ejército o Jefe de Estado”. También se lo presenta como aquel que posee el arte de dirigir, y hay allí varias posibilidades: una operación militar, o una relación de fuerzas en pugna, o un proceso de liberación de amplio espectro, político, militar, económico, cultural, social.

El siglo XX fue, por otra parte, un siglo de grandes estrategias, no todos positivos. Después de la caída del Muro de Berlín, como lo subraya el filósofo francés Jean Baudrillard en su libro *Estrategias fatales*, se advierten muchas estrategias en el mundo occidental, sobre todo para solucionar problemas de marginación social, pero pocos estrategias que se hagan cargo de ellas. El resultado también es negativo —o “fatal” —, es decir, gobernado por el azar.

Perón muestra que la conducción política es un arte que no puede reducirse a ninguna formulación científica. Pueden estudiarse técnicas de conducción que son útiles pero que nunca pueden abarcar en su totalidad el misterio intuitivo que expresa la subjetividad de un estratega, sobre todo cuando este es genial. Hay aquí todo un choque cultural con la ciencia política europea de las décadas de 1950 y 1960 que aún se mantiene en el legado de sus grandes teóricos. Norberto Bobbio sostuvo hasta su muerte que la única estrategia científica era la estrategia militar. La estrategia política no podía ser estudiada seriamente en el campo de la ciencia política. Sus enseñanzas aún perduran en sus grandes diccionarios de política que se reeditan cada dos o tres años. Pero ya Giovanni Sartori, en sus escritos publicados alrededor del año 2000, reconocía que la gobernabilidad del cada vez más complejo mundo político actual estaba mucho más cerca de una experiencia artística que de una científica del tipo más o menos inmutable y dogmática de las que abundaron teóricamente en las primeras décadas del siglo XX.

La misma cultura europea que reconoce a los genios —casi en exceso— en la música, en la pintura o en la escritura, se los niega



a la política. Es un problema de fondo filosófico. Perón evalúa que “el genio no se ha podido explicar sino de una sola manera: es lo inexplicable”.<sup>24</sup> Pero en él vive en muchas ocasiones el secreto de la creación histórica, que se reconoce en las actividades llamadas propiamente artísticas, pero no en la política.

Cuando Perón dice “conducción política”, señala también en forma americana que los sistemas de ideas y las doctrinas envejecen, y que “la acción tiene privilegio sobre la concepción” en los hechos, porque el mundo está en permanente movimiento, lo que produce permanentes cambios. Algunos más pequeños, otros más grandes, en todas las sabidurías: económicas, políticas, culturales. Explica que los pueblos se conducen vívidamente y los movimientos políticos se manejan de acuerdo a su propio movimiento (socio-cultural) y a los momentos, al lugar, a la capacidad (de gestión) de quienes ponen las acciones para manejarlos. No es la fuerza, no es la inteligencia, no es el empleo mecánico de los métodos, no es tampoco el sentido ni el sentimiento aislado, no hay un método ideal para realizarlos ni existe un medio eminentemente empírico (que facilite su realización). Es decir, es una concentración de circunstancias tan variables, tan difíciles de apreciar, tan complejas de percibir (en su totalidad), que la inteligencia y el racionalismo son a menudo sobrepasados por la acción temporal del propio fenómeno socio-político. Además, la conducción política en lo esencial no es una figura de poder fija e inmóvil en el tiempo, sino que es la que señala un destino posible, un rumbo histórico para una sociedad y un mundo siempre en movimientos interconectados.

Nuestra propia acción táctico-estratégica, cuando es profunda, altera el cuadro de las relaciones de poder existentes, a veces con modificaciones más lentas, a veces con transformaciones más rápidas. El poder absoluto en la vida

---

24. Perón, Juan Domingo. “Conducción política”. Op. Cit.

social de los hombres no existe, es una visión divina que no corresponde a un hecho humano; aunque a veces pareciera que algunos líderes conservan el poderío durante años. Este raro caso, cuando se observa con detenimiento, nunca está basado en las mismas relaciones, ni organiza los mismos centros de poder, ni expresa los mismos rumbos históricos que lo impulsaron inicialmente. Donde hay poder hay resistencias, dice Michel Foucault, y estas resistencias modifican también, por lo común desde abajo, la organización interna de ese poder aparentemente inmutable, cambiándolo en su sentido político, en su rumbo y en su destino final, a veces decisivamente. Las experiencias del fascismo italiano, del estalinismo ruso, del gandhismo indio, del gaullismo francés o del castrismo cubano, siendo tan disímiles en sus objetivos políticos, ejemplifican esta cuestión. Duraron mucho tiempo pero su destino inicial nunca puede dar cuenta de su realidad y de su destino final. “Las acciones inmediatas producen también reacciones inmediatas, donde la inteligencia interviene solo en parte”, subrayaba el líder justicialista. Es imposible pensar que un gobierno puede tomar decisiones que modifican ciertos cuadros de poder sin que haya reacciones y desgastes.

La estrategia acepta el juego del mundo, por tanto azaroso e incierto, en toda su grandeza metafísica. Por eso, el ensayista francés Georges Bataille decía con inteligencia que la voluntad de poder, en el fondo, era una voluntad de suerte. El gran estratega lo sabe como ninguno, porque lo experimenta desde el interior de esta antigua sabiduría.

Estas líneas, críticas de un pensamiento eurocéntrico dominante que enseñaba más sus teorías que sus complejas prácticas cargadas de violencia, hoy ya son receptadas por algunos de los mejores ensayistas occidentales, pero eran novedosas cuando Perón las enseñaba, mostrando su veta de pensador político y no solo la de líder partidario; aunque, como señala Armando Poratti, “los escritos y los pensamientos de Perón no son (ni

expresan) un mero texto. Son momentos de una acción”<sup>25</sup> estratégica. Ello tiene un doble valor teórico y práctico, porque incluso permite ver en cuáles acciones táctico-estratégicas Perón pudo mostrarse exitoso y en cuáles no.

Actualmente se reconoce que de ese lejano y originario mundo de ideas filosófico-griegas, en el que aparecen inicialmente la fijeza del Ser en Parménides y la fluidez del devenir en Heráclito, la Europa mítica y modélica trató de expresar básicamente a la fijeza del Ser en sus sabidurías, aun con astucias dialécticas más históricamente cerradas que abiertas, mientras Asia y América se encontraron y encuentran siempre más identificadas con la heraclíteica fluidez del devenir, con la figura histórica que enseña que nadie se baña dos veces en el mismo río.

Por otro lado, también nos proponemos estudiar y recrear el pensamiento de Gustavo Cirigliano, que pasó de ser un filósofo de la educación a ser un maestro de la filosofía de la historia. Cirigliano, que nació en Buenos Aires y se doctoró en Filosofía en la UBA en 1959, dedicó sus primeros años de enseñanza al tema educativo. Su primer libro importante fue justamente *Filosofía de la educación*, publicado en 1967. Su visión crítica de un sistema educativo excesivamente ilustrado y cosmopolita aparece también en su obra —escrita en colaboración con Iván Illich— *Juicio a la escuela*, de 1974.

En 1985 reedita en un texto ampliado por la recepción de la llegada de las máquinas de enseñar y de las nuevas tecnologías educativas, su visión de la crisis de la educación. Un año después publica *Proyecto Nacional y sistema educativo*. A partir de allí, el problema del Proyecto Nacional se convierte en el eje de su búsqueda filosófica que va a culminar varios años después en su *Metodología del Proyecto de País* publicada por la Editorial Nueva Generación en noviembre de 2002. Así, después de un intenso período de estudios y de ensayos breves sobre

---

25. Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

cuestiones organizativas y orgánicas, podemos afirmar que Cirigliano alcanza su rol de maestro de la filosofía de la historia.

En todo nuestro estudio sobre algunos de los pensadores justicialistas más notables, el protagonismo de la cuestión histórica como un aspecto esencial de nuestra identidad y de nuestra proyección a la región sudamericana y al mundo ha mostrado su permanente protagonismo. También resulta interesante destacar cómo cada uno de ellos lo ha hecho desde distintos lugares y con distintos enfoques, que no se contradicen pero se diferencian en esa tarea justicialista de retomar y de resignificar nuestro propio pasado para valorar nuestro presente y su proyección al futuro. Tarea esta intensamente cultural, geopolítica y estratégica.

Cirigliano menciona en su *Metodología...* que Proyecto Nacional es un término innegablemente argentino. “Surgido a mediados de la década de 1960 y finalmente consagrado el 1º de mayo de 1974 en la conocida alocución presidencial de Perón al Parlamento.”<sup>26</sup>

El creador del justicialismo, en esa asamblea, había afirmado: “Nuestro país necesita un Proyecto Nacional, perteneciente al país en su totalidad”. Esa frase, que integraría el último ensayo —casi un testamento político— de Perón denominado *Modelo argentino para el Proyecto Nacional*, se convirtió en la estrella polar filosófica de Cirigliano a partir de la refundación de la democracia en 1983. “Un Proyecto Nacional es la trama y el drama de un destino que un pueblo se propone y se lanza a convertir en realidad. Esa trama (libreto o plan de vida) una vez vivida, será historia.”<sup>27</sup>

El maestro de la filosofía histórica trataba de indicar a los argentinos que teníamos que resignificar y estudiar nuestro

---

26. Cirigliano, Gustavo. *Metodología del Proyecto de País*. Buenos Aires, Editorial Nueva Generación, 2002.

27. *Ibid.*

propio pasado a la luz de sus “Proyectos de País”. Después de la dictadura militar iniciada en 1976, nuestro país había perdido no solo su rumbo como Nación, sino también su voluntad y su afecto por proyectarse a través de políticas de Estado de base comunitaria. Vivía la trama negativa de un antiproyecto que inclusive había capturado en gran parte a los tres primeros gobiernos democráticos.

Cirigliano vuelve a la lógica proyectiva del Alberdi de *Las Bases* para reforzar su pensamiento al respecto. Este, en el capítulo XV del citado libro, había escrito: “Un pueblo es civilizado únicamente cuando [...] posee la teoría y la fórmula de su vida; la ley de su desarrollo”. Comenta Cirigliano que “ley de su desarrollo es otro nombre para proyecto; se requiere un principio regulador, un arjé”. Antes menciona: “Una nación requiere conciencia de sí, escribió Alberdi. Es lo mismo que decir que una intención la preside”.

Para recuperar la voluntad perdida era necesario resignificar nuestra historia pasada y estudiarla a la luz de los diferentes “Proyectos de País” que la fueron formando. “Los argentinos todos —escribía— tenemos que reconocer que ya nos movemos en el marco de catorce siglos de historia, con siete proyectos nacionales recorridos y que somos (a la vez) los dos personajes básicos de cada proyecto: el protagonista y el antagonista”.

Subrayaba que “toda la historia es nuestra historia. Todo el pasado es nuestro pasado”. Le parecía ingenuo o engañoso seleccionar obsesivamente una época sobre las otras, o una línea o unos personajes preferidos sobre los demás. Ello no permitía advertir que la historia es conflicto y el conflicto crea enfrentamientos. Si nosotros no los aceptamos espiritualmente en nuestra lectura del pasado, tampoco podremos aceptarlos en la vivencia de nuestro presente. Y esto nos quita capacidad para advertir los elementos modelizadores, novedosos, proyectivos, en donde no solo juegan las iniciativas de los oficialismos sino también las críticas constructivas de las oposiciones, que debían estudiarse en su nexo interior común;

diferenciándolas de las enemistades y de los sostenedores de prácticas internacionalistas antiproyectivas.

Por último, analizaremos la obra de Armando Poratti, quien fue profesor y doctor en Filosofía (UBA, Universidad del Salvador), investigador del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias. Poratti hace una extensa relectura de *La Comunidad Organizada*, el texto fundante de la cultura justicialista. Es una suerte de introducción filosófica actualizada al pensamiento de Perón, expresado en ese texto que ya tiene más de sesenta años. El análisis de Poratti contiene, además, un interesante recorrido de la historia de la filosofía argentina en todos estos años y su relación con la demanda de una reconstrucción solidaria y fraterna de la unión nacional propuesta desde el escenario mendocino.

En toda su exposición puede advertirse un interesante juego de poder en la que la filosofía occidental pasa de ser el lugar “donde se piensan los proyectos, nacionales o imperiales, de los Estados”, en universidades que ofrecen “un lugar de privilegio al filósofo devenido en funcionario”, a una lenta pero visible declinación de su importancia cultural; no solo en el campo político sino incluso en el propio campo académico.

Poratti coloca con especial agudeza a ese texto en relación a cuestiones básicas del pensar justicialista: el del pensamiento mestizo, el de la relación argentina entre filosofía, política y proyectos históricos. También analiza el contexto en que fue pronunciada en forma de discurso filosófico para clausurar el “monumental” Congreso de Filosofía de Mendoza en 1949 y la resignificación de ese pensamiento en la segunda mitad del siglo XX.

En la parte final de esta relectura se dedica a analizar creativamente las grandes líneas de *La Comunidad Organizada*, que contiene, sobre todo, los problemas de la comunidad y la organización en el pensamiento de Perón. Termina con el símbolo político máximo que ofrecía ese texto: la Tercera Posición. En toda esta parte fundamental de su análisis nunca elude subrayar lo vivo y lo muerto que este mensaje ideológico-doctrinario contiene.

Particularmente pedagógica es la forma con la cual Poratti enseña, con sentido práctico, una de las cuestiones que en el texto de Perón se ven más oscuras e, inclusive, más abstractas: la relacionada a la “norma ética” que ayuda a organizar a una comunidad. Escribe Perón: “Va anexo al sentido de la ‘norma’ el sentido de la cultura. Nuestra ‘norma’, la que tratamos de insinuar aquí, no es un cuadro de imposiciones jurídicas sino una visión individual de la perfección propia, de la propia vida ideal”,<sup>28</sup> hecha carne en la mayor parte de la población, agregamos nosotros. “De que esta ‘norma’ —insiste el líder justicialista— llegue a constituir un sistema ordenado de límites e inducciones depende absolutamente el porvenir de la sociedad.”

Poratti reflexiona, así, esta compleja cuestión. En primer lugar, “la ‘norma’ prepara las condiciones para que el cuerpo colectivo se desarrolle en armonía y el individuo pueda encontrar una dignidad que lo rescate del sinsentido [...]. A través de ella se constituye en la ‘normalidad’ de un pueblo. En concreto, Perón incorpora a la ‘norma ética’ de la Argentina la ‘justicia social’.”<sup>29</sup> Esto permite ver en su real presencia el ordenamiento último que se encuentra atrás de la organización político-cultural de nuestro país. Antes de la vivencia popular del Proyecto de la Justicia Social, los habitantes de la Nación no veían como “anormal” la ausencia de justicia social. A partir de que esta “norma”, mayor para nosotros, se hubo experimentado comunitariamente, ya es imposible sentir como normal su ausencia. Y los últimos gobiernos democráticos lo mostraron a veces dramáticamente. Nuestra democracia va unida a la justicia social, sino es percibida como incompleta, inorgánica y hasta carente de sentido si no logra expresarla de manera satisfactoria.

---

28. Perón, Juan Domingo. “La Comunidad Organizada” en *Obras completas*, Volumen 11. Buenos Aires, Editorial Docencia, 1999.

29. Poratti, Armando. “La comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

La introducción filosófica a la lectura de *La Comunidad Organizada* que realiza Armando Poratti es un digno broche al tema de las vigencias y las herencias de la cultura iniciada con el Proyecto de la Justicia Social en la que se inscribe esta obra dedicada a los filósofos justicialistas.

Esperamos que la división por épocas nos permita profundizar en el aporte fundamental que cada uno de estos filósofos ha hecho a esta cultura política. En lo esencial, la mayor parte de ellos se mantuvieron unidos o cercanos a esta cultura argentina de proyección latinoamericana por dos o tres de los períodos estudiados. Tampoco importa mucho si Carlos Astrada, que tuvo un protagonismo tan claro en la etapa fundacional, ya anciano cambiara a Perón por Mao, o que Hernández Arregui tuviera un origen marxista o que Enrique Dussel, tras su exilio de la Argentina, prefiriera una radicación permanente en la vida universitaria y político-cultural mexicana. Todos ellos supieron que con sus acuerdos y diferencias integraron culturalmente en algún momento una fuerza no sectaria, heredera en su concepción del “partido americano” de San Martín.

Así, los que no perdieron su adhesión, o los que mostraron diferentes conductas con relación a esta cuestión absolutamente personal de la identificación o no a una causa política tan compleja y cambiante en nuestro país, contribuyeron en la época en la que lo hicieron decisivamente a responder al propio desafío que Alberdi, en el siglo XIX, y Perón, en el siglo XX, nos hicieran a todos aquellos que nos sentimos intelectuales argentinos y sudamericanos: una Nación autoconsciente necesita una filosofía propia que la comprenda y que la proyecte a la América y al mundo.



## I. ETAPA FUNDACIONAL Y SU INSTITUCIONALIZACIÓN (1945-1955)

### **Breve contexto histórico**

José Luis Di Lorenzo

Previamente a la Segunda Guerra Mundial se produce la llamada Gran Depresión, crisis económica que tiene su inicio en 1929 en Estados Unidos y se extiende hasta principio de la década de 1940. La fecha en que cae la bolsa de Nueva York, el 29 de octubre de 1929, se toma como momento simbólico del inicio de la crisis. También marca el fin de la alianza de Argentina con Inglaterra, lo que constituye el punto de inflexión del Proyecto del Ochenta, el de la “europeización consentida”, con la idea de una cultura europea superior que considera bárbaros a los habitantes de nuestro suelo y se propone sustituirlos por inmigrantes europeos.

Proyecto también denominado como el de “la Argentina Circular”, porque geopolíticamente reducía el territorio nacional a la Pampa húmeda, ignorando a nuestro interior y

al resto de los países del continente, y basaba su economía en la exportación primaria a Inglaterra y la importación de productos manufacturados.

En Estados Unidos asume como presidente Franklin Delano Roosevelt, quien en 1932 impulsará el *New Deal*, un cambio de paradigma en la economía y el inicio del final de la Gran Depresión en ese país, para lo que apelará a políticas intervencionistas reformulando el sistema financiero y empezando a apoyar a los sectores más postergados de la población.

En tanto, en Alemania, a principios de la década de 1930, surge el nacionalsocialismo y llega al poder Adolf Hitler. En 1939 estalla el conflicto militar entre las grandes potencias, que exhibe el salvajismo real de los presuntos civilizados con un legado de entre cincuenta y setenta millones de víctimas, lo que se conoció como la “solución final” (*Endlösung*) de la cuestión judía (el asesinato de unos seis millones de judíos) y el devastador primer bombardeo nuclear a las dos ciudades de mayor tradición católica de Japón: Hiroshima y Nagasaki. La guerra termina en 1945 y deja como herencia los acuerdos de Yalta: los triunfadores se dividen las zonas de influencia en el mundo y emergen como superpotencias rivales la Unión Soviética y Estados Unidos.

Ese es el contexto mundial en el que se lleva a cabo en la Argentina uno de los dos congresos más importantes de filosofía del mundo, al que asistieron personalmente o enviando ponencias los máximos referentes del pensamiento. Se desarrolló en la provincia de Mendoza en el año 1949, en el marco del Proyecto de la Justicia Social.

Así como el colonizador español creyó encontrar el edén cuando vino a estas tierras y “descubrió” que las tierras soñadas quizás estaban en esta América, de algún modo la crisis de una guerra que patentizó el fracaso de la política y de las ideologías dominantes determinó que nuevamente se viera a estas tierras como otro edén, un edén cultural: una Argentina que había declarado su neutralidad ante la guerra y estaba

plasmando el primer ensayo hipertrópico, el de “la Comunidad Organizada”, en el que el privilegiado era el otro, el que no tenía, el que no podía.

En ese año, la Argentina le dio rango constitucional al Proyecto de la Justicia Social. Mientras en Estados Unidos surge lo que se conoce como la carta de la seguridad social, en Argentina la reforma de la Constitución institucionaliza el estado de seguridad social.

Los aportes filosóficos de Carlos Astrada y de Arturo Sampay se dan en esta etapa que hemos denominado fundacional del justicialismo, que transcurre en la década que va de 1945 a 1955, y que hoy se da en llamar el primer peronismo.

# Carlos Astrada y el mito gaucho

Rubén H. Ríos

Para algunos, o para muchos, Carlos Astrada es uno de los grandes filósofos argentinos. Se trata de un pensamiento complejo que analizaremos a partir de *El mito gaucho*, un libro que se publicó en 1948.<sup>30</sup> Es un texto político, escrito en función del peronismo, pero tramado muy intrincadamente a través de estratos densos y de conceptos filosóficos tomados de diversos pensadores. Por lo tanto, es un texto difícil de exponer y difícil de comprender. Y, por otro lado, es un libro raro, que se resiste a las clasificaciones simples. Está escrito en un tono poético muy acentuado, si bien oscila entre el ensayo y la poesía. Por eso resulta complicado clasificarlo en algún género.

---

30. Astrada, Carlos. *El mito gaucho*. Op. Cit.

Pertenece, más bien, a un género híbrido, y justamente, como tal, está en correspondencia con la tesis de Astrada, que es lo que aquí se intenta mostrar. Esa hibridez de género está en conexión con la tesis principal de *El mito gaucho*.

Ante todo, es necesario contextualizar *El mito gaucho* y el pensamiento de Astrada, realizar un pequeño esbozo biográfico acerca de este pensador que nació en 1895 y murió en vísperas de la Navidad de 1970, y que perteneció —su libro no admite equívocos al respecto— a un grupo de intelectuales vinculados con el peronismo “fundacional”.

Cuando aparece *El mito gaucho* Astrada ya había publicado varios libros y era uno de los organizadores del Congreso Nacional de Filosofía de 1949, en el cual se da el escenario de una disputa político-filosófica donde se inserta el discurso “La Comunidad Organizada” de Perón intentando zanjar diferencias. En esa época era un filósofo bastante reconocido en Argentina y en Europa y contaba con artículos publicados en revistas especializadas y culturales. Además tenía amistad con escritores, poetas y pintores en un momento intenso de la cultura argentina. Era amigo de Macedonio Fernández, con quien, según las declaraciones del hijo de Astrada (Rainer), también compartían la amistad de Raúl Scalabrini Ortiz. Y al parecer, Macedonio, Astrada y Scalabrini se encontraban a cenar los jueves en un restaurante céntrico.

En *El juego existencial* (1933), ya desde el mismo título Astrada fija posición filosófica, una posición que mantendrá incluso después del período peronista: el existencialismo. En 1949, Astrada era un filósofo existencialista, antes de que el existencialismo se convirtiera en una filosofía difundida en Occidente a partir de Sartre o de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. En parte esto se debe a que recibe una beca en 1927 para perfeccionarse en Alemania y allí permanece tres años, asistiendo a varios cursos de Heidegger, Husserl y otros filósofos de relativa figuración en ese momento, como Max Scheler y Nicolai Hartmann.

Por entonces, Astrada es también condiscípulo de algunos jóvenes europeos que obtendrán después renombre como miembros de la llamada Escuela de Frankfurt: Herbert Marcuse (Astrada estudia con Heidegger en Colonia en el mismo año que Marcuse) y Max Horkheimer. Con Heidegger llega a mantener una cierta relación amistosa y familiar durante los años en Alemania. Cuando se publica *Ser y tiempo*, en 1928, Astrada se encuentra estudiando con Heidegger y, como se sabe, *Ser y tiempo* influye largamente en toda la filosofía occidental del siglo XX. En *El juego existencial* se incluyen varios ensayos sobre Heidegger.

En 1936 Astrada publica *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, un libro que fue reseñado en Francia por un filósofo de prestigio, Jean Wahl. En esta reseña, se define al estudio de Astrada como “Heidegger contra Husserl”. Cabe mencionar que Husserl representa la fenomenología y esta se refiere a una filosofía que se ocupa de los fenómenos que aparecen a la conciencia. En 1938 Astrada publica otro libro, donde defiende la ética de Kant contra una escuela filosófica en ese momento muy difundida en Europa: la ética formal de los valores. En 1942 publica *El juego metafísico*, dentro de la ya conocida órbita heideggeriana, y en 1943, en la misma línea, *Temporalidad*.

Pero en 1945 aparece *Nietzsche profeta de una edad trágica*, texto que Astrada reedita en 1961 con otro título modificado por él mismo, *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, y finalmente una tercera edición cuyo título es simplemente *Nietzsche*. Indudablemente, en Astrada pesa la influencia de Heidegger, pero hacia la mitad de la década de 1940 también recibe la influencia del pensamiento trágico nietzscheano. Las categorías que maneja son todas graves, por decirlo así; son categorías que intentan dar cuenta de la situación de la humanidad, de la situación histórica de la humanidad occidental tanto en el período de entreguerras como después de la Segunda Guerra Mundial. Considero que el tema que opera

transversalmente sobre *El mito gaucho* es el nihilismo. En Nietzsche, uno de los aspectos más decisivos consiste en la crítica que realiza a la metafísica occidental y centralmente a la moral cristiana. A partir de allí, anuncia una era de nihilismo signada por la descomposición, por la decadencia de los valores supremos. Nihilismo querría decir —al menos en uno de los sentidos, porque hay varios sentidos de nihilismo en Nietzsche— vaciamiento, evaluación y descomposición de los valores metafísico-cristianos que ordenaron la vida en Occidente durante milenios, y que llegarían a su fin de un modo catastrófico en una decadencia generalizada. Este tema nietzscheano deja en Astrada una profunda huella. Y lo otro que de Nietzsche (o de Zaratustra) quizá se proyecta en su libro es la fidelidad a la tierra. En Nietzsche, ser fiel a la tierra significa ser fiel al mundo sensible, ser fiel a los afectos, a los sentidos. En *El mito gaucho* ese apego a lo terrestre asume otra connotación casi literal: fidelidad a la tierra en el sentido de lo telúrico, en el sentido del suelo.

Los comentarios que originó *El mito gaucho* fueron mayoritariamente adversos, y Astrada los describe como urdidos en la cultura liberal oligárquica argentina, en la revista *Sur* y los escritores ligados a esta publicación. También alude a la obra Ezequiel Martínez Estrada, quien publica en esos años un gran ensayo sobre *Martín Fierro*. Y *El mito gaucho* es en parte también un ensayo sobre *Martín Fierro*. En realidad, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* de Martínez Estrada y *El mito gaucho* conforman los dos grandes ensayos de la época dedicados al poema de José Hernández. En el prólogo a la reedición de 1964, Astrada responde a los grupos liberales y también a los críticos católicos de *El mito gaucho*.

Esta reacción de liberales y clericales ya se explica a partir de artículos previos a la estancia en Alemania que dan una idea de cuál es la problemática de Astrada en ese momento, y que se refuerzan a su regreso. En 1924, el artículo “La Realpolitik. De Maquiavelo a Spengler” muestra a un lector de Spengler —el

autor de *La decadencia de Occidente*—, de Simmel y de Sombart, todos ellos pensadores inconformistas respecto de las sociedades modernas. Otro artículo de 1925, “La deshumanización de Occidente”, y al año siguiente un texto sobre Paul Valéry —profeta de la decadencia del hombre europeo— conducen a Astrada a reforzar esa idea de la decadencia de la cultura europeo-occidental y del modelo de hombre occidental de esta cultura.

Cuando regresa de Alemania publica el artículo “Hegel y el presente”, con lo que tenemos el tercer elemento filosófico, aparte de Heidegger y Nietzsche, que influye sobre el pensamiento de Astrada: Hegel. Cuando en 1945 termina la Segunda Guerra, Astrada se acerca a corrientes nacionalistas, aunque ya desde 1942 formaba parte del grupo Afirmación Argentina, que se decide por la neutralidad durante la guerra.<sup>31</sup>

Es necesario mencionar dos cuestiones relativamente importantes a partir de la traducción al castellano de *Ser y tiempo*. En toda la lengua filosófica hispanoparlante se usa “ser en el mundo” como una noción clave de este texto de Heidegger. Hoy todavía se la usa académicamente y sin mayores complicaciones, pero Astrada no usa esta traducción, ni tampoco su discípulo Rodolfo Kusch. La versión de Kusch de lo que se traduce frecuentemente como “ser en el mundo” es “estar en el mundo”, lo que es muy distinto. Esta interpretación de Kusch caracteriza el modo de existencia en América. Y este “estar”, no “ser”, en el mundo, proviene de la traducción que hace Astrada de Heidegger. Por otra parte, Astrada articula a dos pensadores que hasta ese momento no eran puestos en conjunción: Heidegger y Marx. Y este es el último elemento que se integra a su pensamiento: Marx, junto a Heidegger, Nietzsche y Hegel. Como todos los filósofos justicialistas, Astrada no se interesa en esos pensadores académicamente,

---

31. Cf. David, Guillermo. *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2004.



sino que trata de utilizarlos para pensar al hombre argentino mucho más que para participar de las disputas existentes en ese momento en el sentido del canon universal de la filosofía, como se lo enseñaba mayoritariamente en Europa.

Durante el primer peronismo, Astrada se hace cargo de la cátedra de Museología y Metafísica de la UBA, y se convierte en director del Instituto de Filosofía de la UBA, pero hasta ese momento no tiene ningún tipo de militancia orgánica en el peronismo. Simplemente se dan una serie de situaciones que le permiten a Astrada transformarse en el titular de la cátedra. Es el primer filósofo argentino que asume una cátedra en carácter de exclusividad. Por entonces, el Instituto de Filosofía existía de modo formal y él lo convierte en una oficina de difusión y transmisión del pensamiento contemporáneo. Publica la que algunos consideran una de las mejores revistas de filosofía de la Argentina: *Cuadernos de filosofía*. En ella se publican y se traducen textos que de otra manera no se hubieran difundido en la Argentina de la segunda mitad de la década de 1940, sobre todo textos de filósofos y pensadores contemporáneos.

Un antecedente de *El mito gaucho* se encuentra en una conferencia de 1946 que se llama “Martín Fierro y el mito de los argentinos”. Y hay otra conferencia, de 1947, que ayuda a establecer la intervención de Astrada como filósofo durante el peronismo. La pronuncia en la Escuela de Guerra Naval de la Armada y lleva por título “Sociología de la guerra y filosofía de la paz”. Allí se puede observar cómo piensa Astrada el peronismo. Se trata de una reflexión acerca de la guerra como agente de cultura y de fortalecimiento de los pueblos. Citando todo un sistema de filósofos que elogia la guerra (sin ir más lejos, Hegel), Astrada enaltece la vida militar de los griegos, de Esparta y de Atenas. Pero señala que la guerra ha cambiado, que las guerras modernas son guerras de exterminio que incluyen a la población civil como blanco, guerras de destrucción total y de movilización total donde poblaciones desarmadas son parte de la guerra. Pero también reconoce que hay un

componente beligerante en los hombres, que hay en ellos algo que no busca la paz, pero lo describe como lucha, como voluntad de lucha. Y apela a esta voluntad de lucha en las tareas que debe cumplir el gobierno justicialista para definir la actitud de aquellos que llevan adelante la transformación social propugnada en el programa de gobierno del peronismo. De este modo, Astrada reemplaza lo que podríamos llamar, con Hobbes, “disposición a la guerra” por una “voluntad de lucha” que se da en un marco de pacifismo y dentro de un intento de concordia con todos los pueblos del planeta.<sup>32</sup>

Entre esta conferencia y *El mito gaucho* se subtiende el peronismo como hilo conductor. De hecho, lo que dice Astrada en su libro es que las masas peronistas que emergen en la Argentina luego de la dictadura militar de 1943 constituyen los hijos de Fierro (este es el origen del título de la película de Fernando “Pino” Solanas filmada en la década de 1970).

Astrada no evita referirse a la conferencia que pronuncia Leopoldo Lugones en 1913 en el Teatro Odeón para las elites porteñas y que, más tarde, publica en el libro *El payador*. Lugones compara al poema de Hernández con las épicas griegas, con los poemas homéricos. Hay que tener en cuenta, siguiendo a Platón, que los antiguos griegos son educados con *La Odisea* y *La Ilíada*, y por eso, entre otros motivos filosófico-políticos, Platón expulsa a los poetas de la ciudad ideal. Los antiguos griegos, de todas maneras, se educan a partir de los relatos homéricos que inicialmente fueron orales. De algún modo, la idea de Lugones retorna a esa educación a través del poema épico y quizá también esa vocación inspira al Astrada de *El mito gaucho*.

Finalmente, es importante detallar una pequeña crónica del primer Congreso Nacional de Filosofía que se celebra del 30 de marzo al 9 de abril de 1949 en Mendoza. En este congreso,

---

32. Astrada, Carlos. *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*. Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1948.

Astrada —según Guillermo David, un especialista sobre el filósofo que ha publicado Carlos Astrada. *La filosofía argentina*— trata de demorar un año la organización con la intención de que el existencialismo prevalezca en él. Logra esa postergación y envía invitaciones a sus amigos filósofos de Europa, sobre todo de Alemania. De hecho, en el primer Congreso de Filosofía participan varios europeos —Eugen Fink, Gadamer, Karl Löwith— y otros envían ponencias —como Jean Hyppolite, maestro de Michel Foucault y uno de los grandes intérpretes franceses de Hegel en el siglo XX, además de Benedetto Croce, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, entre otros—.

Heidegger fue invitado y el canciller de Perón puso a su disposición un avión para que lo trasladara. Hasta último momento se esperó que viajara, pero al encontrarse bajo los procesos de “desnazificación” desarrollados en la Alemania de posguerra no pudo salir del país. Unos pocos días antes del inicio del congreso, Heidegger fue absuelto de los cargos que enfrentó por su adhesión al régimen nazi más o menos hasta 1933, cuando renuncia al rectorado. Por entonces representaba —mucho más que Sartre— la figura principal de la filosofía existencialista, una filosofía que, pese al ascendiente de Lutero y San Agustín —cuyas categorías teológicas seculariza, o sea libera de su contexto teológico—, es primordialmente agnóstica, aunque hay algunos existencialistas que no son ni agnósticos ni ateos, como Gabriel Marcel. De modo que aquello que le interesaba a Astrada era impedir que predominara el neotomismo de los grupos clericales y que el existencialismo hegemonizara ese primer Congreso Nacional de Filosofía.

La ponencia de Astrada no deja margen de dudas: se titula “El existencialismo, filosofía de nuestra época”. El discurso de Perón en el Congreso se le adjudicó por mucho tiempo —todavía hoy— a Astrada, aunque este siempre lo desmintió. Porque si bien el discurso de Perón critica al existencialismo, en ningún momento elogia a las filosofías teológicas cristianas. Es más, Perón cierra el discurso con una cita de Spinoza, un

filósofo judío enemigo de la teología política, lo que era más favorable al existencialismo que al neotomismo. Por otro lado, “La Comunidad Organizada” tiene más bien un tono laico y no eclesiástico, que era lo que le interesaba evitar a Astrada.

En 1951, lo que da cuenta del prestigio que tiene en el exterior, Astrada es incluido en el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, hoy una obra clásica de consulta. Corren los años del peronismo y en el sexagésimo cumpleaños de Heidegger, Astrada es invitado a escribir en un volumen colectivo en su homenaje. En presencia de Heidegger, Astrada lee “Hacia una praxis histórico-existencial” en el que rompe con el pensamiento heideggereano desde el marxismo. De manera que, después del golpe de 1955, Astrada se aleja del justicialismo, pero la Revolución Libertadora lo persigue y debe renunciar a las cátedras. Se acerca al Partido Comunista, pero luego de un debate sobre la teoría del reflejo —una vieja discusión del materialismo dialéctico— también se aparta del comunismo argentino y se relaciona con intelectuales de la izquierda nacional.

En 1960 ocurre un episodio singular en la vida de Astrada y de la cultura argentina. Gracias al escritor Bernardo Kordon, pronuncia una serie de conferencias en China. Y en una de ellas, en Pekín, se le acerca un funcionario y le dice que otro funcionario quiere conocerlo. Astrada acepta la invitación y es llevado al palacio de gobierno. El funcionario que quería entrevistarse con él era Mao Tse Tung. Hablan tres horas y media y la noticia se publica en todos los diarios —es muy conocida la foto de Astrada con Mao—, y no solamente en los nacionales, porque es el primer filósofo latinoamericano que se entrevista con el líder chino. Según Astrada, durante la conversación Mao se interesó mucho por la situación argentina, pero hablaron sobre todo de filosofía. Mao también se detiene en la tarea docente de Astrada, porque él, le dice, ha sido maestro de niños durante buena parte de su vida y hace años que no enseña sino que hace guerras. Esta anécdota de un

maestro convertido en general era utilizada luego por Astrada para burlarse de los militares argentinos.

Por último, a raíz de un conjunto de textos indoamericanistas de Astrada —el primero de ellos es *El mito gaucho*—, hacia 1963 o 1964 un joven santiagueño llamado Santucho, miembro del Frente Revolucionario Indoamericano y Popular, se cartea con él. Las cartas que intercambian giran en torno al interés que compartían acerca del carácter indoamericano de los pueblos de la región. Esta deriva indoamericanista de Astrada será recogida por Kusch a través del carácter mestizo de lo humano en Latinoamérica, que Astrada no reconoce en la cultura occidental. Porque para él, Latinoamérica tiene su base y su principio antropológico en la cultura indoamericana y no pertenece a Occidente.

Este indoamericanismo, como decía, empieza con *El mito gaucho*. Pero, ¿en qué consiste *El mito gaucho*? En primera instancia, en un análisis poético-existencial del poema de Hernández, porque Astrada piensa que la primera experiencia de los hombres en el mundo es poética, pero no en el sentido artístico o literario sino en ese sentido de Hölderlin que repite Heidegger: los hombres habitan poéticamente la tierra. Con “poéticamente” se refiere al primer modo en que se construye o se constituye la existencia de los hombres en una tierra, de una comunidad humana, de un grupo humano en una tierra. Lo que Astrada presenta como la escena originaria del gaucho es una cuaternidad hecha por cielo, tierra, mar y noche, distinta de la cuaternidad heideggeriana (cielo, tierra, dioses y hombres).

El mito gaucho es el mito fundante del argentino, según Astrada, y Hernández, como poeta, lo recoge y lo transmite en comunicación con la herencia de la literatura gauchesca. Hernández lograría iluminar la fundación mítica del hombre argentino, la esencia mítica de lo argentino, o lo que Astrada denomina la “argentinidad”, en el gaucho. Para él, el gaucho es básicamente una figura mítica y no algo que pueda reducirse a existencias empíricas. Un mito que capta Hernández como lo

esencial de lo argentino y de la tierra argentina, porque el gaucho —y esto reaparece muy claramente en un texto posterior de Astrada, *Tierra y figura*— es la figura mítica de la tierra pampeana como llanura infinita. La premisa de Astrada establece que hay un mito fundante en el destino de todo gran pueblo y, por supuesto, resulta histórica y proyectivamente fundamental.

En cambio, el mito gaucho no es un mito occidental y tiene proyección solo en Indoamérica, se desgaja del estrato o sustrato de lo indoamericano. En otras palabras, el gaucho no insume el mito sino el mito se compone del gaucho y la Pampa, porque la Pampa es parte del mito, por lo que gaucho y Pampa expresan lo mismo. El mito gaucho emana de la tierra y da figura al hombre que vive en la llanura pampeana, en el infinito pampeano, abandonado y hostilizado por el Estado liberal y oligárquico (burgués, dice Astrada) que se instituye a partir de la Constitución de 1853. Ese Estado que desconoce y niega el mito gaucho y mira hacia Europa, organiza el país desde modelos económicos, sociales y técnicos europeos. Y el *Martín Fierro* relataría la sombra de este orden: las desgracias, las miserias, la marginalidad del gaucho simbolizado en Martín Fierro y en sus hijos.

El gaucho como elemento de la tierra se fusiona con su ser mestizo. El gaucho, dice Astrada, es un híbrido entre el indio y los moros andaluces, esos soldados que trajo Garay y con los que funda el fuerte que se convertirá en la ciudad de Buenos Aires. Los moros andaluces que conviven con las indias dan origen al gaucho, afirma Astrada, basándose en documentos históricos, y hasta descubre el nombre del primer gaucho, quien protesta contra las condiciones de vida que impone el rey a sus soldados y entonces, como lo castigan por rebelarse, toma la guitarra y el caballo y se aleja insultando al rey y a sus jefes. Ese hijo de la tierra se llamaría Alejo Godoy, el primer gaucho argentino, puesto que hay gauchos en otras zonas, pero en ninguno de los otros lugares donde hay gauchos, en Venezuela o en Brasil —y esto deslumbra a Astrada—, se ha

escrito un poema épico sobre el gaucho. El *Martín Fierro* no tiene antecedente alguno en ningún poema de Latinoamérica.

Lo que importa reside en el mestizaje del gaucho, y este mestizaje está figurado poéticamente en el mito del gaucho, que es el mito argentino, a juicio de Astrada. Lo reconocieron los revolucionarios de Mayo, argumenta, quizás por la impronta de Rousseau, en quien sobresale una cierta exaltación del estado de naturaleza y del hombre salvaje. La mayoría de los hombres de Mayo era roussoniana, como Moreno y Monteagudo, y quería sumar a los gauchos a la revolución. Citaría en favor de esta afirmación un discurso de Chiclana que convoca a los gauchos, como mestizos, a integrarse a la revolución y también a los indios por otro lado, ya que los criollos (los hijos de españoles nacidos en tierra americana) deseaban integrar a todos a la gesta de la independencia. Criollos, gauchos e indios son un mismo pueblo para los revolucionarios de Mayo, o para algunos de ellos. Para Astrada, a partir de la Generación del 80, con el intento de exterminio del indio, se cierra ese ciclo. De todas maneras, dice, finalmente el gaucho vengará al indio porque el gaucho tiene también sangre india.

En todo caso, en el pensamiento poético de Astrada, lo auténticamente argentino no es lo indio ni lo criollo sino lo indoamericano, en suma, lo argentino; el gaucho como mito argentino que han dejado caer las elites ante los distintos imperios y que, como todo mito, contiene un saber. Para Astrada, los consejos de Fierro a sus hijos deben ser leídos estrictamente como principios políticos y de organización social. Y los hijos de Fierro, en este mito gaucho de Astrada, se confunden o se funden en las masas peronistas, las masas mestizas del peronismo, como lo argentino mítico-fundante que se opone a los terratenientes que organizan la nación argentina y cuyo instrumento privilegiado, según Astrada, ha sido la matanza de los aborígenes para apropiarse de sus tierras, y a partir de esa propiedad, conducir a la Argentina a la sumisión ante las potencias extranjeras.

En la reedición de 1964, como adelantamos, Astrada defiende las ideas de *El mito gaucho* pero critica ya al peronismo y al mismo Perón. En esta segunda edición, Astrada explica la contrafigura de Fierro, el viejo Vizcacha, el tutor de uno de los hijos de Fierro a quien considera un cínico, un aliado de los “pancistas”. Como “pancistas” define irónicamente a la burguesía argentina que no hace más que cultivar la panza y no tiene ningún proyecto verdaderamente nacional, porque no están realmente apoyados en la tierra mítica. El viejo Vizcacha es un personaje regido por el principio de la autoconservación y, en consecuencia, se va acomodando a las circunstancias. En la severa crítica que Astrada le hace al peronismo en 1964, llega a comparar al Perón ya exiliado con el viejo Vizcacha. Más allá de las diatribas burlonas contra el peronismo, que pone de relieve el mestizaje de las masas peronistas con la índole mestiza del gaucho, *El mito gaucho* denuncia al mismo tiempo la pobreza, la miseria, la falta de derechos que sufre a partir de 1853 y que relata el *Martín Fierro*, pero también rescata la vuelta de Fierro que trata de la integración del gaucho. Y esto sella lo que Astrada elogia abiertamente del peronismo y de Perón: la integración de ese fondo mestizo argentino bajo el orden del Estado.

## **Debate**

*Pregunta: Esta exaltación que hace Astrada de lo telúrico y que se fundamenta en el mito del gaucho y de la tierra, ¿tiene que ver sustancialmente con lo que plantea Heidegger con respecto a su oposición al desarrollo de la técnica, del capital? Y si esto es así, ¿cómo se conecta esta idea con los hijos de Fierro que Astrada identifica con las masas peronistas? Porque son las masas peronistas las que abandonan esa visión telúrica o ese fundamento telúrico para ser protagonistas de otro tipo de país, más vinculado al desarrollo industrial.*



Respuesta: En el momento peronista de Astrada, las masas peronistas personifican el mito gaucho, como mestizos o como mayoritariamente mestizos. Pero después de 1955, Astrada piensa en el peronismo como una revolución inconclusa por varios motivos. Uno de los principales es la conversión de los revolucionarios en burgueses, en descamisados con camisas de seda y zapatos de gamuza, en sindicalistas con automóviles de lujo, en académicos que no tienen ningún pensamiento propio sino que comentan lo que viene de Europa, o en científicos que no tienen ningún teorema propio sino que se apoyan en lo que ya está hecho. Con respecto a la técnica, Astrada entiende que no se ha podido reformular o resignificar el saber técnico y científico occidental, en vista de fines autónomos y nacionales; porque el horizonte de Astrada es siempre la nación, nunca renuncia a la idea de nación y de construcción de una nación. El mito gaucho funciona como un principio regulador, un mito regulador que nunca existe en realidad en plenitud. Es mítico desde el comienzo y, por lo tanto, es inalcanzable en sus ideales de autonomía, justicia y libertad absolutas. Entre los múltiples efectos que tiene esta ausencia de plenitud se cuenta la imposibilidad de un uso propio, y con un sentido propio, de la técnica y de la ciencia que se inventaron en Europa.

*P: Esa conferencia de Astrada a los marinos sobre la sociología de la guerra y la filosofía de la paz, ¿tiene algo que ver con el planteo aquel que hacía Perón del concepto de la “nación en armas”?*

R: En el discurso que pronuncia Astrada en la Escuela de Guerra Naval no aparece sino indirectamente el concepto de “nación en armas”, del general Von der Golz, que utiliza Perón en sus *Apuntes de historia militar*. Por otro lado, Astrada modifica el sentido de la guerra, es decir, no valoriza la guerra como lo hace Heidegger o Nietzsche o también Marx, en el sentido de que fortalece anímicamente a los pueblos. También Platón elogió la guerra. ¿Por qué en Astrada esto ya no es posi-

ble? Debido a la potencia tecnológica destructiva de las guerras en el siglo XX. Lo que hace Astrada es desplazar la guerra como enfrentamiento armado y proponer la lucha, una suerte de guerra contra las condiciones de la desigualdad social y contra las potencias que quieren dominar a otras. Todas esas tareas político-sociales son objetivos que se deben conseguir mediante la lucha, por lo tanto, como una forma atenuada de la guerra tradicional; cuestiones que también trabaja Perón en sus artículos estratégicos de 1950 y 1951, al ampliar como Hannah Arendt la cuestión de la “nación en armas” por una relación conflictiva de carácter planetario y ya más permanente: el “mundo en armas”.

*P: Creo que entiendo la idea del mito fundacional como el gran ordenador de sentido que ordena a las otras representaciones. Creo que Carlos Cullen dice que se concibe en nosotros a través de un pacto mágico-religioso con la tierra y ese pacto requiere de un relato que lo justifique y que funde el mito. Pero si esto es así, si ese es el mito fundacional argentino y aun está vigente, ese mito en tanto ordenador de los sentidos tiene que estar, tiene que ser rastreable en el imaginario de hoy, tiene que haber elementos de ese mito que yo pueda constatar en la cultura y que además pueda constatarlos a escala. Entonces, me pregunto, si eso fuera así, si podría ser la condición del gaucho la misma que la del homo sacer, esa figura de la legislación romana. Porque entonces, si es así, se encuentra fuera del orden civil y queda fuera del orden divino. El gaucho queda fuera del orden divino porque lo rechaza, y queda fuera del orden civil porque no lo acepta. Y esa condición de homo sacer termina generando un sujeto anómico. Entonces, si hubiera elementos vigentes, este sería uno o quizás el elemento principal de ese mito que, como digo, si es fundacional tiene que estar vigente hoy, lo tengo que poder encontrar hoy.*

*R: Si bien es interesante este comentario, creo que el homo sacer en realidad es aquel sujeto que está puesto fuera de la*

ley y, a la vez, dentro de ella, que está tanto incluido como excluido; en nuestro caso, es tanto el gaucho como el indio. No es solamente el gaucho el que se halla bajo un estado de excepción. El Estado oligárquico-liberal persigue al gaucho pero además lo utiliza como soldado. Por un lado, el gaucho está excluido de la ley pero está incluido dentro de esa exclusión. También el indio habita en esa doble dimensión, solo que el gaucho puede atravesar las dos fronteras, que es lo que hace Cruz en el poema de Hernández. Cruz es el amigo de Fierro y es tan gaucho como Fierro. Pero Cruz se va a las tolderías y, en cambio, Fierro vuelve. Se trata de una compleja anomia incompleta en nuestro caso que nace de ese doble juego de poder que, a la vez que excluye, incluye. Pensando en Kant diría que una ética debe fundarse en una ley autónoma, no en una ley heterónoma, en una ley propia y no en una ley exterior. Y por otra parte, las comunidades indígenas o aborígenes tienen costumbres, formas de comportamiento, dioses, ritos, valores, un *ethos*. No es el caos. La opción, por lo tanto, no es entre el Estado civilizatorio que extermina a los indios o el caos. En la reedición de 1964 de *El mito gaucho*, Astrada dice que el gaucho está disperso en el suelo argentino y que si no se lo puede localizar se debe a la fabricación permanente de mitos preformados por parte de la radio, de la televisión y de los medios de comunicación, y el mito gaucho de Astrada no es un mito preformado sino que es la creación de una experiencia existencial, la propia experiencia existencial del hombre de la Pampa que le da sentido, si ustedes quieren, a la existencia y a la tierra a partir de este mito que Hernández pone de manifiesto, pero que ya está anteriormente en la Pampa. La esencia de lo argentino en el mito gaucho es una esencia mestiza, y lo mestizo, lo que retomará más adelante Kusch, comprende la esencia no solamente de lo argentino sino de lo propiamente americano. De ahí las dificultades para visualizar el mito, que no es tanto un relato como una imagen, la forma épica que une al gaucho con la Pampa. Las dos cosas, la

Pampa y el gaucho, la relación que este mantiene con la tierra y con esa cuaternidad de la que habla Astrada que, como ya se mencionó, es distinta a la de Heidegger, cuya cuaternidad se compone de cielo, tierra, mortales u hombres, e inmortales o dioses. La cuaternidad de Astrada se forma de cielo, tierra, mar y noche, a la que rodea el silencio. La Pampa está en esta cuaternidad. Y allí, en esas regiones cósmicas, nace el gaucho, como un mito del hombre argentino. Una idea extraña, una idea original pero sociológicamente extraña, a la que solo se puede asir poética y míticamente a la vez.

*P: Una pregunta acerca del concepto de espíritu. Por lo que estuve leyendo de Astrada, el vitalismo del mito consiste justamente en hacer que un espíritu que simplemente es sumido por la tierra pueda pasar a ser un espíritu operante sobre esa tierra.*

R: Es una buena pregunta, porque el gaucho, el mito gaucho, de alguna manera es el espíritu de lo argentino como aquello que le da sentido a la tierra. El gaucho no consiste en puro espíritu —como en Hegel—, al que se puede reducir la historia universal, ya que este espíritu brota de la tierra. Y esto se parece bastante a algunos razonamientos de Martínez Estrada en *Radiografía de la Pampa*, donde existe también una determinación de la tierra respecto de la existencia de los hombres y del sentido que estos le dan.

*P: Quisiera hacer una pequeña observación sobre un tema que se nombró medio lateralmente, que es el de la técnica. Yo creí entender que la tecnificación había sido como un abandono de la argentinidad o un desvío de ese camino de argentinidad. En la época de la militancia de la década de 1970, en la Facultad de Ingeniería organizamos una jornada que se llamaba Jornada de la Ingeniería Nacional y Popular, en la que los estudiantes intentábamos criticar la ingeniería y la industria y encontrar otra forma. Por supuesto que no llegamos a nada. Pero muchos años después me puse a pensar en que si no hubiera existido una crítica a esa inge-*

*nería europea occidental, como una crítica que hacemos los peronistas a las cosas a través de la acción y no con un discurso, y que fue la fabricación del Pulqui, no por el hecho de fabricar un avión sino por la forma en que el brigadier San Martín condujo esa fabricación, que fue no haciendo una gran planta donde se diseñara y se terminara el avión, que sería el modo industrial más eficiente, tradicional y europeo, sino desparramando la fábrica en muchos pequeños talleres, socializando la fabricación del avión, priorizando esa movilización social. Probablemente ese fue el inicio de la crítica a la técnica europea y después no se desarrolló más, pero, en cierto modo, en el peronismo existió esa crítica.*

R: Pero para Astrada la técnica no es neutral y, del mismo modo, los productos tecnológicos, las máquinas, no son neutrales. La concepción de la técnica como un medio, dice Heidegger, supone una representación antropológica de la técnica. La técnica responde a una interpretación del mundo y, para Astrada, comporta una manera de colonización por parte de las potencias europeo-occidentales. La tesis de Heidegger, de la que Astrada no se aparta, afirma el dominio mundial de una civilización técnico-científica y de un régimen político en conformidad, pero lo importante no se refiere al signo de régimen sino a la civilización técnico-científica. Lo que le interesa a Astrada es la conversión de esta técnica europeo-occidental. Es decir, si las tecnologías se incluyen en un proyecto de dominación mundial del ente, del que no están excluidos los hombres, en Astrada una señal de esa dominación se da en la ausencia de lo que él llama el ideal de liberación y de una revolución nacional.

*P: Hay una cuestión que no me queda clara por perspectivas diferentes. Cuando se habla del gaucho en esa situación de anomia o falta de reglas o falta de regulación de su vida y su hacer, me parece que se está pensando en la segunda mitad del siglo XIX y se circunscribe esa visión a una visión también geográfica limitada de la Pampa, y después la extensión de la Pampa con la Campaña del Desierto. Me parece que hay*

*dos Hernández en Martín Fierro y en la Vuelta, en cuanto a su ubicación y en el contexto político que lo expresa. En este sentido me parece que a pesar de los elementos nacionalistas y de referencia a la tierra, engancha de alguna manera toda una visión europea también desde el puerto y desde la Pampa como única realidad de ese gaucho, cuando el gaucho también es el que se expresa en Salta, La Rioja o Catamarca.*

R: Insisto en que la Pampa en Astrada no se limita a una geografía en sentido cartográfico. Pampa es pampa y mito; llanura, cielo, mar, tierra, noche y silencio. En el mito gaucho de Astrada no existe el gaucho por un lado y la Pampa por el otro. La tierra argentina es la Pampa, con todos los atributos y cualidades y ensoñaciones que produce esta tierra de llanura. Y el gaucho está en directa implicación con esta tierra como su figura primordial. Y, por otro lado, un nivel de análisis a considerar también es la intencionalidad política de Hernández, quien sin duda tiene intenciones políticas. Sin embargo, para Astrada, el *Martín Fierro* no es un puro producto de la imaginación literaria de Hernández sino que es el mismo mito el que ha utilizado, si se quiere, a Hernández para hacerse conocer a través del poema.

# Arturo Sampay: Teoría del Estado y Constitución de 1949

Rubén H. Ríos

Para referirnos a Arturo Sampay tomaremos en cuenta tres de sus textos, uno de los cuales es *La filosofía del Iluminismo y la Constitución Argentina de 1853*, ya que toda la operación filosófica de Sampay gira en torno al cuestionamiento de la filosofía ilustrada o iluminista que está implícita en la Constitución Argentina de 1853.<sup>33</sup> Por eso es que extiende su reflexión a Alberdi, a quien considera el coautor de esa constitución. Otro de los textos es una intervención de Sampay ante las deliberaciones de la comisión constituyente de 1949, para la que fue elegido como representante de la provincia de Buenos Aires. Allí pronuncia varios discursos; uno de ellos es esencialmente

---

33. Sampay, Arturo. *La filosofía del Iluminismo y la Constitución Argentina de 1853*. Buenos Aires, Depalma, 1944.

filosófico, lleva por título “Orientación de la reforma constitucional” y es del 8 de marzo de ese año. Después de la sanción de la Constitución reformada, Sampay publica un ensayo también filosófico traducido al francés casi inmediatamente: *El espíritu anticapitalista de la reforma constitucional*.<sup>34</sup> Estos dos últimos son textos laterales al fundamental de Sampay respecto de la reforma de 1949, es decir a *La filosofía del Iluminismo y la Constitución Argentina de 1853*.

Sampay se ubica dentro de una corriente filosófica cristiana, el personalismo, del cual Jacques Maritain se considera uno de los mayores representantes. El personalismo cristiano, porque hay un personalismo que no es cristiano, tiene influencia o preponderancia en Francia, como es el caso de Maritain o de Emmanuel Mounier, editor de la revista *Esprit*. El principio fundamental del personalismo cristiano es el de la dignidad de la persona humana. Esto es lo fundamental. A partir de allí se producen distintas variantes que aceptan este principio, el cual está, por otro lado, muy claramente planteado en varias encíclicas papales de la doctrina social de la Iglesia Católica, empezando por *Rerum Novarum* de León XIII, promulgada en 1891, y *Quadragesimo Anno* de Pío XI, de 1931, esta última citada por Sampay varias veces durante sus discursos ante la comisión constituyente. Luego, también Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI divulgan encíclicas que contribuyen a la doctrina social de la Iglesia. Por otro lado, Juan Pablo II es el papa que más encíclicas promulga sobre la cuestión social: seis entre 1981 y 1998. La última encíclica social le pertenece a Benedicto XVI y se conoció en 2009. Estos documentos papales conforman el cuerpo doctrinal de la Iglesia Católica frente al problema social, cuyo concepto fundamental, reiteramos, es la dignidad de la persona humana.

---

34. Sampay, Arturo. “El espíritu anticapitalista de la reforma constitucional” en *La Constitución Argentina de 1949*. Buenos Aires, Ediciones Relevo, 1963, pp. 105-121.



Con relación a esto, a la noción de persona humana que está en juego aquí, debemos pensarla, por un lado, en un sentido antropológico-filosófico y, por el otro, en sentido antropológico-teológico y antropológico-filosófico-teológico. Depende de las acentuaciones en lo filosófico o en lo teológico en los distintos filósofos personalistas, pero la concepción general consiste en que el ser humano es una personalidad y la parte racional de la persona lo vincula con su creador, con Dios, que contiene el aspecto precisamente sagrado del ser humano y que, por lo tanto, exige respeto. Por tratarse de un ser racional –sobre ello descansa la idea de persona–, esa racionalidad lo hace a imagen y semejanza de Dios, es decir, para estos filósofos y teólogos la persona humana es sagrada porque la imagen y semejanza de la criatura humana respecto de Dios no es en general sino en un aspecto, en esa parte racional que controla o gobierna a la parte privada de racionalidad, la parte irracional.

Entonces, a muy grandes rasgos, ¿cuál es la idea básica del personalismo? Es esa antropología-teológica del individuo, del ser humano investido como persona, la que le adjudica un carácter sagrado o semi-sagrado. En este pensamiento se ubica Sampay explícitamente, no tanto en el texto de 1944 sobre el Iluminismo y la Constitución de 1853 sino en las ponencias, en las discusiones y en los discursos pronunciados en la comisión constituyente.

El personalismo tiene una larga tradición. En la teología cristiana empieza con San Agustín y sigue con Boecio, quien dice, por ejemplo, en una fórmula que será repetida más o menos por todos los personalistas, que “la persona es una sustancia individual de naturaleza racional”. También se continúa en Santo Tomás, en quien suelen apoyarse tanto Sampay como su maestro, Maritain. Solo señalamos esto para dar alguna noción de la filosofía de Sampay y esbozar el personalismo del argumento filosófico que subyace a la reforma de 1949, ya que, indudablemente, el proyecto original de Sampay difiere muy poco de la redacción final.

En cuanto al pensamiento de Sampay en este texto tan significativo que es *La filosofía del Iluminismo y la Constitución Argentina de 1853*, ¿qué rechaza de la Constitución de 1853? Prácticamente la totalidad de ella a través de esa crítica integral que realiza a nivel de los fundamentos filosóficos-antropológicos, con excepción de los derechos personales que garantiza la Constitución. Salvo eso, para Sampay la Constitución de 1853 tiene un gran defecto político y un gran defecto filosófico: lo que él llama, de una manera bastante amplia, el agnosticismo. Esquemáticamente, agnosticismo quiere decir una posición filosófica humanista que prescinde, por decirlo así, de cualquier instancia trascendente, y lo trascendente por excelencia es Dios. El agnosticismo, a diferencia del ateísmo que afirma la inexistencia de Dios, realza los límites de la razón humana —de un modo, quizá, no extraño a Kant— y establece la imposibilidad de que esta pueda determinar si existe o no existe una divinidad. Pero, para Sampay, el agnosticismo del Estado argentino consagrado en la constitución todavía hoy vigente conlleva o implica la negación de la moral y, por consiguiente, promueve lisa y llanamente la inmoralidad.

Dicho de otra manera, el problema primordial de la Constitución de 1853 sería la concepción antropocéntrica del hombre y la cultura, eso que Sampay denomina apriorismo filosófico de la constitución. Para él, esta concepción se relaciona con la modernidad que a partir del Renacimiento coloca al hombre como un absoluto y deposita en la razón humana la capacidad independiente de poder realizar el gobierno de sí misma y el gobierno de las cosas. En este autocentramiento ontológico del hombre, su atributo principal, la razón, le permite constituirse como un ente independiente de todo aquello no humano. La modernidad hace de la figura del hombre un ente privilegiado entre los entes, libre de fundamentos sobrenaturales, puesto que este hombre antropocentrado y egocentrado es el fundamento de las cosas, como dice Sampay, refiriéndose a Descartes. La modernidad, si se quiere, reduce lo obje-

tivo a lo subjetivo y a partir de esa subjetividad comprende al mundo y le da un sentido. Sampay observa en esta metafísica humanista la principal limitación de la Constitución de 1853, es decir, en ese ser humano antropocentrado que se objetiva según derechos naturales y ya no según derechos sobrenaturales. Por consiguiente, su ataque se dirige a cierto trasfondo a través de esos distintos conceptos —como antropocentrismo, modernidad, Iluminismo—. En realidad, Sampay se enfrenta con el meollo de la modernidad política: la teoría iusnaturalista del contrato. Me refiero a los grandes contractualistas de la filosofía política moderna. Hay varios, pero los canónicos son Hobbes, Locke y Rousseau. Siguiendo a Maritain, Sampay es un enemigo acérrimo de Rousseau y de lo que llama, y que defendería Rousseau, la “concepción angelical del hombre”. Lo cual lo hace menos crítico de Locke y Hobbes.

El significado de contrato social hace referencia a una teoría del origen de la sociedad y el Estado. Todos los contractualistas parten de un presupuesto, que algunos dan como meramente hipotético —como Hobbes, aunque reconoce que tiene alguna realidad en las tribus americanas de aborígenes— y otros, como Rousseau y Locke, como no totalmente hipotética. De cualquier manera, todos ellos suponen un estado de naturaleza en que viven los hombres antes del Estado y antes del contrato que lo funda. Y ese estado de naturaleza, además, está regido por el conflicto. En Hobbes, por una guerra de todos contra todos. En Locke, por una guerra entre propietarios. En Rousseau, por una guerra entre propietarios y entre los que no tienen propiedad, pero esta guerra —y aquí destella la originalidad de Rousseau— ocurre en la sociedad civil, después del contrato, y no en el estado de naturaleza. Pero siempre, en términos generales, se trata de un estado de naturaleza donde hay guerra, ya sea literalmente donde los hombres se enfrentan en lucha armada con el propósito de eliminarse físicamente o dando muestras, como dice Hobbes, de disponerse para la guerra.

Entre los contractualistas hay diferencias y es necesario aclararlas porque tiene que ver con lo que buscaría Sampay con la reforma constitucional de 1949. Hay diferencias, por ejemplo, en Hobbes, en cuya teoría la propiedad privada no preexiste al contrato social, al Estado, porque el Estado es fundado por un contrato social que acuerda una multitud entre sí para darle a uno de ellos el poder de protegerlos de todos los otros y asegurarles así la vida. La propiedad privada en Hobbes no antecede al poder soberano, al Estado, sino que es el poder soberano, mediante la violencia y el monopolio de la fuerza, quien garantiza la propiedad privada. Por lo tanto, esta depende enteramente del Estado. Pero en Locke, la propiedad privada antecede al surgimiento del Estado y, por consiguiente, a la ley, porque introduce en el estado de naturaleza el derecho a la propiedad. A la pregunta de cómo es posible la propiedad privada si el mundo ha sido dado por Dios a todo lo hombres por igual, Locke responde que, mediante el trabajo, los hombres se apropian de lo que le ha sido dado por Dios a todos los hombres. El trabajo produce valor y, por lo tanto, faculta a los hombres a que se apropien para sí de aquello que agregan a la naturaleza. En pocas palabras, ese es el planteo de Locke respecto del derecho a la propiedad privada, que, a su vez, se fundamenta en la propiedad que tienen los hombres de su propia persona. A partir de esta propiedad —lo que tiende un hilo conductor muy sutil pero sólido hacia el personalismo—, todo aquello que producen con su trabajo se lo pueden apropiar legítimamente.

Para Rousseau, en cambio, este contrato que establecen los propietarios no es más que el ardid o la astucia de una clase social para convencer al resto de la sociedad de que todos se pueden convertir en propietarios. Es un contrato falso y a esta interpretación se opone firmemente Sampay. Mientras que para Hobbes y Locke el hombre es malo, una naturaleza caída, de modo que el Estado viene a poner freno a esa violencia natural de los hombres, en Rousseau no

hay tal cosa. En Locke, los hombres se hostigan como propietarios porque obedecen a leyes naturales, pero también a esta idea se opone Sampay. En Hobbes, como en Locke, los hombres viven bajo la violencia porque, en el primero, son pasionalmente malos y, en el segundo, porque quieren defender los derechos naturales y entonces castigan a los que violan esos derechos. Para Rousseau, en cambio, el hombre es bueno por naturaleza y lo corrompe la sociedad civil, el Estado, la propiedad privada. Para Sampay, el hombre natural bueno de Rousseau incurre en una representación angelical del hombre, pero aquellos que —como Maquiavelo y Hobbes— levantan su pensamiento político en una antropología negativa —el hombre es malo, como dice Maquiavelo, y si los hombres fueran buenos no sería necesario que un príncipe fuera malo, pero como los hombres son malos, entonces es necesario que el príncipe sea malo— se equivocan. Para él, el hombre no es ni ontológicamente malo ni puramente bueno. Por el dislocamiento del pecado adánico, el hombre es malo en lo temporal, pero por su esencia sobrenatural es bueno. O sea, como criatura caída y en pecado lleva en sí la semilla de la maldad, pero a la vez, como este compuesto doble, según Sampay, está hecho a la imagen y semejanza de Dios, lleva en sí también una parte buena que el Estado y la constitución deben estimular y desarrollar por medio de la educación. Y de ahí posiblemente la jerarquía que le concede la Constitución de 1949 a la educación y a la cultura nacional.

En la teoría del contrato social, lo que racionaliza el estado de naturaleza son las leyes naturales, o sea, se trata de leyes que encuentra la razón humana en la naturaleza, leyes que han sido creadas por Dios y que solo son válidas en la medida en que la razón moral las descubre en la naturaleza. La principal ley de la naturaleza para todos los iusnaturalistas —para Hobbes, Locke, Rousseau y otros— es la ley de la autoconservación de la vida humana. Y todo hombre tiene derecho por naturaleza a preservar su vida mediante los recursos que juzgue necesarios. Esto,

para Sampay, significa un desplazamiento decisivo de toda la antropología del Medioevo, una antropología que proyecta una metafísica que le da al hombre un lugar muy especial en el universo creado, pero que se aparta por completo del procedimiento del Iluminismo que convierte a Dios —un pasaje muy importante en la historia moderna que relata Sampay— en un ser supremo venido a menos en el deísmo. Y, a mi juicio, Sampay es teísta, y por ello piensa que Dios puede interferir en la historia por la gracia, por los milagros, puesto que es el arquitecto y creador del mundo, pero además se reserva el derecho de cambiarlo, de intervenir en su creación. Por el contrario, para los deístas —y acaso con ellos comienza la historia de la filosofía moderna— reconocen en Dios al arquitecto y legislador del mundo —hace las leyes—, pero una vez que ha echado a andar el mundo, ya no puede alterar nada: la mecánica del universo se torna independiente del creador.

De modo que el fundamento de la antropología filosófica del Iluminismo no es de índole sobrenatural sino racional-natural, y esta tesis, según Sampay, tiene toda una serie de consecuencias socialmente nocivas o, mejor dicho, una serie de consecuencias que implican toda una interesantísima emergencia de fenómenos político-sociales y filosófico-políticos. Por ejemplo, cuestiona de la Constitución de 1853 lo que define como “apriorismo”, en una inequívoca alusión al idealismo trascendental de Kant. Porque como la razón descubre las leyes de la naturaleza y da legitimidad a esas leyes descubiertas por las categorías *a priori*, también se la otorga a las leyes naturales de las que se infieren razones sociales y políticas. Este apriorismo, para él, no difiere sustancialmente del apriorismo de la Constitución de 1853. Pero en Aristóteles —que es uno de los argumentos de Sampay contra ese apriorismo— la ética termina en la política. Mejor dicho, se realiza en la política, por medio de la política; la ética se realiza y se consume en la política, por lo tanto, la ética determina a la política, mientras que en la modernidad, a partir de Maquia-

velo, se separa a la política de la ética. Dice Aristóteles, el primer estudioso de las constituciones —reúne alrededor sesenta o setenta constituciones de la antigüedad a fin de estudiarlas—, que una constitución no puede establecerse *a priori*, por ideas *a priori*, ya que es la expresión de una realidad social existente, es decir, la constitución refleja un modo de ser de la sociedad —un *ethos*— que ya preexistía. Dicho de otra manera, en una constitución se plasma, se le da una forma jurídica al modo de vida de un pueblo. Esto es la constitución para Aristóteles, y Sampay recoge el concepto aristotélico: una constitución no debe implantarse *a priori* sino que la constitución organiza de una manera jurídica y política el modo de existir de un pueblo. En *La filosofía del Iluminismo y la Constitución Argentina de 1853*, Sampay cita en respaldo a un teórico y político socialdemócrata, Louis Ferdinand Lasalle, quien afirma que la constitución es la suma de todos los factores de poder. Por consiguiente, para Sampay, como forma jurídica de un modo de vida, una constitución establece la premisa lógica y jurídica o lógico-jurídica de todo el derecho positivo, de las leyes o de todo el conjunto de leyes, y genera la estructura o la textura, la urdimbre jurídica del Estado.

