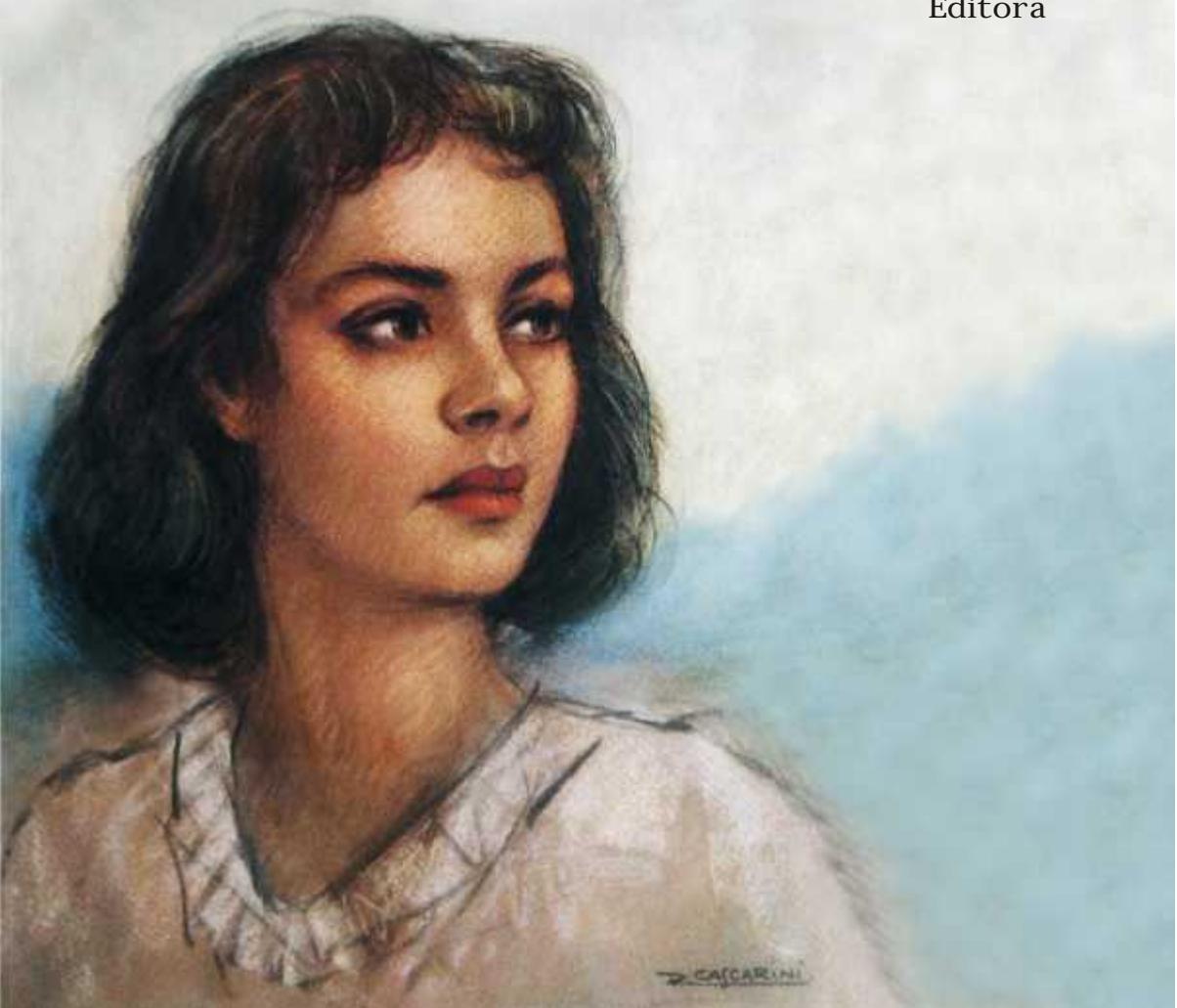


Colección  CUADERNOS de CUYO

# Argentina entre el optimismo y el desencanto

Clara Alicia Jalif de Bertranou  
Editora



IFAA



Instituto de Filosofía Argentina y Americana | Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional de Cuyo | Mendoza | República Argentina

El **Instituto de Filosofía Argentina y Americana** fue creado en 1984 sobre la base de lo que era la Sección de Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos del Instituto de Filosofía. Desde entonces realiza tareas de investigación y docencia en el campo de la historia de la filosofía argentina y americana, como así también dentro de la historia de las ideas nacionales, regionales y continentales. El propósito es servir a la enseñanza y difusión de contenidos aprovechables por las Humanidades y Ciencias Sociales. Su publicación periódica es *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*.

Dentro de las actividades de investigación auspicia y realiza proyectos individuales y de equipos interdisciplinarios con el fin de enriquecer la mirada sobre tópicos específicos. En esa dirección ha realizado en diversas oportunidades jornadas y congresos internacionales.

La actividad docente se canaliza especialmente a través de las cátedras de Historia de la Filosofía Argentina e Historia de la Filosofía Latinoamericana a nivel de grado, y también mediante la organización de cursos de postgrado, seminarios y conferencias.

#### Publicaciones

##### Serie Documentos

Coriolano Alberini, *Escritos de Ética*. Col. de Historia de la Filosofía Argentina. Serie Documental. Presentación de Diego F. Pró. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1973.

Coriolano Alberini, *Escritos de Metafísica*. Col. de Historia de la Filosofía Argentina. Serie Documental. Presentación de Diego F. Pró. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1973.

Coriolano Alberini, *Escritos de Filosofía de la Educación y Pedagogía*. Col. de Historia de la Filosofía Argentina. Serie Documental. Presentación de Diego F. Pró. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1973.

# Argentina entre el optimismo y el desencanto

---

COLECCIÓN  CUADERNOS DE CUYO



# Argentina entre el optimismo y el desencanto

---

COLECCIÓN  CUADERNOS DE CUYO

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU  
EDITORA

Universidad Nacional de Cuyo  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Filosofía Argentina y Americana  
Mendoza - República Argentina  
Año 2007

Argentina, entre el optimismo y el desencanto /  
Clara Alicia Jalif de Bertranou...[et.al.]. ;  
edición literaria a cargo de: Clara Alicia Jalif de Bertranou. - 1a ed. - Mendoza :  
Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Facultad de Filosofía y Letras -  
Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

282 p. ; 23x16 cm. -  
(Cuadernos de Cuyo ; 1 dirigida por Clara Alicia Jalif de Bertranou)

ISBN 978-950-774-142-5

1. Historia de la Cultura. I. Jalif de Bertranou, Clara Alicia, ed. lit.  
CDD 909

## ARGENTINA, ENTRE EL OPTIMISMO Y EL DESENCANTO

---

COLECCIÓN CUADERNOS DE CUYO

ISBN 978-950-774-142-5

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Todos los derechos reservados

© Los autores / IFAA (Instituto de Filosofía Argentina y Americana)  
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo  
Mendoza, Argentina, año 2007  
<http://ffyl.uncu.edu.ar/ifaa/>

Los escritos que integran este libro han recibido evaluación nacional.  
Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

*Editor:* Clara Alicia Jalif de Bertranou

*Diseño:* Gerardo Tovar

*Diseño editorial:* María Eugenia Sicilia

*Impresión:* Qellqasqa Editorial [www.qellqasqa.com.ar](http://www.qellqasqa.com.ar)

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA.

## INDICE

Presentación. <i>Clara Alicia Jalif de Bertranou</i> . . . . .	9
El ensayo de interpretación nacional como enclave político de las disputas por el sentido y las alegorías identitarias de “la nación”. <i>Marisa Moyano</i> . . . . .	15
La revista <i>Nosotros</i> en el amanecer de su segunda década. <i>Clara Alicia Jalif de Bertranou</i> . . . . .	39
Alejandro Korn y la “normalización” de la filosofía. <i>Dante Ramaglia</i> . . . . .	63
Raúl Scalabrini Ortíz: identidad nacional y colonialismo. <i>María Antonia Zandanel</i> . . . . .	85
Carlos Astrada. Filosofía de la praxis y desciframiento del mito nacional. <i>Gerardo Oviedo</i> . . . . .	107
Las tradiciones ideológicas de la cultura argentina. Héctor Agosti y su interpretación del pasado nacional. <i>Marcos Olalla</i> . . . . .	135
Una aproximación a las “transiciones” en el campo psiquiátrico y psicoanalítico argentino. <i>Alejandra Gabriele</i> . . . . .	157
Aricó: el dilema de un intelectual entre la razón y las armas. <i>Carlos Balmaceda</i> . . . . .	171
El surgimiento de la “Filosofía de la Liberación” en las páginas de la <i>Revista de Filosofía Latinoamericana</i> . Primeros posicionamientos. <i>Adriana Arpini</i> . . . . .	193
Proyectos antagónicos para la educación del país entre 1970 y 1980. Análisis de los discursos ministeriales. <i>Martín Aveiro</i> . . . . .	231
<i>Punto de Vista</i> : el pensamiento crítico como acto de resistencia. <i>Gloria Hintze</i> . . . . .	259
Noticia de los autores . . . . .	277



## PRESENTACIÓN

Con CUADERNOS DE CUYO se inaugura una colección de libros que abordarán temáticas diversas, resultado de investigaciones destinadas a profundizar ideas y cuestiones de nuestro tiempo y el pasado.

La Colección será editada por el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Se torna necesario destacar también que el Instituto ya posee una publicación periódica, titulada *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, que nació en 1965 y continúa hasta el presente. Sin embargo, por la relevancia de los temas a tratar nos parece adecuada la creación de un *corpus* de obras que amplíen el radio temático y el número de colaboradores.

Este volumen reúne una serie de estudios referidos a producciones culturales sobre la Argentina en el siglo XX, transido por la esperanza y el optimismo y, muchas veces, por la desilusión y el desencanto ante tensiones extremas. Explora las distintas miradas especulares que pensaron la nación como un tópico recurrente, con sus luces y sombras. La tarea se efectuó dentro de un proyecto evaluado y financiado por la Universidad Nacional de Cuyo.

A modo de introducción a los desarrollos específicos, Marisa Moyano en EL ENSAYO DE INTERPRETACIÓN NACIONAL COMO ENCLAVE POLÍTICO DE LAS DISPUTAS POR EL SENTIDO Y LAS ALEGORÍAS IDENTITARIAS DE “LA NACIÓN”, realiza una lectura crítica del *corpus* textual concebido como “ensayo de interpretación nacional”, postulado a modo de espacio polémico de las disputas en que la intelectualidad argentina proyecta, configura y articula la institucionalización de un “saber de sí” a partir de metarrelatos que se pretenden identitarios de “la nación” y “lo nacional”. De cara al Bicentenario, la indagación del ensayo desde una perspectiva contemporánea invita *per se* a la determinación de las condiciones de producción de las formaciones discursivas sobre “la nacionalidad” en correlación con las rupturas epistemológicas y cambios paradigmáticos de las investigaciones literarias, trazadas en el paso de la modernidad a la posmodernidad. La autora intenta nuevas hipótesis explicativas en el contexto de un mundo global que se permite la puesta en cuestión de las certidumbres preclaras que a lo largo de dos siglos condensaron la producción, lectura y circulación de la polémica cultural, política y social sobre “la nación” y su futuro.

Clara Alicia Jalif de Bertranou se refiere a LA REVISTA *NOSOTROS EN EL AMANECER DE SU SEGUNDA DÉCADA*. La Revista había sido creada en 1907 y al arribar a 1918 era ya una publicación ampliamente reconocida por su pluralismo y por la variedad de temas que abordaba, donde con el inicio de una nueva década reflexionó extensamente acerca de la finalización de la I Guerra; el nuevo orden mundial que se llegaría a formar; las posibilidades de una sociedad más justa; la Liga de las Naciones; el lugar de los distintos países; la emergencia de la Revolución Rusa; la condición humana; las nuevas expresiones estéticas, que no fueron ajenas a la conflagración, y demás cuestiones de gravitante importancia internacional y nacional. En fin, una variedad de temas que reflejan el pulso de esos primeros años abiertos a múltiples interrogantes inquietantes, pero también augurales de lo que se pensaba como una nueva era.

Aquellos mismos años liminares del siglo son tomados por Dante Ramaglia, para referirse a ALEJANDRO KORN Y LA “NORMALIZACIÓN” DE LA FILOSOFÍA. Particularmente considera la función que es asignada por este autor a la actividad filosófica con relación a las circunstancias que atraviesa el país durante el período de transición que se da en las primeras décadas del siglo XX. En ese momento histórico se produce, además, el proceso de institucionalización de la filosofía, disciplina a la que contribuye especialmente a dotar de un sentido más profesional. En lugar de la interpretación historiográfica de Romero, que entiende que dicho proceso requiere una desvinculación de lo social y lo político, se intenta mostrar cómo la posición de Korn en torno a la filosofía supone una autonomía relativa. En este sentido reconoce la necesaria vinculación que existe entre el ejercicio del pensar filosófico y las demandas, necesidades y problemas que derivan del contexto histórico. Si el modo de comprender la función de la filosofía dentro de un proyecto nacional contiene un resabio legitimador de la tarea de los intelectuales, resulta también asumido desde un compromiso crítico en un momento de profundas transformaciones en la vida política de la sociedad argentina.

Por su parte, María Antonia Zandanel en RAÚL SCALABRINI ORTÍZ: *IDENTIDAD NACIONAL Y COLONIALISMO* estudia la obra ensayística del pensador correntino que, como sus compañeros de generación, habría de preocuparse por llenar de contenido y de valores ese concepto del “ser nacional” o del “ser argentino”, en una encrucijada temporal que se percibe como el punto de partida para una mejor comprensión de la verdadera situación social de nuestro país. Inquisición y requisitoria en clave ontológica y política son las marcas más destacadas de sus obras en las que se preguntaba cuáles eran los elementos

esenciales del ámbito social y cultural para comprender la expresión intelectual que pondría al descubierto una profunda inquietud por entender el camino de la construcción de una sociedad frente a los condicionamiento del colonialismo. Sus obras, que abarcan desde lo personal humano como en *El hombre que está solo y espera*, hasta lo nacional-social puesto de manifiesto en *Los ferrocarriles deben ser argentinos*, sacarían a la luz la incontrastable contradicción que encerraba el que, detrás de una soberanía solamente declamada, se debatía agónicamente un país sometido a los imperios financieros del mundo.

El trabajo de Gerardo Oviedo en *Carlos Astrada. FILOSOFÍA DE LA PRAXIS Y DESCIFRAMIENTO DEL MITO NACIONAL* se ciñe a la lectura filosófica que realiza de la Argentina esta figura. La obra ensayística de Astrada refleja la perspectiva singular que lo connota dentro de la historia cultural argentina. El amplio espectro que cubren sus ensayos filosóficos revela tanto la recepción que hace de corrientes de pensamiento contemporáneas, como la voluntad de realizar, a partir de ellas, una hermenéutica de los procesos históricos. Esto es visible en las propuestas sobre el núcleo mítico como forma de identificación colectiva de la nacionalidad, tal como lo sostiene en *El Mito Gaucho* (1948); las apropiaciones de tesis que se derivan del existencialismo, en especial de Heidegger, y del pensamiento marxista, cuya influencia se hace notar en los estudios de su última etapa dedicados al tema de la dialéctica. No menos significativa resulta que su reflexión se inscribiera en un período intenso de la vida política argentina, en que hizo su aparición el movimiento social representado por el peronismo –al que Astrada prestó una inicial adhesión por lo que pasó al ostracismo académico luego del golpe militar de 1955–, seguido por las opciones revolucionarias que irán conformándose también a nivel mundial. En sus intervenciones personales y en las fuertes polémicas que sostuvo pueden reconocerse las tensiones que atraviesan a la Argentina contemporánea.

*LAS TRADICIONES IDEOLÓGICAS DE LA CULTURA ARGENTINA. HÉCTOR AGOSTI Y SU INTERPRETACIÓN DEL PASADO NACIONAL* es el capítulo que debemos a Marcos Olalla. Sin lugar a dudas Agosti fue uno de los más lúcidos intelectuales vinculados al pensamiento comunista producido en la Argentina. Su labor ensayística constituye una expresión políticamente comprometida con la historia intelectual del país, sobre la cual se desempeñó con soltura en el ámbito de disciplinas asumidas como limítrofes, articuladas historiográficamente por los conceptos de nación y cultura argentinas. De este modo, la literatura, la filosofía, la política y la sociología, concebidas como discursos generadores de una determinada auto-imagen, nutrieron sus ensayos ofre-

ciendo un panorama esclarecedor de las representaciones de lo nacional en el pensamiento de izquierda entre los años 1940-1980.

Alejandra Gabriele, tiene en cuenta que durante los años 1950 y 1960 se produjeron importantes transformaciones en el campo de la salud mental en la Argentina, vinculadas a la imagen acerca del compromiso social en el contexto de la salud pública. Esta posición implicaba también una idea determinada de lo que se entendía, desde esta construcción del saber, por enfermo mental y cuál era la idea o proyecto social que estaba implícito en las políticas hospitalarias, tal como lo trata en su escrito *UNA APROXIMACIÓN A LAS "TRANSICIONES" EN EL CAMPO PSIQUIÁTRICO Y PSICOANALÍTICO ARGENTINO*. Durante este período se produjeron rupturas en los ámbitos psiquiátricos que generaron profundas transformaciones en los tratamientos de los enfermos y en las estructuras hospitalarias que pretendieron alejarse del modelo manicomial de atención al alienado mental. A fines de la década del '50 se crearon las carreras de psicología en las universidades y se perfiló la profesionalización de esta disciplina, con una fuerte influencia psicoanalítica en la formación de los psicólogos, sobre todo en la década del '60. Como casos paradigmáticos de esta transformación en el campo de la salud mental, la autora considera importante orientar la atención a los psiquiatras Mauricio Goldenberg, Enrique Pichon Rivière y José Bleger.

El escrito de Carlos Balmaceda, *ARICÓ: EL DILEMA DE UN INTELLECTUAL ENTRE LA RAZÓN Y LAS ARMAS*, analiza el pensamiento de izquierda en la figura de José Aricó con sus aportes e influencias, a partir de una exégesis que –al indagar en su obra– tiende un vínculo dialéctico con el presente. Lo guía la convicción de que si un reconocimiento merece este pensador, es que la forma de nuestro ensayo como elaboración remite al cariz polémico de sus propios escritos. El pensamiento de Gramsci, del que Aricó fue substancial referente, transitó por diversos cauces políticos en nuestro país: de la ruptura con la izquierda ortodoxa del Partido Comunista, pasando por el apoyo a grupos insurgentes, hasta el acercamiento al peronismo de posiciones revolucionarias en los '70, para culminar como referente discursivo del alfonsinismo con el retorno a la democracia. Desde *Cuadernos de Pasado y Presente*, su creador comandó un aporte esencial a la cultura de la izquierda que, teniendo como eje al pensador italiano, interrogó el específico contexto argentino. Balmaceda intenta una relectura con el fin de pulsar qué ideas suyas pueden mantener un diálogo con el presente.

Más adelante Adriana Arpini fija la atención sobre *EL SURGIMIENTO DE LA "FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN" EN LAS PÁGINAS DE LA REVISTA DE FI-*

*LOSOFÍA LATINOAMERICANA*. Sus Primeros posicionamientos, teniendo en cuenta el acaecer histórico nacional y latinoamericano de la década de los '70. En 1975 aparece el primer número de la Revista y desde esa fecha hasta 1979 la Editorial Castañeda publica seis volúmenes en los que predomina el análisis acerca del sentido y función de la filosofía en América Latina. Se afirma el nacimiento de un nuevo estilo de hacer filosofía, denominado «Filosofía de la Liberación», cuya especificidad se determina por contraposición a los rasgos característicos de la filosofía europea moderna. El análisis del contenido del primer volumen contribuye a deslindar posiciones teóricas y realizar un recuento reflexivo de los inicios de ese movimiento que aún no ha sido efectuado entre nosotros con suficiente objetividad. En el trabajo se identifican las categorías que propone cada uno de los autores y las discusiones que subyacen a la definición de las mismas.

Con la investigación de Martín Aveiro, titulada *PROYECTOS ANTAGÓNICOS PARA LA EDUCACIÓN DEL PAÍS ENTRE 1970 Y 1980. ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS MINISTERIALES*, el autor parte de la inquietud acerca de las agudas contradicciones y polarizaciones políticas que no permitieron elaborar un proyecto educativo estratégico nacional, que tuviera cierta continuidad, a los fines de lograr una sociedad armónica e inclusiva de todos los sectores sociales. Para ello analiza las producciones discursivas de los ministros de Educación en una década, donde busca esclarecer los fundamentos y criterios político-pedagógicos; los modelos de país, de nación, de sociedad y de educación que actuaron como soporte, así como las acciones y prácticas generales que dichos modelos proyectaron en los estamentos del sistema educativo formal.

Cierra el volumen Gloria Hintze con su escrito acerca de *PUNTO DE VISTA: EL PENSAMIENTO CRÍTICO COMO ACTO DE RESISTENCIA*. Revisa esta publicación en tanto espacio cultural y escenario en el que se reflejan las tensiones de una época y en donde se puede leer el desarrollo de ideologías así como la difusión de nuevas ideas que alientan a intelectuales y políticos. En las sociedades latinoamericanas, y por ende en la argentina, donde cultura y política han estado siempre fuertemente influenciadas, surge de suyo la necesidad de revisar algunas revistas que, como ésta, han alcanzado larga vida y han creado un espacio discursivo propio, generalmente contestatario del discurso dominante. Sin duda, la publicación dirigida por Beatriz Sarlo se constituye en un campo donde los que escriben se instauran como sujetos discursivos con representatividad pública y se ratifican como intelectuales cuya palabra procura ocupar un lugar destacado en el entramado social argentino. Si

un rasgo caracteriza a *Punto de Vista* es que los editoriales y los artículos demandan dialogar, sobre la base de algunos núcleos centrales, con la historia literaria y cultural latinoamericana integrando esos estudios con los problemas políticos e ideológicos.

Finalmente, cabe consignar el hecho de que toda obra publicada adquiere su propio vuelo en manos de los lectores. Con ella y con la Colección que iniciamos esperamos abrir un nuevo espacio para la expresión de intelectuales preocupados por iluminar el pasado y los posibles caminos futuros en la construcción de un mundo mejor, más justo y más bello.

*Clara Alicia Jalif de Bertranou*

DIRECTORA DEL INSTITUTO DE  
FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA

# EL ENSAYO DE INTERPRETACIÓN NACIONAL COMO ENCLAVE POLÍTICO DE LAS DISPUTAS POR EL SENTIDO Y LAS ALEGORÍAS IDENTITARIAS DE “LA NACIÓN”

MARISA MOYANO

## I. A modo de introducción

De cara al próximo Bicentenario de la Revolución de 1810 y del proceso que culmina en la Independencia nacional, la exploración del “ensayo de indagación” identitaria de “la argentinidad” invita a la lectura y revisión de las condiciones de producción de las formaciones discursivas históricas penetradas y perfiladas por la reflexión sobre “la nacionalidad”, en un momento histórico marcado por el dominio hegemónico de rupturas epistemológicas y cambios paradigmáticos a la hora de realizar investigaciones discursivas y literarias en el seno de las ciencias sociales y humanas: la transición de la modernidad a la posmodernidad y sus configuraciones teóricas, bases epistemológicas, condiciones de legitimación y juegos de lenguaje.

Lo que inicialmente nominamos o identificamos como “paso” o emergencia epistemológica de un nuevo paradigma transdisciplinar, que se presenta a sí mismo “liberado” del peso de las ideologías y de la historia, de los “lastres” del pensamiento moderno y la “razón iluminada” por la idea del progreso, no por ello deja de manifestar una base ideológica fuerte, aunque se intente presentar como “nueva” y “única”, como lo supone su articulación en torno al sostenimiento de una postura filosófica, ético-política y científica sustentada en el fin de una visión teleológica de la historia, de la identidad moderna del sujeto y de las ideologías emancipatorias vigentes desde la Ilustración.

En este marco de reflexión, el proceso iniciado desde la emergencia de la llamada posmodernidad ha terminado instaurándose –desde un discurso epistémico, histórico e ideológico dominante, portador de una hegemonía transdisciplinar, transhistórica y transnacional– como una supuesta “realidad objetiva” contrastable a “escala planetaria” o “universal” en el flujo de una dinámica que se dio en llamar “globalización” y que habría acabado con los conceptos y entidades clásicas de las identidades, los sujetos, las regiones culturales y los estados nacionales.

Sin embargo y frente a ello, este “acabamiento” o “megaflujo cultural” que transversaliza territorios disolviendo la consistencia de identidades, sujetos y naciones, no ha dejado de ser susceptible de disputas, debates y polémicas que –desde los intersticios y grietas de los discursos locales “residuales” y “emergentes” en el decir de Raymond Williams<sup>1</sup>–, siguen legitimando, objetando o resistiendo, según los casos, los procesos de imposición de poder hegemónico visible en la transmutación del discurso “civilizador” y su sobrevivencia ahora bajo la forma neocolonial e imperialista del discurso globalizador dominante en esta etapa de acumulación del capitalismo tardío. Pues estas “legitimaciones” y “resistencias” a los poderes coloniales, neocoloniales o imperialistas no son nuevas, sino que –enraizadas en un *locus* regional, continental o nacional– vienen articulándose como discursos heterodoxos desde los propios tiempos del identificado por Europa como “ingreso” del continente latinoamericano en la “Historia”, así, con mayúsculas.

Este proceso al que brevemente nos estamos introduciendo, si bien comporta naturalmente un desarrollo al que no dudaremos en llamar “histórico”, tiene mucho que ver con desarrollos discursivos en tanto, desde las concepciones que entienden que la historia desde una perspectiva disciplinar es básicamente un “relato”, las modulaciones del lenguaje asumen un poder mediador y/o configurador frente a las instancias de lo que podemos entender como “lo real”. En este sentido, uno de los supuestos significativos de los que partimos insiste en dar cabida y lugar a la necesaria reflexión sobre la dimensión performativa del lenguaje y su poder instaurativo de nuevas realidades, marco desde el cual reconocemos que, si bien a veces “el lenguaje parece rendirse ante el poder de la materialidad de lo real, y lo que manda no es la flexible liviandad de las palabras, sino el frío estupor de las cosas”, otras muchas veces “el lenguaje se nos presenta como materia fundante y definitiva de lo real”<sup>2</sup>, razón por la cual, en esa dialéctica propia de la vida social del lenguaje, cabe preguntarse cómo la performatividad llega a ser un impulso formante del sujeto y su identidad, así como de las creencias y

---

1 Cfr. ALTAMIRANDA, Daniel, “Postestructuralismo y Postmodernidad”. En: *Teorías Literarias II. Enfoques desde la cultura y la sociedad*. Buenos Aires. Editorial Docencia, 2001.

2 AGUILAR, Hugo, “La performatividad o la técnica de construcción de la subjetividad”. En: *Revista Borradores*. Segunda Época, año 2007, vol. 7. Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto. [Fecha de consulta 22 de noviembre 2007, disponible en: [www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/](http://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/)]

vehiculizaciones alegóricas que dan también forma a las identidades nacionales. Es precisamente bajo esta concepción sobre el discurso que el análisis del “ensayo de interpretación nacional”, que atraviesa estos dos siglos de reflexión identitaria en las discursividades estéticas y políticas de “lo nacional” y la “nacionalidad”, puede articularse como lectura crítica de la/s identidad/es en su lucha por instaurar realidades en orden a las matrices e ideogemas<sup>3</sup> que guiaron la configuración, reproducción y/o revulsión de los proyectos hegemónicos de la nacionalidad construida y por construir.

Esto supone que leer la producción ensayística argentina a lo largo de estos dos siglos permitiría realizar una revisión que contribuya con la postulación de nuevas hipótesis explicativas sobre el origen, evolución y supuesta decadencia de una línea del género, como lo es la del “ensayo de interpretación nacional”, en el contexto de un “mundo global” que se autoerige e instaure como paradigma dominante transnacional desde el que se permite efectuar una puesta en cuestión “lapidaria” de las certidumbres preclaras que a lo largo de dos siglos condensaron la producción, lectura y circulación de la polémica política, cultural y social sobre “la nación”, la identidad y su proyectualidad.

Esta lectura como práctica de análisis de la performatividad de los discursos supondría una cierta congruencia con la práctica analítica de realizar el doble juego de lo que algunos teóricos del pensamiento llaman, en el caso de Foucault, una “lectura arqueológica” o, en el caso de Jameson, una “lectura alegórica”: “arqueológica” como análisis concreto del discurso que se enfoca en la relación entre lenguaje y sociedad, investigando las restricciones institucionales y procesos políticos que regulan el “orden del discurso” –quién dice qué a quién<sup>4</sup>–, y “alegórica” como lo que Jameson entiende por

[...] una lectura que opera detectando ‘restos’ [las ‘ruinas’, diría Benjamin] fragmentarios y dispersos del inconsciente político, no para reconstruir ‘arqueológicamente’ el ‘edificio’ original, sino para ‘construir’ uno nuevo. Es un modo de interpretación crítica y sintomática, cuya finalidad no es la ‘develación’ de un sentido pretendidamente originario,

---

3 Se entiende aquí por “ideograma” una función intertextual, que recorre varios textos y se lee o materializa en distintos contextos sociales, como un modo dominante del pensamiento, como una función textualmente activa en una tradición discursiva.

4 Cfr. FOUCAULT, Michel (1970), *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999.

sino la 'producción' de un sentido nuevo, incluso la producción de 'silencios' o 'vacíos' en el texto, que el texto ni siquiera 'sabía' que existían. Y la producción de sentido es, a su vez y en sí misma, 'política' en tanto siempre replantea, en su propio terreno, la relación de los sujetos con los discursos de la 'polis'. [La materia política del texto] no comunicable sólo puede reconstruirse alegóricamente [...] a partir de la forma, de la detección de sus ruinas en el 'trabajo' de autoproducción del texto<sup>5</sup>.

Sin embargo, y más allá de la utilidad operativa con que hayan impactado estas categorías de análisis o procedimientos en las lecturas de las relaciones entre los discursos de la cultura y el poder, en orden al objeto "ensayo de indagación" o de "interpretación nacional" preferimos profundizar complementariamente las relaciones entre lenguaje, poder y sociedad desde los aportes lingüístico-instrumentales de la "teoría de la performatividad" según los desarrollos locales de Hugo Aguilar<sup>6</sup>, el pensamiento latinoamericano situado que Arturo Andrés Roig fundamenta para trazar la historia de los discursos que lo organizan desde "la naturaleza del lenguaje como mediación de todas las formas de vida real concreta" y lo que los discursos revelan en relación con "la forma en que se ejerce el *a priori* antropológico" de "lo nuestro" y "el nosotros"<sup>7</sup>, y algunos de los conceptos y desarrollos categoriales de las teorías del poscolonialismo que insisten en la producción de saberes y lecturas que desmonten, desde lugares de enunciación teórica local, la instauración de dispositivos de dominación y subalternización cultural con la fundación y reproducción discursiva de la "diferencia colonial" como estrategia

---

5 Cfr. GRÜNNER, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 94 y 95.

6 Cfr. AGUILAR, Hugo, "La dimensión performativa del lenguaje". En JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia (Comp.), *Actas del II Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos. Sujeto y utopía. El lugar de América*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, septiembre de 2003, versión en CD, y «La performatividad: dimensiones, trampas y puntos de vista». En *Discurso y conflictividad social en América Latina*. Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto, noviembre de 2004.

7 ROIG, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. [En línea] México, FCE, 1981, p. 19. [Fecha de consulta 23 de julio de 2007, disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/indice.htm>]

legitimadora de los mecanismos de imposición ideológica y dominación imperial sobre América Latina<sup>8</sup>.

## II. La tensión Globalización-Nación instaurada en los discursos del saber dominante

Desde una mirada epistemológica temporalmente contextualizada en los principios de legitimidad hegemónica del “hacer ciencia” en la “academia”, la travesía del investigador por el *corpus* textual e histórico del llamado “ensayo de interpretación nacional” se enfrenta con un debate contemporáneo signado y marcado por la tensión paradigmática entre: modernidad/posmodernidad, totalidad/fragmento, grandes relatos/pequeñas historias, nacionalismos/globalización, colonialismo/poscolonialismo y sistema-mundo/juegos de lenguaje.

Precisamente, la perspectiva epistemológica posmoderna se instaura y autolegitima como epistemología hegemónica desde la postulación de ideologemas contemporáneos que hacen referencia al “fin de la historia” y a una supuesta “disolución del sujeto moderno” a partir de la caída de los “grandes relatos” legitimantes de un sentido evolucionista de la historia y su carnadura en los Estado-Naciones<sup>9</sup>. En este marco, cobra fuerza de reemplazo la idea de “globalización”, presentada como un nuevo orden que “posibilita la experiencia subjetiva de la sociedad en un único mundo”<sup>10</sup>.

Este proceso homogeneizador<sup>11</sup>, que articula regiones atravesando fronteras, modelaría nuevos ideologemas sociales que “naturalizan” como representación la idea de pertenecer a un único y mismo mundo, disolviendo

---

8 Cfr. MIGNOLO, Walter, “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”. En: LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Bs. As., CLACSO, 2003.

9 Cfr. LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna*. Bs. As., Planeta Agostini, 1995.

10 BAYARDO, Rubens y Mónica LACARRIEU, *Globalización e Identidad Cultural*. Bs. As., Picus 1997, p. 14.

11 La globalización es asociada como concepto a la idea de “transnacionalización” que se impone en asociación con una etapa de acumulación y concentración del capitalismo, que alcanzaría niveles tales que hacen superar la tradicional idea que ubicaba la centralidad de su desarrollo en los “espacios localizables” del poder

de este modo la historización de un pasado asociado a las identidades nacionales y regionales y a las utopías sociales libertarias de los “proyectos modernos” frente a las asimetrías, desigualdades y contradicciones impuestas por la colonización y los imperialismos vigentes desde la expansión europea<sup>12</sup>. Tan fuerte se presenta esta perspectiva globalizante –en consonancia con este “arrastramiento” de los metarrelatos del pasado, de la historia, de las naciones y del sistema/mundo conocido de la filosofía de la modernidad– que hasta la propia Josefina Ludmer se atreve a preguntarse –en el Coloquio de Yale de 1994, como reflexión de un debate iniciado sobre la Cultura de fin de siglo– “qué parte del pasado, qué memoria histórica puede servir para un presente que sabe que el futuro ya ha transcurrido”<sup>13</sup>.

Es este marco global –incluso– un dispositivo que se permite o infunde paradojas, en tanto el flujo transnacional de vivir la experiencia de un único mundo aparece complementado por la emergencia de localismos,

---

(Europa, EEUU, Japón, o los países del norte), para invadir y atravesar transversalmente los bordes clásicos, los límites y periferias instituidas en ciudades, naciones y regiones que históricamente operaron frente a esos centros de manera satelital. Este proceso impondría como matrices globales dispositivos de producción de nuevas identidades, formas culturales, estatutos simbólicos, marcos de referencia, prácticas sociales y patrones tecnológicos en los sistemas de producción y circulación de bienes, que fluyen aceleradamente organizando representaciones supranacionales y nuevos sistemas de poder articulados en red, más allá de las divisiones de espacios trazadas por los mapas y grafismos clásicos de las referencias nacionales y regionales (norte/sur, primer mundo/tercer mundo, centro/periferia, etc.).

12 Estos ideogramas, como funciones textualmente activas que se materializan en distintos contextos sociales y que condensan modos dominantes del pensamiento, pueden relacionarse teóricamente con otra categoría como los “*topoi*”, presente en la teoría de la argumentación de Ducrot y Ascombre. Cfr. DUCROT, O. y J. C. ASCOMBRE, *La argumentación en la lengua*. Madrid, Gredos, 1998, desde donde se los interpreta como “matrices sociales que funcionan como resguardo semántico en la construcción de una argumentación válida, partiendo de lo que no se dice” (AGUILAR, H.: ob. cit., 2007); en tanto como fenómeno social, los “*topoi*” “poseen fuerza de convención y determinan la capacidad argumental de los enunciados construidos sobre ellos” (*Ibid.*).

13 LUDMER, Josefina, *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Rosario, Beatriz Viterbo, 1994, p. 11.

regionalismos y diferencias que buscan la reivindicación de sus particularismos, más allá de las clásicas variables modernas de condición de clase y ciudadanía: pues en algunos casos, se reivindican universalmente las diferencias como derechos (desde perspectivas de género, minorías sexuales, raciales, culturales, etc.), más allá de la historia, del pasado y de los metarrelatos de la igualdad moderna; mientras que en otros casos la homogeneización global articula el reconocimiento de las diferencias como instancias de irreductibilidad que estigmatizan la diferencia bajo la apariencia de tolerancia, o la promueven y la solidifican desde el espacio de “los incluidos” del mundo global –estrategia que no hace sino promover la segregación de los grupos sociales en términos de incluidos/excluidos como consecuencia en todo caso “no deseada” del universalismo transnacional que articula nuevos núcleos de poder en red atravesando el espacio antes configurado por las fronteras de las naciones y sus gobiernos locales.

Frente a estas paradojas, que han dado lugar a la duda epistemológica, a la crisis ideológica, a la interrogación ontológica y, en última instancia, al replanteo de las posiciones del saber y del poder desde la desmesura a veces del gesto deconstructivo de los sentidos heredados, surgen las grandes preguntas que interrogan y desafían el saber del intelectual, quien ya no puede seguir hablando desde los mismos lugares de interrogación, cuando las certezas del mundo se han desestabilizado junto con los discursos que las configuraron, sus géneros y soportes. En palabras de Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu,

[...] lo que finalmente está en juego es el mantenimiento de los límites que aparecen cuestionados en el proceso de la globalización: quién es el ciudadano, cuáles son los criterios de atribución de la ciudadanía, cuáles son las fronteras significativas de “la nación”, cuáles son los atributos de la nacionalidad<sup>14</sup>.