Sampay sostiene que todo sistema de derecho positivo estriba principalmente en una concepción de la persona o del hombre, que en el núcleo de toda constitución (y en la teoría del contrato social), y de todo sistema positivo, hay una antropología, si se quiere, una teoría del hombre. Y en cuanto toda constitución siempre se refiere a la vida social y política de los gobernados y de los que gobiernan, esta responde o se deduce de ese núcleo implícito, el núcleo antropológico-filosófico. El Iluminismo, la filosofía política del Iluminismo, y por extensión todo el iusnaturalismo contractualista, compone el núcleo de la antropología filosófica de la Constitución de 1853. Y Alberdi es coautor de ella, dice Sampay, y por eso se encuentra bajo influjo de la concepción burguesa de la sociedad y por esto, también, del economismo burgués que la infunde.

En *La filosofía del Iluminismo y la Constitución Argentina de 1853*, Sampay incluye varias citas de Alberdi, en las cuales, muy a la ligera a gusto de Sampay, Alberdi se muestra como un defensor del interés económico, del interés de la libertad individual en términos económicos, de la libertad de los derechos personales en términos de industria, de crecimiento de la riqueza, etcétera. En uno de sus mejores momentos críticos respecto de Alberdi, Sampay dice que este toma a la industria como un factor de moralización de los hombres, renunciando de esta manera —si la industria es un factor de moralización de los hombres— a toda moral trascendente, a todo factor teológico de lo moral. Es que la razón iluminista se opone a la revelación: este es un punto central para Sampay. Y si la razón ocupa el lugar de la revelación, el hombre moderno ocupa el lugar de Dios como un ente capaz de crear y darle sentido a las cosas como lo ha hecho Dios mismo. La conciencia humana o la razón humana —que consagraría el giro cartesiano, del cual Rousseau sería un exponente— se coloca en lugar de Dios, el hombre se coloca en lugar de Dios, aun con los atributos creacionistas que tiene por definición la divinidad de la religión cristiana.

De manera que el derecho natural sobre el que se funda toda la teoría del contrato es, para Sampay, una operación metafísica fallida, porque hay una naturaleza interna, no solo externa, y esa naturaleza expresa un principio de dinamismo del hombre que le da una finalidad. El concepto exterior de naturaleza de los modernos se consume con Kant, se consume ese movimiento en el cual la naturaleza se hace únicamente exterior. Ni siquiera se la piensa como una sustancia o un fenómeno, porque los fenómenos la hacen aparecer y sus leyes son impuestas por la razón apriorística. Por lo tanto, este concepto de la naturaleza depende de la razón humana y esta, a su vez, del presupuesto que subyace a esta capacidad y a esta proyección de la razón humana, que asume a la razón como buena y al hombre también como bueno. En suma, desde el punto de vista de Sampay, la modernidad clausura la edad del cristianismo.



Por eso desacuerda también con Max Weber, un clásico de la sociología que une el nacimiento del capitalismo con la ética protestante. Es que la ética protestante —una ética ascética— seculariza el modo de vida de los monasterios, una de las primeras instituciones cristianas, para la sociedad entera y, en la de teoría de Weber, crea el capitalismo porque crea las condiciones morales para el capitalismo. Sampay adopta entonces una perspectiva ambivalente porque, por un lado, acepta que a partir de la ética protestante surge el capitalismo en las sociedades cristianas europeas, pero, por otro, cree que la Reforma abandona el cristianismo. La ética protestante sería la ética, el modo de vivir de una clase, la burguesía, que desecha el cristianismo entendido como una religión que le otorga al trabajo y a la actividad humana un fin moral, no meramente económico. Esto es crucial en cuanto a la redacción del proyecto de Sampay para la reforma constitucional, y ante todo para aquello que se traslada de este proyecto original al texto final de 1949.

Casi todos los constituyentes de Santa Fe, los convencionales de 1853, son iluministas. También los miembros de lo que se llamó la Generación del 37, ya que los románticos son una forma de Iluminismo para Sampay. O sea, Iluminismo, racionalismo, romanticismo, contractualismo, modernismo o modernidad, las Luces —o *Lumières* en francés—, Ilustración —o *Aufklärung* en alemán— nombran lo mismo: ese ascenso del hombre antropocentrado que sustenta su organización social y política en derechos naturales previos al Estado. Así, el derecho de propiedad sería un derecho innato a las personas. La reforma constitucional propiciada por Sampay respeta estos derechos personales a la propiedad pero los limita, pues el principio de la propiedad tiene también una función social que requiere de leyes con finalidades sociales. Pero respeta este derecho, porque en Sampay la crítica al contractualismo no está dirigida tanto a Locke, no se dirige a este derecho innato a la propiedad privada, sino que se concentra en Rousseau y en la tesis de la voluntad general y de la representación, como en aquellos constituyentes de 1853 que, de acuerdo

a su pensamiento iluminista e ilustrado, declaran la neutralidad cultural y religiosa del Estado. Lo cual, para Sampay, se trasunta en la falta de identidad de los partidos políticos en la Constitución de 1853, y si falta esa precisión es porque los constituyentes acuerdan con la idea del contrato social de Rousseau. Porque para Rousseau, dice Sampay, una ley es expresión de la voluntad general y, además, esa voluntad general está ubicada en la Asamblea Legislativa, no en el Poder Ejecutivo, como ocurre durante la Revolución Francesa, y ello se debería a Rousseau —y también a Mably—, ya que la dictadura revolucionaria francesa se ejerce al principio desde el Poder Legislativo, desde la Asamblea.

Todos los pensadores iusnaturalistas alertan acerca del abuso del poder del Poder Ejecutivo, de manera que el poder siempre se deposita en la Asamblea Legislativa. De ahí, quizás, esa neutralidad cultural del Estado liberal de 1853. Neutralidad con respecto a la cultura, con respecto a la religión y con respecto de la economía que supone el campo de verificación o de veridicción —como dice Foucault— de los derechos individuales en el juego de la libertad económica. Para Sampay, la primera Constitución se resume en esa determinación iluminista-liberal que restringe al Estado a intervenir solamente para asegurar el funcionamiento correcto de la libre competencia, y si se quiere, y cito a Sampay, que a su vez cita a la escuela de los fisiócratas, ese Estado liberal lleva inscrito en su frente este lema: *Laissez faire, laissez passer*, es decir, “dejar hacer, dejar pasar”.

Allí culmina algo que comienza en 1625, según Sampay, con Christian Wolff —un discípulo de Leibniz—, cuando da una definición clave del derecho natural: el derecho a la seguridad personal como derecho innato, el cual deduce también las libertades económicas como derechos innatos. Y así se llega por fin al umbral de la teoría económica de la modernidad que, para Sampay, se fija en esa fórmula del liberalismo económico clásico creada por Quesnay: “dejar hacer, dejar pasar”. Por ese derecho natural de las personas en la libertad económica finalmente concluye en Adam Smith, quien se considera el fundador

de la economía como ciencia. La ciencia económica tiene a las leyes económicas como leyes naturales, y reconstruye la vida social y las relaciones económicas desde el punto de vista de una naturaleza exterior que, como tal, se presta a la conformidad con leyes que están concebidas, en definitiva, por la razón. ¿Qué quiere decir fisiocracia sino gobierno de la naturaleza? La idea es que las relaciones de interés individual son naturales y por eso organizan naturalmente la sociedad.

En Sampay, la naturalización de la economía tiene por principio, y se resuelve finalmente, en el derecho natural. La diferencia entre los fisiócratas y los primeros economistas se encuentra en que mientras aquellos todavía son teístas de un orden natural de la economía que tiene su última razón de ser en Dios, los economistas revocan ese teísmo para implantar como principal motor de la economía el interés de los individuos, al mismo tiempo elemento ordenador de la sociedad. En una palabra, a partir del “dejar hacer”, a la que se deja hacer es a la misma naturaleza humana individualmente expresada, de tal manera que las leyes de la economía son leyes en sentido natural o racional-natural. Lo cual le parece a Sampay la realización de una metafísica previa, antropocéntrica: la metafísica de la subjetividad moderna. Y nada mejor para ejemplificarla que la moral kantiana, una moral estrictamente racional que excluye, para autoconstruirse, los preceptos religiosos o teológicos. Una moral estrictamente racional y formal en la medida en que el imperativo categórico es un imperativo formal que permite a aquellos que quieran comportarse de acuerdo con la ética kantiana, llenarlo de la manera que juzguen adecuada, a condición de que sea con una máxima universal. En cualquier caso, para Sampay, el antropocentrismo moderno produce la atomización de una sociedad compuesta de individuos, y de individuos con derechos que se resumen, en definitiva, en la actividad económica y según fines de lucro.

A grandes rasgos, esta es la crítica que hace Sampay al Iluminismo de la Constitución de 1853, la que puede sintetizarse con

la palabra que él utiliza: agnosticismo. Se podría decir también antropologismo racionalista o individualismo. Pero, para él, este individualismo ya no tenía ninguna vigencia práctica. Percibe el retroceso o el retiro del Estado liberal en las sociedades occidentales a partir de la década de 1920, cuando los distintos Estados de raíz liberal van interviniendo cada vez más en la economía y en la sociedad civil, incluida la Argentina. Y ofrece algunos datos sobre el fenómeno: más o menos de 1923 a 1936, los estados occidentales toman medidas relativas a las relaciones económicas, ingresando paulatinamente en el campo de los derechos individuales, para regularlos. Por ejemplo, en ese período, en Argentina se reglamenta una ley de alquileres. Sin embargo, estrictamente hablando, argumenta Sampay, la Constitución de 1853 solamente incorpora las relaciones laborales bajo la forma del contrato; y no solo estas, hace lo mismo con las relaciones económicas y sociales, porque el origen de la sociedad es pensado como un contrato. Y porque la sociedad tiene un origen jurídico, el Estado no debe intervenir sino para salvaguardar ese contrato: está allí, con todos sus aparatos, para vigilar que las cláusulas del contrato se cumplan. Pero de ninguna manera debe inmiscuirse en ese contrato establecido por individuos libres, puesto que rige el contrato y no aquello que el Estado considera que debe ser establecido en términos sociales o políticos. Sin embargo, nada de eso realmente ocurre, para Sampay, desde que el laborismo y las democracias sociales intervienen sobre la sociedad civil, aunque las constituciones no acompañan a esa situación real o a ese manejo de los contextos reales sociales, políticos y económicos por parte del Estado. En consecuencia, se hace necesario una reforma de la Constitución Argentina, una reforma de la Constitución de 1853, preservando los derechos personales —que no serían para él liberales sino cristianos—, preservando a la persona y, por tanto, a los derechos de la persona. En ese sentido, Sampay le agrega a la teoría de la propiedad de Locke la función social de la propiedad, cubriendo así integralmente los derechos y la dignidad de la persona humana.

En uno de los discursos que pronuncia Sampay durante los debates de la comisión constituyente, en “Orientación de la reforma constitucional”, dice que él participa de la reforma de la constitución estableciendo las grandes ideas y los grandes conceptos filosóficos-jurídicos que determinan los conceptos técnicos del régimen político. De las dos partes que distingue en la Constitución —la dogmática y la orgánica—, él se ocupa entonces de la dogmática, o del dogma filosófico-jurídico, a la que se subordina la parte orgánica. El proyecto de Sampay abarca los primeros cuarenta artículos de la Constitución reformada, es decir, la parte dogmática. La segunda parte se refiere al funcionamiento del Congreso, del Poder Ejecutivo, de las provincias, de los senados, etcétera. Pero, ¿qué más dice ese discurso? Por un lado, la corrección de la concepción angelical del hombre por una antropología basada en la persona humana y en la dignidad humana. Y a esta dignidad de la persona humana, a juicio de Sampay, se le da primacía a través del bien común, pero como esta dignidad se manifiesta en el trabajo como la actividad vital humana debe ser, en cuanto hay alienación —y Sampay lo dice en cierto sentido marxista— del producto del trabajo, debe ser compensado de manera que el trabajador no se encuentre por debajo de su dignidad personal. El trabajador debe ser remunerado para que viva de modo digno. Cabe mencionar, además, que la Constitución de 1949, que se inspira en buena medida en el proyecto de Sampay, incluye el Decálogo del Trabajador proclamado por Perón en 1947, y en parte el Decálogo de la Ancianidad de Eva Perón, anunciado en 1948, y los Derechos de la Familia. Estos últimos, en Sampay, se explican porque la sociedad no está compuesta por individuos aislados e independientes, la sociedad, dice —y esto remite a Aristóteles—, se compone de familias.

Sobre esta dignidad de la persona humana, según el concepto filosófico-teológico de Sampay, se apoya la exigencia a la esfera privada de estar en conformidad con el bien común. La reforma constitucional no cuestiona ni desconoce los derechos de la pro-

propiedad privada, pero les pone un límite y los conecta con el bien común, y a esta conexión Sampay la denomina justicia social, un concepto cristiano que él define como el fiel que balancea el uso personal en la propiedad con los requerimientos del bien común. La propiedad como tal tiene un uso personal y un uso social, que no pueden ser escindidos. Dicho de otra manera: hay un fin personal y un fin social de la propiedad privada. Todo esto gira en torno a la dignidad de la persona humana, sobre todo respecto del trabajador, a quien en el capitalismo se lo somete a explotación sin reconocimiento de derechos sociales. En general, la reflexión de Sampay apunta a reconocer la dignidad que tienen los trabajadores como personas. Para él, la Constitución reformada propone un orden económico anticapitalista, en la medida en que el capitalismo solamente funciona como tal si el Estado no interviene en la libre competencia, si las relaciones sociales son relaciones contractuales y jurídicas, no relaciones morales o éticas, y porque en el capitalismo solo hay derechos individuales simplemente en relación a fines de lucro, cuando, en el pensamiento de Sampay, la economía siempre es un medio, un medio para lograr los fines trascendentes del hombre. Por lo tanto, el fin de la actividad económica no puede ser simplemente el de la economía, el fin lucrativo, que no es otra cosa que la lógica de la misma economía. Se deben agregar a la economía como medio otros fines no iluministas del hombre, que en Sampay vienen dados por el personalismo cristiano. La naturaleza interior del hombre está por encima del Estado y este debe resguardarla instalando las condiciones políticas, técnicas y jurídicas para que esta sobrenaturaleza de la persona humana se realice como tal, como persona. Para lo cual los derechos sociales de esta reforma constitucional de Sampay aspiran a dar las condiciones de posibilidad para que los trabajadores alcancen una vida material digna, con un buen salario, con derechos y reclamos gremiales que les permitan existir plenamente como personas.

De esta manera, estamos ante una traslación de la aristotélica del buen vivir en la *polis* a un lenguaje político, a

una sociología aristotélico-personalista, por decirlo así, del Estado. Para Aristóteles, la finalidad ética que tiene la *polis* es el buen vivir. La vida buena quiere decir que los hombres en la sociedad deben perfeccionarse moralmente, virtuosamente. En Sampay se trata de lo mismo. Los derechos sociales tienen como objetivo último que cada persona pueda llevar adelante sus propios fines como persona.

En resumen, Sampay se define como un pensador de estilo nacional, en cuanto buena parte del proyecto finalmente sancionado apunta también a medidas de protección de la soberanía económica de la Argentina. Por último, una de las peores consecuencias de este desprendimiento de la economía respecto de la moral —que a juicio de Sampay solamente puede solucionarse con el respeto de la persona humana— es la usura, la más nefasta consecuencia de la economía convertida en un fin autónomo. La reforma que se le hizo a la Constitución de 1853 quiere imprimirle a la economía un sentido social, quiere una economía social.

Si tomamos en cuenta el proyecto original de Sampay y el texto final de la Constitución de 1949, encontramos diferencias en seis artículos. En el Artículo 2 aprobado se dice que el Estado sostiene a la Iglesia Católica Apostólica Romana —continúa así en la Constitución Nacional vigente—. Pero la redacción de Sampay, después de decir que el Estado sostiene a la Iglesia, agregaba que la intervención del gobierno en la designación de los obispos se regiría por los concordatos. Estos fueron establecidos por Pío XI como modos de relación jurídica entre el Vaticano y los estados nacionales. Esta moción fue rechazada. El Artículo 15 no es el original de Sampay, que se refiere al estado de sitio en caso de convulsión interna o de agresión exterior. Las diferencias en los Artículos 19, 20 y 36 son más formales. Está excluida del Artículo 27 final una proposición de Sampay con relación a los impuestos, donde él estipulaba los impuestos en relación directa con la capacidad tributaria de los habitantes. La redacción final establece la igualdad con respecto a las cargas impositivas. Por otra parte, hay que decir que la Constitución de

1949, en su parte dogmática, repite varias veces textualmente el proyecto original de Sampay; en otros casos, no hay una coincidencia exacta entre los artículos propuestos por él y los finalmente homologados, aunque muchas de las consideraciones de Sampay son recuperadas y redactadas de otra manera.

Finalmente, es importante destacar un pasaje del “Espíritu anticapitalista de la reforma constitucional”. En este ensayo, Sampay presenta la nueva Constitución como una traducción fiel del pensamiento social de Perón y en correspondencia con una definición suya: “El justicialismo es profundamente cristiano y profundamente humano”.<sup>35</sup> Sobre eso hay una carta de Perón a Sampay del 24 de septiembre de 1949, donde le dice, por un lado, que los discursos que integran el debate pertenecen a la doctrina auténtica de la Constitución Argentina de 1949 y, por el otro, que considera que aquella es una muy fiel interpretación —y subrayamos la palabra “interpretación”— de los ideales que llevaron a impulsar una reforma de la ley fundamental de la nación.

## **Debate**

*Pregunta: Quisiera plantear dos cuestiones. La primera es que aparece una cierta contradicción entre este antagonismo de Sampay que refiere hacia el iusnaturalismo y la apelación al derecho natural para fundar una cantidad de cuestiones que después traduce en el derecho positivo, y en este sentido hay dos aspectos que me parece que son muy importantes. La Constitución de 1853 es una constitución tardía en términos del liberalismo, aparece casi cuando empieza el proteccionismo en los países centrales de Europa; y también aparece tardía la Constitución de 1949 en términos de lo que era*

---

35. Sampay, Arturo. “Espíritu anticapitalista de la reforma constitucional”. Op. Cit., p. 121.



*el constitucionalismo social desde la Revolución Mexicana y la Constitución de México y las de países donde no se ponían en práctica, como en Honduras y Cuba en 1943 o en 1948. En este sentido entonces, lo que hay en Sampay es como un rescate de un derecho natural aun cuando se postula en contra y también en tomar una línea aristotélico-tomista también en contra de la línea del constitucionalismo social que tenían otros países. La segunda cuestión es más puntual. Cuando se habla de los derechos del trabajador, el derecho de huelga no aparece y Sampay en su discurso lo defiende en la cámara, pero el proyecto plantea que no puede negarse porque es un derecho natural igual que el de resistencia a la opresión. De algún modo, tiene más que ver con una coyuntura política donde había fricciones con determinados sectores sindicales en cuanto a un reconocimiento internacional. Y hoy está fuera de toda discusión que el derecho de huelga es uno de los elementos básicos y esenciales de los derechos humanos y de los derechos humanos del trabajo como constituyente de la libertad sindical.*

Respuesta: Es muy interesante este señalamiento, pero no pienso que haya contradicción en Sampay en cuestionar el derecho natural y después usarlo porque, en rigor, si eso sucede, no hay un reapropiarse del iusnaturalismo, un intento de reapropiación del derecho natural ni aun con relación a Locke. El derecho natural a la propiedad privada no es natural en Sampay, es un derecho de la persona, que no es un ente natural o un hombre en estado de naturaleza: no hay hombre en estado de naturaleza en Sampay. La persona es un concepto filosófico-teológico. Y después con respecto al derecho de huelga, en efecto, Sampay dice que no se puede poner en la constitución el derecho de huelga. No sé a qué se debe esto, aunque puede deberse a conflictos políticos del momento, pero también guarda congruencia con el personalismo de Sampay y cómo concibe la libertad gremial, es decir, la actividad gremial que precisamente dota a los trabajadores de

relaciones laborales institucionales y, de esta manera, de los derechos sociales garantizados por la constitución. Entonces, en ese sentido, me parece que reconoce el derecho de huelga pero no como para incluirlo en la constitución como un derecho social. El derecho de huelga no aparece como un derecho fundamental en Sampay. El derecho fundamental es el derecho a la dignidad de la persona, para lo cual la riqueza es una condición meramente exterior de la vida temporal. En cuanto a que la constitución social del peronismo es un hecho tardío es, en el mejor de los casos, una afirmación relativa. Los Estados de Bienestar en Europa se afirman después de la Segunda Guerra Mundial. Una de las más actualizadas, la Constitución del Estado de Seguridad propuesta por De Gaulle, es de 1962.

*P: En primer lugar quisiera puntualizar que no se trata de contexto sino de tiempos distintos. Unos años después se legisla con el Artículo 14 bis el derecho de huelga, y mucho antes, en 1917, se incluye en la Constitución mexicana e incluso mucho antes en otras constituciones de Centroamérica. Esto tampoco quiere decir que el 14 bis sea un mamarracho en términos de comparación con la Constitución de 1949, pero tampoco, por lo menos desde mi punto de vista, es posible rescatar la visión de Aristóteles sobre una polis que estaba constituida por una minoría, que no representaba al conjunto del pueblo y que tenía por extranjeros bárbaros a todos aquellos que estaban más allá de sus fronteras. Yo no participo del fundamento social de las constituciones en base a Aristóteles o Santo Tomás. Esto es opinable, por supuesto. En el caso del derecho de huelga es innegable que, junto con el derecho a la sindicalización y a la asociación colectiva, son los tres pilares del derecho del trabajo en el ámbito colectivo, esto no está en duda en ningún lugar. Pero también, curiosamente, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) jamás ha valorizado el derecho de huelga. La OIT solo lo referencia en algunas normas secundarias y que son de sus organismos de interpretación, como el comité de alta sindi-*

*cal. No me parece menor llamarlo por su nombre al derecho de huelga que no nombrarlo, y eso en la Constitución de 1949, en mi opinión, tiene que ver con una coyuntura política donde los enfrentamientos del momento no permitían llamarlo por su nombre. Y es cierto que hemos tratado, sobre todo los peronistas, de encontrar en ella, en ese decálogo cuando se habla de todas las medidas que puedan llevar adelante las organizaciones sindicales, los trabajadores, la respuesta al derecho de huelga, pero es el propio Sampay el que lo dice y es que ese derecho no está incluido expresamente por esta razón, por considerarlo un derecho natural como el de resistencia a la opresión. Pero no es cierto, desde mi punto de vista, que no puede haber un derecho para violar la ley porque no se viola ninguna ley con el derecho a huelga, es justamente el ejercicio de un derecho. Y el ejercicio regular de ese derecho no implica violación legal alguna si no suspende algunas obligaciones de un contrato de trabajo en pos de valores mayores, que son los valores sociales, colectivos.*

R: Pero ninguna de las objeciones va al fondo de la cuestión. Más allá del aristotelismo o del tomismo o de lo aristotélicotomista, y del derecho a huelga reconocido, pero no incluido en la Constitución de 1949, lo fundamental en Sampay es la dignidad de la persona humana. El resto, digamos, se deriva o no de este principio, pero sobre este descansa todo el pensamiento filosófico-jurídico de Sampay. Y su neo-tomismo es compartido con Maritain, uno de los mayores filósofos personalistas.

*P: Quisiera preguntar si la relación entre el desarrollo de la comunidad y el Estado se da o no en Sampay. Por otro lado, y recordando las viejas críticas que se le hacían al peronismo, preguntar sobre la cuestión corporativa, porque creo que una de las cosas injustas contra el peronismo fue la acusación de corporativista.*

R: La Constitución de 1949 no es corporativista, eso está claro. Con respecto a si no hay una diferencia en Sampay entre Estado y sociedad o comunidad, considero que la sociedad

no surge de un contrato para Sampay. La comunidad sería la materia —y esto aplica el hilemorfismo aristotélico-tomista—, y el Estado, la forma. Comunidad, sociedad y Estado están totalmente ligados. Y aclaro que el hiloformismo es la afirmación que dice que todo cuerpo se halla constituido por dos principios esenciales: la materia y la forma. Y después, respecto al tema de los derechos del trabajador anunciados por Perón en 1947, es así, pero Sampay le da un fundamento filosófico-jurídico a esos enunciados. La tarea de Sampay en el debate de la convención consiste en darle un fundamento antropológico-filosófico-jurídico a la reforma de la constitución y en mostrar cómo eso afecta el régimen político.

*P: Quiero hacer una vinculación muy breve con el mito gaucho. El tema identitario respecto de la Constitución de 1853 y algo simbólico que es muy fuerte y que es considerar bárbara a la propia población. Y Alberdi es uno de los que propicia importar inmigrantes para calificar a nuestra población, inculta y bárbara, a diferencia de lo que pensaban los griegos, para quienes los bárbaros eran siempre los extranjeros. Aquí se los vio al revés y los bárbaros fuimos nosotros mismos, cosa que se repite luego en el golpe de 1976, muy dolorosamente. A muchos de los valores de la Constitución de 1949 los vinculo, no sé si me equivoco, con el mito gaucho de Astrada, como una recuperación de lo que es la identidad de un pueblo que empieza a emerger y empieza a tratar de regularse en este marco.*

R: Astrada y Sampay difieren en lo filosófico, pero acuerdan en que la Constitución Argentina de 1853 está copiada de la constitución de Estados Unidos. Luego, no es una constitución auténtica con respecto a la argentinidad, como dice Astrada. De manera que podría entenderse a la reforma de 1949 como el acto que asume la argentinidad en el campo filosófico-jurídico.

## Carlos Astrada y Arturo Sampay. Su aporte al justicialismo

José Luis Di Lorenzo

Carlos Astrada es quien, en el marco del fin de la Segunda Guerra, participa en el Congreso de Filosofía de 1949, del que emerge el esbozo filosófico que se conocerá como “La Comunidad Organizada”. Es el momento en que, en términos de Nietzsche, se anuncia una era de vaciamiento y descomposición de los valores metafísico-cristianos que ordenaron la vida de Occidente.

Como contracara al “argentino europeizado”, diseñado por el Proyecto del Ochenta, Astrada expone como el mito fundante de lo argentino, como expresión del indoamericanismo, al gaucho. Mito que emana de la tierra y da figura al hombre que vive en la llanura pampeana, que se fusiona con su ser mestizo. Lo auténticamente argentino, dirá, no es el indio, ni lo criollo, sino lo indoamericano. El gaucho, como todo mito, contiene un saber. Como aporte a la identidad define el “estar en el mundo” como modo de existencia en América y reem-

plaza lo que podríamos llamar “disposición a la guerra”, por voluntad de lucha, eje del justicialismo que parte del pacifismo y de la concordia con todos los pueblos del planeta.

En suma, en esta primera etapa Astrada aporta a la filosofía justicialista la visión existencialista, rescata la identidad nacional que había sido enajenada y, desde y con el gaucho, nuestra personalidad mestiza y lo que será uno de los ejes constantes de la filosofía justicialista: el Historicismo.

A la idea de “nueva filosofía de la vida” que es el justicialismo la nutre con la novedad de “estar en el mundo” como categoría ontológica. Al incorporar como orden simbólico-mítico al gaucho, simplifica desde la autoconciencia la cuestión identitaria, constituyendo la voluntad de lucha una razón práctica (paz social) y popular.

Arturo Sampay, por su parte, desde el personalismo—corriente filosófica cristiana— nutre al ideario justicialista con el principio de la dignidad de la persona. Será quien acredite el espíritu anti-capitalista de la reforma de la Constitución de 1949, cuestionando el reduccionismo cartesiano de la de 1853, de la cual rebate su antropocentrismo, los valores de la modernidad y el Iluminismo. Cuestiona el derecho de propiedad basado en presuntos derechos naturales previos al Estado, propicia el respeto de los derechos personales a la propiedad pero limitados a su finalidad social (propiedad en función social). Sostiene que una constitución no puede establecerse *a priori*, por ideas *a priori*, conceptos obtenidos de antemano, sino que debe ser la expresión de una realidad social existente, reflejando el *ethos* que preexiste a la constitución.

“La Comunidad Organizada” se institucionaliza en la reforma que fundamenta, en la que la titularidad de los recursos naturales es común, en la que se prohíbe privatizar los servicios públicos, se jerarquiza la dignidad de la familia, de la mujer, del trabajador, del niño y del anciano, los que expresamente son regulados en el capítulo tres de la misma.

Es el aporte de Sampay el que justifica la coexistencia de la comunidad y la sociedad, superando el individualismo liberal

iluminista, impulsando el logro del bien común mediante la realización del Yo en el Nosotros, que es lo que se denomina Justicia Social. Denominación y valor de vigencia permanente hasta nuestros días. De tal relevancia que, aun derogada la Constitución de 1949, la repuesta Constitución de 1853 como remedo a su liberalismo acérrimo debió incluir algún grado de reforma social, en lo que será el artículo 14 Bis de la Constitución Nacional que, cabe anotar, como muro cultural la academia dice que dio inicio a la seguridad social en la Argentina.

El derecho de huelga no es contemplado en la reforma de 1949, lo que se debe analizar con la eticidad de esa época, en la que el trabajador es titular constitucional de la riqueza común, por la centralidad del trabajo y el trabajador en la organización comunitaria, y porque aparecía contrarrevolucionario hacerse huelga a sí mismos. Lo que había cambiado era la democracia indirecta por la cual el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes, a considerar que la verdadera democracia es aquella donde el gobierno hace lo que el pueblo quiere y defiende un solo interés: el del pueblo, a su vez organizado libremente. Igual postura frente al derecho de huelga sostendrá pocos años después la Revolución Cubana.

En esta que es la etapa de la posguerra, el constitucionalismo social incorpora a las constituciones del mundo el derecho al trabajo como necesidad de reconstrucción luego de la guerra. Momento en el que Argentina incorpora al trabajador como sujeto central, asumiendo que “el trabajo es el instrumento resolutor de los problemas del país. Porque media entre la necesidad y la satisfacción”, diferenciándose así de aquellos que identifican al Proyecto con un plan económico.

Con Sampay, el pensar filosófico justicialista, deducido de la realidad del pueblo, se asume como filosofía del derecho que, tras el respaldo de un profundo debate parlamentario de su articulado, es elevada a la cúspide del marco tuitivo del pueblo al convertirse en norma suprema de la nación mediante la reforma constitucional de 1949, que la institucionaliza.





## II. LA RESISTENCIA A LA USURPACIÓN (1955-1973)

### **Breve contexto histórico**

José Luis Di Lorenzo

Todo proyecto genera dentro de sí al oficialismo y a la oposición —y fuera, al enemigo—, señala Gustavo Cirigliano. Lo que en la etapa fundacional aparecía como oposición al Proyecto de la Justicia Social terminó siendo enemigo de los intereses nacionales. Con el apoyo de Inglaterra, la Marina argentina fue la nave insignia del golpe de Estado que, en coordinación con el ala liberal del Ejército, derrocó al Gobierno constitucional de Juan Perón, dando inicio a lo que fue el principio del antiproyecto.

El tercerismo de Argentina, el “término medio aristotélico”, cobrará cuerpo tiempo después, ya derrocado Perón, cuando se concreta el Movimiento de Países No Alineados. Planteo geopolítico intolerable para el *imperium*. “No dejen que Argentina se convierta en potencia. Arrastrará tras ella

a toda América Latina”, había alertado Winston Churchill en Yalta, en 1945.<sup>36</sup>

Juan José Hernández Arregui demuestra que, tras el golpe de 1955, nuestro alineamiento (alienamiento) será bajo la órbita anglo-norteamericana, lo que sin tapujos acredita el mismo primer ministro inglés Winston Churchill cuando en un discurso en la Cámara de los Comunes sentencia, con algarabía e impudicia: “La caída del tirano Perón en Argentina es la mejor reparación al orgullo del Imperio, y tiene para mí tanta importancia como la victoria de la Segunda Guerra Mundial, y las fuerzas del Imperio inglés no le darán tregua, cuartel ni descanso en vida, ni tampoco después de muerto”.<sup>37</sup> Lo que efectivamente ocurrió.

La autodenominada Revolución Libertadora solo llega a reparar la libertad de comerciar. Por un bando militar deroga la Constitución Nacional de 1949 y convoca a una Asamblea Constituyente, la que con la proscripción del peronismo repone la Constitución liberal de 1853. Es necesario advertir que lo que se deroga es el estado de seguridad social. Se elimina “lo organizacional” para dar lugar a “lo prestacional”. Efectivamente, todo el marco tuitivo del trabajador y el trabajo, su centralidad como sujeto social, la titularidad de los recursos naturales que garantizan el acceso colectivo al bien común, todo es derogado. En su lugar, en un claro reduccionismo cartesiano, como remedo social se incorpora el Artículo 14 bis a la vieja Constitución liberal, que limitará los derechos sociales del trabajador al pago de una prestación, que si es activo debe ser “mínima, vital y móvil”, y si es pasivo, por medio de jubilaciones y pensiones móviles. Agregando una enunciación

---

36. La Conferencia de Yalta fue la reunión que mantuvieron durante la Segunda Guerra Mundial (del 4 al 11 de febrero de 1945) Joseph Stalin, Winston Churchill y Franklin D. Roosevelt como jefes de gobierno de la URSS, del Reino Unido y de los Estados Unidos, respectivamente.

37. Churchill, Winston. *Discurso en la Cámara de los Comunes*, Inglaterra, 1955.

de derechos que nacen inexistentes y forman parte del desuetudo (desuso) constitucional, tales como participación en las ganancias de las empresas, control de la producción y colaboración en la dirección de las mismas.

Desprotegidos constitucionalmente los recursos naturales y eliminada la prohibición de privatizar los servicios públicos, el endeudamiento externo argentino —tal como ya había ocurrido a manos de la Baring Brothers— generará las condiciones para que la Argentina pase de ser “una peligrosa potencia que sume a América Latina” a “no ser”, a “ser deuda”. Lo que terminará perfeccionándose años después cuando desaparezca el trabajo y el trabajador, privatizando los servicios públicos a precio vil y privándonos de los recursos naturales cuya explotación se privatiza.

Revirtiendo el rumbo del primer canal de televisión de habla hispana —puesto al aire por el peronismo el 17 de octubre de 1951—, el golpe de Estado le abre el mercado a las cadenas de televisión norteamericanas. “De hecho, todos los nuevos canales privados tuvieron en sus comienzos un ‘padrino’ americano: la ABC el canal 9, la NBC el canal 11 y la CBS el canal 13, proveedores exclusivos de tecnología y contenidos extranjeros”.<sup>38</sup> Gobierno sedicioso que también, al final de su período, privatizó las radios que había comprado el gobierno de Perón y seguían en manos del Estado.

El año 1955 constituye un punto relevante del fraude comunicacional, modo de manipulación de la verdad funcional a desaparecer la propia mirada, el propio poder, que repone el relato cultural (realmente contracultural) de la historiografía oficial y del diario *La Nación*, ambos creados por Bartolomé Mitre. Vuelve la cultura “superior”, la del *imperium*, y bajo la excusa de eliminar toda “propaganda” del régimen depuesto

---

38. García, Martín. “El Peronismo y su relación con los medios” en *Revista Peronistas*, Buenos Aires, Ed. SADO, 2004.

se desaparece el cadáver de Evita, al peronismo, su filosofía, su ideología, su marco constitucional, reinstalándose lo propuesto por el anterior proyecto, el del ochenta, la idea de la “dependencia inteligente”.

Todo proyecto nacional, menciona Cirigliano, determina un sistema educativo congruente y da origen a expresiones culturales singulares y propias. Agregando que solo en un anti-proyecto la propia población interna, o parte de ella, puede ser tenida como enemiga y ser perseguida como tal. Concluye que un imperio siempre resulta enemigo de los países, no hay imperio bueno, y en todo imperio hay un germen de fascismo (destrucción del otro) hacia afuera y hacia adentro.

El antiproyecto que en esta época empieza a gestarse tiene como enemigo interno a los peronistas, a quienes persigue, encarcela, expulsa de las cátedras, de la magistratura, de los medios de expresión, de la función pública, iniciando un verdadero fenómeno contracultural que importa un modo de ver la vida, el que naturaliza a través de la culturización escolarizada y la que masivamente asume la nueva televisión.

En Argentina, producto de las persecuciones, torturas, encarcelamientos, humillaciones, gases y palos, prohibiciones, picanas, fusilamientos, proscripciones y votaciones anuladas, se inicia el camino de la lucha contra la opresión, que tiene expresiones diversas y se conoce como la etapa de la resistencia.

En 1959, un 1° de enero, con la llegada de Fidel Castro al poder, se concreta la Revolución Cubana. Que un grupo armado irregular hubiera vencido a un ejército regular se convierte en un llamado utópico que convoca a jóvenes argentinos, de diversa extracción, militantes de la Resistencia peronista.

En septiembre de 1961, la idea de Tercera Posición cobra cuerpo cuando se constituye el Movimiento de Países No Alineados. Argentina, que había dado origen al no alineamiento a las superpotencias que se dividieron el mundo en Yalta, no asistió. Cuba fue el único país latinoamericano presente. Este

movimiento que inicialmente convoca a los países asiáticos y africanos va adquiriendo relevancia en el contexto de la Guerra Fría, llegando a reunir noventa y seis países que cuestionan el imperialismo, el colonialismo y el neocolonialismo.

La Resistencia peronista asumió métodos y caminos diversos. La huelga revolucionaria, el boicot, la negociación y las formaciones especiales; y el aporte de los pensadores aquí estudiados revalorizaró lo que el relato destituyente había descalificado. Tal la contribución que a la filosofía justicialista realizan Juan José Hernández Arregui y Rodolfo Kusch.

# Juan José Hernández Arregui y la formación de la conciencia nacional

Rubén H. Ríos

El texto de Juan José Hernández Arregui *La formación de la conciencia nacional*, publicado en 1960, indudablemente trae uno de los cuerpos de tesis con más influencia como filosofía política, como relato de la constitución de la conciencia nacional y por la relación que esta tiene con el peronismo —lo dice, además, Hernández Arregui en el prólogo de la tercera edición, en 1973— con más influencia en la década de 1960.<sup>39</sup> Quizá se trate del libro con mayor influencia en esos años.

En el prólogo de la edición citada, Hernández Arregui se queja de que la obra se difundiera de una manera muy fragmentada en fotocopias, porque el problema, para él, es la lec-

---

39. Hernández Arregui, Juan José. *La formación de la conciencia nacional*. Op. Cit.

tura parcial con respecto a la totalidad del planteo de la obra. En este libro, uno de los más ambiciosos del autor, se revisa buena parte de la cultura y de la filosofía política y la teoría política argentina de treinta años —de 1930 a 1960—: por un lado, el discurso de las izquierdas antes del peronismo y, por otro, el discurso del pensamiento nacional —o nacionalista, mejor dicho— antes del peronismo, así como también a la FORJA como un momento de irrupción marcado en la conciencia nacional. El título no deja dudas respecto del propósito de la investigación y análisis de Hernández Arregui: mostrar, analizar y relatar —porque se trata de un relato además de un análisis— cómo el pensamiento político de la Argentina de esos años no se encuentra en una posición nacional, ni siquiera en los nacionalistas, y tampoco en las izquierdas por su internacionalismo. Lo único que le reconoce al nacionalismo como aporte a la conciencia nacional se agota en el revisionismo histórico.

En esos años se publican una serie de estudios del revisionismo histórico y un grupo de esos historiadores —entre ellos, José María Rosa, Ibarguren, los hermanos Irazusta—, contribuyen para Hernández Arregui a la formación de esa conciencia nacional, a pensar el problema de lo nacional contra la versión liberal del poder político de la oligarquía. Pero nada más le reconoce al revisionismo nacionalista, al que caracteriza, paradójicamente, como un pensamiento casi totalmente influenciado por intelectuales europeos. Y le dedica un pequeño estudio a aquellos que influyen sobre los nacionalistas argentinos, sobre todo en la década de 1930, quienes viran hacia un nacionalismo de derecha, católico y con bifurcaciones, según los distintos momentos, hacia el liberalismo o el fascismo.

Hay dos figuras del nacionalismo que se destacan: Leopoldo Lugones —el Lugones poeta y el de las conferencias en el Teatro Odeón, donde por primera vez se propone al *Martín Fierro* como una épica nacional y a la figura del

gaucho como una figura de lo argentino—; y Carlos Astrada, el único filósofo que habría dado el nacionalismo. Hay toda una discusión de Hernández Arregui con los representantes de las izquierdas en Argentina, recurrentemente con Rodolfo Ghioldi, del Partido Comunista, y con Juan B. Justo y Alfredo Palacios, del Partido Socialista. Sin embargo, su método de análisis, de investigación del problema nacional, se basa en el marxismo. Pero en un marxismo no internacionalista, que suministra métodos de análisis sociológicos y no soluciones políticas específicas a imitar.

En 1957, Hernández Arregui inventa la expresión o el sintagma “izquierda nacional”, si bien antes hubo teóricos y pensadores que se podrían identificar como de izquierda nacional. En 1947, Eduardo Astesano publica el primer texto que establece una relación entre revolución justicialista y revolución nacional, y el papel que cumple allí el proletariado como sujeto revolucionario. Creo que ese es el primer texto, nombrado varias veces por Hernández Arregui, que hace esa articulación entre el peronismo y un pensamiento marxista que enfatiza lo nacional. Al hacer una pequeña historia de la izquierda nacional, empieza en el Partido Socialista de la Revolución Nacional (PSRN), fundado por Enrique Dickman, un dirigente del Partido Socialista que mantiene varias entrevistas con Perón en 1954, y se acerca de ese modo al peronismo con muchos integrantes del trotskismo (entre ellos, Jorge Abelardo Ramos), un trotskismo nacionalizado por la acción y las transformaciones sociales del peronismo. Incluye Hernández Arregui en la izquierda nacional, además del PSRN (un partido que dura muy poco), a Rodolfo Puiggrós, un historiador del revisionismo histórico pero un revisionismo ya no de signo nacionalista sino más bien marxista. También ubica en la izquierda nacional dentro del peronismo a John William Cooke, y fuera del peronismo a Silvio Frondizi, Ismael Viñas y a los grupos vinculados con ellos. Hernández Arregui define a la izquierda nacional como una tendencia dentro del movimiento nacional



peronista, que puede abrirse hacia fuera del peronismo, pero que funciona como una secta. Dice Hernández Arregui que se trata de un grupo que parece no tender a convertirse en partido, sino quedarse como grupo de estudiosos, de pensadores, que se propone la formación política de la clase obrera y las clases medias, la difusión de ideas mediante libros, folletos y otros medios; con una tendencia bastante heterogénea y no como una línea de militancia política, o, en todo caso, a una militancia política que se reduce a este trabajo de formación política dirigida a determinadas capas de la sociedad, sobre todo la clase media, y en especial las capas bajas de la clase media. La izquierda nacional piensa desde un marxismo que analiza las relaciones de dependencia colonial o semicolonial como un caso especial de la lucha de clases.

Y esto sería la característica más distintiva de la izquierda nacional con respecto al marxismo clásico. Es decir, el análisis de las relaciones entre las colonias o las semicolonias y los imperios en términos de lucha de clases. De ahí que en el análisis de Hernández Arregui —que se apoya en acusaciones y ataques reiterados en contra del Partido Comunista— se subraya que la cuestión nacional ha sido considerada tanto por Marx como por Engels, tanto por Lenin como por Stalin.

Para recordar al fundador del marxismo, Marx —que decía que no era marxista— considera la cuestión nacional como un episodio fundamental del capitalismo, como fenómeno histórico-mundial, como una etapa —y así también lo piensa Lenin— donde la cuestión nacional, la lucha por la liberación nacional, representa un momento fundamental dentro de la transformación mundial del capitalismo, ya que para Marx, como el capitalismo existe mundialmente, solamente podía ser transformado por el internacionalismo. La izquierda nacional de Hernández Arregui, por el contrario, piensa las colonias como sujetos oprimidos y las potencias imperiales como sujetos de opresión. Por lo tanto, el enemigo de clase es la oligarquía. La oligarquía, primero, al modo del marxismo,

como una clase económica y social que domina al resto de la sociedad, lo que llamaría Marx, por ejemplo en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, “la gran burguesía”, cuyo poder económico, cultural y administrativo se asienta sobre la propiedad de la tierra. En una palabra: el enemigo político de la liberación nacional, para Hernández Arregui, es la oligarquía terrateniente, el latifundio. De hecho, el peronismo cae en 1955 porque no llega a modificar la base material de esa oligarquía. Esta conserva sus condiciones materiales como clase amparada en políticas que la benefician directamente, y al no modificarse el régimen de la tierra, y sobre todo el régimen del latifundio, le permite defenderse y aliarse con los enemigos internos del peronismo: los nacionalismos, las izquierdas y los agentes del imperialismo. Pero lo más interesante es que lo que Hernández Arregui llama “imperialismo” no se limita al imperialismo estadounidense. El imperialismo que afecta a la Argentina es el anglo-yanqui. Que aparezca el imperialismo yanqui como el imperialismo que oprime a la Argentina y a los países de Hispanoamérica (Hernández Arregui no dice Latinoamérica, dice Hispanoamérica), refleja una maniobra de los ingleses. No hay que engañarse: quien tiene realmente intereses en la Argentina, e intereses imperiales, ha sido Gran Bretaña, y por ello fue la potencia que más aportó para derrocar el gobierno de Perón en 1955. Estados Unidos, cree, de alguna manera se había resignado a las relaciones políticas y diplomáticas con una nación y no con una semicolonía.

Según Hernández Arregui, no hubo en la Argentina conciencia nacional sino hasta el peronismo. ¿En cuáles textos, en qué discursos se basa para afirmar eso? Son muchos los que analiza en *La formación de la conciencia nacional* y de modo muy documentado, es más, en ese sentido es una obra muy ambiciosa. Ya la introducción empieza discutiendo con el nacionalismo católico al que define de derecha, antipopular y antiperonista. El nacionalismo católico difunde la falsa idea de que tanto el liberalismo como el marxismo cuestionan

o atacan lo nacional. La argumentación de Hernández Arregui sigue las distintas facetas históricas, políticas y sociales del liberalismo durante su historia, y dice que el momento de apogeo del liberalismo ocurre entre 1600 y 1900, y después comienza a decaer como ideología de transformación social. El liberalismo tiene, para él un momento revolucionario en relación a la vieja sociedad feudal. Cumple así con un papel histórico de transformación política y social de esta como un modo de producción que había generado precisamente la clase social que estaba destinada a derrumbarla: la burguesía y sus aliados. Pero esto, dice, lleva a un punto donde las condiciones que habían producido el liberalismo y la burguesía, para auto-sostenerse como poder y como proyecto político-social llega a sus límites. En el lenguaje de Hernández Arregui —un lenguaje que ha impregnado la década de 1960—, las contradicciones del liberalismo y de la burguesía conducen a un punto donde ya el liberalismo como ideología de la burguesía no puede responder a lo que ella misma ha generado, es decir, el proletariado, la clase industrial obrera. La burguesía llega a un determinado nivel de transformación social y de clase revolucionaria se transforma en clase reaccionaria y conservadora. Y a partir de ese momento, los liberales se vuelven conservadores y los católicos se vuelven liberales, y esto porque a partir de cierto momento, al llegar a un acuerdo cuya institución emblemática sería la monarquía constitucional, la monarquía parlamentaria, se produce ese viraje de los liberales hacia posiciones conservadoras y de los católicos —que no eran liberales, ya que estos se habían enfrentado a la Iglesia Católica— hacia el liberalismo.

En el relato de Hernández Arregui los liberales forman parte del catolicismo y, por lo tanto, del conservadurismo de la Iglesia Católica, una institución conservadora que, a partir del problema social puesto de manifiesto por la encíclica de León XIII, se adapta a los nuevos tiempos pero siempre desde una posición conservadora. Es importante mencionar esto

porque hay una crítica en la introducción de *La formación de la conciencia nacional* al personalismo cristiano, que para Hernández Arregui muestra el vínculo entre el nacionalismo católico, el catolicismo y el liberalismo. El personalismo —del cual es exponente Arturo Sampay— para Hernández Arregui es algo así como el disfraz místico del individualismo liberal. La libertad de la persona en el sentido teológico, en el sentido del personalismo cristiano, en el sentido de Maritain o Julián Marías, no es más que un modo religioso, teológico, de disfrazar el individualismo liberal burgués. Si bien tanto el marxismo como la doctrina social de la Iglesia están en deuda con el liberalismo porque los precede, la diferencia fundamental entre el marxismo y el socialcristianismo o la democracia cristiana, que componen distintas tácticas de la Iglesia Católica para adaptarse, o entre el marxismo y el nacionalismo católico o el personalismo, es que el marxismo plantea una perspectiva de transformación social, mientras que la Iglesia, como el liberalismo, quiere conservar la vieja sociedad. El marxismo, para Hernández Arregui, quiere transformar esa sociedad y ello surge estrictamente como efecto de las condiciones políticas, sociales y económicas mundiales del capitalismo.

El marxismo constituye la herramienta principal de Hernández Arregui para aproximarse a la izquierda argentina, a los partidos Socialista y Comunista dentro de sus mismas referencias teóricas. Está muy claro, con respecto al PC, cuando acusa a Ghioldi, a Codovilla y a otros dirigentes de no ser marxistas, en cuanto desconocen la problemática de la cuestión social como fue pensada por Marx y Engels, por Lenin y aun por Stalin. En realidad, el PC y el PS expresan la ideología y los intereses de la oligarquía argentina y están a su servicio. En el caso del Partido Socialista —y más todavía en el caso de Juan B. Justo—, según Hernández Arregui se encuentra en simetría con el eclipse de las izquierdas en Europa después del fracaso de las revoluciones del siglo XIX, y transmite aquello que precisamente Marx subraya en

la *Crítica del programa de Gotha*, el programa que lleva a la fundación de la socialdemocracia en Alemania. Ese socialismo es retomado por los fundadores del PS argentino, un socialismo positivista, dice Hernández Arregui, que ha abandonado completamente la teoría revolucionaria del marxismo y que sigue no a Marx sino a Ferdinand Lasalle, y que, por lo tanto, adopta la tesis de que el capitalismo puede reformarse lentamente a partir de leyes sociales que el parlamentarismo haría posible como institución. Esta es la idea básica de Lasalle y de la socialdemocracia, junto a una serie de ideas, spencerianas algunas, darwinistas otras, que Hernández Arregui califica de positivistas, sobre todo con relación a que el capitalismo puede modificarse por medio de reformas educativas, sociales, económicas, etcétera.

En ese sentido, el Partido Socialista expresa los intereses y la ideología de la oligarquía argentina en cuanto esta es positivista —como la Generación del 80— y, además, por composición de clase está totalmente alejado de las masas y, por supuesto, de la clase obrera. Y aquí aparece un aspecto que se relaciona con la imposibilidad de alcanzar una conciencia nacional por parte de estas izquierdas: la inmigración. El PS y otros partidos de izquierda, entre finales del siglo XIX y principio del XX, a partir de la *Vorwärts* —una asociación de alemanes emigrados que organiza la primera filial socialdemócrata en el país— nacen inicialmente de movimientos o grupos de emigrados, sobre todo en la ciudad de Buenos Aires que en la década de 1920 tiene mayor cantidad de extranjeros que población nativa. Es uno de los elementos que Hernández Arregui presenta como un condicionamiento que lleva a la izquierda a no poder pensar en términos nacionales, a no poder pensar los problemas sociales en términos nacionales, tanto por su composición inmigrante —una inmigración que además fue promovida por la oligarquía como parte de su propio proyecto de dominación— como por la extracción de clase de las izquierdas cuyos programas no se destinan a la clase

obrero o a las masas sino a las clases medias, porque su electorado y sus cuadros son de clase media.

Por lo tanto, por un lado está la imposibilidad del internacionalismo socialista para pensar en sentido nacional y actuar en términos nacionales, debido al componente de la inmigración y, por el otro, esa otra imposibilidad de reconocerse en el pueblo y en lo nativo, ya que hay una especie de imagen europea de lo que debería ser el obrero según las ideas anarquistas o socialistas proyectada sobre la primera fase del movimiento sindical. La Federación Obrera Regional Argentina (FORA) es anarquista y el mayor agrupamiento ideológico de los primeros sindicalistas que llega hasta el peronismo. De todas maneras, para Hernández Arregui, estas ideologías en poco y nada se relacionan con la realidad de la Argentina como colonia. Se trata de una izquierda no solamente no nacional sino antinacional que se opone al peronismo y a las masas que convoca el peronismo. Las masas que convoca el primer peronismo no reflejan a aquellos trabajadores organizados en el PS y el PC. En las masas peronistas se hace presente (y acuerdan en eso Hernández Arregui y Astrada) el argentino nativo, no el que procedía de la inmigración sino el nativo. El nacionalismo —a excepción de Astrada y Lugones y, de alguna manera, la historiografía revisionista—, así como la izquierda era una izquierda sin masas, constituía un nacionalismo sin pueblo. El nacionalismo que en la Argentina llega hasta mediados de la década de 1950, para Hernández Arregui, empieza con la Semana Trágica, con la llamada Liga Patriótica. En otras palabras, es un nacionalismo oligárquico el que se encuentra en el origen del nacionalismo argentino.

De hecho, las primeras agrupaciones nacionalistas actúan como fuerzas de choque durante la Semana Trágica de 1919 y, a partir de allí, lentamente, este nacionalismo oligárquico, católico, antipopular, antidemocrático (con algunas excepciones) se convierte en fascista durante la década de 1930 con el general José Félix Uriburu. Los nacionalistas de esta época

son antiyrigoyenistas e Yrigoyen, según Hernández Arregui, como Perón, tiene como enemigos tanto a los nacionalistas católicos como a las izquierdas: el PS y el PC se oponen al presidente radical. Con argumentos similares a los que se utilizan contra el peronismo, la reprobación de la figura del caudillo popular une a las dos oposiciones, la del yrigoyenismo y la del peronismo. El nacionalismo católico, a finales de la década de 1930, obedece a diversas influencias de autores extranjeros, y de estos quien más influye es Charles Maurras, un pensador monárquico, católico pero ateo, que aceptaba la religión porque conformaba un factor de poder dentro del régimen monárquico. El nacionalismo católico y el nacionalismo en general le deben casi todo a Charles Maurras, quien promueve un nacionalismo aristocrático que Hernández Arregui cuestiona por su distancia y desapego respecto del pueblo y la realidad argentina.

Lugones hace entrar en crisis al nacionalismo después de la década de 1930. Un Lugones que realiza un periplo que va del anarquismo al socialismo y termina en el fascismo. Como la mayor parte de los nacionalistas en Argentina, Lugones adhiere al fascismo, pero ocurre algo en él que no ocurre en los demás. Lugones, dice Hernández Arregui, es un gran poeta a sueldo de la oligarquía. Roca le da un pequeño cargo con el que se mantiene a duras penas, y además escribe para *La Nación* y para *La Prensa* y da conferencias, en una palabra, vive de la oligarquía. En consecuencia, no dice todo lo que piensa, o cuando dice lo que piensa lo compensa en otro lugar diciendo lo contrario. Pero lo que Hernández Arregui señala como lo decisivo de Lugones es que, cuando se da cuenta de la naturaleza del fascismo criollo, se despega de ese nacionalismo aristocrático y propone medidas proteccionistas, una legislación social y toda una serie de medidas de corte nacional y popular, aunque a través de un discurso claramente de derecha y a veces de extrema derecha. Empero, Lugones es un personaje desgarrado, un nacionalista que vive de la oligarquía pero que percibe a la Argentina como

una colonia manejada por ella y que, frente a esto, no puede hacer nada. Tal la explicación que le da Hernández Arregui al suicidio de Lugones: el desgarró de un escritor que está al servicio de la oligarquía y, sin embargo, la desprecia.

El único filósofo del nacionalismo es Astrada, dice Hernández Arregui, y lo critica sin reservas. Primero porque *El mito gaucho* le parece una obra metafísica y espiritualista, en otro de los rasgos que cuestiona del nacionalismo: el espiritualismo. ¿Qué quiere decir con esto? Que los nacionalistas no analizan la política como relaciones de fuerza o relaciones sociales, sino en términos espirituales o morales. Lo que ha servido, por ejemplo, para desprestigiar al gobierno de Perón mediante anécdotas y cuestiones morales, cuando la política se ocupa de otra cosa. Hernández Arregui señala que se ocupa de la lucha de clases, de problemas sociales y no de conductas éticas. Este espiritualismo del nacionalismo argentino, del nacionalismo católico, se encuentra también en Astrada y en *El mito gaucho*, aunque Hernández Arregui coincide en que en el *Martín Fierro* sobrevive el eco de lo que la oligarquía realizó para apropiarse del poder político en la Argentina, porque allí se muestra el origen de la oligarquía: la usurpación de tierras, primero con Rivadavia y después de una manera exponencial con la Campaña del Desierto de Roca. Es decir, todas esas tierras son distribuidas entre la clase terrateniente ya formada, y a partir de esta usurpación, se asienta y se afirma en su poder. Coincide con Astrada en que en el poema de Hernández, el *Martín Fierro*, pervive el recuerdo de aquellos que fueron las víctimas del dominio y de la usurpación por parte de la clase terrateniente para apoderarse de lo que sería su sustento material; como dice Hernández Arregui, el sustrato económico del poder político oligárquico. No obstante, en *El mito gaucho*, a su juicio, se borra precisamente esa base material del poder y del dominio que ejerce la oligarquía.

De todas maneras, Hernández Arregui entiende que el dominio de la oligarquía no es únicamente económico a partir



de un pacto que realiza con Inglaterra conforme a un modelo agropecuario ganadero. Si bien a partir de allí organiza el país, no se trata solamente de un dominio económico sino que se trata de un dominio global que va desde lo económico —que sería el sustento de su poderío político— hasta la universidad. La oligarquía monta un sistema que incluye a la universidad, donde educa a sus servidores de acuerdo a sus intereses y a su propia ideología. La Argentina oligárquica conforma un sistema integral. De ahí que los socialistas y los nacionalistas sean conservadores y oligárquicos y que se sumen en 1946 a la Unión Democrática para enfrentar a Perón en las elecciones de ese año. Esta agrupación prueba, para Hernández Arregui, que todos estos sectores políticos —y ante todo la clase media formada profesionalmente en la universidad— se reúnen bajo una concepción de la Argentina y del problema político-social que los une frente a aquello que aparece como lo nacional y que se apoya en las masas del 17 de octubre de 1945. Perón se enfrenta a esta ideología liberal-oligárquica que, además, desde hacía un tiempo necesitaba del fraude político para mantenerse en el poder. La Unión Democrática no plantea nunca el problema del imperialismo, nunca plantea el problema de la situación colonial de la Argentina —en todo caso, FORJA aparece como la primera fuerza política que para Hernández Arregui denuncia eso que define como “el estatuto del coloniaje”, la situación de sometimiento de la Argentina al imperio británico—. En suma, todos estos partidos de la Unión Democrática se oponen frontalmente a las políticas de nacionalización del peronismo. Todos, es decir, los nacionalistas y las izquierdas, desde luego con algunas excepciones y una de ellas es Marcelo Sánchez Sorondo, dice Hernández Arregui, aunque dentro de una ideología nacionalista derechista y aristocrática.

Por último, la formación de la conciencia nacional en la Argentina procede del encuentro que se da entre un coronel que proviene del golpe militar de 1943 y las masas. Con res-

pecto a esta dictadura, Hernández Arregui observa que, entre los militares que disputan espacios de poder, Perón no tiene antecedentes fascistas. En cambio, sus colegas —y por demás los nacionalistas católicos— habían estado de alguna u otra manera cercanos al fascismo en la década de 1930 y posteriormente. Sin embargo, Perón había participado como oficial en el golpe de 1930 pero nunca había declarado ninguna adhesión al fascismo, como hicieron otros militares de la época. La conciencia nacional para Hernández Arregui es consecuencia del desfase que el peronismo provoca en la Argentina oligárquica y en el sistema de poder oligárquico, y por este desfase también cae derrotado, porque precisamente no se ocupa de desarmar materialmente a la clase social que finalmente lo destituye a través de un golpe cívico-militar. La Iglesia Católica es el otro factor principal del golpe de 1955, según Hernández Arregui, pues en torno de la Iglesia Católica se arremolina toda la oposición. Primeramente, la Iglesia apoya a Perón pero no apoya su política de masas, y entonces se va alejando del peronismo hasta situarse en la oposición, a la que nuclea y organiza.

La izquierda nacional, en palabras de Hernández Arregui, supera el nacionalismo de FORJA porque esta representa un nacionalismo de clase media, un nacionalismo que todavía no da lugar o no piensa en el proletariado, ni tampoco en los nativos, y no tiene clara conciencia nacional. La izquierda nacional sería la primera izquierda que claramente postula la liberación nacional y a la oligarquía y al imperialismo como los grandes obstáculos para lograrla, y pone de manifiesto que el problema esencial de la Argentina se centra en la dependencia y el carácter de colonia generado por una clase social.

Es decir, si Marx dice que hay dos grandes clases que escinden la sociedad, la burguesía y el proletariado, para la izquierda nacional, con relación a la emancipación nacional, en la sociedad argentina hay básicamente dos grandes clases enfrentadas: la oligarquía terrateniente, latifundista, gana-

dera y agropecuaria, y el proletariado industrial organizado por el peronismo. Dentro de esos dos polos se resuelve, para Hernández Arregui, la emancipación nacional como un capítulo de la historia de la lucha de clases.

### *Debate*

*Pregunta: ¿Hasta qué punto en esta interpretación hay una continuidad o hay una contradicción entre el pensamiento de Hernández Arregui y el pensamiento que uno puede considerar que está fundamentado, en el caso de Perón, en “La Comunidad Organizada”? Creo que la pregunta es un poco tendenciosa, como toda pregunta, porque en esa crítica que Hernández Arregui desarrolla contra el personalismo de Sampay y contra El mito gaucho de Astrada, creo que hay muchos de los fundamentos filosóficos del pensamiento de Perón.*

Respuesta: Hay una carta de Perón publicada en la tercera edición de *La formación de la conciencia nacional*, una carta de 1968 o 1969 que está incluida por el mismo Hernández Arregui, donde Perón le dice que ha leído *Nacionalismo y liberación* —un libro de 1968 de Hernández Arregui— y también *La formación de la conciencia nacional* y le dice que son fuentes de inspiración doctrinarias para el peronismo. Hasta ese momento no existía dentro del peronismo un pensamiento marxista nacional. Las interpretaciones marxistas del peronismo se deben en gran medida a Hernández Arregui, y esto revela su originalidad y la de los distintos teóricos de la izquierda nacional que reformulan la lucha de clases en términos de la clase obrera peronista y sus aliados contra la oligarquía terrateniente imperialista. Ese es el conflicto de clases que plantea la izquierda nacional, no el de la burguesía contra el proletariado. Y, por otra parte, si resulta contradictorio tal vez eso le gustaría Hernández Arregui porque la lógica de las

contradicciones forma parte del lenguaje que él instaló en la década de 1960. Estos vocablos, estas palabras que nos siguen hasta hoy —contradicción, contradictorio, síntesis, contradicción principal, etcétera—, y no importa si uno se cree marxista o no, son categorías hegeliano-marxistas. Yo conozco a algunos señores de derecha que utilizan estos términos.

*P: Pero el nacionalismo tuvo otro papel. No solo antes del peronismo sino con el peronismo. O sea que el nacionalismo participe en el golpe de 1955 no quita que previamente también haya tomado conciencia, y que, al revés, la izquierda no estuviera con el peronismo y tomara conciencia precisamente en la década de 1960 gracias a gente como Hernández Arregui y Perón, que apoyaba las lecturas de izquierda en esa época. Pero la época histórica que Hernández Arregui critica es la previamente anterior y le niega un papel al nacionalismo que estaba tomando conciencia.*

R: Hernández Arregui afirma que el nacionalismo se enfrenta al peronismo y que el nacionalismo católico primero está con el peronismo y después lo depone. Y luego niega que la mayoría del pueblo argentino sea católico. Para él, el catolicismo es un fenómeno de clases medias urbanas y de la oligarquía. A su juicio, la Argentina profunda no es católica sino politeísta. Sin embargo, no dice que no haya nacionalismo en el peronismo sino que el peronismo genera la conciencia nacional, no los nacionalistas. No existe el nacionalismo popular antes del peronismo.

*P: Eso es correcto, pero lo que dice Arregui es que el nacionalismo no tiene conciencia del coloniaje, del papel del imperialismo británico, cosa que sí podemos comprobar intelectualmente.*

R: Hernández Arregui elogia a José María Rosa porque dice que es un historiador muy serio y muy documentado. Pero esta es la máxima contribución del nacionalismo a la conciencia nacional, a la historiografía revisionista, que no practica ninguno de los intelectuales de la izquierda tradicional

que participan de la concepción mitrista de la historia. Pero con respecto a los nacionalismos, para Hernández Arregui el peronismo modifica tanto al nacionalismo como a las izquierdas, de distinta manera por supuesto, pero después de 1955 se produce el acercamiento de las izquierdas, porque estas se nacionalizan. Y ya durante el peronismo hay un acercamiento de cierto nacionalismo, pero el nacionalismo conservador, el nacionalismo oligárquico es antiperonista.

*P: ¿Usted no identifica como referentes de Hernández Arregui a algunos anteriores como Manuel Ugarte o a otros contemporáneos como Abelardo Ramos, por ejemplo?*

R: Hernández Arregui lo nombra a Ugarte pero no en un lugar destacado en esta formación de una izquierda nacional. Es evidente, en cambio, el reconocimiento a Abelardo Ramos, aunque lo critica respecto del concepto de bonapartismo a través del cual Ramos describe al peronismo. Este concepto está tomado de Marx, pero para Hernández Arregui está mal aplicado por diversas razones, y para demostrarlo apela a un texto de Engels, donde este dice que hay un bonapartismo revolucionario, por decirlo así, y un bonapartismo que cumple otra función, la que Marx propone en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. En definitiva, Hernández Arregui ubica a Abelardo Ramos como un pensador muy importante de la izquierda nacional. Mejor dicho, como el pensador más importante.

# Rodolfo Kusch: América mestiza y antropología filosófica americana

Rubén H. Ríos

Rodolfo Kusch aborda la mayor parte de las líneas de su pensamiento en *Esbozo de una antropología filosófica americana*.<sup>40</sup> Como resultado de varios trabajos de campo, podemos encontrar ahí un procedimiento de Kusch que se basa en el pensamiento popular por medio de testimonios, informes, discursos y relatos que recoge incluso del pensamiento indígena americano. Dicho de otro modo, Kusch procura encontrar para su propio pensamiento conceptos o principios interpretados de este material del pensamiento popular obtenido a través de informantes. En dicho libro, publicado en 1978, transcribe varias grabaciones de una conversación que tiene con salteños,

---

40. Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires, Castañeda, 1978.

entre ellos un quechua, y a partir de allí desarrolla ese esbozo de antropología filosófica americana ya que, desde su perspectiva, no se puede construir más que un esbozo de esa antropología. Algunos de los núcleos del pensamiento de Kusch no son fáciles de encarar, por ejemplo, cuando menciona “pueblo”, el propio autor dice que se trata de informantes, de gente del pueblo, pero de inmediato problematiza la noción de pueblo, y lo hace sin abjurar como intelectual y como miembro de una clase social, la clase media. Según sus palabras, el pueblo simboliza lo masivo, lo segregado también, lo arraigado y, además, lo opuesto a uno mismo por cuestiones culturales. Con lo que nos deriva a otro problema: el concepto de cultura. Y, desde luego, el concepto de cultura de Kusch no entiende la cultura como conocimiento o acumulación de saberes o, en el sentido del marxismo, como una superestructura ideológica. Kusch aclara que todos somos pueblo pero hay una ambigüedad profunda con respecto a esta pertenencia al pueblo y a lo popular. ¿Cuál sería la ambigüedad? Que somos todos parte del pueblo pero, sin embargo, esto choca con el pretendido afán de universalidad. Y antes que nada con el pensamiento filosófico que por tradición tiende a pensar de modo universal.