Ahora bien, ante la imposición de este concepto de globalización y la idea naturalizada de su existencia, cabría preguntarse por los dispositivos discursivos que impusieron e instituyeron performativamente esa visión hegemónica, socialmente compartida, como ideograma convencional transnacional y transidentitario de raíz universal y universalizante. En esta línea de análisis, desde la teoría de la performatividad, se sostiene precisamente que la

---

14 Ob. cit., p. 18.

génesis de un dispositivo instaurador de realidades se sostiene, en casos como estos que analizamos, en una dimensión performativa que supera la instancia descriptivo–afirmativa de un acto ilocucionario, para convertirse en un fenómeno pragmático desde las condiciones contextuales de la enunciación, cuando el acto enunciativo induce la construcción de un sentido que instauro en la sociedad una idea escasamente objetiva o extratextualmente improbable por afuera del discurso que lo instauro y realiza: desde esta perspectiva el fenómeno que se impone como “paradigma globalizador” se constituye como un proceso eminentemente performativo, pero esa instauración performativa no tiene que ver con el contenido proposicional de los enunciados, sino más bien con “la estructura de la propia interacción comunicativa, los roles que los enunciadores adoptan y, sobre todo, la configuración del mundo y de la situación particular”<sup>15</sup> desde las que el discurso globalizador se postula. Porque si bien, como lo sostiene Alain Barrendonner, “el lenguaje por sí solo carece de poder”, lo adquiere y “adquiere capacidad performativa desde el carácter institucional del enunciadore” y su poder normativo, que hace de la presencia de lo institucional y su poder un “reaseguro del valor de verdad de las proposiciones” sostenidas en un discurso, de modo que “lo enunciado es verdad porque la autoridad lo ha producido”<sup>16</sup>.

¿Quién define, entonces, el valor de verdad del enunciado performativo que instauro como verdad la afirmación de existencia de un mundo global y un flujo político-económico, comunicacional, tecnológico, cultural y discursivo transnacional? El discurso del poder hegemónico –que es poder político, económico, cultural, tecnológico, comunicacional y discursivo– legitimado por otro discurso que “legaliza” desde sus parámetros de “efecto” su valor de verdad: el discurso científico.

Ahora bien, si por un lado este proceso no es nuevo, sí se revela como más ajustado a partir de un dispositivo de poder imperial simultáneo, que desde lo tecnológico instauro homogeneidad en la constitución de realidades, se llamen éstas identidades, sujetos o viejas naciones.

La naturaleza de este “ajuste” de la maquinaria homogeneizadora globalizante, que reproduce reflexivamente el discurso de la globalización y con ello la impone como proceso, no sólo permite perfeccionar los procesos de dominación colonial y penetración imperialista como procesos “reales” en orden a una fuerza, un poder y una productividad que expande su emergen-

---

15 AGUILAR, Hugo, ob. cit., 2007.

16 *Ibid.*

cia en el flujo transnacional, sino que pretende agotar y “agostar” los viejos y nuevos discursos de resistencia nacional y continental, y en el mejor de los casos, “revelar” y abrir espacios –desde la impugnación de los constructos discursivos identitarios locales, regionales y/o continentales y los sujetos fuertes incorporados y reconocidos en las alegorías y representaciones de las nacionalidades construidas desde la emergencia postindependentista de los estados nacionales– para la polución y reverberación de los movimientos transnacionales basados en las diferencias y minorías subalternizadas en los procesos de constitución de las nacionalidades decimonónicas.

¿Qué relación tiene “el ensayo de interpretación nacional”, con estos factores? A responder esa pregunta nos abocaremos en los siguientes apartados.

### **III. El género ensayo: meta-relato y nación**

En íntima relación con el posicionamiento anterior, debe reconocerse que uno de los dispositivos textuales de producción y de circulación de “narrativas” identitarias y “grandes relatos” instituidos desde la modernidad lo configuró el propio género ensayístico, y por antonomasia, el ensayo de “indagación nacional”, género emergente que en la literatura argentina funcionó como matriz discursiva o dispositivo performativo de las prácticas fundacionales identificadas como “literatura nacional”, a partir de las instauraciones discursivas hegemónicas desde las cuales se configuró el dibujo del “mapa de la patria” con sus inclusiones y sus excluidos, el recorte de la forma y el sentido de la palabra “nación” –nacionalmente– legítima, y el perfil del “proyecto nacional” como sesgo político de una matriz productora hacia el futuro, articulada en las configuraciones dicotómicas de Sarmiento, Echeverría, Alberdi, Groussac.

Cuando relacionamos performatividad y prácticas literarias “fundacionales” aparecen convocados dos aspectos relacionados: por un lado el papel jugado por las élites criollas en su esfuerzo por articular discursos nacionales con intenciones de constituir imaginarios culturales de identidad<sup>17</sup>, y, por otro, el hecho de que esos discursos aparecen impuestos a través de las relaciones que se instauran entre el poder que inviste a los productores de esos discursos

---

17 Cfr. ANDERSON, Benedict, «Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism». *Verso*. London/New York, 1996.

y la legitimidad que emerge del conocimiento y la legalidad paradigmática discursiva que ellos mismos ostentan gracias a ese poder.

En este sentido, Arturo Arias<sup>18</sup> sostiene que, al constituirse inicialmente, los Estados nacionales buscaron construir desde la “razón occidental” identidades nacionales sobre la base de discursividades literarias, como una operación concreta de legitimación ideológica que deviene acto constitutivo de la identidad en el proceso propio de su enunciación<sup>19</sup>. Es, precisamente, este proceso al que concebimos como “instauración performativa de ‘la nacionalidad’”, a partir del cruce genésico y genérico de los relatos maestros de una “civilización europea” de proyección utópica y expansión mundial y la emergencia de sus prospecciones periféricas en las discursividades ensayísticas locales que en la Argentina decimonónica funcionaron como articuladoras y

---

18 ARIAS, Arturo, «La literariedad, la problemática étnica y la articulación de discursos nacionales en Centroamérica». Revista *Istmo*. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos, nº 8 enero-junio 2004. [Fecha de consulta: 6 de junio de 2004]. Disponible en: [www.denison.edu/collaborations/istmo/articulos/literariedad.html](http://www.denison.edu/collaborations/istmo/articulos/literariedad.html)

19 En este sentido Hozven (En: HOZVEN, R., “El ensayo hispanoamericano y sus alegorías”. Revista *Universum*. Universidad de Talca, Chile, nº 13, 1998) sostiene que la «identidad nacional» no se constituye como un objeto de conocimiento unificado proveniente de un presunto substrato nacional popular, en realidad, la «identidad nacional» se forma *a posteriori*, a la manera de un mosaico expositivo retroalimentado por la historia: “*La identidad nacional se realiza o construye de un modo performativo y no meramente constatativo de fuentes o documentos preexistentes. Emerge como un efecto o construcción de lo que se va pensando y escribiendo al hacerla y de lo que no se tenía idea antes de comenzarla*” (Ob. cit., p. 68). Desde la perspectiva de la crítica posestructuralista –en cuyo espíritu Hozven se sitúa– se propone «*estudiar a “la nación” tal como ha sido ‘contada’*», ya que “la nación” es primordialmente una construcción o sistema cultural. En esta línea de trabajo, Benedict Anderson concibe a “la nación” como una «*comunidad imaginada*» cuya realidad reside en última instancia «*en la verosimilitud de esta interpelación conjuradora*», la que a la vez se asienta en la efectividad de los procedimientos retóricos y operaciones discursivas convocadas en los textos que la fundan. Desde esta perspectiva entonces, “la nación” y el sentimiento de «identidad nacional» constituyen «*realidades que se leen*» (*Ibid.*), lo que imbrica esos conceptos como realidades objetuales con las propias discursividades que los vehiculizan y representan, definiendo de este modo la naturaleza performativa de este doble proceso

justificadoras de la “diferencia colonial”<sup>20</sup>. Estas discursividades ensayísticas locales desde un campo intelectual emergente, en lucha y disputa por invadir y rearticular una nueva hegemonía sobre el campo de poder instituido, comienzan a ejecutar su proyecto político desde “la letra”: la “imaginación territorial” y la proyección política de las ficciones culturales europeas en lucha contra el “demonismo bárbaro” e incontrolable de una América despojada de “cultura”, pura “naturaleza” y tierra “fuera de la historia”.

Ahora bien, este proceso claramente identificable en el rol jugado desde los espacios canónicos por la intelectualidad letrada y liberal decimonónica, que se articula en torno a la dicotomía civilización/barbarie como dispositivo productor de su praxis discursiva, proyectó también prospectivamente la sombra de ese esquema y su funcionamiento como matriz inquisidora de la nacionalidad en las formas ensayísticas que continuaron a lo largo del siglo XX interrogándose sobre “los males” y “los manes” de la territorialidad nacional y sus simbolismos alegóricos en la pregunta por la identidad, el pasado y el futuro.

En la Argentina el género ensayo fue el soporte discursivo para la realización de las operaciones culturales que actuaron sobre la historia pasada (en tanto relato hegemónico moderno) y la identidad proyectada (en tanto ficción política) de la “nación” futura (en tanto comunidad imaginaria), ya que los textos ensayísticos se convirtieron en portadores genésicos y dispositivos de circulación de sentido e imposición de creencias, doxas, figuras, retóricas, ideas, premisas, ideogemas, imaginarios, saberes y epistemes que se configuraron a sí mismos como condiciones de producción de otros discursos, operaciones y prácticas configuradoras de “lo real político”, hecho que marca el poder performativo/instaurativo del “ensayo de interpretación nacional”. En este sentido, el ensayo se caracterizó por el experimento con extraños cruces y mezclas, no sólo desde una perspectiva genérica y discursiva, sino también por el decurso seguido en la producción, reproducción o anatema de “narrativas”, “grandes relatos” e ideogemas que pretendieron sintetizar –en representaciones altamente simbólicas y configuraciones discursivas fuertemente críticas que se desplazan y oscilan entre la opacidad metafórica y la espesura

---

de actualización circular. (Las cursivas corresponden a palabras textuales de Anderson). *Cfr.* MOYANO, Marisa, “Discurso, Nación e Identidad en la literatura decimonónica”. Ponencia del XIII Congreso Nacional de Literatura Argentina. Universidad Nacional de Tucumán, agosto de 2005.

20 MIGNOLO, Walter, *ob. cit.*, p. 55.

de la denuncia– la densidad teórica y simbólica de configuraciones de la “identidad nacional”, imaginarios de su pasado y montajes sobre su prospección histórica.

La prueba de ello puede constatarse si se exploran precisamente las rearticulaciones y figuras interpretativas de las alegorías nacionales construidas y reconstruidas a lo largo del siglo XX a partir del dispositivo civilización/barbarie –en su original o su negativo– tanto bajo las formas continuistas como bajo las supuestas inversiones de la figura o de sus sentidos, en una evolución dialógica y polémica<sup>21</sup> que avanza y oscila, desde la legitimación renovada de su vigencia, en algunos casos como se lo hace desde la primera modulación celebratoria de “la nacionalidad” y el país construido bajo la advocación de los fastos del Centenario con Ricardo Rojas, Manuel Gálvez o Leopoldo Lugones, y en otros desde la revisión ontologizada de una “herencia pesimista” o una “moral condenatoria” como la que leen Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea, hasta la impugnación crítica y estertórea que hacen de esas “legitimaciones colonizadas” y la reivindicación de otras historias/figuras y claves liberadoras el “nacionalismo forjista” y la “historización antiesencialista” de la lectura del país y su cultura dependiente, por parte de la crítica sesentista y de la izquierda nacional, denunciando el Imperialismo y las modalizaciones colonizadas de la oligarquía nacional.

Sin embargo, este recorte textual que precisamente delimitamos a partir del ensayo aparecería hoy en franca “retracción canónica” como fuente de lecturas, o al menos “deslegitimado”, desde las perspectivas de la hegemonía paradigmática que instaura el “gran relato” de la “caída de los grandes relatos”, del “fin de la historia” y de las subjetividades “fuertes” y sus alegorías identitarias, de la disolución o debilitamiento de los “estado-naciones” y de la existencia de un “mundo globalizado”. En este sentido, y considerando que una

---

21 Cisneros y Fassi, al analizar el ensayo argentino entre 1954 y 1975, proponen la construcción de algunas herramientas categoriales para el análisis en función de la construcción de objeto realizada en el proceso de investigación. Precisamente, para el abordaje de ensayos argentinos en ese período delimitado, proponen lo que denominan “una herramienta conceptual”: “las polémicas discursivas”, entendidas como “una modalidad específica para leer el funcionamiento de las relaciones entre los discursos letrados de esa coyuntura, y las reglas de la interpretación.” En: “Polémicas entre cultura y política: ficciones y ensayos argentinos (1954-1975)”. En: *Silabario* n° 5, Córdoba (Argentina), agosto de 2002. p. 69-91.

de las “narrativas maestras”<sup>22</sup> que se instauró con la modernidad configurando las bases de ese “sistema/mundo” se articuló a partir de la emergencia de los Estados-Naciones y del rol fundacional que cumplieron en esa emergencia las alegorías e ideogramas identitarios de “la nación” y “lo nacional”, la deslegitimación actual ataca y socava, en nombre de una supuesta “literatura global transnacional”, las bases de los discursos y grandes relatos identitarios fundados en el “pasado”. Ya no es el ensayo como “gran debate” sobre el mundo y manifestación ejemplar de la “primacía de lo político”<sup>23</sup> la discursividad que resurge como género o lectura para mirar y evaluar el pasado, sino las ficciones de “la memoria”, las nuevas subjetividades y la reconstrucción de y desde las “pequeñas historias”. Como lo sostiene Ricardo Foster <sup>24</sup>:

Algunas palabras se borraron del vocabulario y pasaron a ocupar un lugar en el diccionario de las lenguas muertas: socialismo, lucha de clases, revolución, vanguardia, capitalismo, comunismo, liberación, marxismo, guerrilla, etc. Giro copernicano hacia nuevos puntos de partida que parecían haber despachado, con la velocidad del vértigo las antiguas concepciones. Estantes enteros de nuestras bibliotecas se convirtieron en inutilizables, aquellos libros leídos con pasión y discutidos con una intensidad difícilmente recuperable en estos tiempos de chata tolerancia en la que las ideas tienen que pedir permiso para expresar algún tipo de disidencia que exija, como en otras épocas, la confrontación y el debate, se corrieron de su lugar central hasta ser descartados [...].

Desde esta perspectiva se postula y legitima una serie de conceptualizaciones “post” respecto de un mundo globalizado que impugna, deslegitima y “vuelve viejas” las instancias polémicas de una “nacionalidad” atravesada de “historicidad”, tales como la modernidad, la idea de progreso,

---

22 Walia habla de las “narrativas maestras” como concepto congruente con los “grandes relatos” de F. Lyotard, que se basan en verdades trascendentales y aluden a sistemas ideológicos como la Ilustración, el eurocentrismo, la cristiandad, etc. Cfr. WALIA Shelley, *Edward Said y la historiografía*. Barcelona, Gedisa, 2001, p. 87.

23 “La ‘primacía de lo político’ constituye un rasgo central para pensar la dinámica de las relaciones [y las prácticas] sociales entre los ‘50 y los ‘70 en la Argentina”. CISNEROS, M. y M. FASSI, ob. cit., p. 72.

24 FOSTER, Ricardo, *Crítica de la sospecha*. Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 60-61.

la preeminencia de la subjetividad cartesiana, la fundación de los estados nacionales como ámbitos de desarrollo de ese sujeto moderno y del avance de la historia, la postulación de la idea de revolución popular emergente desde las perspectivas de visiones dicotómicas del mundo basadas en la tensión nacional/extranjero y liberación/dependencia y en la impugnación por “imperialista” de la idea de “misión civilizatorio-desarrollista” con que la modernidad europea había templado su expansión territorial, histórica, económica y cultural.

Precisamente, lo que el proceso de globalización comienza a cuestionar es la idea de control y autonomía del Estado-Nación moderno –y con ello las configuraciones identitarias que se le asocian–, al debilitarse éste frente a los flujos transnacionales, al punto mismo que hasta se objeta la idea de pensar el mundo contemporáneo a partir de “un centro”<sup>25</sup> desde el ideologema que instituye sus bases fundantes en la idea de “mundialización de la cultura”, “descolonización” o “multiculturalismo”, como ejes desde los cuales se proclama y se “celebra” –demasiado anticipadamente en el decir de Ricardo Salvatore<sup>26</sup>– el fin de los estados nacionales, las identidades nacionales y las “formaciones imperiales”, inclusive.

Sin embargo, y frente a esta posición decadente o “*demodé*” en que queda el género de cara al Bicentenario de “la nación”, entendemos y concebimos que la exploración del ensayo invita a la determinación de las condiciones de producción de la serie completa de las formaciones discursivas históricas penetradas y perfiladas por la reflexión sobre “la nacionalidad”, aún en un momento como éste, atravesado precisamente por la objeción que a la propia idea de Estado-Nación representa la emergencia de las rupturas epistemológicas y cambios paradigmáticos de las investigaciones discursivas y literarias, trazadas en el paso de la “modernidad nacional” a la “globalización transnacional”.

Es en este punto de nuestro desarrollo en el cual acude a nuestro auxilio la complementación teórico-metodológica de la visión y concepciones de Roig<sup>27</sup>, respecto de la articulación de “ciertas categorías del discurso” con lo que el denomina “*a priori* antropológico” de “lo nuestro” y el “nosotros” en relación con las construcciones y postulaciones de un pensamiento

---

25 Cfr. ORTIZ, Renato, “Revisando la noción de imperialismo cultural”. En: SALVATORE, Ricardo, *Culturas Imperiales*. Rosario, Beatriz Viterbo, 2005.

26 SALVATORE, Ricardo, ob. cit.

27 ROIG, Arturo, ob. cit., p. 19.

identitario, ya que, si por un lado esta emergencia paradigmática dominante en la epistemología de la posmodernidad a la que aludimos más arriba aparece dominada por concepciones postestructuralistas que extreman las posiciones discursivas de la “deconstrucción” y la “diseminación del sentido” hasta postular que “todo es signo” en una posición de constructivismo extremo, por otro lado el reconocimiento de la dimensión performativa del lenguaje como poder de instauración del sentido como “realidad”<sup>28</sup> no supone en modo alguno su anulación, sino que –por el contrario– mantiene la vigencia de un reconocimiento de estrechas relaciones entre discurso y realidad, que en términos de Roig se resuelve como incidencia de la naturaleza del lenguaje como mediación frente a las formas de la vida real concreta y, en términos de Aguilar, esa mediación discursiva se particulariza como acción configuradora o formante del sentido y, por lo tanto, de lo real. Decimos esto de que viene en nuestro auxilio la complementación de los postulados de la performatividad discursiva con las conceptualizaciones categoriales de Roig, en tanto los modos de acercamiento que este autor postula entre “aspectos de la ‘realidad’, con sus correlativos ‘contenidos’ dentro del discurso” requieren previamente una necesaria “confrontación entre el sistema de relaciones sociales y los sistemas de códigos de los cuales depende todo discurso, cuya estructura última de valor se enuncia fundamentalmente en juicios de valor, a los que quedan supeditados los juicios de realidad”, ya que esta instancia de investigación supone el reconocimiento metodológico de una incidencia del discurso que a nivel de análisis implica la consideración de cómo se organiza el mundo de significados y cómo en el campo de la “facticidad social” actúan siempre “discursos contrarios” que habilitan el reconocimiento de categorías básicas que funcionan de diferentes modos en relación con “la forma en que se ejerce el *a priori* antropológico” de “lo nuestro” y el “nosotros” según la configuración en que se den los enunciados desde las posiciones de los sujetos de esos discursos<sup>29</sup>. Esta perspectiva de Roig abre una posibilidad útil de “leer políticamente” las alegorías dialógicas del ensayo en torno de “la nación” y “lo nacional” y sus avatares de sentido, elaborando una teoría que registre sus diferencias a partir de la determinación, en la enunciación, de sus “estructuras axiológicas” y sus correlativas “instauraciones de sentidos” en una “historia de los discursos” identitarios latinoamericanos. La elaboración de esta “historia” (o “genea-

---

28 Cfr. AGUILAR, Hugo, ob. cit.

29 ROIG, A., ob. cit., p. 20.

logía” en el decir de Foucault), “exige una investigación de la totalidad discursiva de una sociedad determinada en un tiempo dado”<sup>30</sup>.

En este contexto, la perspectiva enunciada sobre la necesidad de investigar la totalidad discursiva de una sociedad determinada, en un tiempo dado, se vuelve productiva para el abordaje de ese objeto complejo que hemos denominado en nuestra focalización “ensayo de interpretación nacional” y que agrupa política, ideológica, estética y estilísticamente un *corpus* textual de juegos de lenguaje y retóricas muy diversas, que superan el simplismo de divisiones categoriales o genéricas tales como “ensayo literario” y “no literario”, usadas clásica e indiscriminadamente por la crítica sin advertir que una sujeción acrítica a ese esquema divisorio instituye criterios de legitimación y deslegitimación ideológica, bajo el supuesto de un uso de criterios de pertinencia estética, que recortan y desarticulan una “cadena dialógica” que es más propia de la “discursividad social” que del fragmento del circuito literario. En este sentido, precisamente reivindicamos para el tratamiento del ensayo de indagación y polémica nacional la perspectiva que introduce Roig al reconocer que, en la definición de la historia de los discursos, el abordaje del amplio *corpus* de todas las discursividades

[...] rompe con la pretendida-autosuficiencia de determinados discursos por cuanto el antidiscurso de un discurso ‘científico’ puede estar dado potencial o actualmente, en formas expresivas vulgares, en relación con las cuales ha de ser necesariamente estudiado y que poseen, para una doctrina acerca del discurso, tanto peso y valor como aquel, aún cuando no se nos presenten como ‘teóricos’<sup>31</sup>.

Esta perspectiva, por otra parte, avala la concepción que definiría al ensayo como género “productor de saber” en el campo de indagación de la/s identidad/es nacionales, desde la mirada que reivindica la necesidad de determinar nuevos lugares de enunciación teórica en los procesos de producción de conocimientos, que nos permitan superar las epistemologías heredadas de una posición de mira “occidental” propias de los procesos de “colonización del saber” que –en el decir de Mignolo– determinan estrictamente que el mundo se divide en zonas productoras de “cultura” y zonas productoras de “conocimiento”, como “legado colonial” impuesto desde el cual

---

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

se hace imposible la producción de “saber de sí”. En este contexto, el “ensayo de interpretación nacional” ocuparía precisamente esta zona fronteriza nueva, oscilante entre la producción de cultura y la producción de saber, entre la subordinación y legitimación de la dependencia del legado colonial que entronca el Continente a la Historia de Europa y la reflexión y postulación de otra Historia que arranca “más atrás” en el tiempo y “más acá” en el espacio geocultural del Continente y desde la cual esa Historia-otra articula otros campos de saber, otras luchas políticas, otras culturas heterogéneas, diversas, contradictorias, otras naturalezas y territorios que configuran otros mapas geoculturales y otros lenguajes articuladores de las luchas, los dominios y las resistencias.

#### **IV. El estudio del “ensayo de interpretación nacional” como enclave ideológico de alegrías identitarias, resistencia y “diferencia colonial” en el contexto global**

Cuando pensamos en el proceso de construcción o configuración de “la nacionalidad” y reconocemos al ensayo como género articulador de los procedimientos de “invención de la nación” en el dispositivo literario del Primer Centenario y su ensayística nacionalista, identificamos el funcionamiento de una formación discursiva puesta al servicio de la consolidación de “la nación creada”, transcurridos sus primeros cien años de lucha, articulaciones y diferenciaciones, en un intento preciso por tratar de comprender causalmente y evaluar este propio proceso de creación para ofrecerlo a la comunidad nacional como un dispositivo de alta integración política y cultural, aún desde su evidente factura como “mito” o “ficción política”<sup>32</sup>. Sobre ese primer “montaje” optimista y celebratorio de “la nación creada”, se articuló el ensayo argentino en el siglo XX, sucesivamente fundado como interpretación y fábula cultural, como realidad ontológica esencialista, como espacio de fricción histórica y social y como debate nacionalista gestado al calor de la revisión dicotómica de la resistencia peronista y la imagen liberacionista-antiimperialista de la izquierda nacional.

---

32 SMITH, Anthony, “¿Gastronomía o Geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones.” En: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (comp.), *La invención de “la nación”. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial, 2000, p. 192-193.

En este marco es que nos interesa leer el ensayo argentino como espacio político-discursivo en que la intelectualidad argentina proyecta, configura, debate y disputa, desde el germen del género, la instauración performativa de un “saber” como “conocimiento”, a partir de narrativas y metarrelatos que se pretenden dispositivos identitarios legítimos de “la nación” y “lo nacional”, en tensión entre un sentido reproductor deudor de las formas, funciones e ideologemas de las relaciones coloniales o imperiales de poder históricamente producidas y culturalmente legitimadas, y un sentido “descolonizador” promovido desde intersticios de resistencia que intentan desmontar y deconstruir las jerarquías instituidas por la “diferencia colonial” dominante que opera en discursos que actúan como resabio cultural dominado en los dispositivos ideológicos de distintas etapas históricas del “ensayo de interpretación nacional”.

Esta dinámica compleja de tensiones epistemológicas y legitimaciones del saber en disputa desde el ensayo requiere una contextualización en espacios de enunciación alternativos y epistemologías críticas que reflexionan sobre el conocimiento, el saber y el discurso que se produce desde espacios atravesados por la “oclusión del colonialismo” eurocentrista y del imperialismo sajón, como los estudios latinoamericanos, las teorías de la sociocrítica, los estudios poscoloniales y las perspectivas geoculturales. Estas perspectivas teóricas sostienen, precisamente, que es necesario construir nuevas posiciones epistemológicas que permitan reconocer e indagar cómo desde “espacios colonizados” se intenta “descolonizar” la producción de saber; esto es, producir “saber de sí”, liberado de la imposición epistemológica hegemónica que desde el eurocentrismo y las formas del imperialismo instituyó que América Latina y sus “naciones” podían ser objeto de conocimiento y saber, nunca sujeto constituyente de producción de “saber de sí”, desarticulando “la creencia en una imagen propia que no era más que un reflejo de la manera en que el discurso colonial producía agentes subalternos”<sup>33</sup>.

En el marco del estado teórico de la cuestión expuesta más arriba, se hace necesario el abordaje de un amplio *corpus* ensayístico argentino para reconocer cómo se configuran estratégicamente lecturas, interpretaciones simbólicas y “alegorías identitarias” que instituyen performativamente “narrativas” sobre “la nación” y “lo nacional”. Pero particularmente, nos interesa la

---

33 MIGNOLO, Walter, “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas. La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”. En: *Dissens*. Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano, nº 3, 1997, p. 5.

institucionalización y funcionamiento del ensayo en el siglo XX, para indagar precisamente qué rearticulaciones políticas y culturales se producen *a posteriori* del primer “balance nacional” instituido por el Centenario como relato histórico de configuración de “la nación”, organizado desde una reflexión nacionalista sobre el remanente fundacional del pensamiento de la Generación del ‘37.

Esta reflexión inicial alcanza, en su decurso posterior, dimensiones críticas más profundas sobre las representaciones e imaginarios de la “realidad nacional” que hacen del “ensayo de interpretación nacional” un “género pivót” del pensamiento y la reflexión intelectual sobre el país heredado, sus mitos y demonizaciones, presente desde las primeras manifestaciones señeras que genera la crisis de 1930 como condición de producción discursiva de ideologemas de identidad metafísica u ontológica negativa, hasta las manifestaciones discursivas de las operaciones políticas y culturales del pensamiento identitario antiimperialista y liberacionista, formuladas al calor del nacionalismo, el marxismo y las teorías binarias implícitas en las perspectivas de denuncia del colonialismo y la teoría de la dependencia que signan las décadas siguientes.

Esta intención polémica y crítica, pero a la vez performativa en su configuración de representaciones de “la nación” y “lo nacional”, puede rastrearse en los hitos postulados por planteos críticos que identificaron períodos que signan la producción ensayística argentina y la evolución de perspectivas, formas y funciones, en el decurso transicional del siglo XIX al XX <sup>34</sup>:

- Desde los antecedentes y precursores de la “indagación ontológica”, iniciada por Sarmiento y Alberdi;
- el ciclo de “exégesis positivista”, marcado por las reflexiones “cientificistas” que relacionan raza y condición identitaria en las postrimerías

---

34 Cfr. REST, Jaime, *El cuarto en el recoveco*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982; LOJO, María Rosa, “Visiones de la Argentina en Eduardo Mallea y Ezequiel Martínez Estrada”. En: *Tres celebraciones para la memoria cultural en obras de: Ezequiel Martínez Estrada 1927, Eduardo Mallea 1937; Jorge Luis Borges, 1934*. Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, Centro de Estudios de Literatura Comparada, 1998, y “Los viajeros culturales, Keyserling y Frank, en *Historia de una pasión argentina* de Eduardo Mallea”. Conferencia del Ciclo ‘De escrituras y reescrituras’. Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003; PRIETO, Martín, *Breve historia de la literatura argentina*. Buenos Aires, Taurus, 2006, entre otros muchos.

del XIX y principios del XX, con Carlos Octavio Bunge como exponente ejemplar;

- las postulaciones de la “restauración nacionalista” con su reivindicación hispánica e indigenista en el contexto del Centenario, desde el accionar de Ricardo Rojas, Leopoldo Lugones y Manuel Gálvez,

- hasta las interpretaciones estimuladas por la “crisis de 1930”, que vuelven a postular concepciones ontológicas y a-históricas, pero cargadas de pesimismo más que de proyectualidad social del objeto “identidad” que se indaga en este período, al que muchos llaman “ciclo histórico” del ensayo argentino.

Es precisamente este “ciclo histórico” del ensayo de la década del treinta el que articula fuertemente configuraciones identitarias, alegorías e ideologemas que perfilan e instituyen performativamente entidades simbólico-ontológicas sobre una “idea” deshistorizada de “la nación” y los atributos de “lo nacional”, desde la producción ensayística de Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea hasta sus proyecciones en Héctor Murena, y sus “seguidores ontológicos” como Julio Mafud, el primer Raúl Scalabrini Ortiz y las proyecciones futuras de Rodolfo Kusch. Teóricamente, esta línea de la producción ensayística puede leerse como una “formación discursiva” –en el sentido foucaultiano que define Dominique Maingueneau<sup>35</sup>– o como eslabones enunciativos de una cadena dialógica –en el sentido de Mijail Bajtín<sup>36</sup>– en que los textos y sus lecturas se completan, se confirman, se refutan, y entran en pugna con posiciones antagónicas que se trazan desde la emergencia de otras operaciones culturales y políticas en otras “formaciones discursivas”.

Cisneros y Fassi<sup>37</sup> sostienen frente al *corpus* del ensayo en este período, que un aspecto que atraviesa la construcción de la perspectiva polémica reside en la oposición entre dos operaciones culturales:

“a) la operación de esencialización del pasado, que efectúa un borramiento de las condiciones sociales, políticas, económicas como instrumento de análisis para comprender la constitución específica del Estado como estado liberal en la Argentina, y da forma y sentido a ‘la tradición’ sobre la cual se recuesta la interpretación del presente;”, que nosotros atribuiríamos a los ensayos ontológicos del “ciclo histórico”, y

---

35 MAINGUENEAU, Dominique y Patrick CHARAUDEAU, *Diccionario de Análisis del Discurso*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

36 BAJTÍN, Mijail, *Estética de la creación verbal*. Madrid, Siglo XXI, 1982.

37 Ob. cit., p. 77.

b) la operación de historización de los discursos , que permite volver a leer los sentidos políticos del pasado (inmediato, y allí se insertan las posiciones polémicas respecto del peronismo; mediato, y allí se construyen las polémicas en torno al esquema original de ‘civilización-barbarie’) y situarse en una línea genealógica de ambos”. Este último es el caso de los polemistas del grupo “FORJA” (como Arturo Jauretche y el segundo Scalabrini Ortiz), cuya producción configura una “formación discursiva” simultánea pero antagónica y en franco debate frente a la del “ciclo histórico”.

Asimismo, a lo largo de las décadas siguientes –del cincuenta al setenta–, puede advertirse el ingreso a esta cadena dialógica de los ensayistas del grupo “Contorno” (como David Viñas, Oscar Masotta, Noé Jitrik o Juan José Sebreli), quienes releen críticamente las configuraciones del ciclo inicial del ensayo y sus proyecciones a-históricas, trazando nuevas perspectivas “narrativas” desde una mirada sociológica sobre las interpretaciones identitarias en el campo del ensayo de “indagación nacional” primigenio.

Este recorte de lecturas y relecturas, proyecciones y confrontación, que se produce en el campo del “ensayo de interpretación”, completa su itinerario a lo largo de las décadas del sesenta y el setenta con las nuevas operaciones político-literarias contrahegemónicas que configuran los metarrelatos de la llamada “izquierda nacional”, como es el caso de Juan José Hernández Arregui y de Jorge Abelardo Ramos, que articulan una lectura nacional desde “la teoría de la dependencia”.

Este proceso de interpretación en función de los paradigmas liberacionistas, tras el corte abrupto impuesto por la violencia del Estado entre 1976 y 1982, encontrará en José Pablo Feinmann a una de las líneas principales de revisión de las narrativas argentinas presentes en el “ensayo de interpretación nacional”, ya que el autor re-articula transitoriamente al género “ensayo nacional” como matriz de indagación del pasado político-cultural, a través de la revisión de las viejas figuras de una ontología del ser proyectadas desde el colonialismo y la filosofía de la razón europea que lo legitima, en su ensayo *Filosofía y Nación*, obra desde la que interpreta y evalúa en 1982 la génesis, el movimiento y la dialéctica de la cultura argentina a partir del funcionamiento del dispositivo civilización/barbarie. Posteriormente, su reflexión se lanza hacia otros caminos a partir de *La sangre derramada*, al instituir en 1998 al ensayo como dispositivo performativo que se proyecta al presente desde el discurso, a partir de una operación de deconstrucción de los ideogramas de la “violencia política” de los setenta y la “crítica de las armas”, en consonancia con la fundamentación y justificación reivindicatoria

de un pensamiento nacional ajustado axiológicamente a una institucionalización de la democracia convergente con los avatares ideológicos de “recuperación de la memoria política” desde la posición enunciativa de un “peronismo progresista”, posición que desde el debate ideológico que promueve hace oscilar su prédica entre la figura del “ensayista crítico”, intérprete del pasado nacional y del presente histórico, y la del “intelectual orgánico”.

Sin embargo, la potencialidad de esta formación discursiva no parece ser el eje convocante de los “fastos oficiales” del Segundo Centenario ni de las oportunidades de la “libertad oficiosa” para un debate profundo de la intelectualidad del Bicentenario, que resulte “reflexión nacional” de las experiencias traumáticas del pasado reciente, articuladas en orden a esos ideogramas inconclusos de la violencia política y la liberación nacional. Precisamente, el dominio del ensayo en el Bicentenario no parece articular su génesis histórica inconclusa con los dispositivos y operaciones culturales de la memoria política en revisión del pasado, pues los ensayistas abandonan el campo al rédito (¿económico?) del informe editorial de divulgación e historia de la lucha de la violencia armada o al crédito de la textualidad novelada del relato de “ficción” de la violencia sobre los cuerpos, el recuerdo y la recuperación de memorias e identidades rotas, proponiendo mundos que no desandan necesariamente los campos del debate político, la ideología truncada y la causalidad desde la perspectiva de la “doble historización” que implica al presente histórico como resultado de un pasado que es necesario conocer y recuperar como proyecto.

Como lo plantea Foster:

Confrontarnos con los años del sueño revolucionario es abrir no solamente los archivos de un tiempo ido sino también iluminar de otro modo nuestras actuales circunstancias civilizatorias. Un giro sobre la memoria para aprender lo imposible del pasado que nos permite, sin embargo, pensar nuestro presente. Porque se trata de instalar el debate por fuera de los cánones de la época y del aturdimiento que los medios masivos de comunicación operan sobre nuestras percepciones hasta saturar cualquier posible revisión crítica, cualquier dejo de interrogación pensante<sup>38</sup>.

---

38 FOSTER, Ricardo, *Crítica de la sospecha*, ob. cit., p. 67.

El planteo de estas cuestiones contribuiría a repensar y revisar nuevamente la producción ensayística argentina, volviendo al género de la escucha y la sospecha, de los tanteos y “las preguntas que apuntan a inquietar y no a tranquilizar”, de las dudas “con respecto a la posibilidad de encontrar palabras adecuadas que nos devuelvan, aunque sea en parte, algo de lo perdido”<sup>39</sup>. Pues de nada servirá el Bicentenario si sólo se realiza en el “fasto celebratorio” sin identificar la dialéctica productiva-interpretativa de la reflexión identitaria propuesta como “nacional”, reinstalando al ensayo de interpretación como género de la disputa y el debate, como espacio proclive a la discusión profunda del tópico de la memoria y sus usos en articulación con los saberes y “la ‘organización del poder’, especialmente las ‘relaciones coloniales/imperiales de poder’”<sup>40</sup>, constitutivas del espacio-tiempo de nuestro mundo presente, entre el pasado remoto y un incierto provenir.

---

39 *Ibid.*

40 LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires, CLACSO, 2003.



# LA REVISTA *NOSOTROS* EN EL AMANECER DE SU SEGUNDA DÉCADA

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

¡Toma tu reino de verdades!  
Y haremos la guirnalda de este pan compartido  
y haremos paz a la medida  
del hombre, el ave, el enemigo y todo  
lo que llamamos vida.

Eduardo Lozano, *De nacer y morir*<sup>\*</sup>.

In memoriam

Al cumplir sus diez años de vida, la revista argentina *Nosotros*, fundada en agosto de 1907, tenía ya una trayectoria consolidada y muy apreciada en los círculos de lectores nacionales y extranjeros. Importantes figuras de la cultura se expresaban a través de sus páginas y recibía colaboraciones desde distintos lugares, además de haber constituido una buena red de distribución no sólo local, sino también en otros países americanos y europeos. Igualmente, recibía en intercambio valiosas publicaciones que aparecían comentadas en sus secciones. En otra oportunidad hemos abordado estos aspectos y hemos puesto el énfasis en lo más destacado que apareció en sus primeros diez años de edición<sup>1</sup>. Nos proponemos en esta ocasión referirnos a las instancias inmediatas una vez cumplida esa primera

---

\* LOZANO, Eduardo. *De nacer y morir*. Buenos Aires, Losada, 1965.

1 Cfr. JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia (comp.), *Argentina en el espejo. Sujeto, nación y existencia en el medio siglo (1900-1950)*. Mendoza, Argentina, EDIUNC, 2006. Nuestro artículo “Diez años de la cultura argentina del Centenario a través de la revista *Nosotros*. Opiniones sobre la I Guerra”, p. 223-242.