Además, lo que se denomina comúnmente cultura también atiende no a horizontes particulares sino, por lo menos, a estos horizontes particulares en referencia a lo universal y del cual sería este horizonte en particular una parte. No es que Kusch se niegue a esto, pero lo reformula. Su punto de partida es el discurso, el decir popular, y hace una distinción entre la palabra común y la palabra grande como dos instancias del decir. Uno es el decir común que contiene la palabra grande que está contenida en la palabra común, y esta palabra grande portadora de verdad, por otro lado, Kusch quiere hacerla surgir de los discursos que toma para interpretarlos en un sentido antropológico-filosófico. Esto significa que la filosofía de Kusch le presta atención precisamente a aquello a lo que no se le presta atención en la filosofía en general. El

procedimiento en esta investigación de campo no debe confundirse con una investigación antropológica tradicional, ya que más bien intenta obtener una serie de elementos antropológicos para llevarlos a una antropología filosófica. Y no tiene Kusch un método prefijado. Como se trata de encontrar nuevas fórmulas de pensamiento, piensa en una nebulosa, piensa rodeado de cierta oscuridad. De manera que conseguir un método no tiene nada que ver con un pensamiento que intenta reformular los grandes paradigmas de la filosofía. De ahí que Kusch vaya entonces a este material popular. En este sentido, sigue la línea de Astrada, del primer Astrada, el de *El mito gaucho*.

Debido a que trabaja directamente con el pensamiento popular en el campo de lo mítico, se puede considerar a Kusch como un discípulo del primer Astrada, porque el pensamiento popular que desarrolla e interpreta Kusch es un pensamiento mítico. Y cabe aclarar qué significa “mito” para él: no significa relato, en todo caso no significa solamente palabra sino “vivir el mito”. Es decir, el “mito” en el pensamiento popular no se dice sino que se vive mediante ciertos ritos, ciertas estructuras simbólicas, pero no como un mero relato sino como una vivencia, un vivir ese mito como una estructura del mundo. Esa es una diferencia significativa en el pensamiento de Kusch en relación a lo que se entiende generalmente por mito.

Esta palabra grande es la que va a terminar en una poética. La otra palabra, dice Kusch, la palabra común, termina en la ciencia. La palabra grande termina en un “decir poético” y quien empieza por ella no recurre al tratado, sino más bien al ensayo, al artículo o a la reflexión sobre cosas que aparentemente no son esenciales. Kusch se aparta entonces de la filosofía académica por el mismo objeto que toma como punto de partida de su pensamiento y, por otro lado, con el propósito de formular un nuevo pensamiento basado en el suelo americano. El núcleo de este proyecto yace en el pensamiento mítico popular, incluso en el pensamiento mítico aborígen.



Esta palabra grande dice, en realidad, el sentido mismo de la existencia, esta palabra grande que se propone encontrar Kusch por detrás o por debajo de ese decir común. Pero, ¿sobre qué habla esta palabra grande?, ¿de qué se ocupa?, ¿qué significa? El origen de esta palabra grande es el silencio. Y de alguna manera es el discurso popular cuyo origen es el silencio, lo impensable que se envuelve en ese silencio. Este “decir” tiene como origen el silencio y lo impensable de la existencia, por lo que se opone al discurso racional. Hay dos polos en el pensamiento de Kusch: el del pensamiento mítico y el del pensamiento objetivo, un mundo organizado por el mito que se vive, estructurado según el mito que está tramado en los fundamentos de la realidad y un pensamiento racional objetivo que tiene al mundo como un conjunto de objetos. Estos son los dos grandes polos. Uno pertenece a la civilización occidental y, por lo tanto, al pensamiento culto y urbano. Pero el otro pensamiento, el mítico, el popular, no tiene relación alguna con la ciencia en la medida en que no concibe el mundo en términos de cosa.

Una de las categorías centrales en el pensamiento de Kusch es el “estar”, y otra la “instalación”. ¿Qué es lo que nos hace falta para pensar en ese sentido? En sus palabras, hace falta una geocultura, un suelo del pensamiento, y de esa manera se reformula el fundamento clásico de la filosofía –el *Grund*, lo que le da fundamento a los entes, el “ser”– y esa reformulación consiste en ese “estar” y esa “instalación”, en una manera de “ser-ahí”, como diría Heidegger. Esta geocultura del pensamiento convierte a la geografía donde se vive en un hábitat. Habitar la geografía hace un hábitat, y este hábitat hace a un domicilio existencial, un lugar que recorreremos habitualmente y que conocemos en ese sentido. Estos conceptos culminan en lo que Kusch llama cultura. ¿Y qué es la cultura? Pues investir de símbolos, de sentido, el domicilio existencial, el hábitat. De allí que este discurso popular tenga como origen el silencio, aquello que no se puede decir y paralelamente

aquello que no se puede pensar, ya que existir en la cultura equivale a existir dentro de una burbuja simbólica, dentro de un domicilio simbólico, donde el mundo está constituido por la relación que se da entre los hombres; como en la intersubjetividad en Husserl. Es decir, la cultura da sentido, produce el horizonte simbólico de una geografía, de un hábitat, pero esta significación no tiene nada que ver con la objetividad ni con la ciencia. La ciencia, dice Kusch, no excede la concepción cultural de una civilización, Occidente, y solo eso. Esto es muy importante: cultura define el lugar simbólico en el que uno da sentido a su propia existencia y esto no se hace en relación a algo objetivo, sino en relación a un horizonte de sentido, a un decir, a un significar del mundo que articula todo decir. A eso llama Kusch cultura.

Doña Sebastiana es una anciana que vive en Cerritos, Salta, en un lugar de cinco hectáreas, en una casa de seis habitaciones, y en una habitación de esta casa hay una especie de capilla donde se ven unas imágenes, unos íconos del niño Jesús, uno grande y uno chico. En *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Kusch selecciona una serie de fragmentos del discurso de doña Sebastiana para mostrar el pensamiento popular mítico, en qué consiste y en qué se diferencia del pensamiento culto urbano y del pensamiento filosófico, pero en el cual Kusch se inspira, lo que provoca un movimiento de desplazamiento en relación a la tradición de la filosofía occidental. Por ejemplo, la cultura en el sentido de “instalación” del mundo dentro de un horizonte de significación: una manera en que lo humano se instala en aquello que lo excede o en aquello que no es humano, en principio la geografía. Para Kusch, esta instalación de lo humano a través de la cultura no puede sino ser una deformación de lo que la filosofía llamaría lo absoluto. Es una deformación determinada por el suelo, por el propio domicilio existencial y la propia cultura. Para Kusch, el destino de la filosofía americana es deformar lo absoluto. Aún más: siempre el suelo y la manera de componer el suelo

como fundamento del pensamiento, como aquello sobre lo que se está parado, afecta también a todo pensamiento, incluso, afirma Kusch, al de Hegel, cuyo Espíritu Absoluto también supone una deformación de lo absoluto determinada por su pertenencia a un suelo organizado de acuerdo a una cultura. De esa manera, no hay posibilidad de saber absoluto porque todo saber está limitado y delimitado por ese domicilio existencial simbólico. Entonces, lo que interpreta Kusch del testimonio de doña Sebastiana remite a un habitar en lo mítico, no a un decir lo mítico sino a un vivir lo mítico.

El centro del testimonio de doña Sebastiana se refiere a un manosanta acusado de ejercicio ilegal de la medicina y luego encarcelado. Todo el discurso se teje en torno del manosanta como una especie de intermediario entre lo sagrado y lo profano. Como tal, el manosanta está investido de cierta sacralidad, ya que se presenta como una especie de intermediario entre Dios y el mundo de los hombres. Y doña Sebastiana se queja de que este manosanta encarcelado ya no puede atender a los pobres. Los que más se benefician con esto son los médicos, que no quieren dejar de ganar plata, dice doña Sebastiana. Y a partir de este manosanta que atiende a los pobres y con el cual los pobres se entienden, Kusch elabora una ontología de la pobreza como una manera de “estar” en el mundo. Pero entiéndase bien: ser pobre, en esta ontología del pensamiento mítico, no significa carecer de cosas (porque si no estaríamos en el pensamiento economicista occidental del cual Kusch quiere alejarse); ser pobre es algo así como estar inmóvil o enfermo, ser una especie de inválido. Eso sería ser pobre.

Pienso que lo que Kusch llama una ontología de la pobreza, lo entiende dentro de lo que Heidegger llamaría “estado de yecto”, es decir, como una caída. En el Heidegger de *Ser y tiempo*, en la analítica existencial de Heidegger, uno de los existenciarios iniciales el “ser-ahí” —que señalaría al hombre— es el estado de yecto, el estado de arrojado a un mundo que preexiste y que precede a todos los que caen, por decirlo

así, a ese mundo. Es un estado de “caída al mundo”. En Kusch, esta “caída” hace posible el decir de la palabra, el significado y el sentido que tiene esa caída, como un caer en la existencia y donde a partir de esta caída se hace posible articular un significado, compensar de alguna manera mediante la palabra esta caída en el mundo. En la pobreza, en esa ontología de la pobreza del pensamiento popular, dice Kusch, se vive la caída como un ser pobre.

Pero así como se asemeja la caída en Kusch con el estado de “yecto-en-el-mundo”, es necesario señalar la diferencia que encontramos en Kusch entre el “ser” europeo y el “estar” americano. No se trata, como en Heidegger, de un “poder ser” del *Dasein*, del “ser-ahí”, que no tiene ninguna esencia sino que le va su existencia en ese “poder ser”. El *Dasein* no tiene otra esencia más que la posibilidad y aquello que lo confirma efectivamente como posibilidad —la posibilidad de la muerte— es la que anula todas las posibilidades.

En Kusch, en su pensamiento popular, todo sucede a la inversa. Es decir, se afirma el ser posible, se afirma el ser de la posibilidad. Lo que curaría el manosanta —porque no cura ninguna enfermedad objetiva— es la “caída”, y la pena, la cuita (dice Kusch) de esa “caída” en la existencia. ¿Y cómo la cura? El efecto que tiene la cura en esta ontología del pobre se resuelve finalmente en un “estar andando” y en una afirmación de su ser como posibilidad. El pobre del pensamiento popular no busca ser, no busca afirmarse como ser, sino que se afirma a partir de una negación, afirma así su “estar siendo” y este concepto constituye el más importante de los conceptos de Kusch en relación al pensamiento popular. Y si no es así, estamos muy cerca. El “estar siendo” sería la única manera de salvarse de la “caída”. Lo que Heidegger llama “caída”, en el pensamiento popular se vive no como la pérdida de algo, sino como un estado de desequilibrio o como algo que se opone y que hay que compensar, de modo que ese desequilibrio retorne a un equilibrio, no a un equilibrio objetivo sino un equilibrio cós-

mico. Y que, cuando se buscan las causas últimas (o primeras) del mundo, este pensamiento, por supuesto, tiene connotaciones religiosas. Que no por eso dejan de ser míticas también, porque lo religioso en Kusch se interpreta míticamente.

Respondiendo al Heidegger de la *Carta sobre el humanismo*, que dice “la palabra es la casa del ser”, dice Kusch que solamente al ser que se piensa se le puede dar significado. Pero la verdad, no obstante, está en el ser no pensable que solamente puede traducirse como silencio. El pensamiento americano para Kusch se origina en lo profundamente silencioso. Sin embargo, difiere este silencio del discurso vacío de la razón, de la objetividad científica. Son dos vacíos distintos. El vacío del pensamiento popular americano genera, a partir del vacío inicial, una serie de afirmaciones, traza todo un mundo en el que solo basta recorrer un circuito simbólico para, por ejemplo, comer. Problema, dice Kusch, que el pensamiento científico no ha llegado a resolver: cómo dar de comer a todos. En el testimonio del quechua se relata cómo recorriendo un cierto camino, a partir de un horizonte simbólico, todos comen. El cómo se come, en el pensamiento popular, no se piensa de manera económica, sino mítica, pero soluciona un problema que la teoría económica no ha resuelto. Kusch rechaza lo que llama el pensamiento culto y urbano, el pensamiento objetivo que trata de evitar la experiencia de la caída y, por lo tanto, de evitar también la experiencia de la salvación. Que el mundo sea objetivo, para Kusch, es una construcción cultural. Que el mundo sea un montón de cosas no es más que el producto de una cultura que tiene como su saber principal a la ciencia. Pero la existencia y el sentido de la existencia en el pensamiento americano son profundamente simbólicos. En el testimonio de doña Sebastiana todo tiene un sentido simbólico: un saludo, simplemente saludar, se inscribe en todo un sistema de significados, un sistema de sentidos simbólicos. En el discurso de doña Sebastiana, Perón ocupa también un lugar simbólico que intermedia entre lo sagrado y lo profano: del

mismo modo que al ser expulsado el manosanta se ha producido una ruptura del equilibrio de las cosas, ha vuelto el desequilibrio de la “caída”. Con Perón había una economía para todos y así se restituía el equilibrio del mundo. Los ricos, los extranjeros, en el discurso de doña Sebastiana, los médicos y los políticos que prometen pero no hacen, ocasionan un desarreglo del orden simbólico y desafían a Dios. Es decir, en este orden simbólico, toda ruptura del equilibrio que se logra a partir del ordenamiento mítico o simbólico del mundo desencadena lo que los griegos llamarían *hybris*, una violentación cósmica que provoca la ira y el castigo, en este caso, de Dios.

De modo que Perón, para doña Sebastiana, simboliza una especie de víctima del desarreglo social. Perón viene a traer la solución a este desorden simbólico que los médicos, los ricos, los extranjeros, han provocado. Pero lo han provocado, además, porque el manosanta cura sin instrumentos, simplemente con la mirada, con hablar, con tocar, mientras los médicos curan con inyecciones, con píldoras, y eso no es curar. Curar, en doña Sebastiana, tiene un significado totalmente soteriológico, un sentido simbólico que los médicos no respetan. El orden mítico-simbólico no es instrumental. El orden de lo real-objetivo es instrumental. El orden de lo simbólico-mítico busca restituir un equilibrio. El orden de lo real-objetivo suscita un desequilibrio porque produce un exceso de cosas, de teoría, de bienes, lo que en otro texto llama Kusch el “patio de objetos”. La cultura urbana constituye un mundo cosificado (eso que el marxismo designaría como cosificación): el ser de la existencia convertido en cosa, ese “patio de los objetos” o “la mala vida porteña” como se titula un libro de Kusch. Como sea, el problema de América no sería un problema de cosificación como lo entiende el marxismo, sino un problema humano, de las malas relaciones humanas con las cuales los hombres se instalan en el mundo. Y este instalarse involucra ese “dejarse estar” en un orden mítico-simbólico. El pueblo sabe “dejarse estar”, aunque no tenga ganas de

hacerlo. Allí está lo propiamente original de lo americano, en ese “dejarse estar”, en ese instalarse en “el norte simbólico”, en un hábitat. A partir de ello se le da sentido a esa particular deformación de lo que la filosofía ha dado en llamar lo absoluto. “Estar siendo” formula el juego humano del existir entre lo determinado y lo indeterminando. Ese “estar siendo” como fórmula responde a lo indeterminado en un sentido humano y también responde al sentido original de lo humano que no se reduce a lo objetivo, y que por eso mismo abre la posibilidad de recuperarlo en una dimensión indoamericana.

En la filosofía de Kusch, el fondo del mundo es un abismo, un *Abgrund*, como lo presenta Heidegger, un fundamento abismal. Y el pensamiento popular mítico admitiría de una forma subconsciente este fondo irreducible del mundo para el pensamiento, este abismo sobre el que descansa el mundo, este “silencio”, dicho desde la perspectiva del decir, aquello que permite recomponer el mundo míticamente. Por supuesto, la solución del quechua que resuelve el problema de su alimentación recorriendo un circuito organizado simbólicamente no se resuelve al margen de la economía. Pero la originalidad del quechua, dice Kusch, respecto del hambre, reside en la solución que propone a un problema que la economía no ha logrado resolver, y esto da que pensar. ¿Cómo aproximarse a ese testimonio de otra cultura? ¿A partir de qué y cómo acercarse a ese informante de otra cultura? Kusch presenta una serie de pasos que hay que dar para poder transitar ese espacio de interculturalidad entre el investigador y el discurso del informante. Estima que hay que transitar tres etapas: la primera es la fenoménica —el análisis de la transcripción—, la segunda trata de inferir de ese discurso los elementos conceptuales, y la tercera etapa es la genética, busca el “fondo seminal” (una noción de Astrada) de este pensamiento, que interesa a Kusch como núcleo de lo indoamericano.

No obstante, Kusch también se aproxima al pensamiento mítico popular como una fenomenología de la existencia, lo

cual supone un horizonte simbólico que estructura todo discurso. El “decir” antecede al discurso. No es que el “decir”, el discurso, se refiere a un mundo y articula el significado de mundo, sino al revés, el mundo se articula como una totalidad de significación, como el horizonte de sentido de un horizonte simbólico que en Heidegger se dice “ser” y en Kusch se dice “estar-siendo”, ambos en un sentido existencialista, en el sentido existencial de existir en un horizonte de sentido. Los pobres habitan lo impensable, de la misma manera que en el relato de doña Sebastiana Dios está limitado por el caos; así también el “decir” está bloqueado por lo impensable y lo irrepresentable, el fundamento abismal del mundo o *Abgrund*.

De modo que cultura, para Kusch, no designa solamente el patrimonio, la tradición, el conocimiento de un grupo social, sino aquel orden simbólico que a uno mismo o a un grupo social determinado le permite defender el sentido de su propia existencia. Es un baluarte simbólico el que le da sentido a la existencia de cada uno y a la de un grupo o comunidad. Por lo tanto, la geografía del hábitat es un modo de “ser ahí”, pero indoamericano, es el molde simbólico en el cual se instala lo humano en América. Aquí la cultura como molde simbólico hace posible la instalación de una vida y el sentido de una existencia. Ese molde simbólico instituye el suelo, en el sentido de fundamento, solo que este fundamento no tiene fundamento y por ello hace posible, según Kusch, pensar de otra manera el mundo. No en términos de racionalidad objetiva sino como una formación simbólica que hace posible lo humano en consecuencia de este ordenamiento, de este molde simbólico en el que una vida se instala de cierta manera.

Esta antropología filosófica basada en investigaciones de campo sobre los pueblos originarios o indígenas o aborígenes, como ya se dijo, necesariamente tiene que ser un esbozo. En principio, a causa del modelo humano que Kusch descubre en el análisis que hace sobre el material recogido en las investigaciones. En este material del pensamiento popular ameri-



cano (o lo seminal) no hay una definición antropológica como sucede en la cultura occidental, donde desde los comienzos hay una clara definición y una determinación metafísica de aquello que es el hombre. Y no puede tratarse más que de un esbozo, porque precisamente la categoría fuerte en lo popular, en el pensamiento popular —un pensamiento que se actúa más que se dice—, no es la de “ser” sino la de “estar” o “estar siendo”. Por otro lado, se despliega una discusión de fondo en Kusch con respecto de esta categoría esencial en el pensamiento occidental: la categoría de “ser”.

A partir de esto hay dos instancias, dos mundos que colisionan todo el tiempo y que Kusch hace colisionar también todo el tiempo. A uno de ellos lo llamaré orden simbólico del mundo de lo popular americano, que se opone a otro orden de mundo y no de modo dialéctico. Porque la dialéctica hegeliana supone una relación de opuestos que confluyen en un momento superador, en un momento de síntesis que toma de uno y de otro elementos para ascender a una escala superior, en la medida en que “superar” en la dialéctica quiere decir suprimir y conservar algo de lo que se supera. En ese sentido en Kusch no hay una dialéctica, son dos órdenes opuestos y muy diferentes del mundo. De un lado, tenemos aquello que le interesa a Kusch, aquello que piensa como el orden del mundo de los pueblos americanos, cuya definición global es la de una cultura entendida como el domicilio simbólico en el que existe un pueblo y, por lo tanto, los sujetos que lo componen. Del otro lado, en oposición, está el orden de Occidente, que se relaciona con este primer orden simbólico de una manera que Kusch señala con un nombre muy claro políticamente: imperio. Es decir, la relación preponderante que tiene este orden occidental de mundo consiste en relacionarse con estos mundos simbólicos bajo la forma del *imperium*, del imperar como dominación política.

El índice diferencial de estos dos órdenes —uno que domina y el otro que, en última instancia, resiste— es que en

el orden occidental rige una imagen del mundo como objetividad y como un horizonte de cosas, es decir, el mundo y el “ser” del mundo se piensan como un conjunto de cosas que son objetivables, cuantificables, a partir de los postulados del conocimiento y de la constitución de un sujeto del conocimiento. En cambio, lo que llamo aquí orden simbólico, y lo que Kusch llamaría cultura de los pueblos americanos, no se funda sobre la objetividad. En ese orden simbólico, las cosas no son algo determinado sino más bien algo indeterminado. También en este espacio de indeterminación los hombres son indeterminados. Es el mundo de lo popular, de lo seminal, de lo originario y de lo arcaico también, porque Kusch utiliza varios sinónimos para nombrar este mundo: “popular”, “originario”, “seminal”, “mítico”, “natural”, “simbólico”, “arcaico”. Y esa última palabra (“arcaico”) no quiere decir primitivo sino lo “originario” en el sentido la palabra griega *arjé* —la raíz de “arcaico”— como lo primero y principal, lo de primer rango.

En este mundo simbólico de lo popular acontecen fenómenos de tipo religioso, mágicos, sobrenaturales, como relata la segunda informante de Kusch, Ceferina. Ella cuenta que cerca de su casa, en Salta, hay algo que se llama “el farol” y que acompaña a los caminantes en la noche, simplemente los acompaña, y dice la señora Ceferina que no hay que hacer nada ante esa luz. Ni acercarse, ni asustarse, ni correr, ni apresurarse, solo dejar que el farol acompañe al caminante solitario, a cualquiera de nosotros, en la noche. De este tipo de fenómenos hay varios en los testimonios de los informantes. Digamos que estos sucesos, desde el punto de vista racional y científico, no pertenecen a lo real. En efecto, el orden simbólico no pertenece a lo real. El orden simbólico del mundo en el cual Kusch se apoya para llegar a un nuevo pensamiento americano y, de ese modo, a un nuevo pensamiento acerca del hombre, no participa de la certeza de lo real.

¿Qué es el símbolo para Kusch? Él interpreta la palabra griega *symbolon* como “encuentro”. Pero, ¿encuentro entre

qué? El símbolo sería un nexo entre lo indeterminado y, dicho filosóficamente, lo “absoluto”, que en un sentido religioso se puede decir también “dios” o “dioses”, solo que para Kusch eso implicaría objetivar u ontificar ese absoluto, esa alteridad, lo radicalmente otro a lo humano. En una palabra: aquello más allá de las imágenes, de la representación, de la palabra, y por lo tanto, de la razón, pero que hace posible que haya palabra, pensamiento, representación, mundo.

La ontología de la pobreza que Kusch elabora a partir de los datos de las informantes no está pensada en términos económicos, de carencia de cosas. La pobreza ontológica se vincula con el carácter de finitud de la existencia humana, con una antropología de la finitud. Ser pobre significa no ser plenamente dueño de sí, con todas las resonancias existencialistas del caso que Kusch no rehúye y que se pueden explicar de esta manera: toda existencia humana se localiza en un mundo finito y no hay otra experiencia del mundo que la de un mundo limitado a un determinado lugar espacio-temporal, a una determinada significación de las cosas y a una preconcepción de lo que las cosas son, en el sentido de que todo “ser-ahí”, como dice Heidegger, todo *Dasein* es un ser para la muerte lanzado (“arrojado” y “yecto”) a un mundo sin decidirlo, puesto que no hay una decisión previa a existir del así arrojado y jugado existencialmente. Lo que llamamos “caída”. Ser pobre supone no ser plenamente dueño de uno mismo, sino estar de una manera provisoria e indeterminada. Existir, existencia —*existentia*— quiere decir en latín “estar parado de pie ahí afuera”. Y en eso consiste la pobreza popular, en esa ontología de la pobreza, en esa vivencia de ser alguien inválido, alguien inmovilizado “ahí afuera”, alguien que tiene que curarse y salvarse de ese estado de pobreza, y para ello tiene que articular un mundo que signifique algo. Hay una necesidad, dice Kusch, en el pensamiento popular, en oposición radical al mundo de la objetividad, de darle un sentido a la existencia.

En la organización del mundo objetivo y racional que critica Kusch se ha perdido el sentido de la existencia y el sentido sagrado de la existencia, porque este dar sentido a la existencia en lo popular es producir en el nexo del símbolo una relación entre lo profano —el mundo cotidiano— y aquello trascendente, lo que en la religión se concibe como dioses o dios, y filosóficamente como lo absoluto o la alteridad. El mundo humano de la vida cotidiana comporta el mundo de lo Mismo, mientras que el símbolo supone el encuentro indeterminado —y finalmente fallido— entre ese mundo profano y lo Otro, pero en cuanto lo irreductiblemente Otro a lo humano y que no puede sino ser determinado por el símbolo en un encuentro que no objetiva nada, porque lo trascendente, lo Otro, permanece siempre en una realidad indeterminada e irreductible. Este horizonte absoluto solo puede llenarse simbólicamente. Quizás ese vacío se puede pensar, como algunos filósofos lo harían, como “nada”. Pero, para Kusch, ese vacío está; no “es” sino “está”. Y ese “está” en la composición simbólica del mundo se concreta en un “estar” y no en un “ser”.

Aquello trascendente que llamamos dios o dioses, o la alteridad o lo absoluto, simplemente “está”. Lo que no significa que ese “estar” no permita, en este hiato que se abre entre lo trascendente y lo inmanente (este mundo), organizar simbólicamente una totalidad de cosas y habitarlas con cierta asiduidad. Eso es, para Kusch, la cultura: un cultivo humano de un mundo simbólico humano. El símbolo, según él, tiene cuatro planos: el plano del soporte material de algo dado o visto; el plano que contiene el primer significado del símbolo, y el ejemplo que da Kusch al respecto es el manosanta; el plano del significado al que podríamos llamar “numinoso”, mítico o religioso, un segundo significado que permite identificar con algo ese significado del símbolo, con algo que no pertenece al mundo cotidiano y que puede tratarse de dioses pero también de ciertos signos que nos relacionan con lo Otro; y el plano —y este parece fundamental— como una región en el que se dan los sentidos

en general, algo así como lo absoluto de trasfondo que “está” y que no se puede reducir sino mediante el símbolo y la cultura. En otras palabras, en lo popular, “ser” reviste un episodio del “estar”. Aquello que “está” constituye la condición de que algo —sea lo que sea— efectivamente “sea”. Sucede en la antropología del modelo de lo humano en América, al revés que en el pensamiento de Heidegger, porque se afirma el “ser posible”, el “estar siendo”, no el “ser”. El hombre americano no “es”, y no “es” porque él existe como tal en virtud de aquello con lo cual solamente se puede relacionar por medio de lo simbólico. Por lo tanto, no “es” en este sentido: la determinación del sentido de su existencia solo se efectúa al precio de un fondo indeterminado, y solo puede determinar su existencia en relación a este trasfondo. Según Kusch, Occidente ha penetrado en este orden simbólico como un *imperium* y lo ha destruido, ha impuesto sobre la cultura de estos pueblos otras categorías culturales y además ha generado su colonización interna.

Kusch relata una experiencia del antropólogo Luis Rojas Aspiazu, con quien trabajó en una comunidad originaria en Bolivia, en Oruro, y después cerca de Cochabamba. Rojas trabajó en el proyecto Waykhuli, en una comunidad de quechuas para reculturizarla dándoles las condiciones necesarias para que puedan reconstruir su propia cultura, una cultura que se encontraba al menos desbaratada. ¿Por qué desbaratada? Por la imposición (y Kusch lo reitera varias veces) de modelos culturales, ante todo de modelos económicos que no pertenecen a estas culturas y que son rechazados por una cuestión de defensa de la propia cultura, del sentido de la propia existencia. Modelos económico-políticos o económico-sociales que estas culturas rechazan en la medida que se interpretan como una agresión a su propio orden simbólico del mundo.

El proyecto final de este antropólogo consistía en reconstituir la cultura de esta comunidad y tratar de reponer un circuito —“arquetípico”, dice Kusch— de lo que llamaríamos lo

real, que a su vez permite reconstituir una serie de relaciones culturales, sociales y económicas donde el problema del hambre se soluciona. Pero no se soluciona a partir de un plan con objetivos económicos que se proponen distribuir los bienes de alguna manera que no afecte el funcionamiento general de la economía. De modo radicalmente diferente, comer forma parte de un conjunto de actividades y estructuras simbólicas, de todo un circuito que hay que recorrer y donde se canta, se baila, se trabaja, se realizan ritos y, en algún momento, también se come. Como parte de un circuito mucho más amplio que se resuelve en un sentido simbólico y, en último término, religioso. En la Argentina de 1946, en referencia al régimen político de 1946 a 1955, para Kusch se crearon las posibilidades para reculturizar al pueblo, en la medida en que se valorizó la cultura popular y los modos milenarios de organización cultural de los pueblos.

Según Kusch, la Argentina en 1946 comenzó un proceso de reculturización de los pueblos americanos de la región. Esto implicó mostrar que mundo simbólico y mundo de la objetividad —mundo de la alteridad y del “estar” y el mundo del ser— se oponen, pero esta oposición no se estructura en términos de igualdad porque uno de estos polos domina sobre el otro: el polo del ser, de la ontificación, de la ciencia, domina sobre el otro polo, un polo —desde la perspectiva del polo occidental— irracional, oscurantista y atrasado o subdesarrollado. Es un mundo extraño que hay que reducir a lo conocido, y lo conocido es la objetividad. Pero la realidad, la ciencia, lo objetivo, son prejuicios de Occidente, en todo caso formas de responder al problema de la existencia en relación a lo absoluto. Como dice Kusch, la Atenas de Pericles y la comunidad quechua de bolivianos organizan simbólicamente el mundo, pero uno lo hace de una manera y otro lo hace de otra. La objetividad, el mundo entendido como un campo objetivo de cosas, a diferencia del orden de lo simbólico, en realidad querría ocultar la “caída —y esto es una lectura de Heidegger propia de Kusch—.

O sea, para el Heidegger de *Ser y tiempo* la ciencia surge de un separarse del mundo de los utensilios, de lo que está a la mano, porque el “ser-ahí” primero se relaciona con lo que está a la mano, y cuando se aleja y contempla el utensilio, el vaso o el martillo, ahí nace la ciencia, como una especie de suspensión, de la actividad y de la esfera de la acción, para pasar a la esfera de la contemplación y el conocimiento. Esto en Heidegger tiene como motivo el ocultamiento de la finitud del *Dasein* —es decir, negar la muerte— mediante el conocimiento objetivo.

En Kusch sucede algo análogo pero diferente. La conformación del mundo occidental según objetos quiere encubrir “la caída”, la finitud de la existencia humana y, por lo tanto, la obligada experiencia del mundo de modo obligadamente simbólico. Esto es lo que Occidente querría al transformar el mundo en cosas (la “cosificación”, en palabras de Lukács), y transformar incluso a los hombres en cosas: abolir este sentimiento de caída en el mundo que, para Kusch, señala la raíz de este sentimiento de pobreza de lo popular que no se soluciona con cosas. Kusch designa como “patio de los objetos” a Occidente como aquellos objetos que uno va guardando en su casa, va dejando en el patio para usar más adelante o porque pueden tener algún valor.

En resumen, para Kusch la pobreza es la esencia del modelo humano americano. La pobreza entendida en ese sentido existencial, una pobreza que no tiene remedio por la acumulación de cosas, una pobreza que solamente se realiza salvándose de sí misma al recorrer un circuito simbólico que le permite compensar esta caída en la existencia. Hambre es caída, tener hambre es estar caído, dice Kusch. Y da un ejemplo en relación al suelo, ya que siempre habría un suelo necesario para pensar, pero que no se piensa. Entonces da un ejemplo de Descartes, cuando dice “estoy escribiendo las meditaciones metafísicas al lado de una estufa”. Descartes duda acerca de sus percepciones, acerca del lugar, acerca de si son reales o falsas, pero la estufa, dice Kusch,

no disimula la caída: tener frío y calentarse con una estufa representa una escena de la “caída”. Lo popular quiere compensar esa “caída”, en la medida en que esta se vive como un desgarró o un desequilibrio, dando lugar a un tejido simbólico.

Pero hay distintas maneras de hacer esta experiencia. Sebastiana está hundida en lo mítico o en lo mítico-religioso, en cambio Ceferina está entre dos mundos, hace una experiencia intermedia. Por ejemplo, todo el tiempo le pide favores a Kusch —que le consiga trabajo para el hijo, etcétera—. Ceferina tiene una clara conciencia de la objetividad y de la presión de la cosas, pero también de la opresión de lo absoluto y de lo mítico. Ha trabajado de sirvienta en la ciudad y se mueve en un corredor, en un borde ambivalente. Está a la vez del lado de la objetividad, porque sabe en qué consiste la objetividad, el peso y la gravedad de las cosas, y también conoce en qué consiste lo otro, lo mítico, la relación con lo trascendente, con la alteridad. Empero, el mundo de las cosas que ella reconoce como parte de la realidad finalmente es reabsorbido o adquiere su sentido en relación a lo mítico.

Por eso, Kusch dice que la civilización de la objetividad y la cosificación de alguna manera articula finalmente el sentido de esa objetividad en lo simbólico y, por lo tanto, en lo mítico. Lo que está en juego siempre es el sentido de lo que “hay”, de lo que “existe” ¿Cuál es el sentido de lo que “existe”, de lo que “está”, del “ser”? En ese “estar siendo”, en donde Kusch enfatiza el principal carácter ontológico —mal dicho— de lo popular americano. En ese “estar siendo”, no en un “ser”, puesto que se “es” provisoriamente, y las cosas “son” también por el momento. Y ese “estar siendo” no excluye el “ser”, sino que el “ser lo que sea”, depende de eso que “está”, de eso que no tiene nombre, y del cual tal vez se pueda hacer una experiencia —en el ejemplo de Kusch— al modo de los místicos como Eckhart y no como Tomás de Aquino. Hay místicos en otras religiones, por supuesto, pero Eckhart, como pensador de la teología negativa que tiene una larga tradición, quizá sea más comprensible que



la alteridad. Para Eckhart —tal vez el más grande místico de la lengua filosófica— Dios es nada. Afirma que Dios, el Dios ontificado, el Dios-cosa, crea el universo a partir de la nada, en consecuencia, la nada antecede a Dios, de tal manera que la verdadera divinidad es la nada y por lo tanto Dios es el fruto de la nada encinta. Sucede lo mismo con San Juan de la Cruz en la experiencia de la noche oscura y con la mayoría de los místicos: la comunión mística supone fundirse en la oscuridad (donde ya no hay Yo ni oscuridad) o en la nada. Eso, esa oscuridad o esa nada, para lo popular, viene a ser lo que “está” y aquello que “está” no puede ser nombrado ni reducido sino solo simbolizado. El símbolo dice mucho menos, señala Kusch, de lo que muestra. El símbolo formaliza ese encuentro que se realiza en un orden simbólico, donde todo tiene un mismo sentido trascendente.

La última categoría de Kusch en la que se concentraría gran parte de su pensamiento es la de “juego”, lo lúdico. El “estar siendo” del hombre americano, del hombre popular americano, que “está siendo” en la determinación simbólica de lo indeterminado, lo piensa Kusch como juego. Ahí aparece una diferencia fundamental entre el orden de la objetividad y el orden de lo simbólico, porque el orden de la objetividad es serio y el orden de lo simbólico no: es lúdico.

¿Qué quiere decir lúdico? Para Kusch quiere decir que lo indeterminado se convierte en una determinación, que lo indeterminado del mundo, de la propia existencia, del propio destino, en el “juego” se hace determinado. El azar presupone que puede suceder cualquier cosa, sin embargo, por azar siempre ocurre una sola cosa. El azar es la efectivización de una infinidad de posibilidades. En el “estar siendo” se existe jugando. Por lo tanto, la última oposición —y debe ser, si no la más importante, una de las más importantes— se sostiene entre el mundo de la objetividad que juega en serio y el orden simbólico que no juega en serio. Y sin embargo, todo ocupa el lugar adecuado, en el orden de lo simbólico todo ocupa el lugar del sentido adecuado, aunque no se trata de cosas en Kusch porque el ser per-

tenece al objeto y el “estar siendo” pertenece a lo humano, y allí se cierra, sin cerrarse nunca, el sentido del mundo. En fin, creo que en ese “estar siendo” de lo mítico-simbólico, Kusch propone una diferencia radical entre lo humano americano y lo humano del poder imperial occidental.

## **Debate**

*Pregunta: Para la abstracción filosófica, lo importante es de alguna manera cristalizar en ejemplos, porque indudablemente Kusch extrae de vivencias concretas todo este andamiaje filosófico que lo separa del pensamiento, como dice él, occidental. Uno de los grandes ejemplos que tengo, que no viene de Kusch sino que lo relaciono con Kusch, es aquella famosa visión geográfica de los primeros habitantes o de los pueblos originarios, porque de ahí se extrae más o menos todo eso. Es cuando llega el español y en una inclusión, si se quiere, conceptual filosófica, los aborígenes le dicen: “la tierra no nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a la tierra”. Es un ejemplo concreto del hábitat geográfico. Y de ahí que el español se apodera de tierras y de joyas. El apoderarse domina al español. Porque aquí todo lo compartían, ellos pertenecían a eso y nadie les había enseñado ética, filosófica o políticamente una concepción de vida. Entonces no alteraban ni se enfrentaban al español, que venía con la teoría mercantilista en boga en Europa. ¿Cuándo se enfrentan con el español? Cuando ese español se quiere apoderar de su vida y los transforma en esclavos. A esto es a lo que yo llamo ejemplo para lo que acaba de decir. No es una crítica, por supuesto.*

**Respuesta:** Si lo fuera no habría problema. Pero ese ejemplo no coincide, a mi juicio, con el pensamiento de Kusch, aunque puede coincidir con su manera de pensar.

**P:** Lógico, es una manera particular de pensar pero se contacta con el pensamiento de Kusch porque él lo valoró.

*Kusch para mí es un hombre, si se quiere, hasta genial, porque fue el que extrajo y puso sobre la mesa esa visión que no es mi catecismo, a eso me refiero. Yo tengo punto de contacto con Kusch y también elaboro y saco mis pensamientos propios. Además porque lo he vivido, lo he vivido en el Norte, lo he vivido en Bolivia y casi en territorio peruano cuando recogía hechos, situaciones, anécdotas y leyendas. Aprendí, por ejemplo, y lo defino así, que el mito —la leyenda es un mito, la leyenda se da en los pueblos originarios— es una verdad que no puede ser relegada desde el punto de vista científico. ¿Y qué recojo también de esas zonas? Ejemplos que hacen a la vida, a la geografía del lugar, el choque con la visión española de los pueblos originarios, aquel niño hijo de un cacique, prisionero, que ve que un español lleva un pájaro en una jaula, porque acá conocieron la jaula cuando llegaron los españoles. Y el pájaro cantaba y el nieto le dice al abuelo: quiero una jaula, quiero un pájaro así. Y el abuelo le dice: no, siembra árboles y tendrás todos los pájaros del mundo que te canten. A eso me refiero con la importancia de ver cómo podemos relacionar esta filosofía y este análisis de Kusch.*

R: Quizá no me expliqué claramente en relación a cómo se posiciona Kusch respecto del discurso popular, al que no pone como un objeto que pueda ser captable mediante una metodología científica. El discurso popular, para Kusch, es un sistema que tiene que interpretar porque no tiene otra posibilidad, porque hay una mediación de una cultura a otra, si bien hace esfuerzos para reacomodar la filosofía como una interpretación, como una hermenéutica. No estamos ante la esencia del discurso popular sino ante una interpretación mediada por la filosofía reformulada. Pero, además, ya la misma categoría de antropología filosófica en Kusch, y por eso el límite del esbozo, no coincide con lo que encuentra en el discurso popular, porque —y aquí se descubre una de las originalidades americanas— no hay una concepción del

hombre en lo popular, en lo indoamericano, y por lo tanto no hay lugar para una antropología. Lo mítico-popular no responde a la pregunta sobre qué es el hombre. Por el contrario, para Occidente, ya desde antiguo, el hombre es un animal racional o un animal político, como ustedes prefieran. En lo americano, dice Kusch, no existe una determinación de lo que es un hombre. El hombre o lo humano permanece enigmático y no aparece como problema. De ahí se derivan todas las dificultades de Kusch, metodológicas y filosóficas, porque este pensamiento que investiga lo lleva fuera de las categorías tradicionales de la filosofía. Y es con relación a ese pensamiento popular que Kusch reivindica al peronismo como el único gobierno que ha podido inscribir esas organizaciones simbólicas dentro de un campo más amplio. Este es el argumento que presenta Kusch a favor de lo que él considera como la tarea importante del peronismo.

*P: Usted señalaba que, según Kusch, lo propio americano es el “dejarse estar”. El posterior avasallamiento de los pueblos originarios por parte de los europeos, ¿no tiene que ver con este “dejarse estar”? ¿Ese “dejarse estar” no tiene que ver con esta idea de pueblo manso que muchas veces hablamos en nuestro vocabulario popular actual?*

**R:** Es muy buena la pregunta, porque en el pensamiento popular, según lo interpreta Kusch, todo parece desembocar en cómo restituir un equilibrio o un orden perdido. Incluso un orden que tendríamos que pensar, desde la definición de lo simbólico, como religioso o cósmico. Todo parece satisfacerse ahí, en cómo salvarse de la “caída” y no por medio de la intervención de lo instrumental o de un mundo organizado según la noción de ser cosa. Pero en realidad, tanto en doña Sebastiana como en el mismo Kusch el peronismo funciona como aquello que logra restituir un equilibrio a este mundo que ha sido fracturado o escindido por algo ajeno, por otra cultura, una cultura del “ser” y no del “estar”, una cultura de lo objetivo y no de lo mítico.

*P: Creo que ese concepto que desarrolla Kusch podría ser aplicable a la coyuntura política de los pueblos americanos y su pasividad ante el conflicto.*

R: Pero también ante los fracasos de las políticas económicas —y no me aparto de Kusch—, de modelos económicos heterogéneos al funcionamiento cultural de un grupo indioamericano. Esto me recuerda a los problemas que tiene Evo Morales en Bolivia, según parece, para trasladar un modelo de economía a ciertas modalidades culturales. El gran problema de Kusch, y el gran problema para abordar estos discursos populares, es que están por fuera de las categorías de la racionalidad occidental, pero entiendo la pregunta. Es decir, si este “estar siendo”, en realidad, no ha sido la causa del avasallamiento de los pueblos americanos por las potencias europeas. No lo sé. Lo dejaría como pregunta y me parece válida. Pero también habría que preguntar si el imperio, en palabras de Kusch, ha resuelto los problemas del existir humano, que es lo que le interesa a Kusch en definitiva.

*P: Estoy medio perpleja porque quisiera saber por qué en la casa de doña Sebastiana hay dos niños Jesús. Y en segundo lugar está la cuestión de la caída y el pecado original. Pero primero, ¿cómo interpreta Kusch que hubiese dos, que ella ponga dos figuras, dos imágenes del niño Jesús? Y otra cuestión, por casualidad, además de esta imagen religiosa, ¿había imágenes precolombinas, otro tipo de imágenes o rituales que no fueran cristianos?*

R: En primer lugar, el discurso que transcribe Kusch de doña Sebastiana está por completo fracturado sintácticamente. No se trata de un discurso lógico. El decir popular habla por imágenes o metáforas y no respeta las formas gramaticales o semánticas, lo cual supone otra de las condiciones de por qué a Kusch no le queda otra alternativa que interpretarlo. Entonces se mezclan permanentemente los mitos, como en el caso de los dos niños Jesús, la correspondencia entre el niño Jesús, Jesús y Dios, que además no evoca exactamente

al Dios católico o cristiano porque el Dios de doña Sebastiana está bloqueado por el caos. Por otro lado, este dios por alguna razón ha creado pobres y tiene varios niveles de registro religioso-mítico. Finalmente todo se cierra, digamos, en lo religioso-mítico. Y con respecto a la caída, a la estructura de la caída, nos remite a Heidegger y a Lutero. Este existencialismo de la caída, pensado desde la teología, significa la caída en el mundo de la carne y el pecado, pero Heidegger seculariza a Lutero y Kusch seculariza a Heidegger. Es decir, toma esa noción de “caída” y la resignifica. Porque la caída, en Kusch, es un desgarramiento. Existir significa estar desgarrado y desequilibrado. De allí el dar sentido a la existencia en compensación, de alguna manera, con este desgarramiento inicial.

*P: A mí lo que me llama mucho la atención es que la caída se parece al mundo material. Y se emparenta mucho con el pensamiento gnóstico cristiano del siglo II, donde hay una expulsión del pleroma. Pero lo interesante es que esto se pone en Viracocha, por ejemplo, o en los dioses precolombinos y hay un emparentamiento con cosmovisiones que son desarrolladas mucho tiempo después en el pensamiento europeo. La pregunta es: ¿realmente hay una vinculación con la degradación del mundo material como la degradación del ser humano? Y, además, ¿esto tiene que ver con el pensamiento de los gnósticos cristianos?*

**R:** Sí, pensado teológicamente es la caída en el mundo material, en la medida que se cae desde un mundo inmaterial, espiritual. Y claro, se relaciona con las concepciones gnósticas, donde se cae a un mundo de tinieblas regido por el principio del mal. Pero en Kusch no se trata de la caída en un mundo material ni en un mundo de tinieblas, sino de una caída en el desgarro de la existencia.

*P: Quisiera pedirle si puede volver a explicar un tema, porque mucho del pensamiento de Kusch no se ajusta con las bases del justicialismo. Especialmente esto de que, según Kusch, en la Argentina de 1946 se crearon las condiciones*

*para una reculturización. Sin leer nunca a Kusch, lo que pienso es justamente que en la Argentina de ese año se crearon las condiciones para el acceso al consumo de la mayoría de población, pero esa pobreza ontológica de Kusch no se soluciona con el acceso a lo material sino con la reconstrucción de los circuitos simbólicos. Entonces, ¿desde qué punto dice Kusch que el modelo de la Argentina de 1946 permitió esa reculturización? ¿Desde dónde él piensa eso?*

**R:** Kusch habla de un horizonte de posibilidades de reculturización en la Argentina de 1946, a partir de la reorganización peronista de la cultura popular. También se apoya en la interpretación que hace la primera informante, Sebastiana, quien pone a Perón como símbolo, como un operador simbólico que equilibra las relaciones míticas o mítico-simbólicas.

*P: Pienso que la referencia de Kusch a la tierra, este tema de la religiosidad popular, se relaciona en esta etapa en que se está dando la recuperación del rol de lo propio de la tierra como lo nutriente, que es justamente lo que el imperio depreda. Creo que ahí hay una punta interesante para bucear.*

**R:** Sí, me parece que se desprende del pensamiento de Kusch que el instrumento de dominación del imperio es la destrucción de las culturas. Y además, por otro lado, también las políticas locales que colonizan hacia adentro a lo popular. No se trata solamente de una acción extranjera, sino que se trata de la implementación de diversos modelos que no pertenecen a las culturas americanas, y en esa medida fracasan porque son rechazados. En todo caso, el efecto destruye a las culturas americanas.

*P: En algún momento, cuando mencionó a Santo Tomás de Aquino, dijo filosofía negativa. ¿Era su pensamiento o era el pensamiento de Kusch?*

**R:** No, yo dije teología negativa en relación a lo que se llama teología natural o positiva, que encontramos en San Agustín, en Santo Tomás. En ese sentido, Kusch hace jugar a Eckhart en relación a Tomás de Aquino.

*P: Pero, ¿cuál es la relación? Lo pregunto por mi formación cristiana.*

**R:** Kusch cuestiona todo eso que podemos llamar ontologías fuertes o metafísicas. Por eso la teología negativa le resulta mucho más útil para pensar la alteridad o la trascendencia, ya que se trata de lo no-ente, mientras que en la teología natural, positiva, Dios es un ente, porque tiene atributos, poderes, etcétera.

*P: Una duda que me quedó cuando se hacía referencia a la parte de la comida. Ese “estar siendo”, ¿cómo resuelve la cuestión del trabajo en el sentido de la apropiación de la naturaleza? ¿Qué visión tiene Kusch con respecto a la organización del trabajo? Porque me da la impresión de que “estar siendo” y “comer” es como si viniera todo desde el cielo.*

**R:** Es que según las investigaciones de Kusch no hay una esfera de trabajo aislada de las otras esferas. Esa es una idea más bien occidental. En el circuito simbólico o cultural-simbólico todo acontecimiento tiene un sentido global. No hay una esfera aislada del trabajo, o de la fiesta, todo forma parte de un mismo circuito: divertirse, trabajar y comer. Algo realmente extraño para nosotros. Se podría decir que, para nosotros, una cosa es el trabajo y otra es la pareja y otra son los hijos y otra es la cultura, y así toda una serie de compartimentos estancos, porque una cosa es pensar y otra es vivir; una cosa es la teoría, otra la práctica. En cambio, en el pensamiento popular —lo que no significa que no haya diversidad— no existen separaciones definitivas. No hay esferas autónomas sino una sola esfera: la esfera simbólica. Dicho de otro modo, trabajar es un rito pero también lo es divertirse.



# La fe precolombina como cuestión cultural

José Luis Di Lorenzo

Rodolfo Kusch, a través del abordaje de la fe como dato preexistente a la colonización española, la robustece como una cuestión cultural inescindible de nuestra personalidad social. “Hay un divorcio entre lo que queremos ser colectiva o individualmente y lo que en realidad somos”,<sup>41</sup> ambivalencia que solamente se puede indagar, tal propone, en el plano de la intuición.

“Nuestra cultura se halla aún en los planos más profundos del hombre y no ha logrado una realidad objetiva. Lo que se diga de esa cultura debe ser, por tanto, subjetivo hasta lindar con el caos. ¿Qué se afronta el peligro de que solo resalte el caos? Tanto mejor. Pero sería repetir en los viejos moldes las

---

41. Kusch, Rodolfo. “Geocultura del Hombre Americano”. Op. Cit.

perezosas mentiras que hemos cultivado sobre nuestra realidad. Solo así lo americano podrá ser aprehendido en las raíces mismas de nuestra vida, que es la única creadora de cultura.”<sup>42</sup>

Cuestiona así los viejos moldes a que se suele apelar evidenciando que nos son ajenos, lo que nos lleva a afirmarnos en propuestas inadecuadas para nuestras posibilidades y realidad.

“Contra ellos luchaban los de abajo, siempre en esa oposición irremediable de hedientos contra pulcros, sin encontrar nunca el término medio. Así se sucedieron Tupac Amarú, Pumacachua, Rosas, Peñaloza, Perón, como signos salvajes. Todos ellos fueron la destrucción y la anarquía, porque eran la revelación en su versión maldita y hediente: eran en suma el hedor de América”, dirá en su libro *América profunda*.<sup>43</sup>

Este abordaje, parcial por cierto, nos aproxima a la dimensión humana de lo americano. Hay una continuidad del pasado americano en el presente, aun cuando este se halle poblado por nuestros buenos inmigrantes, que tienen sin duda su parte en esta continuidad. Develando las categorías de un pensar americano desde una pura intuición, que es una libertad que no estamos dispuestos a asumir. Que oscila entre dos polos, el que llama “el ser” o “ser alguien” que atribuye a la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI, y el otro “el estar” o “estar aquí”, modalidad profunda de la cultura precolombina.

Comparto que “cuidamos excesivamente la pulcritud de nuestro atuendo universitario y nos da vergüenza llevar a cabo una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión”.<sup>44</sup> Así como que “los otros entien-

---

42. Kusch, Rodolfo. “Geocultura del Hombre Americano”. Op. Cit.

43. Kusch, Rodolfo. “América profunda” en *Obras completas*. Buenos Aires, Editorial Fundación Ross, 2003.

44. Ibid.

den la seriedad por el lado de la copiosa bibliografía, la cual en un tema como este no existe y, cuando la hay, suele conducir siempre por caminos ajenos a América.<sup>45</sup>”

“En América [...] se plantea ante todo un problema de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Si no se hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo y, por lo tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social.”<sup>46</sup>

Hacerlo requiere superar el prejuicio religioso rescatando la herencia cultural de quienes nos precedieron en estas nuestras tierras, superando “[...] el miedo, en el fondo, de que se nos tire encima el muladar de la antigua fe, que hemos enterrado pero que ahora se nos reaparece en el hediento indio y en la hedienta aldea”.<sup>47</sup>

Al abordar al dios sol, Viracocha, nos hace ver al dios que ejerce un poderío mágico sobre el mundo, que es lo maldito, la pesadilla, el “hervidero espantoso”, dando significado a la fe como instancia muy anterior a la evangelización del colonizador español.

“La fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina. Se trata de que el cerro imponente sea el hermano y lo sea el río y la tierra y también el cielo con sus relámpagos y sus truenos. Se trata, en fin, de que se humanice el mundo con la plegaria y con el rito y que el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege”<sup>48</sup> (armonía entre materia y espíritu en el decir justicialista).

---

45. Ibid.

46. Ibid.

47. Ibid.

48. Ibid.

## La Puerta del Sol

La Puerta del Sol de Tiwanaco o Tiahuanaco, según se la nombre en lengua Aymara o Quechua, es un lugar cargado de simbología, el mismo en cuyas ruinas el presidente Evo Morales juró como líder indígena de Bolivia y de Latinoamérica el 21 de enero de 2006, y en el que años atrás Simón Bolívar posó para un dibujo a plumilla. Lugar que demuestra, como dijera este libertador, que “la grandeza americana no es una herencia de África ni de Europa [...] somos una raza auténtica surgida de la entraña de América”, es sin duda parte de nuestra personalidad social.

Tiwanacu es una de las culturas más longevas de la América del Sur, de por lo menos veintisiete siglos de existencia, asentada en una urbe prehispánica e integrante de un estado andino que comprendía la parte occidental de Bolivia, el Noroeste argentino y la costa litoral de Chile, cuyos impresionantes monumentos de piedra, agrega Simón Bolívar, “nos hacen testigo de una cultura social de que no tenemos ni idea, ni modelo, ni copia [...] América es original”.<sup>49</sup>

De todas las construcciones allí existentes, la Puerta del Sol (Inti Punku) es la más conocida. Portal lítico trabajado en un solo bloque de piedra andesita de aproximadamente 13 toneladas de peso, de 2,75 metros de alto por 3,84 metros de largo y un grosor de 50 centímetros, que fue parte de una edificación mayor.

La Puerta del Sol encierra inscripciones, secretos y símbolos a ser descifrados, recuperados, resignificados. Sin embargo, y sin duda se trata de un monumento que acredita el grado de conocimiento alcanzado por aquella cultura obturada por los muros de otras historias, debemos rescatarla para recuperar la propia identidad.

Incluso la creencia de que la cultura Tiwanacu influyó en el desarrollo de la civilización egipcia encuentra respaldo en los estudios

---

49. Carta de Simón Bolívar a Santander del 26 de junio de 1825.

que en muestras de tejidos y cabellos de momias egipcias detectaron sustancias de coca y tabaco, drogas originarias de América. Miles de años antes de que Colón llegara al Nuevo Mundo, algunos antropólogos han llegado a sostener que las culturas del Alto Perú tenían contacto con la cultura de los faraones y existía una relación entre el “Dios Padre” que adoptará el catolicismo y el “Dios Padre Sol” del faraón Akenatón, con raíces en la milenaria cultura de los Andes americanos. Lo que lleva a afirmar que Tiwanaco y Caral son lugares de nacimiento civilizatorio de la humanidad.

La figura de la Puerta de Tiwanaco, coinciden los expertos, representa al dios Viracocha, el cual sostiene un cetro en su mano derecha y un rayo en la izquierda. La cruz representa las direcciones cardinales y el ámbito celeste, o padre cielo. En ambos equinoccios (otoño: 21 de marzo, primavera: 21 de septiembre) el sol nace por la puerta principal de ingreso; en tanto en el solsticio de invierno (21 de junio) y en el de verano (21 de diciembre) el sol nace en el ángulo murario, Noreste y Sureste, respectivamente.

El Sol, como creador, era adorado y reverenciado, pero a él también se acudía en busca de su favor y de su ayuda para resolver los problemas y aliviar las necesidades, ya que solo él podía hacer nacer las cosechas, curar la enfermedad y dar la seguridad que el ser humano anhelaba.

Algún estudio identifica en la Puerta del Sol un calendario venusiano con años de doscientos veintidos días, anterior y distinto al gregoriano y, por otra parte, se pretende el más antiguo de la Tierra.

Tiahuanaco fue la Atenas del Alto Perú, metrópoli de la civilización y centro del conocimiento universal de una cultura que se expandió a toda la cordillera andina.

## **Viracocha y el engaño del conquistador**

Según la mitología de nuestros primeros habitantes, Viracocha, padre cielo, dios de Tiahuanaco surgido del Alto Perú,

abandona a sus pobladores con la promesa de traer nuevamente la felicidad a su pueblo cuando el hombre aprendiera de sus errores al sobreponer lo material a la fe.

Su recorrida hacia Centroamérica, se dice, da lugar al nacimiento de las culturas Inca, Azteca y Maya. En tanto Tunupa, en su calidad de héroe (gemelo) agrario, será el portador de la cruz cósmica entre los guaraníes. Culturas que describieron a su dios Sol como un hombre alto, de tez blanca, con barba, quien portaba la “cruz” como emblema de la paz. Religión cuyos ritos, dogmas y misterios tenían una admirable afinidad con el cristianismo.

“El indígena creía en esa cruz porque restituía el orden cósmico y no porque fuera la cruz de Cristo. La verdad es que esa cruz era un exorcismo del caos y como tal podía romperse a la menor irritación de los dioses o al menor olvido de los ritos o escamoteo de los sacrificios.”<sup>50</sup>

Es un lugar común tratar de entender cómo fue que sucumbió una civilización como la que habitaba nuestra América en el período prehispánico, la que había alcanzado un asombroso nivel cultural y contaba con un ejército de más de cien mil hombres. Experiencia que, como se verá, resulta útil repasar para nuestro tiempo actual.

Lo que ocurrió, lo que se cree que hizo el colonizador español, fue aprovecharse de las creencias, de la fe de ese pueblo y, explotando su semejanza (hombre blanco con barba que empuñaba una cruz) se hizo pasar (o se lo creyó) por Viracocha, lo que le permitió sortear toda resistencia, esclavizando y sometiendo a esos pueblos.

Hecho que nos lega como herencia negativa la puja entre lo material y lo espiritual, la búsqueda de la armonía, y acredita que el fraude comunicacional resulta sistemáticamente útil al sometimiento de los pueblos.

---

50. Kusch, Rodolfo. “América Profunda”. Op. Cit.

## Viracocha y la Madre Tierra

Para los guaraníes, la perfección no se encontraba en esta vida y debía ser buscada en la Tierra Sin Mal, a la que se podía llegar físicamente sin pasar por el trance de la muerte, o bien se podía acceder a ella después de la muerte. En estos pueblos del Noroeste argentino el fenómeno religioso descansa sobre un elemento central: la naturaleza como sacralidad cósmica.

“Todo lo que rodeaba a las personas era susceptible de ser una hierofanía: lo sagrado que se manifestaba, se hacía acto. Los cerros (apus), ríos, piedras, árboles (el tacú), animales (el surí, uturunco, kuntur) y astros, guardaban potencialmente en su esencia la posibilidad de actualizarse en un hecho religioso.”<sup>51</sup>

La doctrina de Viracocha es incorporada como corpus dogmático a la religiosidad del Noroeste argentino por las parcialidades Chichas que llegan de Bolivia en los momentos de conquistas del imperio incaico.

Visión religiosa que conlleva el mandato cultural por el cual se sacraliza la realidad natural, en el que el hombre es una extensión del medio ambiente. La madre tierra, la madre de todo, fue justamente ese horizonte simbólico donde sus hijos dilectos desarrollaron su proyecto de vida. Lo que concuerda con la doctrina de Viracocha, que pretende que el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege.

## Mestizaje biológico: corroboración científica

Es parte constitutiva de nuestra colonización cultural sostener que en la Argentina la presencia indígena era nula o escasa, y que nuestra población estaba constituida básicamente por europeos y sus descendientes. Hay libros de texto,

---

51. Ibid.

como el de Paulina Quarleri, que sostienen que la “raza blanca” representa el 99 por ciento de la población del país.<sup>52</sup> Publicaciones de amplio acceso público (*Diccionario Enciclopédico Clarín* de 1997) afirman sin bases sólidas que el 85 por ciento de la población del país corresponde a origen europeo, el 10% al mestizaje y el 5% es amerindio. Lo que ha sido científicamente desmentido por el grupo de investigación de la Sección de Antropología Biológica del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, a través de los estudios de mestizaje en poblaciones cosmopolitas de la Argentina que realiza desde 1998.

Los datos proporcionados por la arqueología, la antropología biológica, la lingüística y la genética parecen demostrar que los nativos americanos ingresaron a América desde el noreste de Asia a través del Estrecho de Bering. “En general, hay acuerdo entre los investigadores en aceptar el origen asiático de los indígenas americanos. Sin embargo, existe un amplio debate —aún sin resolver— en relación al número de eventos migratorios que acontecieron, a la antigüedad del poblamiento y al origen geográfico de las poblaciones migrantes.”<sup>53</sup>

Los marcadores proteicos, nos explica el profesor Francisco Carnese, “se heredan de ambos progenitores, es decir, de manera biparental; en cambio, las características hereditarias del ADNmt<sup>54</sup> y del cromosoma Y se transmiten por vía uniparental. La información genética contenida en el ADNmt es transmitida por las mujeres a sus hijos que, a su vez, la recibieron de sus madres, abuelas, bisabuelas, etc. Si en alguna de

---

52. Quarleri, Paulina. *Geografía para Cuarto Año del Bachillerato*. Buenos Aires, Kapelusz, 1994.

53. Carnese, Francisco Raúl. “Proyecto de los Primeros Habitantes” en *Proyecto Umbral, Resignificar el Pasado para Conquistar el Futuro*. Buenos Aires, Editorial Ciccus, 2009.

54. ADN mitocondrial. Es un ADN extra nuclear que está contenido en las mitocondrias y que se hereda por vía materna.



las sucesivas generaciones una pareja solo tiene descendientes varones, se produce la pérdida de ese linaje materno”.<sup>55</sup>

El estudio referido indica que los linajes maternos mitocondriales amerindios fueron detectados en restos prehistóricos de América, con antigüedades que varían desde seis mil a siete mil años hasta épocas cercanas a la etapa histórica.

De las muestras biológicas obtenidas en la investigación se constata que en la Región Metropolitana de Buenos Aires (RMBA), una mezcla génica con indígenas del 16% (5,4% en la Capital Federal, 11% y 33% en la primera y segunda corona del conurbano bonaerense, respectivamente). En tanto la proporción de linajes mitocondriales maternos amerindios resultó ser del 44%. En Bahía Blanca se registraron valores similares a los observados en la RMBA, con un 19,5% de mezcla génica y 47% y 5% de linajes amerindios materna y paterna, respectivamente. En la ciudad de Comodoro Rivadavia, la presencia del componente indígena fue mayor, con valores de 37% de mezcla génica y 70% de linajes maternos amerindios, mientras que la proporción de linajes paternos alcanzó un valor del 6%.

“A pesar del genocidio perpetrado sobre los pueblos originarios, la información genética parece demostrar que han preservado, tanto en el tiempo como en el espacio, su diversidad biológica. A su vez, el análisis de los marcadores proteicos demuestra porcentajes elevados de mezcla génica con indígenas en todas las muestras poblacionales estudiadas.”<sup>56</sup>

Es así el modo en que científicamente la biología demuestra lo que la culturización dependiente ha intentado ocultar: el marcado proceso de mestizaje que visibiliza la importante presencia indígena en la composición genética de las poblaciones de nuestro país. Dando por tierra la idea de

---

55. Carnese, Francisco Raúl. Op. Cit.

56. Carnese, Francisco Raúl. Op. Cit.

que Argentina estaría conformada casi exclusivamente por poblaciones de origen europeo. Somos una comunidad biológica y culturalmente mestiza, y de allí deviene nuestra real personalidad social.

### **La evangelización inculturada y el sincretismo religioso**

La inculturación es un proceso de integración de un individuo o de un grupo, en la cultura y en la sociedad con las que entra en contacto. Designa e implica una relación entre la fe y esa cultura, que comprende, recepta, traduce según su propio modo de ser, de actuar y de comunicarse. Proceso que deviene en un sincretismo que concilia doctrinas distintas, creando un ámbito de cohabitación en armonía de dos o más tradiciones culturales diferentes, fusionando y asimilando elementos diferentes.

Para la visión de la Iglesia católica, inculturación significa la armonización del cristianismo con las culturas de los pueblos: “Encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de estas en la vida de la Iglesia”.<sup>57</sup> En nuestro continente se registran procesos de mixtura cultural que incluyen ritos y doctrinas religiosas (el viracochismo), como cuando durante el imperio del Inca Tupac Yupanqui se incorporó el Noroeste argentino al *tahuantinsullu*.

Este primer fenómeno de aculturación, que fue desarrollándose de manera paulatina entre los pueblos históricos, constituye una experiencia sincrética previa a la colonización hispana, que, según sostiene Francisco Pestanha (*Proyecto Umbral*), los posicionó con cierto privilegio para enfrentar la llegada de los conquistadores europeos.

También, y pese a la enorme distancia entre los Andes y la región pampeana, se detecta una vinculación muy frecuente

---

57. Carta Encíclica “Slavorum apostoli”, Juan Pablo II, 1985.

entre las etnias pampeanas y las araucanas y el consecuente intercambio de bienes materiales y culturales, a pesar de tratarse de comunidades distantes geográficamente. Lo que produjo la araucanización, por un lado, y la tehuelchización, por el otro, en un proceso de múltiples sincretismos.

Lo que verifica una coincidencia doctrinal religiosa y/o mítica anterior al sincretismo de la etapa hispana (mestizaje ritual), como en el caso de El gran diluvio de los tehuelches y mapuches y La tierra sin mal de los guaraníes.<sup>58</sup>

## El período colonial

El Proyecto Colonial español y el Proyecto de las Misiones Jesuíticas alentaban el propósito de la evangelización, sostiene Catalina Pantuso en *Proyecto Umbral*.<sup>59</sup> Sin embargo, agrega, con medios claramente diferenciados. Mientras España generalmente utilizó las armas y unificó la conquista militar y espiritual; la Compañía eligió la estrategia de la persuasión por medio de las ciencias avanzadas. En tanto que España pretendió la sustitución total de las creencias locales por el cristianismo, los jesuitas buscaron la articulación entre la cultura local y la cristiana (inculturación).

La Compañía incentivó un profundo sincretismo entre los viejos mitos y los nuevos ritos cristianos. El principal culto de los indios de Tucumán estaba dedicado a la Pachamama, que simbolizaba la fertilidad y la vida. A ella se le hacían las ofrendas para obtener mejores cosechas. No fue difícil realizar una

---

58. Pestanha, Francisco. “Proyecto de los Primeros Habitantes” en *Proyecto Umbral, Resignificar el Pasado para Conquistar el Futuro*. Buenos Aires, Editorial Ciccus, 2009.

59. Pantuso, Catalina. “Proyecto de las Misiones Jesuíticas” en *Proyecto Umbral, Resignificar el Pasado para Conquistar el Futuro*. Buenos Aires, Editorial Ciccus, 2009.

transferencia de simbolismo entre la Pachamama y la Virgen María. Ambas son figuras maternas, nutrientes y amorosas que protegen a quienes se encomiendan a ellas. Como los indígenas no tenían una representación icónica de la Pachamama, se les hizo sencillo aceptar la imagen de la Virgen María y producir un verdadero sincretismo religioso.

Pantuso señala que antes de que los pueblos americanos crearan banderas como símbolos de su identidad independiente de España y Portugal, crearon imágenes para venerar a la Virgen María. En tanto el mito de la Tierra sin Mal y la promesa del Paraíso Cristiano alimentaron los sueños compartidos de todos quienes habitaron las Reducciones.

La pedagogía jesuítica, recuerda Pantuso, parte de que el hombre puede disponer de todas las cosas que hay en el mundo en tanto le faciliten llegar a su meta, y de la misma manera debe apartarse de ellas en cuanto se lo impidan (principio del “tanto cuanto”), así como de la necesidad de ser indiferentes a las cosas del mundo —especialmente del apego al dinero— en el sentido de no condicionar a circunstancias materiales la misión que el hombre tiene en su vida (principio de “la indiferencia”).

Los Jesuitas supieron aprovechar la religiosidad prehispánica y orientarla hacia el cristianismo, construyendo el umbral que habilitó transitar y unir ambas exteriorizaciones de la fe, legándonos un pensar situado (suramericano) sincrético que coincide en la necesidad de “sobreponer lo material a la fe”, lo que también planteaba el viracochismo.

## **La fe, una cuestión cultural**

Abordar la herencia de la fe requiere superar los prejuicios confesionales, basados en la lógica agnóstica (de quienes no creen en lo que no pueden entender o acreditar) o atea. Sin embargo, bien mirado, el tema contiene una profunda cues-

tión cultural, que deviene de nuestros primeros habitantes, de la evangelización y del dios mercado.

Kusch acredita que la fe es parte de la cultura precolombina, es decir, de carácter previo y anterior a la evangelización cristiana y al mismo cristianismo, que encuentra un epicentro en Tiahuanaco, que se expandió a toda la cordillera andina, con su dios Viracocha

El rol espiritual (cultural) de la fe busca conciliar al hombre con la tierra en la que vive, proponiendo que se humanice el mundo con la plegaria y con el rito para convertirlo en el organismo viviente que ampara y protege. Creencia que se vincula con el culto a la madre tierra (Pachamama), que impone vivirla en armonía (ecológicamente) a través de actividades agrícolas, ganaderas, textiles y metalúrgicas.

Una anécdota de principios del siglo XX echa luz sobre el tema: en 1913, frente a la pregunta del perito Francisco Moreno sobre cuánto tardaría Estados Unidos en asimilar a Latinoamérica, el ex presidente norteamericano Theodore Roosevelt respondió “cuando deje de ser católica”. Roosevelt, que visitaba la Patagonia, expresó claramente su valoración sincrética entre el dios mercado y el materialismo de su país. El aparente cuestionamiento a nuestro valor espiritual identitario, el de la fe, encubría el objetivo de quebrar la idea de la armonía entre el espíritu y la materia por ser opuesto al objetivo depredador de la que emergería como potencia mundial tras la Segunda Guerra.

Lógica de mercado cuyas fuerzas, desde fines del siglo XX e inicios del XXI, están generando tanta riqueza y al mismo tiempo tal disparidad en su distribución que se han convertido ellas mismas en una religión. Mercado “libre global” que se ha vuelto una religión exclusivista mundial de un enorme poder deshumanizante.

Paul Knitter, profesor emérito de Teología de la Xavier University de Cincinnati (Ohio, Estados Unidos), sostiene que hay un choque de religiones entre las llamadas religiones

mundiales, por una parte, y la nueva “religión del mercado”, por la otra, cuyos pilares constitutivos son el consumismo (uno practica su fe y encuentra su salvación consumiendo en los templos que son los “centros comerciales”; liturgia y adoración diaria, no limitadas al domingo, sábado o viernes) y el economicismo (sus devotos ponen su fe total, absoluta —y podríamos añadir, “ciega”— en la creencia de que el crecimiento económico perseguido sin restricciones y sin la interferencia del gobierno, tanto por personas individuales como por naciones individuales, traerá la salvación al mundo entero).<sup>60</sup>

Los herejes (excluidos que no consumen) son enemigos a ser controlados o eliminados. Agregando que este libre mercado “globalizado” no responde a las necesidades sociales porque parte de un principio conductor falaz, ya que pretende que “si buscamos nuestro propio interés, naturalmente promoveremos el de otros”.

Las “otras” religiones, señala refiriéndose al judaísmo, al cristianismo, al islam, al hinduismo, al budismo, al confucianismo, al taoísmo y a las religiones indígenas, tienen un acuerdo básico: coinciden en el equilibrio entre el interés por uno mismo y el interés por el otro.

Jesús enseña que solo nos amaremos verdaderamente a nosotros mismos cuando amemos a nuestro prójimo. Mahoma nos advierte que al cuidar de nosotros mismos, al promover una sociedad buena, nunca podemos olvidar el cuidado de todos los otros, especialmente de los pobres y los abandonados. Para Buda, experimentar la propia iluminación es sentir compasión por todo ser sensible. En la ética confuciana, “para afirmarnos nosotros mismos debemos ayudar a que otros se

---

60. Santa María, Víctor. “Vigencias y Personalidad Social” en *La Comunidad Organizada, Vigencias y Herencias*. Buenos Aires, Instituto para el Modelo Argentino, 2007.

afirmen; para que nosotros crezcamos hemos de ayudar a otros en su crecimiento”.<sup>61</sup>

Concluye diciendo que el mandamiento del dios mercado es: “no interferirás con el libre mercado” y “fuera del libre mercado no hay salvación”.

El “ser nacional”, que no es una esencia (concluida) sino una existencia (proyectada), y el modo de rescatar la cultura propia y las calidades de la existencia humana han sido históricamente controvertidos. La intelectualidad argentina lo consideró algo menor o, en todo caso, la fantasía de pensadores “trasnochados”, mientras nos imponían desde afuera —con la complicidad vernácula— la noción de “de dónde venimos” y “quiénes somos”.

Los mecanismos culturales que se imprimieron sobre nosotros son funcionales a la imposición de políticas culturalmente colonialistas, cuyo objetivo es el saqueo de nuestras riquezas y la justificación ideológica de la concentración de la riqueza para unos pocos, condenando al resto a la exclusión social. Un país es colonial culturalmente cuando no solo depende de las decisiones de otro sino cuando deposita su verdad afuera, subestimando y enajenando su propio pensamiento y su destino de grandeza.

Todavía estamos empeñados en la lucha por dejar atrás el proyecto dependiente-consumista impuesto autoritariamente en 1976, que fue sostenido por la educación, la producción cultural y los medios masivos de comunicación, un sistema educativo informal que es utilizado por el imperio como el vehículo más eficaz para dominar.

El aporte de Rodolfo Kusch a la cuestión de la fe la fortalece como parte inescindible de la identidad constitutiva de nuestro ser nacional, lo que nos ayuda a autocentrarnos, a conocernos a nosotros mismos, a ser conscientes de que el

---

61. Ibid.

problema de la dependencia es cultural y que debemos liberarnos de los valores (exógenos) que han impuesto el egoísmo como virtud, la felicidad del confort como realización, la especulación sobre la producción y el negocio como derecho.

Además, al rescatar la religiosidad popular, tiende un puente que a través del sincretismo restituye la vinculación del peronismo con el cristianismo y sus valores, restañando la herida que el obrar de la jerarquía católica había generado. Lo que se complementa con la mirada de Gustavo Cirigliano, que al diferenciar el Proyecto Jesuítico del Colonial Español nos muestra el rostro humano de una evangelización que rescató y respetó la identidad de nuestros primeros habitantes, asumiendo, incorporando y enriqueciendo las experiencias sincréticas preexistentes.



## Juan José Hernández Arregui y Rodolfo Kusch. Su aporte al justicialismo

José Luis Di Lorenzo

Juan José Hernández Arregui, un hombre de formación marxista, revaloriza la obra del justicialismo derrocado, analiza la conducta de la izquierda internacionalista, tanto en la etapa fundacional como de la resistencia, en sus distintas expresiones, y precisa que el Movimiento Nacional Justicialista expresa una tendencia que denomina “izquierda nacional”.

Desde esta izquierda nacional analiza las relaciones de dependencia colonial, piensa a las colonias como sujetos oprimidos y a los imperios como sujetos de opresión. Precisa que su enemigo es la oligarquía, desnuda que el imperialismo que afecta a la Argentina es el anglo-yanqui. Pone en evidencia que la conciencia nacional en Argentina surge con el peronismo, y que en las masas peronistas se hace presente el argentino nativo del mestizaje. Señala que la oligarquía ha conformado un sistema integral de dominación, que parte de un pacto

con Inglaterra conforme el modelo agropecuario ganadero desde el que organiza el país, y que su poderío (económico) se extiende hasta la universidad, donde educa a sus servidores de acuerdo a sus intereses y a su propia ideología.

Es el Movimiento Justicialista, dirá Hernández Arregui, el que contiene la primera izquierda (nacional) que claramente postula la liberación nacional de la oligarquía y del imperialismo. Perón, a su regreso del exilio y asumiendo que las alas del movimiento son nacionales, coincidentemente pueblo céntricas, sostendrá que “el justicialismo es la izquierda nacional”.

Hernández Arregui, a la vez que ratifica el propio pensamiento filosófico —el que emana del ser nacional—, construye un puente hacia el regreso de un justicialismo que rescata del descrédito y la desvalorización devolviéndole vigencia cultural.

Rodolfo Kusch, por su parte, enseña que el pueblo simboliza lo masivo, lo segregado, lo arraigado y lo opuesto a uno mismo por cuestiones culturales. Si bien somos parte del pueblo, dirá, como rechaza que la cultura sea acumulación de conocimientos, saberes o una superestructura ideológica, pertenecer al pueblo choca con el pretendido afán de universalidad propio del pensamiento filosófico.

Kusch se adentra en la cultura desde el decir popular, desde la palabra del pueblo. Como discípulo de Astrada interpreta el pensamiento mítico, que no es solo palabra, sino “vivir el mito”. Aporta a la formulación de un nuevo pensamiento basado en el suelo americano, apartándose de la filosofía académica.

Habitar la geografía es la geocultura del pensamiento que emerge del lugar en que se vive, lo que da sentido a un horizonte de sentido, que parte de la propia existencia. Ser pobre significa no ser plenamente dueño de sí. La ontología de la pobreza, dirá, es una manera de “estar” en el mundo. No significa carecer de cosas, sino algo así como estar inmóvil o enfermo. La “caída” y la pena se curan en el “estar siendo”.

El orden de lo simbólico-mítico busca restituir un equilibrio, en tanto el orden de lo real-objetivo suscita un desequilibrio, que Perón viene a reparar.

Hay dos órdenes del mundo opuestos y muy diferentes. La relación del mundo occidental con estos mundos simbólicos es la de imperar (*imperium*) bajo la forma de dominación política. Rechaza la existencia de un sentido dialéctico.

El “patio de los objetos” conforma el mundo occidental, el que quiere encubrir o disminuir “la caída”, la finitud de la existencia humana. Lo muestra como contracara del “estar”, de “vivir el mito” del orden americano en el que no hay hambre. Hambre que la “cosificación” del patio de los objetos de Occidente y la teoría económica no ha resuelto. Hambre es caída, lo popular repara esa “caída” superando el desequilibrio, el desgarró, por la armonía. Vive un conjunto de actividades y de estructuras simbólicas donde se canta, se baila, se trabaja, se realizan ritos y, en algún momento, también se come.

El “estar siendo” del hombre americano es lúdico, se existe jugando. Desnuda la oposición entre el mundo de la objetividad y el orden simbólico en el que todo ocupa el lugar adecuado.

Es el justicialismo el que valoriza la cultura popular y los modos milenarios de organización cultural de los pueblos, integrando la filosofía que deduce del pensamiento popular americano, supuestamente inexistente para y por el *imperium*.

Kusch valoriza y rescata como aporte la cultura que emana del pueblo y que el justicialismo filosóficamente deduce y recepta. Nutre así a la filosofía de la vida (“estar siendo”), simple (orden simbólico-mítico), práctica (armonía) y popular (mestiza, indoamericana), profundamente humanista (sin hambre), profundamente cristiana (religiosidad popular).



### III. APOORTE A LA EUTOPÍA (1973-1976)

## **Breve contexto histórico**

José Luis Di Lorenzo

La etapa que simbólicamente ubicamos en el período que va de 1973 a 1976 tiene su génesis en hechos de la década de 1960, entre los que se destacan el Concilio Vaticano II, el Documento de Medellín, la Teología de la Liberación, el Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos, el regreso de Perón a la Argentina, la elección de Héctor J. Cámpora y luego de Perón como presidente, la muerte de Perón y la consolidación del antiproyecto.

En 1959, el Papa Juan XXIII convoca al Concilio Vaticano II, que inicia sus sesiones en 1962 y se extenderá hasta 1965: asisten unos dos mil padres conciliares procedentes de todas las partes del mundo y miembros de otras confesiones religiosas cristianas. Congreso de obispos que es considerado uno de los más importantes de la Iglesia Católica, en el que se debatió la promoción del desarrollo

de la fe católica, la renovación moral de la vida cristiana de los fieles, la adaptación de la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos de su tiempo, procurando mejor interrelación con las demás religiones, principalmente las orientales. En suma, una puesta al día revisando el fondo y la forma de sus actividades.

Un cambio trascendente, que descripta el mensaje y socializa el poder comunitario del pueblo de Dios es la reforma que decide “que los textos y los ritos se ordenen de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria”. Propicia un sustantivo cambio en el lenguaje. Mantiene la lengua latina en los ritos latinos pero le da mayor cabida a la lengua vulgar, la vernácula. Revisa el rol de la Iglesia, la Revelación, la liturgia, la libertad religiosa, el apostolado de los laicos y marca un cambio de rumbo que será asumido plenamente por los obispos de América Latina.

El Concilio Vaticano II sacude culturalmente al mundo y será antecedente e inspiración del Documento de Medellín que en 1968 elaborará la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, siendo su secretario general el argentino Eduardo Pironio, texto aprobado por el Papa Pablo VI, cuyas conclusiones se enfocan a la presencia de la Iglesia en la transformación de Latinoamérica.

Plantea la promoción del hombre y de los pueblos hacia los valores de justicia, paz, educación y familia. La necesidad de evangelización y maduración de la fe a través de la catequesis y liturgia. Exhorta a los laicos a que se dediquen a las tareas de promoción humana. Asumiendo la Doctrina Social Cristiana, denuncia las injusticias, bajo el método de ver, juzgar y actuar.

Emerge de esta conferencia lo que se conoce como la Teología de la Liberación, que intenta responder a la cuestión de cómo ser cristiano en un continente oprimido, “¿cómo conseguir que la fe no sea alienante sino liberadora?”.

Algunos de los ejes que propone son: la opción preferencial por los pobres; que la salvación cristiana no puede darse sin la liberación económica, política, social e ideológica como signos visibles de la dignidad del hombre; que se debe eliminar la explotación, la falta de oportunidades e injusticias de este mundo; que la situación actual de la mayoría de los latinoamericanos contradice el designio histórico de Dios de que la pobreza es un pecado social y que no solamente hay pecadores, sino que hay víctimas del pecado que necesitan justicia y restauración.

En tanto, en Puebla de los Ángeles, la Tercera Conferencia General del Episcopado de América Latina, emite un nuevo documento en 1979, en el que esencialmente se pregunta cómo ser cristianos en un continente oprimido; qué tenemos para ofrecer en medio de las graves y complejas cuestiones de nuestra época; de qué manera podemos colaborar al bienestar de nuestros pueblos latinoamericanos, cuando algunos persisten en mantener sus privilegios a cualquier precio, otros se sienten abatidos y los demás promueven gestiones para su sobrevivencia y la clara afirmación de sus derechos.

Concilio Vaticano II, documentos de Medellín, de Puebla y Teología de la Liberación que son resistidos por una parte de la jerarquía eclesiástica. Conclusiones del Concilio se van abandonando, irrumpe el movimiento ultramontano europeo que lidera el arzobispo francés Marcel-François Marie Lefebvre, quien cuestiona y enfrenta las reformas doctrinales introducidas en la Iglesia, lo que le vale ser excomulgado pública y formalmente por el papa Juan Pablo II. En tanto, en 1986, la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuyo prefecto era el entonces cardenal Joseph Ratzinger, luego Papa Benedicto XVI, cuestiona la Teología de la Liberación por su estructura marxista.

En el marco epocal también se produce el Movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, larga lucha —no violenta— que peticiona la igualdad legal de los ciudadanos

negros (afroamericanos) discriminados y segregados. Período que comienza con el boicot a los autobuses de Montgomery en 1955 y termina con el asesinato de su líder, el pastor bautista Martin Luther King en 1968.

Tiempo en el que, tras un largo exilio, Perón regresa a la Argentina. Si bien ya lo había intentado en 1964 cuando el gobierno brasileño, por pedido del gobierno argentino de Arturo Illia, detuvo su viaje en Río de Janeiro. Finalmente, el 17 de noviembre de 1972 Perón regresa al país, en momentos en que gobernaba el general Alejandro Agustín Lanusse como continuidad del golpe de Estado de 1966 que había encabezado el general Juan Carlos Onganía, luego sucedido por el general Marcelo Levingston.

Perón está un mes en Argentina y, tras visitar Paraguay, retorna a España. Para sortear la trampa que había puesto Lanusse —como condición para ser candidato había que tener una residencia mínima de un año en el país—, el líder justicialista decide nombrar como candidato a presidente por el peronismo a su delegado, Héctor J. Cámpora.

A fines de 1972, y ante la proscripción de Perón, el Frente Justicialista de Liberación (FREJULI) proclama como candidatos a presidente y vicepresidente a Héctor Cámpora y Vicente Solano Lima, quienes en 1973, y con la consigna “Cámpora al Gobierno - Perón al poder”, ganan las elecciones nacionales con algo menos del 50 por ciento impuesto por el gobierno militar como piso para evitar una segunda vuelta. Sin embargo, atento a que la tensión se iba extendiendo y la diferencia con el segundo más votado era abultada, la dictadura acepta el resultado de las urnas.

En ejercicio de la presidencia, Cámpora anula la proscripción que pesaba sobre Perón y renuncia el 13 de julio de 1973, lo que origina que el ministro de Economía José Ber Gelbard intente que Perón acceda directamente a la primera magistratura aprovechando que la por entonces vigente ley de acefalia permitía que el Congreso designara a un ministro como pre-



sidente. Su idea era sortear las elecciones dando por sentada la legitimidad de Perón. Pero el general Perón la rechaza de plano, se presenta a elecciones y la fórmula Juan Domingo Perón-Estela Martínez de Perón se impone por más del 60% de los votos.

Simbólicamente, el peronismo marca un nuevo hito en el camino de reivindicación de lo que hoy se llama política de género. Tras la inclusión en el derecho a voto de la mujer, promesa electoral de Perón en la plataforma electoral de su primer gobierno, encarnada, motorizada y hecha realidad por Eva Perón, ahora registra en la historia argentina que por primera vez una mujer accede a la Vicepresidencia de la Nación por el voto popular.

Estamos en una etapa de luchas y conflictos, que Perón pretendía conducir con política, lo que no se logra porque él era el único que la tenía, al decir de Jorge Bolívar; a pesar de haber recuperado el gobierno, la “guerra” no retrocede. Con la muerte del líder del justicialismo se concreta el fin de la política.

Cabe anotar que, siguiendo el principio de que se une lo diverso, no lo homogéneo, la fórmula presidencial de 1973 sintetizaba ambas alas del movimiento. Según las categorizaciones eurocéntricas, Cámpora, el ala “izquierda”, Solano Lima, el nacionalismo popular, el ala “derecha”, integrándose realmente en una fórmula que debería denominarse “pueblo céntrica”. Queda claro que las caracterizaciones de izquierdas y derechas no son adecuadas a nuestra realidad, donde por ejemplo sectores que provienen del nacionalismo católico (“derecha”) pasan a integrar las formaciones especiales de la Juventud Peronista (“izquierda”).

Un dato histórico poco difundido es que ya enfermo, recordando la propuesta de Gelbard de apelar a la ley de acefalia, Perón manda a llamar al Secretario Legal y Técnico de la Presidencia, Gustavo Caraballo, y le encomienda que prepare un decreto designando a Ricardo Balbín en el gabinete. Su manifiesta intención era que este fuera quien lo

sucediera en la Presidencia al fallecer. Idea que no era nueva, ya que Perón había intentado que la fórmula fuera Perón-Balbín, a lo que el opositor interno del líder radical, Ricardo Alfonsín, se negó e impidió que se concretara. Lo cierto fue que el decreto se redacta pero José López Rega fue quien, vedándole el acceso al lecho de enfermo del General, impidió que estampara su firma.

Tras la muerte de Perón, producto de múltiples factores y del arribismo político de quienes acceden a cuotas de poder habilitadas por el lopezrreguismo, se va preparando el golpe cívico-militar de 1976.

Es una etapa turbulenta, es cierto, pero también de enormes sueños compartidos, con visiones y metodologías diversas y en algunos puntos contrapuestas, pero que en su conjunto aportan a la eutopía, el sueño realizable, la utopía que se realiza. Es en este momento histórico que rescatamos a Enrique Dussel, filósofo y teólogo, y a Agustín de la Riega, quienes aportan a la filosofía justicialista su enfoque de la filosofía de la liberación y de la lógica de la razón encarnada.

## Enrique Dussel. La filosofía de la liberación

Rubén H. Ríos

Enrique Dussel es un filósofo argentino nacionalizado mexicano que vive en México desde 1975, cuando tuvo que exiliarse. Tiene una obra muy extensa, con reconocimiento internacional y diálogo, además, con filósofos y pensadores que podemos considerar referentes de algunas escuelas filosóficas contemporáneas, como Gianni Vattimo o Richard Rorty.

A Dussel se le debe el nombre y la fundación de la llamada “filosofía de la liberación” de la década de 1970 en el II Congreso Nacional de Filosofía de 1972, junto a un grupo que también integraban Mario Casalla, Carlos Cullen, Rodolfo Kusch y Juan Carlos Scannone, entre otros. Algunos de ellos estaban ligados orgánicamente al movimiento peronista y otros no. Entre 1972 y 1973, ya que después se exilia a causa de una bomba colocada en su domicilio, Dussel se acerca al peronismo como filósofo. En ese momento era profesor de la Universidad Nacional de Cuyo.

Pero, ¿en qué consiste la filosofía de la liberación? Según Dussel —porque hay otros filósofos de la liberación que difieren—, casi toda la filosofía de la liberación tiene influencia de la fenomenología, y sobre todo de la fenomenología reformulada por Heidegger. Ya se sabe que el pensador clave de la fenomenología es Husserl, pero le sigue Heidegger, quien prácticamente refunda la fenomenología. Y esto será una constante dentro de los filósofos de la liberación, también en el caso de Dussel, pero en él la influencia de otro pensador le da a su pensamiento cierta especificidad: Emmanuel Lévinas —actualmente difundido por el sociólogo Zygmunt Bauman—, a quien cabe definir como un pensador ético, no un pensador de la metafísica, de la ontología, porque la ética para Lévinas está antes de la ontología o la metafísica.

Para entender claramente el pensamiento de Dussel, hay que mencionar que tiene formación filosófica pero también teológica, y además tiene un doctorado en Historia y una obra importante sobre la historia de la Iglesia en Latinoamérica. Confluyen distintas tradiciones en Dussel, pero ¿cuál es el concepto clave de la filosofía de la liberación?, ¿cuál es la categoría clave, pregunta Dussel, de la filosofía de la liberación en torno de la cual está fundada, en lo político, en lo económico, en lo cultural, en lo pedagógico, en lo erótico? Para Dussel existe una dominación política en la relación centro-periferia, una relación de dominación política imperial del centro a través de un sistema mundial regulado por el capitalismo, donde están incluidos Estados Unidos —según señala Dussel en *Filosofía de la liberación* terminada la década de 1970—, Europa occidental, Japón y Canadá; es como un sistema mundial de dominación política, cultural e ideológica sobre la periferia: Latinoamérica, Asia, África y cierta parte de Europa oriental.<sup>62</sup> Dicho de otra manera, todos aquellos territorios y culturas

---

62. Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Op. Cit.

que fueron colonizadas por Europa occidental en dos olas. La primera, a partir del descubrimiento europeo de las nuevas tierras, y una segunda, un neocolonialismo que difiere de la experiencia colonial clásica.

Además de este nivel de dominación política, se ejerce otro de explotación económica en términos de extracción de plusvalía, es decir, en términos marxianos (aclarando “marxiano” para simplemente precisar que esta categoría de plusvalor pertenece al marxismo, ya que ha sido creada y desarrollada por Marx). Y además de este nivel político, económico y social hay un tercer nivel en Dussel, no menor, el de la dominación machista, el del patriarcado incluido por Dussel en lo que llama erótica, puesto que la mujer está doblemente dominada: por el lado de lo político-económico-social y por el patriarcalismo. Existe un cuarto nivel en Dussel, que es la dominación de los padres sobre los hijos, o lo que llama filicidio, como a la dominación del patriarcado lo llama uxoricidio, es decir, la destrucción de la compañera o de la mujer, desde el punto de vista socio-cultural.

Como Kusch, Dussel cuestiona la ontología, la doctrina del ser como una modalidad propia de Occidente a partir de la metafísica griega —que llega por lo menos hasta Hegel—, la cual concibe la realidad o el mundo solamente en términos de “ser”, de “es”, a la vez de ente, ya que todo ente está en su ser. La periferia, por lo tanto, “no es” o solamente puede “ser” en relación a este “es” que está fundado por Occidente —quizá desde Parménides—, porque hay un principio básico dentro de la metafísica occidental que dice que “el ser es y el no ser no es”. Según Dussel, todo lo que cae fuera de esta esfera —en Parménides, la esfera del Ser— “no es”, o “es nada” en todo caso, es decir, “no es”, o “es” un “no ser”. Los griegos, para Aristóteles o para Platón, la cultura griega y el hombre griego, estaban sostenidos en un “ser”, mientras aquello que estaba fuera de la *polis* griega y de la cultura griega “no era” o “era bárbaro”, una existencia sin peso ontológico, “sin ser”.

Lo mismo ocurre para Dussel en el modo en el que el pensamiento occidental piensa en la mujer como “no ser”, como castrada en términos psicoanalíticos. La mujer como oprimida, como dominada, participa de este carácter de “no ser” de toda la periferia en relación al centro, esta vez a través de una categoría psicoanalítica que define a la mujer como castrada. Dicho de otra manera, “razón”, “falocentrismo” y “tecnocracia” forman parte de los tres niveles de dominación. Este es el punto.

¿Dominación de qué? ¿Qué cosa domina la ontología occidental, la concepción del mundo y de los entes como “ser”? No solamente domina sino que teme aquello que se salga de este establecimiento del ser. La dominación del centro —y acá aparece la categoría principal, dice Dussel, de la filosofía de la liberación—, entendiendo el centro como una fenomenología del ser, domina e intenta cerrar toda posibilidad contraria a la experiencia de vivir lo Otro. De nuevo, como en Kusch, la alteridad, aquello que está más allá del “ser”, más allá de la razón, que está más allá de lo visible: lo Otro. Lo que Dussel, tomándolo de Lévinas, llama “exterioridad”, aquello que lo despertó del sueño ontológico, del sueño de la razón del hombre occidental, que sueña que todo finalmente se resume en el “ser”.

Esta es la categoría fundamental de la filosofía de la liberación: exterioridad que alude a algo que no puede encerrarse en una totalidad, que no puede reducirse al ser, a cosas reales. La exterioridad —Lévinas diría también “lo infinitamente Otro”— en Dussel designa lo ilimitado, algo que no es posible reducir a lo óntico, al plano del ente. Y hay un ejemplo de cómo esto se traduce políticamente, reelaborado a partir de Lévinas por parte de Dussel, que en términos de lo viviente puede pensarse en el sentido que más allá del cosmos hay una realidad también posible, y también más allá del “ser” hay una realidad extraña al ser. Políticamente esto se traduce en Dussel en el rostro del pobre, en el cara a cara con el hambriento, con aquel que sufre, con la viuda, con el huérfano. Con todo

aquel que está fuera del sistema. El trabajador, el trabajador libre que se encuentra en el mercado para vender su fuerza de trabajo. Hasta el momento que vende su fuerza de trabajo está en lo exterior del capital, en la exterioridad del sistema, expresado en Dussel como totalidad, estrictamente como un sistema. En el hambriento, la viuda, el huérfano, aquel que sufre, en el rostro del pobre, nos enfrentamos con aquello que vive esta experiencia con lo exterior a la totalidad del sistema de dominación del centro sobre la periferia.

Dussel dice que la metafísica occidental desde sus comienzos privilegia la temporalidad en menoscabo de la espacialidad, de ahí que se pueda pensar al hombre como un proyecto o como un “poder ser”, como alguien lanzado hacia adelante. La filosofía de la liberación debe privilegiar el espacio, sostiene Dussel, las categorías espaciales, por ejemplo, proximidad y lejanía —por eso son pertinentes los conceptos del centro y periferia—, y también debe privilegiar las relaciones o las categorías políticas dominador-dominado. Por lo tanto, se trata de tomar la geopolítica en serio, de situarse geopolíticamente en la periferia, y a partir de allí pensar no solo en la periferia sino también en el centro. Finalmente, todo esto se resuelve en el proyecto filosófico de Dussel—abusando de esta palabra— en lo geopolítico, se resuelve en una primera instancia, insuficiente de todos modos, pero en primera instancia en el horizonte de la liberación nacional.

No obstante, es necesario señalar que la liberación nacional no se agota en una liberación meramente económica o en una liberación meramente ideológica, cultural o política, ya que la liberación que piensa Dussel alude a la liberación de lo Otro, de la exterioridad, que precisamente la ontología o la metafísica del ser impide que se manifieste, aunque no logra impedir que lo haga en los bordes del sistema a través de aquellos que el sistema no logra absorber. Es decir, de nuevo el pobre, el hambriento, el que sufre, el huérfano. A partir de estas categorías de lejanía-proximidad, de dominador-dominado, la filosofía

de la liberación intenta cambiar las premisas del pensamiento impuestas milenariamente por el centro político y cultural.

Por ejemplo, para la ontología occidental la relación originaria del hombre es con la naturaleza, en tanto conocimiento o explotación de la misma, en tanto la naturaleza como materia prima para la labor. Sin embargo, desde las categorías de proximidad y lejanía, hay que decir que el hombre no tiene una primera experiencia originaria con la naturaleza. Si fuera vivíparo el hombre, dice Dussel, esta primera relación sería con la naturaleza, su primera proximidad espacial sería con la naturaleza, pero la primera proximidad para el hombre como mamífero es la madre. La primera experiencia de proximidad, el primer cara a cara es el mamar, y esta experiencia de proximidad originaria del hijo y la madre reviste un carácter fundante o determinante de la experiencia que el hijo hará finalmente del mundo. Y en este punto cabe extenderse en el seguimiento de Dussel por el camino de la fenomenología, porque por el problema de la exterioridad en la fenomenología se vuelve para Dussel imperativo y urgente una filosofía de la liberación que pone de relieve como primera categoría la alteridad, la exterioridad, el otro como Otro.

Exterioridad que Dussel también piensa como trascendentalidad interior. Esto se explica con que hay una alteridad esencial en cada uno con respecto a sí mismo y a la función que cumple en un orden social. O sea, el burgués también sufre el orden capitalista, no solamente lo sufre el obrero explotado o el marginal; también el burgués sufre la explotación económica, de ahí la posibilidad del perdón para Dussel. Se debe distinguir entonces la alteridad de cada hombre que le viene dada por su libertad, lo que hace a cada hombre irreductiblemente exterior. Y esta libertad permite distinguir aquello que cada uno hace en el orden social, económico, político y cultural de su propia esencia como hombre libre. La trascendentalidad interior supone que cada hombre es exterior al mundo al que ha sido arrojado —"yecto"—, en el que vive.



Ahí transcurre lo que es necesario explicar con respecto a la exterioridad, cuando esta significa “no ser”, porque ha sido pensada por la metafísica occidental como “nada”, como “no ser”, como “lo otro”, como aquello que no existe, que no está. En la medida en que la categoría principal del pensamiento occidental, o del centro, que ha conquistado el mundo a través, por ejemplo, del *ego cogito*, del “yo soy” de la ontología del sujeto moderno, descansa sobre su carácter de “ser pensamiento”, de “ser conciencia”, de “ser razón”. Esta cultura, esta ideología y esta modalidad de relacionarse y de experimentar el mundo han dominado a la mayor parte de la humanidad imponiendo su propio sistema. América Latina, Asia y África fueron esclavizadas, colonizadas, explotadas, dominadas como lo Otro, como la exterioridad a la razón occidental.

De modo que en el punto de partida de la filosofía de la liberación se encuentra eso “otro” negado por la ontología (lo que hace a la filosofía de la liberación una trans-ontología), pero también negado en lo cultural por formas culturales creadas y desarrolladas por Occidente, negado en lo político por formas o instituciones políticas creadas o desarrolladas en el centro occidental, negado en lo económico, en lo técnico y en el conocimiento, de la misma manera, a partir de la generación y la imposición por la fuerza, por las armas y la guerra; puesto que, según Dussel, la guerra conforma la última *ratio* con la cual el centro mantiene su dominación. Y esto se ejerce sobre la exterioridad, sobre aquello que no ha llegado a “ser”, sobre aquello que no es ente, que no es estrictamente economía ni es Occidente. La filosofía de la liberación, en la versión de Dussel, tiene como punto de partida la exterioridad y su índice, por decir así, político, lo configura el pobre, el explotado. E inicialmente lo único que cabe hacer es escuchar a ese otro y respetarlo como Otro. No intentar interpretarlo, no buscar reducirlo a nuestra propia comprensión de las cosas, sino respetarlo como otro, en tanto Otro.

La filosofía de la liberación entiende que el primer objetivo político se refiere a la liberación económica, ya que el pobre tiene que ser alimentado y si no se lo alimenta no hay ninguna posibilidad de liberación, ni cultural, ni ideológica, ni política. La liberación para la filosofía de la liberación implica la liberación de todas las determinaciones en el sistema mundial que se basa en la transferencia de plusvalía de la periferia al centro. Con todos los mecanismos añadidos a esta dominación económica, desde luego. Por ejemplo, Dussel insiste en la dominación cultural que se ejerce a partir de los medios de comunicación de masas, que se confunde, a su juicio, con la cultura popular, que se mimetiza con ella. Por eso una de las tareas de la filosofía de la liberación consiste en poder disociar la cultura de masas de la cultura popular, porque la primera condición de toda liberación cultural es la cultura popular, pero la cultura popular entendida como una reserva de exterioridad originaria que, por supuesto, no coincide con aquello que se nos presenta mediáticamente como cultura.

La experiencia de la liberación de los pueblos a lo largo de los siglos XIX y XX ha dado la filosofía de la liberación y, sin embargo, el único que se ha acercado a ello, a pensar una filosofía de la liberación, afirma Dussel, es Franz Fanon, el autor de *Los condenados de la tierra*, donde se tratan los efectos psicológicos que provoca el sistema colonial sobre los colonizados. Buena parte de este libro se dedica a analizar estos fenómenos que Fanon, en Argelia, en una de las colonias europeas, descubre entre los efectos del sistema colonial en los colonizados; y sobre todo lo que le interesó más a Fanon, como médico, fueron los efectos de la tortura.

Según Dussel, las luchas de liberación se han producido de diversa manera, desde militarismos desarrollistas, socialismos populares, frentes populares hasta nacionalismos, pero no ha generado, en los distintos momentos, una filosofía de la liberación. Entonces la pregunta sería: ¿es posible una filosofía

en una región del mundo sometida a poderes extraños?, ¿posee una filosofía propia un sistema sometido de diversas maneras a un centro predominante?, ¿es posible una filosofía que pueda pensar de una manera radicalmente distinta a lo que ha pensado la filosofía occidental desde su comienzo?, ¿es posible una filosofía de la exterioridad, una filosofía latinoamericana, una filosofía de la periferia? Es posible, responde Dussel, porque hay quienes responden que no, hay quienes creen que no hay posibilidad alguna de un pensamiento autónomo en la medida en que el modo de producción, la cultura, la tecnología o las relaciones amorosas obedecen a modelos impuestos por el centro. Por el contrario, la filosofía de la liberación responde que sí, que es posible una filosofía de la periferia, la cual se basa en una serie de cuestionamientos y, como tal, se trataría de una filosofía bárbara, digamos, de una filosofía que sería despreciada o marginada por la filosofía canónica.

De acuerdo a Dussel se trata de dar algunos pasos. Primero, destituir el “ser”, terminar con la ontología, erradicar el ser como fundamento del mundo simplemente porque el ser fundamenta al centro. La fenomenología del espíritu o la subjetividad cartesiana son productos de una clase dominante en una región del mundo, que después se despliega como potencia a conquistar la máxima cantidad posible de tierras, es decir, la ontología que tiene al ser como fundamento del mundo ha sido inventada por el hombre occidental, por una manera de vivir y de ordenar las cosas, por la explotación económica de una clase social que finalmente se expande de forma imperialista. En consecuencia, lo primero para una filosofía de la liberación será “destituir al ser”, la ontología como fundamento.

El segundo paso se aplica a negar la religión fetichista, esto es, ser ateos del imperio. No creer como el único orden posible del mundo el que impone el centro, un orden de mundo integral compuesto de varios campos complejos y que, además, se relacionan. Ser ateos del imperio quiere decir que, como hay esa especie de fetichización que convierte a la totalidad del sis-

tema mundial en absoluto, en divino, y presenta la totalidad como lo único, lo que se totaliza indica aquello que justamente no puede ser sistematizado: la exterioridad.

Dussel hace uso del concepto de fetichismo de Marx, porque el fetichismo de la mercancía designa como un producto del hombre, la mercancía, adquiere vida propia y regula los mercados y provoca desastres, quiebras y hambrunas. Como sucede con un fetiche religioso, algo que ha sido producido por el hombre y al que se le adjudican poderes mágicos, divinos. A eso se refiere Dussel con la religión fetichista de la totalidad, como un fetichismo de algo que está cerrado o absolutizado, puesto que se debe mostrar que la ontología, el pensamiento del ser en tanto que ser y no en tanto que no ser, proporciona el fundamento y la esencia de la razón occidental como la ideología de todas las ideologías. Y nuevamente hace un uso exacto del concepto de ideología como lo piensa Marx, en quien ideología describe todo aquel sistema, todo aquel discurso que oculta las relaciones sociales, para este caso, las relaciones de extracción de plusvalía de la periferia al centro. Ideología es lo que encubre, justifica o disfraza esa transferencia de plusvalía.

El tercer paso, ahora con respecto a la filosofía de la liberación, es desenmascarar los funcionalismos. Esto quiere decir que se debe denunciar como falsas soluciones, por ejemplo, la liberación nacional entendida en términos de desarrollismo, como si el problema fuera meramente económico y la situación de postergación de la periferia no estuviera relacionada con la relación de dominación política y económica del centro sobre la periferia. Como si al alcanzar un grado determinado de desarrollo fuera posible terminar con la relación de dominación del centro respecto de la periferia. Funcionalismo quiere decir entonces desenmascarar todo aquello funcional al sistema.

Y el último paso, la filosofía de la liberación —que es, dice Dussel, un discurso teórico y especulativo— tiene que definir el sentido de la praxis de la liberación, en qué consiste la

liberación porque no se resume solamente en una liberación económica. Pero la exterioridad de la nación depende mucho de cómo se la caracterice, y si se la caracteriza de acuerdo a la totalidad de los sectores y de los grupos sociales que componen el estado-nación en el territorio, entonces hay que decir que en toda formación histórico-social periférica hay varias clases sociales. Están aquellas que son dominantes: la burguesía, la pequeño-burguesía de ejecutivos de empresas transnacionales, los propietarios de campos, aquellos que tienen vínculos directos con el capital del centro como capitalistas dependientes. También existe una clase media amplia, donde algunos sectores están ligados a las relaciones de dependencia del capitalismo, y otros a pequeños intereses comerciales o profesionales. La clase obrera, en algunas regiones, se presenta como clase obrera industrial y en otras como clase obrera informal. Y además hay un último sector social: los marginados, los desocupados, los pobres, los vagabundos. No todos tienen la misma relación con el centro. Aquellos que se mantienen exteriores al centro y que constituyen el principio originario de la exterioridad son los trabajadores y los marginados, los pobres.

El pobre señala la figura privilegiada por Dussel. El pobre nos demuestra que el sistema es injusto: he aquí el horizonte ético de Dussel. Por lo tanto, al respetar al otro como Otro, al respetar a la alteridad como alteridad, hacemos justicia. Tal la justicia. Y la filosofía de la liberación tiene como propósito inmediato la justicia, pero no en un sentido de distribucionismo económico sino en el sentido de respetar al otro como Otro y no negarlo; eso implicaría para la filosofía de la liberación una sociedad más justa, una sociedad que no niega al otro. La filosofía de la liberación no niega lo negado por el sistema, porque sería mantener la lógica del sistema, sino precisamente niega la negación que se realiza en el interior del sistema, el cual procura la totalidad absoluta. Dicho de otra manera, es preciso evitar toda exterioridad al sistema como totalidad, y si no se puede evitarla, en el caso que se produzca, hay que eliminarla.

Entonces, ¿qué quiere decir esto? En primer lugar, que la consecuencia de este régimen, cuyo objetivo principal clausura el mundo bajo una serie de principios, donde el fundamental se dice “ser”, es la alineación. ¿Y qué significa alineación? Por más que esta palabra proceda de Hegel, en Dussel significa totalizar la exterioridad, negar al otro como Otro, es decir, alienar a otro es negarlo como Otro. Y esta alineación, en Marx, se realiza en el trabajo, desde el momento en que el producto del trabajo propio no le pertenece al trabajador, queda enajenado del producto de su propio trabajo. Y, como se sabe, la estructura de la plusvalía y del trabajo abstracto en el capitalismo está en contacto con esta enajenación del trabajo. En el trabajo, dice Dussel, se cumple la alineación como efecto de la dominación y formas de coacción para que el otro acepte la alineación de sí mismo. Porque, en síntesis, la dominación es coaccionar, presionar para que el otro acepte la propia alineación.

Finalmente, ¿en qué consiste la liberación? La liberación es una tarea compleja, vasta y llena de ejercicios, pero la liberación —o las condición de posibilidad de la liberación— en Dussel conlleva una apertura del horizonte del mundo hacia la exterioridad, un abrir, un trasponer el horizonte del mundo hacia lo Otro, hacia la exterioridad del orden del mundo. Mejor dicho, trasponer el horizonte del mundo hacia la exterioridad.

La liberación es “anárquica”, pero no “anárquica” en cuanto desorden o caos, sino “anárquica” en el sentido de un más allá del principio —*arjé*—, más allá del principio (o de la fe). La liberación, dice Dussel, es anárquica y “analéctica”, un término que utiliza Dussel que podría explicarse a través de la dialéctica que se formaliza como un pasaje de una instancia a otra, del análisis del mundo o de la constitución del mundo a otra instancia: el *logos*. La dialéctica se ocupa de la totalidad del ente por medio de un movimiento que pasa de un ente a otro mediante el *logos*, el discurso. La analéctica, una palabra inventada por Dussel, en cambio, alude a

la exterioridad, a un más allá del horizonte del mundo. En eso consiste la filosofía de la liberación, en un trasponer del horizonte en el mundo. Y la primera condición para la liberación de los pueblos alienados por el centro, de los pueblos colonizados, ontologizados, ontificados, instrumentalizados por el centro, es hacer la experiencia de liberación política. En este sentido, la liberación nacional aparece como prioritaria y la liberación económica, el primer objetivo, sin la cual no se puede llevar adelante ningún proceso de liberación nacional.

### *Debate*

*Pregunta: Me interesaba relacionar este tema de la filosofía de la liberación de Dussel con la historia de la periferia. ¿Qué vinculación tendría esa lucha de la liberación con el Movimiento de los Sacerdotes por el Tercer Mundo, si es que la hay? También me pregunto si se podría vincular con el concepto de libre albedrío cuando Dussel se refiere a esa trascendentalidad interior de cada uno de los individuos.*

Respuesta: Con relación a la Teología de la Liberación, o más precisamente a “la opción por los pobres”, las categorías teológicas están tratadas filosóficamente por Dussel, pero evidentemente hay afinidad con la Teología de la Liberación en cuanto a esta opción por los pobres. En el pobre, como figura de la exterioridad o lo Otro, en Dussel se hace manifiesta la exterioridad al sistema mundial de dominación del centro sobre la periferia. El pobre adquiere una dimensión que, por lo tanto, se puede defender teológicamente o admite una lectura teológica. Sin embargo, le guste esto a Dussel o no, Marx piensa en la alteridad al capitalismo como el reino de la libertad, ya que el capitalismo dispone el reino de la necesidad. Por otro lado, el libre albedrío no se relaciona con la libertad de la *trascendentalitas* interior del hombre, según me parece.

Por supuesto, él no es libre infinitamente sino dentro de una situación, libre pero dentro de una determinación histórica.

*P: Quisiera saber qué opina Dussel sobre si el proceso de liberación no transforma a la alteridad, a lo “otro”, en una centralidad, es decir, la posibilidad de pensarse a sí mismo como nueva centralidad. También acerca de Fanon, quien además de tratar al otro, al colonizado, hace una descripción psicológica y sociológica y conforma un elemento sustantivo que hace a esta anterior pregunta, en cuanto al tema de la violencia y cómo se ejerce la violencia del colonizado, creo que es un aspecto fundamental que toca Fanon y que hace a los procesos de liberación. Y por último, se mencionó que la ética era anterior a la ontología, y me parece interesante el concepto y si es que lo emparenta con Spinoza. Pero me interesa fundamentalmente si la alteridad en un proceso de liberación se transforma en una nueva centralidad, esto me parece un tema de discusión profunda.*

R: Es que no sería un proceso de liberación, en los términos de la filosofía de la liberación de Dussel, si la periferia se transforma en el centro. ¿Por qué no? Por un lado, por un sentido formal, centro supone que hay periferia, y si hay un centro quiere decir que se reproduciría de otra manera la relación centro-periferia, si se trata del centramiento o del auto-centramiento de una formación social en proceso de liberación nacional. Eso en sentido lógico. Y después, si hay centro y periferia, y el orden del mundo o los principios sobre los que se funda la experiencia occidental del mundo niega aquello que es exterior, niega la exterioridad, niega lo Otro, se trata de un proyecto regido por lo Mismo. La posición de Dussel no admite confusión: la categoría principal de la filosofía de la liberación es exterioridad. Por lo tanto, solamente en un sentido segundo y derivado se puede pensar en un proceso de liberación como centralización de una formación económico-social. Porque así se repone de otra manera lo que se está cuestionando, y lo que se está cuestionando en lo político es



la dominación de un centro sobre una periferia, esa relación de dominador-dominado. No se trata de cambiar los polos de la dominación política, no se trata de que la periferia invierta la relación y se transforme ella en dominador de un centro convertido en periferia y, por consiguiente, dominada, porque sería lo mismo de otra manera, donde cambiarían los lugares pero seguiría habiendo dominación política, y dominación política por la filosofía de la liberación es alineación, negación del otro.

*P: Pero entonces, ¿en qué deviene la liberación? Se señaló que no deviene en un centro y se interfieren los roles desde el centro-periferia, y yo había entendido que se corrían los límites del centro hacia la periferia, pero no me queda muy clara esa idea.*

R: En una nueva experiencia del mundo, en eso deviene. En una experiencia de lo Otro olvidado en la historia de la conquista de Occidente del resto del mundo. Occidente, según el pensamiento de Dussel, niega la alteridad y se sustenta en esa negación. Por eso la filosofía de la liberación dialécticamente niega la negación de la alteridad, para después, en un momento, que no es dialéctico sino analéctico, afirmar la alteridad. Porque lo dialéctico reproduciría la dominación política de otra manera, es decir, convertir a Europa occidental o a Estados Unidos, y a todo el sistema mundial, en periférico —si eso fuera posible— sería repetir lo mismo. La filosofía de la liberación pretende una apertura del horizonte del mundo, más allá del ser; algo bastante difícil de pensar. En la realidad misma —y la realidad en tanto algo cotidiano, como la piensa Dussel siguiendo a Heidegger—, nada más cotidiano que el “ser”, porque hay una precomprensión del ser no conceptual, ya estamos de antemano en una precomprensión de lo que las cosas son, de manera ingenua, de modo no crítico. El mundo cotidiano transcurre como el mundo de la aprehensión ingenua y acrítica del ser. “Ser en el mundo” significa ya estar habitando en un mundo que “es algo”. No hay ente alguno en el mundo que no

tenga sentido, todos los entes tiene algún sentido y remiten a otros entes, todos los entes remiten a una totalidad de entes, no hay un ente que exista gratuitamente. Y esto que digo está pensado según el modelo de la ontología, en la cual la realidad se identifica con el “ser”. La filosofía de la liberación pretende ir más allá de las filosofías del ser, del mismo modo que el mundo incluye una parte del cosmos como la totalidad de las cosas reales conocidas y desconocidas —la naturaleza, por ejemplo, como una parte aculturizada del cosmos—, hay una realidad, un cosmos más allá del recorte que una cultura realice de las cosas reales como entes —es decir, de cosas con sentido—, hay un cosmos más allá que desconocemos o que carece de sentido. De esa misma manera, dice Dussel, hay una realidad más allá del ser, más allá de lo que “es”. Ni qué decirlo: se disputa de este modo con los principios esenciales y básicos del pensamiento occidental, con eso que dice Parménides: “el ser es y el no ser no es”. Por lo tanto, hacer la experiencia de la exterioridad, para Dussel y para otros pensadores de la alteridad, es hacer la experiencia del afuera como lo más adentro, digamos. Y aquello que está al margen del sistema, en Dussel, ante todo, toma cuerpo en el pobre, el hambriento, la viuda, el huérfano. Ahí está la exterioridad, el Otro de la exterioridad, aquel a quien yo no puedo reducir a mí mismo. Y esta radicalidad del otro no se hace presente, porque otra de las categorías que hay que erradicar es la de la presencia, porque esta exterioridad no es presencia. El ser se presenta como la presencia de algo. Por eso la interpretación de las cosas se ejerce como representarse a algo como algo.

*P: Estaba pensando en la filosofía de la tradición griega clásica, que se basa en la contemplación para conocer la verdad, y cómo de conocer esa verdad saca sus conclusiones en orden de un determinado fin. Me pregunto si la filosofía que plantea Dussel puede no utilizar esa categoría de la contemplación, que es una categoría propia del mundo occidental europeo, cuando contempla la realidad de este hombre*

*sufriente para la construcción de su propia filosofía. Por otro lado, suponiendo que esta filosofía se pueda construir desde Dussel, si no es una filosofía de desconexión, podríamos llamarlo de alguna manera; ¿esa filosofía de desconexión es posible en un mundo que está mostrando exactamente una tendencia contraria, desde lo político y lo económico?*

R: ¿Desconexión de qué?

P: *Desconexión del mundo occidental, de esa racionalidad que proviene del centro.*

R: ¿Y cuál es la pregunta?

P: *Si es posible esa desconexión en un momento donde la tendencia en lo político y lo económico es exactamente la contraria.*

R: Dussel diría que no es una tendencia. La determinación del centro del sistema mundial, o de las regiones que dominan el resto del planeta, producen toda una serie de trastornos en el planeta. Si el 30%, dice Dussel, produce la contaminación ambiental del 90% del planeta, es decir, si un pequeño porcentaje —los países centrales— contamina el 90% del planeta, no estamos ante una tendencia. El proyecto que se ha desarrollado a lo largo de la historia, en distintos momentos, en distintas regiones y con distintos instrumentos es la colonización de la exterioridad. Europa occidental se ha expandido por el mundo negando lo Otro, y no como una tendencia sino como la historia de Occidente o, mejor dicho, como la historia de la occidentalización del planeta. Filosóficamente esto quiere decir ontología. Cognitivamente quiere decir ciencia. Instrumentalmente quiere decir predominio de la técnica. Si hay dominación del centro por la periferia se debe a que la periferia fue negada de diversas maneras, hasta el “no ser”, hasta la aniquilación.

P: *Tengo una inquietud referida a la distribución de clases sociales, desde los sectores dominantes, la oligarquía, la burguesía, hasta los obreros marginados. ¿Estas categorías sociales son solamente económicas o son ideológicas y/o eco-*

*nómicas e ideológicas? Pregunto porque la Primera Internacional, la primera reunión de trabajadores entre los que estaban Marx, Engels, Bakunin, etcétera, en realidad para mí era una reunión de intelectuales que asumieron supuestamente la concepción del proletariado. Entonces, ¿es solo una característica definida por la economía o puede ser modificada a partir de una opción ideológica? Y comento una pequeña anécdota: tuve la oportunidad de participar en Chile en 1973, cuando estuve trabajando políticamente ahí, y un amigo trotskista me llevó a visitar a un compañero trotskista de base. Este era un peón de albañil, y los compañeros que cuidan la obra empiezan a hacerle una casita muy precaria a este trabajador que vivía ahí con su esposa. Me invitaron a cenar y la señora cocinó con las maderas de la construcción, la iluminación era a vela. Y el compañero, el dueño de casa, con una formación ideológica muy sólida, entró en una contradicción con su esposa por una cuestión doméstica, y entonces me hace un comentario sobre la señora y me dice: “¡estas pequeño-burguesas!”. La verdad es que yo me quedé muy sorprendido porque más proletario que eso no había pero, sin embargo, para este hombre, desde el punto de vista ideológico, su señora era una pequeño-burguesa. Por eso preguntaba si las categorías sociales son solamente económicas y/o también influye una opción político-ideológica. Porque al fin y al cabo, para nosotros, el primer trabajador fue un general.*

R: Dussel no es economicista, considera al modo de producción un subsistema dentro de una formación socio-histórica, y así como condiciona está condicionado por diversos factores. Con respecto a las clases sociales, se trata de unidades económicas e ideológicas, pero haciendo una salvedad en cuanto a lo ideológico, porque por lo común se utiliza de una manera que no coincide con el modo en que lo utiliza Marx. Ideología, en Marx, designa todo aquello que como hecho de conciencia oculta las relaciones sociales. En el prólogo de *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx afirma que “la

conciencia no determina al ser social sino que es el ser social el que determina la conciencia”, a la inversa de Hegel, quien cree que la conciencia determina a las cosas. Marx dice que son las relaciones sociales las que determinan a la conciencia y, por lo tanto, las ideas de la conciencia están determinadas por la base social, por lo que la ideología para Marx comporta como una especie de velo que disimula las relaciones sociales, lo real. Lo que no quiere decir, por otro lado —y este es el punto—, que determinadas clases sociales, por su lugar en el modo de producción, no tiendan a pensar de cierta manera, a tener ciertas ideas, un sistema ideológico en suma. En Dussel, las clases sociales dominantes o subordinadas pueden llegar a sostener cierta ideología como parte de su identidad, debido a la esfera que ocupan los sujetos en las relaciones sociales, en el modo de producción. Pero este se ubica como un subsistema, no como la base de la sociedad. Sin embargo, Marx, en el prólogo de *El Capital*, sugiere que critica a la economía porque la burguesía instala a la economía como principio de dominación política. Marx, a mi juicio, responde a algo que ya está instaurado, no porque piense que la economía transcribe el último fundamento de las cosas. Critica a la economía política, que expresa el punto de vista burgués, en la medida en que la burguesía la introduce como un principio regulador de la sociedad. Hay que decir, claro, que una cosa es Marx y otra el marxismo.

## Agustín de la Riega: la lógica de la razón encarnada

Rubén H. Ríos

Agustín de la Riega fue un joven filósofo argentino que formó parte de un grupo de filósofos latinoamericanistas, “Pensamiento y cultura”, a principios de la década de 1980, donde participaron, entre otros, Dina Picotti, Carlos Cullen y Jorge Bolívar. También formó parte de una experiencia de la época y que, creo, todavía sigue en vigencia; una experiencia educacional que se denominó Multiversidad, que organizaron Miguel Grinberg, Alejandro Piscitelli, Luis Jalfen, Jorge Bolívar, Mireya Baglieto y otros intelectuales.

De la Riega fue profesor de la Universidad del Salvador, director del departamento de Filosofía de esa universidad y profesor en la Universidad de Lomas de Zamora. Dejó tres libros. El último lo publicó póstumamente el grupo “Pensamiento y cultura”. El primero lleva por título *Conocimiento, culpa y violencia* y presenta un ensayo en torno al pensa-

miento de Heidegger; el segundo, en el que se basa este análisis, es *Razón y encarnación*, publicado en 1978.<sup>63</sup> De la Riega murió en 1983, a los 39 años, pero dejó esbozada una filosofía que podría llamarse, siguiendo lo que él mismo propone, una “filosofía del haber”. Este “haber” remite al “hay”, a “lo que hay”, porque así como Kusch habla del “estar”, De la Riega tiene como concepto principal el del “haber”.

El punto de partida en De la Riega es una crítica a lo que entiende como racionalismo, es decir, toda la historia de la filosofía, desde Platón a Hegel, y habría que incluir también a Marx, en la medida en que Marx utiliza la lógica dialéctica como método de análisis.

¿Qué cuestiona De la Riega a lo que llama racionalismo? En principio distingue un racionalismo metafísico de un racionalismo científico o cientificista, pero la crítica es la misma. Para él, al racionalismo no le interesan los “meros hechos”, los hechos para el racionalismo no tienen importancia ni estatuto relevante. Al racionalismo le interesa explicar los hechos en relación a sus causas, pero no poniendo otros hechos como causas, sino causas que están por encima de los meros hechos. Las causas de los hechos, y a estas causas como leyes que explican y determinan que haya hechos. Esto, para De la Riega, define el racionalismo, este pensamiento causalista que representa, explica y entiende los hechos en relación a causas que son leyes y, además, leyes universales, leyes necesarias y no simplemente contingentes. El ejemplo que da, y al que vuelve varias veces, es Platón, porque para Platón y la doctrina de las ideas que enseña, lo particular —el campo de los hechos, de la facticidad— solamente tiene su fundamento en causas que no están en los hechos sino que están en las Ideas, es decir, aquello que hace posible y que causa la relación de causa a efecto en lo particular, con los hechos particulares, son Formas uni-

---

63. De la Riega, Agustín. *Razón y encarnación*. Op. Cit.

versales, las Ideas. Que no son ideas de un sujeto, ideas que tiene un hombre; en todo caso el hombre presupone antes una Idea de la cual se ha servido el Demiurgo, porque este (en el *Timeo* de Platón) ha creado el universo a partir de las Ideas, conque cada hombre participa de una Idea del Hombre como una de sus copias en el campo de lo particular.

Con todo esto, implicado en todo esto, tenemos el problema del conocimiento: ¿cómo es posible el conocimiento? Para el racionalismo, conocer exige dar razón de las causas o, como dice De la Riega, demostrar la causa de aquello que se conoce. Otra manera de conocer, al que no le dedica demasiada atención, es la mística, ya que le parece una especie de reacción al conocimiento científico y de este dar razón acerca de aquello que se conoce en referencia a una legislación universal (el pensamiento científico conoce dando fundamento de aquello que conoce a través del principio de razón o ley de causalidad). Si bien De la Riega tiene cierta influencia — no decisiva— del personalismo cristiano, considera al misticismo como una manera de explicar las cosas, los hechos, de una manera anticientífica, no científica, pero como reacción al científicismo. De todas maneras, tanto el conocimiento científico como el conocimiento por la mística o el esoterismo resultan perspectivas parciales de lo humano y, por lo tanto, alienan y reducen lo humano. O, también, lo alienan al reducirlo. Por un lado, se reduce lo humano a las causas materiales, que son además causas racionales, y por el otro se reduce lo humano a una determinación sobrenatural.

¿Cuál es el propósito, el objetivo del cuestionamiento al racionalismo que ejerce De la Riega? Que al no basarse en los meros hechos, al no considerar que lo particular puede causar lo universal, sino al revés, que lo universal es la causa de lo particular y, por consiguiente, al desvalorizar el campo de lo fáctico, de lo que “hay”, del “haber” como “meros hechos”, que como tales no explicarían nada, tiene como consecuencia la absorción de lo particular por principios universales.



Principios universales que, por otro lado, provienen de la más antigua tradición de la metafísica occidental. Por ejemplo, un principio en que se basa toda fundamentación según la causa es el principio de identidad. Otro principio, que proviene de Aristóteles, es el de no contradicción. Son principios lógicos y metafísicos a partir de los cuales se establecen conceptos, y a través de estos conceptos se formalizan las causas que producen determinados fenómenos. A esto De la Riega lo llama “apriorismo”: designar los principios (o conceptos) totalmente *a priori*, como sucede en Kant, que posibilita el conocimiento a través de esos principios *a priori*, llamados “categorías” por Kant. Categorías que establecen, en realidad, los primeros principios a partir de los cuales se torna posible pensar y conocer, si conocer requiere dar como fundamento la causa de los hechos y no en relación a otro hecho de modo horizontal, sino dar razón de los hechos de modo vertical, en relación a principios y leyes universales. Son leyes racionales, a la vez, que están por encima de los hechos y los explican de acuerdo a una estricta necesidad.

Necesariamente estas leyes racionales *a priori* —y los principios y conceptos *a priori*— no requieren demostración, no se les puede pedir demostración porque son evidentes por sí mismos, del mismo modo que un axioma matemático. Estos principios establecidos por la razón se realizan en un movimiento de autofundamentación y autofundación, en un movimiento circular —y esta es, a mi juicio, una de las críticas más interesantes que le hace De la Riega a la tradición metafísica—. De modo que los hechos, el acontecer, lo fáctico, aquello que ocurre se explica en relación a leyes universales que explican lo particular, pero a la inversa no es posible en el racionalismo. Lo particular no puede explicar lo universal, no hay una relación de causa y efecto de lo particular hacia lo universal. Por el contrario, hay una relación de causa y efecto (y de producción) de lo universal-racional sobre lo particular que, de por sí, no es racional.

Entonces, en el racionalismo se trata siempre de un conocimiento de arriba hacia abajo, un conocimiento que podríamos llamar deductivo, o hipotético deductivo, donde se formula una serie de hipótesis desde determinados principios y conceptos reconocidos como racionales y necesarios, y a partir de allí se desciende hacia los “meros hechos”. De la Riega señala que este conocimiento de arriba hacia abajo nunca se hace horizontal. Por un lado están los hechos que no significan por sí mismos nada, como “meros hechos”, y, por el otro lado, están las verdades de derecho —de *iure*— o necesarias. Esto querría decir que la explicación de los hechos, el presentar la causa de los hechos o el sistema de causalidades de los hechos, demuestra la verdad acerca de ellos. Pero, ¿en qué elemento se mueve este conocimiento racional según las causas? En el lenguaje, en el discurso o, más estrictamente, en el discurso lógico. Para De la Riega hay una prioridad del lenguaje lógico sobre los hechos, una prioridad —y “a-prioridad”— del lenguaje lógico cuyas exigencias en relación a la racionalidad del lenguaje son meramente formales. Al lenguaje lógico no le interesa si una proposición es verdadera o falsa, le interesa que esté bien construida según las leyes de la lógica. Tampoco se pregunta la lógica por el ser fáctico del lenguaje. Recibe al lenguaje como lo encuentra, lo abstrae, lo aplica a los razonamientos pero no se interroga acerca de la facticidad misma del lenguaje.

Así, conocer los hechos, conocer las cosas en el racionalismo equivale a someter los “meros hechos” a un sistema de legalidad, a leyes universales de carácter racional. Legalidad de dos maneras: legalidad de las leyes racionales y universales y de las leyes lógicas del lenguaje. Se somete entonces el campo de lo fáctico a una legalidad externa, y de esta manera lo fáctico queda pensado según ciertas normas, queda normalizado o normatizado. El racionalismo tiene como centro la razón, de manera que todo fundamento acerca de un saber, acerca del conocimiento, remite a la razón y sus fundamen-

tos pertenecen a esta. Aclaro que “razón”, en De la Riega, se dice en el mismo sentido de la tradición: *ratio*, es decir, hacer cuentas, calcular. Para la tradición de la filosofía occidental, razonar, sumar o restar, multiplicar, dividir, las operaciones de cálculo han definido claramente la idea de la razón ya desde el pensamiento latino.

Luego, el racionalismo es jerarquizante y centralista. Jerarquizante porque jerarquiza las instancias racionales, lógicas, universales y normativas en desmedro de lo fáctico, y centralista porque centraliza a la razón, la coloca como centro que fundamenta los hechos o aquello que aparece en el horizonte del mundo en un sentido amplio, todo aquello que se fundamenta desde el conocimiento racional como producido por causas. También el racionalismo es ahistórico, puesto que la razón como centro se fundamenta —y se fundamenta a sí misma— independientemente de cualquier devenir y de cualquier cambio a lo largo de la historia. De cualquier manera, ella se mantiene como centro y como principio de fundamentación a lo largo de la historia. También, por supuesto, la razón es indiferente a toda diferencia cultural y espacial. La conciencia de diferencia, dice De la Riega, permanece ajena al racionalismo. Porque, claro está, la razón es universal y las leyes que formula son leyes universales.

Para De la Riega, el conocimiento cientificista se basa en un círculo. Acerca del principio de razón, Heidegger afirma que este principio postula que “nada es sin razón” —*nihil est sine ratione*— o, dicho de modo positivo, que todo tiene una causa, una razón. El principio de causalidad (la “proposición del fundamento” para Heidegger) dice que “todo tiene una razón”. Pero, ¿cuál es el fundamento de esta petición, de esta demanda de dar razón de aquello que acontece según causa? ¿En qué se fundamenta el principio de causalidad? En realidad no tiene fundamento, a salvedad de la misma proposición del fundamento, a salvedad del mismo principio de causalidad que se pone a sí mismo como funda-

mento. Esto lo dice Heidegger en un momento de ese texto, La proposición del fundamento, y sigue con otro problema, pero De la Riega subraya ese movimiento circular de fundamentarse la razón a sí misma a partir de una proposición que dice “nada es sin razón”. ¿Cuál es la razón, cuál es el fundamento de esta proposición? La proposición misma. Se trata de un movimiento circular de fundamentación. Para De la Riega, en consecuencia, la razón como centro se auto-fundamenta y se autofunda y no tiene ningún fundamento fuera de ella misma. De la misma manera que los principios no tienen demostración, la proposición del fundamento, como dice Heidegger, tampoco tiene más fundamento que su propia exigencia de fundamentación.

Pero, ¿qué es un círculo? Digamos, un movimiento que atraviesa un mismo punto. Precisamente, en el racionalismo los razonamientos atraviesan siempre un mismo punto: la razón. No obstante, según De la Riega, el carácter circular del racionalismo no constituye un defecto o un problema para el racionalismo, sino que en el círculo se aprecia (y esto lo hallamos en Platón) la perfección, en cuanto en el círculo se realiza la forma perfecta. No se lo considera un problema que habría que resolver si no se entiende que el círculo, la fundamentación según el círculo, alcanza el grado máximo de perfección como forma autocontenida y, por lo tanto, no tiene que dar cuenta de nada fuera de sus propias coordenadas, de su propio sistema. Sigue a esto que no puede suceder nunca nada nuevo, porque todo aquello que suceda será explicado o referido a causas ya conocidas, en último término, a la causalidad que explica las cosas quizás de diferente manera pero siempre según el procedimiento de dar causa. Entonces se oscurece la historia como dimensión abierta y creadora. Y aquí se ha presentado el primer concepto que De la Riega opone al racionalismo: “lo abierto”, lo abierto de la realidad.

Para De la Riega, la realidad se define por un “estado de abierto” no reductible a la lógica, a las causas universales y

necesarias y al lenguaje. A todo lenguaje. La realidad viene a ser lo contrario del círculo lógico y racional que circula en un orden cerrado, ya que el final vuelve al principio. En esta razón circular está incluido directamente Hegel, pero también Aristóteles —quien inventa las categorías— y Leibniz, quien habría logrado encontrar este principio de causalidad y formalizarlo luego de veintitrés siglos, de acuerdo a Heidegger, este principio simple y archiconocido: todo tiene alguna razón, todo tiene razón, nada es sin razón. Este principio, para Leibniz, en cuanto principio lógico, no requiere de ninguna demostración en tanto evidente en sí mismo, en tanto todo necesariamente tiene una razón. Aparte, también el positivismo lógico se incluye en el racionalismo que ataca De la Riega, porque mientras los clásicos ponen la verdad en el movimiento de la razón, el positivismo lógico extrae la verdad como un efecto o como una propiedad del lenguaje, del discurso. El supuesto que opera en el positivismo lógico es que la realidad, lo fáctico, o bien es lógico o bien tiene alguna lógica y, de ese modo, responde a la lógica. En el caso de Hegel, la crítica se modifica en muy poco, ya que en él —un filósofo del devenir— el devenir se da bajo una lógica: la dialéctica, la lógica de las contradicciones. La dialéctica entendida, como se conoce, como tesis, antítesis y negación de la negación, es un sistema lógico —como dice Hyppolite— que transforma la existencia en una lógica, por lo tanto, aquello que deviene, lo fáctico, siempre tiene la misma forma. Dicho de otro modo, Hegel propone un platonismo extremo en donde el devenir dialéctico repite el traspaso permanente del ser en la nada y de la nada en el ser como pura negatividad, como negación de la negación en el momento de la llamada “superación”.

Para De la Riega lo importante, en definitiva, se decide en esta subordinación de lo fáctico a una lógica, en este pensar y entender y explicar algo que sucede —los “meros hechos”, por decirlo así— respecto de una lógica. La fenomenología, sobre todo la husserliana, parecería más interesada en lo fáctico,

en no presentar la realidad según un apriorismo, según categorías y principios racionales *a priori* fundamentados en su propia racionalidad. Pero De la Riega lo interpreta como una reacción al legalismo cientificista, especialmente en ese texto célebre de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*. En él señala que para la fenomenología no hay objeto sin sujeto, no hay un objeto puro aislado independiente de un sujeto, porque aquel —el objeto— es correlato del sujeto. Y la relación que se establece entre ese sujeto y el objeto en Husserl se llama “intencionalidad”. Y fuera de esta intencionalidad dada por la conciencia no hay ningún sentido ni ningún objeto, solo la pura cosa que no significa nada. En última instancia, si hay algún sentido en el mundo, eso se debe a la conciencia, y si ella no existiese no habría ningún significado y, en realidad, no habría mundo. Es importante resaltar que en Kant el objeto depende de una serie de categorías que permiten pensarlo y hacer la experiencia de él, es decir, no hay un objeto ahí afuera de las categorías que la razón debe pensar; el objeto resulta como un efecto de las categorías de la razón que hacen posible que haya, en efecto, objetos a conocer.

Husserl —y esto le interesa a De la Riega— hace un esfuerzo de reconocimiento de lo fáctico, porque el conocimiento de la fenomenología procede de tal modo que la conciencia estructura globalmente significados fácticos, tal y como ellos se ofrecen a la contemplación. La conciencia fenomenológica no introduce en lo fáctico categorías racionales sino, por el contrario, la conciencia contempla los fenómenos —fenómeno quiere decir eso, lo que se muestra, lo que aparece, y lo que aparece lo hace con significado o con cierto significado y la conciencia lo articula en un sentido global—. En todo caso, con la fenomenología husserliana se configura un nuevo centro, ya no de la razón sino que la centralidad la ocupa la conciencia, y de nuevo lo fáctico queda determinado por un nuevo centro, la conciencia, puesto que solo gracias a la conciencia esas cosas que aparecen se constituyen como un objeto, objeto de conocimiento, un objeto

de la conciencia. Puede ser que las cosas no hablen, dice De la Riega, pues se supone que las cosas carecen de lenguaje, pero pregunta por qué ciertas cosas le significan a la conciencia “esto” más bien que “aquello”. ¿Por qué se privilegian determinados significados en perjuicio de otros?