Datos sobre la Revista: *Nosotros*. *Revista mensual de letras, arte, historia, filosofía y ciencias sociales*. Buenos Aires, 1ª época: 1 de agosto de 1907/abril-diciembre de 1934. 2ª época: abril de 1936/diciembre de 1943. La Revista tuvo entretanto algunas interrupciones más breves, entre mayo de 1910 y marzo de 1911; entre agosto y octubre de 1912; entre agosto de 1940 y mayo de 1941. Véase Elena Ardissonne y

década, que había dado cabida a una pluralidad de opiniones desde su política editorial, como lo seguiría haciendo a lo largo de su trayectoria, que fenece en 1943. En su casi medio siglo de existencia tuvo que sortear no pocos avatares de diversa índole, especialmente si se tiene en cuenta que era de tiraje mensual, con el tamaño de un libro, donde se imponía un trabajo denodado. Además, es preciso recordar las crisis nacionales y foráneas que debió sobrellevar en cuestiones tan elementales como la disponibilidad de papel para su impresión, por mencionar un aspecto. Bien ha rememorado la trayectoria Roberto Giusti en la “Introducción” que escribió para la edición de la bibliografía completa, que consta de 8557 entradas. Este dato nos da la magnitud de la gesta editorial que un día emprendió con Alfredo Bianchi.

El ingreso en una nueva década encontraba a la Revista conmovida por la extrema duración de la I Guerra<sup>2</sup>, pero también con hechos auspiciosos en diversos registros de la cultura, de los cuales intentaremos dar cuenta por lo menos sucintamente, sin llegar a cubrir en este escrito todo lo que ofreció.

Con el inicio de 1918 la preocupación por la conflagración motivó una nota editorial bajo el título “Amenazas a nuestra soberanía”, donde la expresión “nuestra” abarcaba a la Argentina y a los países sudamericanos. Esa nota era respuesta a la editorial de la revista *La reforma social*, editada en

---

Nélida Salvador (comps.), *Bibliografía de la revista Nosotros, 1907-1943*, en *Bibliografía argentina de artes y letras*. Compilación especial n° 39-42. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 1971, 700 p. Alfredo Bianchi nació en Rosario, Argentina, el 6 de abril de 1882. Falleció el 23 de noviembre de 1942. Roberto Giusti nació en Lecce, Italia, el 10 de marzo de 1887. Nacionalizado argentino, falleció en 1978. Sobre la Revista puede consultarse: Aurora Ravina, “Profesar el plural. *Nosotros* 1907-1934/1936-1943”, separata de *Cuando opinar es actuar. Revistas argentinas de siglo XX*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1999, p. 57-91; “*Nosotros*: Opinión y debate sobre cultura y política. Entre la ley Sáenz Peña y la crisis de 1930”, en: *Clío*. Revista del Comité Argentino de Ciencias Históricas, Buenos Aires, 1997, n° 4, p. 29-45; Nicolás Shumway, “*Nosotros* y el “nosotros” de *Nosotros*”, en: Saúl Sosnowski (ed.), *La cultura de un siglo. América latina en sus revistas*. Buenos Aires, Alianza, 1999. A continuación toda anotación que remita a la Revista se hará sólo con los datos de impresión. En la transcripción de textos hemos modernizado la ortografía y mantenido la sintaxis original.

2 Es dable recordar que la I Guerra Mundial tuvo lugar entre julio-agosto de 1914 y noviembre de 1918.

Nueva York por el cubano Orestes Ferrara, quien sustentaba extensamente la tesis de que los países americanos no debían permanecer indiferentes ante la Guerra y sostenía que debían alinearse detrás de Estados Unidos, respondiendo al llamado de la potencia. Quienes así no lo hacían no oían “la voz del deber”, no seguían los “dictados de su [propio] interés”, “traicionaban los altos principios de la civilización”, se encerraban en “una neutralidad eunuca”, olvidando sus intereses dentro de los ideales humanos. Resultaba, en suma, un crimen moral porque Estados Unidos había “tomado las armas con decisión a favor de las ideas de la democracia mundial, sin beneficio de ningún género [...]”. Con tino advertía *Nosotros* que el editorialista obraba siguiendo intereses de la nación del Norte y, más grave aún, si expresaba el sentimiento de la comunidad latinoamericana en aquel país. Reafirmaba el derecho a la soberanía como países neutrales y lamentaba que de la “pluma de escritores latinoamericanos de mucha responsabilidad, surja el más rotundo desconocimiento de [...] justicia internacional por la cual están luchando los pueblos”. La transcripción *in extenso* de la opinión de Ferrara, titulada “La América latina y la gran guerra”, fue publicada para que el lector sacara sus propias conclusiones. Pero el intercambio de opiniones no se cerró aquí, pues sin darse por vencido, Ferrara, en un número posterior de su Revista, contestó con insistencia burlona:

En nuestro examen de las cosas humanas, nosotros miramos siempre el hecho, nos parece que todas las actitudes, todas las decisiones deben tener por fundamento el conocimiento exacto de las cosas. Pues bien, entendemos que en la hora actual la América latina debe ir a buscar su sitio de honor en el futuro congreso internacional que como a principios del siglo pasado tuvo su sede en Viena y dio lugar a la Santa Alianza reaccionaria, en nuestro siglo puede reunirse en ciudad más cosmopolita y tener por base de la Humanidad futura una Santa Alianza de los países libres [...]³.

Ernesto J. J. Bott en “Los efectos económicos de la guerra para las sociedades beligerantes, en el período contemporáneo”, publicado por su ex-

---

3 LA DIRECCIÓN, año XII, v. XXVIII, nº 105, enero de 1918, p. 5-13; año XII, v. XXIX, nº 109, mayo de 1918, p. 82-85.

tensión en cinco números de la Revista<sup>4</sup>, analizó desde distintos ángulos las consecuencias económicas de las acciones beligerantes en el siglo XX: el costo, el acrecentamiento de los territorios políticos del Estado vencedor, la adquisición de posesiones coloniales como producto económico de la guerra, el decrecimiento resultante de la anexión de sociedades vencidas y la capacidad del vencedor para influir sobre la vida económica de las poblaciones incorporadas, los tributos pagados por los vencidos y sus posibilidades para obtener empréstitos, la utilidad de la indemnización, además de dar sus conclusiones. La guerra se le aparecía un mal negocio por “el acrecentamiento enorme de los gastos” y el considerable decrecimiento de la riqueza en las naciones vencedoras, a diferencia de lo que sucedía en los primeros tiempos de la modernidad con “el desplazamiento de una cantidad de riqueza considerable” que permitía la compensación de la cantidad desplazada. Por otro lado, tampoco se cumplía ya el principio del triunfo de las sociedades más aptas para la lucha biológica, tema que analizó desde el punto de vista demográfico y fisiológico también.

Próximos a concluir 1918, en el mes de noviembre, la Dirección anunciaba y celebraba el fin de la I Guerra con el título “Nueva era”<sup>5</sup>, como también lo había celebrado la ciudadanía. Si no atinaba a interpretarlo de un modo “idealista” como el triunfo del derecho sobre la fuerza, tenía en claro que la derrota sobre el Kaiser y los Habsburgos, “anacrónicos instrumentos de prepotencia y opresión”, significaba un bien para el mundo. Si al comenzar la beligerancia en 1914 algunos –incluida la misma Revista– habían dudado al juzgarla, pronto comprendieron que se trataba del avasallamiento del derecho de gentes y que el mundo entero estaba amenazado por un pueblo “envenenado por su propia grandeza” al que era preciso “reducir y curar para seguridad de todos”. La Revolución Rusa, en 1917, y luego la intervención de Woodrow Wilson habían terminado, en opinión

---

4 BOTT, Ernesto J. J., “Los efectos económicos de la guerra para las sociedades beligerantes, en el período contemporáneo”, año XII, v. XXVIII, n° 108, abril de 1918, p. 476-505; año XII, v. XXIX, n° 109, mayo de 1918, p. 29-45; año XII, v. XXIX, n° 110, junio de 1918, p. 191-217; “Los efectos demográficos y fisiológicos de las guerras para los combatientes en el período contemporáneo”, año XIII, v. XXXI, n° 117, enero de 1919, p. 94-110. En una última entrega se publicaron sus “Conclusiones”, año XIII, v. XXXI, n° 118, febrero de 1919, p. 236-248.

5 LA DIRECCIÓN, “Nueva era”, año XII, v. XXX, n° 115, noviembre de 1918, p. 365-373.

de los directores, con las vacilaciones de “todas las conciencias rectas”. No obstante, sobre los despojos y horrores estaban aún aquellos “incorregibles doctrinarios” que comenzaban a alimentar nuevamente planes armamentistas para futuras luchas, cuyos beneficiarios serían, directamente, banqueros y políticos:

¿Hasta cuándo los hombres no se sobrepondrán a esta mezquina lucha de razas y no comprenderán la grandeza y ventajas de la solidaridad universal? Si la conferencia de la paz desoyera esta firmísima voluntad, probablemente a sus espaldas la impondrían los pueblos por las sanciones actualmente incontrastables de los congresos internacionales de obreros.

Ante el individualismo económico comenzaba a surgir el colectivismo y el gremialismo. Entre “la Revolución rusa y su dictadura”, que pretendía “abolir de un solo golpe de maza la división de la sociedad en clases”, y el ocaso del capitalismo, se hallaría el “equilibrio” de una “nueva organización social superior”.

En un autoexamen, la Dirección reconocía que había solicitado la alineación en dos oportunidades durante 1917, pero el gobierno había mantenido con firmeza su neutralidad: “Fue lo que fue [...]. El pueblo argentino ha estado y estuvo con los aliados [...] y tiene derecho a reclamar, como todos los pueblos del mundo, que aquellos principios sean respetados y cumplidos, sin exclusiones ni distingos”. Correlaciones más equitativas se darían en el mundo y, también, necesariamente, en nuestro país. Sería deber para todos contribuir a crear, con esfuerzo, el mundo mejor que ya se vislumbraba. La Revista lo había hecho “defendiendo los principios wilsonianos y nuestro derecho a la existencia y a la libertad”.

José Ingenieros (1877-1925) entregó en el mismo número un artículo acerca de la “Significación histórica del maximalismo”, texto de una conferencia<sup>6</sup>, donde recuperaba algunas de las ideas que había expresado en otro artículo, “El suicidio de los bárbaros”, aparecido en *Caras y Caretas* semanas después del comienzo de la tragedia. Juzgó oportuno repetir lo dicho en ese

---

6 INGENIEROS, José, “Significación histórica del maximalismo”, año XII, v. XXX, n° 115, noviembre de 1918, p. 374-389. La conferencia había sido auspiciada por la Federación de Asociaciones Culturales, en el Teatro Nuevo, el 22 de noviembre de 1918, con gran asistencia de público.

momento acerca de la necesidad de acabar con todos los resabios feudales para asegurar el surgimiento de “hombres jóvenes y raza nueva”, como un nuevo despertar<sup>7</sup>. Y si Francia no hubiese estado involucrada, “ninguna conciencia democrática habría vacilado un minuto en desear el inmediato exterminio de los cuatro imperios combatientes [...]”. Sin ideales hasta 1917, de pronto la guerra adquirió, para Ingenieros, un contenido moral con la Revolución Rusa y Wilson formuló un programa de principios democráticos, donde podría “ampararse el régimen socialista de Kerensky”. Ambos habían formulado un programa “minimalista”, pero luego, con Lenin y Trotsky, se tornó “maximalista”. Para Ingenieros era esta opción radical una de las diversas formas que tomaría el programa wilsoniano, que “había ennoblecido la causa de los aliados”. El máximo de reformas se daría de acuerdo a cada sociedad, según sus condiciones particulares, y desgranaría los beneficios también en América.

Ciertamente no fue ajeno al análisis, dentro de las reflexiones suscitadas por la beligerancia, la cuestión del nacionalismo y del chauvinismo. Carmelo M. Bonet, nacido en Uruguay en 1886, pero con estudios universitarios en la Argentina, donde ejerció la docencia superior por largos años en el campo de las letras, escribió “La superstición nacionalista”, a favor del universalismo, que aseguraría una paz más duradera<sup>8</sup>. Si en el siglo XIX todavía había sido posible la vida de los pueblos en cierto aislamiento y “entonar loas a la libertad”, ahora ya no existían países independientes y el mundo era más bien una confederación de Estados interdependientes. Por ello el “nacionalismo agresivo”, la xenofobia, los síntomas “patrioterros”, eran una “miope y grotesca majadería”, que en los países imperialistas servían para “dorar el crimen de las matanzas colectivas”. Más aún, masacres contra mujeres y niños “eran premiadas como honrosas si habían sido ejecutadas en nombre de la patria”:

[...] el nacionalismo como ideal político resulta pequeño y poco generoso, que hay cumbres más altas hacia las cuales debe tender nuestra aspiración de subir. Así, el amor a los hombres, a todos los hombres, debe estar por encima del amor a la patria.

---

7 INGENIEROS, José, “El suicidio de los bárbaros”, *Caras y Caretas* (Buenos Aires), n° 835, 1914.

8 BONET, Carmelo M., “La superstición nacionalista”, año XII, v. XXX, n° 115, noviembre de 1918, p. 394-407.

Superado el prurito nacionalista en el arte y el pensamiento, se acrecentaría el capital de ideas, dado que “la influencia extranjera suele ser tonificante”. Pero hallaba una paradoja y era que inclusive todos nuestros intelectuales, “aún los más airados nacionalistas”, se habían nutrido culturalmente en fuentes extranjeras y pensaban “en extranjero, aún cuando no lo quieran reconocer”.

Una respuesta fue firmada por Marcos M. Blanco en el número siguiente con el artículo “La escuela nacional y sus ‘íconos’”, escrito desde La Plata<sup>9</sup>, sin disentir con las aspiraciones generales de Bonet, pero observando que había hecho una generalización que tomaba los defectos particulares de los nacionalismos para extenderlos a todos. En el proceso formativo de los educandos no había razones para “el desalojo” de los autores de nuestra nacionalidad, que precisamente habían sido precursores del internacionalismo. Por otro lado, ambos términos no se excluían necesariamente, a tal punto que no se concebía uno sin el otro, a pesar de los “*ultra-nacionóforos*”.

Al comenzar 1919 el primer volumen incluyó un editorial que contenía dos apartados de importancia: uno, de carácter internacional y, otro, de carácter nacional, con los títulos “La conferencia de la paz” y “La huelga sangrienta”<sup>10</sup>. En el primero se manifestaba que la Dirección al comenzar la Guerra fue optimista, a pesar de los horrores que se preveían, con sus consecuencias, porque se impondría un mundo mejor. Al terminar, decía, era igualmente optimista porque al menos en el orden económico, moral y político quizá se daría un “desenvolvimiento humano superior al que le precedió”. Una “enorme muchedumbre de cabezas soñadoras” así lo deseaba. La Conferencia de París, realizada en enero de 1918, abierta por el filósofo Henri Poincaré, donde se habían expuesto los principios de Woodrow Wilson, tenía el consenso de las naciones triunfantes, pero restaba asegurar la paz duradera. Mas el camino estaba minado de complejos problemas porque “la mentalidad bélica” no estaba muerta y el “imperialismo capitalista” aún era una amenaza: “cierta prensa ladra furiosamente contra el reconocimiento del gobierno bolcheviki, más fuerte que nunca [...]”. Confiaba La Dirección en que pudiera llegarse a un acuerdo entre la “doctrina wilsoniana y la maximalista”, distintas “pero no opuestas, ni irreconciliables”. El largo trecho de diferencias entre uno y otro

---

9 BLANCO, Marcos M., “La escuela nacional y sus ‘íconos’”, año XII, v. XXX, n° 116, diciembre de 1918, p. 580-592.

10 LA DIRECCIÓN, “La conferencia de la paz” y “La huelga sangrienta”, año XIII, v. XXXI, n° 117, enero de 1919, p. 5-15.

programa quizá podría zanjarse, pues estaba en individuos y grupos escoger el propio camino. Se puede advertir que la nota editorial no difería mayormente de las ideas que expresara Ingenieros.

Por lo que hace a la segunda parte, titulada, como hemos indicado, “La huelga sangrienta”, se reconocían dos acontecimientos nacionales de gran importancia en la década: la Ley Sáenz Peña y el ascenso al gobierno del Partido Radical. Si bien la Revista no estaba dedicada a temas políticos, particularmente internos, como muchas veces lo expresó, tampoco podía dejar pasar los “trágicos y trascendentales sucesos acaecidos en la segunda semana de Enero”. Se refería, claro está, a lo que conocemos en la historia argentina como “la Semana Trágica”. Sus motivos no se iniciaron en ese momento ni tampoco acabaron con las balas que acribillaron a inocentes y revoltosos. Mas el hecho puntual fue la huelga suscitada por mejores condiciones laborales en los establecimientos metalúrgicos de Pedro Vasena e hijos, sitos en Capital, cuyo verdadero dueño en el momento era un *trust* inglés, gerenciado por los Vasena. Había empleado durante los años de la Guerra a inmigrantes, mujeres y niños hambreados, con muy bajos salarios y peores condiciones laborales. La Revista optaba “por callar el minucioso examen de los hechos ocurridos”, pero dejaba bien sentada su posición sin ningún tipo de eufemismos: “Han sido setecientos, acaso mil los muertos, millares los heridos, cifras que espantan, porque ningún movimiento obrero en América, rarísimos en el mundo, causaron tantas víctimas”. La clase obrera había vuelto al trabajo, “no pacificada, sino exasperada”, pues feroces represalias se habían tomado en los “patios y calabozos”: “Buenos Aires sabe desde ahora qué cosa inicua son los *pogroms*, los verdaderos *pogroms*, llevados a cabo contra la indefensa colectividad judía, acusada por una estúpida aberración del noble sentimiento de patria y por la perfidia sectaria [...]”, que al grito de “la caza de rusos” había arremetido cobardemente identificándolos como comunistas, en medio del clima de agitación. Se habían falseado los hechos burdamente por la policía, por el periodismo –“diarios que un día guiaron e iluminaron la República”–, y el mismo gobierno. Y es de recordar que grupos nacionalistas, integrados por miembros de la oligarquía, habían creado el “Comité pro Argentinidad”, convertida luego en la “Liga Patriótica”, bajo la funesta conducción de Manuel Carlés, auto-constituida en “guardianes civiles”, mediante la utilización de la violencia y las armas, protegidos por el gobierno. Claramente decía la Dirección:

Por el honor de la República *NOSOTROS* reclama que todas estas ligas pro-patria y pro-argentinidad, todas esas guardias cívicas y policías ci-

viles que proclaman una estulta guerra santa contra el extranjero, que desembozadamente anuncian la mordaza para las ideas que no sean las propias, que nos retrotraen al tiempo de la mazorca, [...], sean impedidas en nombre del artículo 22 de la Constitución, de cumplir su obra nefasta.

*Nosotros* pedía, frente a la vana retórica que embargaba la vida argentina, “enferma de burocracia”, una legislación social acorde con los derechos que ya se ponían en práctica en otras partes del mundo y centraba la tarea en una obra educativa capaz de “reformular la mentalidad argentina” a través de la escuela, especialmente en su nivel secundario; reforma que debía empezar por la misma escuela en sus contenidos y fines. Y no sabemos si por cuestiones editoriales o por la posición de la Revista frente a lo que acabamos de referir, en páginas inmediatamente posteriores publicó la traducción de tres cuentos judíos del escritor Isaac L. Peretz, vertidos del idisch, quien había fallecido dos años antes<sup>11</sup>.

Por otra parte, en el enrarecido ambiente de sospechas, delaciones y acusaciones difamatorias, la Revista no escapó a la diatriba, que suscitó una crisis interna en su Directorio. Se vio obligada a enviar una carta a los principales diarios de Buenos Aires denunciando que el rumor, infundado e injustamente, les atribuía “maquinaciones terroristas”. Nada más lejos de la publicación, donde las tertulias de escritores y amigos eran de puertas abiertas y las notas firmadas, de manera que cada uno asumía su responsabilidad, mientras los espíritus tendenciosos y “pusilánimes” habían hecho circular “una perversa y grotesca invención [...]”<sup>12</sup>.

En el mismo volumen que iniciaba el año 1919 con crudeza Bartolomé Bosio se preguntaba “¿Pueden reproducirse las guerras?”<sup>13</sup>. Bosio era médico y sociólogo, nacido en Italia en 1877, pero traído al país desde muy niño. De militancia socialista, ejerció la medicina rural durante más de treinta años y realizó una importantísima labor contra la tuberculosis, preocupado siempre por la medicina social. El artículo cuestionaba la idea de

---

11 PERETZ, Isaac L., “Cuentos judíos”, año XIII, v. XXXI, n° 117, enero de 1919, p. 27-48.

12 “Dos palabras claras. El nuevo Directorio de la Sociedad ‘Nosotros’”, año XIII, v. XXXII, mayo de 1919, p. 139-142.

13 BOSIO, Bartolomé, “¿Pueden reproducirse las guerras?”, año XIII, v. XXXI, n° 117, enero de 1919, p. 49-58.

una paz duradera, que había hecho ilusionar a la gente, probablemente de buena fe. Señalaba que la economía capitalista, que seguía gozando de lozanía, llevaba en su propio seno los factores de las guerras, que eran los resultados de los nacionalismos económicos. La economía capitalista, llegada a su amplio punto de desarrollo, necesitaba de expansión, “impulsando al Estado a la política imperialista”. Intelectuales como Spencer se habían equivocado al pensar que industrialismo y militarismo eran fenómenos opuestos porque el momento pacífico era sólo una faz previa al de su mayor expansión. Contundentemente expresaba: “Capitalismo, militarismo y guerras son fenómenos íntimamente encadenados”. Finalizaba con lo que seguramente suscitaba horror después de la experiencia traumática:

Con la muerte del militarismo de los imperios centrales no ha muerto la guerra, porque quedan en pie los nacionalismos económicos con sus correspondientes instrumentos armados: los ejércitos y las flotas de guerra.

En una reflexión sobre la misma guerra como hecho violento no querido, Florencio Mosquera redactó “Notas sobre la revolución social”<sup>14</sup>, donde afirmaba, con cursivas, desde sus palabras iniciales: “*No son los pueblos los que desean la guerra*”, pues cualquier plebiscito antes de 1914 hubiera tenido un 90% de adhesiones pacifistas y al desarrollarse la contienda, un 90% había empuñado las armas. ¿Dónde estaba el engaño a las muchedumbres? ¿Quiénes se beneficiaban? “Las siniestras figuras [...] de los trust-men”, es decir, “el interés de los capitalistas”. Los acontecimientos dados con “la buena voluntad de Wilson y de sus principios demócratas”, que despertaron a Rusia para deshacerse del yugo zarista con la revolución de Kerensky, habían resultado poco eficaces para Lenin y Trotsky, “a quienes la humanidad” debía “la hermosa vida de los rusos que no han muerto en el último período de la guerra”. La misma no había sido, sin embargo, el “capricho de matar de las castas militares, ni la negra avaricia de un grupo capitalista”. Había sido, finalmente, ante la mirada del autor, “la resultante de un mundo defectuoso en su organización social” donde para vivir había necesitado la explotación y para ésta necesitó armarse. Había sido así la necesidad de defensa de una minoría explotadora en la que los explotados dieron la vida por ésta. En el estado actual

---

14 MOSQUERA, Florencio, “Notas sobre la revolución social”, año XIII, v. XXXI, n.º 118, febrero de 1919, p. 208-216.

se impondrían nuevas formas de renovación social porque la humanidad era un organismo vivo que se defendía frente a su destrucción y se transformaba perpetuamente: “En la misteriosa y vasta urdimbre de los fenómenos sociales, existe como en los organismo vivos la auto-defensa de la fagocitosis”. En ese sentido, las fuerzas renovadoras estaban constituidas por el maximalismo, donde las viejas costumbres serían suplantadas por las nuevas en la evolución de la especie.

En esa reafirmación de lo nuevo en la historia, Cándido Villalobos Domínguez, quien sería más tarde director de *El Liberal Georgista* (1921-1926), auguró cambios sociales importantes y deploró la enseñanza de la Historia, pues era una narración deficiente e interesada. El artículo apareció con el título “No confiar en los ancianos”<sup>15</sup>, donde indicó los resultados más salientes producidos por la Gran Guerra: la desaparición del sistema autocrático de gobierno, la Revolución Rusa, y la Sociedad de las Naciones. Resultados que estimó “cargados de posibilidades” aún “enigmáticas”. Dada la imprevisión de los hechos, la fama de maestra dada a la Historia carecía de asidero. En primer lugar resultaba “un tejido de cosas inexactas”, pues cuando no eran falsas, eran apenas sólo parcialmente verdaderas. Un problema reconocido por los mismos historiadores era la “inseguridad y deficiencia de las fuentes de información”. Por otro lado, había una inmensa cantidad de sucesos importantes que no habían dejado constancias documentadas. Además, las historias escritas eran parciales y servían, muchas veces, a intereses y prejuicios diversos, especialmente para el halago de vanidades nacionales. Así, la interpretación del historiador solía ser “tendenciosa”. Dado que la “*historia no se repite*”, los historiadores no se habrían distinguido por sus previsiones. Como materia de enseñanza veía Villalobos algo más grave aún, por cuanto se fomentaban “extravíos apasionados” que alejaban a los hombres entre sí: “Se puede, con la cooperación de la enseñanza de la historia en las escuelas, envenenar la inteligencia y la moral nacional de todo un pueblo, como parece haber sucedido en Alemania”. Ante tal objeción le resultaba más apropiado enseñarla como materia literaria, como “cuentos para personas mayores; pero en modo alguno como ciencia [...]”. En tal sentido, la hora requería quitarle autoridad a los mayores, a los ancianos, porque eran incapaces de entender lo nuevo y adaptarse. Estados Unidos le parecía un buen ejemplo de renovación juvenil, responsable, quizá, del éxito de esa nación: “Seguramente la vehemencia e

---

15 VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, C., “No confiar en los ancianos”, año XIII, v. XXXI, nº 118, febrero de 1919, p. 217-222.

inexperiencia de la juventud tiene sus inconvenientes. Pero ¿no serán mayores los de la inerte vejez?”, como la de Clemenceau en Francia, frente al ímpetu de Wilson en el país del Norte.

El por entonces joven pensador cordobés y luego pedagogo Saúl Taborda (1885-1944) publicó interesantes reflexiones sobre “La Sociedad de las Naciones”<sup>16</sup>, que por su extensión y aspectos abordados no nos permite detenernos con suficientes detalles, pero es importante destacar algunos de los problemas que señalaba. Si la Guerra parecía un hecho terminado, el mapa de Europa había quedado “notoriamente modificado por la tragedia bárbara”. Algunos pueblos sometidos recobrarían sus derechos autónomos según lo que se esperaba de la Entente, como también hacerlos “dueños de sus propios destinos”; pero por sobre todo estaba el deseo de que nunca más se repetiría el “crimen de la guerra”. Se recordará que era una expresión y un tema que nos había legado Juan Bautista Alberdi en memorables páginas. Para Taborda era recuperar el sueño de la paz perpetua del abate Saint Pierre, pero también volver a esa fuente del pensamiento nacional enunciada “antes que ningún otro internacionalista”, ampliada luego por el jurista Luis María Drago frente a la injusticia del cobro de deudas a los Estados vencidos.

Expuesta la idea de una liga de las naciones por Wilson el 27 de setiembre de 1918, con la que nadie manifestaba ciertamente desacuerdos, era sin embargo un signo de aprovechamiento de los tiempos y dejaba profundas dudas, que al poco tiempo quedarían despejadas según los intereses políticos de los más fuertes. Cuestión que motivaba la decepción de Taborda y, con él, de muchos otros. Al hilo de las reflexiones de Alberdi, el autor actualizaba sus ideas según lo que se estaba planteando entre los Estados triunfantes. Lejos estaba la idea de una conformación de los Estados Unidos de la Humanidad, pues la política liberal no “iría nunca más allá de los intereses de la clase capitalista o burguesa” que la había manejado hasta el momento. La paz duradera requería modificar de raíz la “antigua noción de la democracia” ligada al parlamentarismo e instaurar “fundamentales innovaciones en la estructura social”; dejar de lado las meras “rectificaciones formales y hendir la piqueta en la propia naturaleza de los valores de la vida”; poner al servicio “de los seres humanos la riqueza, la justicia, la moral, la ciencia, la cultura y el arte”, es decir, todo lo que dignificase la vida. En esta dirección recuperaba el sentido profundo de la democracia, trastocada por las minorías inescrupulosas,

---

16 TABORDA, Saúl, “La Sociedad de las Naciones”, año XIII, v. XXXI, n° 118, febrero de 1919, p. 149-177.

por la usurpación de la riqueza producida por las clases obreras, por el sometimiento en la ignorancia bajo espejismos y mentiras; en suma, por todas las distorsiones engendradas en su nombre: “La organización social imperante, a despecho del parlamentarismo unilateral y de las demás válvulas de escape proporcionadas a las exigencias públicas por la destreza gubernativa, es evidentemente una organización de clases, de dominadores y de sojuzgados, de poseedores y de desposeídos. Su “fisonomía jurídica” era el Estado, tanto en lo interno, como en lo externo. El Estado era, a la postre, “el peor enemigo de la paz y de la armonía de los pueblos”. La tarea que se imponía era refundacional para hacer del mismo una institución al servicio del pueblo, tal como lo había pensado Alberdi para “el advenimiento de los Estados Unidos de la Humanidad”. Lamentablemente, un *post-scriptum* después de redactado este artículo, que acompañó su publicación, indicaba en letra pequeña, una vez producida la Conferencia de Versalles, la desilusión de Taborde porque sus sospechas se habían confirmado. Un párrafo ilustra bien su sentir:

El proyecto es, pues, en el fondo un acto de las grandes potencias, concorde con las ideas de las clases conservadoras de Europa y América, especialmente con las enunciadas por [Teodoro] Roosevelt y Taft y por los estadistas ingleses. Por lo mismo carece de elevación de miras. Wilson está derrotado.

En el mismo volumen valiosa fue la publicación de lo que apareció con el título “Un importante documento histórico. ‘La nota del gobierno de los soviets a Wilson’”, firmada por Tchitcherin, “Comisario del Pueblo para las Relaciones Exteriores” de Rusia<sup>17</sup>. Ésta había aparecido en el diario *Isvestia*, órgano del Comité Central de los Soviets, el 25 de octubre de 1918, que ahora *Nosotros* publicaba enteramente por el gran interés que poseía de acuerdo con los acontecimientos internacionales. Misiva extensa y escrita en grave tono, demandaba de Wilson el cumplimiento de sus promesas para con Rusia ante el doble juego que había establecido, fomentando las insurrecciones contrarrevolucionarias, principalmente en manos checoslovacas, pues su ocupación en el país provocaba serios trastornos, como la apropiación del tren transiberiano, que había impedido el transporte de alimentos y petróleo por

---

17 TCHITCHERIN, “Un importante documento histórico. “Nota del gobierno de los soviets a Wilson”, año XIII, v. XXXI, nº 118, febrero de 1919, p. 225-235. Gregory Vassilievitch Tchitcherin era el Ministro de Relaciones Exteriores de Rusia.

el Volga, cortado las relaciones con la Rusia europea, y la falta de productos necesarios para abastecer a Siberia. Denunciaba los ataques de los ejércitos aliados, incluido el norteamericano, a campesinos y obreros en determinadas provincias, con fusilamientos y actos de violencia contra la población pacífica; los saqueos y atropellos; el robo de reservas de oro por los checoslovacos, y demás hechos. Con firmeza decía: “[...] requerimos de Ud., señor Presidente, que nos informe detalladamente cómo concibe Ud. la liga de las naciones que, según su idea, habrá de coronar la obra de la paz”. Y sobre este punto insistía en que la Liga no se convirtiera “en una liga de los capitalistas contra los pueblos”, pues en sus manos estaban los bancos, la industria, y la fabricación del armamento bélico. Imposibilitadas de detenernos en todos los aspectos que abordaba, sí es oportuno señalar que el Comisario declaraba el interés de Rusia por obtener respuestas puntuales acerca de las cuestiones que planteaba y de lo que se le exigiría al país por parte de la Entente, no sin antes recordarle que poseían un ejército listo para defender la Revolución que estaba en marcha.

Al mes siguiente el número de *Nosotros* se abría con la respuesta dada por el pedagogo, de orientación georgista, Ernesto Nelson (1873-1959) a la pregunta “¿Cuál será la consecuencia más trascendental de la última guerra?”, formulada por el “Comittes [Committee] on the War and Religious Outlook”, de Estados Unidos<sup>18</sup>. La contestación contenía dos partes: la primera, centrada en quince puntos y la segunda, en dieciocho. Básicamente se refería en la primera al origen y causas de la guerra mediante la constitución de los Estados como “unidades beligerantes” a las que había tenido que someterse el individuo en “un pacto implícito” para protegerse, cercenando sus libertades. Estas “supraentidades” habían instalado “*el ideal de la gloria*” sobre “*el ideal del hombre de bien*”. De allí en más se había exaltado la actividad viril –detentadora de la fuerza– en detrimento de la mujer; de los sentimientos religiosos convertidos en dogmáticos; falsos valores habían reemplazado a la moral de los valores esenciales; la exaltación de las “investiduras oficiales”; el sometimiento de la educación a una instrumentación del Estado; la cultura trocada en “diferencias de clases”; la “conservación de la estratificación social”; la “jerarquización ficticia de lugares geográficos”, etc., para concluir que la democracia no estaba aún “consumada y su emplazamiento” era un ropaje de “ficción dado al viejo organismo

---

18 NELSON, Ernesto, “¿Cuál será la consecuencia más trascendental de la última guerra?”, año XIII, v. XXXI, n° 119, marzo de 1919, p. 297-304.

estadual”. Definitivamente todo resultaba una simulación grotesca de espurios intereses.

En su segunda parte puntualizaba Nelson algunos aspectos que podrían ser beneficiosos como consecuencia de la Guerra, que en sus enumeraciones resultaban la versión en positivo de los indicados negativamente en la primera parte de la respuesta. El primer aspecto que mencionaba era, lógicamente, la reducción de las prerrogativas del Estado y el crecimiento de los derechos individuales; la “abolición del servicio militar obligatorio”; el afianzamiento de los lazos de solidaridad entre grupos pequeños con similares necesidades; el autogobierno y la participación en las decisiones; el fin del Estado “paternalista”, que daría lugar a “la iniciativa”, “la cooperación” y “la originalidad”; la descentralización de acuerdo a las necesidades locales; el reconocimiento de las “diferencias individuales”; la desaparición del parlamentarismo en una sociedad donde nadie mejor que los individuos sabrían de sus necesidades; el gobierno comunal y la federación; la unidad de “moral pública” y “moral privada”; la universidad como escuela de cultura y educación, con la consiguiente democratización de la cultura y el respeto a la “idiosincrasia individual”; la eliminación de una cultura de élite donde todos los tipos de cultura resultarían igualmente válidos y nobles; la adaptación de la escuela al individuo y no su reverso; el derecho universal a la educación; la revalorización de la vida provincial y regional; en fin, la participación ciudadana en todo lo concerniente “al ejercicio de la soberanía individual”. Se podría decir que esta mención sumaria condensaba su credo en materia social, política y educativa en aquel momento.

Un joven, por entonces dedicado a crítica literaria, llamado Julio Irazusta (1899-1982), escribía desde su ciudad natal, Gualguaychú (Provincia de Entre Ríos), un artículo extenso dedicado a “Henri Barbusse”, que la Revista publicó en 1919<sup>19</sup>. Barbusse (Francia, 1873- Rusia, 1935) era un novelista conocido por la intelectualidad argentina del momento, donde aparecía el naturalismo y el simbolismo en una mezcla vehemente. Antes de enrolarse voluntariamente en la Guerra como infante, en 1914, había escrito un libro de

---

19 IRAZUSTA, Julio, “Henri Barbusse”, año XIII, v. XXXI, n° 119, marzo de 1919, p. 317-337. Una nota de la Dirección aclaraba que recibido el artículo se había publicado *Clarté*, pero decidían publicarlo lo mismo. La Dirección decía: “En *El Fuego* resuena una clamorosa protesta contra la insana matanza; en *Claridad*, el grito es más hórrido, más lacerante aún [...]. Si tantas cosas decisivas y terribles dicen sus 350 p. ¿qué cosas dirían los cortos fragmentos que la censura ha tachado?”.

poemas, *Pleureuses* (1895), y dos novelas, *Les Supplicants* (1903) y *L'Enfer* (1908). Dos años pasó en las trincheras hasta ser declarado no apto por razones de salud. Escribió entonces *Le Feu, Journal d'une escouade*, en 1916, obra que le valió el Premio Goncourt. Por su posterior pacifismo adhirió al comunismo y a esta etapa pertenece su obra *Clarté* (1919) y, más tarde, *Lenin* (1934) y *Stalin* (1935), de carácter propagandístico. El análisis que realizó Irazusta cubría los matices de su trayectoria hasta la aparición de *Le Feu*. Las palabras fueron altamente elogiosas e incluso de admiración: “[...] escritor premioso e intencionado como buen literato moderno, de estilo fuerte y duro, aunque armonioso, [...], escéptico, pesimista desesperante, y apóstol generoso de un socialismo de acción, siguió siendo todo eso una vez producida la guerra, se aplicó a describir ésta, y fue de un día para otro, el más genial de sus intérpretes”. Sentado este juicio valorativo, pasaba a describir sus etapas previas a la Guerra, de hondo pesimismo sin renunciar a la acción primero, como en *L'Enfer*, pasando por *Nous Autres* con una visión más “exacta” –donde las desgracias y fealdades las veía “menos grandes”–, hasta *Le Feu*, cruda y descarnada descripción de la Guerra, “tal cual la ha visto” con “indignación”. Sus protagonistas eran los soldados, “hijos del pueblo, víctimas obligadas de absurdas decisiones políticas en las que su voluntad que debía ser soberana, no tiene más parte que la que tenía antiguamente, cuando eran preterida plebe o raza esclava”. Y aquí es donde Irazusta encontraba que Barbusse desenmascaraba los hechos: los pueblos hacían la guerra manejados por dirigentes de las naciones, pero además se jugaba detrás el interés de “banqueros”, “especuladores”, “sujetos de sensibilidad enfermiza”, “tradicionalistas”, “curas”; en fin, aquellos que “en nombre del patriotismo cometen crímenes” transformados en “virtudes” que “desnaturalizan la moral y deforman la verdad”. Por tal motivo acordaba con el novelista que era justo y lícito posponer el patriotismo al ideal de la paz universal. Como evaluación final decía que el libro, “valiente y sincero”, es muestra de que la “independencia del criterio y el libre pensamiento, nobleza y gloria del espíritu humano, no se han eclipsado en absoluto”.