Y por otro lado, como Husserl no admite otra realidad, otra dimensión de la realidad que las dimensiones objetivo-intencionales, porque se trata de la objetividad, De la Riega se pregunta también hasta qué punto realmente la conciencia constituye significaciones objetivas, hasta qué punto la conciencia logra articular significaciones objetivas cuando estas, estos significados objetivos, no exceden el campo de la conciencia. ¿No permanecen todas estas producciones, todas estas articulaciones de los significados fácticos en la esfera de la conciencia y, de este modo, generan una nueva circularidad? De la Riega sostiene que la fenomenología no capta lo fáctico a través de la contemplación o de la conciencia, porque hay una experiencia primigenia del mundo que no transita por la contemplación ni por la conciencia, sino por lo corpóreo y lo carnal, por actos tan simples como tocar. Experiencia originaria entonces que no pertenece a lo conceptual ni al campo de la conciencia; pertenece, más bien, a lo corporal. La realidad, dice De la Riega, no es reproducible a través de cualquier medio. En principio, ni conceptualmente, ni en el lenguaje ni en la representación, porque la realidad es pre-conceptual o no conceptual. Como señala, “vida en acto”, “vivir en acto”, y solamente después esa experiencia puede pensarse o racionalizarse, formalizarse en el lenguaje.

Esto se traduce en que lo fáctico, lo que “hay”, con relación al lenguaje, solamente puede señalarse. El lenguaje no haría más que señalar lo fáctico. Pero hay una diferencia entre lo que “hay”, entre lo fáctico, y el lenguaje, y esa diferencia hace posible no solo el lenguaje sino también la lógica y el concepto y, en general, que haya razón. Empero, esta diferencia es irreductible, esta diferencia proviene del

mínimo “haber”, de lo fáctico mismo, que pide —en tanto verdadero— ser puesto en el lenguaje que no puede más que señalar lo fáctico. El “haber” se diferencia del lenguaje y hace que el lenguaje se diferencie de lo fáctico. Según De la Riega, hay dinámicas de lo fáctico, unas dinámicas vitales que es imposible asumir desde el punto de vista de la mera contemplación o de la significación, de la imparcialidad de la contemplación, uno de los requisitos que pide Husserl para el conocimiento (no solamente Husserl, a decir verdad). Vale decir, la conciencia debe ser imparcial con respecto al objeto, debe contemplar y no tomar partido sensiblemente acerca del objeto. Todo lo contrario de aquello que reclama la “vida en acto”, no contemplar sino hacer, no reflexionar sino “jugarse”, para decirlo mal y pronto.

En definitiva, donde hay centro absoluto, sea cual sea el centro, este siempre tiende a ser único, y donde ocurre eso ya no hay dignidad. Este concepto de “dignidad” lo evoca De la Riega muchas veces, y regularmente acompañado por el concepto de “persona” en la medida en que piensa a los hombres y la diferencia que hay entre ellos bajo ese concepto de “persona”, la que como tal posee dignidad y demanda reconocimiento de esa dignidad. Y este es también un puente visible con el justicialismo concebido como filosofía de la vida. No solamente está la diferencia entre el lenguaje y lo fáctico, entre el concepto y lo fáctico, sino también la diferencia de los hombres entre sí como “personas”, y la diferencia de las culturas y de los espacios entre sí. Esta diferencia, sin embargo, no se abisma en una pura diferencia. Esta diferencia descansa en una identidad y se relaciona con lo fáctico desde una perspectiva angular de lo fáctico. Pero este ángulo, a partir del cual se constituye la persona, no describe un centro porque el problema —que para De la Riega entraña un riesgo— puede plantearse así: si se critica la objetividad como un producto de la razón según una serie de principios y procedimientos, en el fondo fundados y autofundados, en fin, todo parece tor-



narse subjetivo, es decir, si las cosas no son realmente objetivas, entonces son subjetivas y se remplaza un centro por otro, se pasa de lo objetivo como centro a lo subjetivo como centro. En cualquier caso, el concepto de “lo abierto” y de lo fáctico, del “hay”, del “haber” —y el “hay” tiene valor de verdad en De la Riega— impide que se constituya algún centro, ya que “lo abierto” no puede ser ni centralizado ni reducido a un sujeto, por ejemplo, a un hombre. Lo fáctico está abierto como un horizonte y lanzado como un “ir hacia delante” que, como tal, sin embargo, no lo condiciona un “antes”, puesto que la estructura de la temporalidad la piensa contra los modelos de temporalidad —sucesión de presentes— que recibe del racionalismo, tanto del metafísico como del científico. Ninguna lógica puede dar cuenta en lo fáctico sin convertirse en un centro. Todo aquello que intente reducir a lo fáctico se convierte en un centro y, por lo tanto, en un absoluto. “Lo abierto” excede al hombre, lo fáctico excede a la vida humana, porque el hombre yace en lo que “hay”, está en el “haber” que lo excede por completo, porque el “hay” es anterior al hombre, anterior a la hormiga y anterior al pez.

La idea que defiende De la Riega cuando tiene que presentar su tesis de habilitación en la Universidad de Frankfurt, afirma que la vida originalmente solo es cognoscible en tanto se participa de ella, en tanto se pone en juego. Esto vendría a decir que solamente conoce el placer quien ha experimentado el placer, que solamente conoce el sufrimiento aquel que realmente ha sufrido o que realmente conoce el amor aquel que ha amado y así en más. La tesis dice que solamente se conoce a partir de un acto vital, pero por ello no renuncia a la razón sino que ahora esta tiene como principio el “hay”, la experiencia de la vida en acto, el “vivir en acto”: lo fáctico, lo “habiente”. Lo que “hay” consiste en un “haber habiente”, dice De la Riega, antes vivible que conocible, y en tanto vivible, cognoscible. La fenomenología, en ese sentido, no explica el conocimiento como el encuentro fáctico de aquello que

no está dirigido precisamente al que lo encuentra, porque la fenomenología siempre se trata de fenómenos que van al encuentro de la conciencia. La fenomenología no explica el encuentro fáctico, el encuentro de aquello que se dirige al que lo encuentra. Tampoco explica la fenomenología lo que, para De la Riega, son elementos de la “vida en acto”, lo corpóreo, la carne, la violencia. Las experiencias vitales no son cognoscibles desde lo teórico o, mejor dicho, inicialmente requieren como condición de conocimiento el haber vivido, el acto, la experiencia, la “vida en acto”. Es decir, la violencia no se puede conocer a partir de hipótesis deductivas, a partir del método hipotético-deductivo.

La vida, que si bien no se confunde con el “hay”, tiene en la filosofía del “haber” ensayada por De la Riega, una tendencia a confundirse con el “hay”, porque la vida es primero “vida que hay”. Primero está la vida que “hay”, este “haber”, repito, fáctico, no conceptual, no lógico, que —cito a De la Riega— “desencierra” la vida. Mientras todos los sistemas lógico-rationales encierran la vida, en cuanto son sistemas circulares que dependen de categorías de la razón, el “haber”, el “hay”, abre un horizonte que debe mantenerse siempre abierto para ser fáctico. Y una razón encarnada debe reconocer que en el “hay” no puede reducirse todo al concepto, a la razón o a las categorías filosóficas o científicas, de que ante el “hay”, para conservarse como “hay”, debe la razón resolverse como incompleta, no cerrarse. Lo contrario de esta apertura en lo político, de acuerdo a De la Riega, es el totalitarismo, el imperialismo. Cuando se somete el “haber” a la subjetividad, siempre se cierra el mundo, se renuncia a ese horizonte abierto de mundo donde el ser se pone en juego en una finitud encarnada. Eso sería la libertad: la encarnación.

De la Riega propone una razón, una experiencia y una política encarnada. Encarnado en lo fáctico. Siempre hay situaciones, circunstancias, valores, historias, de tal manera que no

existe un individuo totalmente aislado, en un estado de pureza o de naturaleza, en cuanto todo hombre hace su experiencia en el mundo inicialmente a partir de esta facticidad. Y nada hay en ello de conceptual o racional sino más bien de acto corpóreo. La “vida en acto”, dice De la Riega, no gira en torno al hombre que la vive, porque lo antecede. De no haber “hay” no habría vida.

De esta manera, la vida de uno no gira en torno a la propia vida como si fuera algo autónomo. Instalarse en la vida significa instalarse en ella a través de ciertos ángulos, aquellos que derivan de la propia identidad y de la propia experiencia del *factum*, de algo con lo que no se puede hacer, en consecuencia, un centro. Pero —y aquí hay algo importante— si esta subjetividad, esta identidad diferencial no puede hacer de sí misma un centro, porque depende su diferencia de este “estado de abierto”, sí puede exigir que ningún centro de poder lo subordine metafísicamente. Es decir, por definición no puede centralizarse esta subjetividad diferencial, pero sí puede exigir, de hecho, que un centro de poder no lo subordine.

Esta subjetividad de “lo abierto”, en realidad, es transubjetiva. El horizonte, en De la Riega, está determinado por una transubjetividad, no por una objetividad, tanto por una transubjetividad como por una transuobjetividad. Y esto porque la realidad, lo fáctico, se aplica como el fundamento de lo abierto del mundo para el hombre, para la razón, para el lenguaje, para el conocimiento, ya que ningún signo puede agarrar, como él dice, lo que “hay”, lo fáctico, solamente puede señalarlo. Es cierto, dice, que las ciencias y las técnicas no solamente señalan las cosas sino que las manipulan, las dominan, pero eso ocurre en un tipo de razón, una razón que se ha convertido en instrumento, como diría uno de los maestros de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer; se ha convertido en razón instrumental, en una razón enajenada, una razón que ha convertido en instrumento una actividad vital del hombre para lograr ciertos fines, una

razón convertida en medio en relación a fines meramente subjetivos; mientras que la razón encarnada en De la Riega está atravesada de responsabilidad por lo que “hay”, por lo fáctico, lo verdadero. Y esto verdadero obliga a la razón a dar señales racionales que desde la vida le suministren a eso —lo fáctico— significación, a condición de que esta razón no crea que esta significación que le proporciona a lo fáctico es lo fáctico, a condición de que no cosifique lo fáctico ni el lenguaje.

Hay dos grandes desafíos para el pensamiento, según De la Riega, en la época actual. La posición de la filosofía del “haber” juega una ontología de la facticidad, donde la ontología tiene como comienzo lo fáctico, el *factum*. Pero esta ontología de la facticidad se da de dos maneras: por medio de la razón o de lo que se interpreta como racional de antemano o desde la vida, desde lo que “hay”, desde el “haber”. Estas son las dos posibilidades. Heidegger, para De la Riega, no consigue una ontología fáctica.

Hay, además, tres maneras de interpretar y pensar lo real con un sentido de verdad. En la primera tenemos el “es”, el “ser” —que remite al “qué es” desde antiguo, cuya pregunta “qué es tal cosa” involucra una manera de nombrar lo real y la verdad—. La segunda manera es el darse del fenómeno. Pero el problema reside en este “darse esto” o “eso que se da” —el fenómeno— que, como siempre, se da para alguien o algo que trae el problema de la centralidad. Y, por último, la ontología de la facticidad que propone De la Riega: substituir todos estos nombres de lo real y de la verdad por el “hay”, el “haber”, lo “habiente” como el fundamento de “lo abierto”.

Entonces el haber “es porque es”, lo que hay es porque “hay”. El principio de causalidad dice que lo que “hay” ha sido causado por una causa universal o una lógica universal. En cambio, en De la Riega, lo que “hay” como fundamento no viene al “haber” por otra cosa. Lo que hay es “porque sí”. El haber es porque es.

## Debate

*Pregunta: ¿Cuál es la línea de pensamiento que lo hace justicialista a De la Riega? ¿Cuál es el núcleo que lo convierte en filósofo justicialista? También quisiera saber cuáles pensamientos hace que sean nombrados como justicialistas. ¿La búsqueda de la verdad, de la identidad, la búsqueda de la dignidad? Me imagino que si son justicialistas buscarían aquello que los vincula a la verdad y a la justicia. Y De la Riega la tiene con el placer, lo busca con lo corporal, aunque puede reconocerse como justicialista la lucha por la dignidad del hombre. Pero como aquí han sido nucleados como justicialistas, me gustaría que quedara claro qué es lo que lo une: sabemos que Kant o Marx no son justicialistas, pero estos filósofos seleccionados deben tener algún nexo fuerte con el justicialismo.*

Respuesta: Desde el punto de vista de la filosofía, en De la Riega encontramos una afirmación de la diferencia contra toda centralización. La afirmación de la diferencia de las culturas, de las experiencias históricas y de lo fáctico, siempre diferencial en este filósofo, que hace a la diferencia de cada hombre, porque cada hombre tiene una experiencia diferencial de lo fáctico. Si la pregunta apunta al contenido doctrinal, yo diría que no lo vamos a encontrar fácilmente. Hay apelaciones a la justicia, a la dignidad, al problema de la dominación colonialista. Evidentemente estos temas podemos vincularlos con el peronismo, pero creo que, para responder a la pregunta, el acercamiento al peronismo —un acercamiento, además, bastante manifiesto en Agustín de la Riega— se relaciona con la afirmación de las diferencias, de lo fáctico, donde la Argentina —y lo dice él—, lo argentino, lo latinoamericano, es una facticidad diferencial entre otras a las que se hace necesario pensarlas diferenciadamente.

*P: ¿Qué es para De la Riega lo que imposibilita a Heidegger constituir esa filosofía del haber? Y quisiera saber si De*

*la Riega lo desarrolla en el tema de la violencia, en el sentido de todo lo que se mencionó de que la violencia solo puede entenderse a partir de que sea vivida. ¿Qué es lo que para él construye la violencia?*

R: Obviamente en “lo abierto” puede suceder de todo. En “lo abierto” puede acontecer tanto la paz como la guerra. Lo que “hay” no responde a la perfección de la circularidad racional, y no solamente la vida de los hombres está en juego allí o ahí, no solamente a la vida de un hombre le va su propio ser jugándose en el “haber”, sino, el “haber” mismo está en juego porque no hay nada predefinido ni nada preformado. Es el “hay” de cada hombre, es esta facticidad de cada hombre lo que lo lleva a ponerse en juego según sus valores, según sus circunstancias, según su manera de señalar lo fáctico. El “haber”, como abierto, no está preformado, no está predefinido; él también, por decir así, está en juego, y lo que principalmente está en juego —y lo dice De la Riega— es el “haber”. De ahí la responsabilidad intelectual y ética con respecto a lo fáctico, y la responsabilidad como hombres de razones encarnadas y sobre todo como hombres dedicados a la política que se desenvuelve en “lo abierto”, ante todo en las políticas de la diferencia, de lo fáctico diferenciado. En una palabra, el “haber” mismo está en juego en De la Riega de acuerdo a esta puesta en juego que hacen los hombres de su propio existir. No obstante, hay algunos que no quieren jugarse, pero no querer jugarse también es una manera de jugarse. Por otro lado, con respecto a Heidegger, De la Riega reconoce la grandeza de Heidegger, mal o bien, uno de los grandes pensadores del siglo XX. Pero, ¿dónde está el problema con el pensamiento heideggereano para este filósofo? Y le dedica todo un libro a Heidegger. ¿Cuál es el problema? Heidegger es un crítico de la metafísica, no logra desprenderse —y esto lo indica De la Riega— del racionalismo y de la metafísica racionalista que identifica —desde Parménides— “ser y pensar”, o mejor dicho, la conexión primaria de lo que “hay” con el pensamiento, al postular que la experien-

cia ontológica originaria es una experiencia del pensamiento y no de la vida “en acto”. Destrucción de la filosofía, se podría decir. De todos modos, en De la Riega hay una preeminencia de la construcción. Por ejemplo, una de las críticas que le hace a la dialéctica se dirige a que la dialéctica piensa la realidad en base a contradicciones, pero en la realidad no hay contradicciones. Solo hay contradicciones en la lógica dialéctica, porque en la realidad lo que “hay” se expande, digamos, es un “haber” abierto, dinámico, irreductible a cualquier lógica. Sobre todo en política, dice De la Riega, en la política de nuestros países, la necesidad del principio de la construcción está por encima del principio de la destrucción, de la crítica y de la negatividad. En el sentido dialéctico, de algún modo, la crítica acepta el supuesto de que mientras más criticamos, es decir, mientras más se agudizan las contradicciones, como se decía en la década de 1970, más cerca estamos del ser de las cosas. Es evidente que la violencia, incluso la violencia política, es una de los fenómenos más visibles de lo que “hay”. De la Riega y Bolívar, a fines de 1982, dieron unas clases cuyo título era “El fin de la utopía de la violencia”. La violencia no había desaparecido, pero, para ellos, había perdido el carácter utópico que había adquirido desde la instalación de la Revolución Rusa, y después con la Revolución Cubana.

*P: A mí en estos pensadores no me preocupan tanto si se definieron peronistas o no, o si participaron en sus tiempos y se comprometieron con una política del momento, sino que me parece que lo que los hace justicialistas es que se ponen a pensar no en nombre del pensamiento dominador, racionalista. Es interesante porque Kusch con el “estar”, De la Riega con el “haber” y los demás tienen también su centro diferenciado del eurocéntrico. Me parece que eso los hace justicialistas: el esfuerzo de pensar en lo popular, la historia, todo eso, no desde la razón como un valor. Pero a mí me parece que De la Riega, desde el “haber”, no sale de la razón, del racionalismo, a pesar de su intención.*

R: Podríamos decir que De la Riega quiere abandonar el racionalismo, no la razón. Esa es la diferencia con Nietzsche, pese a que acuerda con Nietzsche en su afirmación de lo vital y de la vida, es decir, no de lo apolíneo, no de la forma, de la perfección. Pero no acuerda con Nietzsche, cuando este se coloca más allá de la razón. De la Riega dice: “yo soy civilizado, y como hago una propuesta argentina no puede sino tener mucho de civilizado”.

*P: ¿Por qué dice eso respecto de que una propuesta argentina tiene que tener mucho de civilizado?*

R: Porque discute con las dicotomías argentinas de civilización y barbarie. De la Riega dice: “pareciera que yo estuviera más bien del lado de la barbarie”. Hay ahí quizá una pequeña alusión a Kusch, porque este tematiza la seducción de la barbarie. Para De la Riega, esa oposición civilización-barbarie es falsa, porque no hace más que replicar la oposición, presentada desde el racionalismo como una lucha universal entre el racionalismo y el irracionalismo. Son oposiciones falsas que están puestas o por la civilización o por el proyecto civilizatorio o por el racionalismo, donde aquello que no se acomoda al principio de la razón se considera irracionalismo. Entonces se trata de una razón “encarnada” en De la Riega, una razón descentralizada, no subjetiva, no absoluta, no universalista, sino una razón encarnada en lo que “hay”, en lo fáctico. Debemos ser jinetes encarnados, dice, en una bella imagen. Y esta encarnación se encarna en lo que “hay”, en lo fáctico, en el “haber”. Dentro de esa dicotomía u oposición sarmientina, De la Riega estaría más bien del lado de la barbarie, ya que rechaza la razón y lo racional, pero en realidad propone otra razón, u otra forma de concebirla. Para él, la lógica del “haber” y del “hay” se halla por encima de la oposición civilización-barbarie, pero la misma oposición tiene cierto sentido, por decir así —vuelvo a recordar aquí a Kusch—, no carece de sentido, y, además, continúa funcionando. Pero creo que hay algo en común que une a todos estos filósofos como filósofos, incluso



a Hernández Arregui, el menos proclive a apartarse de cierta visión clásica de la filosofía. Me refiero al cuestionamiento de la filosofía occidental. Desde Astrada hasta Bolívar, todos ellos, de una u otra manera, se colocan en una posición de cuestionamiento respecto a los grandes sistemas de la filosofía occidental. De ahí que se apoyen en algunos críticos europeos de este pensamiento, en el caso de Heidegger o de Nietzsche, o en el caso del mismo Marx, porque en Marx se produce una profunda revisión de Hegel. Así que esa sería una característica de los pensadores que aquí se presentan.

## Enrique Dussel y Agustín de la Riega. Su aporte al justicialismo

José Luis Di Lorenzo

Enrique Dussel utiliza la “relación centro-periferia” como categoría central, que expresa la dominación política imperial del centro a través de un sistema mundial regulado por el capitalismo.

El centro ejerce un sistema mundial de dominación política, cultural e ideológica sobre la periferia, que integra Latinoamérica, la que se concreta en una primera etapa de colonialismo seguida de la del neocolonialismo —explotación económica— y la erótica —dominación y sometimiento de la mujer. El centro, “el ser”, trata de cerrar toda posibilidad de existencia de la alteridad, de lo que pretende es “no ser”. Razón, falocentrismo y tecnocracia forman parte de los tres niveles de dominación.

La exterioridad constituye la categoría fundamental de la filosofía de la liberación, que designa lo ilimitado, lo que no puede reducirse a lo óptico, al plano de los entes. Mientras

Occidente privilegia la temporalidad en menoscabo de la espacialidad, la filosofía de la liberación debe privilegiar el espacio. En lo geopolítico se resuelve inicialmente el horizonte de la liberación. Para la ontología occidental, la relación originaria del hombre es con la naturaleza, sin embargo, como no es ovípara la primera relación, la primera proximidad como mamífero —vivíparo— es la madre.

El punto de partida de este aporte filosófico es la exterioridad y su índice político lo configura el pobre, el explotado, el miserable, a quien hay que escuchar y respetar. Su objetivo político es la liberación económica, presupuesto de la liberación cultural, ideológica, tecnológica y política.

Atento a que la fenomenología del espíritu o la subjetividad cartesiana son productos de una clase dominante de una región del mundo, lo primero para una filosofía de la liberación será “destituir al ser”, negando la religión fetichista, lo que impone ser ateos del imperio —no creerlo, el único orden posible— y de la mercancía, que adquiere vida propia, regula los mercados provocando desastres, quiebras y hambrunas.

También deben desenmascarse los funcionalismos. Denunciando falsas soluciones como la que pretende reducir la liberación nacional al desarrollismo. La filosofía de la liberación, al plantear el respeto al otro como Otro y no negarlo, recupera la idea de la dignidad de la etapa fundacional del justicialismo. Dussel pretende, vinculándose con la teología de la liberación, transponer el horizonte del mundo más allá del Ser.

Europa occidental se ha expandido por el mundo negando lo Otro. Filosóficamente, esto quiere decir ontología. Cognitivamente quiere decir ciencia. Instrumentalmente quiere decir predominio de la técnica. Si hay dominación del centro, ello obedece a que la periferia fue negada hasta el no ser, hasta la aniquilación. Entropía que se contrapone a la hipertropía que se constata en la comunidad organizada, en la que el privilegiado es el otro, el que no tiene, el que necesita.

Este filósofo nos desafía preguntando si es posible una filosofía en una región del mundo sometida a poderes extraños; si es posible un pensamiento radicalmente diferente a la filosofía occidental; si es posible una filosofía de la exterioridad, de la periferia, de Latinoamérica. La filosofía justicialista da respuesta.

Agustín de la Riega, por su parte, esboza lo que se puede denominar “filosofía del haber”, emparentada con el “estar” de Rodolfo Kusch que tiene como concepto principal “el hay”, “lo habiente”. Critica al racionalismo y a toda la historia de la filosofía, desde Platón a Hegel incluido Marx. Nos dirá que al racionalismo no le interesan los “meros hechos”, sino explicarlos pero a partir de causas como leyes previas y determinantes de los hechos.

Para Platón, los hechos se originan en las ideas, se trata de hechos particulares que devienen de Formas universales. Que son previas al hombre, son del Demiurgo que ha creado el universo a partir de las ideas, con que cada hombre participa de una Idea del Hombre como una de sus copias en el campo particular. Su planteo es que los hechos, “lo que hay”, lo particular puede causar lo universal. Y no al revés, que los apriorismos, principios lógicos, sean los conceptos que formalizan las causas de determinados hechos.

El racionalismo es un conocimiento de arriba hacia abajo, jerarquizante y centrista. El racionalismo no reconoce diferencias, porque la razón —pretende— es universal, y las leyes que formula son leyes universales. La razón como centro se autofunda y autofundamenta, no tiene ningún fundamento fuera de ella misma. La realidad, en cambio, viene a ser lo contrario del círculo lógico y racional que circula en un orden cerrado que al final vuelve al principio.

“Lo abierto” excede al hombre, lo fáctico excede a la vida humana, porque el hombre yace en lo que “hay”, está en el “haber” que lo excede por completo, el “hay” es anterior

al hombre, anterior a la hormiga y anterior al pez, dirá. Su tesis es que solamente se conoce a partir de un acto vital. No renuncia a la razón sino que ahora esta tiene como principio el “hay”. “Vivir en acto”, lo fáctico, lo “habiente”. De allí que propone una razón, una experiencia y una política encarnada.

Cuestiona la dialéctica porque esta piensa la realidad en base a contradicciones, pero en realidad no hay contradicciones sino en la lógica dialéctica. Lo que “hay” se expande en un “haber” abierto.

Lo argentino, lo latinoamericano, es una facticidad diferencial, entre otras.



#### IV. VIGENCIAS Y HERENCIAS (DESDE 1983)

### **Breve contexto histórico**

José Luis Di Lorenzo

Esta cuarta etapa viene precedida por los hechos que se generan desde el último gobierno peronista, ejercido sucesivamente por Héctor Cámpora, Juan Domingo Perón y María Estela Martínez: la muerte de Perón en julio de 1974, el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 que aniquila el Proyecto de la Justicia Social y la guerra de Malvinas. Todo es ineludible antecedente de la democracia condicionada y formalmente recuperada, que regresa en 1983.

El interregno de Héctor Cámpora ha tenido lecturas diversas. Todas aportan algo de verdad. Es indudable la tensión y enfrentamiento entre las alas del Movimiento Nacional Justicialista, así como que, a pesar el pedido expreso de Perón, no se pudieron desarmar los ánimos ni los métodos. Como bien señala Jorge Bolívar en esta etapa, “el único que tiene una estrategia política es Perón, el resto juega estrategias mili-

tares, puramente militares o político-militares”. Lo objetivamente cierto es que acierta el conductor cuando piensa que “hay que evitar a toda costa llegar a la instancia de la guerra porque allí se termina la política”. Lo que así terminó siendo: la derrotada fue la política.

Durante la gestión de Cámpora y la tercera presidencia de Perón se implementó lo que se conoció como Pacto Social, una construcción democrática de consenso social y político, con industrialización, eliminación del desempleo y distribución del ingreso. Pacto “pueblo céntrico” que logró hacer crecer el Producto Bruto Interno, el salario real y descender abruptamente la inflación. Fundamentalmente lo que consiguió en un breve tiempo fue volver a concretar que los trabajadores participaran de más del 50% del ingreso nacional.

Este pacto asentaba su sostenimiento en tres patas: el Gobierno Nacional, la Confederación General del Trabajo (CGT) y la Confederación General Económica (CGE), cuyos liderazgos respectivos ejercieron Cámpora y Perón, José Ignacio Rucci y José Ber Gelbard, además ministro de Economía. El ala izquierda del Movimiento cuestion  este pacto por “burgués”; el ala derecha, tras la muerte de Perón, lo clausuró hasta que, con la expulsión de José López Rega y la conducción económica de Antonio Cafiero, se reinicia.

La muerte de Rucci a manos de la violencia político-militar había sido un duro golpe al acuerdo. Tras la muerte de Perón, López Rega habilita el entrismo de la derecha “cipaya” —no nacional—, expulsa a Gelbard del gobierno e inicia la sustitución de las fuerzas productivas por las especulativas agrupadas en el Consejo Empresario Argentino que encabezaba José Alfredo Martínez de Hoz. Con Celestino Rodrigo en Economía se incorpora también Ricardo Mansueto Zinn, quien en la subsiguiente dictadura militar será promotor de la consigna “achicar el Estado es agrandar la nación”. El súbito aumento de precios, conocido como el “Rodrigazo”, genera una fuerte escalada inflacionaria y la violenta reacción popular.



En el mundo, en 1973, la decisión de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) de no exportar más petróleo a los gobiernos que habían apoyado a Israel durante la guerra del Yom Kippur, genera la conocida crisis del petróleo. Sube el precio del barril y se da una acumulación de excedente que los productores de petróleo invierten en otras naciones. Nacen los “petrodólares”, que saldrán de los estados árabes para incorporarse al sistema financiero occidental; esto aumenta la oferta de préstamos e impacta fuertemente en Suramérica.

A fines de 1975, a pesar de la enorme liquidez internacional, el FMI deniega un pequeño crédito puente solicitado por Argentina. Producido el golpe en marzo de 1976, el mismo organismo habilita un creciente endeudamiento externo a tasa inicialmente baja, pero flotante, lo que irá generando las condiciones para consolidar la dependencia. El gobierno militar compromete el patrimonio nacional dando en garantía de pago las empresas estatales (YPF, por ejemplo) y sienta las bases que condicionarán la democracia que retornará renga a partir de 1983.

Concreta el antiproyecto, entrópico, que tiende a nuestra desorganización. Nace por la sedición y la usurpación del poder de quienes decían venir a organizar, autodenominándose engañosamente “Proceso de Reorganización Nacional”, fraude comunicacional con el que mantiene y camufla la vigencia de lo especulativo sobre lo productivo, como cuando para garantizar el negocio de los bancos denominará Ley de Solidaridad Previsional a la que despoja a los jubilados, y Ley de Flexibilidad Laboral a la que en realidad precariza el empleo facilitando el despido de trabajadores.

Armando Poratti señala: “Antiproyecto que no es, en definitiva, sino un dispositivo de una configuración mundial de los mercados financieros especulativos que se desarrolla en detrimento, inclusive, del propio capitalismo productivo, su “enemigo” último, lo que necesariamente debe destruir no

será, por supuesto, la “subversión” ni el “comunismo”, ni tal o cual ideología o partido, ni el sistema democrático como tal, sino aquello que es lo diametralmente opuesto a la especulación, el trabajo”.

El sujeto central del Proyecto de la Justicia Social es el trabajo y el trabajador. Justamente lo que el antiproyecto aniquila. Aquel era un proyecto pueblo céntrico, y este es profundamente mercado céntrico, especulativo en desmedro de lo productivo, que convierte en negocio los derechos (salud, seguridad social, etcétera) y los bienes sociales (recursos naturales, servicios públicos, etcétera). Desplaza lo público, lo de todos, a favor de lo privado, privando el uso común al pueblo para facilitar el beneficio de muy pocos (concentración).

Tras la derrota en Malvinas, la Junta Militar habilita la convocatoria a la soberanía popular y en 1983 Raúl Alfonsín será ungido presidente. Democracia que nace condicionada por el endeudamiento externo y muy probablemente por la indemnización de guerra: resulta llamativo que España, estado garante del armisticio entre Inglaterra y Argentina, pase a convertirse en potencia petrolera, a administrar nuestra línea de bandera y el 50% de la telefonía argentina.

Tras un primer intento de articular un club de deudores latinoamericanos para renegociar la deuda externa, el presidente Alfonsín abandona ese camino y termina pactando con el FMI el ajuste estructural del sistema previsional, dando inicio a lo que sucesivamente irá consolidando la apropiación de estos recursos sociales. Las privatizaciones que en este mismo gobierno intenta concretar sin éxito su ministro de Obras Públicas, Rodolfo Terragno, se llevarán a cabo en el gobierno de Carlos Menem.

Con idénticos y textuales argumentos utilizados por Alfonsín en los decretos de “emergencia previsional”, se fundamenta y aprueba la ley que crea las Administradoras de Fondos de Pensiones y Jubilaciones (AFJP). Tras el Pacto de Olivos (Partido Justicialista-Unión Cívica Radical), se lleva

adelante la Reforma de la Constitución Nacional de 1994, la que institucionalizará el modelo consumista. Esta reforma incorpora al marco constitucional una categoría especial, algo así como una ciudadanía calificada, la de usuarios y consumidores. Ciudadanos con capacidad económica de usar y consumir. Por otro lado, y con la justificación de una gestión más eficiente, se provincializa la titularidad de los recursos nacionales, debilitando objetivamente lo que en algún momento fue del conjunto de la Nación.

En marzo de 1991 se crea el MERCOSUR, bloque regional integrado por Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, cuyo objetivo expreso es la libre circulación de bienes, servicios y factores productivos entre países, una política comercial común, la coordinación de las políticas macroeconómicas y sectoriales entre los Estados parte y la armonización de las legislaciones para lograr el fortalecimiento del proceso de integración.

La Ley de Reforma del Estado de la década de 1990 da inicio al proceso de privatización y de concesión de las empresas públicas, especialmente las de servicios, lo que produce despidos masivos. La convertibilidad de la moneda que equipara el valor del peso al dólar, la apertura de los mercados, etcétera, impactan en la actividad privada, que irá cerrando sus puertas e incrementando los despidos.

En este contexto emergerán las organizaciones libres del pueblo, las que en 1995 fundarán el Club del Trueque, momento en que la desocupación ronda el 19%. Una actividad social que se inicia con veinte personas y que para la época de la crisis del año 2001 llega a contar con una participación de 2.500.000 personas distribuidas en todo el país. Clubes que además de intercambiar lo que cada miembro produce asumen la soberanía monetaria (cercenada por el FMI) creando su propia moneda.

Cuando asume Fernando de la Rúa continúa profundizándose el ajuste estructural. Su ministro Ricardo López

Murphy rebaja los sueldos de los docentes y las jubilaciones, lo que lo eyecta del poder. Renuncia el vicepresidente Carlos “Chacho” Álvarez, denunciando la compra de una ley de reforma laboral (la llamada ley Banelco). Asume nuevamente el ministro insignia del gobierno de Menem, Domingo Cavallo, quien implementa lo que se conoce como “corralito”, impidiendo a los ahorristas disponer del dinero depositado en los bancos y cuotificando su extracción de las cuentas sueldo. Arrecian las protestas. El presidente De la Rúa decreta el estado de sitio, lo que es desconocido por una masiva reacción popular, y tras el repudio y movilización popular del 19 y 20 de diciembre de 2001, renuncia el tercer presidente de la recuperada democracia. Es el punto final de la convertibilidad.

La crisis desatada hace que sea el Congreso de la Nación quien designe a Adolfo Rodríguez Saá como presidente interino, quien en su brevísimo paso por el gobierno declara el default de la Argentina. Renuncia y lo sucede Eduardo Duhalde, que en enero de 2002 formaliza por ley la salida de la convertibilidad. Lo que iba a ser una devaluación planificada, según sostuvo su ministro de Economía, Jorge Remes Lenicov, terminó desmadrándose. Proliferan las protestas sociales y, tras los asesinatos de los manifestantes Maximiliano Kosteki y Darío Santillán a manos de la Policía Federal, Duhalde anuncia el adelanto de las elecciones.

En 2003 asume Néstor Kirchner. Se inicia así el cambio de rumbo, transitando del antiproyecto al modelo de país, cuyo primer hito simbólico lo constituye la reestructuración de la deuda externa en febrero de 2005 —aceptada por el 76% de los acreedores— y el punto de inflexión se perfeccionará cuando, a finales de 2008, Cristina Fernández de Kirchner derogue el sistema de AFJP. Momento que simboliza el corte del nudo gordiano de la especulación.

Estamos en una etapa de cambio en Suramérica. En 2005, por primera vez en nuestra historia, un ciudadano de origen

indígena asume la presidencia de un país de la región: Evo Morales es elegido presidente de Bolivia. Recupera la ancestral cultura ayмара formalizando primero su juramento ante el espíritu de los ancestros en la Puerta del Sol (Tiahuanaco). Monumento que, según Simón Bolívar, es testigo pétreo de nuestra previa y milenaria cultura.

Néstor Kirchner apelará a la estrategia para ir sorteando los juegos de dominación. Con él, la política vuelve a gobernar la economía. Cristina Fernández de Kirchner será la primera mujer elegida dos veces consecutivas como presidenta de los argentinos. Con ambos, el trabajo recupera centralidad y se avanza en la concreción de la integración regional. La transversalidad rememora la vocación frentista e integradora del justicialismo.

En 2010 Argentina festeja el bicentenario de la patria, en realidad de la Revolución de Mayo, momento en el que irrumpen en las calles los por los menos catorce siglos de nuestra historia. En 2011 nace el UNASUR, integrado por doce países sudamericanos, que se plantea como objetivo construir una identidad y ciudadanía sudamericanas, y desarrollar un espacio regional integrado.

El resto del mundo, en tanto, atraviesa lo que se conoce como la crisis económica mundial, iniciada en 2008, y que aún perdura. Originada entre otras causas por las burbujas financieras, genera una creciente desocupación en los países deudores (España y Grecia, por ejemplo) y una amenaza de recesión en expansión. Como contracara, el desendeudamiento argentino logrado por medio de la exitosa reestructuración de la deuda externa de febrero de 2005 sienta las bases para un cambio de rumbo y una ejemplaridad a tener en cuenta.

Sorpresivamente, a trece años del inicio del tercer milenio, en febrero de 2013 se produce la renuncia del Papa Benedicto XVI, lo que da lugar a que el Colegio Cardenalicio elija al cardenal argentino Jorge Bergoglio como nuevo Papa, quien bajo el nombre de Francisco se convertirá en el pri-

mer Papa suramericano, argentino y jesuita. Este hecho teocultural, que inicialmente aparece de gran impacto, abre el camino para repasar algún aspecto del Papa europeo saliente y del sudamericano que lo sucede.

Tras el mencionado Concilio Vaticano II, uno de los más importantes Congresos de obispos de la Iglesia Católica Apostólica Romana, que será antecedente e inspiración del Documento de Medellín de 1968, emerge lo que se conoce como la Teología de la Liberación. Esta asume la Doctrina Social Cristiana, denuncia las injusticias bajo el método de ver, juzgar y actuar e intenta responder a la cuestión de cómo ser cristiano en un continente oprimido, “cómo conseguir que la fe no sea alienante sino liberadora”.

Causalmente será el cardenal Joseph Ratzinger, Papa Benedicto XVI renunciante, quien en su calidad de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe tuvo a su cargo cuestionar esta Teología de la Liberación. Al Papa saliente se lo ubica como un hombre afín al conservadurismo clerical y político, cuestionándosele la designación que hiciera de funcionarios vaticanos y nuevos miembros cardenalicios. Sin embargo, su renuncia también es vista como un hecho revolucionario que puso en evidencia la profunda crisis moral de una parte de la jerarquía vaticana.

Es posible que le cuadre a este ex Papa europeo lo que el filósofo Agustín de la Riega denunciaba: que “Europa, la vieja Europa, la cuna de Occidente ha entrado en período posmenopáusico. El pasado brilla, y brilla más fuerte aún porque se contrasta con el gris horizonte de su mañana. No ha perdido dignidad por esto. Solo ha consumado su destino. Su crisis, lejos de ser de crecimiento, es de postración, de senectud, de lenta agonía”.<sup>64</sup>

---

64. De la Riega, Agustín Tobías. *Identidad y Universalidad. Cultura, Ética y Política*. Op. Cit.

De ese pasado que brilla, Joseph Ratzinger ha aportado a bajar un muro teocultural cuando subraya como legado teológico que la novedad del Nuevo Testamento, y por lo tanto la “esencia del cristianismo”, se manifiesta en la expresión “amar como yo os he amado”, que es en lo que consistiría, nos dice, la “esencia y totalidad del mandamiento nuevo”,<sup>65</sup> una especie de mandamiento moral extremo. Camino nuevo y diverso al de los diez mandamientos del Viejo Testamento. Quizá marcando un reencuentro con el pensamiento de los gnósticos cristianos de los siglos I y II, quienes rechazaban este mundo material. Aportando a clausurar una etapa, la del dios sancionador del Viejo Testamento, habilitando el inicio de la del Dios del Amor, el de la Misericordia del Nuevo Testamento, absolutamente distinto y desvinculado de todo precedente.

No parece casualidad que la jerarquía vaticana que obturó los postulados evangélicos reasumidos por la Teología de la Liberación, tras una profunda crisis, parezca advertir los tiempos de cambio e intente iniciar una etapa en la que el nuevo Papa, ya desde el nombre que se impone —reivindica a San Francisco de Asís, quien simboliza lo tanta veces olvidado por dicha jerarquía, que la opción preferencial es por los pobres—, expresamente inicia su actual papado pidiendo una Iglesia pobre y para los pobres.

El Papa argentino porta la identidad que deviene de habitar la geografía, geocultura del pensamiento que emerge del lugar en que se vive (Kusch). Lo que da sentido a un horizonte de sentido que parte de la propia existencia. Pensamiento que se origina en el mestizaje biológico y cultural que nos caracteriza, previo al de la colonización hispana y del ingreso de corrientes migratorias de otros continentes y del propio, las que dinámicamente lo siguen nutriendo. Que en lo místico

---

65. Ratzinger, Joseph. *Jesus de Nazareth*. Buenos Aires, Planeta, 2007.

reconoce un sincretismo religioso también preexistente, enriquecido por la evangelización inculturada que posibilitó la religiosidad popular.

El culto a la madre tierra lega el mandato ecológico, propio de nuestros primeros habitantes, con su filosofía de vivir en armonía con la naturaleza. La tierra sin mal aparece como adecuado mito fundacional de este edén del mundo, idea concordante con la del Dios de la Misericordia, la del Dios del Amor. Mito superador del autoritario militar al que bajo la cultura del dios sancionador se apeló como justificación del origen de las nacionalidades.

Poseemos, aunque lo ignoremos, un pensar filosófico de la periferia y, por lo tanto, ignorado o descalificado por supuestamente inferior o bárbaro, que ha ido desarrollando una “síntesis originaria”, no dialéctica, de la que emerge la noción del mestizaje como una categoría cultural, histórica y filosófica fundante, que encarna en el pueblo una norma ética poderosa, la “justicia social”. Todas esas herencias y vigencias son parte del bagaje cultural del nuevo Papa, como también una herencia negativa de la etapa de la evangelización con la espada y con la cruz, herida abierta que se debe suturar.

Un aspecto simbólico interesante es que se trata por vez primera de un Papa jesuita. Los jesuitas dieron lugar a la primera comunidad organizada en nuestra América irredenta, aplicaron el primer código de trabajo (las Ordenanzas de Alfaro), respetaron la identidad de los aborígenes y los protegieron de la avaricia de los mercaderes españoles y portugueses, impidiéndoles que los esclavizaran mediante la mita, el yanaconazgo y la encomienda. Justamente los jesuitas sucumbieron frente al poder de los mercaderes que lograron que el Rey Carlos III de Borbón, en 1767, los expulsara de España y de los ciento veinte establecimientos jesuíticos. ¿Un Papa jesuita, en plena crisis del modelo mercado céntrico, estará destinado a aportar al regreso de los valores y de la cultura pueblo céntrica?



En este período que simbólicamente se fija a partir de 1983, denominado “Vigencias y herencias”, tributan: Jorge Bolívar, quien rescata el pensamiento estratégico político; Fermín Chávez, quien filosóficamente desnuda la tensión entre Historicismo e Iluminismo en nuestra historia; Gustavo Cirigliano, quien nos legó la metodología para el Proyecto Nacional y la necesidad de resignificar el pasado, todo nuestro pasado y no una parte de él; y Armando Poratti, quien revaloriza en su real dimensión “La Comunidad Organizada”, absolutamente vigente a inicios del tercer milenio.

## Jorge Bolívar: los juegos de dominación

Rubén H. Ríos

Jorge Bolívar es politólogo, ensayista y también periodista. Fue Director de Política y Director General de Provincias del Ministerio del Interior entre 1973 y 1976. En la década de 1980 fue cofundador de la Escuela de Filosofía de Buenos Aires y del Club de Pensamiento. También ha sido miembro ejecutivo de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Es un pensador de la cuestión del poder desde diversos puntos de vista, algunos más planetarios, otros más latinoamericanos, otros más argentinos. Ha publicado varios libros: *Paternalismo y mundo nuevo* (1968), *El Universalismo* (1974), *La sociedad del poder* (1984), *Los nuevos desafíos a la Comunidad Organizada* (1990) y *El culto del poder en la sociedad global* (1999), entre otros. El último es *Capitalismo, trabajo y anarquía* (2010).

Aquí se ha seleccionado un conjunto de textos de una obra suya que se ha publicado en dos tomos en 2007: *Estra-*

*teguas y juegos de dominación*, que tiene como subtítulo “De Marx y Lenin a Perón y Hannah Arendt”.<sup>66</sup> Marx y Lenin son muy conocidos, desde luego, pero Hannah Arendt quizá no tanto, cuando es una notable pensadora política, una de las más importantes del siglo XX. Arendt figura en esa constelación, así, de cierta proximidad asintótica con el pensamiento de Bolívar, junto con Antonio Gramsci, Carl Schmitt y Michel Foucault, entre otros.

Quizá sorprenda el nombre de Perón en ese subtítulo, ya que no se trata de un filósofo político, pero ocurre que Bolívar encuentra en ciertos textos suyos escritos entre finales de la década de 1940 y principios de la de 1950 —es decir, *Doctrina Peronista*, *La Comunidad Organizada*, los artículos de Perón para el diario *Democracia* entre 1951 y 1952, publicados poco después como *Política y estrategia* y, fundamentalmente, *Conducción política*— las bases fundamentales de su pensamiento estratégico-político. Que se adelanta, según Bolívar, a un creciente interés por parte de algunos filósofos en la segunda mitad del siglo XX con relación al pensamiento estratégico, que ha sido básicamente el pensamiento propio de la guerra. De ahí que Bolívar señala una relación, por supuesto desfasada en el tiempo, entre Perón como pensador de la estrategia y Foucault, un pensador cuyo análisis del poder se realiza desde el modelo estratégico. De ahí también la cercanía entre el pensamiento de Bolívar y Foucault, aunque Bolívar se apoya esencialmente en esos textos de Perón, el Perón estratega, el que piensa la política desde el modelo estratégico. Aunque ya no se trata de estrategia en el sentido de la guerra militar, y esto sería lo original de Perón como pensador, en la situación en la que se encontraba el pensamiento estratégico en la década de 1950 en los que él utiliza las categorías de la

---

66. Bolívar, Jorge. *Estrategias y juegos de dominación. De Marx y Lenin a Perón y Hannah Arendt*, Tomos I y II. Op. Cit.

estrategia para pensar la política y no solo conceptualmente, sino como una filosofía de la acción.

Hay una inicial valoración de Jorge Bolívar con respecto al legado de la ciencia política moderna que ha tenido como una de sus particularidades, o como su efecto, rechazar o no considerar determinados pensamientos o experiencias políticas, ante todo las de la llamada periferia, para ordenar el sistema de las ideas políticas. En el prólogo de *Estrategias y juegos de dominación*, Bolívar argumenta que la ciencia moderna se encuentra en crisis, porque su problema es la preeminencia que tienen en esta ciencia las ideas, es decir, en cuanto se piensan los sistemas políticos y las experiencias políticas a partir de un sistema de ideas. Por lo tanto, aquello que no se adapta a estos sistemas de ideas, o bien está puesto fuera del análisis y la formalización conceptual, o bien se lo interpreta como copias deformadas de esas ideas previamente reconocidas como fundadoras, no solo de los sistemas políticos sino también del modo de hacer política. Es decir, la ciencia política moderna le daría una preeminencia a las ideologías por encima de las prácticas políticas.

En este prólogo Bolívar nombra a varios autores con los que se forman actualmente los estudiantes de Sociología o Ciencias Políticas en nuestro país. Son todos autores que pertenecen a la década de 1960, autores que comienzan a ser conocidos e ingresan en los programas de estudio durante esa década y la de 1970. Menciono a algunos de ellos, como George Sabine, Jean Touchard, Frederick Watkins, Jean-Jacques Chevallier y Norberto Bobbio —autor de un diccionario muy conocido—. Estos figuran entre los más reconocidos autores de los programas universitarios donde se estudian los sistemas políticos, donde se estudian las ideas y métodos de análisis de los fenómenos políticos. Para Bolívar, la ciencia política moderna, a pesar de su expansión mundial, es apenas un saber simbólico y mítico, pero un saber que más bien hace de “máscara” —tal la palabra que utiliza— de la domina-

ción en un mundo posmoderno, un saber que gira en torno de ideologías eurocéntricas, porque le otorga preeminencia a las ideologías que surgieron en Europa entre el siglo XIX y el XX. Una serie de saberes que han sido escolarizados y que son factibles de fundirse como paradigmas desde los cuales pensar o representarse la política.

La cuestión radica en que este paradigma meramente teórico de la ciencia política moderna, que no tiene demasiada correspondencia con la práctica ni con las experiencias políticas, no ha contribuido a una mayor comprensión de la situación política en que vivimos ni a una mayor claridad de lo que ha ocurrido a partir del ocaso del socialismo real, del comunismo soviético. Así, el siglo XXI se presentaría como una mezcla mortal de incertidumbre, mistificación y dogmatismo ideológico, junto a nuevos órdenes y nuevos juegos estratégicos por parte de los proyectos o los “juegos” —como dice Bolívar— de dominación. Entonces aquí hay dos mundos en oposición: uno el de las ideologías y prácticas estratégicas de liberación política y económica, cultural y social, y el otro el de los juegos de ideologías y estrategias de dominación. Sin embargo, las llamadas ideologías de la liberación nacional no son examinadas atentamente ni analizadas con ningún rigor por parte de los científicos políticos modernos. Quedan siempre en un lugar marginal, menospreciadas o relegadas en su carácter de periféricas.

La característica fundamental de esta ciencia política moderna consiste entonces en la sobrevaloración de las ideas y el desinterés por las prácticas que se realizan en nombre de estas ideologías. A su vez, lo que se privilegia es el mismo sistema de ideas, las ideas como tales y la ordenación de las ideas, esto es, las ideologías. En especial, para Bolívar, se desprecia lo que él llama “juegos táctico-estratégicos”. No se trata, desde luego, de que no haya ideas en las prácticas políticas, no es que no haya ideologías, las hay, dice Bolívar, pero se dan de otra manera que como la ciencia política moderna

lo establece, es decir, en ese grado muy alto de determinación de las prácticas políticas. El supuesto implícito afirmarí­a que las ideas de alguna manera determinan la realidad, ya que la realidad se supone permeable a las ideas, y de esta manera la realidad podrí­a ser conducida por un sistema más o menos orgánico de ideas. Las ideologías que ocupan los lugares más importantes durante el siglo XX y parte del XIX no son muchas —el liberalismo, el socialismo, el fascismo, el comunismo, la socialdemocracia, algunas de ellas variantes del pensamiento de Marx—, pero que a fuerza de esta hipervaloración no solamente desplazan las prácticas a que conducen estas ideas, sino —y esto le interesa a Bolívar— también silencian aquellas prácticas de la periferia que tienen un fuerte componente de ideales políticos propios e intransferibles. Y además, como la ciencia política moderna pone por encima de la práctica a las ideas, también desaparecen —subordinados a las ideas— los liderazgos y las prácticas políticas que implican un liderazgo. De ahí que Bolívar piense que el liderazgo político se encuentra más cerca del arte o de una técnica que de una ciencia cerrada y terminada. Entre estas prácticas o estas ideologías de liberación que han sido marginadas, que han despertado muy poco interés por parte de los estudiosos de la ciencia moderna, está, por supuesto, el peronismo. Y dentro de este, como encriptado, el pensamiento estratégico de Perón sobre el que Bolívar se apoya para desarrollar su concepción del pensamiento estratégico-político como forma de articulación social.

Tal pensamiento, porque se trata de un pensamiento y de un saber, funciona de modo opuesto al pensamiento ideológico. Mientras el pensamiento ideológico se basa en ideas universales y en la creencia de que las ideas pueden transformar la realidad, el pensamiento estratégico-político parte de la realidad, pero no de cualquier realidad, sino en tanto ella expresa relaciones de fuerza e intenta operar sobre esas relaciones de fuerza para cambiarlas en su provecho. Es decir,

en provecho o a favor de un partido, de un conjunto social, de una nación o de una clase. Esto sería, dicho muy rápido y esquemáticamente, la forma en que el pensamiento estratégico-político se relaciona con la realidad, es decir, de manera opuesta a las ideologías. Los sistemas ideológicos parten de las ideas e intentan transformar la realidad, por lo cual tienen un fuerte componente utópico, de acuerdo a Bolívar. En cambio, la perspectiva táctico-estratégica va en sentido contrario, por lo que quizá se muestre pobre en componentes utópicos y pobre también en contenidos éticos y morales de carácter universal. En todo caso, intenta llevar adelante ideologías o ideas más bien aceptando el juego de fuerzas, generalmente opuestas, que aparecen en el análisis de la realidad según categorías táctico-estratégicas.

Indudablemente, este pensamiento estratégico-político tiene como primer modelo el modelo de la guerra, porque es en la guerra donde desde antaño se despliega y se aplica un saber táctico-estratégico. Según Bolívar, por lo menos hasta Foucault habría que decir que, por lo general, en las elaboraciones que se hacen con respecto a la guerra en los análisis o en la teoría política, la estrategia aparece siempre como un saber que está ligado a la guerra, o a los armamentos o al dominio por medio de la guerra, pero no aparece nunca desligado de la guerra. El pensamiento estratégico, en los manuales de la ciencia política moderna, nunca escapa de la órbita de la guerra, y tampoco nunca se extrae consecuencia alguna, dice Bolívar, de la máxima de Clausewitz que relaciona la guerra con la política. Como se sabe, la famosa fórmula de Clausewitz afirma que “la guerra es la continuación de la política por otros medios”. Hasta Foucault no se elaboraría nada significativo respecto a esta relación entre política y guerra. Es importante señalar que, para Foucault, esta invierte otra fórmula anterior que adjudica a un pensador reaccionario de la aristocracia francesa, Boulainvilliers, que postulaba lo inverso, o sea que “la política es la continuación de la guerra por otros medios”. Aquí se observa la

preeminencia en un caso de la política y en el otro de la guerra. La guerra en la máxima de Clausewitz tiene como fundamento a la política que finalmente decide la guerra, si bien una vez decidida la guerra esta tiene su propia lógica y su propia conducción, pero en el otro caso sucede al revés, la política tiene como fundamento a la guerra.

Según Bolívar, con Perón ocurre algo diferente con respecto a esta fórmula de Clausewitz, quien evidentemente, hasta donde se conoce, es el principal filósofo de la guerra.

¿Qué ocurre entonces con Perón en la lectura que hace Bolívar de *Política y estrategia* y de *Conducción política*? Hay que subvertir, dice Bolívar, la lección de Clausewitz. No dice invertirla, dice subvertirla. Y esto se plantea porque la guerra desde finales del siglo XIX, en relación a la política, hace que la política resulte guerra pero no guerra por las armas, sino guerra por otros medios, es decir guerra de gestión, de competencia, de poder, cultural, económica. Con respecto a eso, una de las razones que da Foucault para la elección del modelo estratégico y no del modelo de la dialéctica, ni tampoco del modelo del derecho para analizar relaciones de poder, es que las categorías de la guerra hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX ingresan en la política. Así, las categorías de la política se subordinan paulatinamente a las categorías de la guerra en nombre de la sobrevivencia de los Estados europeo-occidentales. Allí tenemos la razón, dice Bolívar, de las cruentas guerras que se desarrollan a lo largo del siglo XX.

En Perón, según Bolívar, hay una diferencia tajante entre estrategia y conducción militar y entre estrategia y conducción política. El campo de la estrategia y la conducción militar difiere por completo del campo de la estrategia y la conducción política. Perón incluso dice que las concepciones de la estrategia militar no sirven para nada en la estrategia política, porque la estrategia militar es mando y la estrategia política no. Por eso, para Perón, ningún general sirve como conductor político, puesto que el principio del mando en la estrate-



gia militar está dado por la jerarquía militar, por los hombres ya organizados. Pero en política no se cuenta con hombres de antemano, hay que conquistarlos y seducirlos, y además, si uno ordena cosas absurdas o realizaciones riesgosas, pocos obedecen. Por lo tanto, este principio del mando como principio fundamental de la estrategia militar no puede aplicarse a la estrategia política.

Se trata en Perón, según Bolívar, de un más allá tanto de la estrategia en el sentido militar como de la estrategia en relación a las guerras de la política, ya que en política la guerra puede ser continuación por otros medios de la política, pero otros medios no significa solamente medios armamentistas. Las guerras que desarrolla la política pueden ser guerras libradas en muchos frentes. En la medida en que en la lectura que hace Bolívar de los nuevos juegos estratégicos, de los proyectos de dominación, de la voluntad de dominación, y en esto sigue a Perón, registra fundamentalmente un despliegue de múltiples frentes de guerras generadas por la política y donde el enfrentamiento militar sería un caso de estas guerras políticas. Por consiguiente, se impone la exigencia para este pensamiento estratégico-político de conformar la carta estratégica del mundo, además de las ideas y las instituciones en juego en el escenario mundial de la política, es preciso diseñar una carta estratégica, un saber estratégico y un hacer táctico de las fuerzas que están juego. Es decir, esta carta estratégica, por definición, se concibe como una carta estratégica móvil y circunstancial, provisoria, en otra diferencia con las ideologías. El saber estratégico, este modelo de pensamiento estratégico, es un pensamiento que está forzado al juego táctico, ya que las relaciones de fuerza son relaciones cambiantes, en un permanente flujo. De ahí la necesidad de este pensamiento estratégico-político de “ir-siendo”, de ir tras los hechos intentando conformarlos, es decir, para darles nuevas formas. Porque si en el sistema de las ideologías las ideas van por delante de la realidad, el pensamiento estratégico va detrás de ella, y

se mueve intentando sacar el mejor partido de las relaciones de fuerza para aquello que este saber estratégico ha puesto en juego, ya sea un partido, una nación, un grupo social.

En otras palabras, el pensamiento estratégico-político no intenta modificar el todo de las relaciones de fuerza; intenta modificar, aprovechar, cambiar aquello que lo afecta directamente, por lo tanto busca crear las condiciones favorables, pues lo que más interesa en el pensamiento estratégico es ganar espacios. Lo que pone de relieve el pensar estratégico es la cuestión de los ganadores y los perdedores, en las luchas y en los conflictos que es necesario encauzar o resolver favorablemente en los enfrentamientos, en los combates políticos. Lo que fundamentalmente importa se refiere a la eficacia de la estrategia. Y Bolívar cita a Perón en relación con esto, cuando dice que lo que cuenta en la conducción política es el éxito, es decir la eficacia de las acciones que se resuelven convenientemente en los juegos de poder. Por supuesto, toda táctica siempre está sometida al juego cambiante de las relaciones de fuerza ya que el estratega juega su estrategia, pero generalmente no es el único estratega que está actuando en el campo de las relaciones de fuerza. De ahí la necesidad y la condena, según Bolívar, de la estrategia a moverse siempre de un modo táctico, pero sin perder el horizonte de su objetivo estratégico final. Un elemento fundamental de la diferencia entre las ideologías o el sistema de las ideologías y el sistema del saber estratégico estriba en que no hay estrategia sin conducción. Por el contrario, puede haber ideologías sin conducción, ya que la ideología representa un todo teórico y cualquier hombre puede poseer esta ideología convirtiéndola en autónoma de una conducción; aunque no autónoma de un partido —por ejemplo, la concepción leninista—, que de alguna manera funcionaba autónomamente, ya que la ideología paulatinamente llevaría al esclarecimiento de las conciencias y estas a la transformación de la realidad. En cambio, en lo que hace al saber y al hacer estratégico-táctico, siempre debe haber una conducción. Ningún pensamiento,

ningún saber táctico-estratégico se puede desligar totalmente de la cuestión de la conducción. La conducción, así entendida, es más bien sinónimo de dirección, de rumbo histórico-político antes que una pura autoridad extática y permanente.

Cabe señalar que aquí hay una diferencia importante con el pensamiento estratégico de Foucault, ya que para él es posible una estrategia sin conductor. Mejor dicho, Foucault piensa que muy rara vez aparece, a nivel de la estrategia, alguien que pueda formular la estrategia global de una sociedad en un discurso. Hay que entender que no es que no pueda aparecer, sino que muy raramente aparece quien pueda poner en discurso la estrategia. Ahora, tanto en Foucault como en Bolívar y en Perón, la estrategia está totalmente asociada con el poder. La finalidad última de la estrategia está en el poder. ¿Pero poder en qué sentido? No en el sentido de la relación clásica entre política y Estado, desde luego, sino en el de poder sostenerse mediante las tácticas en una estrategia con un rumbo histórico, sobre todo en aquello que en realidad constituye el horizonte final del pensamiento de Bolívar: los juegos de liberación, las estrategias de liberación. Estrategias de liberación —de las cuales Perón sería un exponente latinoamericano importante— que son opuestas a las estrategias de dominación; las luchas por la liberación y las prácticas y las ideologías de las tácticas de liberación, por el contrario, quieren liberarse de las dominaciones. Bolívar señala que la originalidad de Perón reside en que da con un pensamiento ajeno al pensamiento estratégico-militar: el pensamiento estratégico-político, y lo vincula al propio juego de liberación. El saber estratégico-político en Perón está en función de un juego de liberación que enfrenta o al menos intenta ponerle un límite a los juegos de dominación. Juegos de dominación que son juegos, según Bolívar leyendo a Perón, eurocéntricos y occidentales o provienen del capitalismo occidental.

La causa de la dominación o de los juegos de dominación, según el Perón de *Política y estrategia*, es el capitalismo

liberal, y el comunismo es la consecuencia del capitalismo —en palabras de Perón— “plutocrático”, es decir, un sistema gobernado por los más ricos o donde dominan los más ricos. Bolívar destaca una serie de puntos del pensamiento de Perón entre las décadas de 1940 y 1950 que ofrecen las fuentes de este pensar estratégico, que oscila entre lo militar y lo político como dos esferas dispares, y que se abre no solamente a cuestiones políticas sino también a aspectos sociales, económicos y culturales.

Bolívar apunta once variables en el pensamiento de Perón con respecto a este saber estratégico. La primera es que todas las actividades del hombre se desarrollan configuradas por pensamientos estratégicos de diversa calidad; de una u otra manera, toda actividad humana está envuelta en relaciones que implican estrategias. Por ejemplo, un saber muy utilizado que se enseña en diversas carreras, el marketing, tiene como modelo primero a la estrategia. Esta configuración de pensamientos estratégicos que atraviesan toda actividad humana se relaciona con que todo hombre está ubicado en una sociedad y, de esa manera, implicado en relaciones de poder.

La segunda variable es que toda gestión de poder procura más poder que el que tiene. La tercera se refiere a que la política, y no la guerra, debe considerarse el centro de la conducción y el despliegue estratégico. La cuarta menciona que es en la conducción estratégica, en la conducción política no militar, donde se supedita lo militar a lo político. En ella no debería dársele excesiva importancia a un campo de acción, desmesurándolo en detrimento de los otros, porque toda estrategia conlleva una acción integral donde todos los campos son igualmente importantes. El campo económico no es más importante que el campo social o que el campo cultural, sino que todos los campos responden a un todo: la estrategia. La quinta refiere que el verdadero pensar estratégico procura fines políticos pero tácticamente está siempre en juego. La sexta señala que el pensamiento de Perón no es militar.

Esta es la tesis que defiende Bolívar de fondo, que podría enunciarse así: el pensamiento estratégico-político de Perón tiene autonomía de la concepción militar estratégica.

Un ejemplo de esto, está en el apéndice de *Estrategias y juegos de dominación*, en un texto donde se analizan los juegos de fuerzas y de poder de los distintos actores y jugadores políticos de los años del retorno de Perón a la Argentina, especialmente en el período de su última presidencia. Bolívar entiende que el único o casi el único de los jugadores de ese momento que tenía una estrategia política integral era Perón. El resto juega estrategias militares, puramente militares, o estrategias político-militares. Y estamos con esto en el corazón mismo de las tesis de Bolívar respecto del pensamiento estratégico de Perón, en el seno de esa distinción categórica entre estrategia militar y estrategia política. El enfrentamiento armado, una posibilidad evidente en los antagonismos políticos, como afirma Schmitt, constituye el último piso del juego de las fuerzas. En el pensamiento de Perón hay que evitar a toda costa llegar a la instancia de la guerra propiamente dicha, porque allí se termina la política. La decisión de la guerra pertenece a la política pero una vez abierto al campo de la guerra rigen las categorías de la guerra, no las de la política. Esta surge cuando se cierra el campo de la guerra. Por otra parte, para Clausewitz la finalidad de la guerra no consiste simplemente en el aniquilamiento del enemigo o en producir la mayor cantidad de cadáveres posibles de enemigos, sino en el doblegamiento de la voluntad del enemigo. Para Perón se debe evitar la guerra porque allí ya no hay política.

La octava variable que propone Bolívar sobre el saber estratégico se relaciona con la figura de Von der Goltz, que comenta Perón en *Apuntes de historia militar* con respecto al concepto de la “nación en armas”. Porque para Perón, en la década de 1950, ya no se trataría de pensar en una nación en armas, porque después de la Segunda Guerra debería pensarse en una figura más planetaria: el mundo en armas, es decir,

la dimensión de conflictividad y de despliegue de los juegos de dominación a nivel mundial ha llevado en ese momento a una “movilización total”, como la llama Ernst Jünger. Nos ha llevado de la nación en armas al mundo en armas. Diez años después de que Perón las enunciara en sus artículos firmados como Descartes, Hannah Arendt y Carl Schmitt formulan tesis semejantes. En ese contexto, Perón concluye que las armas, de las ofensivas táctico-estratégicas, ya no son exclusivamente militares. Esto se aprecia en las consideraciones que hace Perón sobre la Guerra Fría. En el análisis de las relaciones de fuerza en la Guerra Fría advierte que no debe esperarse que se lleve adelante un enfrentamiento militar en el territorio de ninguno de los grandes poderes enfrentados. Tanto el imperialismo norteamericano como el imperialismo soviético, por razones tácticas, van a evitar, dice Perón, enfrentarse en sus propios territorios y la guerra será librada en el resto del planeta. En ese sentido, todas las instituciones y las fuerzas y agentes políticos de estos territorios involucrados indirectamente en la Guerra Fría, advierte, van a ser objeto de manipulación o de conquista por alguno de los dos enemigos. Por ejemplo, señala Perón, las fuerzas armadas locales pueden ser adoctrinadas para afiliarse en alguno de estos bandos. Como se sabe, Perón adjudica también un rol decisivo a la influencia que tienen los medios de comunicación en la representación de la situación mundial y de la política.

Bolívar afirma que la Argentina fue una de las principales víctimas de los juegos de dominación que se llevaron adelante en la Guerra Fría, uno de los países que más sufrió las consecuencias. En 1951 Perón piensa que, a diferencia de las guerras anteriores, la Guerra Fría no tendría un vencedor meramente militar, que cualquiera de los que triunfara (por “agotamiento”, dice Perón) obtendría una victoria política, económica y cultural a la vez, aunque sus fuerzas y armamentos militares queden intactos. Cualquiera de los enemigos enfrentados en esa guerra no vencerá solo militarmente sino

que va a vencer de una manera integral: política, económica y culturalmente. Según Bolívar, esta predicción se cumplió.

El nexo entre el pensamiento de Hannah Arendt y estas configuraciones estratégicas que hace Perón transita por esos juegos de dominación, por los mismos núcleos políticos, conceptuales y culturales de estos, que tienen como último objetivo la dominación del planeta. Lo peor de todo para Perón podría sobrevenir después de la Guerra Fría, cuando una sola potencia vencedora aspiraría a dominar geopolíticamente las reservas mundiales en disputa: las energéticas, las minerales, las vegetales, las acuíferas y hasta la destrucción ético-cultural de las identidades nacionales y populares. Lo más terrible, dice Perón, para aquellos pueblos o aquellas sociedades que aspiren a la soberanía política y a la justicia social, puede acontecer después de la Guerra Fría. Estos son los once puntos que extrae Bolívar del análisis estratégico de Perón en 1951.

En un sentido más conceptual del pensamiento estratégico-político de Bolívar, tres conceptos permiten distinguir las estrategias de liberación de las estrategias de dominación. Son justamente los que unen y también separan a las ideologías, a las estrategias y a las conducciones políticas, las cuales dependen, a su vez, de cinco líneas valorativas con respecto al análisis estratégico, al análisis de los juegos estratégicos de los sistemas políticos.

Estas líneas son: 1) reordenar todos los saberes ideológicos, políticos, económicos, sociales, antropológicos, económicos y culturales, en relación a la dicotomía entre prácticas e ideologías de dominación y prácticas e ideologías de liberación; 2) recrear la perspectiva que une y separa, según los casos y de modo alternado, el saber ideológico del pensar estratégico; 3) prevenirse del exceso del pensamiento que proviene de los centros culturales y económicos; prevenirse, no rechazarlos, porque no se trata de romper con los saberes de la modernidad sino de integrarlos al propio saber estratégico, a la experiencia de la modernidad y de las ideologías modernas, por-

que estas guardan toda una serie de contenidos importantes para retener y para sumar a los propios análisis; 4) otorgar el mismo interés analítico a las ideologías vencedoras y a las ideologías vencidas, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, es decir, otorgar la misma jerarquía analítica a las que han vencido y a las que han sido vencidas, pero en diversos aspectos han infiltrado a las vencedoras; 5) aceptar el carácter incierto de todas las formaciones y prácticas ideológicas y de todos los sistemas de ideas. Aceptar, por lo tanto, que —y en esto sigue a Perón— la acción está por encima de la concepción y de los propios sistemas de ideas; y que, en ese sentido, las ideas, como las doctrinas y las teorías, deben modificarse de acuerdo al juego de las relaciones de fuerza de la carta estratégica coyuntural y epocal.

La estrategia permite una mirada “contracultural” —un término que Bolívar utiliza en forma regular— o, dicho de otro modo, el saber estratégico ya es contracultural y admite a su vez una mirada contracultural. Esto no significa romper con todos los saberes occidentales, sino que se trataría más bien de moverse en lo táctico a partir de la concepción estratégica, moverse como en un laberinto de saberes e ideologías inciertas, prestando atención al juego de las fuerzas más que a las ideas, sobre todo a las ideas que se vuelven máscaras de procesos de dominación en relaciones de fuerza asimétricas manejadas por los más poderosos.

Ideología, estrategia y conducción, dice Bolívar, son los tres términos que permiten diferenciar a los juegos de dominación de los juegos de liberación.

Esto es, en suma, separar el pensamiento ideológico del pensamiento estratégico, y en lo esencial diferenciarlos. La estrategia parte de una lectura de las relaciones de fuerza, del juego de fuerzas del escenario político general y postula un campo de acción táctico-estratégico para poder obtener un beneficio para sí. Este beneficio puede ser la grandeza de la nación, la liberación de un conjunto social, la emancipa-



ción de un continente, pero ningún sistema ideológico, ningún proyecto político-ideológico puede prescindir hoy de una construcción estratégica de poder, incluyendo la lectura de las múltiples estrategias ajenas u opuestas con las cuales convive y hasta confronta. La diferencia entre el pensamiento ideológico y el pensamiento estratégico está en ese poner como principio superior, o como guía para la acción, la carta estratégica y luego las ideas.

### **Debate**

*Pregunta: Creo que Bolívar es un pensador de una importancia significativa, y me pregunto qué pasa a veces en la cultura intelectual argentina que este tipo de pensadores no tiene la relevancia que tienen otros. Me parece que hay un pensamiento más riguroso, más significativo, y que hay una cultura, además, que no busca lo políticamente correcto. Desde una posición tomada como pensador peronista, Bolívar tampoco es dogmático porque usa una serie muy amplia de autores e incluso le hace algunas críticas a Perón que son muy interesantes. Por ejemplo, sobre su segundo gobierno.*

*Respuesta: A decir verdad, Bolívar es uno de los intelectuales de mayor amplitud que conozco. Comparto plenamente su observación, creo que es hoy, no voy a decir el más interesante, pero sin duda uno de los pensadores políticos argentinos más interesantes. Yo preguntaría no solo qué pasa con la cultura argentina sino qué pasa con la cultura del campo popular. Ya que a Bolívar no se le da lugar porque los medios de comunicación están en otro tipo de línea editorial. Pero, ¿qué pasa con este mismo campo popular? Tampoco hay lugar allí, obviamente con excepciones, para el pensamiento de Bolívar, un pensamiento heterodoxo, pero claramente peronista. Así como se permite criticar a Perón, también echa mano a pensadores malditos para el sentido común, como Carl Sch-*

mitt, o un posmoderno como Jean Baudrillard. Por eso decía que para mí, su gran virtud es la amplitud para pensar.

*P: ¿Cuál es la recepción que hace Bolívar del pensamiento de Schmitt? Y en especial en la figura de soberano que trata Schmitt como aquel que decide en un estado de excepción, sobre todo por la mención que hizo a la situación de Perón en los últimos años de su vida.*

R: Es muy buena la pregunta pero no sé si estoy en condiciones de responderla. Pongo en conocimiento que en su último libro, *Capitalismo, trabajo y anarquía*, él dedica sus tres últimos capítulos, los más políticos, a reconceptualizar el pensamiento político-estratégico de Schmitt. Es evidente que hay cierta incidencia y cierta utilización no académica ni tradicional de Schmitt en el pensamiento estratégico de Bolívar, y de alguna manera ocurre lo mismo con Foucault, pese a que Foucault nombra a Schmitt una sola vez en su obra. De manera que tiene relación con lo que presupone el pensamiento estratégico: un campo de acción político recorrido por conflictos, por enfrentamientos, por distintas fuerzas. Eso presupone un pensamiento estratégico-político. Hasta ahí yo puedo responder esa pregunta, pero en lo que hace al decisionismo, que sería la doctrina schmittiana sobre el poder soberano, habría que distinguir muy claramente cómo se inscribe la decisión soberana en Schmitt, en la constitución misma del Estado de derecho, del Estado moderno, y cómo la usa Bolívar. Afirmaría, con cierta certeza, que en su pensamiento estratégico se superponen de una manera compleja y para nada ecléctica Schmitt y Foucault, pero también Gramsci y Arendt, que tiene que ver mucho con Foucault con respecto al tema del poder. Y Perón, claro. Allí se encuentra el centro de sus reflexiones. Es desde allí, desde Perón, que él parte para encontrarse con todos estos pensadores de fondo filosófico-estratégico y cultural. Hasta allí podría responder la pregunta

# El pensamiento estratégico-político

Jorge Bolívar

El pensamiento estratégico está unido en la práctica a dos cuestiones filosóficas esenciales y polémicas: la conducción política y la valoración cultural y popular del gran hombre en la historia.

El justicialismo une estas tres cuestiones en formas culturalmente ordenadoras y organizativas. Por eso, allí donde un presidencialismo liberal valora la administración del Estado, el justicialismo, a partir de la experiencia teórica y práctica de Perón, aprecia en grado sumo, en ese presidencialismo democrático, a la conducción estratégica de un pueblo en un contexto mundial determinado, entramado con positivas alianzas para la paz, pero también lleno de peligrosas coaliciones de carácter belicista. Receta al creador del justicialismo, el que, en sus clases de Conducción Política, afirmaba que administrar un Estado no era tan difícil, lo verdadera-

mente dificultoso era conducir a un pueblo en los procesos de configuraciones de órdenes y de relaciones de poder de tipo mundial.

Clausewitz, en sus consideraciones acerca de la presencia de un obrar estratégico en el mundo humano, subraya tres cuestiones fundamentales para su estudio: el saber en tanto práctica política orientada al poder, la autonomía última de lo político con relación al conflicto social e incluso ante la guerra misma, y “el margen de actividad del genio en el desarrollo conductivo de estas cuestiones”.<sup>67</sup>

El término “genio” utilizado por Clausewitz es la otra forma filosófico-cultural de mencionar al “gran hombre”. Predominantemente, la cultura occidental, tanto la liberal cosmopolita como la marxista internacionalista, reconoce la presencia del genio, es decir, del gran hombre, en el arte e incluso en los negocios, pero se niega a reconocerlo o a valorarlo en forma tenaz en el campo de la acción política. El problema radica en la negativa a considerar la política como una de las grandes artes humanas y no solo como una ciencia a la manera de la física o de la matemática.

Hace más de sesenta años, Perón enseñaba esta diferencia siendo muy criticado por ello en sus clases de Conducción Política. Afirmaba, entre otras cosas, que “el conductor político nace, no se hace”. “La conducción política no es una ciencia ni una técnica, es un arte.” “Todos los movimientos de acción colectiva necesitan de líderes, de realizadores.” “La conducción política es un arte y los artistas no se forman desgraciadamente en las escuelas (modernas). Las escuelas dan técnicos, no dan artistas.” “Es indispensable que el que vaya a actuar en la conducción política tenga el suficiente óleo

---

67. Clausewitz citado por Fernández Vega, José. *Carl Von Clausewitz. Guerra, política, filosofía*. Buenos Aires, Editorial Armagesto, 1992.

sagrado de Samuel, sin el cual no va a tener buen resultado en su cometido. Y eso solo lo da Dios, pero en secreto.”<sup>68</sup>

Al decir esto, Perón parecía hallarse más próximo a las tradicionales concepciones de Carlyle acerca del culto del héroe. Pero en las mismas conferencias hacía entrar en este juego también al azar: “la fuerza superior de un líder es muchas veces producto de la suerte, del destino, de la casualidad”.<sup>69</sup> Al agregar esto se encontraba más próximo a las también estimadas concepciones de Nietzsche o de Georges Bataille sobre la presencia histórica del gran hombre.

Perón subrayaba que a pesar de la importancia del tema, las técnicas de liderazgo y conducción en su época no se estudiaban mayormente. También anotaba que si bien la intuición era la gran arma del líder exitoso, ya que le permitía decidir la mejor acción a seguir en situaciones complejas, el conductor podía enriquecer su tarea con técnicas y razonamientos; técnicas y razonamientos que a quien no ha nacido para liderar y conducir le enseñaban poco, pero que a un auténtico conductor podían serle también de utilidad.

Otro aspecto conflictivo de las enseñanzas de Perón de los años 1950 y 1951 es que afirmaba que era necesario construir la identidad cultural de un pueblo y formular Proyectos Nacionales para darle a una Nación un destino definido en un mundo lleno de posibilidades, pero también de fuerzas colonialistas y apropiadoras de iniciativa hegemónica. Surge así el nexo vital entre una conducción política y un pueblo. Perón introduce aquí la figura original en el mundo del saber estratégico del “conductor conducido”,<sup>70</sup> base del líder democrático popular cuya filosofía de la acción lo hace temido para todos aquellos que gozan de importantes situaciones de poder, pero que no son ni

---

68. Perón, Juan Domingo. “Conducción Política”. Op. Cit.

69. Ibid.

70. Ibid.

populares ni nacionales ni tienen verdadero amor ni consideración por los sectores más bajos de la población. Generalmente, los más humildes y también los más numerosos.

Son muchos los intelectuales y políticos que critican la idea de sostener la presencia de un gran hombre, de un genio en la vida política, porque ello favorece al atraso cultural de la sociedad. Y se basan en ello en los casos extremos de genios claramente negativos que la historia también muestra, los que han terminado construyendo variantes totalitarias antidemocráticas en el siglo XX, como Stalin o Hitler.

Es importante profundizar en estas diferencias de conceptos acerca de la crítica a la creencia y al reconocimiento del gran hombre en el ámbito cultural. Ella se encuentra en casi todos los conflictos culturales de Occidente y de Oriente, pero en nuestro caso se expresa muy nítidamente por la presencia en el país de tres culturas políticas diferentes que conviven en general en forma conflictiva, tanto en el mundo intelectual y educativo como en el mundo mediático. Lo han hecho en el pasado y también lo hacen en nuestros días.

La más conocida es la tradicional conservadora-liberal, que organizó exitosamente en términos prácticos, no en términos éticos, la Argentina durante el Proyecto del 80, y que después de un ocaso significativo recuperó presencia y cierto predicamento económico y mediático con el ascenso mundial del neoliberalismo como ideología dominante del complejo proceso de globalización tecno-económica y comercial planetaria.

La segunda es de origen marxista, con sus diversas variantes: comunistas, trotskistas y socialistas de concepción internacionalista, que ven a lo nacional como una “invención popular desafortunada”,<sup>71</sup> tal cual lo calificara el historiador marxista inglés Eric Hobsbawm. Esta cultura política se propuso reemplazar al capitalismo liberal por un sistema socialista mundial.

---

71. Hobsbawm, Eric. *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires, Planeta, 2005.

Con el derrumbe de la Unión Soviética, esta cultura sufrió un duro golpe a su prestigio y popularidad internacional y, como lo anota el notable filósofo de origen griego Kostas Axelos, se fue convirtiendo en su accionar práctico en un “progresismo chirle”,<sup>72</sup> y por lo común en una variante de centroizquierda del neoliberalismo dominante con el que empezó a coincidir con muchas categorías filosóficas, desde el “libre comercio” a la “libertad de prensa”; dos cuestiones que por el accionar de los poderes monopólicos del mundo financiero global si algo no son en la vida práctica es justamente “libres” y, por tanto, tampoco permiten un ejercicio pleno de la libertad.

La tercera cultura política en juego es la peronista o justicialista. Es la menos reconocida y enseñada como cultura política, pero, irónicamente, es la más popular, es decir, es la más común entre nuestros habitantes. Ha sido transmitida, con lógicas variantes epocales, de generación en generación, pero manteniendo su estatuto filosófico fundamental alrededor del accionar del Estado, no al estatismo totalitario marxista ni al estado mínimo liberal, pero sí al Estado regulador de la economía y a una iniciativa presidencialista conductiva que cuente con el suficiente respaldo democrático para realizarla.

Y en esta última cuestión aparece la notoria actualidad del “gran hombre”. ¿Por qué el neoliberalismo actual niega la presencia del gran hombre o, peor aún, la considera como una expresión caudillista que denuncia atraso e irracionalidad en los pueblos? En el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* del académico francés André Lalande se define al “liberalismo” como una “doctrina política según la cual conviene aumentar todo lo posible la independencia del Poder Legislativo y del Poder Judicial en relación con

---

72. Axelos, Kostas. *Introducción en un pensar futuro*. Buenos Aires, Amorrortu, 1966.

el Poder Ejecutivo, para dar a los ciudadanos las mayores garantías contra las arbitrariedades del ejercicio de gobierno”. Rechazan de hecho todo presidencialismo con autoridad. Pero hay una razón casi sectaria para hacerlo. Es que, como anota el citado autor, el liberalismo expresa conjuntamente una “doctrina económica según la cual el Estado no debe ejercer ni funciones industriales ni financieras ni comerciales, no debiendo intervenir en las relaciones económicas que existen entre los individuos, las clases y las naciones”.<sup>73</sup>

Queda claro que sus partidarios intelectuales o políticos consideran erróneamente que el mercado es una forma de gobierno superior al Estado. Experiencia que a los países periféricos les fue contradictoria con sus intereses comunitarios cuando la aceptaron como buena.

En lo profundo, el liberalismo es la expresión más acabada del individualismo de los siglos VIII y XIX. En los estudios que numerosos pensadores han hecho, tanto del liberalismo como de su sucesor, el neoliberalismo, se reconoce y subraya que estas culturas no tienen una teoría positiva de la política. En sus extremos individualistas son simplemente una negación de lo político. En última instancia son cultura y negocio. Cultivan la educación, por un lado, y el negocio económico por el otro, desligados ambos entre sí y desligados también de toda responsabilidad asociativa y social. Es por ello que para esta cultura la aparición de la figura de un gran hombre debe ser combatida. Ella significa en todos los casos una fuente de enérgica politización de los sectores populares que no se resignan a vivir de la mano invisible del Dios Mercado.

En el otro extremo de la cultura política está el marxismo internacionalista, que no toma en cuenta las particularida-

---

73. Lalande, André. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires, El Ateneo, 1966.



des históricas y religiosas de cada nación y de cada pueblo e intenta aplicar doctrinas generales y universales que, como señalaba Perón, aunque se presentaran como grandes verdades teóricas, terminaban siendo grandes mentiras prácticas.

Es necesario hacer aquí dos aclaraciones importantes. Primero distinguir intelectualmente a Marx de lo que se denomina marxismo. Marx —como lo reconocía Evita— fue uno de los mayores pensadores de Occidente que le enseñó al mundo la “cuestión social” y con ello una problemática fundamental de la vida política, pero el marxismo, al convertirse en ideología internacional, terminó siendo una ideología llena de orgullosas certidumbres “científicas” para vaticinar futuros que no se cumplieron y que escondían una vulgarización y un achataamiento, a veces miserable, del pensamiento de Marx, cuyas prácticas han culminado generalmente en experiencias antidemocráticas, crueles para los pueblos, como el estalinismo o los marxismos dictatoriales africanos.

La segunda es que así como el justicialismo no se lleva bien con las experiencias internacionalistas de todo tipo, sean de derechas o de izquierdas, guarda empatía con los socialismos nacionales o con los populismos regionales con los que puede llegar a aceptar una relación casi familiar en términos políticos.

La concepción marxista internacionalista niega también la figura del gran hombre en la historia política y lo hace por distintas razones. Para ellos, la categoría social más importante no es el pueblo sino la clase obrera. Es la clase proletaria, no el gran hombre, el protagonista de la historia. Por lo tanto, no valoran demasiado al líder que se interese más por la liberación nacional que por la lucha de clases. Para ellos, estas experiencias, en el mejor de los casos, terminan siempre en “bonapartismos”. Pueden llegar hasta a ser progresistas, pero nunca alcanzan a abandonar, en su perspectiva ideologicista, el carácter burgués de las sociedades que los marxistas internacionales se proponen teóricamente destruir.

El 1º de marzo de 1951 Evita inició sus clases dedicadas a la “historia del peronismo”,<sup>74</sup> que luego serían editadas con ese mismo título. Para el lector atento se hace visible que la llamada con justicia “abanderada de los humildes” estaba fundamentando con sus expresiones la posición de la cultura justicialista respecto de la cuestión del “gran hombre” y del rol, siempre tan criticado por las culturas opositoras, de la autoridad del conductor político, dentro de la acción del Estado, pero también en las relaciones de poder que se enhebran y entran en la vida de un pueblo. Decía Evita: “Aunque siempre he tenido un amor extraordinario por la historia, reconozco que solamente me he detenido en las páginas de los grandes hombres, porque he procurado hacer un paralelo entre los grandes hombres y Perón”.<sup>75</sup> Agregará más adelante que “si se analizan a fondo todos los personajes de las distintas épocas de los pueblos, hallaremos allí dos personajes históricos: los genios y los pueblos”.<sup>76</sup>

Hace luego una suerte de “tercerismo” entre Carlyle y los marxistas que, en general en esos años, creían mucho más en las supuestas leyes histórico-sociales que en la necesidad de grandes conductores, los cuales con su presencia herían sus sentimientos de igualdad. Evita juega culturalmente entre las fuentes de sabiduría histórica de raíz individualista y las de raíz colectivista. Vale la pena recordar que ya en 1944 Perón había definido la tarea de una nueva concepción política argentina, ubicándola como un sabio término medio entre el individualismo y el colectivismo cuya fuerte oposición internacional dominaba la época.

---

74. Perón, Eva. *Historia del Peronismo*. Buenos Aires, Escuela Superior Peronista, 1951.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

Evita subraya que Carlyle había escrito que “la historia universal en el fondo es la historia de los grandes hombres”<sup>77</sup> cuya permanencia en el tiempo “constituía una esperanza perdurable para la conducción del mundo”.<sup>78</sup> Hace notar igualmente que “los marxistas, que son los colectivistas de la historia, en cambio creen que esta es obra exclusiva de los sectores populares”.<sup>79</sup> “Yo creo —dirá a continuación— que la verdad aquí, como en tantas otras cosas, reside en una tercera posición. Nada haría un pueblo sin un conductor político y nada haría también un gran conductor sin un gran pueblo que lo acompañase y alentara en sus grandes ideales.”<sup>80</sup> Remataba estas reflexiones afirmando una de las claves de la cultura justicialista, en la defensa de la originalidad de la presencia de un conductor, no solo en el gobierno de las instituciones del Estado sino en la lucha filosófica, de esencia revolucionaria, contra las ideologías y concepciones que debilitan lo nacional y menosprecian lo popular. Evita termina señalando que periódicamente “los pueblos sienten necesidad de grandes encarnaciones histórico-políticas”.<sup>81</sup>

En los esquemas orgánicos de liberación nacional, donde todas estas cuestiones están en juego, lo que más preocupa a las concepciones mundialmente hegemónicas es que se establezca un nexo existencial fuerte entre el líder “tercerista” y el pueblo, lo que permite organizar proyectos nacionales más perdurables orgánicamente en el tiempo, que son los que permiten cambiar las relaciones internas e internacionales de poder en formas geopolíticamente gravitantes.

---

77. Ibid.

78. Ibid.

79. Ibid.

80. Ibid.

81. Ibid.

Es visible que a cualquier mirada histórica, aun a la más superficial, se le hace difícil no ver la presencia de grandes hombres, de grandes conductores políticos en la historia. ¿Cómo llamarlos sino a Ghandi, a De Gaulle, a Sukarno, a Roosevelt, a Mandela, entre tantos otros? Ello no significa que estos grandes hombres sean infalibles y que alcancen siempre y en todos los casos la ansiada “felicidad del pueblo”, pero su accionar responde a tendencias profundas y a fuerzas históricas ignoradas o inadvertidas por el común de los mortales. Dice bien el filósofo Alfred Stern: “además de los hombres comunes que prefieren la felicidad a la grandeza y se convierten en objetos y víctimas de la historia, están los sujetos de la historia, aquellos que la impulsan hacia delante y encuentran la felicidad solo en la grandeza. Hegel los llamó empresarios del espíritu universal”.<sup>82</sup>

No menos agudo es el ensayista de izquierda André Gorz cuando escribe: “la historia se encarna en hombres que se convierten en prisioneros y productos de su sentido; pero a la inversa, la historia se convierte en prisionera de esos hombres por el hecho de tener que realizarse a través de ellos, a través de sus limitaciones, de su estilo e inclinaciones singulares”.<sup>83</sup>

Nietzsche, cuyo pensamiento está atravesado por la cuestión del gran hombre o del ultra hombre, señalaba en *Cómo se filosofa a martillazos* que el gran hombre no es necesariamente el más bueno ni el más sabio de una población, sino aquel que ha comprendido y finalmente encarnado una “gran causa” querida “explosivamente” por su pueblo. “Cuando la tensión en las masas se ha hecho excesiva, escribe, basta el estímulo más casual para producir el genio (el conductor), la

---

82. Stern, Alfred. *La Filosofía de la Historia y el problema de los valores*. Buenos Aires, Eudeba, 1965.

83. Gorz, André. *Historia y enajenación*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

magna realización, el gran destino.”<sup>84</sup> Agrega más adelante que “los grandes hombres son históricamente necesarios, la época en que se presentan es accidental”.<sup>85</sup>

Como se mencionó, el peronismo, el justicialismo como quería Perón que lo llamáramos, recepta en plenitud esta cuestión tan discutida, con un interesante puente entre conductor y líder con relación al pueblo, o, al menos, con relación a las mayorías populares.

En la Argentina, escribiría para terminar, la despersonalización abstracta de la política nunca fue popular. El justicialismo, como cultura política, no hizo otra cosa más que hacerse cargo de esta vital cuestión filosófica nacida de la valoración del pensar estratégico en los juegos de poder del mundo.

---

84. Nietzsche, Friedrich. *Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, Edas, 1971.

85. Ibid.

# Fermín Chávez. Historicismo e Iluminismo en la historia argentina

Jorge Bolívar

Fermín Chávez es un importante intelectual justicialista más conocido por su tarea de historiador que por su condición de filósofo. Pero lo cierto es que desplegó ambas tareas con generosidad. Nació en El Pueblito, cerca de Nogoyá, en la provincia de Entre Ríos en 1924. Amaba a su provincia natal, y solía decir que ella le había dado al prócer que menos apreciaba (Urquiza) y también al que más admiraba (López Jordán). Estudió Filosofía en la UBA, Humanidades en Córdoba y Teología en Cusco, donde se especializó en Derecho Canónico y en Arqueología Americana.

En su juventud integró el grupo de poetas y narradores que acompañaron a Evita. En esos años escribió artículos en *El Líder* y en *Democracia*. Durante la época de la Resistencia peronista fundó junto a Héctor Tristán el periódico *De Frente*. Su libro *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina*

revolucionó la lectura de la historia dando nueva vida al revisionismo histórico. Escribió posteriormente más de cuarenta y nueve libros y muchos artículos y notas periodísticas.

En su obra se advierten dos líneas, una de las cuales es más específicamente biográfica. Son importantes investigaciones sobre personajes arquetípicos despreciados o ignorados por la historia tradicional de cuño mitrista. Entre ellos, *Vida y muerte de López Jordán*, *La vida del Chacho*, *José Hernández* y las más conocidas sobre Juan Perón y Eva Perón.

La otra línea es más histórico-cultural, entre las que se destacan *Historia del país de los argentinos*, *Historia y antología de la poesía gauchipolítica* (en la que reunió trabajos de más de ochenta poetas que cultivaron ese estilo tan propiamente argentino), *La cultura en la época de Rosas* y la obra que ocupa nuestro análisis: *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*, quizás su obra histórico-filosófica más importante, continuación de su exitosa *Civilización y barbarie...* ya citada.

Continuó a pedido del propio José María Rosa su *Historia Argentina* del tomo 15 al 21. El tomo 19, dedicado al Proceso dictatorial, el 20 titulado “Del Mundial al Conflicto” y el 21, “La guerra de Malvinas y la democracia maniatada”.

Fue profesor en la UBA y en las Universidades de La Plata y Lomas de Zamora. Recibió el premio Consagración Nacional en 1990. Había acompañado el regreso de Perón a la Argentina y fue el insistente compilador que posibilitó la edición de *Obras completas* del creador del justicialismo. Murió el 28 de mayo de 2006.

Entre sus últimos libros hay uno muy singular: *Herder, el alemán matrero*, una suerte de continuidad del trabajo que aquí analizaremos, y que trata de aportar más elementos para la comprensión del Historicismo, ya que desde su punto de vista fue Johann Gottfried Herder el filósofo europeo —contemporáneo de Hegel— que mejor expresó esta cuestión político-cultural del Historicismo, concepción que ha acom-

pañado a los distintos pueblos del mundo durante siglos, a diferencia del Iluminismo que es una filosofía que acompaña a la modernidad europea durante la construcción de los Estados nacionales, algunos de los cuales se convertirían en poderosos imperios que utilizarían la “fascinante”,<sup>86</sup> ideología conformada entre la fusión del Iluminismo con el liberalismo de matriz economicista con fines de sometimiento y dominación política, económica y cultural.

La tesis fundamental del texto de Chávez se encuentra pedagógicamente en su “Proemio”. Escribe que el argumento central de su libro “es un tema socio-cultural que concierne a todo el mundo de la periferia. Se trata de algo no privativo del espacio y de la situación de una tierra llamada Argentina. La exportación de ideología del centro hacia la periferia no constituye un hecho nuevo en la historia de la humanidad. Lo que sí es un hecho nuevo es la toma de conciencia por los pueblos periféricos del significado de la ideología que han recibido, o siguen recibiendo, de los sistemas centrales de poder”.<sup>87</sup>

A este hecho nuevo él lo llama “autoconsciencia”.<sup>88</sup> Esta autoconsciencia acompaña todos los procesos de liberación nacional dándoles más fortaleza. Es, a su juicio, un fenómeno de naturaleza historicista la que permite una relectura del pasado con fines de afirmación de la identidad nacional presente, siempre en juego en todos los procesos de relaciones de poder mundiales. Esto permite recuperar y comprender el valor de la cultura popular que en el marco del país iluminista era, y es, no solo desechada —por el predominio de la cultura “purista” y racionalista extrema— sino también despreciada.

---

86. Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura Argentina*. Op. Cit.

87. Ibid.

88. Ibid.



En el texto de Chávez escasean algunas informaciones filosóficas previas que ayuden a advertir más profundamente las diferencias entre estas dos grandes corrientes filosófico-políticas. Por lo que, para hacer más enriquecedora la lectura, agregaremos alguna información extraída de diccionarios de filosofía tradicionales sobre estas dos grandes líneas culturales básicamente opuestas.

Comencemos con el Iluminismo que generalmente ocupa en los textos originados en Europa más páginas que el Historicismo. En su *Diccionario de Filosofía*, José Ferrater Mora lo define como “un determinado estado de espíritu que afecta a todos los aspectos de la actividad humana y de la reflexión filosófica”.<sup>89</sup> Se extendió particularmente por Francia, Inglaterra y Alemania. Se caracteriza ante todo por su optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad sobre la base de principios racionales. Procede directamente del racionalismo del siglo VII y del auge alcanzado por la ciencia de la Naturaleza en el siglo VIII. Considera a la historia desde un punto de vista crítico y estima que el pasado no es una forma necesaria para la evolución de la humanidad, sino que debe verse más bien como un conjunto de errores explicables por el todavía insuficiente poder de la razón. Fundada en esta idea capital, la filosofía del Iluminismo, según Ferrater Mora, “persigue en todas partes la posibilidad de realizar semejante anhelo: en la esfera política, por el ‘despotismo ilustrado’, en la esfera científica y filosófica, por el conocimiento de la Naturaleza para poder llegar a su dominio, en la esfera moral y religiosa, por la aclaración de los dogmas y leyes, único medio de llegar a una religión natural igual en todos los hombres que nieguen a Dios o, a lo sumo, lo releguen a una lejana función creadora o primer motor de la existencia”.<sup>90</sup>

---

89. Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía abreviado*. Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

90. *Ibid.*

Chávez estima que en el *Discurso del Método*, Descartes funda la ilusión de dominación que caracterizará al Iluminismo. El filósofo francés había sostenido que la razón es naturalmente igual en todos los hombres. Era necesario despertar en ellos el poder de la razón y los métodos matemáticos que la sostienen. Agrega que “el purismo de la razón pura desarrollada por Kant —la *Aufklärung*— marcará una de las cotas máximas de esta filosofía”.<sup>91</sup> Si todos los hombres son racionalmente iguales, debe ocurrir lo mismo con los pueblos; por eso todos deben regirse político-socialmente por instituciones racionales de valor universal. Los que se resisten y persisten en su atraso deben ser dominados por la fuerza hasta que aprendan a vivir “racionalmente”. En la concepción de la ilustración iluminista está admitida y casi necesitada la construcción de una ideología civilizadora, colonialista e imperialista, de naturaleza íntimamente violenta para someter a los países periféricos a la inteligencia y la razón de las potencias centrales más desarrolladas económica y científicamente.

En el *Diccionario Político* de Aníbal D’Angelo Rodríguez encontramos un complemento de interés para visualizar la diferencia que nos ofrece la idea historicista. Al tratar la cuestión de la fraternidad, el autor responsabiliza al auge del Iluminismo en la Europa moderna que el término fraternidad, uno de los tres grandes símbolos de la Revolución Francesa, haya quedado eclipsado. Escribe que en la concepción Iluminista “solo existen dos realidades decisivas: el individuo humano y la humanidad”.<sup>92</sup> Todo lo que se afirma y predica con relación al hombre se refiere al hombre entendido como individuo. Todo lo que se predica sobre el devenir histórico se refiere a

---

91. Chávez, Fermín. *Herder, el alemán matrero*. Buenos Aires, Editorial Nueva Generación, 2004.

92. D’Angelo Rodríguez, Aníbal. *Diccionario Político*. Buenos Aires, Claridad, 2004.

la humanidad en su conjunto. De esa manera, la familia, la religión, la comunidad política, la pertenencia geocultural, etcétera, no son realidades decisivas, es decir no son permanentes ni naturales. Son construcciones cambiantes y transitorias. Cabe agregar que el hecho de que esto último ocurra no significa que todas las entidades intermedias que van desde la familia a la Nación no estén profundamente imbricadas y entramadas en la existencia histórica de nuestras individualidades. Es evidente que esta creencia iluminista contiene un exceso de racionalismo que lo lleva a asombrosos procesos de violencia irracional.

En el citado diccionario podemos leer que “de la trilogía del primer liberalismo, el valor fraternidad ha sido prácticamente olvidado. Mientras la libertad continúa siendo el fundamento teórico principal del Estado de derecho del siglo XX, la igualdad constituye el principal argumento dialéctico de los socialismos”.<sup>93</sup> La idea de la fraternidad “estaba atada de manera demasiado obvia a su origen cristiano religioso”.<sup>94</sup> El Iluminismo expresaba una batalla contra el pensamiento religioso que había dominado a la Europa medieval. Era un pensamiento básicamente agnóstico, crítico del poder de todas las Iglesias a las que se veía como instituciones retrógradas y oscurantistas. Por eso también despreciaban la religiosidad popular de los sectores “bajos” de la población, pues eran fuente de oscurantismo y atraso.

Desde el punto de vista operativo, los grupos francmasónicos fueron los grandes difusores de esta filosofía iluminista, en particular en los siglos VIII y XIX.

Chávez aportará más claves para comprender al Historicismismo que al Iluminismo, al que supone más conocido por su peso en las enseñanzas enciclopedistas y cosmopolitas a las que

---

93. Ibid.

94. Ibid.

nuestro país ha sido bastante afecto, Sarmiento de por medio. Dado que el Historicismo desde el punto de vista conceptual tiene varias líneas y autores diversos, Chávez acentuará la línea correspondiente a los alemanes Herder y Von Savigny y a la del francés Lermínier, en particular al primero de los nombrados, al cual, como ya se comentó, en sus últimos años le dedica un libro especial. Existe un lazo histórico importante para hacerlo que él investiga en la Generación romántica del 37. Consigna Alberdi que es Echeverría quien después de un viaje a Europa les trae los libros y las ideas de la vieja Europa, entre los que se cuentan la de los escritores citados. Esto produce un período de interesante Historicismo, tanto en el propio Alberdi como en Echeverría, en José María Gutiérrez y en Marcos Sastre, que les generará una clara ambigüedad con relación a la construcción de las instituciones de la organización nacional, en particular mientras se desarrollaba en nuestro país la experiencia de Rosas, claramente historicista.

Chávez estima que la dicotomía Civilización - Barbarie, propuesta como fundamental, constituye la resultante de una ideología básica: el Iluminismo, cuyo proceso de incorporación a nuestra realidad cultural no ha sido debidamente estudiado”,<sup>95</sup> con excepción de Coriolano Alberini en *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, y, en menor medida, por Alejandro Korn en *La teoría iluminista del progreso*.

Encuentra que Alberini define con mucha precisión la ambigüedad en el pensamiento de Alberdi, pero también su originalidad. “El Historicismo de Alberdi —escribe Alberini— cobra parcialmente coloración iluminista, pero ello significa Iluminismo en los fines (ideales de Mayo) e Historicismo en los medios (federalismo representativo).”<sup>96</sup> El Historicismo federal

---

95. Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura Argentina*. Op. Cit

96. Alberini, Coriolano. *Problema de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Universitarias de La Plata, 1966.

de Alberdi, claramente contrario a la visión unitaria de los rivadavianos, puede rastrearse también en otros textos de sus amigos de la época: en el primer Echeverría, en Pedro de Angelis, Marcos Sastre, Felipe Senillosa, Vicente López y Planes y Francisco Javier Muñiz. Todos ellos advertían que la organización nacional necesitaba una lectura de nuestra realidad que no la encontrarían en los libros de los filósofos europeos que renegaran de la valoración de la historia, costumbres e idiosincrasia.

¿Por qué valorar a los filósofos europeos historicistas? Porque ellos tienen una concepción de la historia de los pueblos que ayuda a conseguir autoconsciencia nacional y permite enfrentar a las filosofías y a las ideologías que son las máscaras de las prácticas de dependencia y sometimiento.

¿Por qué Herder en particular? Porque permite leer en algunas cuestiones culturales que escapan a los universalismos hipócritas. Destaca las siguientes obras del ensayista alemán: *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, *Acerca del origen del lenguaje* y *Del conocer y del sentir del alma humana*. Además coincide con Alberini, quien en su ya mencionado libro de historia de las ideas argentinas de 1930 reconoce que “las doctrinas de Herder tuvieron enorme influencia en la formación mental de los románticos argentinos”.<sup>97</sup>

Herder, anota Chávez, “investigando la historia de diversos pueblos, llegaría a descubrir un mundo de individualidades (y de comunidades) para las cuales no sirve de medida la razón europea”.<sup>98</sup> El “prototipo del género humano superior no se halla, pues, en una sola Nación de la tierra”,<sup>99</sup> por más predominante que sea en ciertas épocas.

Un párrafo decisivo de su pensamiento maduro es el siguiente para Chávez: “Menos que nadie puede nuestra cul-

---

97. Ibid.

98. Herder citado por Chávez, Fermín. *Herder, el alemán matrero*. Op. Cit.

99. Ibid.

tura europea representar la medida de la bondad y del valor humano universales, ella no es ninguna medida —para los demás pueblos de la tierra— y si pretende serlo es solamente una medida falsa”.<sup>100</sup> Por otra parte, arremete contra la misma noción de cultura europea general y abarcativa: “cultura europea es un concepto abstracto. ¿Dónde existe en su totalidad? ¿En qué pueblo? ¿En qué épocas?”.<sup>101</sup> La idea eurocéntrica de la que se apoderarían en particular los imperios británico y francés en el siglo XIX “escondía fallas, flaquezas, convulsiones y atrocidades”<sup>102</sup> para que naciones de otras partes de la tierra las imiten. “La cultura del género humano es otra cosa —termina diciendo Herder—: de acuerdo al lugar y al tiempo, brota por doquiera; aquí, con más riqueza y abundancia, allá, más pobre y escasamente. El genio de la historia natural de los hombres vive en cada pueblo”<sup>103</sup> y germina por épocas en un lado o en otro, por lo que el conocimiento histórico es esencial para la comprensión de la propia identidad de cada pueblo. Para Chávez, esta frase reafirma su noción de “autoconsciencia”, que va a aplicar a lo largo de nuestra historia para ver cómo juegan, se oponen o se articulan estas filosofías opuestas. Encuentra allí una cultura de la tierra, como en Astrada y en Kusch. Además, un lenguaje que ha llevado siglos construir y enriquecer con fines educativos y transmisivos, es decir, de comunicación entre los hombres. Una poesía y una música populares, las cuales también pueden y deben estudiarse con filosofías historicistas o iluministas, para advertir su gravitación en el desarrollo general de un país o una región.

Cita diversas frases de Herder que le parecen valiosas para la tarea histórico-cultural en la que va a inscribir su libro. Por

---

100. Herder citado por Chávez, Fermín. *Herder, el alemán matrero*. Op. Cit.

101. *Ibid.*

102. *Ibid.*

103. *Ibid.*

ejemplo: “un día ha enseñado a otro día, una década a otra década, un siglo a otro siglo, la musa de los tiempos, la historia misma, habla con centenares de voces, con centenares de flautas”.<sup>104</sup> O, “cada Nación tiene su centro de felicidad dentro de sí, como la esfera tiene su centro de gravedad”.<sup>105</sup> Hay que saber encontrarlo, piensa Chávez. Eso también es “autoconsciencia”. Las “fuerzas vitales de los seres humanos son las propulsoras de la historia humana”.<sup>106</sup> O “la religión (popular) ha constituido en la historia la más elevada humanidad del hombre”.<sup>107</sup>

Pero Chávez no se va a quedar solamente con Herder, ya que su objetivo es el Historicismo. Y aunque es una idea bastante aceptada que Herder, amigo de Goethe y romántico como él, fue posiblemente el más profundo y a la vez el más simple de los filósofos historicistas. Existen otros pensadores de esta misma corriente que también merecen ser sintéticamente expuestos, pues ellos dejaron algunas de sus ideas en la construcción cultural de nuestra Nación. Con su capacidad de investigador de textos de autores argentinos de diversas épocas, Chávez encuentra en Marcos Sastre, en 1837, la intención de realizar un curso de lecciones, “o más bien de lecturas científicas que tengan por objeto exponer las altas concepciones de Vico, Herder y Jouffroy”.<sup>108</sup>

Chávez anota que el término “Historicismo” es una noción —y una práctica— mucho más vieja que la palabra creada para contenerla. ¿Qué significa Historicismo?, se pregunta, “se puede decir que es la corriente filosófica y la consiguiente metodología que exigen comprender y juzgar hechos,

---

104. Ibid.

105. Ibid.

106. Ibid.

107. Ibid.

108. Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la Cultura Argentina*, Op. Cit.

pueblos y épocas del pasado de acuerdo con sus condiciones históricas particulares, con exclusión de toda racionalización internacionalista de los mismos”.<sup>109</sup> Es una definición muy fuerte, sobre todo si la leemos hoy en época de globalización creciente. Sin embargo ofrece su sabiduría, porque la, a veces, extrema singularidad de los pueblos del mundo se mantiene aún en procesos de internacionalización financiera y mercantil como los actuales. La forma de vivir no es la misma en China que en Estados Unidos, o que en Nigeria, Bolivia, Albania, Pakistán o Noruega. Ni es la misma en determinadas regiones internas de estos países.

Esto fue entrevisto con gran capacidad profética por Juan Bautista Vico, que había nacido en Nápoles en 1668. Aunque su obra filosófica es algo anárquica, fue un pensador de notable genio. Es el mismo autor que se trataba de estudiar en el salón literario de Marcos Sastre. Trató de contribuir a la creación de una filosofía de la historia, cuando todavía esta disciplina no estaba desarrollada. Pero su objetivo no es la humanidad abstracta del futuro saber iluminista, sino las naciones que en ese momento se estaban organizando en forma hartamente compleja en Europa. Su libro más famoso, *Scienza Nuova*, procura entender en sus comienzos el fenómeno político quizá más gravitante de la modernidad, aunque así no se le acepte, que es el nacionalismo; no solo como organización institucional, sino también como sentimiento de pertenencia e, incluso, como religión secreta.

Ya más cercanos a Herder, nacido en 1744, se encuentran pensadores de tendencia historicista a los que Chávez cita en pequeños fragmentos altamente pedagógicos. En el mismo siglo XVIII, J. G. Hamann, respondió al purismo racionalista cartesiano con una obra que sería clásica en el Historicismo: *Metacrítica sobre el Purismo de la razón pura*. En ella defen-

---

109. Chávez, Fermín. *Herder, el alemán Matrero*. Op. Cit.



día la “totalidad del hombre contra la pura racionalidad”,<sup>110</sup> que se olvidaba de las pasiones y de las creencias particulares que obligan a valorar más lo individual que lo general. En la misma época, Friedrich Karl von Savigny sostenía también que el derecho, como las lenguas y las costumbres, eran productos de creaciones colectivas. La escuela histórica francesa, cuyas figuras principales son Théodore Jouffroy (1796-1842) y Jean-Louis-Eugène Lerminier (1803-1857), estimaba, siguiendo las líneas de estos pensadores alemanes, que el derecho se desarrolla orgánicamente con el pueblo al que pertenece, progresa con su progreso y declina con sus crisis y estancamientos.

Chávez encuentra también en el músico y escritor historicista y romántico Richard Wagner, en sus obras *Arte y Revolución* y *La obra de arte del porvenir*, conceptos aún más extremos sobre el particular. Así, el autor de *Tristán e Isolda* estimaba que los artistas e intelectuales que se creían los grandes autores de las altas ideas filosóficas nunca podrían compararse con la inmensidad y profundidad temporal que tiene la creatividad de los pueblos. Los más grandes inventos son hechos por los pueblos, decía. Son invenciones que han llevado a veces siglos para poder ser valoradas. Para él, “los principales inventos populares eran la lengua, la religión y el Estado”.<sup>111</sup>

En su libro *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*, Chávez va a ofrecer la “propuesta de un nuevo eje cultural desde la periferia”.<sup>112</sup> Escribe que “desde 1956, año en que publicamos un libro polémico sobre el falso eje en que se mueve la cultura argentina al compás del Iluminismo, venimos reflexionando sobre la necesidad de formular, orgánica

---

110. Hamann citado por Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*. Op. Cit.

111. Wagner citado por Chávez, Fermín. *Herder, el filósofo matrero*. Op. Cit.

112. Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*. Op. Cit.

y metódicamente, una redefinición de conceptos referentes a todo nuestro proceso cultural en función de autoconsciencia y liberación. A esta altura de nuestro desenvolvimiento histórico, resulta evidente que las categorías centroeuropeas impuestas por el Iluminismo en nuestro siglo XIX no nos sirven, nunca nos sirvieron desde el punto de vista de una voluntad autoconsciente”.<sup>113</sup>

De manera que Chávez unirá la ya clásica categoría de la liberación nacional, hecho básicamente político-económico, la categoría de la autoconsciencia nacional, acontecimiento de carácter básicamente cultural. A partir de esta afirmación va a periodizar la historia de la cultura en seis etapas básicas.

La primera, denominada de “La Revolución”, va de 1777 a 1820. La segunda, dominada por el Iluminismo, entre 1820 y 1830. La tercera, Historicista, entre 1830 y 1860. La cuarta, denominada “La República liberal”, transcurre entre 1860 y 1900. A la quinta la denomina “Hacia el populismo nacional” (1900-1930). Y la última de su estudio, llamada de “La descolonización”, va de 1930 a 1945.<sup>114</sup>

Insisto en subrayar que se trata de una investigación y de una lectura de nuestro proceso histórico-cultural, en el que luchan mentalmente las dos grandes corrientes filosóficas. No necesariamente debe coincidir el triunfo momentáneo de una sobre la otra con hechos políticos que vayan en consonancia con ese predominio. A veces, el exceso de europeización consentida institucional, con su consiguiente dependencia económica de algún centro imperial, sirvió para darle al proceso cultural un marcado carácter historicista, como ocurrió durante la década de 1930.

Lo primero que puede sorprender al lector desprevenido es que Chávez hace nacer la Argentina como patrimonio terri-

---

113. Ibid.

114. Ibid.

torial —como *Nomos*, diría Carl Schmitt— y como Nación preexistente poco después de la fundación del Virreinato del Río de la Plata: “Iniciamos la historia de la cultura argentina en 1777 —escribe Chávez— por considerarlo un año clave en cuanto a las primeras manifestaciones literarias de la Nación antes de 1810.”<sup>115</sup>

El período de La Revolución está dividido en dos épocas. Una, de 1777 a 1810, y la segunda, de 1810 a 1820. En el año 1777, don Pedro de Cevallos atacó y rindió la Colonia del Sacramento y se alistó para lanzarse sobre Río Grande del Sur, cuando Carlos III negoció esa provincia con Portugal. Esa guerra trunca, con ejércitos formados en buena medida también por criollos, “fue muy popular y Cevallos emergió entonces como una clara afirmación de la Nación preexistente”.<sup>116</sup>

Juan Baltasar Maziel fue un santafecino que reflejó esos sentimientos populares en un romance, conocido bajo el título de *Canta un guaso en estilo campestre los triunfos del Señor Don Pedro de Cevallos*. Ese estilo campestre puede verse para Chávez como pre-gauchesco, y su primera estrofa tiene ecos martínfierrcos. Dice: “Aquí me pongo a cantar, debajo de aquestas talas, del maior guaina del mundo, los triunfos y las fazañas”.<sup>117</sup>

Poco después se conocería la pieza teatral *El amor de una estanciera*, donde la protagonista, llamada Chepa, es pretendida por Marcos Figueiras, un portugués que simula un resabio de la reciente contienda y por el criollito Juancho, quien finalmente se queda con el amor de la muchacha.

También le interesan a Chávez las disertaciones del doctor Carlos García Posse, quien entre 1777 y 1779 dictó un curso de Filosofía que criticaba y se oponía al racionalismo francés. Este curso, anota Chávez, “fue elogiado por otro de los

---

115. Ibid.

116. Ibid.

117. Ibid.

primeros argentinos autoconscientes, el doctor Lavardén, en una disertación pronunciada en 1778, de la que se ha conservado un importante fragmento”.<sup>118</sup> Altamente ilustrativo es *El triunfo argentino*, de Vicente López y Planes, quien después de las invasiones inglesas celebra la victoria como argentina, no como española, lo que ocurre dos años antes de la Revolución de Mayo. En el campo de la cultura —reiteramos que es el campo en el cual se ubica la historización de Chávez— es visible advertir para él líneas historicistas, como las de Bartolomé Hidalgo y un periodismo iluminista como el de Pazos Kanki.

El período de predominio Iluminista tiene sus puntos fuertes en Lafinur y en Fernández Agüero en la Universidad de Buenos Aires. También las clases de Economía Política de Pedro José Agrelo, que enseña al inglés James Mill. El antiiluminismo es defendido por el Padre Castañeda. Además, “en la década de 1820, el Iluminismo gana su primera batalla y hasta se cobra, en Manuel Dorrego, su primera víctima”,<sup>119</sup> a la que Salvador María del Carril ve como el triunfo de “la causa de la civilización contra el salvajismo”.<sup>120</sup>

El período de predominio del Historicismo coincide con la Confederación de Rosas, y allí puede advertirse el auge de la poesía gauchipolítica como sabiduría popular. También es destacable el Historicismo federal que puede observarse en el Salón de Marcos Sastre y en los jóvenes argentinos lectores de Vico, Herder y Von Savigny, como Alberdi y Echeverría, como ya se mencionó. También Chávez recopila fragmentos de artículos de Pedro de Angelis que le parecen altamente expresivos de esta cultura: reproducimos algunos de ellos aparecidos en los periódicos *El Lucero*, *Archivo Americano*, *El Monitor* y

---

118. Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*. Op. Cit.

119. Ibid.

120. Ibid.

*La Gaceta Mercantil*: “El clima, la latitud, la naturaleza del terreno, la religión, las tradiciones históricas, la índole del gobierno, el influjo de los grandes hombres, los sucesos políticos, la abundancia o escasez de los recursos naturales; estas y muchas otras circunstancias, obrando algunas veces juntas, otras separadamente, forman ese compuesto de prendas y defectos, de virtudes y vicios a que se ha dado el nombre de carácter nacional argentino”. “Una sociedad no es como un viejo edificio, que es menester arrasar para echar los cimientos de otro más regular [...] El talento de un arquitecto no consiste en destruir cuanto encuentra, sino en empezar por dar un mejor destino a lo que existe.” “No pertenecemos a la clase de los retrógrados; pero tampoco simpatizamos con los que quieren innovarlo todo de un día para otro, atropellando ideas y costumbres y ejerciendo una especie de dictadura intelectual no menos odiosa que la política.” “La Europa constitucional, para llegar a su presente condición, ha sostenido un largo período de guerras por la independencia, sobrellevando crueles conmociones interiores. No es extraño que nosotros, contando solamente treinta años de existencia propia, no hayamos llegado a la culminación de nuestro sistema representativo.”<sup>121</sup> Estos fragmentos expresan con claridad un pensamiento evidentemente contrario al Iluminismo.

Pero este período que parecía preparar una organización nacional más historicista y autoconsciente sufre el tremendo golpe literario del *Facundo* de Sarmiento, en el que la dicotomía civilizados/bárbaros, de clara filosofía iluminista, ganará adeptos entre muchos argentinos. La época padece también culturalmente el exilio por enfrentamientos con el gobierno de Rosas de algunas de las mejores inteligencias de la Generación romántica de 1837, y el cambio de búsquedas filosóficas

---

121. De Angelis citado por Chávez, Fermín. *Herder, el alemán matrero*. Op. Cit.

que se da entre el Salón Literario de Marcos Sastre y la posterior Asociación de Mayo.

La precisa crítica de Alberdi a la dicotomía iluminista sarmientina, a pesar de su precisión nacional, no termina de descalificarla. Escribe el tucumano: “Llamar bárbaros a los argentinos que habitan las campañas y viven del trabajo rural y cuyo origen, religión y lenguaje (por lo común) son europeos, grecolatinos, es cambiar el sentido de las cosas del modo más absurdo [...]. La localización de la civilización en las ciudades y la barbarie en las campañas es un error de historia y de observación, manantial de anarquía y de antipatías artificiales entre localidades que se necesitan y que se complementan mutuamente. ¿En qué país del mundo no es la campaña más inculta que las ciudades? El catecismo de esa falsa doctrina es el *Facundo*.”<sup>122</sup>

La República liberal que modeliza desde 1860 en adelante en la matriz iluminista-liberal se fortalece por la anexión del positivismo a su propia filosofía. Pero, así como en el período rosista aparece la opción entre civilización y barbarie, en el período de construcción de un Estado de organización liberal aparece en el campo de la cultura el *Martín Fierro* y la literatura del Ochenta, donde merece un subrayado Lucio V. Mansilla. También surge el primer revisionismo histórico, con Saldías, Brown Arnold y Quesada. En tanto que el joven Yrigoyen se inspira en el krausismo, de clara raigambre historicista española.

En el período que va de 1900 a 1930, Chávez encuentra aspectos positivos y cercanos a la ansiada autoconciencia en la cultura argentina. Esto ocurre en los escritores del Centenario, como Ricardo Rojas, Leopoldo Lugones y Manuel Gálvez. También son destacadas las dos reformas universitarias: la de Buenos Aires en 1904 y la de Córdoba en 1918. Aparece un nuevo revisionismo en David Peña, Dermidio González y

---

122. Alberdi citado por Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*. Op. Cit.

Corvalán Mendilaharsu, y un interesante movimiento crítico del Positivismo en su alianza con el Iluminismo. Todas estas corrientes empujan nuestra vida cultural, a juicio de Chávez, hacia un populismo nacional.

Entre 1930 y 1945, a despecho —o como consecuencia— del exceso político fraudulento de la Década Infame, como la denominó FORJA, se gesta con claridad el pensamiento de la descolonización que el Proyecto de la Justicia Social hará realidad. Son fundamentales los ensayos y las investigaciones históricas de Raúl Scalabrini Ortiz, los hermanos Irazusta, Saúl Taborda, el Padre Castellani, Leopoldo Lugones, Ramón Doll, Arturo Jauretche y Ernesto Palacio. El alumbramiento de la autoconciencia nacional y popular se produce en 1945, y en los años posteriores en los cuales la Argentina rompe la dependencia económica de Inglaterra, nacionaliza sus fábricas, sus frigoríficos y sus ferrocarriles y puertos, erosionando profundamente el poder político de la oligarquía agroexportadora. Ya no hubo más presidentes argentinos electos que fueran ungidos en la Sociedad Rural.

La meditación histórico filosófica del texto de Fermín Chávez termina mucho antes del final del libro en este alumbramiento de la descolonización en donde la unión de la autoconsciencia y la liberación alcanzan su punto más alto.

Como buen lector y admirador de Giambattista Vico, sabía que las naciones estaban expuestas al *corsi* y *recorsi* de la historia. ¡Y vaya si hubo marchas y retrocesos en los últimos setenta años de historia argentina! Nuestro autor en estudio fue un crítico implacable de la dictadura militar. Tampoco las primeras democracias “maniatadas” le parecieron dignas de elogio. Lamentó la vestimenta socialdemócrata del gobierno de Alfonsín cuando esta se mostraba demasiado interesada por promover negocios europeos en la Argentina. Menem le recordó a su poco apreciado Urquiza. Llegaron al poder como historicistas federales y favorecieron todo lo contrario en el momento de las decisiones de gobierno. En *Herder, el ale-*

*mán matrero* consignó entre sus numerosas citas aquella del Alberdi maduro que predice en sus *Escritos Políticos* (Volumen VII): “La constitución, es decir, la articulación entre la libertad y la autoridad, no se escribe, se hace; no se decreta, se forma, se construye con educación. Las constituciones no se hacen en los Congresos, se hacen en las casas, en los hogares (en el trabajo). No viven en el papel, viven en los hombres (y en los pueblos). Quemad todas las leyes escritas de Inglaterra, su constitución quedará viva e intacta en el modo de ser de cada inglés. Al contrario, con un palito de fósforo podéis dejar inconstituida toda la América del Sur, pues su libertad consiste en constituciones escritas”.<sup>123</sup>

Para el autor de *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*, el mayor error, el mayor pecado era no era leer grandes escritores universales tratando de sacarle algún provecho para nuestro desarrollo cultural. El más criticable desacierto era la “colonización mental institucionalizada”,<sup>124</sup> porque tal ordenamiento nos inscribía sistemáticamente en la dependencia de los poderosos. Facilitaba la tarea de los colonizadores, por ello le resultaba particularmente valioso esclarecer “todo el sistema de dependencia, en el que a veces adquiere prioridad lo económico”.<sup>125</sup>

No creía, pues, que una lectura crítica de Hegel, Marx, Nietzsche o Heidegger no pudiera ser valiosa para nuestros fines universalistas fraternos, solidarios, antiimperialistas, pero consideraba que en el ordenamiento constitucional es donde el Historicismo apuesta su batalla fundamental. Es en ella donde la liberación y la dependencia juegan su partida estratégica mundial. Creo que esto es esencialmente el

---

123. Alberdi citado por Chávez, Fermín. *Herder, el alemán matrero*. Op. Cit.

124. Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*. Op. Cit.

125. Ibid.



problema filosófico e histórico que Fermín Chávez desarrolla en la búsqueda de afirmar un nuevo eje cultural argentino para revisar nuestra aparentemente conocida historia.

Casi todos los filósofos justicialistas han tenido conceptos favorables para el Historicismo y críticos del Iluminismo. Además, varios de ellos han considerado también necesario escribir algún texto medular sobre Johann Gottfried Herder. Los ejemplos más conocidos son: Carlos Astrada, *El pensamiento filosófico-histórico de Herder y su idea de humanidad*; Arturo Sampay, *La filosofía del Iluminismo y la Constitución de 1853*; Rodolfo Mondolfo, *La filosofía como problematización y el Historicismo*; Rodolfo Mario Agoglia, *El problema del mal en Herder*; Rafael Virasoro, *Herder y su época*; Eugenio Pucciarelli, *Herder y el nacimiento de la conciencia histórica*; Jorge Hernán Zucchi, *Naturaleza y espíritu en Herder y los dos libros ya citados de Fermín Chávez*.

A veces textos más extensos, a veces ensayos más reducidos en enfoques generalmente distintos; pero es notable consignar la presencia de este filosofar, tan singular y tan universal a la vez, en la problemática de los filósofos justicialistas o cercanos a este movimiento. En particular en la de los que de una u otra manera participaron del Congreso Nacional de Filosofía de 1949.

## **Debate**

*Pregunta: A mi juicio, la filosofía de la liberación plantea el problema de la oligarquía, de cómo liberarnos de ella. Aparte del Iluminismo o del Historicismo de nuestros próceres, la filosofía de la liberación procura determinar quién detenta el poder, si la oligarquía o el pueblo. No solo debemos liberarnos de las potencias extranjeras sino también de la oligarquía. No he percibido aquí que esta cuestión haya tenido protagonismo. ¿Se saltea Fermín Chávez la problemática del poder?*

Respuesta: Creo haber subrayado en más de una ocasión que el objeto de investigación, estudio y propuesta de Fermín Chávez en este libro se concentra en un eje estrictamente cultural, no político, ni económico, ni social. Esto es muy común en los ensayistas. Se parte de una pregunta fundante y se elige un objeto de estudio, y se desecha o no se desarrolla privilegiadamente temas igualmente importantes. El objeto de estudio de Chávez aquí es la importación —tal la palabra que él utiliza— de ideologías organizantes desde los centros de poder a las periferias. Pero subraya ya en la primera página del libro que “el Iluminismo informa el llamado Proyecto oligárquico del 80 y lo sumerge en aguas de colonia”.<sup>126</sup> No hay protagonismo pero no hay ignorancia de la cuestión. El europeísmo de nuestras elites dirigentes en esos años fue elevado y facilitó que nos convirtiéramos en un “sexto dominio británico”, como nos llamaron los europeos. No estábamos en el *Commonwealth* pero tuvimos una dependencia importante del imperialismo inglés. A eso pone fin justamente el Proyecto de la Justicia Social que alumbró en plenitud a partir de 1945. “La descolonización”,<sup>127</sup> como él llama culturalmente a este período, pues de eso trata la principal cuestión de su estudio. En cuanto a la segunda parte de la pregunta, Chávez no se saltea la problemática del poder, pero no la analiza integralmente (como sí lo hace en *Historia del país de los argentinos*). Pero creo que el campo filosófico-cultural es uno de los más importantes componentes del juego del poder, que como ya sabemos tiene una relación muy compleja con el ejercicio fáctico del poderío en las sociedades modernas.

*P: El indígena, ¿tiene algún protagonismo en este juego entre criollos arraigados contra criollos civilizadores euro-*

---

126. Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*. Op. Cit.

127. Ibid.

*peizantes y, en términos de Chávez, entre federales historicistas y unitarios iluministas?*

R: No, y no parece que fuera por un problema poblacional ya que la declaración de la independencia en 1816 fue escrita en quechua y traducida al aymara. No es fácil, por otra parte, encontrar indígenas significativos iluministas. Me parece que lo valioso del libro de Chávez es este auscultamiento del ambiguo pensar de las elites argentinas que primero hicieron la Emancipación y cuarenta años después, aproximadamente, la Organización Nacional. Como lo marca inteligentemente Coriolano Alberini, en ambos casos hubo mucho Iluminismo de fines y también apreciable Historicismo de medios.

*P: ¿El aporte filosófico de Fermín Chávez a la lectura de nuestra historia es un aporte a la importancia de la organización como aspecto constitutivo del ideario justicialista?*

R: Es una buena pregunta que casi se responde sola. En lo personal creo que sí. Además, y esto es igualmente importante, parece señalarnos que siempre tendemos a repetir como país, institucional y organizativamente, dicotomías fundantes. No es un problema actual; no hay ninguna época importante que no haya estado informada por una dicotomía severa acerca del Estado argentino, de su orden, de sus funciones, de sus límites y de su proyecto estratégico en el plano internacional y nacional.

*P: ¿La noción misma de centros y periferias desde la cual se piensa la historia cultural argentina no resulta ya hoy un tanto anacrónica?*

R: Es otra buena pregunta. Ya no existen las relaciones de poder entre centros y periferias que existían en 1960 y en 1970, cuando Chávez hace conocer sus dos libros de base filosófico-histórica. Pero no podemos confundirnos, las relaciones de poder asimétricas a nivel mundial siempre se reciclan dando lugar a nuevos juegos ideológicos y estratégicos de dominación. Los tres mundos de las décadas de 1960 y 1970 han perdido significación geopolítica. Esta nueva era

—continentalista o regionalista, diría Perón, para mostrar la importancia de los megaespacios y no solo la importancia de las antiguas naciones— requiere una nueva meditación filosófica, estratégica y geopolítica acerca de la relación de poder del Estado Nacional con estos megaespacios. Megaespacios sujetos a presión por el asfixiante nexo del mercantilismo nacional e internacional, dotado de un influyente poderío también organizante con sus flujos financieros transnacionales. Nexo al que es necesario agregar a la técnica que sigue movilizando y construyendo nuevas formas de mundo sobre la figura cada vez menos clasista y compleja del trabajador, como lo vaticinara el pensador alemán Ernst Jünger en 1932. Alvin Toffler advierte que si un país no desarrolla una estrategia propia, termina siendo parte de la estrategia de otro, lo que revela que si algo no ha desaparecido son las prácticas y las ideologías de dominación que siempre de una u otra manera acompañan a las estrategias de liberación en pugna. Resultan en muchos aspectos novedosas, pero están presentes vívidamente en la actualidad. Es visible que estamos participando de una época en la que se está formando un nuevo sistema de gobernabilidad mundial. Por ello creo que las categorías de autoconsciencia y de liberación que protagonizan el libro de Fermín Chávez deben ser conocidas, para luego ser actualizadas, repensadas, renovadas; pero siguen siendo útiles para países sin vocación imperialista como el nuestro.

# **Gustavo Cirigliano. Metodología para el Proyecto Nacional y la resignificación del pasado**

Jorge Bolívar

Gustavo Cirigliano no solo es un filósofo sino también es un gran maestro. En sus inicios fue un filósofo de la educación, y después se fue convirtiendo cada vez más en un filósofo político. Cirigliano nació hace más de ochenta años en la Ciudad de Buenos Aires. Se doctoró en Filosofía en 1959 en la UBA y ejerció primero en La Plata en 1959 y 1960. Fue invitado a dar clases en Siracusa, Estados Unidos, en 1961, y al volver a la Argentina enseñó en la Universidad Nacional del Litoral en 1963. Fue invitado por la Universidad del Zulla, en Venezuela, en 1964 y entre 1965 y 1966 volvió a la UBA. En el período de crisis del gobierno peronista (1976) se fue a la Universidad Católica del Perú, y cuando ocurrió el golpe de Estado se exilió en Venezuela (1977) como muchos argentinos, en la Venezuela de Carlos Andrés Pérez. De ahí se dirigió a España donde dio cursos de análisis transaccional aplicado a la edu-

cación en las universidades de Alicante, Murcia, Sevilla, Autónoma de Barcelona, Cádiz y Politécnica de Madrid. Es autor de más de sesenta libros, el primero de ellos es *Filosofía de la educación*, de 1967. En 1970 edita *La educación en la Argentina*, que es un análisis de la educación en nuestro país. En 1974 escribe *Juicio a la escuela* junto a Iván Illich, el notable autor de *La convivencialidad*. También de esa época es *La Argentina triangular*, que es donde aparece la cuestión de la geopolítica ligada al Proyecto Nacional. Ya Cirigliano comenzaba a apuntar su pensamiento hacia la construcción de un texto sistemático con relación al Proyecto Nacional.

En la década de 1980 publica tres importantes libros de su especialidad: *Filosofía de la educación* (1985), donde trata la crisis de la educación y también la llegada de la enseñanza programada con las máquinas de enseñar; *Sistema educativo y Proyecto Nacional* (1986), el cual contiene toda una concepción de la relación que existe entre la educación y el Proyecto Nacional; y *Educación y país* (1988), que expone tanto una sociología de la educación como una relación entre el Estado y la educación.

Aquí se analizarán algunos de estos ensayos porque en ellos encontraremos propuestas y construcciones ligadas a su gran tema final: la “Metodología para un Proyecto de País”. En 1989, entre los aires de disolución nacional provocados por la hiperinflación, Cirigliano trabaja un ensayo que se llama “De la entropía a la híper entropía”.<sup>128</sup> En realidad, él era un evolucionista, como Perón. Tenía una idea de la evolución en los procesos históricos, en el hombre mismo. Comienza su ensayo con una pregunta que remite a la pregunta fundante de Astrada: “el hombre argentino... ¿cómo describir su identidad

---

128. Cirigliano, Gustavo. “De la entropía a la híper entropía” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Segunda época, Año 4, Número 14. Buenos Aires, 1989.

o siquiera su modo de manifestarse en la Argentina de hoy? ¿Cómo referirnos a él? ¿Cómo encontrarle cierta constancia que pueda presumir una esencia común?”.<sup>129</sup> Hace aparecer dos categorías filosóficas básicas de ese texto que son “voluntad” y “proyecto”. Voluntad y proyecto se reclaman y se pertenecen, afirma de entrada. La dependencia es la imposibilidad de diferenciarse. Teilhard de Chardin tiene una frase que dice “la unión diferencia”. Cuando uno no puede diferenciarse, tampoco puede unirse. Carece de poder social para hacerlo. Para Cirigliano esa es la base de la dependencia. Es un no-ser, es un no-ser como pueblo.

Entonces se pregunta: ¿se conforma el argentino con ese no-ser? A partir de esta pregunta propone tres niveles para pensar la cuestión. Supone a las conductas humanas organizadas en torno de tres principios o núcleos aglutinantes: el principio del recibir (del ser engendrado, del egocentrismo); el del dar para recibir (de la nutrición y la conservación, del intercambio y del acuerdo); y el del dar (del engendrar, del dar vida). Sobre tales principios —tener, ser, dar— ubica tres niveles de vida.

Sobre el primer nivel, que es el que Cirigliano va a llamar del deseo, dice que está en el reino de lo biológico, de lo corporal, de lo orgánico. De lo instintivo, de las emociones, del símbolo y de la intuición y de la creatividad y de la energía creadora. Es el ámbito de la fantasía, de la imaginación y de la energía creadora. Pero esta energía creadora, si no puede entrar en un cuerpo organizado, resulta entrópica, es decir, finalmente desorganizante.

El segundo nivel es el de la reflexión, el de la racionalidad, el de la realidad explicada; la vida consciente, la información, el lenguaje objetivable, la comunicación intelectual, el discurso fundado, la actuación sobre la realidad que es el trabajo.

---

129. Ibid.

Es el mundo del cálculo, lo pragmático, la previsión, la conveniencia. Es el ámbito también de las relaciones sociales, la producción y la técnica.

El tercer nivel es el del compromiso y el del testimonio o de la entrega; de la entrega social, del compromiso social. Es el reino de la persona, de la libertad, del proyecto existencial y del proyecto colectivo. Cirigliano agrega que este nivel es también el del reino de la filosofía y la religión. De lo heroico, del sentido final del mundo. De las predicciones del profeta, del mito de la sabiduría, de la intuición mística y sobre todo de la espiritualidad. Este nivel favorece la comunión con los otros y con Dios. Permite la sobreconsciencia del Misterio, el milagro del amor.

Él se pregunta por qué estas tres esferas o niveles. Perón señalaba que hay dos formas de concebir la sociedad: una es racionalista (los individuos somos átomos) y la otra es organicista (los hombres individuales somos células de cuerpos superiores). Perón era organicista como Cirigliano. El organicista tiene más bien la idea de que la sociedad obedece a una sabiduría biológica, es parecida al cuerpo individual, se espeja en él. Así como nosotros tenemos un sistema digestivo, un sistema nervioso, un sistema respiratorio, la sociedad tiene también sistemas: sistema político, sistema económico y sistema cultural. Estos sistemas tienen una lógica orgánica. Cirigliano responde a su pregunta en forma integradora: cada esfera tiene su modo de conocer, su verdad, su lenguaje, su discurso.

Aplica entonces esta lógica orgánica ampliada a nuestra sociedad. ¿Qué propone a nuestra sabiduría el concepto de la entropía en la materia y en la vida? Dice que la realidad manifiesta tendencia a la entropía. El primer nivel, el del deseo, tiende a desorganizarse, a indiferenciarse. La indiferenciación es entrópica. La entropía es homogeneidad, es negación de lo distinto y tendencia a la disolución. La entropía es desorganizadora de los cuerpos. Los cuerpos no tienen continuidad, y al no tener continuidad ni proyecto de vida, no tienen, en el fondo, poder.



Pero la continuidad de los pueblos, y de la vida individual también, pugna por perdurar. De manera que la vida orgánica tiene un nuevo momento para superar la entropía que es justamente la que finalmente desorganiza. A este segundo nivel él lo llama “de la neguentropía”. La neguentropía es un término poco empleado que Henri Bergson usa en su ensayo *La evolución creadora*. Cirigliano señala que la energía vital sola sucumbe, de manera que es necesario el campo de la racionalidad. El yo consciente se postula como organizador. Pero la pura razón, igualmente, si no está impulsada por una fuerza espiritual también tiende a desdibujarse, se frustra. Alcanza un nivel de sobrevida, pero no tiene identidad propia. La neguentropía de la razón termina conservando, es conservadora, y por tanto detiene el proceso evolutivo. Inmoviliza, equilibra, fija. ¿Cómo se supera este fracaso tanto del nivel entrópico como del nivel neguentrónico? Con un nivel hipertrónico. El nivel hipertrónico es justamente el del proyecto, es el originante de la construcción de una sobre-realidad, es más que información o inteligencia o impulso, es ser donación, no es diferenciarse sino perfilar mayor singularidad donde uno solo tiene lo que da y es solo lo que da.