A propósito de estas lecturas que hendían la pregunta por cuestiones existenciales acerca de la naturaleza humana, Augusto Bunge (1877-1943), en su carácter de médico y político que sentó precedentes acerca de la legislación sobre higiene y seguridad del trabajo, comentó con fuerte interés el libro *El hombre es bueno*, de Leonhard Frank (1882-1961), que él mismo se había encargado de traducir al español. Frank era ya un reconocido escritor alemán que había publicado *Der Mensch ist gut* en 1917. Obra que caracterizó como “exaltadamente romántica” y, al mismo tiempo, “de un realismo

penetrante y meticuloso”, “poema en prosa”, “epopeya” acerca de la vida en las trincheras durante la Guerra, de la cual su autor fue al final desertor. El libro era la historia de los personajes individuales “sobre el fondo de multitudes hambreadas y hediendo a miseria, torturadas por el sufrimiento, aniquiladas por el esfuerzo estéril [...]”. Por un lado aparecía “la monstruosa carnicería humana” y, por otro, “el aniquilamiento de las almas”. La guerra condenada desde la vida de los individuos involucrados y una reprobación del sistema imperial alemán, que naturalmente Bunge comparaba con la obra de Barbusse, *Le Feu*, como dos antítesis que se complementaban porque en ésta casi no aparecía la vida detrás del frente de batalla y la desaprobación se extendía a todo el sistema capitalista, cualquiera fuera el signo político. Y es sobre este aspecto que Bunge expresará sus observaciones críticas: “Como ideal íntimo, es admirable. Como teoría social, es el comunismo anárquico; y como teoría ética, el cristianismo evangélico”. Una visión que le resultaba “un tanto burguesa”, con un trasfondo ideológico que conducía al “bonapartismo demagógico y el empleo de la violencia”, es decir, “la teoría del buen tirano”.

Dentro de este contexto es natural que igualmente surgiera la pregunta sobre el valor de la democracia, además de tener en cuenta que hacía muy poco que la aplicación de la Ley Sáenz Peña sobre el sufragio universal había dado lugar al primer gobierno elegido democráticamente, en 1916. Es así como encontramos que el joven español emigrado a la Argentina, Benjamín Taborga (1889-1918), poco antes de su muerte, publicó un artículo en clave cuestionadora, titulado “Pequeña requisitoria sobre la democracia”<sup>20</sup>. Decía hacerlo desde la teoría y la doctrina, pues consideraba que la democracia era un hecho impuesto históricamente y antagónico a la concepción del derecho, ya que se trataría, ni más ni menos, que de un “privilegio”, aunque pareciera una contradicción:

En realidad lo que hicieron fue sustituir un privilegio por otro. En realidad la naturaleza jurídica del sufragio permaneció inalterable. En realidad una casta mandataria sucedía a otra casta mandataria. [...] en lo hondo ninguna modificación esencial, ninguna conversión de privilegios en derechos.

Afirmaba Taborga que las revoluciones habían sido sublevaciones contra las oligarquías sin aristocratismo, donde las minorías que tenían la

---

20 TABORGA, Benjamín, “Pequeña requisitoria sobre la democracia”, año XII, v. XXVIII, n° 105, enero de 1918, p. 195-209.

fuerza no eran también las mejores porque ejercían privilegios sin derechos, hasta que en una de esas sublevaciones se impusieron los ideales democráticos: “Si todavía perduran es porque no quiere verse en la aristocracia un atributo consustancial de la oligarquía. Y es ahí, en esa consustancialidad de oligarquía y aristocracia, donde se incuba en política lo general y eterno”, es decir, el derecho. Si bien el artículo de Taborga deja más dudas que certezas, es dable pensar que su intento idealista, a la luz del Manifiesto Novecentista, del cual fue uno de sus mentores, ponía el acento en la “aristocracia” del pensamiento; una virtud que se reducía a grupos selectos: “Grado tan superior de cultura cívica como el exigido por el sufragio electoral [...] es incompatible con las ocupaciones particulares de la gran masa ciudadana”<sup>21</sup>.

Bajo el clima con que iniciaba su segunda década y a propósito de las protestas estudiantiles en Córdoba, Gregorio Bermann (1894-1972) hizo un comentario escrito con simpatía y razones justificadoras que constituyó la primera entrega en *Nosotros* acerca de la Reforma Universitaria<sup>22</sup>. Ocupadas las mentes por los intereses nacionales e internacionales, poca atención se había prestado a los hechos, además de ocurrir lejos de la Capital metropolitana, acerca de lo cual ponía en alerta. Tratábase de la Universidad de Córdoba, “que la generalidad suponía únicamente –no sin fundamento– como un foco de ideas medioevales, [...], carente de verdadera ciencia, casa llena de sombras y de rutinas”, “bastilla de ideas”, donde los universitarios no habían pedido una simple reforma de cosas, sino una “renovación radical de los métodos de estudio, del espíritu mismo de la enseñanza”. Con entusiasmo exclamaba: “La hoguera idealista encendida por estas manos se ha propagado. Ya se agita la colmena estudiantil de toda la República en busca de los mejores [...]”. Casi un año después Bermann publicó en *Nosotros*, desde Choele-Choel, una nota crítica y propositiva al mismo tiempo sobre los estudios filosóficos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, de donde había egresado en 1917<sup>23</sup>. Era también médico psiquiatra y sus viajes de investigación le permitieron conocer la calidad de los estudios en otros países. Ahora se refería a las deficiencias de la formación de los estudiantes, cuya “pobreza” era “franciscana” comparada con la impartida en

---

21 *Ibid.*, p. 197.

22 BERMANN, Gregorio, “El conflicto universitario de Córdoba”, año XII, v. XVIII, n° 108, abril de 1918, p. 517-524.

23 BERMANN, Gregorio, “Los estudios filosóficos en nuestra Facultad de Filosofía y Letras”, año XIII, v. XXXI, n° 119, marzo de 1919, p. 364-383.

universidades norteamericanas, especialmente en Columbia. Se detenía en la inutilidad de los idiomas clásicos o “idiomas muertos”. Traía a cuento unas palabras que recordaba Domingo Faustino Sarmiento del escritor romántico alemán Heinrich Heine (1797-1856): “¡Cuán felices fueron los romanos que no tuvieron que aprender la gramática latina, pues si lo hubieran hecho no hubieran tenido tiempo de conquistar el mundo!”. Categóricamente afirmaba que su enseñanza había sido “un fardo inútil”, pues desentonaba con nuestra tradición cultural y con el tipo de estudios que se realizaban. Proponía incrementar el estudio de materias filosóficas y aconsejaba una cátedra de composición y estilo de la lengua castellana.

En “Ideales viejos e ideales nuevos” José Ingenieros se refirió extensamente a los ideales de la modernidad, contra “el fatalismo medioeval”, e hizo una declaración sustentada a favor de los países aliados, pero conjugó su parecer acerca de la Gran Guerra con los ideales que se impondrían en el mundo enlazándolos, al mismo tiempo, con el movimiento reformista de Córdoba<sup>24</sup>. Distinguía dos tipos de guerra: la militar y política (que estaba fuera de su interés, prácticamente) y la de ideales. Bien sabemos que acerca de éstos, los ideales, dejó escritas muchas páginas. Auguró un mundo moral que fenecía y otro que nacía auspiciosamente. Sin embargo, manifestó sus simpatías con los aliados y con la Revolución Rusa, “a pesar de sus errores”. Barruntaba la mejor herencia de la contienda en la palabra “solidaridad” con que “el presidente Wilson saludó el triunfo de los maximalistas rusos, viendo en sus actos una expresión inequívoca de los ideales que han sido la bandera de la humanidad en el siglo XIX y que esperan una realización creciente en el que vivimos”. Y en su optimismo agregaba: “A medida que termine la guerra feudal de los gobiernos, comenzará la guerra civilizadora de los pueblos”. Se trataba de nuevas fuerzas morales que emergerían con bríos y lozanía y como ejemplo ponía, precisamente, al movimiento estudiantil cordobés. Si en la Argentina la primera virtud que era el trabajo había dado “los laureles” de la “riqueza”, debíamos ahora bregar por la “segunda virtud”, la cultura, que enseñaría “a no confundir con auroras los crepúsculos”.

Si bien el momento histórico se correspondió en nuestro país y en Latinoamérica con el auge del modernismo, el compromiso del escritor con las causas justas fue altamente apreciado por su valor social. Es lo que suce-

---

24 INGENIEROS, José, “Ideales viejos e ideales nuevos”, año XII, v. XXIX, n° 109, mayo de 1918, p. 5-23.

dió, por ejemplo, con las obras de Máximo Gorki y, en general, de la literatura rusa. Para Gorki el ser humano era inmanentemente bueno, pero el medio social lo pervertía, lo tornaba egoísta y cruel, en un ambiente favorable sólo a los más poderosos. Por eso el autor ruso se proponía restaurar la conciencia del valor de la vida, con su preciosa finalidad ética. Y sin renunciar a sus ideales socialistas, Gorki pensó en un momento que era más útil “declararse individualista” para liberar a los hombres de “la tiranía de arriba” y de la “servidumbre vergonzosa de abajo”. Así lo vio Alejandro Castiñeiras cuando escribió su libro sobre el escritor, del que *Nosotros* hizo un adelanto<sup>25</sup>. Meses más tarde también efectuó un anticipo del libro de Carlos Iburguren (1877-1955), *La literatura y la gran guerra*, con la publicación del capítulo “La literatura en vísperas de la guerra”, fruto de una conferencia que había pronunciado en el Consejo Nacional de Mujeres<sup>26</sup>. Analizaba el autor los templos que atravesaron la literatura en los años finiseculares y en los inmediatamente precedentes a 1914, especialmente en la literatura francesa, mas también en la alemana, como si toda ella hubiese preparado el camino “para lanzarse al sacrificio”.

Hablábamos del modernismo también como expresión estética de las letras latinoamericanas, por eso la Revista saludó la instalación de Amado Nervo en la Argentina en calidad de embajador de su patria, a quien dedicó una comida acompañada de discursos de Manuel Gálvez en nombre de *Nosotros*; José M. Monner Sans en nombre de *Ideas*; Carlos Iburguren en representación de la Sociedad Cooperativa Editorial “Buenos Aires”, que presidía; la lectura de versos de Alfonsina Storni, Carlos Soussens, –quien lo hizo en francés– y un epigrama de Fernández Moreno<sup>27</sup>. Era una práctica mensual de la Revista la organización de estas comidas que tenían carácter cultural y social. Y por cierto que se publicaron poemas y escritos dentro de la corriente literaria a la que aludimos, pero escapan a nuestros fines. Lamentablemente, a las pocas semanas –el 24 de mayo 1919–, se produjo en Montevideo la muerte de

---

25 CATIÑEIRAS, Alejandro, “El valor social de la literatura rusa”, año XIII, v. XXXI, n° 120, abril de 1919, p. 564-571. El libro fue titulado *Máximo Gorki. Su vida y sus obras*. Buenos Aires, Cooperativa Editorial Limitada, 1919.

26 IBARGUREN, Carlos, “La literatura en vísperas de la guerra”, año XIII, v. XXXII, agosto de 1919, p. 369-390.

27 “La demostración a Amado Nervo”, año XIII, v. XXXI, n° 120, abril de 1919, p. 572-582.

Nervo, por lo que la Revista le dedicó un número completo de homenaje en el mes de junio<sup>28</sup>.

A propósito de rememorar a Agustín Álvarez, fallecido en 1914, y la reedición de sus obras por la colección “La Cultura Argentina” en volúmenes de bajo costo y tiradas considerables, Félix Ycasate-Larios escribió un artículo donde realizó una revisión, más bien de carácter esquemático, del pensamiento ético-moral dentro del bagaje nacional: “Las corrientes morales en la Argentina”<sup>29</sup>. La importancia concedida a la acción y la escritura del pensador mendocino, según el autor, estaba en haber sido un moralista –“teniendo más de apóstol que de doctrinario”– que trajo a Hispanoamérica las ideas de una nueva moral independiente que se estaba difundiendo en Europa y Estados Unidos, abrevada en su caso en las fuentes de Emerson y Guyau.

La indagación del autor remontaba al período colonial en los seminarios de Córdoba y Buenos Aires, donde no encontraba “otra ‘ética’ que la teológica”, correspondiente a los tiempos de la “decadencia de la teología española”. Expresaba conocer sólo unos *Apuntes de filosofía moral*, publicados por la Universidad Nacional de La Plata, en la colección Biblioteca Centenaria, debidos –quizá– a Fray Pantaleón García<sup>30</sup>. Ya sobrevenida la revolución independentista, esa “moral” fue suplantada, según el autor, por una “moral cívica” para educar a los niños como ciudadanos, con toda la precariedad del momento. De allí en más repasaba el siglo XIX hasta el comienzo del siglo XX en la progresiva laicización de los temas morales, para concluir que correspondía a “Agustín Álvarez un sitio de honor entre los que han dado a la libertad de pensar y a la solidaridad social más importancia que a los dogmatismos religiosos y al racionalismo abstracto”.

Finalmente quisiéramos referirnos, dentro de la riqueza de la Revista en los albores de su segunda década, a un sugestivo artículo que anticipaba ideas y hechos que marcarían los años siguientes con la marcha de Mussolini sobre Roma, en 1922, y el ascenso del fascismo: “Las teorías de

---

28 Cfr. Año XIII, v. XXXII, n° 122, junio de 1919.

29 YCASATE-LARIOS, Félix, “Las corrientes morales en la Argentina”, año XIII, v. XXXII, n° 121, mayo de 1919, p. 9-19.

30 Información se hallará en Alberto CATURELLI, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*. Buenos Aires, Universidad del Salvador/Ciudad Argentina, 2001, especialmente pp. 209-211 y 981-982.

Gumplowicz y un manifiesto de la nueva Italia”, por Andrés Pascarella<sup>31</sup>. El interés que guiaba al publicista era que el lector pudiese juzgar por sí mismo, mediante la comparación, ambas posturas y “el acierto de Gumplowicz al determinar los propósitos que impelen a los pueblos a los unos contra los otros”. El sociólogo austriaco, de origen polaco (1838-1909), adhería al evolucionismo darwinista y defendía la existencia fundamental de “grupos humanos” funcionalmente diferentes unos de otros, que eran llevados a la lucha por la existencia radical, llamada por él “poligenismo”. En ese poligenismo el individuo era fruto del pensamiento colectivo y por esa misma pertenencia era llevado en sus actos. Su obra *Compendio de sociología* (1896) reunía las ideas centrales que profesaba. Pascarella resumió en el artículo los puntos centrales y luego publicó completo el “Manifiesto de la Nueva Italia”.

El Manifiesto intentaba situarse “entre la realidad de la guerra y la ideología de la guerra”, donde aparece el mismo biologismo que en Gumplowicz, por un lado, y, por otro, la crítica a la “ideología liberal democrática” impuesta al mundo por los imperialismos y, en este caso particular, por Estados Unidos, “el más largo de la historia”. Asumía que la sociedad era un organismo cuya existencia y fines serían distintos a los de cada uno de sus miembros. Según el Manifiesto, el liberalismo, en nombre de la igualdad, abo- lía las jerarquías sociales en el orden interno, y en el externo la “paz perpetua: los estados unidos del mundo”, con lo cual se tendía a la desorganización, es decir, a la “disolución de las sociedades históricas”. Afirmaba la lucha como ley fundamental en todos los órdenes de la vida, por la cual se cumplía la evolución de “pueblos y razas”. La temible y hórrida propuesta del Manifiesto era la “disciplina de la desigualdad” para obtener la “jerarquía y organización interna” y la libre lucha de los pueblos para la afirmación de los más preparados. Naturalmente, al Estado correspondía ejercer el rol de guardián y actor principal “en beneficio de todos”: “Más fuerte, más poderoso, más rico es el Estado, más alta, más próspera, es la vida de los ciudadanos: ‘civis romanis sum’”. El Estado-fuerza era de origen latino e italiano, según el Manifiesto, y dentro de los cinco imperios del momento –Estados Unidos, Japón, Gran Bretaña, Francia y Rusia–, Italia no podía desaparecer: “[...] todo solicita a Italia el cumplimiento de su misión imperial [...]”.

---

31 PASCARELLA, Andrés, “Las teorías de Gumplowicz y un manifiesto de la nueva Italia”, año XIII, v. XXXII, n° 121, mayo de 1919, p. 46-64.

Ya en el final de nuestro recorrido, hemos tratado de mostrar que el tema dominante en aquel amanecer de la segunda década de *Nosotros* siguió siendo la acción bélica que ensombreció el papel modélico jugado por la sociedad europea en la Argentina y puso al desnudo sus mayores defectos. No fue casual que en aquellos momentos las miradas se volvieran hacia cuestiones nacionales, de muy diverso orden, pero especialmente a un reconocimiento de la tradición cultural. También que quizá, por primera vez de un modo amplio, se sintiera que el espacio más noble de nuestros lazos debía ser Hispanoamérica, Latinoamérica, Indoamérica o como se la reconociese según los pensadores<sup>32</sup>. De alguna manera se podría afirmar que, desde el punto de vista cultural, fue después de 1900 cuando llegamos al agotamiento –dicho con prudencia– del siglo XIX, en donde la I Guerra nos hizo ver otros horizontes. Tristemente, la guerra, toda guerra, continuaría acumulando víctimas en esa primera mitad del siglo XX, entre inventos armamentistas que marcaron varias generaciones. La esperanza de una nueva era pronto acabó con su magia, pero sin embargo no acabó con el espíritu de superación que pasó a fundirse muchas veces con la desazón.

---

32 Dicho esto sin desconocer el pensamiento decimonónico que, con mentes preclaras, también lo sintieron así.



# ALEJANDRO KORN Y LA “NORMALIZACIÓN” DE LA FILOSOFÍA

DANTE RAMAGLIA

En este trabajo intentaremos precisar la posición en torno a la función de la filosofía que sostiene Alejandro Korn, quien ha sido reconocido como uno de los precursores en difundir este tipo de quehacer intelectual en la Argentina. Teniendo en cuenta que se le atribuye a su obra un carácter fundacional, nos proponemos en cambio considerar la ubicación de este autor dentro de una tradición de pensamiento más amplia en que se inscribiría su reflexión y que sería a la vez profundizada en desarrollos teóricos sucesivos. En este sentido, se trata de reconocer en las ideas sostenidas por este autor una línea de pensamiento que problematiza las relaciones que guarda la filosofía con el contexto histórico, cultural, social y político en que se produce.

Podría afirmarse que las temáticas filosóficas desarrolladas por él responden a este principio de contextualización y, por lo tanto, se encuentran condicionadas por el momento determinado en que son formuladas. Por lo tanto es posible realizar una lectura de sus tesis filosóficas de acuerdo a la situación particular en que fueron formuladas. Principalmente en su relación con el recambio que se da en el plano de las ideas con la revisión y superación del positivismo y, en un marco más general, con el agotamiento del proyecto de modernización sustentado en las doctrinas liberales y positivistas que se verifica en las primeras décadas del siglo XX. A partir de esta lectura situada pueden indagarse los aspectos que de la obra filosófica de Korn mantienen una cierta vigencia, entre los cuales se destaca su concepción acerca de las proyecciones que debe tener el pensamiento con respecto a la realidad nacional. De allí que consideraremos el modo en que esa significación universal que se atribuye a la filosofía es pensada por Korn desde las circunstancias concretas del país.

Dicha hipótesis de lectura requiere someter a revisión las interpretaciones que usualmente se han establecido sobre Korn en las historias de las ideas filosóficas, ya sea que limiten su estudio al caso argentino o que lo incluyan dentro del ámbito latinoamericano. En particular, nos referiremos a la perspectiva que se desprende de las categorías esbozadas por Francisco Romero, cuyas repercusiones en trabajos historiográficos posteriores marcarían

una cierta tendencia, aún reproducida en algunas versiones recientes, a partir de la cual se conceptualizaría el desarrollo de las ideas filosóficas en la región. Independientemente de la valoración personal que reconoce en el magisterio de Korn, nos interesa indicar cómo –desde el marco conceptual que propone Romero– se efectúa un recorte y asimilación que resignifica el pensamiento del primero en función de las posiciones que sustentaría él mismo dentro del proceso de institucionalización de la filosofía que se constituye en su época.

Vamos a considerar, en primer lugar, la descripción de Romero acerca de las distintas etapas que identifica en el curso seguido por la filosofía en la Argentina y en América Latina durante la primera mitad del siglo XX. A partir de un examen crítico de las categorías que ofrece este autor en su periodización, orientada a remarcar las características específicas que reviste la institucionalización filosófica experimentada en ese momento, trataremos de mostrar el modo en que esta perspectiva condiciona su interpretación de las corrientes y autores que se suceden durante esa época. En última instancia, la interpretación historiográfica ensayada depende también de la misma concepción de la filosofía puesta en juego por Romero, quien tiene un papel relevante dentro de la tendencia a la profesionalización académica de la disciplina.

Desde esta perspectiva intentamos precisar el significado particular que confiere a la obra de Korn, para luego analizar algunas cuestiones relativas a la posición filosófica de este pensador que, a nuestro juicio, no están suficientemente contempladas en la interpretación elaborada por Romero. En consecuencia, sostenemos que opera una lectura selectiva que, si bien no deja de destacar la importancia que tiene el pensamiento desarrollado por su maestro –que él se encargaría de difundir a nivel continental–, lo lleva a desplazar ciertas temáticas que forman parte del pensamiento filosófico de Korn. Particularmente el aspecto mencionado de la relación existente entre la filosofía y el campo de lo social y lo político contiene diferencias sustantivas en las postulaciones de ambos. Para poner de manifiesto este modo distinto de abordar la actividad filosófica vamos a ensayar una interpretación de las conexiones que guardan las ideas de Alejandro Korn con el período histórico y cultural en que se producen, destacando sus proposiciones en torno a la vinculación del pensamiento con la situación inmediata del país. En este sentido, planteamos la posibilidad de reconstruir desde otros supuestos su proyección respecto a los lineamientos que en forma alternativa se presentan en la historiografía filosófica.

## **Aproximación crítica a las categorías de “fundadores” y “normalización” como pautas historiográficas**

En el conjunto de artículos que conforman *Sobre la filosofía en América* (1952), Romero va a delinear lo que contempla como el desarrollo seguido por las corrientes filosóficas en los países hispanoamericanos. En el panorama descrito se trata de indicar un determinado sentido de ese proceso que desembocaría en lo que llama “normalización”. Como es sabido, la normalización es caracterizada como la profundización y afianzamiento de la actividad filosófica por medio de la cual ésta se integra en cuanto una función cultural difundida socialmente, lo cual se presenta como un acontecimiento novedoso que se está consolidando cuando ya interviene la generación a la que pertenece Romero. El marco posible para el surgimiento de este hecho es asociado a la tarea realizada por la generación inmediatamente anterior, denominada precisamente los “fundadores” de la filosofía latinoamericana. Una serie de autores que contribuyen a la renovación de las ideas filosóficas en las primeras décadas del siglo XX son particularmente destacados como integrantes del grupo fundacional: Enrique José Varona en Cuba; José Vasconcelos y Antonio Caso en México; Alejandro Deustúa en Perú; Carlos Vaz Ferreira en Uruguay; Raimundo de Farías Brito en Brasil; Enrique Molina en Chile; José Ingenieros y Alejandro Korn en la Argentina.

Las tendencias más significativas que reconoce Romero en el momento que le es contemporáneo son las que instauran a partir de la reacción antipositivista la tarea filosófica en su sentido más académico y universalista. La interpretación propuesta contiene en definitiva una evaluación a partir de la cual se contempla el desarrollo que debía seguir la filosofía entre nosotros: “Tras esta reacción contra el Positivismo, el interés filosófico se amplía, gana en hondura y continuidad y, podría decirse, se normaliza, acortando sucesivamente la distancia respecto a los países de vida filosófica intensa, en un afán por repensar los grandes temas de la actual problemática que se va consolidando, sin que hasta ahora haya logrado la autonomía”<sup>1</sup>. Para la consideración de este proceso, que describe desde su perspectiva particular, recurre a las categorías historiográficas de “fundadores”, quienes sientan las bases para el desarrollo siguiente de una filosofía profesional y rigurosa, y la consecuente de “normalización”, por la que ésta se contempla como una actividad cultural

---

1 ROMERO, Francisco, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento latinoamericano”, en: *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 11.

difundida y con reglas definidas para su ejercicio. La meta a que debía aspirarse mediante esta tendencia que sigue la actividad filosófica queda consignada bajo la noción de “autonomía”, que en su conceptualización particular supone en última instancia una desvinculación del ámbito de lo político.

Las nociones de “fundadores” y “normalización” representan, entonces, las categorías principales a partir de las cuales se elabora la interpretación de Francisco Romero. Es posible reconocer que ambas nociones tienen tanto un carácter descriptivo como normativo, por medio de las cuales se reordena y valora el pasado, al mismo tiempo que fijan una serie de pautas, a veces implícitas, que debía adoptar la reflexión filosófica. Sería extenso referirnos aquí a la recepción que han tenido estas tesis, reproducidas en numerosos trabajos historiográficos que continuaron con un criterio de periodización similar o, desde posiciones divergentes, han sido cuestionadas las implicaciones metodológicas y teóricas que se derivan para la reconstrucción de un pensamiento filosófico latinoamericano<sup>2</sup>. Para nuestro propósito, retomaremos la crítica a los presupuestos en que se basa la caracterización de la normalidad filosófica y su relación con el concepto de fundadores, concepto que recibe una connotación especial con relación a la figura de su maestro Alejandro Korn.

El conjunto de pensadores que son caracterizados como fundadores surge en su mayoría del movimiento que parte del positivismo y realiza su superación, en quienes identifica Romero una actitud y vocación personal por la filosofía que va a posibilitar su consolidación como función cultural. Este proceso había sido el resultado de una evolución en el terreno cultural, desde una primera etapa en que predominan los estudios históricos y

---

2 Entre los estudios dedicados a este tema puede citarse: ARDAO, Arturo, “El concepto de fundadores en la filosofía latinoamericana”, en: *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo, Universidad de la República, 1987, p. 89-95; CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía”, en: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México, Universidad de Guadalajara, 1986, p. 75-111; ROIG, Arturo, “De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación”, en: *Análisis*, vol. XXVIII, n° 53-54, Bogotá, 1991, p. 23-50; FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, en: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2000, vol. 17, p. 117-132.

literarios, se pasa a un período que –concebido en términos hegelianos– corresponde a la “madurez espiritual”, en donde se profundiza el interés por la filosofía hasta convertirse en una tarea común en la cultura latinoamericana. El punto de inflexión está representado por la obra de los fundadores, en quienes se verifica “la aparición de una verdadera y activa conciencia filosófica”, que habría dado lugar a la situación de normalidad que define al momento siguiente. Lo que significa para Romero la entrada en “cauces normales” alude a la idea de que se trata de corregir el retraso respecto de la filosofía europea, mediante la introducción de los autores y tendencias actuales que provienen de “los países de producción original” y, al mismo tiempo, define una posición propia que atiende a una problemática filosófica de carácter universal. Las condiciones que posibilitan la normalización se relacionan con el proceso de institucionalización del saber filosófico a través de la cátedra universitaria, conferencias, publicaciones y la creación de sociedades dedicadas a su estudio<sup>3</sup>. Desde esta concepción de la filosofía, como momento superior y autoconsciente de la cultura y que privilegia su organización como disciplina en el ámbito académico, se valora la contribución de quienes darían sus bases fundacionales.

Con respecto a la perspectiva historiográfica de Romero cabe aclarar que hace una distinción entre la *historia de la filosofía*, que se ocupa de la significación estrictamente filosófica de las ideas, según una finalidad propia y un desarrollo endógeno de las doctrinas y sistemas, de la *historia de las ideas*, que atiende preferentemente a la significación de lo ideológico en su generalización dentro de una comunidad histórica<sup>4</sup>. Si bien la concepción subyacente de cuño academicista otorga primacía a la historia de la filosofía por considerar que representa la “producción original”, no deja de advertir que la historia de las ideas tiene importancia para entender los procesos históricos que se dieron en nuestros países. En consecuencia, la obra escrita de Francisco Romero no se ocupa mayormente de teorizar desde la filosofía o la historiografía sobre los problemas concretos de América Latina, sino que

---

3 Cfr. ROMERO, Francisco, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento latinoamericano”, ed. cit., p. 14 y ss. Este esquema de interpretación del desarrollo de la filosofía se encuentra también en su artículo: “Enrique José Varona”, en: *Filósofos y problemas*. Buenos Aires, Losada, 1947, p. 9-48.

4 Cfr. ROMERO, Francisco, *Estudios de historia de las ideas*. Buenos Aires, Losada, 1953. Allí plantea la historia de las ideas como un campo específico de estudios desde el que aborda principalmente el pensamiento europeo moderno.

aborda en sus escritos temas generales, o de una filosofía “pura”, sin reparar demasiado en su contextualización. No obstante, cabe agregar que tuvo un papel destacado en la articulación de los esfuerzos que venían llevando adelante diferentes grupos dedicados a la actividad filosófica en el continente, a través de una tarea de promoción cultural por la que difundió estudios y libros publicados en la Argentina y otros países, a la vez que concreta proyectos editoriales de importancia para un conocimiento actualizado de la filosofía, establece vínculos entre investigadores, coordina congresos y reuniones; tarea en la que involucraría a un conjunto de colegas y discípulos cercanos a él. En última instancia, lo que denomina normalización filosófica es una parte central del proyecto al que Romero se dedica intensamente hacia mediados del siglo pasado.

De acuerdo al enfoque historiográfico de Romero se atiende preferentemente a la significación teórica de las corrientes de ideas contemporáneas que analiza, haciendo escasas referencias a su vinculación con factores externos, a los que sólo se alude para explicar el surgimiento de una determinada cultura filosófica en América Latina. Si el positivismo es contemplado como una ideología necesaria en el momento de la organización política de las naciones americanas, y aún se le reconoce una proyección social como filosofía que rebasa los círculos académicos, se señala más que nada su difusión en distintos campos científicos, desde donde se aplicaron principios dirigidos a dar respuesta a problemas de índole práctica. De la siguiente manera queda comprendido el cambio ideológico que se había producido con respecto a la corriente positivista:

La reacción contra el positivismo debió indudablemente mucho al Positivismo, que había acostumbrado a examinar libremente los problemas generales; esa reacción aprovechó también la nueva situación histórica, esto es, la consolidación, ya lograda en buena parte, de la estructura político-social de los países iberoamericanos, que permitía una posición teórica más pura y mejor arraigada en las tradiciones filosóficas, y también determinó y aceleró la reacción el notable incremento de las relaciones con Europa, de donde llegaban sin demora a estos países los ecos de las nuevas empresas del pensamiento<sup>5</sup>.

---

5 ROMERO, Francisco, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento latinoamericano”, ed. cit., p. 13.

Aparte de lo discutible que es la descripción que se hace de un momento en que se está produciendo una transición en el plano político junto con la emergencia de agudos conflictos sociales, se desprende de la cita anterior la representación de la filosofía como saber teórico puro, desligado de cuestiones prácticas que no pertenecen a su ámbito de reflexión. En cuanto el conocimiento filosófico se desliga de cualquier implicación política y social, se desprende una representación de la sucesión de las corrientes de ideas –en este caso positivismo y antipositivismo– que responde a la incorporación de las novedades procedentes del pensamiento europeo, sin llegar a advertir la relación que guarda la contraposición de las respectivas tendencias filosóficas con respecto a la realidad sociohistórica en que se producen y a la que se refieren los diferentes planteos.

De allí que a partir de una comprensión de lo filosófico como actividad que tiene una finalidad en sí misma guiada únicamente por “intereses especulativos” sea interpretada también la tarea realizada por los fundadores. No obstante que en ellos se presenta, casi como contrapuestos, un “reparto de la preocupación entre la teoría y la vida”, su legado intelectual es asociado a la creación de una determinada tradición que prepara la normalización, esto es, el posterior ejercicio profesional de la filosofía académica:

Además, era la hora de la fundación, y nada funda más sólidamente que el ejemplo vivo, ya que al fundar, no se trata de reemplazar una ideología por otra, sino de crear y arraigar una tradición, lo cual supone imponer el sentido y la seriedad de una ocupación y aún de un tipo de vida, mostrarlos justificados por sí y por sus finalidades, a veces contra la indiferencia y aun la hostilidad ambientales<sup>6</sup>.

Cuando Romero traslade este esquema para analizar en un artículo más extenso la trayectoria de las ideas filosóficas en la Argentina, reafirma el significado que atribuye a Alejandro Korn en el período pospositivista. Precisamente a partir de su obra se ubica el inicio de la normalidad filosófica, que se caracteriza por “la incorporación de esta actividad a las demás que ejerce la comunidad, como función seguida y normal”, y agrega a continuación el sentido que reviste este hecho: “Si todavía no podemos aspirar a que se hable de una *filosofía argentina*, tenemos derecho a pretender que se hable de la

---

6 ROMERO, Francisco, “Filósofos latinoamericanos del siglo XX”, en *Sobre la filosofía en América*, ed. cit., p. 64.

filosofía *en la Argentina*<sup>7</sup>. Mediante esta afirmación se establece una posición sobre un debate que tendría lugar en esos años en torno a la posibilidad y alcances de hablar de una filosofía *de América*, que contempla tanto en su sentido subjetivo u objetivo la existencia de la misma, diferenciada de una filosofía *en América*, que implica considerar únicamente la universalidad de los temas filosóficos sin pretender que revistan ninguna característica según una especificidad cultural.

Precisamente una línea de desarrollo paralela, pero divergente en el tratamiento de esta problemática, se da a partir del magisterio del transterrado español José Gaos en México. Como ha sido frecuentemente reconocido en los trabajos historiográficos referidos a este movimiento continental, en ambos se propicia la preocupación por el cultivo de la filosofía y la historia de las ideas en sus países de residencia a partir de la década de 1940. Romero lo hace a partir de la “Cátedra Alejandro Korn”, que funciona en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, y Gaos desde el “Seminario de Tesis” que dirige en El Colegio de México. Este último promueve en el conjunto de colegas y discípulos que participan del Seminario a dedicarse al estudio de la historia de las ideas que llevan a postular la existencia de un pensamiento con una modalidad particular, tal como el mismo Gaos lo sintetizaría en su libro *En torno a la filosofía mexicana*<sup>8</sup>, publicado en 1952, cuando Romero da a conocer las tesis del libro que estamos comentado.

De acuerdo con marco conceptual que sustenta Romero, cobra sentido la calificación de “filósofo absoluto” con que designa a Korn, que sirve además para demarcar su postura respecto a otras expresiones del pensamiento latinoamericano que se dan en esa época. En este sentido, se desvincula lo filosófico en cuanto saber autónomo y autorreflexivo de un compromiso con lo político; lo cual da lugar, además, a una imagen aséptica y de pretendida neutralidad que posteriormente gravitaría en su constitución como disciplina en el ámbito universitario. Igualmente, en la medida que el modelo paradigmático lo representa acabadamente la filosofía europea, ello condiciona la valoración y el sentido que debía adoptar este tipo

---

7 ROMERO, Francisco, “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina”, en *Sobre la filosofía en América*, ed. cit., p. 52 (cursivas en el original).

8 GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza, 1980. Una descripción detallada de las actividades desarrolladas por Francisco Romero y José Gaos se encuentra en: ARDAO, Arturo, “Historia de las ideas en América Latina”, en *La inteligencia latinoamericana*, ed. cit., p. 97-109.

de estudios en América Latina. Tomando a la vez como referente a la figura de quien fuera su maestro, Romero perfila un ideal normativo que refleje su posición en torno a este tema, sintetizado en el siguiente pasaje:

Alejandro Korn fue un filósofo de la libertad. Filósofo americano, era lo que debe ser, lo que tiene que ser un filósofo americano. No un rebuscador de taraceas arqueológicas, sino un hombre imbuido de todas las esencias occidentales y capaz de repensarlas, reelaborarlas y llevarlas adelante en el escenario de América<sup>9</sup>.

El marcado etnocentrismo cultural que revelan estas afirmaciones, en que se relega a lo americano a ser simplemente el medio geográfico donde se despliega el espíritu de Occidente, es congruente con la idea de que la filosofía se ocupa de cuestiones esenciales, con valor universal, y, por lo tanto, resulta ajena a cualquier localización. Al negarse la posibilidad de una contextualización real del pensamiento latinoamericano, la obra de Korn, al igual que la de otros fundadores, es leída en relación a un modo único y uniforme de universalidad con que se identifica al quehacer filosófico<sup>10</sup>. Si bien esto no implica que se avale la simple imitación o reducirse a ser un reflejo del saber europeo, en la medida que el objetivo que orienta el desarrollo de una filosofía rigurosa es aproximarse a esa forma paradigmática identificada con el *logos* occidental, el aporte que efectivamente realiza Korn, y sin duda otros autores de la época, es estimado en forma parcial, sin llegar a reconocer las proyecciones con relación a la situación histórica y el enraizamiento en una tradición filosófica ciertamente ya existente en nuestro país.

En síntesis, a partir de la postulación de una obra fundacional que hace posible la “normalización”, reciben un sentido particular las ideas de Alejandro Korn como autor representativo de un proceso que alcanza una dimensión continental. La interpretación de Romero puede comprenderse en su coherencia interna, en cuanto supone una determinada concepción de la

---

9 ROMERO, Francisco, “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina”, en *Sobre la filosofía en América*, ed. cit., p. 49.

10 Esto explica igualmente la singularidad que atribuye a la obra de Korn, quien según la tesis de Romero habría llevado a cabo una renovación filosófica paralela a la que se desarrollaba en Europa. *Cfr.* ROMERO, Francisco, “Alejandro Korn”, en: KORN, Alejandro, *Obras completas*. Buenos Aires, Claridad, 1949, p. 15 y ss.

filosofía y de su organización institucional según un modelo académico. Desde ya que esto no implica afirmar que deje de atender en su exposición a las temáticas estrictamente filosóficas desarrolladas por su maestro, que en cierto sentido él continúa y reformula desde una cercana relación discipular<sup>11</sup>. No se refiere la revisión que proponemos tanto a este aspecto vinculado al desarrollo de sus respectivas tesis filosóficas, en las cuales hay asimismo disidencias teóricas –como se evidencia en Romero una distancia crítica de la historicidad con que caracteriza Korn a los valores–, sino que lo que se trata de indagar es si desde el marco categorial utilizado por el primero para describir la trayectoria histórica que sigue la filosofía argentina no terminan siendo desplazados aspectos significativos del pensamiento de este último.

### **Sentido y posibilidad de la constitución de un pensamiento propio**

A continuación vamos a proponer una lectura del proyecto filosófico de Alejandro Korn, teniendo en cuenta la formulación que recibe a partir de su vinculación con el contexto histórico. Nos centraremos en poner de relieve el modo en que este significativo pensador concibe una función para la filosofía, que no se asocia de modo directo con la proclamada autonomía, en el sentido de la desvinculación de lo político, que se postula como meta para la actividad filosófica desde la perspectiva normalizadora.