Cirigliano apunta que Sarmiento, Alberdi y Roca, el organizador por antonomasia, intentan la neguentropía argentina, intentan superar la desorganización. El estado privilegiado por el proyecto del 80 es imaginado como un depósito de racionalidad, pero esa racionalidad es tan burocrática que terminará fijista y, por tanto, conservadora. De manera que él en este ensayo, de 1989, estima que tenemos que valorar y alcanzar la híperentropía. Para superar el atraso conservador de la razón se requiere una energía superior, una forma superior de vida y de continuidad, suerte de sobrevida y de sobre conciencia. La donación supera a la vida y a la razón. Estima que en la Argentina, el ensayo de la donación, el ensayo hipertrónico modelo, es la Comunidad Organizada. El Proyecto de la Justicia Social fue hipertrónico, el indivi-

duo se propone y prefiere al otro, al que necesita. En el nivel uno, en el del deseo, quien más podía más dominaba; en su reverso, en el nivel tres, el de la híperentropía, quien menos puede es el privilegiado. La política centrada en el nivel tres se pone al servicio de los demás y es fundamentalmente proyecto común, proyecto de País, Proyecto Nacional. “El tercer nivel hipertrópico es el de la voluntad. Voluntad y proyecto se copertenecen.”<sup>130</sup>

Entonces se pregunta si es posible saltar al tercer nivel desde este nivel en el que se encuentra la Argentina en ese momento, en 1989, que es el de una profunda desorganización. Dice que solo el proyecto (historia de una voluntad) organiza y vitaliza, en verdad resucita; que es nacer a una nueva vida para el hombre y para el pueblo. Así termina este ensayo.

Gustavo Cirigliano trabaja en 1991 en un ensayo muy interesante que se llama “Crisis y proyecto. No saber, no poder”.<sup>131</sup> Su tesis fundamental es que el saber-poder del Norte imperial no es el nuestro. Si nosotros queremos imitar ese saber-poder, no sabremos y no podremos alcanzar la esfera de la voluntad propia para la liberación.

Una cuestión interesante es que él habla de los supuestos de la cultura argentina de ese momento: las actuales sociedades desarrolladas lo son por haberse basado en la ciencia y en la técnica, por lo que ha de reconocer a la técnica como factor decisivo en tal transformación. Se trata de un discurso, de un modo de pensar que el Norte imperial y los países centrales emiten sobre los periféricos y dependientes. Su apabullante desarrollo y su innegable poderío se deben a la intensa producción de ciencia y tecnología. Estas son las causantes del prodigio. Tal discurso

---

130. Cirigliano, Gustavo. “De la entropía a la híper entropía”. Op. Cit.

131. Cirigliano, Gustavo. “Crisis y Proyecto. No saber, no poder” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Segunda época, Año 5/6, Número 15/16. Buenos Aires, 1991.

induce que ese saber es poder. La intención parece honesta, nos induce a los países atrasados a que lo asumamos como propio, conociendo cuál es el secreto para desarrollarnos.

Cirigliano hace contracultura en ese ensayo. Nos advierte que lo que ellos quieren es que nosotros compremos su saber y aceptemos su poder, es decir, que no tengamos saber propio y que, por lo tanto, no tengamos poder. Él hace un dibujo interesante en este ensayo en un capítulo que se llama “Trayecto-crisis-proyecto”.<sup>132</sup>: viene una línea horizontal, una línea declinante, un óvalo, una línea ascendente y una nueva línea horizontal. En la primera línea horizontal escribe “trayecto”, en el óvalo dice “crisis” y en la línea horizontal siguiente dice “proyecto”. Entonces estudia la situación de crisis. La situación de crisis para Gustavo se debe justamente a que hay una gran declinación del proyecto y hay presencia negativa del antiproyecto. Esta declinación provoca la muerte del pueblo, por eso hay una crisis de los movimientos populares, de manera que la crisis ofrece la oportunidad de resurgir en tanto aceptemos esta lógica, que estaba también en el pensamiento de Perón, que los pueblos que no tienen Proyecto Nacional no tienen alma. Argentina se había quedado sin alma, sin fuerzas espirituales.

Cirigliano señala que las características de la Argentina actual son no saber, no poder. Cuando no se puede, hay crisis, porque la crisis es la consecuencia del no poder. Y agrega que en el nivel uno, en el del deseo, lo que hay es desgano. En el nivel dos, el de la reflexión y la explicación, la explicación no explica. De manera que hay que saltar al nivel tres. ¿Cómo saltar al nivel tres? Es a partir de que se advierte en profundidad la presencia del no poder. Y una voluntad que no puede es solo deseo. Un país no tiene voluntad si no decide, y acomete y trata de realizar, aunque sea dolorosamente, un proyecto por él mismo elegido. No cabe atribuir simplificando la crisis de

---

132. Cirigliano, Gustavo. “Crisis y Proyecto. No saber, no poder”, Op. Cit.

esos años en la Argentina al fracaso de las fuerzas y los sectores nacionales y populares sino que más profundamente se encuentra corroída nuestra voluntad, se encuentra derrotada, sustituida, conformada por el saber y el poder del otro.

¿Cómo salir de esto? Del no saber a la salida. Cirigliano propone que al principio es necesario ser analfabeto del saber del imperio. Ello permitirá ser alfabeto de la propia situación. Negando el saber del otro se comienza a estudiar el saber propio. Solo la voluntad se torna poder. El saber en sí mismo, solo, no es poder; el saber sin voluntad no es poder, insiste. Termina el ensayo diciendo que cuando no hay Proyecto Nacional no hay sujeto, es decir, no hay sujeto grande, no hay pueblo. La crisis no es solo no saber y no poder. Es también disolución, desorganización. En cada proyecto de país que termina hay un sujeto histórico que termina. Solo el proyecto demanda y constituye al sujeto. Tanto el antiproyecto como la crisis no resuelta desarman al sujeto. La reconstrucción del pueblo podrá darse si hay un nuevo Proyecto de País. Cabe que resaltar cómo en esos años de la crisis él va trabajando su pensamiento en dirección a lo que será su obra filosófico-histórica mayor, la *Metodología para el Proyecto de País*.

También es interesante el ensayo que publica en la *Revista de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* en el año 1995, titulado “La normalidad capitalista y nuestra condición deudora”.<sup>133</sup> Es importante porque el peso de la deuda externa parecía realmente imposibilitar toda decisión autónoma de la Argentina. Entonces recuadra algunos temas. Uno de ellos se titula “La ofeilematicidad ontológica”,<sup>134</sup>

---

133. Cirigliano, Gustavo. “La normalidad capitalista y nuestra condición deudora” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Número 18. Buenos Aires, 1993.

134. *Ibid.*

tiene un subtítulo cargado de ironía; “título presuntuoso sin duda”.<sup>135</sup> Pero ¿qué es el ofeilema? Es la deuda dicha en lenguaje culto. Él decía: “En este momento la Argentina es ser deuda”.<sup>136</sup> Tener deuda no es lo mismo que ser deuda. Ser argentino en esos años era ser deuda. Importaba reconocer el ofeilema, es decir, la deuda, la deuditud, como una categoría ontológica, como una dimensión, como un componente constitutivo, como una conducción del ser argentino que debía superarse. (Él ya en ese momento decía que la Argentina no pagara la deuda, no en 2001, sino en 1995.) El argentino era más que deuda: era deuditud, condición subyacente a cualquier deseo, correctora de todo pensamiento y controladora de todo Proyecto Nacional. Así entendida, la deuda se hacía impagable. Había que incluir su no pagabilidad en cualquier proyecto nuevo porque de otro modo quedaríamos aprisionados en el antiproyecto.

Por eso mismo, en esas condiciones ontológicas de ofeilematicidad, la deuda siempre tendería a crecer, nunca a disminuir. La única forma de enfrentar este problema era no pagarla. Escribía que “la esclavitud de la deuda es la némesis de la plata dulce. La define la no voluntad aunque tenga muchos deseos.”<sup>137</sup>

Cirigliano propone finalmente que se requiere reconstruir al hombre argentino, más dañado que la economía misma; el más importante objetivo de la educación de hoy en la Argentina es que la Argentina recupere su voluntad, de otro modo no tiene futuro. “Querer, es querer el futuro. La deuda es la voluntad del otro. Querer es comprometerse con valores, lo querido es proyecto. En verdad al futuro no se lo conoce, se lo quiere”.<sup>138</sup>

---

135. Ibid.

136. Ibid.

137. Ibid.

138. Ibid.

Con todo este bagaje filosófico constructivo podremos abocarnos en el texto más importante de Cirigliano, publicado en 2002, que es *Metodología del Proyecto de País*. En el comienzo del libro dice: “Los argentinos [...] somos los dos personajes básicos de cada proyecto: el protagonista y el antagonista. Somos el conquistador y el indio; el godo y el patriota; la pampa privilegiada y el interior relegado; el inmigrante esperanzado y el gaucho condenado. Somos los dos, no uno de ellos solamente. Si nos quedamos con unos de los dos siempre llevaremos a cuestras un cabo suelto sin anudar”.<sup>139</sup> Integrar significa dos opuestos que se reclaman. Elegir por uno de ellos no es integrar. Cirigliano enseña que no es difícil dividir la historia argentina y el pasado en dos corrientes, en dos líneas, porque la historia es conflicto y la de la Argentina la ha sido en gran medida. Pero solo por el presente debemos comprometernos a luchar, no por el pasado. Cada Proyecto histórico, político o nacional reacomoda, reorganiza, revalora los hechos según el nuevo significado que, conforme a sus valores centrales, adquiere. Así, la geopolítica de la reorganización de la geografía de siempre para hacer una nueva historia requiere un relevamiento espacial nuevo. En verdad solo se da geopolítica en relación con un Proyecto Nacional, nunca en abstracto.

Escribe: “Un Proyecto Nacional, término innegablemente argentino surgido a mediados de la década de 1960 y finalmente consagrado el 1º de mayo de 1974 en la conocida alocución presidencial de Perón al parlamento, es la trama de la historia futura. La trama y el drama de un destino que un pueblo se propone, que asume y se lanza a convertir en realidad. Esa trama, una vez vivida, será historia”.<sup>140</sup> Toma de Alberdi una frase interesante: “una nación requiere conciencia de sí”. El tucumano agregaba: “Un pueblo es civilizado únicamente

---

139. Cirigliano, Gustavo. *Metodología del Proyecto de País*. Op. Cit.

140. Ibid.

cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo”.<sup>141</sup> Cirigliano estima que “la ley de su desarrollo”<sup>142</sup> es otro nombre para el Proyecto nacional. Él usa Proyecto de País en forma más genérica, porque no todos los proyectos de la larga historia de nuestra tierra se pueden calificar técnicamente como nacionales. Los proyectos más nacionales son propiamente el Proyecto del 80 y, particularmente, el de la Justicia Social.

Pero todos los proyectos, para Cirigliano, merecen ser releídos o, como pedía Perón, “retomados creativamente”, redefinidos, resignificados. Desde el primero, el de los habitantes de la tierra, del 600 al 1536. Son culturas quechuas, mapuches o anteriores, guaraníes, etcétera. Al segundo que es el de la Argentina hispano colonial, 1536-1800. De la fidelidad al rey y a la corona, de la religión y de la lengua castellana. Al tercero, el de las misiones jesuíticas o la república cristiana, 1605-1768; el reino de Dios en la tierra, la utopía de un nuevo mundo. El cuarto es el proyecto independentista, 1800-1850, de la libertad compartida: independizarse independizando. El quinto es el Proyecto del 80, 1850-1976, de europeización con dependencia consentida. El sexto es el Proyecto de la Justicia Social, 1945-1976, libre, justa, soberana, proyecto inconcluso. El séptimo es el Proyecto de la sumisión incondicionada al Norte imperial y globalizador que en su hacer práctico se constituye en un antiproyecto para nosotros los argentinos.

Establece para esta resignificación histórica una serie de principios metodológicos para que nos ayuden a pensar esta cuestión en el doble juego del pasado y del futuro. Porque vivimos un presente en el cual estamos releiendo el pasado, pero

---

141. Alberdi, citado por Cirigliano, Gustavo. *Metodología del Proyecto de País*. Op. Cit.

142. Ibid.

también estamos viendo cómo funciona la lógica de construcción de un nuevo proyecto en dirección al futuro.

El principio 72, que es el penúltimo, es el de la esencia y de la conciencia: los pueblos no tienen destino, se lo proponen como las personas. “El hombre no tiene esencia. Los existencialistas sostenían que la existencia precedía a la esencia, por lo tanto nada está determinado”,<sup>143</sup> el hombre, como los pueblos, debe construirse su esencia. El proyecto, o sea lo que se elige hacia el futuro, reemplaza a una presunta esencia fija, preconocida y preexistente. El pueblo mediante su proyecto elige su esencia, la identidad que quiere tener.

El último principio, el 73, es el de la entropía. Sobre él, el proyecto enfrenta y supera la entropía de una sociedad (recuerden que la entropía facilitaba la desorganización). La entropía en un ser vivo debe ser ordenada orgánicamente, sino actúa como un virus que favorece la descomposición. Sin proyecto, el virus entrópico de la descomposición avanza y un país se va deshaciendo al no tener la estructura que conjugue esfuerzos, que articule las partes, que ordene las acciones, que dé sentido a su quehacer cotidiano, cuyos sobreentendidos han dejado de significar. Si un país que marcha a su descomposición se encuentra además dentro de un antiproyecto, es decir dentro de un proyecto ajeno, impuesto sobre nuestra voluntad y sobre nuestro deseo, ese proceso de desorganización profunda se estimula. Cirigliano recuerda aquí una cita bíblica: “toda casa dividida desaparecerá, dice el Evangelio”.<sup>144</sup> El proyecto unifica, unifica en lo esencial.

Cuando Perón vuelve, lo hace con la idea de hacer un Proyecto Nacional de entrada; pero cuando advierte que el movimiento popular se encuentra atravesado por fuerzas divergentes, estima que primero es necesario modelizar; por

---

143. Cirigliano, Gustavo. *Metodología del Proyecto de País*. Op. cit.

144. Ibid.



eso a su testamento político lo llama *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional*; es decir, ve necesario una instancia modelizadora que, generalmente, es conflictiva.

Cirigliano también teoriza sobre esta cuestión. Por ejemplo, ve claramente esta diferencia entre “modelo” y “proyecto” en el llamado Proyecto del 80, que es bastante arquetípico. En la época de la Organización Nacional, desde Urquiza hasta la llegada a la presidencia de Julio Argentino Roca, existen treinta años de un proceso modelizador; no es todavía un Proyecto nacional. Se da una lucha importante de sectores con aspiraciones diferenciadas dentro del territorio argentino: guerras intestinas y conflictos muy serios hasta que llega el Proyecto del 80, que es el que trae en realidad la paz y organiza al Estado, que era la idea inicial del proceso de Organización Nacional, pero que no había sido posible hasta la llegada de Roca. De manera que Cirigliano, siguiendo la lógica establecida por el texto de Perón, reconoce la posibilidad de una instancia modelizadora primero y de una instancia ya claramente proyectiva después. A veces, el propio modelo es tan exitoso que se convierte en Proyecto de País rápidamente. A veces no, y es necesario el conflicto.

Algunos de los principios más importantes son:

- “Todo Proyecto Nacional (PN) libera y moviliza reservas hasta ese momento sin uso, o marginadas o conflictivas. Las reservas pueden ser poblacionales o pueden ser también recursos naturales.”<sup>145</sup>

- “Todo PN rehace o reorganiza su espacio físico-geográfico.”<sup>146</sup> Es muy geopolítico el proyecto en su presencia.

- “Todo PN es estructurante y totalizador.”<sup>147</sup>

---

145. Ibid.

146. Ibid.

147. Ibid.

- “Todo PN se financia a sí mismo.”<sup>148</sup> La fuente fundamental de un PN no está en la deuda externa, en los usureros, en los mercaderes de Venecia actuales, que les cobran libras de carne a los pueblos. La base tiene que estar adentro. Puede tener acceso a la deuda en proporciones limitadas, pero no deuditud, no esa ofeilematicidad ontológica, que es una cosa que destruye la posibilidad de organizar un proyecto.

- “Todo PN es el argumento histórico del futuro, es la articulada trama y drama de lo que un país se propone vivir.”<sup>149</sup>

- “Cada PN determina, decide, a quién tiene que considerar enemigo”,<sup>150</sup> y esto va con otro principio que está más adelante que dice: “Todo PN genera dentro de sí al oficialismo y a la oposición y fuera de ese entorno al enemigo”.<sup>151</sup> Esto es muy importante porque suponemos que nos encontramos en una época modelizadora y en la tesis de Cirigliano el proyecto aún puede albergar alternativas. Siempre hay una línea que tiene mayor iniciativa política, un oficialismo, y se dan también oposiciones ligadas a lo esencial del proyecto. Hay que distinguirla de los que están en contra del proyecto, es decir no habría que confundir la lucha interna dentro de la construcción del Proyecto, que no debería ser una lucha a muerte entre oficialismo y oposición, con los enemigos del proyecto, que suelen ser generalmente externos o nativos pero ligados a los intereses del exterior.

- “Cada PN determina y sanciona su propia ciencia y desarrolla su propia técnica.”<sup>152</sup> Es un texto muy ambicioso en esta época de mundialización de la técnica, pero recuerden que Perón en el *Modelo Argentino* nos advertía que el núcleo de la

---

148. Cirigliano, Gustavo. *Metodología del Proyecto de País*. Op. cit.

149. Ibid.

150. Ibid.

151. Ibid.

152. Ibid.

liberación nacional se encontraba en las tecnociencias. Quiere decir que acá hay una cuestión importante. No podemos dar este principio actualmente como si pudiéramos tener toda la ciencia y todas las técnicas propias. Eso no se puede pensar en un mundo en donde los conocimientos pasan de una frontera a otra con enorme facilidad, pero es evidente que tenemos que tener conciencia de esta situación. La cuestión científica y técnica con relación a la articulación económica y productiva del orden mundial es muy conflictiva, porque hay un orden globalizador que actúa transnacionalmente y un país debe tener un cierto grado de control sobre estas cuestiones. Esas fuerzas externas pueden destruir a un buen Proyecto Nacional.

- “El PN ha de concertar los ideales con los intereses.”<sup>153</sup>

- “Todo PN resignifica el pasado, por eso cambia o rehace la historia.”<sup>154</sup>

- “Para que exista un PN se requieren tres componentes: el argumento, la idea de lo que se propone vivir encarnando el proyecto; una infraestructura económica que pague el proyecto; y una asumida voluntad de realizarlo, sea por un grupo, por un líder o por todo un pueblo.”<sup>155</sup> Esto último es lo más deseable.

- “Todo el pasado argentino o su historia pueden ser estructurados y estudiados como una secuencia dinámica de proyectos.”<sup>156</sup>

Este es el aporte fundamental que hace Gustavo Cirigliano en el campo del pensamiento cultural, que es unir esas dos grandes vertientes que tiene la cultura peronista que son el Proyecto Nacional mirando al futuro, por un lado, y la resignificación y la creación de la propia historia, por el otro.

---

153. Ibid.

154. Ibid.

155. Ibid.

156. Ibid.

- “Todo PN determina un sistema educativo congruente y da origen a expresiones culturales singulares y propias, como igualmente prescribe los modelos sociales con sus próceres.”<sup>157</sup>

- “Cada PN implica una inevitable ruptura con el Proyecto Nacional anterior, originando una nueva legitimidad, aunque haya períodos de coexistencia.”<sup>158</sup> Esto es importante porque, en realidad, él concibe casi dialécticamente la llegada de un nuevo proyecto; decía que el viejo proyecto declina porque ya no está en condiciones de ofrecer al pueblo argentino las posibilidades de realización que este demanda, entonces declina y sobreviene la crisis. La crisis es la que demanda y exige el nuevo proyecto; de manera que el nuevo proyecto es crítico del anterior, porque no supo dar al pueblo en su momento de deterioro las respuestas sociales fundamentales.

Luego menciona una frase que suena peronista: “Nadie puede realizarse integralmente en un país sin proyecto.”<sup>159</sup>

- “Todo auténtico PN es terapéutico.”<sup>160</sup>

- “El trabajo es el instrumento resolutor de los problemas del país.”<sup>161</sup> Este concepto es importante y también está arraigado en la cultura justicialista.

Quienes se entusiasman emocionalmente, pero a la vez se convencen racionalmente y comprometen su voluntad con los valores de un PN, suelen alcanzar una actitud profética, es decir pueden iluminar el futuro.

El PN constituye en el país su nivel tres. Es el proyecto de la voluntad, de los valores, del testimonio, de la donación y del compromiso. Los valores que un pueblo asume son el armazón y la columna vertebral de su PN.

---

157. Cirigliano, Gustavo. *Metodología del Proyecto de País*. Op. cit.

158. Ibid.

159. Ibid.

160. Ibid.

161. Ibid.

- “Todo PN o su ausencia es generacional, pero puede ser compartido por más generaciones.”<sup>162</sup> Es decir, pueden comenzar generacionalmente y ser continuado por otras generaciones.

El principio 72, como se dijo, es el de la esencia y la conciencia. Los pueblos no tienen destino, se los proponen como las personas. El hombre no tiene esencia sino que la gana con la existencia. En ese aspecto, Cirigliano era un existencialista, un espiritualista existencial.

Y por último el principio 73, que es el principio de la entropía. Donde empieza su meditación termina su maestría histórico-filosófica. “Solo el proyecto repele y resguarda de la entropía a nuestra sociedad. Sin proyecto el virus de la descomposición avanza y un país se va deshaciendo al no tener la estructura que conjugue esfuerzos, que articule las partes, que ordene las acciones, que dé sentido a su quehacer cotidiano.”<sup>163</sup> Si un país sin PN que marcha hacia su descomposición se encuentra además dentro de un antiproyecto, este podría acelerar su derrumbe.

Finalmente, él saca una conclusión con relación al ejercicio de educar nuestra conciencia y militancia política: “Hay que ejercitar la insaciabilidad del deseo, el pesimismo de la razón y el optimismo de la voluntad”.<sup>164</sup>

En resumen, los conceptos aquí detallados sintetizan la maestría filosófica de Gustavo Cirigliano, quien como filósofo justicialista asume dos cuestiones fundamentales de esta cultura política. Considero que Perón entendió tempranamente que el campo cultural de la revolución social era un aspecto

---

162. Ibid.

163. Ibid.

164. Ibid.

básico de la filosofía y de la cultura política.<sup>165</sup> Por lo que todos los filósofos justicialistas, de una u otra manera, entendieron eso a la perfección y salieron a combatir, a veces con excesos teóricos, el ocultamiento y el ninguneo diríamos con terminología popular, que sufren las culturas emancipadoras y liberacionistas que no se encuentran epocalmente en el centro de poder del orden mundial. Hay por ello un fondo nacional, y también regional, un fondo latinoamericano y básicamente sudamericano de donde surge como de un manantial la sabiduría de que nuestra Latinoamérica es portadora de valores y de una conciencia que no tienen que ver con el universalismo europeo ni tampoco con el regionalismo asiático. Es decir, como decía Murena, América, y particularmente la región iberoamericana, son como una nueva esperanza para enriquecer el pensamiento del mundo. En esta idea impulsora está dando vueltas en todos nosotros esa insatisfacción por no terminar de ser lo que realmente somos. El filósofo peruano Aníbal Quijano escribió una frase que da a pensar esta cuestión con inusual franqueza: “Es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre necesariamente distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos”.<sup>166</sup> Creo que Gustavo Cirigliano fue un maestro de este pensamiento.

## Debate

*Pregunta: Me parece que no me quedó clara la cuestión de los tres niveles. ¿En Cirigliano van juntos? ¿O se van alcan-*

---

165. Bolívar, Jorge. *Estrategias y juegos de dominación. De Marx y Lenin a Perón y Hannah Arendt*. Op. Cit.

166. Quijano, Aníbal. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” en *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, 2000.

*zando paso a paso y dejando atrás el primero cuando se consigue el segundo y el segundo cuando se consigue el tercero?*

Respuesta: Es una buena pregunta, porque quizás al exponer esta cuestión no dejé bien en claro que cuando uno llega al tercer nivel mantiene de alguna manera los otros dos. Por eso él habla conjuntamente de la insaciabilidad del deseo, del pesimismo de la razón y del optimismo de la voluntad. Si tomáramos la figura de un edificio, el deseo es el primer piso, el de la racionalidad el segundo y el de la voluntad el tercero. Pero para poder construir este tercero necesitamos la estructura que nos otorgan los dos primeros.

*P: Creo que conviene recordar el proceso de edición del libro Metodología para un Proyecto de País en el Senado de la Nación. Cirigliano venía trabajando gran parte de los principios con sus alumnos y con sus amigos sin atreverse a publicarlos, porque parecía no darle demasiada importancia. Hubo que empujarlo, por así decirlo, para que lo hiciera hasta que él mismo se convenció de su importancia, como cuando se convierte en el eje pedagógico del Proyecto Umbral desarrollado por pensadores a los que él apreciaba particularmente. La sencillez y humildad de este maestro, como a él le gustaba que le reconocieramos, ha sido muy grande.*

R: Sí, es muy interesante lo que has expuesto. Es como la frutilla del postre que nos muestra la grandeza, pero también la humildad con que se manejaba Cirigliano. Por otro lado vos, Catalina Pantuso, fuiste una dínamo muy importante para que él aceptara hacer la edición del libro que finalmente fue presentado en el Salón de Actos del Senado de la Nación. Así que también merecés nuestro reconocimiento en el impulso para la edición del libro.

*P: ¿No es, a veces, demasiado chauvinista y frontal la forma con la cual nuestros filósofos justicialistas expresan la cuestión de la identidad nacional y latinoamericana?*

R: Casi todos se reconocen como expresión de un pensamiento mestizo, por lo tanto, aceptan que la memoria eurocén-

trica tenga una parte, aunque sea como presencia antagonista, dentro de su planteo. Pero en nuestras enseñanzas escolares esta memoria que se presenta falsamente como cosmopolita, es decir, como cosmos, no como caos, predomina en exceso. Entonces el pensador encuentra su libertad y su creatividad en investigar y en recrear las sabidurías más ocultas y raigales de este mestizaje. Es una actitud que tiene incluso un impulso artístico y poético en esa faceta creativa. Esto es muy visible en Carlos Astrada y en Rodolfo Kusch, por ejemplo. Por otra parte, la presencia de un marco filosófico justicialista que emana de la compleja praxis del movimiento popular peronista en sus diferentes estadios epocales acoge como a fértiles semillas nuevas esta actitud de un filosofar argentino, que choca, debate, dirime, y a veces hasta se fusiona transitoriamente con pensamientos nacidos en otros pueblos con aspiraciones de dominio mundial, como es el caso de la recepción crítica del liberalismo y el marxismo.



## Armando Poratti. La Comunidad Organizada en el tercer milenio

Jorge Bolívar

Armando Poratti escribió un texto que es una notable introducción filosófica a la lectura de “La Comunidad Organizada”. Fue publicada en una edición excelente que hizo el Instituto para el Modelo Argentino (IMA) y que incluía un disco donde se escuchaba el fragmento que de dicho texto hace Perón en el Congreso de Filosofía de Mendoza. Poratti hace una introducción que enriquece mucho la lectura actual de ese texto que tiene muchos años y que algunos consideran ya obsoleto.

Poratti fue profesor y doctor de Filosofía en la UBA y en la USAL, y profesor titular de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de Rosario. También ha sido investigador del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias, especializado en temas de filosofía antigua sobre los que ha publicado numerosos artículos y varios libros: *Diálogo, comunidad y fundamento. Política y metafísica*

en el Platón inicial, *El pensamiento antiguo y su sombra*, junto a Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos, Márgenes de la justicia, La filosofía política clásica, Esencialismo, simulacro y obscenidad en el discurso público en la Argentina 1976-2002 y Variaciones del habla*. Ha sido miembro de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Fue organizador y Secretario Ejecutivo de los Encuentros Nacionales de Pensamiento Latinoamericano en San Luis (1988) y en Paraná (1989).

Es enriquecedor trabajar su análisis de *La Comunidad Organizada* que tiene un título interesante: “Texto y gesto”. En este enfoque él trabaja tres grandes cuestiones divididas en capítulos que nos permiten ver cómo un pensador se va acercando al pensamiento central de Perón.

Los tres primeros capítulos son: “Filosofía, política y proyecto histórico”, que está relacionado con el protagonismo del Congreso de Filosofía de Mendoza, “El pensamiento mestizo en América Latina” y “Filosofía y proyectos en la Argentina”.

Los tres siguientes son: “La filosofía y el momento de *La Comunidad Organizada*”, “La política y la filosofía en la segunda mitad del siglo XX y la resignificación de *La Comunidad Organizada*” y “La filosofía en la comunidad desorganizada”.

Los tres capítulos finales son los más sustanciales: “Comunidad y organización en el pensamiento de Perón”, “Las grandes líneas de *La Comunidad Organizada*” y “La Tercera Posición”.<sup>167</sup>

En el comienzo, Poratti subraya lo que serían los textos fundamentales, no solo de la creación del peronismo, y por lo tanto del pensamiento justicialista, sino aquellos textos que Perón recomendaba todavía en el exilio. Esos tres libros básicos eran *La doctrina peronista, Conducción política y La Comunidad Organizada*.

---

167. Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

Este último, dice Poratti, es el único texto trabajado y leído que tiene una estructura de texto filosófico cerrado. Y destaca una cosa muy cierta: los libros y los textos de Perón, aún el texto de *La Comunidad Organizada*, son siempre momentos de una acción. Es un estratega el que piensa y actúa mientras escribe o habla. El “monumental” Congreso de Filosofía —como lo califica Poratti—, pensado nacionalmente, se convierte en mundial y en uno de los más importantes de la historia en la materia. Vienen y participan en él o mandan sus escritos los más grandes pensadores de la época, a los que se suman los argentinos en un alto número. Era un momento muy particular, el momento después de la guerra, donde había un predominio de ideas pesimistas que habían dejado las tremendas matanzas y el vivir en ciudades bombardeadas y semidestruidas. Poratti señala que la presencia de Perón en el Congreso no fue un acto casual. Él conocía el poder de la filosofía y sobre todo sabía para qué había que usarla. Por eso mismo sabía, no con la cultura filosófica académica pero sí en un sentido profundo, qué es la filosofía y para qué sirve.

De manera que toda esta existencia de un saber, de una actitud de buscar sabidurías profundas en las crisis del mundo, ha sido parte nuclear del juego de las filosofías. Hegel tenía una metáfora muy conocida: cuanto más grande es la oscuridad de la historia son los filósofos los que se sienten obligados a levantar su vuelo en la noche con los ojos abiertos. En la metáfora, los filósofos eran como las lechuzas, levantaban el vuelo en la noche como el mítico búho de Minerva.

Cita por ejemplo a Evita en *Historia del peronismo*, quien decía que lo que le interesa a los pueblos son los hombres extraordinarios. ¿Y quiénes eran privilegiadamente los hombres extraordinarios? Los conductores políticos y los filósofos. Hay una relación entre saber y poder. Este saber-poder es hoy el centro de las lecciones de Michel Foucault y de casi todos los pensadores actuales. Aparece también muy tempranamente en el pensamiento del joven Perón, en su carácter

de profesor de estrategia militar. Lo que anota Poratti es que Perón sabía que al clausurar el Congreso de Filosofía con un texto filosófico estaba realizando algo profundamente original, es decir, no hay antecedentes de presidentes que se metan en un Congreso de Filosofía a participar en un pie de igualdad con los filósofos. Esto es para Poratti lo notable: “El gesto que vale tanto como el texto.”<sup>168</sup>

Era una forma de mostrar la relación entre el poder y el saber latinoamericano. Perón entreveía con claridad que nuestra región, nuestro continente, demandaba su filosofía. Había tenido grandes precursores, pero era necesario profundizar en ese camino.

El segundo capítulo también es importante. Se titula “El pensamiento mestizo”.<sup>169</sup> Acá Poratti reconoce que *La Comunidad Organizada* es ambiguo como texto. Se inscribe, además, en un continente que tiene cierta ambigüedad filosófico-lógica porque tiene raíces profundas que no han sido expresadas filosóficamente y porque tiene influencias de Europa y de América del Norte. Por ejemplo, el liberalismo, la ilustración, los socialismos procuran convertirse en política entre nosotros. Pero esos saberes vienen de pueblos que han tenido un saber de elite que Latinoamérica no ha tenido. Y dice una cosa ingeniosa: “El príncipe americano no tiene consejeros americanos”.<sup>170</sup> En Europa había “un cielo de ideas”<sup>171</sup> que venía de Grecia, después de Roma. Después, de la modernidad y el Renacimiento. Los príncipes americanos no tienen ese cielo de ideas, es decir, cuando llegan al juego del saber-poder, del tener que transformar, del tener que construir mundos gobernables, se encuentran que en realidad no tienen

---

168. Poratti, Armando. “La Comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

169. Ibid.

170. Ibid.

171. Ibid.

Maquiavelos que escriban para el príncipe americano, que es un príncipe geopolítica y culturalmente diferente de los florentinos, alemanes, franceses e ingleses.

Estima Poratti que el filósofo gobernante es un desafío que se puede rastrear en Latinoamérica. Nuestra región muestra varios hombres que han tenido esta responsabilidad doble. Hicieron a la vez de realizadores y también crearon teorías prácticas que mostraron su sustento filosófico.

Nos advierte incluso la dificultad del gran filósofo europeo para advertir la presencia y la posibilidad de protagonismo de nuestra región. El sujeto europeo moderno tiene una línea: Descartes, Kant y después Hegel. Hegel es el espíritu absoluto, y no solo es el espíritu absoluto, pues también valora y se ocupa del espíritu objetivo, que es el mundo político. Entonces Hegel intenta, cuando justamente deidifica al Estado, es decir convierte al Estado en un nuevo Dios, hacer un puente notable entre el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. Lo que es evidente es que ese espíritu absoluto hegeliano atendía en Europa, y las casas matrices estaban más precisamente en Alemania, Francia e Inglaterra. De manera que no era un espíritu absoluto que tuviera demasiado que ver con nosotros. Por eso mismo, cuando esa totalidad espiritual piensa el fin de la historia convertida en ciencia, la ve más que nada en la América anglosajona. Pero a Latinoamérica la ve como “tierra del porvenir, como una página en blanco”.<sup>172</sup>

Poratti insiste: en nuestros pueblos los grandes hombres de acción han sido regularmente hombres de pensamiento. Y esto es justamente por el carácter mestizo de nuestro continente. Es decir, no pudieron ignorar las categorías occidentales, pero a su vez estaban obligados a agregarle otras y a pensar otras, que a veces pueden ser calificadas como inferiores porque no tienen toda esa historia atrás ni “ese cielo de ideas”.

---

172. Ibid.

Mas, en cuanto uno las analiza en profundidad, puede verificar hasta qué punto están cargadas de presencia, de identidad, de proyectos. Proyectos que a medida que la crisis de Europa se va consumando uno puede advertir que eso que al principio se veía como inferior puede convertirse en novedoso, en emergente, en superior.

Poratti aclara algo muy sabido, que el pensamiento europeo se realiza en dos frentes aunque en la práctica conforman una unidad: uno es la apropiación técnica de la naturaleza y otra es la apropiación del territorio, los recursos, los mercados y la fuerza de trabajo de los pueblos naturales, esto es, no europeos. Es decir, lisa y llanamente el colonialismo y el imperialismo. El espíritu objetivo termina siendo imperialista y colonialista.

Pero hace un subrayado de interés con relación a lo anglosajón en América. La diferencia que hay entre este pensamiento dominante europeo, centralizado y de considerable magnitud en muchos sentidos, es que cuando incursionó en Asia y en África lo hizo desde el modelo de la factoría y de la colonia, pero en cambio “Europa comprometió su sangre en América y lo hizo según dos modelos; el proceso colonizador en América del Norte se lleva a cabo con exterminio y sustitución de la población. En gran parte, de esos territorios la fuerza de trabajo la consiguieron con los esclavos, los negros”.<sup>173</sup> En cambio, en los territorios conquistados por los países ibéricos, por el contrario, “tuvo lugar una integración étnica, por cierto que bajo el ejercicio mezquino y rapaz del poder”.<sup>174</sup> Agrega que aunque muchas veces el encuentro entre el conquistador y la india no fue un abrazo de amor sino más bien una violación, el hijo quedaba; era población, fuerza de trabajo. “Más allá del dato meramente étnico, la noción misma de mestizaje

---

173. Poratti, Armando. “La Comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

174. Ibid.

con su carga ambigua de conjunción de diferencias, resultó la categoría cultural, histórica y filosófica fundamental de Iberoamérica.”<sup>175</sup>

También es interesante su afirmación que dice que para pensar esta riqueza y esta dificultad latinoamericana no sirve pensarla dialécticamente. América proviene genéticamente de verdaderas diferencias, no es la síntesis de opuestos antagónicos y que no son “sino escisiones de lo mismo”.<sup>176</sup> Por eso el nuestro constituye un espacio de “síntesis no dialéctica”,<sup>177</sup> es una “síntesis originaria”.<sup>178</sup>

Esto va a tener importancia cuando él analice el contenido de *La Comunidad Organizada*. Escribe: “La categoría básica del pensamiento de Perón es *La Comunidad Organizada*, desde aquí puede verse la profundidad americana de sus raíces. Es la búsqueda de un equilibrio, de una armonización de fuerzas entre elementos distintos, que en el plano sociológico son los diferentes sectores sociales. En el combate de clases europeo, los obreros alemanes tienen la misma raíz étnica que los burgueses alemanes. Por eso, para Poratti, las categorías sociológicas liberales o marxistas no dan cuenta de los fenómenos americanos. En Latinoamérica lo que está en juego no son meras clases, sectores o intereses. Lo social está profundamente imbricado en elementos culturales, étnicos e históricos”.<sup>179</sup>

Perón piensa *La Comunidad Organizada* como un suceso de naturaleza diferente. Poratti, profundo conocedor de la filosofía antigua, encuentra en el líder justicialista una influencia de la *polis* griega originaria. La *polis*, dice, “es la gestión de

---

175. Ibid.

176. Ibid.

177. Ibid.

178. Ibid.

179. Ibid.

esos conflictos desde la conciencia de la unidad política”.<sup>180</sup> La *polis* griega, en realidad, no fue ningún paraíso; tuvo momentos de plenitud pero se encuentra llena también de conflictos terribles. Pero lo que Poratti destaca es que el griego fue un pueblo que pensó sus conflictos desde la unidad política, que no es lo mismo que pensar los conflictos desde la separación, desde el puro antagonismo dialéctico.

De manera que para Armando, cuando Perón plantea desde *La Comunidad Organizada* esta cuestión, sabe que nuestra realidad de vastas y complejas diferencias exige un pensamiento mestizo que tiene la necesidad de colocar en el centro de su pensamiento, estratégicamente, a la conciencia de la unidad política.

El capítulo siguiente no es menos interesante: “Filosofía y proyectos en la Argentina”.<sup>181</sup> En el estado de madurez de Europa hubo una especie de entramado muy profundo entre la gran Universidad y los proyectos nacionales o imperiales de esos Estados nacionales. Vuelve a Hegel, que es un punto de referencia de ese juego, de Universidad y Estado. Un ejemplo notable fue cuando Heidegger asume el rectorado de la Universidad. Esa decisión para él fue fatal posteriormente, pero marcaba la lucha de poder que tenía ser rector de esas universidades prestigiosas. Poratti subraya que “en la Universidad de Berlín o en las universidades napoleónicas se piensan los proyectos nacionales o imperiales de los Estados”.<sup>182</sup>

Aprovecha allí también para referirse al debilitamiento de este espíritu grande de la filosofía con relación a los proyectos nacionales que se ha ido viendo en Occidente en las últimas décadas.

Él analiza a continuación la situación en Hispanoamérica. Desde las universidades de la corona española, donde

---

180. Poratti, Armando. “La Comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

181. Ibid.

182. Ibid.



se desarrollaba una enseñanza escolástica con más accesos de pensamiento moderno, científico y político del que usualmente se cree, como en la mítica Universidad de Charcas, que fue en buena medida la universidad de los emancipadores. Luego, la Generación de Mayo, la de la Independencia y la de la Generación del 37 “producen algunos momentos brillantes de pensamiento”.<sup>183</sup> Le sigue el positivismo del Proyecto del 80. Pero “ni el romanticismo ni el positivismo podían ser filosofías académicas. Es una filosofía viva que irriga la vida pública y genera instituciones e ideologías. Pero todavía no es la Academia”.<sup>184</sup>

Al final de este capítulo, Poratti expone la escena que prepara la llegada del pensar justicialista. Tanto él como Mario Casalla han trabajado la idea de la “normalidad filosófica”<sup>185</sup> enseñada por Francisco Romero. ¿Cuál era el objetivo de la “normalidad filosófica?”. Era un programa cuyo objetivo se limitaba a ponerse académicamente al nivel de Europa. Como resultado de esta política universitaria, afirma Poratti, “la filosofía se establece sólidamente como actividad universitaria a la vez que el filósofo renuncia a su función política”.<sup>186</sup> Aparece así la figura del filósofo profesional, participa de la vida pública en tanto ciudadano, “pero no en tanto filósofo”.<sup>187</sup>

Esta filosofía profesional que estudiaba a Descartes como si estuviera en Francia y a Kant como si estuviera en Alemania será subvertida por la irrupción del peronismo y de un saber justicialista que exige del pensador otra conducta. Es el momento para que aparezcan los tres capítulos filosófico-

---

183. Ibid.

184. Ibid.

185. Ibid.

186. Ibid.

187. Ibid.

históricos siguientes: “La filosofía y el momento de *La Comunidad Organizada*”,<sup>188</sup> el primero.

Allí aparecen filósofos como Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero y Carlos Cossio, entre otros, que comienzan a hacer escuela sobre un filosofar argentino. En los momentos del Congreso de Filosofía de Mendoza de 1949 “puede entreverse la puesta en marcha de una filosofía académica en diálogo crítico con Europa y capaz de acompañar la emergencia de un Proyecto Nacional como el justicialista”.<sup>189</sup>

En esos años había una intensa disputa entre un pensamiento católico o cristiano personalista, de ligazón teológica, con las nuevas corrientes existencialistas que tenían como centro a Heidegger, y que también se abrían en diversas líneas, unas más ateas como la de Sartre, otras más deístas como las de Gabriel Marcel. Poratti afirma que los debates del Congreso fueron “apasionados” y que, a su juicio, terminaron “con un triunfo de la corriente existencialista”.<sup>190</sup>

También reconoce con honesta actitud crítica que si bien *La Comunidad Organizada* es el punto obligatorio de cualquier lectura de la obra de Perón, “como texto de filosofía resulta insatisfactorio”,<sup>191</sup> tanto para los *legos* como para los especialistas. En una entrevista en Madrid, el creador del justicialismo reconoció que el texto contenía demasiadas citas y demasiados debates entre filósofos que oscurecieron sus ideas fundamentales. De manera que hay decisiones de Perón que contrariaron las aspiraciones de los más tomistas y escolásticos, al presentar un texto que, según la opinión de Poratti, se “mueve en los marcos históricos laicos”<sup>192</sup> propios de la época.

---

188. Poratti, Armando. “La Comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

189. Ibid.

190. Ibid.

191. Ibid.

192. Ibid.

Además, a pesar de los críticos que dicen que el texto se configura en la lógica del “discurso prestado”,<sup>193</sup> las ideas fundamentales son claramente de la autoría del creador del justicialismo: *La Comunidad Organizada*, la norma ética, la Tercera Posición son claramente de su autoría. En el Congreso, Perón lee solamente los últimos capítulos del texto. “El capítulo XVII marca la cesura, que permite a su vez detectar cambios en la marcha del texto y en cierta medida en el estilo.”<sup>194</sup>

Hay toda una lectura de Sarmiento y de Alberdi, sobre todo de este último, que en la universidad de la década de 1970 fue importante en el movimiento universitario. Esta época retomará el desafío de pensar filosofías que había lanzado Perón y el Congreso de Filosofía de 1949. Se nota un esfuerzo de los filósofos de la liberación nacional para analizar a los pensadores nacionales y a sus líderes políticos con sus categorías mestizas, porque gran parte del juego de la filosofía es pensar cuestiones nuevas sobre el piso o el fundamento de categorías antiguas. Hay todo un círculo virtuoso allí.

De manera que la tarea de pensar del pensador es un juego de gran importancia, sobre todo si el pensador está atado o ligado a un proyecto de Nación, es decir, si expresa ese vínculo que une a la filosofía con la política.

Poratti reconoce que “esta Academia en ciernes, que en poco más de un lustro puso bases sólidas para un pensamiento a la vez nacional y estrictamente filosófico y que, como tal, puso a la Argentina en el diálogo internacional, es hecho abortar por el golpe de 1955. Sus representantes principales son cesanteados y no volverán nunca a la cátedra. En realidad, no volverán nunca de un exilio interior al que son condenados

---

193. Ibid.

194. Ibid.

de por vida y aun en forma póstuma a juzgar por el ‘ninguneo’ que siguen padeciendo medio siglo después”.<sup>195</sup>

A continuación trata “Política y filosofía en la segunda mitad del siglo y la resignificación de *La Comunidad Organizada*”.<sup>196</sup> Esto también es importante porque lo que él va a subrayar es que ese texto y ese Congreso de Filosofía ocurrieron en un momento histórico donde se verifica un viraje muy grande con relación tanto a la experiencia del poder como a la del filosofar y, más aún, a la experiencia de la praxis, es decir a la convicción que teoría y práctica deben ir juntas. Después de esa cumbre, hay un descenso, no solo en la Argentina, sino también en el mundo.

Poratti insiste en su consideración general: “Perón en tanto estadista y conductor tiene algo que bien puede llamarse filosofía; no espontánea, sino largamente meditada, una concepción sobre el hombre, la naturaleza, la historia, el Estado, el poder y las relaciones con la trascendencia, que va a desarrollar —oralmente y por escrito— sobre todo en los años del exilio y del retorno”.<sup>197</sup>

En 1949 Perón estaba fundando la necesidad y la importancia de la práctica de la teoría filosófica y para eso necesitaba ubicarse en el marco teórico adecuado. “La primera eficacia de *La Comunidad Organizada* reside en su valor de gesto, esto es en la posición de la filosofía como base de una acción de gobierno y de una institucionalización de un proyecto, en forma explícita y pública”.<sup>198</sup> Recordemos que el subtítulo de esta introducción a la lectura de *La Comunidad Organizada* es justamente “Texto y gesto”.<sup>199</sup>

---

195. Poratti, Armando. “La Comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

196. Ibid.

197. Ibid.

198. Ibid.

199. Ibid.

Para Poratti, el viejo Perón advierte que la acción del pensamiento se aleja de la vida de los pueblos. Es un suceso que década a década puede ser apreciado en toda su dimensión.

Menciona después el pasaje al mundo bipolar que desplaza a Europa del lugar central y comienza otra mirada histórica. La filosofía se salva como actividad especializada, pero cada vez más internacionalizada.

La universidad popular del proyecto de 1945 queda trunca, casi nonata por el golpe de Estado de 1955. Ese proyecto que llegó inclusive a tener universidad obrera, se mutila. Todo ese cambio de concepción de la relación, no solo del filósofo con los problemas políticos de la Nación sino también de la tarea de la Universidad con relación a la práctica de los trabajadores, se licua.

Poratti estima que el discurso de 1949 tiene un efecto a largo plazo también sobre la filosofía propiamente dicha. Es decir, si bien puede ser visto como un texto que no tiene un carácter de perfección filosófica, sirve a la filosofía latinoamericana; y le sirve porque dentro de la dispersión comprensible de la conciencia de la marginalidad, surge la posibilidad de un cambio geopolítico mundial y de un porvenir esperanzador para ella.

En 1973 hay otro vuelco dramático: la universidad queda en manos de las corrientes peronistas de izquierda. Dentro de ellas, y con sentidos diversos, “el peronismo es el marco obligado de la discusión”.<sup>200</sup> Perón es invocado desde ángulos distintos y a veces contradictorios. La filosofía de la liberación y la filosofía latinoamericana se institucionalizan en esos años y provocan una “labor filosófica de avanzada”,<sup>201</sup> que hace que las universidades reorientadas se conviertan en centros para la revitalización de viejos y nuevos proyectos.

---

200. Ibid.

201. Ibid.

Este vuelco dramático replantea la cuestión de la filosofía en los procesos de cambio a la par “de la obsesiva cuestión de la existencia y de la originalidad de un pensamiento latinoamericano”.<sup>202</sup> También plantea la función alienada y alienante de la filosofía imperial y eurocéntrica y también propone tratar el tema de la dependencia.

Si bien Poratti con su profunda honestidad reconoce que esa filosofía de liberación tampoco tuvo el vuelo necesario, y ahí encuentra que fue mayor quizá la influencia paralela de la Teología de la Liberación, igualmente estima que fueron dos sucesos que contribuyeron a retomar la cuestión que estaba en juego.

El siguiente capítulo se llama “La filosofía en las comunidades desorganizadas”,<sup>203</sup> referido a los momentos terribles de la dictadura en los que todos los participantes de alguna discusión filosófico-política que tuviera que ver con el poder popular corrían realmente riesgos de exilio o de muerte.

Después analiza brevemente cómo fueron los ejes teóricos y filosóficos de la reconstrucción de la democracia. A su juicio, Raúl Alfonsín instala un eje político y teórico ligado a la socialdemocracia europea, pero no obtiene comprensión de su condición de posibilidad, que son las nuevas condiciones globales del capitalismo y “la masividad planetaria de las nuevas formas del poder”.<sup>204</sup>

Y aparece una serie de cuestiones ligada al tema de la globalización financiera, del ingreso de Internet y de cómo la actividad filosófica no pudo evadirse de este asfixiante panorama globalizador.

Para Poratti, el pensamiento crítico ha sido desactivado por la obscenidad del poder contemporáneo. Se bifurca entre una cierta derecha filosófica que ejerce una visión pesimista

---

202. Poratti, Armando. “La Comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

203. Ibid.

204. Ibid.

del mundo y un progresismo que cae en la moral o alivia su impotencia con bellos gestos y palabras. Constata “que no hay un pensamiento a la altura de los fenómenos actuales”.<sup>205</sup> Y anota finalmente que “la actualidad periodística ha sobrepasado a la filosofía”,<sup>206</sup> acallando a los claustros universitarios donde en los siglos XVIII y XIX estuvo la gran matriz de los proyectos de las naciones y también de los imperios.

Los tres capítulos finales contienen la parte más valiosa de esta lectura de Armando Poratti sobre el texto de Perón, porque aporta una mirada muy importante para el capítulo de las vigencias y las herencias del Proyecto de la Justicia Social y del propio justicialismo como filosofía de vida. Lo que trata de enseñar aquí es todavía cierta vitalidad fundamental que habita en un texto para algunos ya superado porque dicen que ya no hay “Tercera Posición”. Geopolíticamente existiría, actualmente, una sola. Él nos va demostrar que todavía hay en este texto fundante cuestiones filosóficas que no han perdido su sentido y su vitalidad práctica.

El capítulo séptimo se llama “Comunidad y organización en el pensamiento de Perón”.<sup>207</sup> El capítulo IX del texto peroniano une “en un arco”<sup>208</sup> la guerra hobbesiana de todos contra todos y la noción marxista de la lucha de clases, y Poratti cita al líder justicialista cuando dice: “no existe probabilidad de virtud, ni siquiera asomo de dignidad individual donde se proclama el estado de necesidad de esa lucha que es, por esencia, abierta disociación de los elementos naturales de la comunidad”.<sup>209</sup> Aquí se ve a un Perón que tiene la idea de que las confrontaciones o las luchas por el poder, si son de una

---

205. Ibid.

206. Ibid.

207. Ibid.

208. Ibid.

209. Perón, Juan Domingo. “La Comunidad Organizada”. Op. Cit.

magnitud extraordinaria, disocian la comunidad. Es como si hubiera un fondo, un manantial comunitario en los pueblos que la disociación deteriora o destruye.

Una frase de mi autoría que tiene que ver con este juego es: “el símbolo organizativo de la comunidad es la fraternidad y el símbolo organizativo de la sociedad es el poder”.<sup>210</sup> De manera que hay una cuestión entre fraternidad y poder, y entre comunidad y sociedad que está viva en la reflexión del texto de Perón.

Poratti reflexiona así la cuestión: “Comunidad es una palabra donde aparece privilegiado lo común, lo que tenemos en común, lo que compartimos. Sociedad en cambio, viene de socio, que en la antigüedad eran los aliados militares y modernamente son los aliados comerciales, gente que está separada y que se junta solo con fines de atacar o defenderse o bien a fin de obtener lucros”.<sup>211</sup> Hace notar que en la sociología alemana de fines del siglo XIX e inicios del XX, dos pensadores, Ferdinand Tönnies y Max Weber, le dieron a estas palabras un sentido técnico muy preciso: “La comunidad es orgánica, tradicional, natural, espontánea, se corresponde en líneas generales con el mundo precapitalista. La sociedad en cambio, es artificial, mecánica, reflexiva, calculadora, es paradigmáticamente la sociedad capitalista con su racionalidad propia”.<sup>212</sup>

Aquí aparece un hallazgo importante de Poratti al abordar el tema. Estima que cuando Perón habla de “comunidad organizada” no es porque quiera volver al pasado. No es un pensamiento reaccionario. Quiere proyectarse al futuro pensando en la dignidad de los pueblos. Si para la sociología europea en general, comunidad y sociedad resultan términos opuestos y excluyentes, esto no es así para Perón. Para él, sociedad

---

210. Bolívar, Jorge. *Estrategias y juegos de dominación. De Marx y Lenin a Perón y Hannah Arendt*. Op. Cit.

211. Poratti, Armando. “La Comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

212. Ibid.



y comunidad son más bien organizaciones complementarias. La época y América los hace complementarios. No se puede volver atrás, no se puede hacer una comunidad pura, pero tampoco se puede aceptar una sociedad que disocie los elementos naturales de la comunidad, que destruya la fraternidad entre los hombres.

De manera que la tarea de organización de Perón, del pensamiento estratégico de fondo de Perón, que es organizar este doble juego entre comunidad y sociedad, es armonizarlos; armonizar a la comunidad con la sociedad y a la sociedad con la comunidad. Es un pensamiento realmente superior y novedoso. También es valiosa para mí la lectura que hace Poratti de esta cuestión, porque en realidad rara vez ha sido un tema pensado con esta profundidad como él la enseña.

También estima que la organización y la unidad social no pueden ser el resultado de acuerdos presentes, ni la actualización de un ser nacional originario que siempre estaría desgarrado, sino que solo puede ser el resultado de un proyecto, es decir, para él, para que tenga vida esta unión posible entre sociedad y comunidad, es necesario un proyecto nacional. Nuevamente reaparece uno de los temas obligados del pensar justicialista, pero en otra encarnadura orgánica.

Él menciona, además, un texto de 1951, donde Perón dice: “La Comunidad Organizada es un juego donde hay un gobierno, un Estado y un pueblo (unidos en lo básico en una tarea común). Orgánicamente cada uno debe cumplir una misión vinculante. Hay que establecerla y organizarla para cumplirla. La finalidad la marca la doctrina, encarnada en el alma colectiva de la comunidad. Las formas de ejecución corresponden a la teoría, ambas son expresadas respectivamente en la Constitución de 1949”,<sup>213</sup> y agrega: “a la organiza-

---

213. Perón, Juan Domingo. “Discursos” en *Obras completas*, Volumen 14. Buenos Aires, Editorial Docencia, 2002.

ción del gobierno y del Estado ha de seguir la del pueblo”.<sup>214</sup> El justicialismo concibe así la “comunidad organizada” como una especie de sistema de poder, pero que contiene socialmente y que al hacerlo no destruye el elemento fundamental de la fraternidad. Evita así la disociación. Además: “Concibe al gobierno como el órgano de la concepción y planificación, y por eso es centralizado; al estado como organismo de la ejecución, y por eso es descentralizado; y al pueblo como un elemento de acción, y para ello también debe estar organizado”.<sup>215</sup>

Existe un discurso de Perón bastante conocido al que se lo suele llamar como el de “las organizaciones libres del pueblo”, donde afirma: “El pueblo para tener libertad debe también organizarse”<sup>216</sup> y organizarse fuera del Estado. Subraya bien Poratti aquí la diferencia organizativa esencial entre peronismo y fascismo. El fascismo cree en el Estado totalitario. Nada fuera del Estado, dice Mussolini. El peronismo, al contrario, critica al Estado totalitario, al Estado “fáustico”. Por eso favorece la creación de sindicatos con poder propio. Tienen que ser organizaciones de los trabajadores, no del Estado, para que puedan participar del sistema de poder de la “comunidad organizada” armónicamente.

Acá continúa un párrafo que también es importante subrayar. “Organizado” no es un concepto aislado en Perón. Forma parte de una estructura cultural con el correspondiente nexo al concepto de “conducción política”. Él siempre decía “tenemos que organizarnos”, pero cuando Perón decía organizarnos no lo decía tanto desde el punto de vista material, sino desde el punto de vista mental, cultural; porque si el pueblo se pone inorgánico, es decir, no comunitario, si se disocia, es muy difícil gobernarlo. Perón repetía: “no se puede gobernar

---

214. Perón, Juan Domingo. “Discursos”. Op. Cit.

215. Poratti, Armando. “La Comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. cit.

216. Perón, Juan Domingo. “Discursos” en *Obras completas*, Op. Cit.

lo inorgánico”. Entonces, la conducción política es organización de lo organizable. De manera que hay una tarea político-cultural donde el pueblo libre tiene una importancia enorme.

Cuando más organizado culturalmente está un pueblo, más fácil es para el conductor político realizar un proyecto nacional junto con él.

El capítulo que sigue también es muy importante, se llama “Las grandes líneas de la comunidad organizada”<sup>217</sup> y acá también hay subrayados hechos por Armando Poratti de notorio interés.

Perón señala en primer lugar “la degradación de la filosofía”<sup>218</sup> como auxiliar de la vida comunitaria. Proceso que desde la mitad del siglo pasado no ha dejado de acrecentarse. También subraya como una deriva histórica negativa que “el progreso técnico no haya sido acompañado de un correspondiente progreso moral”.<sup>219</sup>

Más adelante aparece una cuestión central en el pensamiento de Perón, que es el referido a la cuestión de la “norma”, que es un tema que nunca ha resultado fácil de abordar, incluso para sus seguidores. Para Poratti se presenta con “un aire de verdad metafísica”.<sup>220</sup> De las grandes verdades puede deducirse una “norma”, “una pauta última que es la clave de la articulación de un cuerpo social, de la “organización” de la “comunidad”, justamente, y que permite un criterio para regular y orientar la vida social y la operatividad política del conductor”.<sup>221</sup> Creo que Poratti logra una interesante comprensión para el tema que a veces es difícil de captar. Se puede decir: donde hay norma común que regule la vida de un pueblo

---

217. Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

218. Perón, Juan Domingo *et al.* *La Comunidad Organizada. Vigencias y herencias*. Buenos Aires, Instituto para el Modelo Argentino, 2008.

219. *Ibid.*

220. Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

221. *Ibid.*

hay normalidad. Esto es muy claro. Norma y normalidad son términos que permiten pensar una situación social armónica. Pero es importante entender que para construir una norma, que como dice Perón no es una ley y tiene un fuerte contenido ético comunitario, es imposible realizarlo políticamente “desde arriba”. De allí el valor que le otorga a la creatividad inmanente del pueblo y a sus organizaciones libres, al papel del pueblo no en tanto masa, sino en tanto constructor de culturas fraternas y vinculantes.

Perón pensaba que a pesar de la situación mundial tan compleja que ofrecía el fin de la guerra, había un hombre más libre y con una conciencia más capaz y esto permitía buscar nuevos equilibrios y también, digamos, nuevas políticas prácticas.

Poratti señala una cuestión vital de este proceso de conformación de una normalidad. Dice que para Perón, antes que la redistribución de la riqueza propiamente dicha, era necesaria una “redistribución de la dignidad”.<sup>222</sup> Esta idea, piensa, es la antípoda del asistencialismo, que es lo que tratan de hacer tanto Perón como Evita. Se suele tomar al peronismo como si hubiera sido un puro asistencialismo eficaz. Como señala Poratti, debería vérselo básicamente como una redistribución de la dignidad del trabajador. Hay un texto de Nimio de Anquín, que fue uno de los mayores filósofos justicialistas, que afirma: “la autoconciencia del hombre argentino basada en la sacralidad del trabajo es la obra mayor de Perón y de Evita”.<sup>223</sup>

En el espíritu filosófico de la Tercera Posición no se condena al comunismo en nombre del capitalismo, tampoco se condena al capitalismo en nombre del comunismo, sino que se condena a ambos como manifestaciones de una concepción

---

222. Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

223. Nimio de Anquín citado en Chávez, Fermín. *Alpargatas y Libros. Diccionario de Peronistas de la Cultura II*. Op. Cit.

de la vida basada en la confrontación, en el odio, en la disociación de lo comunitario. Son concepciones que han perdido toda comunicación con la fraternidad.

Toma él una frase de Perón que dice “La libertad, la que ha atendido el proceso histórico moderno, no se sostiene sin la base ética que culmina en la política, el camino de esta realización ética es la corrección del egoísmo”.<sup>224</sup> Una ética que pueda ocupar un lugar junto a la política tiene que ser una ética de extraordinaria importancia cultural y social. Tiene que ser básicamente una “norma ética” que esté mucho más allá de las cambiantes decisiones jurídicas.

Y Poratti subraya con mucha lucidez que finalmente lo que Perón termina haciendo carne en el pueblo es una “norma ética” poderosa: la “justicia social”.<sup>225</sup> Previo al paso del justicialismo por el gobierno, a muy pocos le parecía injusto que no hubiera justicia social. Después de 1955 ya no fue así y la norma ética argentina se convirtió en un valor y en un criterio popular para juzgar la acción de los sucesivos gobiernos. Antes de la llegada del peronismo, la gente pobre creía que la pobreza era obra del cielo. Después que pasó la gobernabilidad peronista todos se dieron cuenta de que, en medida muy significativa, la pobreza era obra de los malos gobiernos. Es decir, la idea de justicia social no existía en la Argentina como norma ética. Se adquiere justamente a partir de este juego filosófico y metafísico que une a la comunidad/sociedad con su organización.

Finalmente, el último capítulo del ensayo de Armando Poratti lleva el título clásico que identifica muchas veces al justicialismo que es la “Tercera Posición”, y que sirve de conclusión a esta introducción filosófica a la lectura de *La Comu-*

---

224. Perón, Juan Domingo et al. *La Comunidad Organizada. Vigencias y herencias*. Op. Cit.

225. Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

*nidad Organizada*. Tercera Posición que, estima, es generalmente trivializada por consignas de momento. La gente decía: “ni yanquis ni marxistas, peronistas; era una cosa ni ni”.<sup>226</sup>

Nadie se atrevía a considerarla como una alternativa superadora de las ideologías y formas de vida de uno y otro bloque. Pero, en realidad, no era un oportunismo histórico, sino que era una opción con un trasfondo filosófico preciso. Y aquí también se revela cómo Perón trabajó públicamente estos temas ya desde 1944. En *Doctrina Peronista*, varias veces Perón insiste en que tanto el individualismo extremo como el colectivismo extremo son formas que dificultan la vida comunitaria de los pueblos, la disocian.

La idea de “Tercera Posición”, para Poratti, era una línea ligada a la idea de la evolución, que el último Perón va a desarrollar en una filosofía de la historia, ya aquí mencionada. Cita al Perón que dice: “Lo que nuestra filosofía intenta establecer al emplear el término armonía es cabalmente el sentido de plenitud de existencia. Al principio hegeliano de organización del Yo en el Nosotros apuntamos la necesidad de que ese Nosotros se realice y perfeccione en el Yo”.<sup>227</sup>

Este es un tema vital para comprender el justicialismo. Perón estima que el individuo, para acceder a la plenitud de esta organización comunitaria y a su vez también societaria, que no elude las cuestiones materiales ni los conflictos por ellas provocadas, alcanza su punto más alto cuando aprende a engendrar y a crear en lo colectivo. Pone la elección de su ser libre en engendrar en lo colectivo. De manera que el perfeccionamiento del individuo se opera en una tarea comunitaria. Esto lo saben bien algunos artistas populares, también algunos dirigentes sociales y sacerdotes. Hay gente que entiende que su tarea es social y la

---

226. Ibid.

227. Perón, Juan Domingo et al. *La Comunidad Organizada. Vigencias y herencias*. Op. Cit.

vive con alegría, es decir la vive como una experiencia realizadora y no como una experiencia empobrecedora.

De manera que ese engendrar en lo colectivo, esa perfección del Yo en el Nosotros, es un alma también del justicialismo como la norma ética.

El tercerismo de Perón expresa una posición geopolítica de los años 50, pero, como sabemos los justicialistas, expresa también una posición filosófica. Ha sido muy popular en el campo internacional. Los argentinos no terminamos de saber cuán valorada fue por los pueblos de la negritud y los países del Tercer Mundo en general esa visión estratégica de Perón que enseñaba, a través de la Tercera Posición, a no alinearse con ninguno de los dos grandes imperios. El capitalismo donde gobiernan de hecho los más ricos y el comunismo donde solo tienen autoridad los burócratas de la *Nomenklatura*. Perón les advierte que procuren salir del conflicto entre los dos imperios nacidos al término de la Segunda Guerra. Esa Guerra Fría solo va a ser fría en los territorios de Estados Unidos y de Rusia, pero va a ser caliente en los pueblos del Tercer Mundo si la adoptan como propia. Perón enseña el no alineamiento, y lo hace quizá prematuramente, porque estaba muy solo en ese momento posbélico. Pero el no alineamiento fue una gran bandera mundial. Cuando se constituye en Belgrado el Movimiento de Países No Alineados a comienzos de la década de 1960, con el Pandit Nehru, con Sukarno, con Mao, con Tito, llegan en multitud los países descolonizados a las Naciones Unidas. Si nosotros no vivenciamos integralmente esa experiencia transformadora mundial era porque unos años antes Perón había sido derrocado por una dictadura militar y en el país se ocultaba o reprimía a la cultura justicialista que iluminó con su geopolítica ese gran proceso histórico.

Al respecto, un dato interesante es que en el libro *Historia del siglo XX* del gran historiador Eric Hobsbawm no figura como hecho trascendente y anticolonialista mundial la creación del Movimiento de los Países No Alineados. Ese suceso, que fue fundamental y que terminó dando vuelta a las Nacio-

nes Unidas con setenta y siete naciones nuevas, que ya no eran coloniales, para el historiador marxista inglés no fue tan importante. Esta también es la diferencia a veces de saber en qué mundo uno vive, en qué lugar, en qué geopolítica o a qué geocultura, diría Kusch, uno expresa existencialmente.

El núcleo del último capítulo se encuentra reflejado en esta frase de Perón, quizá la más conocida de todo el texto de *La Comunidad Organizada*: “Nosotros somos colectivistas, pero la base de ese colectivismo es de signo individualista y su raíz es una suprema fe en el tesoro que cada hombre por el solo hecho de existir representa”.<sup>228</sup>

Aquí, con gran precisión filosófica, Poratti nos indica que, en general, se ha pensado esto como si fuera una síntesis dialéctica. Son un poco colectivistas, es decir, socialistas, pero son también un poco individualistas, liberales. No cabe aquí, afirma Poratti, aplicar una síntesis dialéctica. Para él, Perón piensa en el “término medio aristotélico”<sup>229</sup> basado en la inteligencia de salir de los dos extremos, pero no concediéndoles valor dialéctico. Queda muy claro lo que marca Poratti: no es una síntesis dialéctica porque en realidad los dos extremos son equivocados; no son buenos. Si uno sintetiza dos cosas malas no saca una buena. Un término medio aristotélico es otra idea.

Otra cuestión que subraya Poratti es la de la democracia. En ese momento de pesimismo posbélico Perón salía de “el hombre es una pasión inútil” de Sartre y veía a la democracia como un punto de esperanza y de realización colectiva para el ser humano. En *La Comunidad Organizada* se lee: “El problema del pensamiento democrático del futuro está en resolverlos, a dar cabida en su paisaje también a la comunidad, sin distraer la atención de los valores supremos del individuo,

---

228. Perón, Juan Domingo *et al.* *La Comunidad Organizada. Vigencias y herencias*. Op. Cit.

229. Poratti, Armando. “La Comunidad organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.



acentuando sobre sus esencias espirituales con las esperanzas puestas en el bien común”.<sup>230</sup> Y más adelante: “Lo trascendental del pensamiento democrático, tal como nosotros lo entendemos, está todavía en pie, como una enorme posibilidad en orden al perfeccionamiento de la vida”.<sup>231</sup>

Esto es significativo porque Perón no tenía la idea de que la democracia liberal era el fin de la historia. Era un tránsito. Había que seguir perfeccionándola sin cesar; y jugar a ese perfeccionamiento era para él una tarea que le daba al hombre un sentido histórico trascendente, en una época donde predominaba el sentimiento de que el ser humano no tenía sentido. Esa revalorización de la democracia, pero no como un punto final sino como una etapa que está en proceso de permanente transformación, permitía pensar que desde el lejano prólogo griego de la democracia directa estábamos en una afirmación de una democracia representativa, indirecta, pero que debe ser permanentemente perfeccionada.