Dejaremos por ahora de lado los aspectos más conocidos que constituyen el núcleo de la reflexión de Korn, que se relacionan con su teoría de la libertad y los valores<sup>12</sup>. En torno a estos temas elabora una concepción

---

11 Romero realiza una exposición de la filosofía de su maestro, junto con la valoración de sus cualidades personales, especialmente en el estudio introductorio de las *Obras completas* de Korn citado anteriormente y en *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*. Buenos Aires, Editorial Reconstruir, 1956.

12 Los textos más significativos en que Alejandro Korn desarrolla su posición filosófica son: *La libertad creadora* (1922); *Axiología* (1930) y *Apuntes filosóficos* (1935). Una versión más detallada de la significación de las tesis de Korn, comparadas con las que sustenta José Ingenieros, la desarrollamos en: RAMAGLIA, Dante, “Crisis de la modernidad y constitución de la filosofía. El diferendo positivismo-antipositivismo en Ingenieros y Korn”, en BIAGINI, Hugo y Arturo ROIG (eds.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, Tomo I: *Identidad, utopía e integración (1930-1960)*. Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 123-140.

filosófica connotada con una impronta personal, que supone a la vez el conocimiento actualizado de las tendencias europeas contemporáneas que desplazan al positivismo, al cual él contribuye a superar en nuestro país. Particularmente haremos referencia a otro de los ejes que se presentan en sus escritos cuando aborda la posibilidad de constituir un pensamiento propio, es decir, consideraremos el alcance que tiene en su discurso la temática de una filosofía nacional. En relación a este problema se establece un determinado sentido para la reflexión filosófica, que depende igualmente de la evaluación que realiza acerca de las distintas corrientes que se suceden en la historia argentina. Igualmente mostraremos cómo estas dos direcciones que pueden reconocerse en su obra integral son concluyentes; lo cual depende de los supuestos intrínsecos de una posición que trata de conciliar lo universal y lo particular, así como lo teórico y lo práctico.

La propuesta de Korn en torno a las modalidades que reviste la producción filosófica según las características específicas que adquiere en su articulación con la situación histórica nacional, se hacen expresas en textos tardíos como *Nuevas Bases* (1925) y *Filosofía argentina* (1927), si bien se encuentra anticipado este enfoque en su obra historiográfica: *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, cuyos primeros capítulos fueron dados a conocer en 1912 y se agregaron otras partes en los años siguientes hasta su publicación como obra póstuma.

Por cierto que cuando plantea la posibilidad de hablar de un pensamiento argentino mantiene ciertas reservas que evidencian un modo de comprender la cuestión que se había empezado a debatir ya desde los años próximos al Centenario de 1810 bajo el influjo del nacionalismo cultural. En este sentido, Korn delimita y aclara la postura que había orientado su misma tarea historiográfica dedicada a examinar las “influencias ideológicas” procedentes de nuestra inserción en la cultura occidental, pero a partir de las cuales entiende que se habían elaborado una serie de doctrinas que orientan el rumbo seguido por la nación durante el período de su organización. De acuerdo con esa forma de comprensión, anticipadora de la respuesta que va a ofrecer el historicismo desarrollado por Gaos y otros pensadores que le siguieron, puede afirmar lo siguiente: “De allende los mares recibimos, en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionada. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello. Si a nosotros se nos escapa, no deja de sorprender al extranjero que nos visita; suele descubrirnos más rasgos propios –buenos o malos– de cuanto nosotros mismos sospechamos”. Y a continuación destaca Korn cuál había sido la expresión característica de nuestro pensamiento: “Así

es como durante medio siglo –desde Caseros hasta el novecientos– hemos tenido una filosofía propia, conjunto de ideas fundamentales sancionadas por el consenso común”<sup>13</sup>.

Entre otros aspectos que se desprenden de la cita anterior es posible observar que se sostiene una noción amplia acerca del significado de la filosofía, caracterizada como un conjunto de ideas y valores que orientan la acción de un individuo o grupo social, manifestándose en el caso de la nación en una voluntad colectiva. Si no deja de reconocer la universalidad que revisten las cuestiones tratadas por esta disciplina, la supuesta obtención de “verdades absolutas” encuentra siempre una resolución según las coordenadas específicas de una determinada región geográfica, sociedad y época en que son enunciadas. En todo caso, más que a las implicaciones puramente teóricas se atiende a la operatividad de las ideas, a su capacidad de incidir en la práctica para encauzar las fuerzas sociales y políticas hacia una finalidad concreta. Desde esta perspectiva precisamente reconoce en el positivismo la expresión de una ideología que encuentra un fuerte arraigo en cuanto fija una dirección precisa para el país.

Cabe acotar que resulta objetable la extensión temporal otorgada al movimiento positivista, que según Korn alcanza ya una síntesis al promediar el siglo XIX en lo que denomina como “positivismo autóctono”, caracterizado en las ideas asumidas por la generación de 1837. A ese primer positivismo entiende que le habrían sucedido otras manifestaciones ya inspiradas directamente en las ideas que provienen de Comte o Spencer, alcanzando su culminación con la generación de 1880, la cual impulsa el programa de modernización nacional trazado previamente en sus líneas fundamentales. No obstante el equívoco que se deriva de la amplitud que Korn asigna al calificativo de “positivo” al que apelan autores como Alberdi para indicar un rasgo que debía adoptar la filosofía americana, puede remarcarse que el punto de vista adoptado en su interpretación establece una clara vinculación entre las ideas filosóficas y su incidencia en la formulación de un proyecto de país en el siglo XIX. A partir de recuperar estos antecedentes de la propia tradición intelectual y ejercer una crítica superadora, entiende Korn que podría alcanzarse una nueva posición filosófica.

Sin entrar aquí a precisar las pautas historiográficas seguidas en su obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, es posible notar que, junto a la ubicación de las fuentes doctrinarias europeas y su recepción en nuestro

---

13 KORN, Alejandro, “Filosofía argentina”, en: *Obras completas*, ed. cit., p. 29.

país, se ensaya una comprensión dialéctica de las tendencias ideológicas que se suceden hasta llegar al presente, representado por la filosofía positivista sobre la que se emite un juicio crítico. El criterio para determinar la validez o no de las corrientes intelectuales que describe, ya sea las que corresponden al positivismo o las que se proponen de reemplazo, no sólo responde a los principios teóricos que son cotejados en su exposición, sino que se relaciona también con su significación social y política concreta para el caso argentino. De allí que el balance efectuado por Korn acerca del positivismo apunte tanto a las limitaciones de una ideología basada en una concepción determinista, pragmática y utilitaria que anula la libertad humana, como a sus consecuencias en el terreno práctico. En este sentido reconoce la importancia de las doctrinas positivistas para su momento, en cuanto representan una orientación que contribuye a transformar materialmente el país, pero objeta que mediante éstas se había sobredimensionado el factor económico bajo los principios del liberalismo, así como la concreción del proyecto de nación a que dan lugar había privilegiado los intereses de una élite que concentra el poder.

Acerca de la conjunción entre positivismo y liberalismo que se produce en nuestra historia intelectual afirma Korn:

Si el positivismo fue expresión de las actividades económicas de su época a su vez contribuye a intensificarlas. El liberalismo de los tiempos modernos había sustituido una por una las trabas opuestas a la acción individual, primero las físicas, luego las morales, sin reemplazarlas por nuevas instituciones tutelares que hubiera estimado coercitivas. Y ahora el Positivismo concentraba deliberadamente esta actividad libre sobre los problemas inmediatos y concretos de la vida, únicos dignos de ser tomados en cuenta. Qué extraño si la palabra positivismo, creada para designar una grande y amplia concepción mundial, se degrada en ciertas esferas para justificar el desborde del egoísmo más brutal. La teoría darwiniana de la lucha por la existencia ofrece la socorrida muletilla para teorizar con visos científicos las concupiscencias individuales, de pueblo o de clase<sup>14</sup>.

Sin duda son señaladas las derivaciones ideológicas –en su sentido más negativo– de las doctrinas positivistas en los círculos dirigentes del país.

---

14 KORN, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, en: *Obras completas*, ed. cit., p. 149.

En la medida que es asignado un carácter alienante a la ideología fundacional de la Argentina moderna se ponen de relieve sus consecuencias sobre el conjunto de la sociedad, en especial de quienes quedaban marginados de ese proyecto:

Fue una imposición de sentimientos e ideales exóticos por una minoría dominante; no fue el desarrollo lento y espontáneo de gérmenes orgánicos preexistentes en un proceso biológico normal. Se provocó así de modo violento un cambio esencial, al cual se sacrificaron las condiciones de existencia de nuestras clases populares, incapaces de adaptarse, víctimas de un verdadero naufragio étnico<sup>15</sup>.

Como vemos, el cuestionamiento lanzado por Korn apunta certeramente al carácter excluyente de una corriente filosófica que sustenta la posición hegemónica de un sector sociopolítico. Esta crítica se produce en una coyuntura donde el régimen oligárquico evidencia síntomas de disolución que conducen a su desplazamiento del gobierno, dentro del conflictivo e incipiente proceso de democratización que conlleva la irrupción de los nuevos sectores populares en la vida política nacional, mediante su intervención en los partidos nacientes, como el radicalismo o el socialismo.

A partir de esta lectura que remarca los contenidos ideológicos del positivismo plantea la necesidad de su sustitución en consonancia con el proceso histórico que está atravesando el país. Queda claro en su visión que la esfera de acción de las doctrinas positivistas en relación al desarrollo de las disciplinas científicas, especialmente las naturales, resulta validado. Incluso se rescata el aporte que realizan algunas de sus figuras destacadas, como es el caso que menciona con respecto a las direcciones asumidas por José Ingenieros. Sin embargo, se cuestionan en general los alcances de la ideología positivista para llevar adelante la renovación requerida en esa encrucijada histórica, para cuya resolución entiende que se requiere una nueva posición filosófica:

Estamos en una encrucijada; retroceder no podemos. La concepción determinista y pseudo-científica que convierte al universo en un mecanismo, no concibe sino una moral utilitaria, confunde la cultura con la técnica y equipara al proceso histórico al proceso natural, todo eso es siglo XIX. No podemos aceptar una filosofía que anonada la

---

15 *Ibid.*, p. 151.

personalidad humana, reduce su dignidad al fenómeno biológico, le niega el derecho de forjar sus valores y sus ideales y le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica. Eso sí, persistimos en el culto de la Ciencia y mantendremos, aunque encuadrados en más justos conceptos económicos, el impulso dinámico de nuestro desarrollo material. Y, puesto que argentino y libre son sinónimos, elevaremos la triple invocación de nuestro himno al concepto de la Libertad creadora<sup>16</sup>.

Del diagnóstico efectuado se desprende, además, la posición asumida por Korn con respecto a las condiciones que hacen posible el desarrollo de una filosofía propia. Si el recambio ideológico propuesto responde a la necesidad de sustituir al positivismo, siguiendo una orientación que ciertamente comienza a imponerse en el medio universitario argentino, no deja de manifestar sus reservas que delimitan su ubicación dentro del amplio movimiento que representa la reacción antipositivista. Aun cuando él mismo contribuye a difundir las corrientes filosóficas que renuevan el clima intelectual de principios del siglo XX –tal como lo representan el neoidealismo, el historicismo, el vitalismo, la teoría de los valores, entre otras–, mediaría esta recepción con la apropiación crítica que revela su lectura de los pensadores europeos contemporáneos. En particular, evidencia una distancia con las tendencias que en su reacción contra el positivismo habían caído en lo que designa como “regresión metafísica”<sup>17</sup>, pero también señala la esterilidad de las especulaciones abstractas en que concluyen algunas de las tentativas elaboradas por la filosofía académica, en particular las procedentes de Alemania, que tienen una creciente repercusión a partir de esa etapa. Congruente con la tesis que defiende Korn en torno a la estrecha interrelación que debe existir entre lo teórico y lo práctico, manifiesta en reiteradas ocasiones su rechazo a una “filosofía de la cátedra”, en cuanto se desentiende de los problemas vitales. Igualmente este cuestionamiento se dirige contra una actitud que, según observa, aparece de modo recurrente en los círculos intelectuales locales, siempre pendientes de las novedades producidas en Europa.

Otro motivo que incide es la percepción de atravesar un período de transición, que Korn asocia inmediatamente con un estado que se vive a

---

16 KORN, Alejandro, “Filosofía argentina”, ed. cit., p. 41.

17 KORN, Alejandro, “Exposición crítica de la filosofía actual”, en: *Obras completas*, ed. cit., p. 473 y ss.

nivel cultural en el país, pero que también remite a una situación que desde una interpretación actual podría identificarse con una de las crisis profundas que atraviesa la modernidad en el siglo XX. De acuerdo con el modo en que sería reflejada la crisis que a nivel mundial marcaría la etapa que sigue a la I Gran Guerra, ésta indica la pérdida de un referente ideológico claro en los países europeos. La situación tiene un correlato en el plano local donde aparecen una serie de expresiones culturales renovadoras que cuestionarían el consenso existente hasta entonces en relación al proyecto que había guiado la construcción de una nación moderna<sup>18</sup>. Por cierto que el impacto de esta crisis no entraña un significado equivalente para nuestro país, ya que, si bien se empieza a poner en cuestión la idea de progreso a partir de los sucesos que marcan en Europa el fin de la *belle époque*, no se sufren inmediatamente las consecuencias económicas y sociales en un período que sigue siendo, por algunos años, de bonanza. Si, en todo caso, no dejaría por este motivo de mantenerse una convicción esperanzada en el presente y porvenir, se pone de manifiesto la inflexión que se produce en torno a las pautas que orientaron la primera modernización nacional, cuando la emergencia de nuevos actores sociopolíticos demanda la concreción de una auténtica democracia en distintos ámbitos de la sociedad.

Uno de los lugares en que encuentran eco estos reclamos es justamente la universidad, donde el movimiento estudiantil reformista, iniciado en 1918, pone en cuestión una institución que se había resistido al cambio sobreenvenido en el orden político. Korn será electo decano de la Universidad de Buenos Aires cuando se instaura el cogobierno de los estudiantes, adhiriendo a los principios de la reforma universitaria que concibe como la expresión de los ideales de una nueva generación ante la crisis que se evidencia en esos años. A su rechazo de la cultura confinada en las academias se agrega la necesidad de vincular la acción de la universidad con las transformaciones políticas, sociales e ideológicas de la época. Precisamente señala que las mo-

---

18 Una visión de conjunto sobre este período se encuentra en: HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*. Buenos Aires, Planeta, 1999. Acerca de los diferentes proyectos intelectuales que aparecen en ese momento histórico presentamos su interpretación en: RAMAGLIA, Dante, "El disenso ideológico en la Argentina del Centenario", en: D. RAMAGLIA, G. HINTZE y F. FERREIRA (eds.), *Sujetos, discursos y memoria histórica en América Latina*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos-CETYL, 2006, p. 167-183.

tivaciones del movimiento reformista se encuentran precisamente en el desfase que existe entre la cátedra universitaria y la sociedad, convirtiéndose esta última en el medio donde se propaga una cultura que sintoniza con los problemas urgentes del país:

Ocurre que la universidad –según confirma Korn– ha perdido entre nosotros la dirección de la vida intelectual, la cátedra se halla rezagada con relación al medio ambiente. Dejemos a salvo, como es natural, las excepciones, pero la renovación de las ideas directrices, el arraigo de nuevas tendencias sociales, estéticas o filosóficas, la controversia entre posiciones opuestas, toda la brega espiritual, se verifica fuera de las aulas. El libro y la revista son los vehículos del pensamiento: la cátedra no enseña, el estudiante se vuelve autodidacta y la concurrencia a clase una obligación penosa<sup>19</sup>.

La actitud de Korn frente a la Reforma resulta decididamente de apoyo, más allá de las contradicciones y oscilaciones existentes que dificultan su desenvolvimiento en nuestras universidades. Aun cuando para él representa un episodio inmediatamente relacionado con el ámbito académico –a diferencia de José Ingenieros que resalta su impacto revolucionario cuando se extiende en los países latinoamericanos–, no deja de estimar que de ese movimiento juvenil podía surgir una renovación ideológica de la sociedad nacional:

Los que simpatizamos con la Reforma, en cambio, nos resistimos a magnificar ciertos incidentes, conservamos la fe en los sentimientos espontáneos de nuestra juventud, y el desquicio de la enseñanza lo achacamos a las corruptelas acumuladas durante años. En la agitación momentánea tan sólo vemos el punto de partida de un gran movimiento espiritual encaminado a transmutar la orientación ideológica de las nuevas generaciones. Hemos anunciado el advenimiento de una intensa cultura ética y estética, genuinamente argentina, ennoblecida por el anhelo de la justicia social y destinada a superar, sin desmedro para la ciencia, la época intelectualista y utilitaria. Complace ver

---

19 KORN, Alejandro, "La reforma universitaria", en: *Obras completas*, ed. cit., p. 658.

a la juventud, aunque sea por distintos rumbos, buscar la luz de nuevos ideales<sup>20</sup>.

En la medida que considera que lo que se está produciendo mediante la acción que despliega esa nueva generación implica una transmutación en los valores e ideales, es necesario encontrar su clave también en los términos de una nueva filosofía. De esto se deduce también que la función de la actividad filosófica, aun la que se cultiva en el ámbito institucional, sea comprendida como un saber crítico que, proyectado fuera de los claustros universitarios, tiene como misión dar respuesta a la situación que atraviesa el país.

La preocupación por la relación entre cultura y nacionalidad, que desde la filosofía y la historia de las ideas asume Korn, puede comprenderse así en el marco de un cambio estructural ante el cual se trata de ofrecer un fundamento de acuerdo a principios éticos, como el referido a la justicia social, en que debía encauzarse una renovación del sistema político vigente, tal como la plantea en su escrito programático *Nuevas bases*<sup>21</sup>. En esta línea rescatará la vigencia del programa para una filosofía americana elaborado por Alberdi en 1840, a partir del cual se plantea como necesario promover “una filosofía estrechamente vinculada a las necesidades vivas de nuestro desenvolvimiento; a nuestros problemas sociales, políticos y pedagógicos”<sup>22</sup>. Tomando como objeto de reflexión a las propias necesidades y problemas, entiende que se había alcanzado una posición filosófica en el curso de la experiencia histórica argentina que exigía ser actualizada en ese momento de crisis. Interpretado ese período de transición como la afirmación espontánea de valores que venían a renovar el proyecto fundacional de la Argentina moderna, el cambio de orientación debía ser reflejado en una dirección filosófica que asumiera un nuevo contenido ideológico. En este sentido, también Korn vislumbra una ideología superadora en lo que definiría como “socialismo ético”, postulado como una concepción que incluye los fines económicos de distribución de la riqueza y de organización política bajo valores que dignifiquen la condición humana<sup>23</sup>.

---

20 *Ibid.*, p. 660.

21 Cfr. KORN, Alejandro, “Nuevas Bases”, en: *Obras completas*, ed. cit., p. 197-204.

22 *Ibid.*, p. 203. Una argumentación similar que retoma las tesis alberdianas se desarrolla en: “Una posición argentina”, en: *Obras completas*, ed. cit., p. 494 y ss.

23 En relación a esta temática véase el apartado sobre: “Socialismo ético”, en: *Obras completas*, ed. cit., p. 501-585.

Igualmente si hemos destacado en particular la significación del pensamiento de este autor teniendo en cuenta su contextualización histórica, cabe mencionar que su posicionamiento se vincula estrechamente con las tesis que sostiene en los escritos que han sido considerados como filosóficos en un sentido estricto. Sus tesis principales son desarrolladas en *La libertad creadora* (1922), donde expone una teoría de la libertad que sirve de fundamento a la acción moral, que constituye el objeto específico del saber filosófico asociado a la enunciación de una teoría de los valores. La forma en que se concreta el carácter creador y vital de la libertad es mediante la acción en que el individuo ejerce una voluntad autónoma. Asimismo, la actividad humana en los campos de la técnica y la moral, como partes integrantes de la cultura, es comprendida como un esfuerzo creador permanente que evidencia el anhelo de liberación.

En su ensayo *Axiología* (1930) sostiene una concepción de los valores que parte de afirmar su validez relativa y el fundamento antropológico de los mismos, para postular como principios éticos a la autonomía y dignidad humanas. Para Korn, el sujeto produce las valoraciones frente a las coacciones del medio natural o social, por lo cual el valor consiste en el resultado de la acción consciente que tiende a transformar la realidad circundante, dando lugar así a un proceso de emancipación, en la medida que interpreta a la libertad como ausencia de coerción y, al mismo tiempo, como tendencia al desarrollo autónomo de la personalidad. Si resulta acentuada la libertad individual como origen y finalidad de los valores, que son el producto de una construcción subjetiva, también afirma que éstos adquieren consistencia histórica cuando se generalizan y son asumidos como valoraciones sociales:

La valoración rebelde, si aparece, correrá su riesgo. Sólo en una conciencia oprimida nace la protesta; se generalizará cuando muchos experimenten la misma coacción. Pero una valoración subjetiva se extinguirá sin consecuencias si tras breve o larga lucha no adquiere dignidad histórica. La expresión de la voluntad general, para ser eficaz, ha de elevarse a expresión de la voluntad de un grupo más o menos amplio<sup>24</sup>.

No piensa por cierto que sea la tarea de una disciplina filosófica establecer *a priori* una jerarquía de valores absolutos; en todo caso se trata

---

24 KORN, Alejandro, "Axiología", en: *Obras completas*, ed. cit., p. 296.

de reconocer cómo se presentan en el devenir histórico y de allí extraer su sentido emancipatorio. Y esto, más que un problema teórico, es resuelto a través de la praxis, ya que entiende que es en la acción donde se transforma una realidad que se vive como opresiva. Propone que la liberación debe ser alcanzada primero en el nivel de la satisfacción de necesidades materiales de existencia, aunque cuestiona su reducción utilitaria o economicista. De este modo sobrevalora la libertad en el plano ético, con un cierto sesgo individualista, pero no desconoce su dimensión social en cuanto el sujeto se constituye en las relaciones sociales y objetivaciones institucionales que representan un ámbito de realización, pero también contienen formas de dominación a ser superadas.

Que la afirmación de la filosofía como teoría axiológica se anuda con la temática de un pensamiento propio se hace explícito al final de libro que estamos comentando, donde Korn indica su perspectiva:

Sin duda, con espíritu abierto, nos hemos de nutrir en la más alta cultura filosófica; pero el pensamiento universal, al pasar por nuestra mente, revestirá su forma específica. Se pondrá al servicio de nuestros valores. Si no fuere así, seríamos un conglomerado cualquiera, no una nación. Felizmente desde los albores de nuestra emancipación sabemos lo que queremos y lo que no queremos. En el transcurso de un siglo, al despertar de nuestra conciencia colectiva, hemos transmutado muchos valores; los transmutaremos aún, pero el ideal constante para el pueblo argentino es el concepto de libertad logrado por la acción ¿Por qué? Porque tal es nuestra soberana voluntad<sup>25</sup>.

A partir de estas premisas es posible comprender que la filosofía, como expresión de las valoraciones de un determinado grupo social y cultural, alcance una cierta universalidad en la medida que responde a aspiraciones ideales de la humanidad. Pero el punto de partida es el sujeto concreto con su inserción en una situación histórica en que se realizan esos ideales. Este es precisamente el punto de partida para afirmar la posibilidad de un pensamiento propio, que encuentra un sentido en la necesidad de alcanzar la emancipación nacional tal como se viene realizando en el decurso histórico.

Para concluir, es posible considerar que la labor intelectual desarrollada por Alejandro Korn se inscribe así con rasgos singulares en un período

---

25 *Ibid.*, p. 298.

do histórico-cultural que se encuentra atravesado por profundos cambios. En el plano de las ideas se asiste a la revisión y superación de las tesis positivistas, lo cual da lugar a la formación de una cultura filosófica que adquiere un carácter más profesional. En este último aspecto puede reconocerse el carácter fundacional que le asigna Romero, aun cuando haya que observar que el mismo Korn se ocupa de articular sus tesis a una tradición de pensamiento existente que intenta superar en sus implicaciones teóricas y prácticas. Por este motivo no deja de evidenciar que la renovación filosófica propuesta era necesaria ante el agotamiento de un proyecto de nación sustentado ideológicamente en las doctrinas liberales y positivistas que habían dado una legitimación al régimen político conservador. La posición crítica que se irá definiendo en Korn revela la necesidad de alcanzar una mejor comprensión y ejercicio de la actividad filosófica, a la vez que es entendida en sus proyecciones con respecto a las demandas de su momento histórico bajo la idea de lograr una efectiva emancipación en lo individual y lo social. Si contribuye indudablemente a ese proceso de institucionalización de la filosofía que se da en las primeras décadas del siglo XX, no deja de advertir la autonomía relativa que implica esta disciplina. En parte esto responde a una comprensión con ciertos resabios de la legitimidad que reviste la tarea de los intelectuales como encargados de fijar un rumbo definido para el país, pero consciente también de la ineludible finalidad política que debe cumplir la reflexión crítica acerca de la realidad vigente para contribuir a su modificación.



# RAÚL SCALABRINI ORTÍZ: IDENTIDAD NACIONAL Y COLONIALISMO

MARÍA ANTONIA ZANDANEL

“Somos una Argentina colonial”.

Raúl Scalabrini Ortíz.

## 1. Introducción

En los albores de la década del 30 la obra de un escritor del interior, fenómeno bastante poco frecuente en nuestra historia literaria que se caracteriza por la preeminencia del centralismo porteño, habría de alcanzar una amplia repercusión en el campo de las letras argentinas: el año es 1931, el autor es el correntino Raúl Scalabrini Ortíz (1898-1959) y la obra *El hombre que está sólo y espera*<sup>1</sup>. En ella se pueden rastrear y recuperar pensamientos y reflexiones del escritor que están en la génesis de la que para algunos puede considerarse su obra capital, donde habrá de desarrollar líneas de pensamiento fundamentales que atienden a diseñar los perfiles del hombre de Buenos Aires, de la geografía de la ciudad y con ello del ser argentino. A partir del tratamiento de estos aspectos de la realidad nacional la obra vendría a llenar un importante vacío en las letras argentinas. Con el correr del tiempo, y por su carácter polémico, habrá de analizar y profundizar más acabadamente en su obra de madurez ciertos temas que le preocupan fuertemente, como es el caso emblemático, por ejemplo, de los ferrocarriles<sup>2</sup>, ideas a las que habría de entregar sus escritos, hasta verlas concretadas durante el gobierno del Gral. Juan Domingo Perón. Con posterioridad, otra de las cuestiones centrales tiene que ver con las aspiraciones inglesas de dominación de nuestros capitales, tal como se observa en su *Política británica en el Río de la Plata*.

Dos conceptos importantes nos interesa destacar en la obra de Scalabrini, ambos fundamentales para comprender lo que se entiende por el

---

1 SCALABRINI ORTÍZ, Raúl, *El hombre que está sólo y espera*. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1974. En adelante citaremos por esta edición.

2 SCALABRINI ORTÍZ, Raúl, *Los ferrocarriles deben ser argentinos*. Buenos Aires, A. Peña Lillo Editor, 1965.

ser nacional, aunque el abordaje se haga desde la perspectiva del hombre de Buenos Aires, ambas igualmente significativas para adentrarnos en la encrucijada de su tiempo histórico y con ello aproximarnos a su pensamiento. La primera tiene que ver con la búsqueda de una identidad nacional, el hurgar en un modo de ser, de pensar y de sentir que nos ayude a descubrir quiénes somos; la segunda, tan significativa y problemática como la primera, apunta a descifrar el carácter de un país colonial, cuya dependencia de los poderosos le confiere ese sentimiento de inferioridad largamente sustentado. Esto ha llevado a Scalabrini a exclamar, como hemos consignado en el epígrafe, el hecho de que “Somos una Argentina colonial”. Bucear en nuestro ser nacional o, en todo caso como quiere Michel Foucault, “imaginar y construir lo que podríamos ser para trascender aquel dilema de la política que es la individualización de las estructuras de poder modernas”<sup>3</sup>, se constituyó en un acuciante imperativo para los hombres de la época. La otra mirada pertinente que se destaca en esta obra es aquella que tiene en cuenta la naturaleza dependiente de nuestra sociedad, sometida tanto política como culturalmente a los intereses y a la dominación extranjera. Sobre estos dos conceptos troncales de su obra haremos girar el estudio de la construcción de la autoimagen de nuestra Argentina, desde la perspectiva scalabriniana.

La visión nos devuelve, como reflejado en un espejo, el pulso de un hombre y la particular cartografía de una ciudad desde lo más entrañable de su cotidiano existir. La paradoja reside en el hecho de que no fue un porteño sino un hombre nacido a orillas del río Paraná, otra vez un “extranjero”, como solía ocurrir por esos tiempos, quien supo captar las más profundas raíces del habitante de Buenos Aires al mismo momento que delineaba los aspectos más notables de su *habitat* natural: la ciudad de entonces, diseñada desde sus perfiles más característicos, esos que señalaban la elección de la encrucijada establecida, estaba certeramente situada en las calles Corrientes y Esmeralda. El ámbito centralizador del relato en este ensayo de Scalabrini Ortiz, el tantas veces revisitado y conocido cruce espacial, está demarcado además de las coordenadas que establecen el espacio referencial, claramente delimitado por el autor, también, por aquellas otras que determinará el espacio literario.

---

3 FOUCAULT, Michel, “The Subject and Power”, en: FAUBION, James D. (comp.), *The Essential Works of Michel Foucault*. v. 3: *Power*. New York, The New Press, p. 326-348. Citado por: LOMNITZ, Claudio, “Identidad”, en: ALTAMIRANO, Carlos (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 133.

## 2. La obra y la época

La recepción y valoración de esta obra de Scalabrini fue inmediata: se percibió desde entonces que había aparecido el libro que, después de hurgar en las entrañas mismas del Buenos Aires de entonces, rescataba los aspectos más importantes de su mismidad. Obra capital, fundante, fue uno de los libros más vendidos de su tiempo. En el número 100 de *Primera Plana* se lo registra como el más destacado por su público lector y aquel que encabeza la lista de las obras seleccionadas por los destinatarios de la misma.

En 1964, la novena edición de *El hombre que está solo y espera* llegaba a la lista de best-sellers publicada por la revista *Primera Plana*. El autor del ensayo, Raúl Scalabrini Ortíz, fallecido cinco años antes, formaba parte ya del panteón de los intelectuales ligados al pensamiento que por entonces se denominaba “nacional y popular”: su participación en una de las rebeliones radicales a fines de 1933, su vinculación con el núcleo yrigoyenista reunido en Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA) desde 1935 y sus coincidencias con el peronismo histórico eran algunos de los datos que permitían colocarlo en ese linaje<sup>4</sup>.

Entre otros críticos destacados que se ocupan de estudiar el pensamiento scalabriniano, Alfredo Palacios, suma otro aspecto destacado a la interpretación de la obra y sostiene esto mismo que señalamos: “Nunca se había formulado, entre nosotros, un ensayo tan clarividente acerca del hombre nuevo

---

4 SCALABRINI ORTIZ, Raúl, *El hombre que está solo y espera*. Una biblia porteña. Prefacio: Alejandro Cattaruzza y Fernando D. Rodríguez, “Una vez más, *El hombre que está solo y espera*”. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, p. 9. Es una excelente y muy cuidada reedición. En el Prefacio se ocupan de ubicar a la obra en su tiempo y de recopilar datos muy precisos y necesarios a la hora de abordar su estudio, y con un inteligente Posfacio de Sylvia Saïtta que bajo el título de “Una biblia porteña”, rescata tanto de las variantes o lecturas diversas que desde la recepción ha tenido la obra como desde una mirada hacia el interior de la misma que ayude a comprender esa sostenida persistencia de su éxito y la idiosincrasia del hombre de Buenos Aires inserto en un espacio, en una sociedad, en un ámbito propio que le confiere una particular identidad, un singular modo de ser y de pertenecer en esos ámbitos que le son propios.

que estamos elaborando, cuya formación entraña una revisión fundamental de jerarquías y valoraciones”<sup>5</sup>.

Libro que invitó tanto al comentario, como al panegírico y a la polémica, fue al propio tiempo ampliamente “citado, referido y rebatido”<sup>6</sup>. Y agrega Naomi Lindstrom que “Al revisar algunas muestras de este gran acopio de comentarios y menciones breves, se reconoce en seguida una de las razones por las cuales el texto se da como clave”. Gran parte de su interés actual, aquel que nos convoca a releer esta obra, radica, como lo ha especificado Julio Mafud, en “su absoluto compromiso con su época y su tiempo”<sup>7</sup>.

Adolfo Prieto, por su parte, entiende que tal éxito editorial se justifica más allá de los imponderables que intervienen en todo fenómeno de difusión literaria por la adecuación del lector a los esquemas propuestos por Scalabrini y a su identificación con los planteos del ensayista<sup>8</sup>. El lector, tanto el de su tiempo como el actual, encontró en la obra, y por ello el reiterado éxito de lectura, exactamente aquello que en ella iba a buscar.

*El hombre que está sólo y espera* se habrá de ocupar de construir, en un hacer paralelo y a veces hasta simultáneo al de otros escritores de su época, el ideario de esos tiempos, a los efectos de programar la construcción de esa autoimagen que señalamos, esto es, a partir de la mirada que procurará delinear desde la identidad nacional hasta los rasgos de un marcado y peligroso colonialismo que se cierne como una amenaza siempre omnipresente sobre la sociedad argentina. Desde esta perspectiva y con la intención de marcar los aspectos que caracterizan y distinguen al ser argentino en los rasgos esenciales de la época y de su mismidad, es que nos interesa abordar la lectura de esta obra.

---

5 PALACIOS, Alfredo, Contestación a la encuesta sobre “Una generación se juzga a sí misma”, en: *Nosotros*, año XXVI, N° 281, Buenos Aires, octubre de 1932.

6 LINDSTROM, Naomi, “Scalabrini Ortíz: el lenguaje del irracionalismo”, en: *Revista Iberoamericana*, n° 130-131, v. LI, enero-junio 1985, p. 185.

7 MAFUD, Julio. *El desarraigo argentino: clave argentina para un estudio social americano*. Buenos Aires, Américalee, 1959, p. 104.

8 PRIETO, Adolfo. *Estudios de literatura argentina*. Buenos Aires, Editorial Galerna, 1969, p. 59.

### 3. El hombre y su tiempo

Abordaremos la obra de Raúl Scalabrini Ortiz, el pensador que tanto como sus compañeros de generación habría de preocuparse por llenar de contenido y de valores ese concepto del “ser nacional” o del “ser argentino”, en una encrucijada temporal que se percibe como el punto de partida para una mejor comprensión de la verdadera situación social de nuestro país. Inquisición y requisitoria en clave ontológica y política son las marcas significativas de sus obras en las que el multifacético pensador, ensayista, columnista, periodista, cuentista, se pregunta cuáles son los elementos del ámbito social y cultural que le permiten comprender la expresión intelectual que pondría al descubierto la inquietud por entender el camino de la construcción de una identidad que se enfrenta a los condicionamientos que impone a las sociedades toda intención colonialista, en tanto forma de explotación y al propio tiempo de expoliación que los países poderosos esgrimen como una constante amenaza sobre los otros, significativamente más débiles.

Nos interesa su estudio en cuanto nos permite asomarnos a su época y a su pensamiento, ése que describe la alienación del hombre argentino, eje y centro de sus preocupaciones existenciales, el que le preocupa en especial y al que procurará aproximarse en una búsqueda sostenida de la unidad e identidad latinoamericanas, después de desgranar ampliamente los perfiles de ese modo de ser y de estar en el mundo que le es propio y que lo caracteriza, en pos de una mirada superadora de la crisis existencial que acosa, en consonancia con el tiempo histórico, a toda su generación. Esto le posibilitará buscar esos rasgos que singularizan al habitante de la ciudad, en particular en aquellos aspectos centrales, avizorados tempranamente por Scalabrini, y que tienen que ver con su relación con la tierra y con su ciudad, para establecer una suerte de resistencia a toda la violencia que se cierne sobre nuestro país. Interesa precisar que cuando Scalabrini habla de ese hombre tan puntualmente situado se está refiriendo en realidad y más allá de ese eje central de todas sus reflexiones, al hombre de Corrientes y Esmeralda, pero también entiende, por extensión metonímica, al ser argentino en general, al hombre de nuestro suelo y de nuestro territorio. Se podría agregar también como una nota que lo singulariza que es el hombre de su tiempo y que todo análisis debe tomar como datos caracterizadores el valor testimonial que tiene la obra en estrecha relación con ese tiempo histórico al cual el ensayo se refiere.

Su lucha personal se manifiesta, por otra parte, como una ineludible y vigorosa resistencia a la avanzada de un feroz colonialismo

que amenazará fuertemente la consolidación de la nacionalidad, con su pretensión de hacer tambalear los cimientos sobre los que se asienta el ser argentino. En el capítulo que titula “La diplomacia inglesa resorte oculto de nuestra historia” analiza las pretensiones expansionistas y el afán de dominio que caracterizó durante todos los tiempos al poderío inglés:

La historia contemporánea es en gran parte la historia de las acciones originadas por la diplomacia inglesa. Ella está seccionando, instigando rivalidad, suscitando recelos entre iguales, socavando a sus rivales, aunando a los débiles contra los fuertes eventuales, en una palabra, recomponiendo constantemente la estabilidad y la solidez de su supremacía<sup>9</sup>.

A esta incansable cruzada que enfocaría los grandes problemas de la Argentina de su tiempo, los males que acosaban a diario a su revisitada ciudad, habría de entregar Scalabrini su tarea cotidiana y buena parte de su propia vida.

Constituye la suya una obra que, mirada en su conjunto y desde los comienzos, hurgará en las entrañas mismas del hombre argentino y, fundamentalmente, en los conflictos que le aquejan. Es esta nota en particular, enfocada desde la perspectiva de ese hombre de Corrientes y Esmeralda, entendido éste como un punto mítico, mirador privilegiado de las muchedumbres anónimas que la recorren a diario, a partir de lo que se ha llamado la explosión urbana, la proliferación de sus calles y edificios, el centro y confluencia de un modo de pensar que nos interesa destacar para comprender la profundidad y las implicancias de su ideario. Y es desde allí, desde este punto de convergencias, que nuestro autor profundizará su mirada acerca del ser argentino.

Fue en los años que siguen a su regreso de Europa cuando Scalabrini comenzó a definir su proyecto literario. Mientras Borges es atrapado por las orillas, esa zona de encuentro, quizá imaginario, entre la ciudad y el campo, y por sus personajes legatarios del antiguo coraje criollo, Scalabrini por su parte instala el corazón de Buenos Aires y el núcleo de sus preocupaciones en el centro mismo de la ciudad:

---

9 SCALABRINI ORTIZ, Raúl, *Política británica en el Río de la Plata*. Barcelona, Editorial Plus Ultra, 2001, p. 43.

Corrientes y Esmeralda, el Royal Keller, las angulosas perspectivas de los nuevos edificios y las muchedumbres anónimas que la transitan<sup>10</sup>.

La amplia mirada de Scalabrini Ortíz, en consonancia con la macro propuesta de este estudio que hoy nos convoca, habrá de aportar una nueva e importante faceta de aquello que hemos denominado “la autoimagen de la Argentina”, en tanto a partir de las lecturas de los diversos trabajos propuestos y desde sus múltiples y abarcadores enfoques, se podrán confrontar profusamente las diversas variables, las múltiples miradas y los particulares enfoques que de ella tendremos a lo largo del siglo XX.

Y será a partir de la formulación discursiva denominada ensayo<sup>11</sup>, donde el escritor encontrará el molde más adecuado para expresar su pensamiento y a la vez para otorgarle una amplia libertad a su imaginario: una primera etapa donde la característica más notable es aquella que postula el desencuentro radical del hombre con su propio país. Caracteriza también a este primer momento, las reuniones periódicas con sus compañeros de FORJA (Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina)<sup>12</sup>, en las profundidades

---

10 SCALABRINI ORTIZ, Raúl. *El hombre que está solo y espera*. Una biblia porteña. Ed. cit., Prefacio, p. 16.

11 La libertad discursiva del género ensayístico sumada a la hibridez que de suyo lo caracteriza, aspectos señalados por la crítica, proporcionarán al (los) autor(es) la labilidad de una tipología que posibilita la amplitud del discurrir del pensamiento y de las ideas de los emisores que encuentran en esta especie narrativa la posibilidad de explayarse, a propósito de una amplísima gama temática, en atención a diferentes esquemas de representación. A partir de la intencionalidad de los diversos enunciados de un texto que pone sus marcas, en estos casos que nos interesa señalar ahora, en los caracteres del ser latinoamericano, se hace necesario señalar también la significación y la importancia que adquieren los destinatarios de esos textos; esto es, quiénes son sus destinatarios inmediatos o mediatos y quiénes serán los encargados de traducir las diversas significaciones del texto después de desentrañar sus coordenadas ideológicas y culturales. Se ha destacado también en más de una oportunidad que el ensayo constituye la forma más apropiada para expresar eso que por la amplísima formulación temática que postula, se ha llamado literatura de ideas.

12 JAURETCHE, Arturo, *Forja y la década infame*. Argentina, Peña y Lillo Editor, 1973, p. 8. “F.O.R.J.A. [...] fue un movimiento ideológico surgido de la crisis de la U.C.R. acelerado a raíz de la muerte de Hipólito Yrigoyen; un intento de recuperar el

del sótano de la calle Lavalle del Buenos Aires de entonces, agrupación donde se amasan las ideas de un país en formación que busca los cauces más apropiados para consolidarse orgánicamente. Y desde allí, desde esas profundidades donde se fortalecen las ideas, Scalabrini habrá de perfilar con pinceladas singulares los aspectos más destacados del espacio público de su época, en el centro mismo de su ciudad. Este movimiento político –nos referimos a FORJA– habría de surgir de la crisis a la que se vio sometido el Partido Radical con posterioridad a la muerte de Hipólito Yrigoyen. FORJA se mantiene y se fortalece durante décadas, gracias a las destacadas personalidades que conforman un grupo no demasiado numeroso de hombres que sobresalen por la fuerza de sus ideas, por la solidez de su pensamiento, en medio de la apatía generalizada que es producto del desapego y la anomia que caracterizaron a la llamada “década infame”.

En lo que respecta a los orígenes de este grupo, integrado por pocos sobresalientes militantes, que tanta importancia habría de tener dentro de nuestra historia tanto por su actitud contestataria como por las fuertes polémicas que habrían de aportar sus ideas, fundamentales para el desarrollo y la consolidación de una auténtica y genuina conciencia nacional, dirá Miguel Ángel Scenna:

Al poco tiempo de andar, y de manera espontánea, FORJA encontró sus líderes. Tres hombres que por su personalidad lograron primar, atrayendo la atención y la devoción de los forjistas: Luis Dellepiane, Raúl Scalabrini Ortíz y Arturo Jauretche. Según el testimonio de viejos forjistas, fueron el trípode sobre el que se asentó FORJA<sup>13</sup>.

El ideario fue estructurado por el pensador Arturo Jauretche, una de sus figuras más destacadas y reconocidas, y venía precedido de largas conversaciones con un grupo de hombres de procedencia radical, tales como Manuel Ortiz Pereyra, Gabriel del Mazo, Homero Mancí, Juan Fleitas, Gutiérrez Díez, y otros que sería largo enumerar aquí. Posteriormente, la incorporación al grupo de Scalabrini Ortíz habría de otorgarle un nuevo vigor y renovadas

---

partido para las ideas que el caudillo había puesto en marcha en su larga carrera de conductor. El nombre del movimiento se inspira en un frase de Yrigoyen: “Todo taller de forja parece un mundo que se derrumba”.

13 SCENNA, Miguel Ángel, *F.O.R.J.A. Una aventura argentina (De Yrigoyen a Perón)*. Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, 1972, Tomo I.

fuerzas a los escritos de la revista *Qué*, voz destinada a difundir las ideas de estos hombres que maceraron largamente una forma de entender a la Argentina de su tiempo en relación con la praxis política. El sostener alternativamente una producción discursiva que procurara destacar aspectos sobresalientes y valiosos de nuestras vivencias, sumado a un compromiso fortalecido con el accionar en la vida política de nuestros pueblos, se manifiesta como una de las marcas que caracterizaron la vida pública de estos hombres en los diversos ámbitos y aspectos de nuestra América Latina.

Una de las marcas de este movimiento político que dejará huellas profundas, destaca fundamentalmente el antiimperialismo de FORJA, destinado a señalar la acuciante necesidad de liberar al país de su economía semicolonial y también habrá de proclamar la “necesidad de devolver al pueblo el uso de sus derechos a través de un sufragio amplio y libre”<sup>14</sup>. La significación de estos dos conceptos ancilares de nuestra vida política marcan la importancia que tanto las ideas de FORJA como el pensamiento de nuestro autor tendrán para la formación de una nueva conciencia nacional durante estos años que resultarán cruciales en la consolidación del pensamiento político argentino.

1930 aparece en el panorama nacional como una fecha clave: síntesis de una política del fracaso que dejaría al descubierto la ineptitud de la burguesía que había llegado al poder de la mano del caudillo radical Hipólito Yrigoyen, para ajustarse a las necesidades que requería el nuevo orden mundial, gestado a partir de 1920 y, al propio tiempo, desde un posicionamiento ideológico claro, para consolidar un nuevo programa de gobierno que pudiera dar respuestas a los momentos que se avecinaban. Esto tendría por finalidad alejar el fantasma de la expoliación y la dominación, amenazas que provenían especialmente desde Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica.

Rodolfo Borello señala, en un meduloso estudio acerca del ensayo, con notas muy ilustrativas, el angustiante clima de crisis, “el pesimismo histórico” que se vivía y que habría de imprimirle un sello muy particular a todas las formas de pensamiento, tanto aquellas que se derivaron hacia el terreno de la ficción como esas otras que quedarían apresadas dentro de la formulación genérica a la que se ha denominado ensayo. En ambos casos, señala Borello esas oscuras notas que se le imprime al panorama de esos tiempos:

---

14 BORELLO, Rodolfo, “El ensayo. 1930–1970”, en: *Historia de la literatura argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p. 500.

Esta crisis, a primera vista inexplicable para muchos sectores, da sentido a la sensación de pesimismo histórico, de derrotismo irracional que aflorará hacia 1929 y se acentuará después de 1930 en muchos de nuestros ensayistas, o los lanza a buscar en intuiciones subjetivas cargadas de patetismo, causas para hechos que podían ser comprendidos racionalmente. Es que expresaban (como Arlt en la novela y en el cuento) la situación crítica que vive la pequeña y media burguesía, cuyo optimismo enfrenta una coyuntura histórica que ensombrece su presente y su futuro; y predica, como el autor de *Los siete locos* (1929), el suicidio, la liquidación de los valores en que había creído: el irracionalismo en cualquiera de sus formas<sup>15</sup>.

Por otra parte, para comprender el momento histórico que sirve de marco al ideario y a los principios que sostienen los hechos que van a ponerse de relieve en los escritos de la época, hay que señalar un elemento más que contribuye a formalizar el metatexto cultural que lo sostiene: estos años duros para el país que transita la llamada “década infame” son los que, a partir de la crisis político-social que la enmarca, caracterizarán diversas formulaciones o conformaciones de neto corte ideológico.

#### **4. El hombre y su obra**

Estas características consolidan la sumatoria de ideas que Scalabrini habrá de desarrollar a lo largo de las páginas de *El hombre que está solo y espera*. Esto para formalizar los diversos aspectos de la vida en una Argentina que se forja con lentitud; paralelamente, confluye allí la idiosincrasia de un hombre, inserto en su encrucijada espacio-temporal, sacudido por formas de pensamiento que se consolidan lentamente con la intención de dejar atrás un país viejo, que dará paso a una nueva sociedad que procura ascender y crecer, libre ya de las ataduras que le imprime toda forma de colonialismo que hacen de ella una sociedad sometida y engrillada que aspira, desde el pensamiento siempre optimista de Scalabrini, a liberarse de las ataduras y de la dominación de los imperialismos.

La formulación genérica del ensayo, con los rasgos configuradores que le son propios y que caracterizan a estas formalizaciones discursivas ya

---

15 *Ibid.*, p. 481-482.

destacadas en un trabajo anterior<sup>16</sup>, le confiere la viabilidad de la discusión y del debate de esas ideas, desde los ángulos más dispares y por eso mismo enriquecedores de suyo, que habrían de favorecer el trazado de los lineamientos de la propia identidad y, en este caso, la consolidación de lo que se muestra como diferente. Resulta interesante señalar el hecho de que esta obra se gesta en la mente de su autor como una posible novela, con un personaje destacado y con un eventual sesgo autobiográfico que desgranaría a lo largo de sus páginas un tópico que en su obra alcanzaría dimensiones significativas: los rasgos del “ser argentino”. A instancias de Manuel Gleizer, un notable editor, esta construcción que se concibió en un principio como un texto de ficción se transformó luego en un ensayo y no en una novela como fue su intención inicial. En ambos casos, el eje del discurso habría de girar en torno al hombre de Buenos Aires, como sabemos.

Por su parte, cuando se refiere a este ensayo en particular, Beatriz Sarlo menciona dos maneras de “rearticular el pasado” y hace hincapié en las obras más importantess del escritor, en un ensayo que se ocupa de indicar como motivación principal, el análisis de uno de los decenios determinantes de nuestro siglo XX. Al respecto, señala Sarlo:

Scalabrini Ortiz escribe dos ensayos marcadamente narrativos, uno psico-social y otro histórico sobre la Argentina. Uno cuenta la narración del movimiento expansivo del poder británico sobre la joven e indefensa nación a través de varios Cuadernos de FORJA y la *Historia de los ferrocarriles*. El otro es el último texto de su período “artista” y ha tenido durante décadas un increíble poder de permanencia, además del éxito instantáneo que acompañó la publicación de *El hombre que está sólo y espera*<sup>17</sup>.

Otro aspecto a destacar, también señalado por Sarlo, es el de las sucesivas reediciones de la obra que se suma al éxito inmediato que acompaña a su publicación, la repercusión de ésta en el público lector y su

---

16 ZANDANEL, María Antonia y Juan Antonio GONZALEZ. “El *pathos* de la argentinidad en la ensayística de Eduardo Mallea”, en: JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia (comp.), *Argentina en el espejo. Sujeto, nación y existencia en el medio siglo (1900-1950)*. Serie Estudios. Mendoza, EDIUNC, 2006, p. 435-472.

17 SARLO, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988.

permanencia durante décadas entre los libros más sobresalientes<sup>18</sup>. El ensayo, atento a sus características, habrá de otorgarle a la obra el marco que se corresponde con la problemática de las representaciones sociales, aquellas que le son propias. El metatexto cultural, característico de esta etapa, se formaliza a partir del cúmulo de ideas que provienen, según entiende el propio Bourdieu<sup>19</sup>, del campo intelectual de la época y de los pensamientos del autor, las cuales le otorgan a las reflexiones vertidas su tinte más destacado.

La inmediata recepción de la obra, pese al escándalo provocado por la doble votación impulsada por Mariano de Vedia y Mitre, que relegara a un segundo puesto del Concurso Municipal de Literatura a Scalabrini, después de haber obtenido el primero, no lograron opacar el enorme éxito de la obra. El veredicto dividido trajo, como consecuencia, polémicas y controversias a granel. Pero, y más allá del escándalo, la publicación se constituyó de inmediato en un éxito editorial y casi simultáneamente fue premiada por el Pen Club de Buenos Aires como el mejor libro del mes. El jurado, en esta oportunidad mucho más imparcial, estuvo integrado por importantes personalidades

---

18 SCALABRINI ORTIZ, Raúl, ob. cit., p. 11. En uno de los paratextos de la obra desde la cual citamos, se enumeran las sucesivas ediciones. Este éxito editorial nos habla a las claras del fenómeno rotundo de lectura que habría de tener la obra de Scalabrini Ortíz. Por su importancia y a pesar de la longitud de la cita en cuestión, es que nos tomaremos la licencia de transcribirla completa: "La primera edición de esta obra apareció el 15 de octubre de 1931, en la editorial de Don Manuel Gleizer. La segunda edición, el 31 de diciembre de 1931. La tercera edición, el 10 de marzo de 1932. La cuarta edición apareció el 1° de julio de 1932, en la Sociedad Editorial Tráfico. [...] La quinta edición apareció el 15 de noviembre de 1932, ordenada por las Librerías Anaconda. [...] La sexta edición apareció en marzo de 1933. [...] La séptima edición apareció en mayo de 1940. [...] La octava edición apareció en diciembre de 1951, ordenada por Editorial Albatros. La carátula, cuidadosamente impresa en tricromía, fue especialmente diseñada por José Sebastián Tallon, y es una magistral interpretación plástica del Hombre de Corrientes y Esmeralda". [...] Premio Municipal de Literatura-Tercer Premio Nacional de Letras de 1931.

Cfr. También la nota n° 1 del Prefacio de Alejandro Cattaruzza y Fernando D. Rodríguez, en: Prólogo, ob. cit., p. 9.

19 BOURDIEU, Pierre, *Campo de poder y campo intelectual*. Buenos Aires, Folios Ediciones, 1983.

del momento: Arturo Capdevila, Manuel Gálvez, Álvaro Melián Lafinur, Pedro Miguel Obligado y Alfonsina Storni.

Sin embargo y pese a los rasgos positivos que supo observar como marcas del momento histórico crítico que le tocó vivir, no todo son rosas en la recepción de su obra. Haremos referencia a la más encarnizada de todas: la de Ramón Doll, quien analizará la repercusión del ensayo con mordaces comentarios, característicos, al parecer, de sus diversas lecturas de crítica literaria:

La crítica debió aplastar en el huevo o al salir del cascarón este libro por infantil y verborágico; hubo contemplaciones, blanduras, silencios culpables, a la hidra le empezaron a salir cabezas, Scalabrini logró la complicidad de posiciones periodísticas estratégicas, desde donde la bulla tiene mayor resonancia, habló por radio, se hizo reportear, hizo antenas en los pasquines y hoy nos encontramos frente a un lance de librería que no es, pero que parece un acontecimiento literario, por lo que ha de comprender cuánto de insólito y de absurdo ha de tener nuestra tarea, si se nos ve empeñados en demostrar que un vagido no es una metafísica. [...] ¿Hemos de silenciar que este libro de Scalabrini es hijo del escándalo y de la alharaca, es una aventura a contabilizarse en negocio de publicidad, ajena en absoluto a la dignidad silenciosa de la sociología o de la filosofía?<sup>20</sup>

Más allá de estos ácidos comentarios la obra ocupa un espacio importante en nuestras letras, valioso en cuanto significa el primer intento de apresar lo medular del hombre de la ciudad. Esto implica abandonar el campo, desplazarse de los ámbitos rurales para deslizar la mirada sobre ese espacio que está situado en el corazón mismo de Buenos Aires. La vista estará puesta entonces en la ciudad y se moverá sobre los diversos componentes de la sociedad urbana, entendida ésta como:

[...] la forma más alta que podía alcanzar la vida humana, la forma “perfecta”, según había sostenido Aristóteles y lo recordaba a mediados del siglo XVI fray Bartolomé de las Casas en su *Apologética historia Sumaria* con gran acopio de antecedentes paganos y cristianos. Y a ese

---

20 DOLL, Ramón, “Una biblia para el zonzaje callejero”, en: *Claridad*, año XII, n° 262, Buenos Aires, 25 de febrero de 1933.

ideal parecía tender el mundo mercantilista y burgués que era, cada vez más, un mundo de ciudades<sup>21</sup>.

En otro destacado paratexto que sintetiza cabalmente sus ideas y donde plasmará su intención de conjugar la vida con el arte, habrá de expresar el autor:

¡ C R E E R ¡

He allí  
toda la magia  
de la  
vida

Atreverse a erigir en creencia los  
sentimientos arraigados en cada uno,  
por mucho que contraríen la rutina de  
creencias extintas, he allí todo el arte  
de la vida.<sup>22</sup>

Pasaje esclarecedor de la obra, destacado tipográficamente, en el cual manifiesta uno de los aspectos más importantes de su pensamiento y también aquel que lo distingue de sus contemporáneos: la confianza y la fe puesta en el futuro de la Nación. Eso que algunos lectores han observado como la mirada más esperanzada por sobre los otros compañeros de generación. La construcción de la autoimagen tiene para Scalabrini, tal como lo señala en su libro, un fuerte arraigo en el creer, en la confianza depositada en su esperanza de una Argentina que logre superar el estancamiento en el que se encuentra, aspecto que habrá de ponderar el autor como el rasgo que encierra en sí y por sí mismo “toda la magia de la vida”. Junto a esta inclinación del hombre que pinta Scalabrini, otro aspecto distintivo de su pensamiento estará centrado en el “atreverse”, en tener el coraje para superar aspectos negativos o menores de la existencia para dejar al descubierto ese sentimiento que empuja al hombre y que encarna, al mismo tiempo, “todo el arte de la vida”. Su mirada es, en este sentido, ampliamente superadora de la de algunos de sus

---

21 ROMERO, José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México, Siglo XXI Editores, 1976, p. 10-11.

22 SCALABRINI ORTIZ, Raúl, ob. cit., p. 17.

contemporáneos que tan solo van a subrayar, porque así lo perciben, los rasgos más oscuros del momento histórico que se procura representar.

Desde esa formulación arquetípica observa a este hombre que se nos muestra con sus rasgos más característicos:

El Hombre de Corrientes y Esmeralda es un ritmo de las vibraciones comunes, un magnetismo en que todo lo porteño se imana, una aspiración que sin pertenecer en dominio a nadie está en todos alguna vez. Lo importante es que todos sientan que hay mucho de ellos en él y presientan que en condiciones favorables pueden ser enteramente análogos. El Hombre de Corrientes y Esmeralda es un ente ubicuo: es el hombre de las muchedumbres, el croquis activo de sus líneas genéricas, algo así como la columna vertebral de sus pasiones<sup>23</sup>.

### **a) A propósito de la identidad**

El norte que ilumina el ideario de su obra será siempre, en consonancia con lo que se perfila como el pensamiento de la época, esa marcada y sostenida búsqueda de nuestra identidad, de aquellos rasgos que en sí nos identifican, que trazan los aspectos más notorios de nuestra mismidad y que se constituyen en una marca distintiva de los pensadores de la época. Pero, al propio tiempo, hay que destacar también el hecho de que el esclarecimiento de las implicancias del término tiene una relevancia tal para nosotros que llega hasta nuestros días. Cuando nos referimos al concepto de identidad debemos primero ensayar una precisión y es el hecho de que esta idea, central en nuestros países latinoamericanos, tema recurrente en nuestras letras, no tiene relevancia *per se* en los países del Primer Mundo o en los llamados centros de poder.

Cuando Gregorio Recondo se cuestiona acerca de la significación del término y de su importancia en Iberoamérica se responde que “hay búsqueda cuando hay dudas y cuando existe alteridad. Y también cuando existe la necesidad de la autoafirmación”<sup>24</sup>. Más adelante agrega el carácter multívoco que el término posee y se detiene a señalar las variables que sufre en

---

23 *Ibid.*, p. 33-34.

24 RECONDO, Gregorio, *Identidad, integración y creación cultural en América Latina. El desafío del MERCOSUR*. Buenos Aires, Ediciones UNESCO/Editorial de Belgrano, 1997, p. 96.

atención a los objetos a los que se aplica. De sus apreciaciones nos interesa detenernos en algunos conceptos: en primer lugar, el que “la identidad [...] *está relacionada con la idea que tiene una persona acerca de sí misma*” y, por otra parte, la certeza de que el concepto “sirve para denotar la identidad individual, pero existe también una identidad colectiva (de un grupo, de una sociedad global, de una comunidad, ...)”<sup>25</sup>.

Podemos vislumbrar que en esta obra el término identidad involucra en primera instancia a un sujeto capaz de percibir tanto lo uno como lo diverso, lo idéntico como lo diferente, lo que nos aproxima y lo que nos aleja del resto de los hombres en su propia diversidad. La preocupación por la identidad supone esencialmente el reconocerse a uno mismo como diferente de los otros. Esto cobra verdadero sentido cuando nos confrontamos con otros que, a su vez “tienen modos de vida, valores, costumbres, diferentes”; “en la construcción de cualquier versión de identidad, la comparación con el ‘otro’ y la utilización de mecanismos de diferenciación con el ‘otro’ juegan un papel fundamental”<sup>26</sup>. En ese punto crucial de Corrientes y Esmeralda, en ese espacio donde confluyen los mitos urbanos, encuentra nuestro autor el eje por donde pasa y se anuda el núcleo de nuestra identidad.

Por su parte, y para referirse al debate y las consideraciones acerca de la cuestión de la *identidad* en nuestra América Latina, Gloria Hintze expresa lo siguiente:

[...] este concepto se ha convertido en uno de los ejes para pensar nuestra América. Su mismo estatuto epistemológico ha sido objeto de deliberación, ya que nuevas investigaciones apartadas del enfoque tradicional, coligado al “del ser o carácter nacional” por su asociación marcadamente dominante, lo acercan a posturas enriquecidas con variables que reivindican la diversidad en la unidad, propias del impulso democratizador resultante de las complejas constituciones de las sociedades heterogéneas<sup>27</sup>.

---

25 *Ibid.*, p. 97.

26 LARRAÍN, Jorge, *Identidad chilena*. Santiago, LOM, p. 32.

27 HINTZE, Gloria, reseña sobre: RAGGIO, Marcela: “La cuestión de la identidad en las culturas étnicas norteamericanas”, en: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 21/22, Mendoza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2004-2005, p. 335.

La creación de este arquetipo que Scalabrini fija en el hombre de Corrientes y Esmeralda, por otra parte, y según entiende Lindstrom, concilia una sumatoria de rasgos que se unen en una formulación que ella llama irracional:

Este hombre tiene que ser resultado de una decisión artística, no algo que se descubre ya existente en la realidad argentina. Es de difícil clasificación: es ente mítico, pero a la vez documental; por añadidura, el 'protagonista de una novela'<sup>28</sup> por escribir. Toda la elaboración del Hombre se efectúa a base de antítesis que obligan a una lectura reconciliadora. Los atributos del Hombre no se oponen, sino que coexisten en una unión irracional<sup>29</sup>.

Lo esencial del pensamiento del escritor condensa lo medular de los grandes proyectos de FORJA. Hay que tener en cuenta que fue él mismo uno de los soportes intelectuales de este movimiento, en especial atento a aquello que los impele a "jugarse por entero a cada momento". Su obra cala hondo en las grandes transformaciones que se avecinan, al tiempo que advierte acerca de esos procesos de cambio. Es a propósito de esto que señala Sarlo, en una síntesis admirable del pensamiento de tres grandes pensadores de la época: Scalabrini, Mallea y Martínez Estrada:

*El hombre que está sólo y espera* incluye fragmentos comprensivos e inteligentes sobre las transformaciones urbanas, las reacciones de una ciudad pequeña frente a la presencia del extranjero y las correlativas estrategias de defensa que luego se transforman en procesos de apertura y de cambio. Precisamente por eso, para Scalabrini, el curso de la historia permite abrigar esperanzas sobre el futuro, que, en cambio, Mallea considera incierto y Martínez Estrada, clausurado para siempre<sup>30</sup>.

Hemos procurado delinear, aunque más no sea brevemente, el entorno o el marco cultural y político, ese que hace posible la aparición de esta obra que perfilará los aspectos más destacados de una década convulsionada

---

28 LINDSTROM, Naomi, ob. cit., p. 188.

29 *Ibid.*, p. 33.

30 SARLO, Beatriz, ob. cit., p. 217.

y compleja que, no obstante, se encuentra abocada a perfilar lo que se conoce como la “formación de la conciencia nacional”. Scalabrini buceará en su escritura para encontrar las marcas de la identidad del porteño, la conformación de su modo de ser y de ubicarse en su mundo y en su ciudad, la incorporación de las ideas de la época, nos referimos a esas marcas que caracterizan al ser argentino y que todavía se encontraban ausentes en las obras de su tiempo.

A propósito de la identidad, uno de los aspectos que preocupan a nuestro autor y al cual dedica alguna de sus reflexiones, señala Claudio Lomnitz:

En América latina la problemática identitaria surge como parte de la obsesión nacional por explicar y remediar el atraso, ante el fracaso de las independencias y de la soberanía popular como mecanismo civilizatorio<sup>31</sup>.

Sylvia Saítta, en el Posfacio titulado “Una biblia porteña: *El hombre que está solo y espera* de Raúl Scalabrini Ortiz”, se ocupa ampliamente de la consideración de este aspecto en particular:

Críticos y periodistas reiteran esa idea de vacío, de vacancia, que el ensayo de Scalabrini Ortiz vendría a llenar. Y si unos lo piensan con relación a los relatos de los viajeros extranjeros, que eran quienes estaban proveyendo esas líneas de interpretación de lo nacional, otros lo articulan con la tradición de la literatura argentina. Para los primeros, entonces, el mérito de Scalabrini Ortiz era el de haber sabido encontrar una mirada sobre lo argentino desde el interior mismo de la argentinidad<sup>32</sup>.

Y agrega a continuación:

Para los segundos, en cambio, [...] era el libro que los porteños estaban esperando para “verse” a sí mismos y poder encontrar así la cifra

---

31 LOMNITZ, Claudio, “Identidad”, en: ALTAMIRANO, Carlos (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 133.

32 SAÍTTA, Sylvia, Posfacio, “Una biblia porteña: *El hombre que está solo y espera* de Raúl Scalabrini Ortiz”, en: SCALABRINI ORTIZ, Raúl, *El hombre que está solo y espera. Una biblia porteña*, ob. cit., p. 147.

de quiénes eran. Esta idea de carencia se reitera en los sucesivos comentarios que se publican: mientras el campo, la llanura, el desierto, ya tenían su *Martín Fierro* y su *Don Segundo Sombra*, la ciudad carecía de un relato en el que todos pudieran reconocerse, la “biblia” de la ciudad. Pedro J. Vignale, en su reseña ya citada de *El Mundo*, sintetiza mejor que ninguno esta certeza: todo lector “convendrá con nosotros en que tiene entre sus manos un libro que es a Buenos Aires, como Don Segundo y Martín Fierro son a la pampa<sup>33</sup>.”

## **b) Un país colonial**

Época de búsquedas, las obras de este período se empeñan en mostrar la necesidad de encontrar los caminos que hagan posible la consolidación de una nación independiente y libre que facilite la ruptura de los lazos de dominación extranjera para lograr el desarrollo económico. El hombre de Scalabrini se encuentra a la espera de la consolidación de la nacionalidad, independiente de toda forma de dominación.

El pensador percibe que el problema político no se agota en el marco del Estado nacional, sino que hay diversos grados de dependencia con respecto a terceros países y que esta relación se resuelve en una situación de prevalencia o dominación. El principio de libre determinación de los pueblos, las políticas de corte imperialista, son tópicos lo suficientemente difundidos y conocidos, lo cual nos exime de mayores comentarios. Se ha insistido en particular en las diferentes formas de penetración y dominación económicas de unas naciones sobre otras, modalidad que ha prevalecido en la consideración de los estudiosos<sup>34</sup>. La denuncia de Scalabrini de los peligros que entraña toda forma de dominación, tanto la económica como la cultural, la penetración de las ideas extranjeras, la imposición de modelos extraños al modo de valorar y de ser, en detrimento de nuestro particular modo de ver la realidad, aspectos que perduran hasta la actualidad, nos habla de la agudeza de su pensamiento y aún más, de la persistencia en el tiempo de algunas de estas ideas. Esta dominación cultural pasa en muchos casos inadvertida para el observador poco atento y suelen ser utilizadas por las clases dirigentes como oscuras formas de dominación. Son esas agudísimas observaciones

---

33 *Ibid.*, p. 148.

34 GONZALEZ, Juan Antonio, “Colonialismo cultural”. Mendoza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1984. (Inédito).

las que hacen posible que *El hombre que está solo y espera* sea releído hoy como uno de los clásicos de las letras argentinas del siglo XX.

Sus obras, que abarcan desde lo personal humano como en *El hombre que está solo y espera*, hasta lo nacional social manifiesto en una obra denunciativa como es *Los ferrocarriles deben ser argentinos*, o esa otra no menos importante acerca de la *Política británica en el Río de la Plata*, sacarán a la luz la contradicción que encierra el hecho de que, detrás de una soberanía solamente declamada, se debatía agónicamente un país sometido a los intereses de los imperios financieros del mundo. Cuestión que hoy cobra actualidad en el marco de la ideología neoliberal y se constituye *per se* en objeto de estudio.

El sentido de una ética del hombre de Corrientes y Esmeralda apun-tala la construcción del ser argentino fundada en los valores a los que este hombre debe someterse, sumisión que será en todos los casos de absoluta conformidad en tanto esa ética es parte fundamental de su esencialidad.

El “no te metás”, frase caracterizadora de nuestro modo de ser – que marcó la falta de compromiso de una época, presumiblemente con sus raíces en un pudoroso temor de los inmigrantes que poblaron nuestro suelo, aquella que despertara la atención del conde de Keyserling, más allá de las connotaciones negativas que la expresión conlleva, y desde una particular mirada–, puede ser entendida en una profunda relación con la natural y severa prudencia que el hombre debe mantener en su relación con el Estado.

Diversos y plurales son los aspectos explorados por Scalabrini a lo largo de su obra, aspectos que sumados van a conformar los perfiles de ese hombre de Buenos Aires. El eje en torno al cual girará el análisis y la indagación de lo que llama “las modalidades del alma porteña actual”<sup>35</sup> será siempre su visión de la ciudad. Desgranará el autor junto a otros aspectos sustantivos ese espesor existencial que le confiere la Ciudad, a la luz que le facilita el fijar su atención en la dimensión que adquiere el relieve puesto en los espacios urbanos, en la propia ciudad, y la significación que éstos cobran en su obra. No es el campo ni las pampas lo que atrae su atención; posicionado en la encrucijada de esas “callecitas” porteñas o de las interminables avenidas, rasgo que por sí mismo le confiere a esta esencial percepción del autor una mirada desde el particular espacio que lo rodea y, desde allí, Scalabrini habrá de escudriñar en el modo de ser de los argentinos. Desde este posicionamiento crucial en la configuración de la ciudad, en el trazado

---

35 SCALABRINI ORTIZ , Raúl, ob. cit., p. 21.

de sus calles, las líneas de interpretación de su ensayo atenderían a la identidad nacional desde la identidad del hombre de Corrientes y Esmeralda. El libro de Scalabrini vendría a llenar un vacío que permitiría comprender el alma del hombre del Buenos Aires de entonces.

El autor habría de interesarse por el significado que la ciudad tiene para el porteño, en tanto su ser se encuentra comprometido con las características de la ciudad, vista ésta desde su dimensión de ser palpitante que mantiene los caracteres de su vida propia, su grandeza y el brillo que la caracteriza, otorgándole al mismo tiempo una marcada identidad:

El hombre mira la ciudad como un amigo. Enfoca su devoción a las cosas porteñas, a su exploración y multiplicación. La ciudad es para él un ente vivo. Su grandeza le enorgullece, sus triunfos le emocionan, sus contrastes le acuitan. La afluencia de extranjeros turistas le agrada y le incomoda, simultáneamente. Su concurrencia testimonia el prestigio creciente de la ciudad, pero le duele que la ciudad carezca de cosas bellas que susciten encantamiento<sup>36</sup>.

Ese sentimiento de desolación propio de la época, la mirada oscura que los caracteriza habrá de volcarse también sobre la ciudad. Los temores interiores se proyectan también sobre sus calles, sus esquinas, sobre los muros de sus casas, al tiempo que al hombre de Buenos Aires le preocupa la visión que el extranjero pueda formarse de ella. Y esta idea lo acosa, tanto como la propia angustia y el desasosiego interior. No obstante su perspectiva entrañará una visión más optimista que se proyectará en todo momento hacia el futuro pese a la certera percepción y visión de los males que nos aquejan como país.

Aproximarse a la obra de Scalabrini es comprender al hombre en su cotidiano vivir. Imbuido en las ideas y en la problemática de su tiempo, del momento histórico que trajinó, ésta, su obra capital, nos ayuda a entender el mundo y las ideas de la época que se encamina hacia la consolidación de un pensamiento nacional, de un puente que se tiende entre los razonamientos y las percepciones de dos de los hombres más importantes que registraron en nuestro país las ideas políticas del siglo XX: Hipólito Yrigoyen y Juan Domingo Perón. Absolutamente comprometido con su tiempo, Scalabrini aportará desde el mundo de sus ideas y también desde el rigor de su pluma,

---

36 *Ibid.*, p. 51.

su propia visión, certera y madura, de un país que se bambolea entre la dominación, la desafortunada explotación extranjera y la búsqueda sostenida de una identidad nacional que sea capaz de liberarnos de toda forma de colonialismo.

# CARLOS ASTRADA. FILOSOFÍA DE LA PRAXIS Y DESCRIFRAMIENTO DEL MITO NACIONAL

GERARDO OVIEDO

## Nota bibliográfica previa

En los últimos años la figura del filósofo argentino Carlos Astrada ofrece bastante más que un perfil visible, no obstante cierta penumbra que todavía se cierne sobre su tornadiza presencia en la cultura intelectual argentina. Al menos si consideramos algunos balances sumarios que se han ofrecido, ya despuntado este siglo, sobre la historia de las ideas argentinas de la pasada centuria<sup>1</sup>. Con todo, lentamente se engrosan las filas de los estudiosos que acuden al legado astradiano, ofreciendo síntesis didácticas o ensayos pormenorizados y sesudos. Exhiben con dedicación sus tesoros textuales, abriendo pacientemente el arcón filosófico de una de las herencias más fascinantes e incómodas que ofrece la historia intelectual de este país. Testimonio de los avatares de la construcción de una cultura soberana. Porque no podría soslayarse, sin menoscabo de su temple anímico ni del espíritu que infunde su aquilatada obra, que en Carlos Astrada se conjugan, aún insidiosamente para muchos, dos palabras que se diría perturban más por su cercanía histórica que por la audacia de su elisión: “filosofía” y “Argentina”. Efectivamente, en su portentoso examen bio-bibliográfico, Guillermo David ha procedido de acuerdo a dicha certificación. Cuando sin más dilación adosó a su estudio, tras el nombre de “Carlos Astrada” que lleva por título, la íntima convicción que enhebraba esos otros nombres de cuyo connubio podría esperarse, en apariencia, sólo la gloria o la insensatez. Esto es, al conferirle en el subtítulo la potestad de encarnar a la “filosofía argentina” misma, cual si se tratara de una consigna con la que acuñar el espíritu de un pueblo<sup>2</sup>. Es algo más que una toma de partido, puesto que representa la enunciación programática de todo un proyecto del filosofar situado. No obstante el gesto radical, extremado,

---

1 Cfr. TERÁN, Oscar, “Ideas e intelectuales en la Argentina. (1880-1980)”, en: Oscar TERÁN (coord.), *Ideas en el Siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

2 DAVID, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004.

o dicho astradianamente, *jugado* de Guillermo David, en ese empeño no estaba solo. Es cierto que Horacio González<sup>3</sup> ya había pincelado su rostro entre los grandes textos de la ensayística argentina, donde Astrada fulguraba de acuerdo con el aura enigmática que podía esperarse de un astro raro y lejano. En tanto brillaba remotamente en medio de esa noche polar que componía, en el cielo de la cultura, la última década del siglo XX en la Argentina.

Pero esa restitución, por no decir, vindicación de Carlos Astrada precedente del ensayismo, tampoco incidía en un vacío de resonancias. El zurcido de vocablos que remitía el nombre de la nación al nombre de la suprema manifestación del pensamiento universal, hallaba una prosecución igualmente vehemente en el seno de la propia historiografía de las ideas filosóficas argentinas. Tal vez yendo a menos en este último énfasis, ideas filosóficas *argentinas*, pero no en la magnitud de la empresa. Es el caso del más ambicioso proyecto que hasta hoy conocemos sobre su reconstrucción historiográfica, aunque ciertamente no despojado –y quizá para bien– del inextinguible fuego de la polémica querellante. Nos referimos por cierto al voluminoso estudio del profesor Alberto Caturelli<sup>4</sup>. Allí Carlos Astrada es merecedor de una dedicada sinopsis de sus planteamientos filosóficos, que no es mezquina, ciertamente, respecto a exponer sus motivos vernáculos. Caturelli, historiador cristiano que se muestra como un cruzado del nacionalismo, nos es precisamente piadoso cuando azuza el comentario irónico, el fino desprecio y hasta la descalificación contundente con muchos de los pensadores que considera menores o falaces. No es el caso de Carlos Astrada, a quien Caturelli dedica una ponderación ecuaníme y entusiasta. Lo cual proporciona a sus exposiciones un valor que excede lo puramente descriptivo, ya que, manifiestamente, la sinceridad y firmeza en sostener la propia postura, no es algo que echemos de menos en su erudita investigación. Considerablemente menos extensa y un tanto expeditiva en virtud de su actitud más bien notificante, aunque igualmente generosa en cuanto aporte historiográfico de valoración estimativa de la obra de Astrada, es la investigación sobre la recepción del existencialismo en la Argentina que debemos a Matilde Isabel García Losada<sup>5</sup>. La autora

---

3 GONZÁLEZ, Horacio, *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Colihue, 1999.

4 CATURELLI, Alberto, *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*. Buenos Aires/Madrid, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001.