Poratti termina su estudio con una elección interesante. Él selecciona los dos párrafos que más le han gustado de todo este texto, que son los siguientes:

“Nuestra comunidad, a la que debemos aspirar, es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto, en que exista una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia. Una comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no solo su presencia muda y temerosa.”<sup>232</sup>

“La justicia no es un término insinuator de violencia sino una persuasión general; y existe entonces un régimen de alegría porque donde lo democrático puede robustecerse en

---

230. Perón, Juan Domingo *et al.* *La Comunidad Organizada. Vigencias y herencias.* Op. Cit.

231. *Ibid.*

232. *Ibid.*

la comprensión universal de la libertad y el bien general, es donde, con precisión, puede el individuo realizarse a sí mismo, hallar de un modo pleno su euforia espiritual y la justificación de su existencia.”<sup>233</sup>

Poratti termina escribiendo: “Lo que queremos subrayar aquí es la aparición de la palabra alegría, dos veces en una sola página: ‘alegría de ser’, ‘régimen de alegría’”.<sup>234</sup>

Él dice, por sobre el rostro ceñido y cada vez más siniestro de la historia de las políticas imperiales contemporáneas, que esta convocatoria a la alegría que está en el texto de *La Comunidad Organizada* nos retrotrae a una sabiduría de Arturo Jauretche, sabio él también, que tiene que ver con la época en que vivimos. Decía Jauretche: “El arte de nuestros enemigos es desmoralizar, entristecer a los pueblos. Los pueblos deprimidos no vencen. Hay que combatir por el país alegremente porque nada grande se puede hacer con la tristeza.”<sup>235</sup>

Creo que esta introducción filosófica a *La Comunidad Organizada* es un texto muy rico que permite advertir todavía cuánta fuerza y cuánta sabiduría política hay en estas páginas que tienen más de sesenta años de existencia. Poratti nos invita a valorar el gesto de Perón, el gesto de asumir una filosofía liberadora que esté ligada a un Proyecto Nacional y también ahora sudamericano.

## Debate

*Pregunta: Me gustaría saber si puede exponer lo más sintéticamente posible la relación de estos filósofos con el justicia-*

---

233. Ibid.

234. Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

235. Jauretche citado por Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”. Op. Cit.

*lismo. Qué recibieron ellos de la cultura peronista y qué es lo que, a su vez, ellos le aportaron a esta misma cultura política desde el campo de la filosofía.*

Respuesta: Es una buena pregunta que amerita una respuesta quizás un poco extensa. El curso ex profeso fue dividido en épocas, ya que la presencia histórica del movimiento justicialista en la Argentina es asombrosamente compleja, porque se pasa de largos períodos de plenitud democrática popular a también largos y dramáticos períodos de ocultamiento y represión. De manera que los textos de estos pensadores expresan encuadres diversos que relacionan una época de la problemática filosófica mundial y una época de la situacionalidad política nacional de la que el peronismo es actor relevante. Por ello no los podemos medir a todos con una misma vara política. En cuanto a su carácter de justicialistas esta cuestión tiene a mi juicio una doble referencia. En cada uno de esos momentos ellos se manifestaron abiertamente favorables al accionar de la gobernabilidad peronista y al Proyecto de la Justicia Social, diríamos hoy. Para exaltarlo o defenderlo cuando conducía la vida política argentina, o para valorarlo o reivindicarlo cuando era proscrito por las sucesivas dictaduras militares o por los gobiernos subordinados por el llamado Partido Militar. De manera que en todos los casos estudiados su elección política es bastante clara y explícita. Pero la pregunta requiere hilar más fino. ¿En qué medida lo que ellos pensaron, lo que trabajaron intelectual y académicamente o escribieron puede entroncarse, época a época, con los aspectos más generales de las enseñanzas político-estratégicas de Perón, con las prácticas de fondo comunitario y con los valores normativos y éticos de lo que denominamos cultura justicialista?

Tomemos, por ejemplo, los casos emblemáticos de Carlos Astrada y de Arturo Sampay que fueron dos figuras filosóficas argentinas de reconocimiento internacional. Astrada encuentra en el justicialismo nacido en la épica popular del 17 de octubre de 1945 un momento de plenitud y de excep-

ción nacional válido para fundamentar la fuerza mítica de una Argentina particular y universal a la vez. Trabaja la figura del gaucho argentino y ve a los descamisados de Perón como a aquellos que corporizan, con su fuerza mestiza unificante, a los hijos de Fierro. Entendía que todos esos sucesos y que todo ese presente histórico merecían una literatura filosófico-poética que los expresara mítica pero también proyectivamente al futuro y a una siempre anhelada hermandad americana, fundando así una filosofía de la argentinidad. Hasta ese momento, los filósofos argentinos estudiaban a los grandes pensadores europeos, como a saberes absolutos en sí mismos, ajenos a toda geocultura, a toda gravitación del suelo patrio, diría Kusch; o, en los enfoques más inteligentes —como los de Coriolano Alberini o Julio Korn— se buscaban las influencias externas en la creación de pensamientos filosóficos producidos en el país; aun en los casos donde la personalidad y el compromiso político del pensador argentino era fuerte. Con Astrada emerge una ensayística filosófica donde no se cita a ningún filósofo extranjero arquetípicamente, sino a un poeta muy criollo como José Hernández. Entiende que la fuente de sabiduría argentina está en otro lado. Surge así una filosofía cuya referencia esencial es el suelo y el hombre argentino. Esto refuerza la naciente cultura del movimiento justicialista en su intento de mostrarse como una opción diferente, tanto al capitalismo liberal como al marxismo colectivista. Una cultura política que aspiraba a desarrollar una identidad y una subjetividad argentina, pero que también aspiraba a la universalidad, solo que situadamente, como lo enseñó con jerarquía entre nosotros el filósofo argentino Mario Casalla.

Al surgir una filosofía de la argentinidad, esta requiere una recreación de nuestra historia destinada a dialogar críticamente con la historia universal dominada por el protagonismo epocal eurocéntrico; una recreación que ponga el acento en nuestra singularidad como pueblo único e intransferible y en nuestra también insustituible regionalidad sudamericana.

Esta línea se continúa claramente, con otras reflexiones y categorías creativas, tanto en Kusch como en Dussel.

Arturo Sampay, por su parte —y él mismo lo subraya—, siente que su principal tarea jurídico-filosófica ha sido la de ordenar y fundamentar filosóficamente los grandes principios e ideas que surgen del propio accionar de la gobernabilidad justicialista. Estima que su dogmática, por así llamarla, se ha nutrido del “Decálogo del Trabajador” de 1947 y del “Decálogo de la Ancianidad” de 1948, y Perón mismo le reconoció en una carta posterior a la Reforma de la Constitución de 1949 que los aportes de los juristas a la Constitución ya son expresión fiel de la cultura justicialista. Queda claro lo que les da a ellos la gobernabilidad peronista, incluidos el Congreso de Filosofía de Mendoza y la Reforma de la Constitución Nacional, y lo que ellos dan a la cultura justicialista. Que Astrada, más públicamente, y Sampay, en forma más reservada, se hayan enojado con Perón y con diversos dirigentes peronistas después de 1955 no les quita en lo esencial, desde el punto de vista histórico-cultural, su carácter de filósofos justicialistas de activa presencia en su etapa fundacional.

Del largo período de la usurpación democrática o de la “Resistencia peronista”, como se lo suele denominar, que comienza con el golpe cívico-militar de 1955, hemos tomado a Hernández Arregui y a Kusch, los cuales desarrollan una sociología filosófica, el primero, y una antropología filosófica, el segundo. Hernández Arregui, en *La formación de la conciencia nacional*, reconoce algunos errores de la gobernabilidad peronista, como el de haber erosionado y reducido el poder económico de la oligarquía sin destruirla del todo, mas reconoce también la extraordinaria obra de esa gestión político-cultural y la perdurabilidad de su proyecto histórico de claro valor nacional y social negado por la dictadura proscriptiva. Es particularmente interesante su visión del movimiento nacional y popular justicialista, basado en la actividad conjunta, pero diferente, de sus dos alas extremas: una más a la izquierda,

de origen e inclinación socialista, y otra más a la derecha, de origen e inclinación nacionalista. Estas alas, enseña, no pueden ser partidos separados sino solo tendencias que se incorporan a un movimiento político más vasto nucleado alrededor de las organizaciones sindicales. Se trata de participar activamente de un Proyecto Nacional que quedó inconcluso y que debe ser recuperado, lo que obliga a seguir militando en su afirmación política. Mientras la dictadura militar y los grandes medios de prensa “decretaban” que el justicialismo había muerto, Hernández Arregui argumenta lo contrario: vive en el alma y en el sentimiento del pueblo y por ello, de diversas maneras, dará batalla para la recuperación de una vida democrática verdadera. Sus textos favorecen la creación de una izquierda nacional que, en sus encarnaciones esenciales, será un aliado inseparable de la conducción política de Perón en el exilio. Su aporte al justicialismo de la Resistencia es claro y hecho, eso sí, desde una tendencia movimientista que se siente de izquierda, pero que no pretende ser el todo sino solo una parte de ese gran movimiento nacional y popular sobre el que gira la historia argentina desde la década de 1940. Su presencia en la cultura justicialista también es significativa, ya que es uno de los escritores más leídos por las nuevas generaciones argentinas de las décadas de 1960 y 1970. Aun hoy sus libros son vistos como “clásicos” de la formación política de la juventud.

La forma con la cual Kusch va a expresar su justicialismo es notoriamente singular y profunda, ya que se basa en una perspectiva mestiza y raigal que compartimos con los países hermanos del Cono Sur, con los que —según enseñaba Perón— debíamos formar una alianza regional perdurable, un “continentalismo”, es decir, un megaespacio con proyectos comunes dentro de una comunidad de reflexión latinoamericana, de valor identitario y político. En algunos de sus textos Kusch se suele colocar sin ambages como peronista, mientras se pregunta por qué no se pudo hacer esto o aquello, en particular en el ámbito de la vida universitaria e intelectual.

Como pasa con Hernández Arregui, su identificación con el Proyecto de la Justicia Social es muy clara. Esta consustanciación, en una época de ocultamiento y represión, además, la busca y la encuentra básicamente en el pensamiento popular. Lo hace hablar antropológicamente, obligando a escuchar al saber del vivir y el sentir indígena y popular en América y en la Argentina. Va así a la raíz de nuestra subjetividad mestiza indoamericana que está en la base de nuestros pueblos. Allí, en ese saber, muestra en forma sutil el carácter indestructible del Perón histórico. Todos los esfuerzos para destruir su presencia mítico-política, mostrándolo como un manipulador irresponsable, un demagogo inescrupuloso o un populista sin proyectos, es decir, como un mito desdeñable y poco valioso —tarea preferida de los intelectuales aventureros mercantilizados— en esa base profunda del pueblo, son inútiles. En el pensamiento popular, Perón, como los manosa, es un intermediario entre lo sagrado y lo profano, y su proceso de gobernabilidad política, su Proyecto de Justicia Social estratégicamente desarrollado, no dejará de ser un “baluarte simbólico”<sup>236</sup> para ellos. Es un modelo que mostró que podía ser posible sin alterar la “ontología del pobre”,<sup>237</sup> del humilde, desde la cual la gente de la base popular podía ser reconocida, dignificada y afirmada. Algo que nunca comprendieron del todo las clases y sectores “cultos y urbanos”<sup>238</sup> de formación mercantilista y aspiraciones materialistas. Al entrar ese fondo mítico y comunitario en la esfera de lo posible, se convirtieron en un valor político-pedagógico muy alto para juzgar las políticas de Estado y las gobernabilidades concretas que se han ido sucediendo después de la muerte del creador del justicialismo. Es digno de destacar que este, a pesar de reconocer

---

236. Kusch, Rodolfo. *Esbozo para una Antropología Americana*. Op. Cit.

237. *Ibid.*

238. *Ibid.*

y estimar en particular la ontología del hombre humilde, del existente que ha sufrido una caída ontológica, también se preocupó por satisfacer las aspiraciones más materialistas de las clases medias y pequeño burguesas en sus también legítimas aspiraciones al mayor confort y a la mejor calidad de vida, pero tratando de hacerlo sin que estas destruyeran el lazo social del pueblo y sin permitir que estas aspiraciones materiales se hicieran sobre los modelos tradicionales de la explotación o de la marginación de los humildes.

El otro aporte de Kusch a ese justicialismo de la Resistencia fue mostrarle —y de alguna manera devolverle— la subsistencia en el pueblo de una religiosidad popular cristiano-sincrética que habían recibido un duro golpe cultural con el enfrentamiento entre el peronismo y la Iglesia Católica que culmina en 1955.

En los comienzos de la década de 1970, Perón convoca a la liberación nacional desde el exilio. Este concepto preciso se convierte en un nuevo centro del pensamiento político y popular de la época, impactando intensamente en los grupos juveniles e intelectuales. Dussel busca acompañar esa etapa con una reflexión filosófica decidida a pensar la liberación en sí misma como un hecho profundo de naturaleza latinoamericana. Encuentra en la lucha contra el colonialismo, y en particular contra la colonialidad del saber dominante, un elemento esencial de esa identidad nacional más bien oculta u ocultada que es para el líder justicialista la razón y el motor de nuestra lucha política. Sostiene que los argentinos, como buena parte de los latinoamericanos, no somos iguales a los pueblos del Norte imperial que nos han colonizado, sino que somos diferentes y, por lo tanto, debemos expresarlo en nuestra vida social, política y económica en la que se expresa nuestra cultura comunitaria. El horizonte ético de Dussel parte de la siguiente consideración: los pueblos en los cuales existe hambre, marginación y pobreza tienen un sistema injusto. Por eso la filosofía de la liberación tiene como horizonte inmediato la



búsqueda de una justicia social concreta. Ese es el Norte político de nuestras gobernabilidades que necesitan abreviar en nuestra identidad y en nuestra realidad y no guiarse excesivamente por las sabidurías que emanan de los grandes centros de dominación mundial de concepción eurocéntrica. Dussel trabaja en el plano mundial no solo la relación dialéctica entre amos y esclavos sino la más macro-operativa de centros y de periferias. Pero su sabiduría analéctica se opone a las dialécticas que aspiran a nuevas formas de dominación. Que se reconozca la relación de poder no significa que se propicie que aquellos que son periferia se vuelvan centros, actuando con la misma lógica de los viejos centros. No se trata de imponer nuevos amos planetarios sino de lograr una efectiva amistad humana entre los pueblos del mundo que no esté basada en la explotación de unos sobre los otros.

Perón, en sus enseñanzas estratégicas, había desestimado la concepción iluminista que conceptualiza al hombre como un animal racional, por incompleta y básicamente incorrecta. Casi todos nuestros filósofos justicialistas son anti-iluministas. No son “devotos”, por así decirlo, de la Diosa Razón, sino, por el contrario, son críticos de esta errancia metafísica. El líder justicialista enseña a valorar la intuición y la inteligencia emocional y una comprensión más espiritual y no solo materialista de nuestras pasiones. Estas cuestiones son más importantes para la vida social que una pura racionalidad difícil de experimentar en la vida práctica, aunque reconoce que en ciertos espacios y en ciertos análisis la racionalidad reflexiva puede resultar útil para la acción de los estrategas. Pero hoy ya existen experiencias históricas al respecto, los estrategas básicamente racionalistas han mostrado ser los más violentos y los que con más ahínco han buscado establecer relaciones de dominación con los Otros, en tanto que experimentos de Otridad político-cultural. Los últimos estudios acerca de nuestra actividad cerebral dan crédito a lo enseñado por el líder justicialista. En aquellas cuestiones donde está en juego el poder y

la relación con él, nuestras decisiones son básicamente emocionales antes que puramente racionales.

Agustín de la Riega, en sus dos libros publicados en vida, asume el desafío de pensar la cuestión de la racionalidad como vida y no como literatura filosófica. Su anti-Iluminismo va a ir al corazón mismo de la sabiduría enseñada universalmente por la centralidad epocal eurocéntrica —para él en inexorable decadencia vital— acerca de la llamada “razón universal igual en todos los hombres del mundo cualquiera sea su situación social y cultural”.<sup>239</sup> Le llama la atención que exista con tanta importancia una categoría filosófica como una “razón universal”, pero no exista una “intuición universal”, o una “emoción universal” o una “pasión universal”. Estas cuestiones son “encarnadas” por hombres y por pueblos concretos de muy distinta manera y obedeciendo a diferentes valores. De la Riega, en la etapa de la voluntad de liberación nacional, realiza uno de los pensamientos más comprensivos de la cuestión filosófica de la razón humana, advirtiendo que no tiene nada de universal, es decir, de ser común e idéntica en todos los hombres por igual. Al contrario, vive encarnada junto con nuestros sentimientos y pasiones, y a ellos se debe; como enseñaría también Gustavo Cirigliano, mostrando el piso reflexivo solo como una parte, ineficaz sin el aporte de la voluntad personalizada de nuestros juegos de proyección al futuro.

De la Riega critica el racionalismo en sus dos variantes: el metafísico, que cree que la vida humana está regida por leyes universales comunes a todos los hombres, y el cientificista e instrumental, que estima que la única y verdadera forma del progreso está en el desarrollo de la ciencia y la técnica, alejadas de toda idea moral y de los hechos concretos en los que se juegan nuestras existencias. Utiliza la categoría del “haber” para señalar la prioridad de la vida humana sobre cualquier saber

---

239. De la Riega, Agustín Tobías. *Razón y Encarnación*. Op. Cit.

especulativo que intente gobernarla desde afuera. El “haber fáctico” de Agustín de la Riega permite recuperar la dignidad del ser hombre, del ser una subjetividad libre, más allá de los lenguajes universales que intentan manipularlo o domesticarlo con fines de dominación. Justamente la reflexión estratégica de Perón comienza con una profunda “deconstrucción”, diríamos hoy, del concepto y, sobre todo, de las experiencias prácticas de la dominación de la época en la que él actúa.

El principal objetivo del cuestionamiento al racionalismo que realiza De la Riega tiene como objeto enseñar que lo universal no es causa de lo particular, sino todo lo contrario. Es, por otra parte, esto último una consecuencia de la vida y de su encarnadura en seres que tienden más a la personalización afectiva y comunitaria que a la individuación atomizadora. Un nuevo nexo entre el joven filósofo argentino y Perón, quien en sus escritos estratégicos de 1951 advertía: “La conducción política nunca se estudia en un caso general, porque la conducción política no tiene casos generales. En la conducción estratégica las verdades absolutas —y universales— suelen ser grandes mentiras”.<sup>240</sup> Para De la Riega, el racionalismo es excesivamente diferenciador, jerarquizante y centralista, cuando lo popular, que también aspira a una centralidad de lo pueblo-céntrico, es lo contrario: fraterno, igualitario y diverso. Su proceso de comunión y centralidad es de fondo espiritualista y valorativo y no solamente materialista y especulador. Como ya mencioné, él se sentía convocado y consustanciado con “los abanderados de FORJA” y con los “abanderados de la democracia plena de justicia social”.<sup>241</sup>

El último período nos viene sugerido por el pensamiento de Gustavo Cirigliano, quien nos convocaba a estudiar las

---

240. Perón, Juan Domingo. “Discursos”. Op. Cit.

241. De la Riega, Agustín. *Identidad y Universalidad. Cultura, Ética y Política*. Op. Cit.

herencias y vigencias de los Proyectos de País. Los últimos cuatro pensadores investigados se corresponden ya con la pregunta filosófica acerca de cuáles son las principales vigencias y herencias de ese Proyecto de la Justicia Social, inconcluso, como lo anotó Cirigliano; pero que ha creado la base de una cultura política que, como lo indicó Perón, responde a “una filosofía de vida argentina, simple, práctica, popular, profundamente cristiana y profundamente humanista”.<sup>242</sup>

Esta cultura tiene cuatro hitos o, si se quiere, cuatro puntos de apoyo diferenciados para abarcarla en conjunto, los cuatro puntos cardinales de su espacio cósmico: *La Comunidad Organizada* —el vital problema que une a la organización nacional con el trabajo del pueblo—; el Modelo Argentino para el Proyecto Nacional —la voluntad de proyección geopolítica del país en un mundo en acelerado proceso de convergencia y universalización—; la autoconciencia de nuestra identidad anticolonialista y antiimperialista basada en la justicia social —como reaseguro popular ordenador para encarar esta etapa tan compleja de convergencia planetaria— y el pensamiento estratégico —que permite enfrentar en forma novedosa las particularidades y complejidades de la filosofía de la acción política sin los riesgos de excesivos ideologismos y dogmatismos, que es más lo que separan que lo que unen a los pueblos en su necesaria convivencialidad, aspiración doctrinaria sintetizada en la categoría de la Unión Nacional—.

De alguna manera, los cuatro pensadores elegidos responden cada uno de estos cuatro puntos cardinales de la cultura justicialista. Armando Poratti ha pensado en profundidad la actualidad de *La Comunidad Organizada*, y nos invita a todos a repetir el gesto de Perón, es decir, el gesto de asumir una filosofía liberadora que esté ligada a un proyecto Nacional y

---

242. Perón, Juan Domingo. “Modelo argentino para el proyecto nacional” en *Obras completas*, Volumen 25. Buenos Aires, Editorial Docencia, 2002.

también regional, megaespacial, sudamericano. Gustavo Ciri-gliano es el filósofo que más rédito pedagógico le ha sacado al testamento político de Perón, expresado en *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional*. Su maestría filosófica apunta a resignificar el pasado para poder conquistar el futuro. Fermín Chávez, por su parte, es desde todo punto de vista el históricamente más militante —diríamos hoy— de todos los pensadores justicialistas estudiados. Abarcó todas las etapas de crecimiento y expansión de esta cultura política. Podíamos ubicarlo en el período de la “Resistencia”, también en el eutópico de la “liberación nacional” y en el de las “vigencias y las herencias”. Nos basta recordar que Chávez fue el más apasionado impulsor de la edición de las *Obras completas* de Perón, obra que él dirigió aportando, además, el más meticuloso fichaje de todos los discursos, textos escritos y reportajes que fue coleccionado durante su vida, sabiendo en su interior que en algún momento de la cambiante vida política argentina ese material se haría necesariamente público. Su tarea histórico-filosófica consistió en dotar al revisionismo histórico de un encuadre conceptual más amplio y profundo viéndolo como una parte de una originaria opción espiritual entre el Iluminismo y el Historicismo; opción que viene de muy lejos y que atraviesa más de cuatrocientos años de historia argentina e iberoamericana. Como él mismo lo ha confesado, su pensamiento se movía más allá del estrecho marco de la lucha de intereses, básicamente economicista, en perspectivas más amplias denominadas “estructuras espirituales” a su juicio. Allí tenían cabida las ideas, sentimientos morales y fuerzas proyectivas que conformaban “estructuras histórico-espirituales”<sup>243</sup> que, como pensaba Víctor Frank, eran particularmente aptas para comprender más acabadamente la vida social y popular lati-

---

243. Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la Cultura Argentina*. Op. Cit.

noamericana. Nuestra identidad tenía profundas raíces normativas y éticas ligadas al viejo ideal cristiano de la fraternidad, unido entrañablemente a la experiencia de la justicia social que permite su expresión. Para él, el valor fundamental de la cultura peronista era haber hecho autoconsciente que gran parte de lo que se nos vendía como alta cultura —filosófica, política y económica— había sido en la mayor parte de los casos solo una máscara de las diversas prácticas de dominación colonizante, con la cual los países centrales domesticaban a los periféricos.

En mi caso, yo he trabajado el conjunto de las principales herencias que nos ha dejado el peronismo como movimiento histórico argentino de proyección sudamericana y tercermundista de cuño antiimperialista. Pero le he dedicado una preferente meditación al pensamiento estratégico enseñado por Perón; a mi juicio, uno de los núcleos más visibles hoy de la originalidad justicialista, en tanto filosofía y en tanto cultura política. Este pensamiento repudiado por el mundo “culto y urbano” de las décadas de 1940 y 1950 es actualmente objeto de prácticas y reconocimientos generalizados que abarcan todos los campos de la vida social humana. El creador del justicialismo lo pensó en su vínculo con lo político como instrumento de articulación social, sacándolo del más estrecho saber de la guerra militar. Hoy es estudiado y aplicado por las ciencias sociales, por las grandes empresas e inversores globales y por el conflictivo mundo mediático e informático. La consideración de las enseñanzas de Perón acerca del pensamiento estratégico siempre me pareció de un notorio valor para entender y comprender la época actual. Pero ese pensamiento estratégico enseñado en *Conducción política*, y en particular en *Política y estrategia*, no ha sido receptado en los más altos niveles de nuestro mundo intelectual, con honrosas excepciones, en una forma significativa. Vive casi ignorado, cuando no secretamente despreciado. Venciendo mi pudor de ser a la vez coordinador del curso y filósofo analizado, mi amigo Rubén Ríos me transmitió su casi imperativo deseo de

incluirme en el estudio, en el cual la filosofía y la cultura justicialista se encuentran con todas las complejidades, limitaciones e imperfecciones de este tipo de investigaciones introductorias. Me expresó su deseo de investigar mis reflexiones sobre el pensamiento estratégico de Perón. Es, reitero, una tarea que hasta ahora ha tenido pocos cultores. Citaría a José Fernández Vega, Domingo Arcomano, Norberto Galasso, Juan Fernando Segovia, Julián Licastro, Carlos Piñeiro Iñíguez y, más recientemente, Jorge Castro; pero Ríos entendía que la propuesta más filosófica para tratar este tema era la mía, y me expuse así a la lectura ajena sobre lo que uno piensa, lo que provoca ciertos temores y algunas dudas, pero que tiene también una fuerza de seducción nada despreciable y una apertura al diálogo sugestiva.

Contestando en forma sintética pero abarcativa la pregunta que me formularon, cabe reconocer que el pensamiento de Perón y las valiosas enseñanzas del Proyecto de la Justicia Social se desarrollaron en una época geopolítica y espiritualmente dominada por el fin de la Segunda Guerra Mundial y por la llamada Guerra Fría, que, como se sabe, tuvo como corolario no pensado ni proyectado por las dos potencias imperiales que la protagonizaron —Estados Unidos y la Unión Soviética— un gigantesco proceso de descolonización del Tercer Mundo, del cual han salido algunas de las grandes naciones emergentes que protagonizan hoy la compleja e inestable gobernabilidad mundial, como China, India y Brasil. De manera que las vigencias y las herencias, como los anteriores ensayos filosóficos estudiados, cobran mucha importancia para ayudarnos a pensar la época en que vivimos. Esta tiene sustanciales diferencias en sus relaciones de poder, tanto en lo material como en lo espiritual, pero sigue siendo una aventura del pensamiento que no deja de beber de sus fuentes históricas, nacionales y geopolíticas para releer lo mundial desde un hogar, desde una patria, como lo aconsejaba Perón en sus últimos años en esa suerte de testamento político que es el *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional*.

## Identidades y proyectos en la construcción histórica americana

Conferencia de Armando Poratti en el Foro Latinoamericano  
para la Identidad y La Integración<sup>244</sup>

América funda su identidad en raíces milenarias y, a la vez, está atravesada por proyectos que expresan su peculiar pertenencia al mundo moderno y contemporáneo. El caso argentino puede ejemplificar la dinámica de los proyectos de Nación y, también, la posibilidad de un antiproyecto.

América, llamada el “Nuevo Mundo”, lo es solo en un sentido: fue el último territorio colonizado por el hombre. Sus grandes culturas no han sido menos complejas y antiguas que las del llamado “Viejo Mundo”. En esos estratos milenarios se hunden firmemente las raíces de la identidad del continente. Pero quiso nuestro destino que sobre ellos no se construyera

---

244. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, Foro Argentino, 22 de abril de 2009.



una larga sedimentación histórica, sino rupturas que dieron lugar a “proyectos”, muchas veces con la tentación de empezar desde cero. Así, vemos a veces contrapuesta una identidad meramente folklórica a la ilusión de una pura apertura incondicionada al futuro.

Una identidad viva encuentra su destino en un proyecto que la preserva y la resignifica. Pero los pueblos pueden emerger y organizarse según dos grandes esquemas, en los que identidad y proyecto juegan de distinta manera: uno, universal y presente en todas las culturas: caos/cosmos, donde el “caos” no es el mero desorden sino la materia viva, el barro fértil que produce desde sí —a través de una dirigencia auténtica— el orden, cosmos, en que se configura un pueblo. El segundo —no universal— es el esquema ser/nada. En él, uno de los elementos en juego se absolutiza —se propone como el Elegido, el Bien absoluto, la Razón, la Civilización—, como lo único que realmente “es” y, por lo tanto, lo único que merece ser. Lo otro —el otro— tiene una mera presencia empírica pero no esencial, puede ser tomado como objeto y —ya que en el fondo no “es”— en último término su aniquilación queda autorizada.

Estos conceptos nos permiten entender la diferencia, en nuestra historia, no solo entre un proyecto propio y soberano y un proyecto dependiente, sino entre este y un antiproyecto.

Un hecho decisivo en la historia de América fue la llegada de los europeos. Desde la perspectiva europea, se lo llamó el descubrimiento del Nuevo Mundo. Pero lo que se descubre —lo que descubren todos, europeos y americanos— es el Mundo. Como dijera la filósofa Amelia Podetti, algunas de cuyas ideas estamos retomando, por primera vez la tierra es conocida como realmente es.

La circunnavegación del globo da lugar a una totalización geográfica que es también una totalización histórica. Cuando el hombre abarca el globo, entramos en la era de la globalización, es decir, de la universalización de hecho de la historia. El llamado “descubrimiento de América” lanza, no solo al continente sino al

mundo, en una dirección nueva. La idea de Imperio universal, que alentaron varios pueblos, se hizo fácticamente posible. La llevó adelante Europa según dos modelos que correspondían a las potencias católicas del Atlántico Sur y las protestantes del Atlántico Norte. El Mundo Moderno es el producto de la expansión global europea y de la respuesta a ella de los diferentes pueblos y culturas, que —contra lo que presenta una historiografía usual— de ningún modo fueron meros sujetos pasivos.

En este Mundo Moderno, América es un fenómeno único. Las grandes culturas orientales preexistían a la intervención occidental y, aunque con distinta fortuna política, han mantenido su identidad. También la han conservado las culturas africanas pese al tratamiento especialmente destructivo que han sufrido. En el continente americano, si bien los imperios y otras organizaciones no sobrevivieron a la conquista, sus culturas quedaron como el suelo originario de la identidad americana. Pero, a diferencia de otros continentes, aquí Europa comprometió su sangre. La instalación de los europeos siguió dos modelos: el anglosajón, de sustitución étnica y marginación de los habitantes originarios, y el ibérico, de apropiación de los recursos y el trabajo, pero que resultó en una profunda mestización. Sin desconocer la permanencia de los pueblos originarios, que justamente en estos días se está convirtiendo en presencia activa, podríamos decir que el mestizaje, étnico y, sobre todo, el mestizaje cultural, es la categoría fundamental para dar cuenta de nuestra América. Y vale la pena observar que había procesos de mestizaje ya antes de la irrupción española. Por violenta que haya sido la conquista, la mestización muestra que, tras ella, en nuestra América quedó un “caos”, esto es, un barro fértil para nuevos proyectos. América queda como una dinámica de síntesis que todo lo absorbe —el elemento africano, las distintas inmigraciones— y, como diría Rodolfo Kusch, lo fagocita.

América es moderna en el sentido de que posibilita y abre la modernidad. Pero esta modernidad es vivida por el

continente de modo peculiar. La diversidad y el antagonismo de los proyectos, atravesados por las relaciones más o menos conflictivas con los centros de poder mundial en cada época, hacen de nuestro tiempo histórico un tiempo, al menos en apariencia, discontinuo.

Sin pretender entrar en las historias de las naciones hermanas, lo que sería pretencioso y para lo que no estoy capacitado, quisiera hacer jugar la noción de proyecto —y antiproyecto—, tal como surge de la conceptualización del pensador Gustavo Cirigliano —que hemos trabajado con un grupo de investigadores en el Proyecto Umbral— en el esquema propuesto para repensar nuestra historia nacional como sucesión de proyectos. En sus palabras, un proyecto es “la anticipación de la historia. Es el guión o libreto de lo que se habrá de vivir”, el código genético de la vida nacional en un determinado período. Un modelo, a su vez, es una construcción intelectual, una propuesta de proyecto, pero un proyecto es la efectivización de un modelo por una voluntad histórica. Las Bases de Alberdi es un modelo, el 80 es un proyecto.

Nuestro país comparte con las naciones hermanas algunas de estas etapas: los distintos modos del estar de los pueblos originarios, el proyecto hispano-colonial y el peculiar proyecto jesuítico en América, que abarcó desde California hasta la Patagonia. También para el proyecto independentista la empresa era la libertad americana, y en ningún lado esto brilla más claramente que en el pensamiento y la acción de los libertadores. Pero cuando llegamos a los proyectos circunscriptos a la nacionalidad argentina, nuestro país se revela como un caso peculiar. Agotado el proyecto independentista en las guerras civiles —aunque confirmado en la afirmación soberana frente a las potencias europeas—, algunos, a la vez políticos e intelectuales —especialmente Sarmiento y Alberdi—, proponen nuevos modelos. Luego del proyecto independentista se consolida un proyecto de Nación con dependencia consentida, estructuralmente ligada a Gran Bretaña por su economía

agroexportadora y culturalmente ligada, sobre todo, a Francia. El argumento de este proyecto era “europeizar”. Se traducía en el lema sarmientino “civilización o barbarie”.

Esto no fue inocente. El sector de la dirigencia criolla que impulsa el proyecto asume, en forma esquizofrénica, un modelo racista, pero lo aplica a quienes, en definitiva, no eran “otros” —como sucede con todos los racismos; el “bárbaro” es siempre el no griego: el negro, el judío, el homosexual, el islámico— sino ellos mismos. “Civilización o barbarie” se reveló más de una vez en el devenir de la Argentina moderna y, hasta el presente, como una matriz genocida. En el momento se producen grandes operaciones de limpieza étnica (sumisión violenta del interior, Conquista del Desierto, Guerra del Paraguay) y una parcial sustitución de la población por la inmigración europea. Sin embargo, en lugar de los esperados anglosajones, portadores genéticos de la “civilización”, vinimos italianos, gallegos, polacos, judíos, árabes... un amasijo inmigratorio, vistos como europeos de segunda, que en un primer momento son también “barbarizados” y, además, criminalizado como portadores de la conflictividad social.

El proyecto tuvo su saldo positivo. Desde el Estado nacional, por primera vez consolidado, parten las pautas para la construcción de una Nación, con sus cimientos y sus jerarquías, sus valores básicos, sus mitos fundacionales y su sistema educativo, en cuyas estructuras “civilizadas” deben encontrar su lugar, domesticados, la vieja barbarie criolla y los nuevos bárbaros más o menos rubios. Pero el resultado final no fue la supresión de la “barbarie”, sino el caldo fértil de un nuevo “caos”, la masa de lo no tan deseable pero insuprimible: criollos, restos indígenas, inmigrantes. Este caos encontrará una primera expresión en el radicalismo de Hipólito Yrigoyen. Mientras el criollaje quedaba en el interior o relegado a los estratos sociales bajos, parte de la inmigración fue gestando, sobre todo en la capital y en la zona pampeana y litoraleña, una clase media con características peculiares, que termina asumiendo los valores y disvalores del

proyecto. Luego, un nuevo proyecto, el proyecto peronista de 1945, recuperará para la vida nacional las masas trabajadoras y el interior postergado, poniendo nuevamente de manifiesto el rostro americano del país. Sin embargo, no deja en algunos momentos de hacerse presente también la mala herencia de una sutil división étnica y cultural que alienta un racismo latente.

A fines del siglo XX nuevamente compartimos destino con las naciones hermanas. A partir del golpe de Estado de 1976, se instala plenamente algo que ya venía haciendo amagos y que, siguiendo a Cirigliano, denominamos el antiproyecto de la sumisión incondicionada. Este es la exacerbación de la oposición ser/nada que se convierte así en proyecto de “ser-nada”, donde no hay dos sectores enfrentados sino un proyecto de disolución de la Nación.

La nada, el no ser, momentos metafísicos, tienen una forma empírica, la desorganización. Una comunidad, un pueblo, una nación, como una persona, solo existen si tienen alguna forma de organización que sostenga su identidad. Pero el antiproyecto tiene como eje una desorganización de todos los aspectos de la vida nacional, que nos dejaría inermes y listos para ser apropiados por el sujeto del antiproyecto, que es Otro. Porque, en palabras de Cirigliano, “cuando un país no tiene proyecto, es seguro que está en el proyecto de otro país, más poderoso que él”.

El antiproyecto en la Argentina —y en cada uno de nuestros países, en la forma en que lo hayan sufrido— es una forma específica de un antiproyecto global que hoy hace crisis, cuyo sujeto es un sistema financiero transnacionalizado que opera con sus dos grandes brazos, financiero y comunicacional.

La organización hasta puede ser autoritaria, pero la desorganización, como destino de un pueblo, compromete todos los aspectos de ese pueblo, y solo se logra mediante el totalitarismo. El antiproyecto se inaugura con el terrorismo de Estado, pero no se termina con la dictadura inaugurada en 1976. Una segunda etapa acentúa el funcionamiento de una herramienta

de terror tanto o más eficaz que el terror de la violencia: el terror económico, que convierte el día a día en un esfuerzo agónico por la supervivencia. Este terror termina atravesando todas las clases y, como en cualquier tiempo de guerra, obliga a consagrar unilateralmente el tiempo y las fuerzas para mantenerse con vida, económica y socialmente o aun físicamente.

El antiproyecto destruye los vínculos sociales e institucionales: políticos, sindicales, profesionales, de organizaciones sociales y culturales; pero también barriales, familiares, amistosos. Comienza la desorganización de la vida cotidiana. Se afectan los vínculos tanto institucionales como interindividuales y, en último término, el interior de las conciencias.

El antiproyecto utiliza formas determinadas de persuasión: en su primera etapa, el terror directo; en su segunda etapa, una forma perversa, la persuasión publicitaria o mediática, que no se impone a los sujetos sociales por la fuerza o desde afuera, sino que actúa desde su mismo interior, impidiéndoles el ejercicio autónomo de su subjetividad. Solo una sociedad atomizada y, por lo tanto, convertida en “masa”, puede ser dirigida por los medios de comunicación “masivos”. El terrorismo de estado se ocultaba bajo un manto de silencio (“el silencio es salud”), el terrorismo económico se oculta bajo un manto de ruido.

En el devenir de sus etapas, el terrorismo de Estado se convierte en un terrorismo dirigido contra el Estado mismo. En nuestros países, el Estado-nación cumple funciones esencialmente distintas de las que cumple en los países centrales. El Estado es la estructura de poder en disputa, no entre clases o entre sectores del mercado sino entre los intereses de la Nación y los de los poderes externos o marcadamente sectoriales. En nuestros casos, el Estado es imprescindible para cualquier proyecto posible. Por lo tanto, en el antiproyecto, una vez agotada la función represiva, el objetivo a destruir pasa a ser el Estado mismo, en vistas de su suplantación por el Mercado.

Cumplido lo cual se lleva a cabo la entrega del patrimonio público, y los recursos económicos y naturales del país son pue-

tos a disposición de la especulación financiera global. Se produce un desfinanciamiento integral. El endeudamiento aparece como único futuro posible, que nos convierte en deudores eternos. La extranjerización de los sectores privados de la economía, la desindustrialización del país junto con el proceso fundamental de destrucción de la clase obrera, conducida a la marginalización, culminan en el proceso de concentración de la riqueza y la inversión de los porcentajes de distribución heredados del Proyecto del 45, con sus consecuencias de pauperización, extendida y extremada en porcentajes inéditos.

Con el antiproyecto se desmovilizan los recursos, en primer lugar los recursos humanos más valiosos. El exilio se vuelve un dato relevante de la época, tanto el exilio político de la década de 1970 como el exilio social de años posteriores. Pero el fenómeno más masivo y trágico fue el exilio interno provocado por la desocupación, que expulsa de la sociedad sin traslación territorial.

Se proyectó la abdicación de la soberanía monetaria y la entrega lisa y llana de la soberanía política: en los momentos críticos de 2001/2002 se propuso el Gobierno por un comité financiero desde el exterior, de algún modo concretado por las intervenciones del FMI. Y la disolución efectiva de la Argentina tuvo un comienzo en las operaciones puestas en marcha en plena crisis para la secesión de la Patagonia. Que todo esto haya sucedido sin excesivo escándalo social justifica casi la frase con que hacia el mismo momento nos provocaba Alain Touraine: hay argentinos, pero la Argentina no existe.

Si el antiproyecto no es, en definitiva, sino un dispositivo dentro de la configuración mundial de los mercados financieros especulativos, el “enemigo” último de este antiproyecto, no será, por supuesto, la “subversión”, ni tal o cual ideología o partido, ni el sistema democrático como tal, etcétera, sino aquello que es lo diametralmente opuesto a la especulación, esto es, el trabajo.

Notamos que aquí estamos tocando fondo: el trabajo y la conciencia de la muerte son las dos notas antropológicas últi-

mas. La pérdida del trabajo es la inseguridad absoluta, que afecta a lo humano como tal.

En el caso de los que terminan excluidos de la sociedad, de trabajador se pasa a trabajador flexibilizado, precarizado, des-sindicalizado; a trabajador desocupado, muchas veces por más de una generación; y por último a marginal, desecho. Las consecuencias subjetivas son la anulación del tiempo en un presente sin horizontes, que se desarrolla en lugares precarios o en situación de calle; la desvalorización de la vida, propia y ajena; el delito, la violencia, la droga.

Los que no se cayeron se convierten en un nuevo sujeto, “la gente”, categorizados en el discurso político como “el ciudadano”, pero efectivamente reconvertido en consumidor, que en plena crisis se convirtió en consumidor que no consume.

La contrapartida del Desocupado es el Consumidor, aunque no necesariamente se excluyen. El consumo termina siendo la marca antropológica última que se nos deja. Aun los marginados, los que en todo otro sentido han dejado de “ser”, consumen, y ese lazo es el último en que su humanidad es reconocida. Es por ello que la figura del consumidor resultó la figura antropológica fundamental de la época.

En ambos casos, aunque con distinta dramaticidad, se da una destrucción de la subjetividad social y personal: la tarea del terror represivo pasan a hacerla la marginalidad y la droga, en un caso; la abdicación de la subjetividad en el consumo y en el plexo de efectos mediáticos, en el otro. Lo que confirma un resultado evidente del antiproyecto, para la sociedad y para los individuos: la imposibilidad de proyectar argumentos de vida.

Todo esto hizo crisis en 2001 y 2002, aunque estamos lejos de poder afirmar que esté superado. Hoy hay signos contradictorios, de la continuación del antiproyecto y la emergencia o la posibilidad, al menos, de un nuevo proyecto nacional. Y los signos positivos no hay que buscarlos solamente en el país sino en el conjunto de las naciones americanas. Porque para la Argentina, como para las demás naciones hermanas, la supera-



ción del antiproyecto solo puede pasar por el camino de la integración. Así como el individuo no puede salvarse solo, nuestros países tampoco tienen destino fuera de un proyecto común.

Todo proyecto genera movimientos demográficos. Un rasgo notable de un proyecto positivo, o con aspectos positivos, es que atrae población. El movimiento generado por el antiproyecto fue, consecuente con su carácter nihilificante, un movimiento centrífugo: produjo exiliados políticos o sociales. Pero junto a las largas colas en los consulados de los países de origen de la inmigración se iba dando, silenciosamente, como en un espejo invertido, la nueva inmigración desde los países vecinos, que vuelve a americanizar nuestro rostro y que, como en su momento los cabecitas del interior, desmienten el sueño del país blanco del 80. Su presencia nos recuerda a cada momento nuestra comunidad de origen y destino. La creciente comunicación y circulación, ya no solo de bienes de mercado sino de bienes culturales y de personas, ¿es el dato a la vez manifiesto y silencioso de la emergencia de un nuevo proyecto? Estamos ante el bicentenario de la conciencia independiente de nuestra América, encarnada en Bolívar, San Martín y Morelos. No hay espacio para otro proyecto posible más que para el proyecto secularmente postergado de la Patria Grande. En estos años se han venido dando fuertes señales continentales y comienza a articularse una efectiva integración, cuya posibilidad debemos cuidar entre todos.

Tampoco podríamos, ni en lo bueno ni en lo malo, separarnos del contexto continental. Sea como fuere, la simultaneidad de fenómenos disociativos que se prolongan y la maduración oculta de signos positivos profundos hacen del presente un momento ambiguo, peligroso y fascinante.

# Jorge Bolívar, Fermín Chávez, Gustavo F. J. Cirigliano y Armando Poratti. Aporte al ideario y vigencia del justicialismo

José Luis Di Lorenzo

Jorge Bolívar resalta y analiza el pensamiento estratégico-político de Perón partiendo de sus discursos y clases hechos libros, concretamente tres de ellos: *Doctrina Peronista*, *La Comunidad Organizada* y *Conducción Política*. Subraya que Perón utiliza las categorías de la estrategia para pensar la política no solo conceptualmente o como pura teoría. Denuncia la crisis de la ciencia moderna que es apenas un saber simbólico que enmascara las ideologías eurocéntricas y los saberes e ideologías de los siglos XIX y XX, y advierte el peligro de no advertirlo, ya que se trata de paradigmas escolarizados desde los cuales se piensa o representa la política.

Bolívar propone confrontar, por un lado, las ideologías, prácticas y estrategias de liberación y, por el otro, los juegos y estrategias de dominación. Perón diferencia la estrategia militar de la política. La diferencia central entre el saber estratégico y

el sistema de ideologías estriba en que no hay estrategia sin conducción, que es la que le da rumbo histórico-político.

Un aporte significativo es aquel en el que subraya que en la etapa del último Perón, el único que tiene una estrategia política es el propio Perón, el resto juega estrategias militares, puramente militares o político-militares. Cosa que trata de evitar el líder justicialista partiendo de que la guerra es el fin de la política.

El pensamiento estratégico de Perón le permitió anticipar lo que ocurriría, que la Guerra Fría no tendría un vencedor meramente militar, que cualquiera de los que triunfara obtendría una victoria política, económica y cultural. La estrategia permite una mirada contracultural. Ideología, estrategia y conducción, afirma Bolívar, son los tres elementos que permiten diferenciar los juegos de dominación de los de liberación.

Este filósofo pone de relieve la figura del conductor, del gran hombre, como lo llama, que constituye un hecho relevante y diferenciador del justicialismo y de su filosofía frente al liberalismo y al marxismo internacionalista.

Fermín Chávez señala que la exportación de ideología del centro hacia la periferia no constituye un hecho nuevo en la historia de la humanidad, pero que sí es un hecho nuevo la toma de conciencia por los pueblos periféricos, autoconsciencia, del significado de la ideología que han recibido o siguen recibiendo.

Cuestiona al Iluminismo, el que, basado en el poder de la razón, descalifica a la historia como un conjunto de errores explicables por el todavía insuficiente poder de la razón. Reduccionismo que conduce, dirá, a que los que resisten y persisten en su atraso deben ser dominados por la fuerza hasta que aprendan a vivir racionalmente. Lo que claramente expresa *Civilización y barbarie* de Domingo Faustino Sarmiento.

Basándose en Herder, Chávez comparte que las “fuerzas de los seres humanos son las propulsoras de la historia humana”, o que la religión (popular) ha constituido en la historia la más

elevada humanidad del hombre. El Historicismo, corriente a la que Chávez adhiere, exige comprender y juzgar hechos, pueblos y épocas del pasado de acuerdo con sus condiciones históricas particulares, excluyendo toda racionalización internacionalista.

Remarcará que las categorías centroeuropeas impuestas por el Iluminismo en el siglo XIX no nos sirven. El Historicismo ofrece la propuesta de un nuevo eje cultural de la periferia. Une a la categoría liberación nacional la de autoconsciencia nacional. Al repasar la historia argentina, lo que hará desde 1777, que es donde para él se inicia, realiza el pensamiento de descolonización producido entre 1930 y 1945, y que el Proyecto de la Justicia Social hará realidad.

Piensa que si bien el mayor pecado es no leer grandes escritores universales para sacarle algún provecho para nuestro desarrollo cultural, el más criticable desacierto es la “colonización mental institucionalizada”, que conduce a la dependencia de los poderosos.

Gustavo Cirigliano aporta la cuestión del Proyecto Nacional como alma de un pueblo, la resignificación histórica como rescate de la identidad habida y actual y una filosofía de la vida propiamente argentina, vinculando la recreación de la propia historia con la necesidad de tener un Proyecto Nacional. Convoca a repensar toda nuestra historia, los por lo menos catorce siglos que la Argentina ha transitado, pero observando su forma de organización, es decir, el proyecto de país de cada etapa, siete en total, legando la mirada espacial argentina como aporte geopolítico al nuevo proyecto a concretar.

Diferencia modelo de proyecto y piensa una metodología para un Proyecto de País, que parte de dos categorías filosóficas básicas: voluntad y proyecto. Pone en evidencia que la base de la dependencia es un no-ser, es un no-ser como pueblo.

Como aporte a autocentrarnos, a reconocernos a nosotros mismos, propone tres principios de las conductas humanas: “recibir”, “dar para recibir” y “dar”, identificando los tres

registros del hombre: el básico (el del deseo), el de la reflexión (racionalidad) y el de la voluntad (compromiso) en el que reina la filosofía y la religión. Su visión y aporte coincide con el pensamiento de Perón, ambos son organicistas.

Este filósofo enseña que el nivel del deseo tiende a desorganizarse, a indiferenciarse. Es entrópico. La entropía es homogeneidad, es negación de lo distinto, tiende a la disolución. Al nivel de la razón lo denomina “neguentropico”. La neguentropía termina conservando, detiene el proceso evolutivo, inmoviliza, equilibra, fija, compensa. El tercer nivel es hipertrópico, es el de la donación. Uno tiene lo que da y solo es lo que da.

Analizando la etapa histórica del Proyecto del 80 nos cuenta que Sarmiento, Alberdi y Roca intentaron la neguentropía argentina, intentaron superar la desorganización. El diseño es un depósito de racionalidad que terminará fijista, conservadora. Por ello, superar el atraso conservador demanda donación que supera a la vida y a la razón. Tal lo logrado por la Comunidad Organizada, Proyecto de la Justicia Social, en que el individuo se pospone y prefiere al otro, al que no puede, al que necesita.

Sostiene que solo el proyecto —historia de una voluntad— organiza y vitaliza —en verdad resucita—, da una nueva vida al hombre y al pueblo.

Su aporte es contracultural. Hay que deseducarse, sostendrá. Advierte que el Norte imperial quiere que compremos y aceptemos su poder, su ciencia y tecnología, es decir, que no tengamos saber propio y, por lo tanto, que no tengamos poder. Es necesario ser analfabeto del poder del imperio. Negar el saber del otro obliga a estudiar el saber propio.

Señala, teniendo a la vista la etapa histórica del antiproyecto, que somos “ofeilema”, Argentina es deuda. De este modo, Ciriigliano incorpora la deuditud como una categoría ontológica. En su metodología sostiene y advierte que el proyecto se financia con el trabajo del pueblo, no endeudándose.

Si se parte de que se une lo diferente, integrar es unir dos opuestos que se reclaman. El proyecto unifica en lo esencial.

Aclarando que todo proyecto genera dentro de sí al oficialismo y a la oposición, y fuera del mismo, al enemigo. Su pensamiento es realista, lo que se patentiza cuando afirma que todo proyecto nacional debe concertar los ideales con los intereses.

Un tema no abordado en este estudio es el aporte a la religiosidad popular que Cirigliano formula al buscar luz en el pensamiento de los gnósticos cristianos del siglo I y II después de Cristo, cuyos escritos declarados heréticos por la Iglesia Vaticana han recobrado vigencia tras la misteriosa aparición de papiros en vasijas halladas accidentalmente luego de la Segunda Guerra Mundial.

Armando Poratti nos enseña que los libros y textos de Perón, aun *La Comunidad Organizada*, son siempre momentos de una acción. Es un estratega, coincide con Bolívar, el que piensa y actúa mientras escribe o habla, que conocía el poder de la filosofía y sobre todo sabía para qué usarlo. Los conductores políticos y los filósofos son “los hombres extraordinarios”, porque hay una relación entre saber y poder.

Resalta que el gesto, en su calidad de presidente de la Nación, de cerrar el Congreso de Filosofía de 1949, vale tanto como el texto, era una forma de mostrar la relación entre el poder latinoamericano y el saber latinoamericano. Perón entreveía que nuestro continente demandaba (demanda) su filosofía, que exprese sus raíces profundas que no lo han sido por la influencia de Europa y de la América del Norte. Porque, y no se debe olvidar, que “El príncipe americano no tiene consejeros americanos”.

El sujeto europeo moderno tiene una línea: Descartes, Kant y después Hegel. El pensamiento de Europa se realiza en dos frentes: la apropiación técnica de la naturaleza y la apropiación del territorio, los recursos, los mercados y la fuerza de trabajo de los pueblos naturales (no europeos). Alerta que el espíritu objetivo (Hegel) termina siendo imperialista y colonialista.

La noción de mestizaje resulta una categoría cultural, histórica y filosófica fundamental de Iberoamérica. El nuestro, afirma, constituye un espacio de “síntesis no dialéctica”, es una “síntesis originaria”. Agregando que las categorías sociológicas liberales o marxistas no dan cuenta de los fenómenos americanos. En tanto será la Comunidad Organizada la que asuma nuestra realidad de vastas y complejas diferencias que demandan un pensamiento mestizo.

Crítica la “normalidad filosófica” argentina, filosofía profesional que estudiaba a Descartes como si estuviera en Francia y a Kant como si estuviera en Alemania. Filosofía que va a ser subvertida por la irrupción de un saber justicialista, que generó una “academia en ciernes” abortada por el golpe de 1955.

Sostiene que Perón, estadista y conductor, desarrolla una concepción sobre el hombre, la naturaleza, la historia, el Estado, el poder y las relaciones con la trascendencia. El discurso de 1949 en el Congreso de Filosofía de Mendoza tiene un efecto a largo plazo. Como se verifica años después, en 1973 se institucionalizan la filosofía de la liberación y la filosofía latinoamericana, que conviven con la influencia de la Teología de la Liberación.

Resalta la significativa diferencia entre comunidad y sociedad, juego doble que estratégica y filosóficamente el justicialismo intenta armonizar. Desmiente a los detractores del esbozo filosófico justicialista, anotando que la diferencia esencial entre el fascismo y el peronismo son las organizaciones libres del pueblo. “El pueblo, para tener libertad, debe organizarse afuera del estado” dice Perón, a quien cita. Todo lo contrario del nada fuera del Estado que planteaba Mussolini.

Al ubicarse en posición contraria a quienes pretenden ver al peronismo como si hubiera sido un puro asistencialismo eficaz, enseña que debería vérselo como una redistribución de la dignidad del trabajador, incluso anterior a la de la riqueza.

Coincide con Nimio de Anquín respecto de que “la autoconciencia del hombre argentino, basada en la sacralidad del

trabajo, es la obra mayor de Perón y de Evita”. Perón termina haciendo carne en el pueblo una “norma ética” poderosa: la “justicia social”. La idea de “Tercera Posición” era una idea que apuntaba a la armonía, al sentido de plenitud de la existencia. La perfección del Yo en el Nosotros es parte de la norma ética.

Perón piensa en un “término medio aristotélico” saliendo de los dos extremos, pero no concediéndoles valor dialéctico. Si uno sintetiza dos cosas malas, no saca una buena. Un término medio aristotélico es otra idea, eso nos dice es el justicialismo.

Poratti reconoce y se lamenta de que “la actualidad periódica haya sobrepasado a la filosofía”. A la vez que acredita la vigencia de las herencias de *La Comunidad Organizada* en esta nuestra época, desarrolla magistralmente la entropía del antiproyecto, que justamente apeló a la desorganización para someterlos. El antiproyecto, el de la sumisión incondicionada, exacerbó la oposición ser/nada, que se convierte así en proyecto de “ser-nada”, donde no hay dos sectores enfrentados sino un proyecto de disolución de la Nación.

La nada, el no ser, momentos metafísicos, tienen una forma empírica: la desorganización. Una comunidad, un pueblo, una nación, como una persona, solo existen si tienen alguna forma de organización que sostenga su identidad. Pero el antiproyecto tiene como eje una desorganización de todos los aspectos de la vida nacional, que nos dejaría inermes y listos para ser apropiados por el sujeto del antiproyecto.

Este análisis filosófico de Armando Poratti desnuda la desorganización como modo de muerte social, a la vez que revaloriza la organización comunitaria como mandato vital y alerta sobre todas las formas de desunión que intenten reeditar el proceso entrópico.



## Filosofía justicialista. Conclusión final

José Luis Di Lorenzo

A modo de conclusión podríamos decir que los autores estudiados nutren el ideario filosófico del conductor-pensador (Perón) dando cuerpo a la filosofía que deviene de un pensar situado, que rescata y valora la cultura de nuestro pueblo, la que deduce y recepta. De allí su vigencia.

Perón, en su calidad de “gran hombre”, de conductor, piensa y actúa mientras escribe o habla. Como conocedor del poder de la filosofía y para qué usarlo, lo utiliza dándole fisonomía al ser nacional.

La filosofía justicialista, nutrida con el aporte de los pensadores estudiados y de muchos otros que aquí no se abordaron, desarrolla una concepción sobre el hombre, la naturaleza, la historia, el Estado, el poder y la relación con la trascendencia. Lo hace desde una “síntesis originaria” (no dialéctica) de la que emerge la noción de mestizaje como una

categoría cultural, histórica y filosófica fundante. Encarnando en el pueblo una norma ética poderosa: la “justicia social”.

Se trata de una filosofía de la “periferia” y, por lo tanto, descalificada por inferior, por bárbara, hasta por inexistente. El justicialismo equivale al “término medio aristotélico”; es una idea nueva, original, de modo alguno la síntesis de las filosofías pre-existentes del “centro”, del *imperium*.

La sacralidad del trabajo constituye un derecho y una carga solidaria fundada en la ética de la convivencia. Vivencia común que se jerarquiza al organizar la comunidad desde organizaciones libres del pueblo. Lo que lo acredita como un pensamiento distinto al del fascismo —al que se lo quiere asimilar para denigrarlo— que no admite organización fuera del estado fáustico, nada fuera del estado, eliminando la libertad del pueblo.

*La Comunidad Organizada* constituye el primer ensayo “hipertrópico”, donde se privilegia al que no tiene, al que no puede. En la que el Yo se realiza en el Nosotros sin perder, sin anular su identidad, pasando a conformar una identidad propia y diversa, que allí se perfecciona.

Justamente el estratega-conductor-pensador concibe el ideario de la Tercera Posición como idea fuerza de liberación. Políticamente no sometida a *imperium* alguno, del signo que fuere. Ideológicamente distinta. Éticamente diferente, visualizando lo que “hay”, lo “habiente”, que se expande sin contradicciones dialécticas en un “haber” abierto.

Resuelve en lo geopolítico, en lo espacial, el horizonte de la liberación. El pobre, el explotado, el miserable es el sujeto central de la liberación económica, consecuentemente cultural, ideológica, tecnológica y política. El pobre, en el sentido del “caído”, es el sujeto de la liberación social a través del amor (felicidad) y hermandad (solidaridad).

Cuestiona el poder de la razón (Iluminismo) promoviendo la autoconsciencia del pueblo. Privilegia y protege a la familia, a la comunidad política, a la organización, lo que el *imperium*

individualista iluminista rechaza. Propone una razón, una experiencia y una política encarnada.

Modifica la valoración positiva de “disposición a la guerra”, propias de las ideologías del centro, la que sustituye por la voluntad de lucha propiciando el pacifismo y la concordia con los demás pueblos. Plantea que la guerra es el fin de la política, por lo que la rechaza.

Antepone la dignidad de la persona como supuesto básico. El bien común como valor social. La Justicia Social como realización de todos y de cada uno. Se apoya en el orden simbólico-mítico procurando restituir el equilibrio, partiendo de la geocultura (habitar la geografía) de la que emerge un “vivir americano” en el que no hay hambre. Resolviendo lo que la cosificación del patio de los objetos de occidente y la teoría económica no ha resuelto.

El trabajo es el resolutor de las necesidades del pueblo, de los problemas del país y es el instrumento para liberarnos del “ofeilema” (ser deuda) como categoría ontológica.

En suma, el justicialismo es una filosofía de la vida (“estar siendo” “habitar la geografía”), simple (“geocultura que parte de la propia existencia”, autoconsciente del orden simbólico-mítico que emana del pueblo que habita la geografía), práctica (plantea la dignidad de la persona, es anticapitalista, propugna la propiedad en función social) y popular (mestiza, indoamericana, que organiza libremente al pueblo), profundamente humanista (sin hambre), profundamente cristiana (religiosidad popular, atea del imperio y de la mercancía). Es una filosofía pueblo céntrica que postula y concreta la Justicia Social.



## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Alberini, Coriolano. *Problema de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Universitarias de La Plata, 1966.
- Astrada, Carlos. *El juego metafísico*. Buenos Aires, El Ateneo, 1942.
- Astrada, Carlos. *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*. Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1948.
- Astrada, Carlos. *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
- Astrada, Carlos. *El mito gaucho*. Buenos Aires, Editorial Docencia, Proyecto CINAÉ, 1982.
- Axelos, Kostas. *Introducción en un pensar futuro*. Buenos Aires, Amorrortu, 1966.
- Bolívar, Jorge. *Estrategias y juegos de dominación. De Marx y Lenin a Perón y Hannah Arendt. Para una crítica del*

- saber político moderno*, Tomos I y II. Buenos Aires, Catálogos, 2008.
- Bolívar, Jorge. *Capitalismo, trabajo y anarquía*. Rosario, Editorial Fundación Ross, 2010.
- Carnese, Francisco Raúl. “Proyecto de los Primeros Habitantes” en *Proyecto Umbral. Resignificar el Pasado para Conquistar el Futuro*. Buenos Aires, Editorial Ciccus, 2009.
- Chávez, Fermín. *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.
- Chávez, Fermín. *Herder, el alemán matrero*. Buenos Aires, Editorial Nueva Generación, 2004.
- Chávez Fermín. *Alpargatas y Libros. Diccionario de Peronistas de la Cultura II*. Buenos Aires, Ediciones Theoria, 2004.
- Churchill, Winston. *Discurso en la Cámara de los Comunes*. Inglaterra, 1955.
- Cirigliano, Gustavo. “De la entropía a la hiper entropía” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Segunda época, Año 4, Número 14. Buenos Aires, 1989.
- Cirigliano, Gustavo. “Crisis y Proyecto. No saber, no poder” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Segunda época, Año 5/6, Número 15/16. Buenos Aires, 1991.
- Cirigliano, Gustavo. “La normalidad capitalista y nuestra condición deudora” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Número 18. Buenos Aires, 1993.
- Cirigliano, Gustavo. *Metodología del Proyecto de País*. Buenos Aires, Editorial Nueva Generación, 2002.
- Cirigliano, Gustavo. *Cristo el Señor de la Misericordia se Manifiesta en Posse*. Buenos Aires, Editorial Nueva Generación, 2004.
- Cirigliano, Gustavo et al. *Proyecto Umbral. Resignificar el Pasado para conquistar el futuro*. Buenos Aires, Editorial Ciccus, 2009.
- D’Angelo Rodríguez, Aníbal. *Diccionario Político*. Buenos Aires, Claridad, 2004.

- David, Guillermo. *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2004.
- De la Riega, Agustín Tobías. *Razón y encarnación*. Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador, 1978.
- De la Riega, Agustín Tobías. *Conocimiento, violencia y culpa*. Buenos Aires, Paidós, 1979.
- De la Riega, Agustín Tobías. *Identidad y Universalidad. Cultura, Ética y Política*. Buenos Aires, Editorial Docencia, 1987.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México, Edicol, 1977.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 1985.
- Dussel, Enrique: “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO, 2003.
- Eggers Lan, Conrado. “Los conceptos de *Pueblo* y *Nación* en la propuesta de unidad latinoamericana” en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Número 12.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía abreviado*. Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- Fernández Vega, José. *Carl Von Clausewitz. Guerra, política, filosofía*. Buenos Aires, Editorial Armagesto, 1992.
- García, Martín. “*El Peronismo y su relación con los medios*” en *Revista Peronistas*, Buenos Aires, Editorial SADOP, 2004.
- Gorz, André. *Historia y enajenación*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Hernández Arregui, Juan José. *La formación de la conciencia nacional*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1973.
- Hernández Arregui, Juan José. *Nacionalismo y liberación*. Buenos Aires, Corregidor, 1973.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires, Planeta, 2005.
- Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1978.
- Kusch, Rodolfo. “*América Profunda*” en *Obras completas*. Buenos Aires, Editorial Fundación Ross, 2003.

- Kusch, Rodolfo. “América profunda” en *Obras completas*. Buenos Aires, Editorial Fundación Ross, 2003.
- Kusch, Rodolfo. “Geocultura del Hombre Americano” en *Obras completas*. Rosario, Editorial Fundación Ross, 2003.
- Lalande, Andrés. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires, El Ateneo, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. *Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, Edas, 1971.
- Pantuso, Catalina. “Proyecto de las Misiones Jesuíticas” en *Proyecto Umbral. Resignificar el Pasado para Conquistar el Futuro*. Buenos Aires, Editorial Ciccus, 2009.
- Perón, Eva. *Historia del Peronismo*. Buenos Aires, Escuela Superior Peronista, 1951.
- Perón, Juan Domingo. *Obras completas*. Buenos Aires, Editorial Docencia, 2002.
- Perón, Juan Domingo. “La Comunidad organizada” en *Obras completas*, Volumen 11. Buenos Aires, Editorial Docencia, 1999.
- Perón, Juan Domingo. “Conducción política” en *Obras completas*, Volumen 13. Buenos Aires, Editorial Docencia, 2002.
- Perón, Juan Domingo. “Discursos” en *Obras completas*, Volumen 14. Buenos Aires, Editorial Docencia, 2002.
- Perón, Juan Domingo. “Modelo argentino para el proyecto nacional” en *Obras completas*, Volumen 25. Buenos Aires, Editorial Docencia, 2002.
- Perón, Juan Domingo *et al.* *La Comunidad Organizada. Vigencias y herencias*. Buenos Aires, Instituto para el Modelo Argentino, 2008.
- Pestanha, Francisco. “Proyecto de los Primeros Habitantes” en *Proyecto Umbral. Resignificar el Pasado para Conquistar el Futuro*. Buenos Aires, Editorial Ciccus, 2009.
- Poratti, Armando. “La Comunidad Organizada. Texto y gesto” en Perón, Juan Domingo *et al.* *La Comunidad Organizada. Vigencias y herencias*. Buenos Aires, Instituto para el Modelo Argentino, 2008.



- Quarleri, Paulina. *Geografía para Cuarto Año del Bachillerato*. Buenos Aires, Kapelusz, 1994.
- Quijano, Aníbal. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” en *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Ratzinger, Joseph. *Jesús de Nazaret*. Buenos Aires, Planeta, 2007.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, Edición 22. Buenos Aires, Espasa, 2001.
- Sampay, Arturo. *La filosofía del Iluminismo y la Constitución Argentina de 1853*. Buenos Aires, Depalma, 1944.
- Sampay, Arturo. *Introducción a la teoría del Estado*. Buenos Aires, Politéia, 1951.
- Sampay, Arturo. *La Constitución Argentina de 1949*. Buenos Aires, Ediciones Relevo, 1963.
- Sampay, Arturo. “Espíritu anticapitalista de la reforma constitucional” en *La Constitución Argentina de 1949*. Buenos Aires, Ediciones Relevo, 1963, pp. 105-121.
- Sampay, Arturo. *Teoría del Estado y otros ensayos*. Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1994.
- Santa María, Víctor. “Vigencias y Personalidad Social” en Perón, Juan Domingo *et al. La Comunidad Organizada. Vigencias y herencias*. Buenos Aires, Instituto para el Modelo Argentino, 2008.
- Stern, Alfred. *La Filosofía de la Historia y el problema de los valores*. Buenos Aires, Eudeba, 1965.



## ÍNDICE

9	<b>Prefacio</b>
13	<b>Prólogo</b>
19	<b>Presentación</b>
29	<b>Introducción</b> “Todo lo desaparecido reaparece”. El caso de los filósofos justicialistas
65	<b>I. Etapa fundacional y su institucionalización (1945-1955)</b> Breve contexto histórico
68	Carlos Astrada y el mito gaucho
87	Arturo Sampay: Teoría del Estado y Constitución de 1949
109	Carlos Astrada y Arturo Sampay. Su aporte al justicialismo
113	<b>II. La resistencia a la usurpación (1955-1973)</b> Breve contexto histórico

118	J.J. Hernández Arregui y la formación de la conciencia nacional
134	Rodolfo Kusch: América mestiza y antropología filosófica americana
161	La fe precolombina como cuestión cultural
177	Juan José Hernández Arregui y Rodolfo Kusch. Su aporte al justicialismo
181	<b>III. Aporte a la eutopía (1973-1976)</b>
	Breve contexto histórico
187	Enrique Dussel. La filosofía de la liberación
206	Agustín de la Riega: la lógica de la razón encarnada
226	Enrique Dussel y Agustín de la Riega. Su aporte al justicialismo
231	<b>IV. Vigencias y herencias (desde 1983)</b>
	Breve contexto histórico
242	Jorge Bolívar: los juegos de dominación
259	El pensamiento estratégico-político
270	Fermín Chávez. Historicismo e Iluminismo en la historia argentina
293	Gustavo Cirigliano. Metodología para el Proyecto Nacional y la resignificación del pasado
313	Armando Poratti. La comunidad organizada en el tercer milenio
352	Identidades y proyectos en la construcción histórica americana. Conferencia de Arturo Poratti
362	Jorge Bolívar, Fermín Chávez, Gustavo F. J. Cirigliano y Armando Poratti. Aporte al ideario y vigencia del justicialismo
369	<b>Filosofía justicialista. Conclusión final</b>
373	<b>Bibliografía general</b>