5 GARCÍA LOSADA, Matilde Isabel, *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1999.

ejemplifica la propensión a valorar el pensamiento de Carlos Astrada en la primera línea de la recepción argentina de Martin Heidegger, dentro de ese vasto cauce que se abre con el espíritu de Sören Kierkegaard<sup>6</sup>.

En rigor, el primer lustro de la década del noventa fue testigo de un renacimiento, tenue pero persistente, del interés por la obra de Carlos Astrada. José Fernández Vega, en el relanzamiento de la Revista filosófica de la que el propio Astrada fuera su fundador, trazaba en 1994 un balance de la herencia de ese intelectual monumental que a la vez se mostraba inactual y avizor de los tiempos<sup>7</sup>. Poco antes, Arturo Andrés Roig<sup>8</sup> delineaba una genealogía del libro cardinal de Astrada, *El Mito Gaucho*, donde mostraba agudamente su encastre en la tradición de un ensayismo “telúrico” que en último término abrevaba en Sarmiento, así como su enderezamiento hacia una metafísica romántica de raíz herderiana que era capaz de emplazar una crítica al logocentrismo europeo; donde quedaba comprendido incluso el propio existencialismo heideggeriano. Arturo Roig no es renuente a reconocer la audaz actitud autonomista que marca “el esfuerzo teórico astradiano”, ni rehúsa las torsiones que lo conducen a una recuperación de las fuentes matriciales de la cultura americana yacentes en las entrañas de las creencias populares que han

---

6 Cfr. Entre otros: FARRÉ, Luis, *50 años de filosofía argentina*. Peuser, Buenos Aires, 1958; TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*. Washington D.C., Unión Panamericana, 1961; VIRASORO, Miguel Ángel, “Filosofía”, en: AAVV., *Argentina 1930-1960*. Buenos Aires, Sur, 1961; LLANOS, Alfredo, *Carlos Astrada*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas-Ministerio de Educación y Justicia, 1962; VÁZQUEZ, Juan Adolfo, *Antología filosófica argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Eudeba, 1965; PRÓ, Diego, *Historia del pensamiento argentino*, Cuaderno I, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1973; PRIOR, Aldo, “Tres fragmentos sobre Carlos Astrada”, en: vol. especial *Filosofía argentina del siglo XX, Cuadernos de Filosofía*, 22/23, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1975; FARRÉ, Luis y Celina A. LÉRTORA MENDOZA, *La filosofía en la Argentina*. Buenos Aires, Docencia-Proyecto CINA, 1981; ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981.

7 FERNÁNDEZ VEGA, José, “En el (con)fin de la historia. Carlos Astrada entre las ideas argentinas”, en *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, n° 40, abril 1994.

8 ROIG, Arturo Andrés, “Negatividad y positividad de la ‘barbarie’ en la tradición intelectual argentina”, en: *Rostro y Filosofía de América Latina*. Mendoza, EDIUNC, 1993.

de restituirse de su interdicción en el Logos europeo. Puntualmente, Roig valora el giro dialéctico operado por Astrada sobre el estigma antropológico de la “barbarie”, y el consecuente retorno a la dimensión de la Nación real frente al estatismo autoritario heredado de la Generación del ‘80, que el filósofo reflejaba en su sublimación simbolista del peronismo clásico. Aunque el maestro mendocino tampoco deja de mostrar sus reparos frente al “irracionalismo” que lastra toda metafísica dependiente de un “terriginismo”, ni deja de señalar las paradojas que inevitablemente acompañan a una crítica filosófica que se desplaza “por la riesgosa vía del mito”.

Menos prevenido que Arturo Roig aunque más cauto que Guillermo David, se muestra Francisco Leocata en su preocupada reconstrucción de la historia del pensamiento filosófico argentino. Con el tímido pero nítido esmero por ofrecer no sólo una historiografía filosófica, sino el bosquejo de una teoría de la cultura argentina inspirada en las fuentes heredadas, Francisco Leocata llega a aducir que pretender construir un pensamiento nacional erigido sobre la absolutización de fragmentos intelectuales unilaterales y visiones dogmatizantes o sectarias, contradice la teleología inconfesa de la vida argentina hacia un futuro dialógico y multívoco. Esto es, de un futuro que no recaiga en el perenne estado crónico de incompreensión y conflicto frente al drama de la “identidad”.

Lo típico de nuestras naciones –dice el Padre Leocata– es el haber nacido con un acopio de ideas y de instituciones que preexistían en los países europeos, aunque en un contexto diverso. Nada extraño que nuestro principal problema no sea el nacimiento de ideas sino la lejanía de la síntesis. Esta lejanía, que Astrada veía representada en el horizonte pampeano, tiene que ver con la lejanía no alcanzada del núcleo metafísico buscado como sustento de la voluntad de vivir<sup>9</sup>.

En otro lugar, Leocata señala que una nota característica del pensamiento de Carlos Astrada es su vinculación entre la fenomenología de Heidegger y la dialéctica hegeliana en relación con la interpretación ontológica de idea de la libertad<sup>10</sup>. Estas observaciones generales de Francisco Leocata nos vienen

---

9 LEOCATA, Francisco, *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II*. Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1993, p. 375.

10 LEOCATA, Francisco, “El tema de la libertad en Carlos Astrada”, en BIAGINI, Hugo E. y Arturo Andrés ROIG, *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo*

bien para plantear el tema del presente estudio. A saber, el desembozo de la cifra identitaria de lejanía guarecida en los signos míticos del horizonte pampeano, de acuerdo con el punto de vista general de la filosofía de la praxis asumido por el propio Carlos Astrada. Nos interesa mostrar el hilo conductor que atraviesa esa operación filosófica de desciframiento, experimentada como búsqueda del fundamento de un *ethos* colectivo y su posible conversión en una praxis emancipatoria argentina y latinoamericana. Praxis que se sirve ontológicamente de la construcción conceptual de un *humanismo dialéctico de la libertad*, cuya llama radical Astrada jamás cesó de alimentar. Ya que desde su época de joven reformista universitario, hasta su jovial vejez de marxista hegeliano y heideggeriano de izquierda, Astrada dedicó sus desvelos a pensar la experiencia de la libertad. Preocupación libertaria que era tanto una obsesión teórica como una pretensión ética y política. Para dar cuenta de ello nos interesará recorrer, con premura, los escritos de su último período, a fin de dar con el camino que conecta la justificación de una *praxis* motivada en la dimensión del *mito*, con su reflexión fenomenológica y existencial.

### **A. El vuelco a la praxis y la fundamentación dialéctica del “humanismo de la libertad” en relación al desplazamiento ontológico de la filosofía de la historia**

Cuando Carlos Astrada publica en 1967 *Fenomenología y Praxis*<sup>11</sup>, escuchamos al pensador en la hora de los balances finales de su reflexión. Según propia declaración, lo que se propone nuestro filósofo es precisar la forma última de la fenomenología husserliana y su antagonismo respecto a la ontología heideggeriana. No daremos cuenta aquí de los pasos y estrategias que despliega Astrada para justificar su empeño. Tan solo nos interesa señalar tres puntos que contribuyan a dar un esbozo suficientemente explícito de la posición que organiza su fenomenología de la praxis o, dicho más acertadamente, su desplazamiento de la fenomenología y la analítica existencial hacia una antropología dialéctica de la praxis. Al menos creemos que iluminar ese pronunciado viraje “praxístico” y en general izquierdista de Astrada, se hace plausible si consideramos el recorrido interpretativo que éste efectúa desde

---

XX. Tomo II. *Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2006.

11 ASTRADA, Carlos, *Fenomenología y praxis*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.

Husserl y Heidegger a Marx, estimándolo en su carácter de movimiento interno de su propio desarrollo intelectual. Vale decir, no como mera marca biográfica o desplazamiento de época, sino como experiencia intelectual de un tránsito e itinerario teórico. Puesto que el propósito rectificador que anima *Fenomenología y Praxis*, consiste en oponer a Husserl y a Heidegger la idea de una “praxis de la razón dialéctica” que oficia de nexo entre una fundamentación ontológica y un filosofar capaz de expresar las potencias abridoras de la realidad histórica “insurgente”. Que podemos llamar, desembozadamente y yendo al grano, *socialismo*.

Para fundamentar su concepto de praxis, que en términos generales resume el contenido de su vuelco marxista definitivo, Astrada revierte el camino que lleva de Hegel a Heidegger, introduciendo tres deslindes entre los que ha de incrustar la antropología juvenil de Marx: a) frente al teoricismo de la fenomenología y su concepto de *Lebenswelt*, de mundo de la vida, rechazando su teleologismo teísta; b) frente a la analítica existencial y su noción de la *Stimmung*, temple anímico o disposicionalidad –según traducía Adolfo Carpio–, impugnando su irracionalismo; y c) frente a la idea hegeliana de razón dialéctica, *Vernunft*, centrada en el Espíritu Absoluto, denegando su filosofía de la historia europeísta e imperial. Es menester señalar, sin embargo, que aunque Astrada contrapone el concepto jovenmarxiano de “praxis” a esas formulaciones ontológicas, asimismo, éste viene soportado en los tres marcos de referencia indicados: la fenomenología, la analítica existencial y la filosofía de la historia. Pero ahora como momentos integrados, a la vez presupuestos y “superados”, *abolidos* en una filosofía de la praxis. Y es esa *filosofía de la praxis* –aunque Astrada diría concisamente: dialéctica–, la que vendría a caracterizar la “etapa última y definitiva” de su pensamiento, tal como él mismo lo estima, acaso como un pliegue de espejo, respecto a Husserl y Heidegger en el mencionado libro. De ahí que, al basarnos en sus escritos que van de fines de la década del cincuenta a fines de los sesenta, que fueron los finales de su vida, podríamos hablar, sin violentar demasiado el sentido heteróclito que siempre tuvo su obra, de un “último Astrada”. Esto es, de un Astrada “filósofo de la praxis”. Ello se torna visible, insistimos, si examinamos articuladamente más de un texto teórico del autor dentro de dicho período.

En el texto que venimos comentando, Carlos Astrada declina la ontología universal que asienta en el sistema de la fenomenología trascendental husserliana, por hallarse estructurada en torno al *a priori* innato de toda subjetividad posible. Ya que en su raíz última, ese enfoque implica un subjetivismo radical que refiere el mundo y los contenidos ónticos de la vida

al fundamento y razón de la pura egoidad. Pero no es esta clausura epistemológica trascendental y su unilateralidad abstracta, lo que abomina la crítica de Carlos Astrada. Lo que el filósofo argentino juzga inconsecuente en la fenomenología husserliana, es en último término la filosofía de la historia en la que ésta finalmente desemboca, partiendo de su subjetivismo trascendental. No deja de ser elocuente del planteamiento del propio Carlos Astrada el que su crítica a Husserl apunte a su dimensión histórico-filosófica más que a su teoría del conocimiento. En todo caso, los problemas epistémicos le sirven como camino preparatorio para evaluar críticamente los problemas de filosofía de la historia que, en una etapa ulterior, vienen a implicar moral y políticamente a la fenomenología en los eventos intramundanos. Haciendo una *epojé* de la propia *epojé*. En efecto, Astrada habla del “brusco viraje” que la fenomenología de Husserl experimenta hacia el mundo de la vida, aunque fallando en su cometido de dar con sus contenidos concretos efectivos. En sus escritos tardíos, Husserl postula un sentido de la historia cortado al talle de la humanidad europea, según el cual ésta se orienta por la meta de un ideal perfectible de vida auténtica y verdadera. Cuando la fenomenología abandona la *epojé* y da este giro mundano concibiéndose como reflexión de la humanidad histórica sobre sí misma, incurre en un falso universalismo, que desconoce la diversidad de sectores y comunidades fácticas de la tierra. Para Husserl, acusa Astrada, la única humanidad verdaderamente arquetípica es la humanidad europeo-occidental, moldeada a partir de Grecia, de la cual el filósofo ha de ser un “funcionario” ejerciendo su cargo en el decurso temporal teleológico. Sin embargo, este retorno al mundo de la actitud natural antepredicativa no llega “al peculiar sentido específico regional del modo de ser de los entes por que interroga.” A ello lo conduce, en el fondo, su insuperado cartesianismo. La cesura que depara la intervención de Martin Heidegger en la reflexión fenomenológica, dirá Astrada, se dirige hacia la analítica del mundo circundante próximo al *Dasein* en su fáctica condición de estar-ahí. A propósito, Astrada observa que el “comercio del *Dasein* con su contorno no es la actividad perceptiva y el conocer fundado en ésta, sino un *Besorgen*, un hacer solícito.” Sin embargo, dado este paso decisivo y central de Heidegger, Astrada advierte sobre un problema que resultará crucial para su propia formulación filosófica. Cuando señala que “este *Dasein* heideggeriano es un estar-ahí estático, ahistórico, una estructura conclusa, a pesar de su supuesta apertura a la comprensión del ser, en cuyo más profundo estrato irracional éste se constituiría.” Tal señalamiento le permite a Astrada hacer incidir en su densidad ontológica la idea marxiana de la praxis. Tras separarse

de la “vuelta” heideggeriana al sentido recóndito y conceptualmente inasible del ser, por considerar tal giro “irracional” y “panromántico”, Astrada no dejará de denunciar esta recaída arcaizante. Que impide abrir el sentido del ser más allá de la temporalidad no sustraída a la fatalidad de la técnica en tanto “caída” última de la humanidad contemporánea. Astrada añade:

Si el ser es la historia del ser, y ésta es el ser mismo y nada más que éste, entonces el ser es el devenir, y sólo éste, el que cuaja, sin identificarse con ella, en una influencia óptica, con todos sus bienes y todos sus males. El ser es, pues, el ser histórico, que involucra al hombre y su hacer planetario, a la especie humana que se renueva sobre el inabolible fondo de identidad que destacó Heráclito<sup>12</sup>.

El anterior pasaje revela la torsión que el propio Astrada está calibrando en su transposición de las categorías existenciales hacia la “dimensión dialéctica” (tal el título de su último libro publicado en vida). Se trata en rigor de una obsesión teórica de muchos años, que se vuelve particularmente intensa desde mediados de los años cincuenta, hasta madurar plenamente en la década siguiente. Si Husserl y Heidegger suscitan una “anamorfosis” que refleja la crisis de la cultura occidental eurocéntrica, “revelando el agotamiento de las fuentes de una filosofía hoy sólo apta para hacer, como lo está haciendo, el inventario de su gran sabiduría”, entonces la humanidad latinoamericana debe ocupar su *propio* puesto en el camino de esa misma sabiduría salida del amanecer de occidente, más allá de las labores de erudición. Por cierto que Astrada considera que Marx está excluido de esta edad decadentista, y su apelación en *Fenomenología y Praxis* directamente a su “Disertación doctoral” sobre Demócrito y Epicuro, es más que persuasiva respecto a la valoración que hace el filósofo argentino del pensamiento temprano del fundador del materialismo histórico. Este retorno al *joven Marx*, que en Astrada asume el carácter de una verdadera divisa filosófica, es su más explícita determinación, en el orden intelectual, de alejarse de toda manifestación de marxismo dogmático o “vulgar”. Empero, la visión marxista, o mejor, decíamos, *jovenmarxiana* que sustenta la idea de praxis en Carlos Astrada, aparecía ya suficientemente perfilada en su texto más “ortodoxo”, publicado diez años antes de *Fenomenología y Praxis*. En efecto, el quinto epígrafe del último capítulo de *El marxismo y las escatologías*

---

12 Ob. cit., p. 72.

reza lo siguiente: “fundamentación de la práctica como teoría revolucionaria”<sup>13</sup>. Con ello, Astrada se conducía a justificar el contenido filosófico de la onceava tesis a Feuerbach. Según consigna Astrada, la deshumanización de los proletarios es el acta de acusación contra el orden burgués que suprime su esencia genérica. La filosofía es en el proletariado una auténtica teoría revolucionaria, y ésta misma, “el vehículo espiritual de sus aspiraciones humanas.” La filosofía, en su carácter de fundamentación racional de la práctica, es teoría revolucionaria, y por tanto, *condición de posibilidad emancipatoria* de la humanidad, encarnada como oprobio en los proletarios. De aquí que semejante filosofía, nos dirá Astrada, afirme “la primacía de la acción y de la vida”, vale decir: de la *praxis*. En tanto el lazo que anuda razón, temporalidad y voluntad, es la conciencia materialista en su carácter de cosmovisión dirigida a la transformación del mundo. Esto es, la supresión activa de las causas de la deshumanización y la pérdida de lo humano en el hombre mismo, esto es, del régimen capitalista, elevada a pretensión *filosófica* de libertad. Para lo cual esa *filosofía de la libertad* solicita los servicios de la *dialéctica*. Porque “dialéctica” es un modo de designar el movimiento histórico incesante de la realidad humana en tanto “proceso” y “devenir”. Ya que la dialéctica obra “en el interior del cuerpo social” para expresar, en “la veta del acaecer real”, el “nervio de todas sus manifestaciones procesales objetivas”. No es por lo tanto el “sentido” de la historia la clave con la que quepa descifrar el contenido teológico transfigurado del marxismo, sino que es precisamente un error de las “filosofías historicistas”, según Astrada, considerar que una teodicea de la temporalidad garantiza la promesa redentora de un final definitivo del Mal, en un estadio salvador *allende* la propia historia fáctica y contingente. Su construcción antropológica le ha permitido postular a Marx la idea agonal de la lucha de clases como un drama que acontece *aquende* el fin de la historia. Lo que requiere justificar la *praxis de la libertad* más allá del horizonte de la filosofía de la historia. Para lo cual es preciso definir los rasgos de una ontología antropológica asumida como *humanismo dialéctico*. Pero ese desplazamiento temático requiere la clarificación de la función histórico-filosófica que compete a la “revolución existencialista” en la fundamentación del humanismo libertario.

La filosofía de la existencia asiste al humanismo *européo* antes de su muerte. En una de sus obras centrales, *La Revolución existencialista*,

---

13 ASTRADA, Carlos, *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires, Ed. Procyon, 1957.

posteriormente reeditada con un postscriptum<sup>14</sup>, Astrada asume una voz poniéndose más allá de las diferencias que separaban a Heidegger de Sartre respecto al tema del “humanismo”. Con Schelling y con Marx, Astrada busca un camino no esencialista, pero sí esencial. Desde el punto de vista existencial, el hombre nunca es un *es*, cuanto más bien un *llegar a ser*. Impelido por su esencia, es decir, por su *humanitas*, el hombre debe moldear su alma en el devenir temporal, que lo cierne sobre la vida en su conato de realización. Mas el hombre es un *ser histórico*. Su *humanitas* es una realización temporal prospectiva. Sin embargo, hay un dato insoslayable del proyecto moderno: el hombre racional ha muerto. En efecto, el sujeto de la modernidad se halla en estado de extinción. Y ello requerirá despedirse de las ilusiones racionalistas, hijas de un iluminismo que aún no dio pábulo a la hoguera de su tragedia dialéctica. Que es también la del proceso de secularización de los supuestos cristianos del espíritu occidental. Puesto que ese diagrama secular, en tanto transposición de lo sacro operada en el discurso filosófico, toma parte en la problemática del idealismo alemán. Especialmente en el pensamiento del Hegel del período juvenil, antes incluso que el que conduce a la magna *Phänomenologie des Geistes*. Puesto que, en términos estrictos, el conjunto del pensamiento contemporáneo aún se debate sobre las ruinas y los despojos del sistema hegeliano. Ello no quiere decir que en la cabeza de Hegel estuviéramos mejor. Marx no apareció por un mero desvío. Marx se hizo cargo de un escándalo que afectaba la filosofía hegeliana de la historia en su mismo corazón desgarrado. Y ese escándalo se refería al mísero papel que les tocaba en su trama global a las masas *reales*, a diferencia de lo que se esperaba de los Estados y los grandes individuos. Aún cuando sus concepciones de la historia converjan en la meta última kantiana que prosiguen, separadamente, por vías radicales: *el hombre como fin en sí mismo*. Que también se conciertan en las dos postulaciones rectoras que las guían, la *Razón* y la *Libertad*. Sus planteamientos filosófico-históricos fueron sucesiva pero sistemáticamente elaborados sobre la base común de esa concepción humanista kantiana, aunque flexionada y desplazada a sus extremos dialécticos idealistas y materialistas. Aunque difieran sustancialmente en sus contenidos y, evidentemente, en cuanto a sus implicancias políticas. Con todo, a juicio Astrada, es necesario situarse en esa matriz temporal potenciada si no se quiere resignar la fundamentación de la orientación práctica en el presente vivido, privándolo

---

14 Cfr. ASTRADA, Carlos, *Existencialismo y crisis de la filosofía*. Buenos Aires, Ed. Devenir, 1963.

de una comprensión histórico-universal del acaecer total en su dimensión planetaria. Según Astrada, entonces, Hegel y Marx ofrecen los dos grandes hilos conductores de los que aún debemos servirnos para orientarnos en un presente incierto requerido de autocomprensión histórica. Si es que se quiere pensar el propio tiempo sin abstraerlo de las mutaciones y derivas de la historia universal. Y claro, sin el error complementario de absorberlo totalmente en ellas. La superación de la filosofía de la historia ha de hacerse desde adentro. Atentos a aquellas cesuras que disparan las “saetas encendidas” en la realidad del tiempo, y sin que nos ceguemos al sino albergador del misterio de lo nuevo. Al sino del *devenir*.

Esta temática del “devenir” como hilo conductor histórico-filosófico de la idea de la temporalidad, es sistemáticamente abordada por Carlos Astrada en su libro *Dialéctica e Historia*<sup>15</sup>. Como en otros lugares, Astrada muestra cuánto la *Fenomenología del Espíritu* contiene en verdad de la filosofía de la historia hegeliana como tal. Es que allí Hegel concibe la historia como el prolongado y penoso movimiento del Espíritu, desenvuelto en estructuras lógicas inmanentes que son desplegadas en un proceso progresivo y necesario. A su vez, la historia universal debe ser reiterada en sus figuras por el espíritu subjetivo, en un recorrido de etapas precedentes aunque canceladas. El proceso de la autorreflexión intelectual, por lo tanto, debe trazar en la conciencia el mismo trayecto de formación de la realidad deviniente, replicando las figuras lógico-históricas como despliegue de la cultura en su tránsito hacia el Saber Absoluto. Éste, sin embargo, por ser un *resultado*, por más que discurra en la cabeza del filósofo, constituye un absoluto *histórico*. La universalidad de las figuras históricas de la conciencia se manifiesta como necesaria en la aprehensión finita del hombre culto, mediante una constatación posterior de su experiencia fenomenológica. Pero en otro plano, el Espíritu absoluto se extraña de sí mismo en la naturaleza y la historia, cuya mediación le es requerida para devenir totalidad. Así, explica Astrada, en Hegel la naturaleza resulta de la alienación de la idea absoluta fuera del tiempo, mientras que la historia humana resulta de la alienación de la idea absoluta en-el-tiempo. La rememoración de la experiencia fenomenológica formada reflexivamente por el espíritu, tiene por objeto cerrar su ciclo en la plenitud de la libertad. Pero esto, desde su facticidad devenida, equivale a realizar el fin de la historia universal en el seno de la sociedad burguesa, dado que el

---

15 Cfr. ASTRADA, Carlos, *Dialéctica e Historia. Hegel-Marx*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.

espíritu se plenifica en el marco del mundo occidental que ha madurado tras 1789, sirviéndole de medio y sede para su meta última de realización. Ahora bien, para el Hegel de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, la filosofía de la historia no puede ser profética. Es sabido que Hegel desaloja del presente al continente americano, para situarlo en el futuro, que sin embargo le augura como propio. En tanto Hegel construye la idea de la historia universal como la progresiva realización de la conciencia de la libertad, cada estadio histórico en su conquista representa, con ello, el horizonte legítimo de acaecimiento de cada época, consecuentemente con la determinación que le es propia. Pero solo con la Revolución Francesa tiene su aparición inaugural la conciencia de la libertad en carácter de condición universal del hombre. Las revoluciones burguesas realizaban la generalidad jurídica de la idea universal de la libertad, aboliendo los estamentos feudales, que consuman las declaraciones constitucionales. Sin embargo, con consecuencias perniciosas. Ya que la conciencia revolucionaria de la libertad egoísta trae consigo el principio de la lucha interna irreconciliable, y la imposibilidad de instituir una totalidad política.

De tal modo, señala Astrada, Hegel nos presenta una concepción *agonal* de la historia. Es que Hegel ve, en toda su dimensión trascendental, la conflictividad política inherente a las luchas acaecidas con la expansión de la Revolución Francesa en tanto *misión universal*. Reconoce con ello que el problema estatal es la cuestión fundamental a resolver. Es decir, concibe el problema del orden institucional que viene a resolver las contradicciones y escisiones burguesas, cuya imposibilidad se plantea a raíz de los conflictos suscitados por las egoidades enfrentadas, y cuya consecuencia es la primacía de la libertad meramente formal. La libertad civil y el “sistema de las necesidades” son los fundamentos sobre los que se yergue el mundo burgués que dará lugar a la moderna sociedad industrial, cuyo carácter es esencialmente técnico; rasgo que también fue entrevisto por él. Hegel concibe la formación del Estado como una doble articulación de universalidad comunitaria y poder coactivo, que así consuma la sustancia del pueblo. El saber absoluto tiene como resultado la “historia conceptualizada”, una vez interiorizada en la conciencia, tras haberse cancelado en el tiempo según su última alienación. Entonces sólo lo absoluto deviene verdadero como sistema acabado. Es decir que el “fin de la historia” no significa un acabamiento temporal fáctico, cuanto el límite epocal de una forma de comprensión que se cierra intelectivamente. En cambio Marx cree que la libertad del hombre real no es mera libertad de la conciencia, recordando que en Hegel el ser humano, el hombre, es igual a la

autoconciencia. En la concepción hegeliana, el ser que se hace cargo o asume reflexivamente su ser, es sólo la autoconciencia que se toma por permuta del hombre real y objetivo, en vez de considerarlo como verdadero sujeto. Por contraposición a ello, para Marx, la libertad es un producto del devenir histórico práctico, cuya realización progresiva es cualitativa, ya que avanza consumándose por saltos dialécticos<sup>16</sup>. De modo que la idea de la libertad en tanto categoría histórica de la praxis, está siempre condicionada por el grado de dominio del hombre sobre la naturaleza, reflejando asimismo el grado de poder del hombre sobre sí, y de su comunión asociativa con los otros hombres. Sin embargo, observa también Astrada, tanto Marx como Engels pensaban que la filosofía clásica alemana, a pesar de su corteza conservadora, era en el fondo una filosofía revolucionaria, llamada a influir de manera decisiva en el ideario que promovería las grandes transformaciones a que estaba destinada. No sin antes transformar su idealismo. En ello cumple una misión cardinal la filosofía del ser.

Carlos Astrada jamás defecionó de la enseñanza de su turbador maestro, ni en 1932, cuando arriba de Alemania, ni en 1970, año de su fallecimiento. En efecto, al final de su vida termina por consagrar su avenimiento crítico con el pensamiento de Heidegger, el *pensador del ser*, en su mismo camino. Ya que, en cuanto a la pregunta por el ser en cuanto ser, el ente que determina el pensar y la interrogación metafísica que procura su apertura develadora o desocultadora, Astrada jamás incurrió en desvíos. En tanto que, con Heidegger, también Astrada considera que la suprema tarea de la filosofía es pensar la verdad del ser. Según Heidegger aquí radica la misión del filósofo. El *Dasein*, en tanto estar-presente del hombre, debe abrigar un pensar primario para consagrarse a la *aletheia* de su vecindad con el ser. En esto estribaría el “giro radical” al ser del pensamiento de Heidegger, precisa Astrada. Sin olvidar, asimismo, que el pensar en su movimiento hacia el ser es inconmensurable para el lenguaje conceptual. En su *Martin Heidegger*<sup>17</sup> Astrada analiza de qué modo su maestro, partiendo de la sustancia de la estructura del estar-en-el-mundo del hombre, descubre la esencia del existir. Existencia que acaece para el hombre concreto, primariamente, en su actividad práctica

---

16 Cfr. ASTRADA, Carlos, *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires, Ed. Devenir, 1962; *La génesis de la dialéctica. En la mutación de la imagen de los presocráticos*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1968.

17 ASTRADA, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires, Juárez Editor, 1970.

cotidiana pragmáticamente intencionada. Con esta posición originaria se desplaza la problemática filosófica tradicional que componía la imagen de una conciencia teórica acósmica y neutral, aisladamente enfrentada a su objeto y recluida en el confinamiento epistemológico de una subjetividad preformadora del mundo. Pero el hombre concretamente existente en su trato con los entes intramundanos, en su hacer y obrar prácticos, constituye un dominio funcional de operaciones instrumentales que dona un sentido concreto a la estructura existencial del *Dasein*, y aún al ser. De modo que el hombre vive su mundo, no gnoseológicamente o como subjetividad receptora, sino a partir de una matriz pragmática que predetermina, consecuentemente, la posterior orientación de la vida teórica. Para Heidegger, explica Astrada, el hombre *existe ya* como un “teórico de la praxis”, esto es, acusando en la preocupación cuidadosa de su trato cotidiano, una realidad que se le abre como un plexo de remisiones instrumentarias. Por ello la *técnica* es una de las destinaciones históricas del ser. Sin embargo para Heidegger, explica Astrada, la técnica hace la historia, pero en detrimento del ser, a expensas de su olvido.

También la idea de praxis transformadora entraña una mutación del pensar. El joven Marx, al formular la prioridad de la transformación práctica (*Praxis*) del mundo, por sobre su interpretación, de ningún modo desconsideraba la circunstancia de que ya la realidad debe impelerse a sí misma hacia el pensamiento, para que éste ceda su puesto, en el orden de la verdad, a la modificación sustantiva que produce la acción. Pensamiento y realidad, concepto y experiencia, no meramente se condicionan: se solicitan recíprocamente. También en este sentido, *Praxis* es acción radical autotransformadora. Astrada sostiene que la acción radical transforma y modifica la raíz misma de la acción en su significado pragmático existencial. Marx ha podido hablar de la posibilidad histórica de una nueva realidad como realización del hombre total, en un suelo histórico removido por la acción radical, esto es, considerando la raíz que es el hombre mismo que se transforma fácticamente en su advenimiento histórico-mundial. Es una época del ser en la que él toma conscientemente parte. En tanto el ente humano no sólo es histórico por ser temporal, sino también por pertenecer a una situación que, en virtud de la praxis que él ejecuta, lo relaciona con la naturaleza y la sociedad. Esta praxis se define integralmente por el *trabajo* en todas sus implicaciones históricas y sociales. En resumen, es el concepto de “trabajo” el punto de contacto entre Marx y Heidegger. Y si consignamos ya que este renovado marco de referencia de la idea de praxis lo aporta el joven Marx, es pertinente subrayar ahora que Astrada lo hace desde un materialismo histórico y dialéctico reabierto a partir de su

vuelco ontológico heideggeriano. Es decir, que asume la *vuelta* heideggeriana al ser, la *Kthere*. Astrada enseña que en la raíz de la relación humana con el mundo de la naturaleza y con el de la historia, con su entero proceso productivo, está la acción, y que ésta es la génesis misma de las relaciones interhumanas. A diferencia de ello, para Heidegger la fuente del ser es el tiempo y la temporalidad del ser radica en su finitud. Explica la génesis del ser a través de la explicación del tiempo, cuya noción vulgar de duración interna del mundo es despreciada, anulando con ello, sin embargo, un sentido originario de la historicidad humana concreta. Su materialidad inabolible. De esa manera, señala Astrada, Heidegger borraría su propia diferenciación ontológica entre ser y existencia, aligerando el peso ontológico de la “historia” frente a la temporalidad solipsista de un *Dasein* tomado en su carácter de sujeto existencial absoluto y destinación del ser. Con lo cual Astrada vuelve sobre Heidegger su propia antinomia: éste conculcaría, en su giro al ser, la propia diferencia ontológica. De ahí que Astrada considere que el tiempo histórico no puede temporalizarse sino a partir de reconocer que toda *existencia es coexistencia*. Y es el joven Marx quien descubre en el trabajo la co-existencia que Heidegger ontologiza. Puesto que la “estructura co-existencial” de la vida humana indicada por Heidegger, acontece en el proceso óntico de la historia. “El materialismo histórico ha visto con acuidad los entresijos de este proceso”, asegura Astrada. De modo que el requerimiento del retorno del hombre a sí mismo saliendo de su “enajenación” y su “caída”, en lo que coinciden Marx y Heidegger, sólo puede efectuarse mediante ciertas condiciones prácticas. Lo que supone subvertir la relación de teoría y práctica tal como es concebida por la filosofía tradicional y sus direcciones idealistas en el pensamiento moderno. Estas habían acentuado su escisión, erigiendo, además, en Sujeto a un *ego* abstracto y pensante, vaciado de la sustancia del hombre concreto y existente. Precisamente éste es el punto en que Astrada conecta la *Sorge* heideggeriana con la idea de “acción radical” que elaborara el joven Marx a partir de la noción de trabajo o actividad práctica humana. Ahora bien: la acción radical solicita la radicalidad del mito.

En efecto, Astrada muestra que en *Holzwege*, Heidegger, al erigir al ser en una potencia innominada, imprime un giro arcaizante a su pensar, haciendo de éste sólo un reflejo del ser encaminado a desalojarse de sí mismo. Puesto que para Astrada el mito que ha de ser tenido en cuenta, es sólo el mito actual y viviente. Y todo mito vivo convalida su origen en tanto habilita una prospección temporal. Esto es, en tanto la estructura existencial del hombre inscrita en la vida de la humanidad histórica, abre e inviste, media-

do por un mitologema, un mañana a ser conquistado. Mas el mito es a su vez mediado por el pensar. En tanto *pensar* es andar, marchar en camino. En camino al ser. Pero se piensa por una destinación del ser mismo. Sin embargo el hombre, pastor del ser, ha llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser, como lo testimonia Heidegger en su exégesis de Hölderlin. Ahora bien, en este hiato o alejamiento tiene apertura el sentido de la aproximación al ser, de un acercamiento que columbra el resplandor de una humanidad futura en vecindad con el ser. Astrada dice esto con Heidegger, pero da un paso más. Esto es: cuando da el paso a la izquierda. Ya que en efecto, la apatridad del hombre moderno se le revela a Marx en la desazón y rebelión que experimenta ante la alineación que se concentra en el trabajador industrial. En el trabajo enajenado, el propio hombre de la modernidad ha sido “proscrito del hogar de la humanidad”. De modo que con Heidegger y Marx, es posible, según Astrada, conectar la filosofía que da primacía ontológica a la praxis en tanto crítica-práctica de la sociedad capitalista industrial, sin vedar el paso al pensamiento que se abre al ser y procura rescatarlo de su extravío en los entes bajo el complejo instrumental de la técnica. Por eso su humanismo radical es un pensamiento que se ha de poner “en el camino que lleva hacia allí donde la llama hogareña de la filosofía arde con más fuerza: el hombre social y la historicidad de su drama humano.” Pero si la existencia en tanto estar-en-el-mundo es esencialmente un coexistir, su acaecer constituye siempre un acaecer con otros, un *co-acaecer*, así determinado como *destino*. Y ello designa, dice Astrada en su *Martin Heidegger*, “el acontecer de la comunidad, del pueblo.”

Finalmente, dejándonos animar por un propósito más bien expositivo, podemos resumir la tesis “practicista de izquierda”, llamémosla sumariamente así, que sostiene el último Astrada incluso más allá del marxismo, en los siguientes términos: la *razón dialéctica* dona el “conocimiento de la libertad”, mientras que la *praxis* posibilita la “realización de la libertad”. He ahí la índole del desplazamiento de Hegel a Marx. Una expresa formulación de esta idea, que distingue entre “conocimiento de la libertad” y “realización de la libertad”, la encontramos en los estudios que componen el libro *Trabajo y Alienación*, cuya versión final es de 1965, dotada de un posfacio donde precisamente se introduce dicha clarificación conceptual<sup>18</sup>. A pesar de su aparente simplicidad, esa tesis encierra un nutrido aporte de determinaciones

---

18 Cfr. ASTRADA, Carlos, *Trabajo y Alienación. En la Fenomenología y en los Manuscritos*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.

categoriales que aquí no podemos sino dejar en suspenso. De todos modos, en ese texto que también forma parte del grupo de sus escritos marxistas, es reafirmada su concepción del “humanismo activista de la libertad”, esto es, de la doctrina que sustenta su filosofía de la praxis. Ese planteamiento estaba completamente perfilado en su libro de 1960, *Humanismo y dialéctica de la libertad*. Allí Astrada sostiene que para ser libre en una situación históricamente modificada, el hombre de nuestra época tiene que rescatarse de su alienación en la libertad objetivada y cosificada. La libertad, en tanto impulso de la existencia histórica, como exigencia vital del espíritu subjetivo, deviene forma del *espíritu objetivo* o del *espíritu objetivado*. La libertad es la expresión de las necesidades históricas de una determinada época y de un estado social determinado. Pero cuando la libertad, advierte Astrada, deja de tener una génesis viviente en el espíritu de los hombres, se transforma en un bien conquistado o producto inerte del espíritu subjetivo. De allí surge una “tensión” inherente a todo “ser situado” humano. Esa *tensión dialéctica* es inherente a toda praxis inmanentemente operante. Puesto que la relación del hombre con los demás hombres no es el resultado de un saber acerca de la existencia de éstos. Ese vínculo se define por un hacer, un operar, una praxis con respecto a los mismos. Igual con respecto a las cosas y circunstancias vitales que integran la situación en que el hombre, el sujeto, conjuntamente con sus coetáneos, se encuentra desde ya siempre. Por ello Astrada afirma que la libertad del hombre no puede ser previamente planificada teniendo por asidero solo una aprehensión racional de la misma, como si se tratase de la manipulación instrumental de un objeto. La libertad se ejercita en el medio de la praxis que ella misma habilita, “bosquejándose” dentro del espacio de posibilidad que ella misma inaugura en el contexto históricamente situado de la acción. En este punto de su análisis de la sociabilidad como praxis hace su aparición la dimensión sociopolítica, institucional, de las posibilidades trascendentes de la liberación histórica de la voluntad frente a un mundo ya cosificado e inerte, “inánime”. De modo que si el hombre toma la realización de un grado de libertad como definitiva conquista, y a la situación que es su soporte, como estable e indemne a todo cambio y devenir, entonces la libertad, que ha cobrado objetividad de cosa acabada y conclusa, se transforma en un obstáculo para su propia progresión dialéctica. Esa libertad lograda, madurada, entra en conflicto con la libertad que otra promoción humana, otra generación movilizada por sus peculiares exigencias históricas, se propone realizar y plasmar socialmente. En tanto las resistencias que ella encuentra, provienen de aquella libertad objetivada y congelada que es expresión de

una época declinante. Así se provoca aquello que Astrada llama lo “dialécticamente conflictual”. Con palabras de Nicolai Hartmann, Astrada dice que en dicha situación asistimos a “la lucha del espíritu viviente con el espíritu objetivado”. En palabras de la filosofía de la praxis, de la dialéctica real histórica, presenciamos entonces la pugna, el enfrentamiento agonal de las fuerzas del proceso social en su dinámica creadora, que tiende a configurar un nuevo estado de cosas en un horizonte temporal transmutado. Ahora bien, según Astrada, hay en este devenir conflictual un núcleo perenne. Ese elemento persistente es expresión de lo que no cambia en el hombre como ser histórico: su *conciencia de la libertad*. De ahí que lo que cambia y deviene merced a situaciones modificadas cualitativamente, son las nuevas *formas de la libertad*, estructuras existenciales de los horizontes de temporalidad histórica renovados.

Sin embargo, las formas de libertad devenida responden a la dialéctica inmanente de la libertad misma. De ahí que para Astrada, la concepción dialéctica del devenir social deba mantenerse equidistante de dos extremos igualmente falsos. Estos son el “progresismo finalista” y el “fatalismo”. Esto quiere decir que no es factible esperar un avance constante hacia una meta última predeterminada que anuncie el advenimiento de lo próximo. Este sería el caso del progresismo evolutivo. Pero tampoco hay que recaer en la idea de un tránsito absolutamente necesario, por consideración a supuestas leyes históricas preexistentes, regulado por un determinismo mecánico, de una etapa inferior a otra superior, como cree el fatalismo, cuyo instante catastrófico final no cabe más que propiciar. En el proceso dialéctico de la historia considera Astrada que caben retrocesos circunstanciales y hasta regresiones profundas a estados que se creían ya superados. Por eso Astrada llega a decir que no “porque hayan fracasado los humanismos históricos –interpretaciones parciales de lo humano– el hombre, hoy más amenazado que nunca en vastos sectores del mundo, ha de renunciar a todo humanismo, es decir, a centrarse en su propio ser y a convivir con los demás hombres dentro de un régimen social justo.” “Sólo que –dice siempre Astrada–, para perseverar en el esfuerzo de acceder a su humanidad, tiene que andar otros caminos –y seguramente los andará– haciéndose cargo de la situación histórica en que él está implicado. Para ello ha de recoger y acendrar en una nueva forma, la de un humanismo universal de la libertad, de la libertad concreta y viviente, lo valioso y superviviente de los ideales humanistas del pasado. Las decisiones y tomas de posición a que lo mueven las mutables situaciones en el ámbito en que él tiene que realizarse históricamente, encuentran su fundamentación en

la dialéctica de la libertad y en una praxis humanista universal, es decir, en la renovada decisión con que el hombre afirmará su destino humano y telúrico”<sup>19</sup>.

## **B. La construcción de la cosmovisión telúrica argentina: de la afirmación del universalismo filosófico al acogimiento de la tradición vernácula**

### **I.**

El humanismo universal de la libertad debe dar con la cifra de un destino telúrico. Descifrar el signo de la Nación viviente. Y para ello debe poner en diálogo la razón filosófica con la voz de la tradición vernácula. Que Carlos Astrada recoge del legado romántico y criollista argentino del siglo XIX. De acuerdo a esta doble fuente, por un lado Astrada abreva en el programa del célebre *Fragmento preliminar al Estudio del Derecho* del joven Alberdi, mientras por el otro recoge como rastro de un suelo hermenéutico heredado, la gauchesca de José Hernández, a fin de donarle un sentido onto-mito-poético. Carlos Astrada sostiene, prosiguiendo el ideario del juvenilismo romántico de la “Generación de 1837”, que en la vida de un pueblo la filosofía debe asumir, al lado de la literatura y el arte, una función primordial de carácter privilegiado. Por constituir la filosofía la vertebración profunda y total de una verdadera cultura soberana. Esto es, auténticamente argentina y americana. Es que no obstante estar históricamente condicionada, la filosofía puede relacionarse, desde un punto de vista objetivo y universal, directamente con el objeto que le es propio. Dicho objeto no es otro que la sabiduría humana y los problemas a ésta inherentes, suscitados por las reacciones del hombre ante el mundo y la vida. Pero la filosofía, sostiene Astrada, en tanto consuma la expresión de la manera de pensar propia de un pueblo, de una nación, de una comunidad humana, hace objeto de su conocimiento y de su valoración crítica no solo a los problemas y concepciones surgidos en su seno, sino también al pensamiento ajeno, a otras maneras diferentes y alternativas del pensar filosófico. Sobre este punto atinente a la relación decisiva entre universalismo y tradición, leemos en *Tierra y Figura* lo siguiente:

El pensamiento filosófico, y con él toda filosofía válida, siempre enraíza y se desarrolla en el suelo de una determinada nacionalidad;

---

19 ASTRADA, Carlos, *Humanismo y dialéctica de la libertad*. Buenos Aires, Ed. Dévalo, 1960.

pero, conforme a su idea, no es un pensamiento encerrado en los límites de las nacionalidades, sino que los trasciende, sin llegar jamás a abolirlos. Esta es la tendencia ideal del pensamiento en su esencia, de acuerdo a su requerida objetividad; vale decir, superar los límites de su sustrato histórico originario, para acceder a la universalidad. Sólo así puede él validar su aporte a ésta y adquirir plena conciencia de la tarea y orientación que ese sustrato nacional le imponen<sup>20</sup>.

Siendo consecuente con este programa, durante el dramático período que se abre tras la caída de Perón<sup>21</sup>, Carlos Astrada, primero un intelectual orgánico de su régimen, y luego acerbo crítico del mismo, ensayó una ontología cuyos riesgos son en todo caso equiparables a la propia causa que la motivaba: la “liberación del Pueblo”. Palabras suyas. Causa que abrazó como apuesta vital, y de la que se quiso su abismada voz filosófica. Abismada de voluntad. Eso quiere decir que su comprensión del mito procede de una filosofía de la voluntad entretejida con motivos vitalistas y existencialistas aglutinados en una “ontología pampeana” *humanista*. Por ello la antropología pragmática kantiana constituye el punto de vista general de *El Mito Gaucho*, texto central cuya primera edición es de 1948, y la segunda, ampliada y definitiva por contener una Introducción, de 1964. Si fuera posible decir de un golpe qué tiene Astrada en su cabeza con su ambicioso planteo de una metafísica telúrica del ser nacional, puede afirmarse que la figura del “gaucho” escorza una imagen del mundo afincada en los signos originarios de la forma de vida “pampeana”, conducente a establecer la “esencia” de la argentinidad en un sentido filosóficamente excogitado. He ahí la doble apertura de sentido entre tradición nacional (romanticismo americano y literatura gauchesca) y filosofía universal (interpretación analítico-ontológica del ser y dialéctica de la praxis), cuya máxima expresión en el siglo XX la aporta precisamente *El Mito Gaucho*. Dicho sintéticamente, el desciframiento ontológico-político del mito se presenta como la condición de posibilidad para que una comunidad nacio-

---

20 ASTRADA, Carlos, *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*. Argentina, Ed. Ameghino, 1963, p. 64-65.

21 Para una contextualización histórico-intelectual y política, véase: TERÁN, Oscar, *Nuestros años sesenta*. Buenos Aires, Punto Sur, 1991; SIGAL, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires, Punto Sur, 1991; KOHAN, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires, Biblos, 2000.

nal descubra la clave de su origen y destino. Por cuanto no hay nación sin mito constitutivo y constituyente. Mas ello requiere una hermenéutica del desciframiento. Porque debe lucharse por arrancarle a la esfinge pampeana su secreto cósmico y espiritual. Ese indeclinable esfuerzo de interpretación, dirigido a desocultar una destinación inscripta en signos velados y pistas encubiertas, es lo que explica la hermenéutica telúrica astradiana motivada, como en Lugones, en la dimensión clasicista de la mitología reconducida al legado autóctono, *gauchesco*. De ahí que la formación, la *Bildung* del espíritu argentino planteada en los términos de la construcción de una cosmovisión intelectual, debe inspirarse a tal fin directamente en el pensamiento griego, cuya horma mítico-ontológica y ético-política ofrece según Astrada el modelo más adecuado, es decir la *Paideia*. De modo que en la dilaceración por el enigma del ser y las respuestas que ese desgarramiento suscita, se dirime la realización de un destino cultural autónomo. Acaecido en el drama existencial inherente a una comunidad humana acotada en el espacio y en el tiempo, y germinalmente anticipado en el origen velado de olvido de su mito. Es que la pampa es uno de los elementos cosmogónicos que recubre y rodea al mito, a cuya intemperie cósmica cabe atribuir la desolación que provoca en el hombre argentino su equívoca ansia de preservación y prolongación. “Es precisamente por imperativo de tal misión instauradora que, en medio de la llanura infinita, se yergue el gaucho, en pugna anímica con la extensión y los elementos cósmicos y telúricos, para trazar la órbita de un destino”, explica Astrada<sup>22</sup>.

En tal modo, la aprehensión de ese *destino* no resulta de una mera operación teórica, sino de una intuición afeccional que se nutre de la sensibilidad dolida, de “una desazón que nos punza y nos angustia.” Así, retornar al asidero del ser genésico y telúrico es una tarea que exige, en su “urgencia solícita”, desandar el alejamiento ontológico que en la pampa se asume como asolación de la inmensidad de lo indeterminado y distante. La urgencia solícita atañe al develamiento de la esencia de lo argentino respecto a nuestro propio ser y a nuestra condición vital primaria. Porque para el “hombre argentino” la pampa no es sólo *espacio de llanura*, sino una *estructura ontológica* inherente a su estado nómada de morar y trasegar. Así, para el hombre argentino, en el requerimiento de una comprensión existencial de su esencia le va el re-centrarse en su ser, por hallarse sumido en la melancolía que provoca el piélago inconcluso de la infinitud monocorde de la extensión terrosa. No por disposición bucólica, sino por su hallarse arrojado al abismo horizontal de la

---

22 ASTRADA, Carlos, *El Mito Gaucho*. Buenos Aires, Ed. Cruz del Sur-Devenir, 1964.

experiencia de la lejanía. Es un modo de decir que todo argentino es propenso a filosofar. No sistemáticamente, claro. Es movido a ello por la melancolía. Si bien no en su mero sentido psicológico, sino metafísico. Puesto que en el plano ontológico, la melancolía expresa una inercia de totalidad que ensombrece el ser bajo la monotonía de la *lejanía* en fuga, impidiéndole el despejamiento de su “fantasmática proyección” que, en el “limbo de lo remoto y borroso” se oscurece para la conciencia de sí que da lumbre y acogimiento a “sus potencias en ciernes”. Por ello, en la lectura astradiana del *Martín Fierro*, éste no es acogido sólo como una obra literaria, como el cuadro histórico de un tipo sociológico ruralista, o como un relato épico ejemplar, una “gesta”. Aunque fueren claves heredadas desde Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas. Sin dejar de ser todo ello, el *Martín Fierro* expresa más bien una caracterología humana que entraña el escorzo de una ontología. Es decir, constituye una cosmovisión que contiene determinaciones sociológicas y antropológicas en el marco de una concepción valorativa del mundo, cuajada en un ámbito temporal y espacial preciso. Es que allí mora el destino, el porvenir, nos asegura el filósofo que devela el poema. Pero este porvenir no se desplaza como una magnitud, en línea recta. Sino que describe círculos, en una demora inminente dilatada y concéntrica, aunque convergente en un eje continuo. Es también una *lejanía circularmente temporalizada*. O sea, como una “rueda”, según lo postula el poema épico. Porque el tiempo se temporaliza desde el futuro, y porque el porvenir es expectativa vital y existencial de lo ya en gestación y despliegue. Por tanto el hombre argentino no es futurista, vulgarmente utopista, sino más bien “porvenirista”, dice Astrada. Es decir que se halla enderezado a un advenimiento novedoso, a la vez que immanente a los orígenes.

El paisaje mítico en el que transcurren los avatares y aventuras de Martín Fierro es la propia extensión de la llanura pampeana, sustraída en su inmensidad a la tutela instrumental de la formación del Estado, extravertida hacia el interés extranjero. Por el contrario, el poema sitúa su ámbito intransferible en las entrañas del misterio telúrico, debido a lo cual la *tierra* es un elemento constitutivo del mito. A su vez, es el entorno telúrico quien dicta sus signos vivientes a la experiencia vital del gaucho, cuyo desciframiento es para él cuestión de supervivencia. Ese oráculo natural debe interpretarlo en el curso de su propia vida que le va en juego, y a ese lenguaje telúrico debe su “cencia”. El gaucho en su aventurarse en la tierra es apresado por el sortilegio de la extensión, del sueño sonámbulo de la llanura, pero del cual ha de despabilarse en su retorno a sí mismo. Si logra la “vuelta”, entonces será ca-

paz de salir de su ambular obnubilado que lo tenía extrañado, para así, en un nuevo estado de lucidez, poder dirimirse con la conciencia de su propia misión. Puesto que era ya “sonámbulo del sueño de un auténtico destino”. Cuando la palabra del vate rompe el silencio primordial, da apertura a la “cifra” cosmogónica que preanuncia una “historia gaucha del mundo”, contenida como germen a partir de la tétrada pampeana. La tríada cosmogónica formada por los tres elementos pitagóricos del sol, la luna y el mundo, es contenida por la unidad del ser de todos los seres, Dios o el Uno, en tanto gran mónada panteística que resume la monodía pampeana. La payada especulativa, mítico-metafísica, compendia la teoría circular del tiempo, de la rueda eterna, la cual, siendo en este caso una reminiscencia búdica, refiere el karma pampeano como momento oriental, junto al greco-clásico, de los cánones cosmogónicos de la imagen gaucha del mundo y la vida. Y con ello, asiste a una intuición del destino que le prepara su vivencia telúrica y aún climática, en concordancia con el relato cardinal del *karma*. De lo cual huye la doctrina cristiana, en tanto impugna la pre-existencia de linajes, favoreciendo la imagen de un individuo creado desde la nada por voluntad del Dios único, y a su semejanza. En cambio, la concepción cíclica de la rueda de la temporalidad en tanto *tardanza de lo por venir*, consiente la representación de un mundo aún por renovar y construir, aunque temporalizado desde el futuro, en relación al eje de la propia esencia argentina, concebida como una “distensión vital creadora”. Dentro de la matriz cosmogónica de la *tétrada pampeana* y su “cuaternidad cósmica”, entonces, irrumpe la voz del gaucho, arquetipo de la pampa. Pero el parentesco que Astrada establece con el alma oriental, con el karma búdico, no remata en la resignación, sino antes bien, dirá, en la certeza de que el destino puede modificarse por obra del querer del hombre. Ya que con “la potencia de su voluntad” puede situarse fuera de la acción de los elementos naturales y enfrentarlos para afirmar, frente a la total naturaleza, su supremacía, la humanización de su entorno.

El gaucho Martín Fierro retorna *voluntariamente* de su extrañamiento, para integrar los núcleos dispersos de una visión total del mundo y de la vida, que tiene como coronación *práctica* un “ideario político”. Esta “cosmovisión política”, según la denomina Astrada, consta de una parte crítico-negativa, de denuncia de las minorías dominantes y la servidumbre colonial, y una positivo-constructiva, de propuesta programática e impulso futurizante. En la dialéctica de muerte y resurrección del gaucho se cifra el renacimiento cíclico de un destino político comunitario, obrando metamorfosis históricas que manifiestan “un retomar paradigmas originarios, cuando se

ha borrado la impronta del modelo.” Así pues, el Mito de las Argentinos o “Mito Gaucho” reside en la llanura, donde es guarnecido hasta irrumpir en el presente. Pero aquí “llanura”, decíamos, designa a la vez un espacio geográfico y una *forma ontológica*. Por ello “la pampa” es un símbolo numinoso mitopoético que alberga una estructura metafísica privativa. Pero para Astrada la teluria pampeana está inscripta en los signos misteriosos del silencio, en tal modo que sólo el don adivinatorio del poeta puede descifrarlos en su oculto sentido. Su palabra poética, articulada en canto, traspone la barrera de la mudez del paisaje, para tornarlo perceptible en la honda dimensión de su significado, conduciéndolo a la plenitud de su mensaje. La fisonomía de la tierra en unidad con la cultura raigal es lo que se vuelca en el *logos* poético, en la palabra delatora del silencio que ella ha vulnerado hasta el fondo mismo de su hontanar misterioso. Que es lo propiamente nuestro, el ser en sus signos vernáculos recogidos. Sin embargo, sobre lo propio y nativo se cernió el olvido. El Olvido es uno de los dioses de la pampa ontológicamente extensa y anímicamente nocturnal. No obstante, este olvido es una posibilidad existencial propia del ente prisionero de su nihilidad. Aunque para ello, al olvido divino debe pasárselo por la criba de la rememoración, que liga al origen la voluntad de recordar, es decir del retorno. El tiempo, que así es captado en su discurrir cíclico, cobra otro ritmo que el del tiempo sobrevenido con la aculturación occidental, porque la “eternidad” de la Rueda, no escapará a la historia en su marcha progresiva. Aunque sí apuntará, sobre la base de una “cultura nueva y muy vieja” a la vez, a otra meta, a otra finalidad, inaugurando una dimensión histórica constituida por la tensión dialéctica entre repetición simbólica y avance práctico prospectivo. Es este nexo entre repetición, rotación y *vuelta*, el que justifica la necesidad de retomar aquel remoto y subyacente acervo cultural “amerindio”, según Astrada. Y por tanto lo que nos ata a los orígenes revividos por la memoria cultural, a fin despertar el alumbramiento de lo nuevo bajo el impulso de creación en la continuidad. Por ello es que sólo el mito traspone el umbral de la pura filosofía de la historia.

Ahora bien, ¿qué es el mito para Astrada? En pocas palabras, puede decirse que para Astrada el Mito presenta una faz histórico-antropológica y una faz ontológico-política. Desde el primer aspecto, la representación mítica tiene un soporte mágico-religioso, y es a su vez el preanuncio de la aprehensión filosófica del mundo. Y es en vano que el pensamiento conceptual se exculpe de ese fundamento arcaico. Por cuanto el mito no es un mero amasijo sincrético, sino la primera composición figurativa de una imagen total del mundo al que representa como *acontecer*, como una temporalidad que acae-

ce desde el ser del origen, cíclicamente. El mito cifra en un prototipo originario la certeza de un orden cósmico universal. Así, la abolición del tiempo profano cronológico provocada por el mito yace en la repetición arquetípica de la realidad, que los rituales tienen por función evocar. Entonces el mito es origen e impulso, acicate de un comienzo liminar. Puesto que en el mito se da una contemplación figurativa, imaginativa, de las fuerzas del ser que retornan al hogar y lo liberan. En el aspecto ontológico-político el mito, dirá Astrada, mediante su transposición de la esfera de lo arcaico y lo sacro al ámbito de lo profano y secular, permite simbolizar el destino de una comunidad humana en su proyecto histórico. Por ello el mito dota a la comunidad nacional de una prospección futurizadora, delineada de acuerdo con metas últimas *prácticas* que le son privativas. Y es cuando el mito efectivamente se rehabilita como *praxis*. En consecuencia, el mito es un símbolo práctico del conjunto o plexo total de supuestos y enunciados anímicos y emocionales de la comunidad humana, relativos a su finalidad implícita, que ella tiende a alcanzar por medio de la auto-comprensión histórica de su ser y de sus efectivas virtualidades. Por ende el mito es tanto su mitologema imaginario (dimensión antropológica) como su teleología normativa (dimensión política). En tal modo, el mito se *historializa*. Así se opera la transferencia de la sustancia mítica sorbida de su *genius loci*, hacia el futuro prefigurado como destino genésico del origen.

Sólo así puede aspirar el mito a constituirse en *mediación simbólica de la praxis*. Pero esa mediación simbólica de la praxis implica una mediación con la cultura, y por tanto con la historicidad de la tradición. De ahí la función ontológico-política del texto mito-poético. Hernández es la voz encarnada de la fuente viviente de la tradición vernácula, que “al recoger su poesía perviviente y documentar el *Epos* de la argentinidad, nos ha dado una cosmovisión épico-telúrica y también política, recortando sobre la extensión, con trazos recios y perdurables, la silueta del gaucho Martín Fierro, del centauro pampeano”<sup>23</sup>. Este mitologema, tan caro al criollismo, ha requerido de la voz del poeta para que llegue la anunciación del filósofo: José Hernández y Carlos Astrada hacen dialogar el alma de la cultura argentina en su misión secular libertaria. Trasponiendo el umbral del olvido. Por ello el mito requiere del develamiento de un secreto que está a la espera de su vate, y del cantor *popular*, el payador. Porque el rapsoda guarda una promesa que ha de proferir el filósofo en su exégesis y explicación ontológica. A fin de despejar el

---

23 Ob. cit., p. 65.

sentido de la cifra de esa promisión que aguarda, en la iluminación e irrupción del logos poético, su hora histórica. Puesto que es a resultas del mito que tenemos imaginariamente configurada una concepción del mundo y de la vida de intencionalidad emancipadora. Una *Weltanschauung* “politicista” que se subtiende en los conatos de una voluntad soberana mitopoéticamente cifrada, y filosóficamente des-cifrada. Y así el filósofo Carlos Astrada avisa, anticipa, promete, avizora que el “gaucho, es decir el hombre argentino tal como emerge del seno del mito, es el cimiento de nuestra vida nacional”, puesto que “en su roca viva se asentó la comunidad política argentina”. Son palabras *misionales*, con las que Astrada se propone mostrar que en el mito gaucho, o sea, en el mito fundante de la “argentinidad”, yace *anunciada* “la tarea de levantar sobre la pampa, bajo la Cruz del Sur, una comunidad política, justa y libre, y asentada en lo vernáculo”.

## II.

Puede decírse nos que nos hemos dejado ver, hasta aquí, demasiado adheridos a la piel de serpiente de las palabras del pensador Carlos Astrada. Contestaríamos a ello que nos guía la expectación no tan secreta de que esas palabras agazapen mínimos “saltos dialécticos” en su fluir textual. Claro que se trata de las palabras mitopoéticas y metafísicas, pero también políticas, que en sus intempestivas acrobacias conceptuales encendieron la lumbre que alimentó el haz de luz, la *Lichtung* que proyectó el romanticismo culturalista argentino en el siglo XX sobre la condición del “ser nacional”. Que también se tomaron como palabras de equívocos y funestas ilusiones. Si es que ellas también deben atravesar la expiación para redimirse. Y volver del Olvido. A fin reponer el mito telúrico y la cultura filosófica universalista al servicio de la formación de una autoconciencia espiritual empinada, como la cordillera, en las voces de la emancipación americana. Que sin ellas, acaso serían demasiado ligeras en la altitud. Si es que las cumbres graníticas y ventosas del americanismo también pueden nutrirse del suelo sedimentario de las significaciones argentinas de la llanura. Permítasenos este juego de metáforas que nos quedan muy cerca. Que vienen de una “pampa” de palabras que se quisieron la filosofía bautismal de un humanismo de la libertad, y que también se quisieron los nombres de una América soberana. Brotadas de la voz de una *praxis de liberación* que recoge su impulso del desciframiento del enigma cósmico arqueado en el horizonte de la pampa. Y despejar el camino del retorno de los hijos del centauro epopéyico, *Martín Fierro*. Aquél gaucho arquetípico que Lugones despidiera en *El Payador* contra el crepúsculo de

una memoria literaria. De la que quedan las palabras y los textos. Quizá la *verdad ontológica* también espera su dialéctica de muerte y retorno, a más de sus transfiguraciones en el tiempo histórico. Sólo así se podría traspasar el vano de la filosofía de la historia, sin quedar a la espera de su veleidosa e inaccesible hija: la utopía. Palabras, en fin, con las que uno de los discípulos dilectos de Martin Heidegger se cernió sobre la tradición de la gauchesca bonaerense. Palabras de la filosofía y del ensayo en la Argentina. Saetas que surcan la agonía de los olvidos.

Ahora bien, ¿por qué recordar esas palabras? Diremos por última vez aquí, y de nuevo de la mano del filósofo argentino, porque somos *futuristas esperanzados*. Mas propendemos a una espera que no se nutre subrepticamente de la filosofía de la historia, sino abiertamente, porque asumimos la temporalidad como un drama en torno a lo que somos y fuimos, y a lo que anhelamos ser, con toda la multivocidad o polivalencia que esa perdurabilidad del ser, cultural y políticamente, admita para sí. Si es que sospechamos que su unidad de destino será la de la *comunidad en la libertad*. Si tal fuese la clave, o una de las claves inexcusables del porvenir argentino. De un porvenir fulgurante en cada instante del presente, que con Walter Benjamin, sabemos que son las puertas por donde puede ingresar en cualquier momento el Mesías. Y ello es algo que también extraemos del yacimiento textual astradiano. En efecto, "Presentismo y futurismo" se titula un ensayo escrito por Astrada en 1924<sup>24</sup>. Allí el joven Astrada se proponía dar con una clave filosófica temporal en lo que se presentaba en principio bajo categorías estéticas. Para ello pretendía distinguir al "futurista" como un descubridor de nuevos valores, un renovador de valores humanos permanentes, del mero progresista, que niega lo bueno y lo malo del pasado por pertenecer sólo al pasado. Con ello, quisiéramos confesar que nosotros tampoco somos progresistas. Más bien somos románticos. En tanto guardamos esperanza en la saeta misteriosa que nos viene de las espaldas y que apunta a lo que vendrá. Y a esta flecha romántica, ciertamente, consagramos la dirección de nuestros estudios. Decía quien aún era un joven reformista:

El resorte del futurismo no es otro que la inquietud romántica, pulsación profunda de nuestra vitalidad espiritual. La inquietud romántica no sólo nos orienta, como comúnmente se cree, hacia el ayer. Se mueve

---

24 ASTRADA, Carlos, "Presentismo y futurismo", en: *Temporalidad*. Buenos Aires, Ed. Cultura Viva, 1943.

ente dos polos: pasado y futuro. O nos impulsa a incursionar a través de realidades extintas, que así reviven histórica y estéticamente en la fugacidad de nuestra activa reminiscencia; o, moviéndose en el sentido del devenir, estimula nuestro afán creador, nos hace apurar la emoción del futuro, nos lo anticipa en una perspectiva ilusoria, en los brillantes relieves de la esperanza. [...] Estamos, pues, condenados a marchar en pos de una plenitud anímica que en la apariencia se nos ofrece como objetivo temporalmente cercano pero que, conforme tendemos hacia él, se nos torna inaccesible, y a dejarnos, así, seducir por esas metas que nos parecen próximas, pero que constantemente se desplazan en la dimensión del porvenir –y en esto reside nuestro inevitable futurismo”.

Si lo leído recién se admitiera no sólo como cita de un historiador de las ideas, sino además como criterio de justificación filosófica, acaso nuestras glosas astradianas también vengán a ensayar un gesto “futurista”, un conato lectural y exegético de porvenirismo. Que asumimos como rememoración textual ante lo venidero venturoso. Si es que la nación y la cultura de un pueblo no son sino otros tantos misterios de la sensibilidad y de la temporalidad que conciernen no ya a la “identidad”, cuanto al *ser* de un pueblo. Y ante tal perplejidad metafísica nos avenimos a rescatar del arcón bibliográfico de Astrada esos enigmas que comportan, para las ansias de justicia y liberación, el acertijo que encierra la palabra de aquello que aún nos causa, esta vez, la perplejidad de su propia invocación: *el pueblo*. Así pues, el desciframiento del mito nacional que apunta a la formación de una conciencia cultural en tanto condición de constitución posible de una voluntad libertaria, se nos aparece como un legado portador de flechas futurizantes que todavía no dieron en su blanco. Y que, como un Cupido errante, todavía persigue las espaldas donde apuntar. No se trata de una presciencia. Más bien es una disposición. Una disposición del leer. De leer literatura y ensayo. Y de leer *filosofía*. Si es que aún el claroscuro del ser se ilumina en la comprensión ontológico-existencial también acaecida sobre la hondonada del cosmos vertido en la noche de la llanura, y en el desvelo lúcido del pensador acuciado y atento en su vigilia. Que es también custodia y anhelo. En fin, si ese leer “porvenirista” o *futurista* también fuera un modo de aprestarse desde los textos y las palabras para avistar los saltos dialécticos que tal vez aún espera dar la historia. Aprestarse en el vano de la puerta de la llanura por donde en cualquier instante puede ingresar el Mesías. El Mesías de las pampas argentinas y americanas. Palabras para nombrar un pueblo redentor y libertario.

LAS TRADICIONES IDEOLÓGICAS  
DE LA CULTURA ARGENTINA.  
HÉCTOR AGOSTI Y SU INTERPRETACIÓN  
DEL PASADO NACIONAL

MARCOS OLALLA

En la obra de Héctor Agosti (1911-1984), el más importante de los intelectuales ligados al Partido Comunista de la Argentina, destaca la persistencia de la reflexión sobre el pasado nacional, probablemente porque ella debía responder a la cuestión de su propia herencia cultural en el marco de una política frentista. El eje anti-fascista, que a partir del golpe de 1943 profundiza la alianza de los comunistas con sectores de la intelectualidad de matriz liberal-democrática, obliga a Agosti a reinterpretar la coyuntura nacional, ahora atravesada por el fenómeno del peronismo, en términos de una evaluación crítica del nacionalismo y el liberalismo, consideradas como las tradiciones ideológicas dominantes de la cultura argentina. La producción ensayística de Agosti posterior al 50 recibe esta impronta ideológico-historiográfica vinculada además a la influencia de Antonio Gramsci en el pensador argentino. La reelaboración crítica del pasado cultural argentino adopta de este modo un sentido contrahegemónico en cuyo seno se impone una relectura de los alcances y límites de aquellas tradiciones ideológicas. La crítica al componente retardatario del nacionalismo no le impide ver las dificultades que acarrea la pérdida de un genuino sentido de lo nacional para las clases subalternas, sin cuya referencia tiende a disolverse el registro antiimperialista de su imaginario político. La apropiación del discurso nacional-popular por parte de sectores de la clase dominante constituye uno de los elementos fundamentales a partir de los cuales Agosti examina el rol del liberalismo y de la democracia burguesa en la historia argentina.

La lectura que del pasado nacional hace Agosti en su obra, sobre todo la de la década del 50, no es sólo una imposición de la coyuntura política de la hora, en un caso para hacer cuentas con el peronismo y en el otro con la llamada "Revolución libertadora", sino también una necesidad teórica. La recepción de la obra de Gramsci, como decíamos, le permite matizar la conceptualización más esquemática de la relación estructura-superestructura en dirección del reconocimiento de la productividad teórica y política del concepto gramsciano de hegemonía, aunque su desarrollo no es llevado hasta

sus últimas consecuencias<sup>1</sup>. Parte de esa limitación radica en la decisión de dejar de lado un aspecto contestatario de la obra del filósofo italiano como es su caracterización de aquellas formas de la cultura popular que permiten reconocer, al mismo tiempo que el sistema de las significaciones que explican los mecanismos simbólicos de la dominación, aquellos símbolos potencialmente revolucionarios<sup>2</sup>. Con todo, la preocupación del intelectual argentino por el pasado cultural y su urgencia por dotar a la praxis política del comunismo una tradición cultural, revelan una disposición, ajena al mecanicismo evolucionista de la ortodoxia marxista, de enfatizar el valor político de la disputa por el reconocimiento de los modos como aquella praxis se encuentra latente en ciertos aspectos del desarrollo cultural de la Argentina.

El análisis del concepto de “cultura” es el eje que vertebra la producción teórica de Agosti. Su enfoque se halla fuertemente determinado por la consideración de las formas de especificidad de la cultura argentina que explican la crisis cultural en aquella coyuntura<sup>3</sup>. La crisis de la cultura argentina se juega en dos planos: uno material y otro ideológico. Por el primero el crítico argentino piensa en las deficiencias de la formación cultural por cuanto se halla compelida a un tipo de práctica social vinculada a etapas precedentes de desarrollo. Rémoras feudales y penetración imperialista han impedido el normal desarrollo de las aspiraciones nacionales de la burguesía<sup>4</sup>, en un contexto en el que dichas aspiraciones se revelan sobre el fondo

---

1 Su reconocimiento, sin embargo, no despliega la totalidad de las potencialidades teóricas y políticas de la concepción gramsciana de la hegemonía, por cuanto, aunque estructuralmente explicitados sus componentes, su alcance se reduce a la ideología dominante. Señala Julio Bulacio en tal sentido: “En este punto, más allá de sus importantes críticas al economicismo, Agosti no puede desprenderse de una utilización de las categorías de análisis en forma consecutiva cuando en realidad son elementos indisolubles, perdiendo de vista los procesos constitutivos del bloque hegemónico y sus posibles construcciones contrahegemónicas.” BULACIO, Julio, “Intelectuales, prácticas culturales e intervención política: la experiencia gramsciana en el Partido Comunista argentino”, en BIAGINI, Hugo y Arturo ROIG (dir.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II. Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 63.

2 *Ibid.*, p. 64.

3 AGOSTI, Héctor, *Para una política de la cultura*. Buenos Aires, Procyon, 1956; *Nación y cultura*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.

4 AGOSTI, Héctor, *Nación y cultura*, op. cit., p. 10.

de la marginación de grandes sectores de la sociedad. El segundo plano referido por Agosti alude al *hiatus* existente entre el pueblo<sup>5</sup> y las elites rectoras de nuestra cultura.

La concepción marxista de la cultura ofrece un índice preciso de las causas de la crisis de la cultura. En efecto, si la cultura es el conjunto de los bienes materiales y simbólicos creados por la humanidad, su mediación ineludible es el trabajo. Y aun si recortásemos en términos estrictos aquellos productos que constituyen “formas significativas”, con todo, no podemos obviar el hecho de que el trabajo intelectual supone la existencia de trabajo manual, pasible de un ordenamiento que le viene desde fuera. Y frente a la aparente universalidad de la pertenencia, en el caso de las conquistas técnicas, la división social del trabajo constituye un registro de la existencia de contradicciones ideológicas sólo explicables al interior de una “sociedad escindida en clases”<sup>6</sup>. Esta escisión revela otros intersticios; en efecto el desacople entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción en un momento determinado da cuenta de la presencia de culturas antagónicas. La cultura de este modo emergente, aunque sobre el fondo de una ruptura, “se mantiene adherida a formas nacionales que le imprimen su intransferible rasgo de continuidad”<sup>7</sup>. Tal continuidad, al mismo tiempo, asegura la posibilidad, modificadas las circunstancias que originaron determinados valores culturales, de universalización de estos últimos, en cuyo caso tales valores son insertados como “potencias ideológicas destinadas a acelerar el curso histórico y a convertirse, por consiguiente, en fuerzas materiales”<sup>8</sup>. El criterio para afirmar el carácter progresista de la cultura es el alcance de la mencionada materialización, es decir, la efectiva socialización de las creaciones culturales. Sin embargo, la evidente imposibilidad para desarrollar una auténtica socialización en una sociedad clasista hace patente la condición estructural de la crisis, así como también la pervivencia de la división social del trabajo.

Para Agosti, si los medios de formación cultural resultan insuficientes es porque hace tiempo se ha producido un desacople entre las necesidades económicas disparadas por la “expansión industrial capitalista” y los

---

5 Agosti entiende por pueblo “la totalidad de las fuerzas objetivamente interesadas en la solución progresiva del gran problema nacional”. *Ibid.*, p. 12.

6 *Ibid.*, p. 18.

7 *Ibid.*, p. 18.

8 *Ibid.*, p. 19.

“intereses objetivos del pueblo-nación”<sup>9</sup>. La acción de los monopolios, dirigida a corregir de modo elitista ese desacople, muestra la vinculación de la crisis de la cultura a las todavía remotas posibilidades de acceso de las masas a la vida pública. Semejante percepción de la necesidad de ampliar las bases estructurales de la democracia debe asentarse en una recuperación del sentido histórico de la cultura, por encima de los desencuentros coyunturales provocados al interior del desarrollo capitalista. La raigambre histórica de la cultura en el hombre concreto que la produce, da cuenta, ineludiblemente, de los vínculos establecidos con sus pares, delineando así un espacio para la modificación de la “conciencia colectiva”. En esta dirección el planteo de Agosti se encuentra compelido a reconocer la ineficacia del “viejo aparato ideológico” para satisfacer las nuevas demandas de aquella forma de conciencia. El carácter simbólico de lo nuevo –siguiendo nuevamente a Gramsci–, no inhibe la función de agente que tales representaciones pueden esgrimir en el escenario de los cambios materiales. Por el contrario, constituyen, para el crítico argentino, “prefiguraciones ideológicas”<sup>10</sup> destinadas a revelar oportunamente su politicidad. La clave de la crisis cultural debe encontrarse en la viabilidad, conferida por la transmisión cultural, del paso del hecho político al hecho social, ambos pergeñados al calor de las contradicciones.

Sobre el fondo de tales contradicciones se inscriben, para Agosti, las representaciones de lo nacional. Así, la complejidad a pensar en términos unívocos la nacionalidad se encuentra signada por el fracaso puesto que, al par de las dificultades conceptuales que esta aspiración supone –la acción del caudillismo por un lado y la existencia del latifundio por otro–, constituyen un expediente en la historia argentina de relaciones semi-feudales. Por otra parte, un lugar común en las consideraciones de lo nacional, como lo es la oposición entre criollos e inmigrantes, expresa la trama conflictiva de la cultura. Pero lejos de la nostalgia esencialista constreñida a investir de univocidad algún extremo de la oposición, Agosti da cuenta aquí de una causalidad extraña a los avatares de la cultura. Es la nueva división internacional del trabajo el fenómeno que hace posible las modificaciones demográficas y sociales de la segunda mitad del siglo XIX en la Argentina, y en función de lo cual debe comprenderse la enunciación de aquella oposición.

Contra las tentaciones de afirmar sin más tradicionalismos o cosmopolitismos, Agosti reconoce los efectos sobre la cultura surgidos de la

---

9 *Ibid.*, p. 22.

10 *Ibid.*, p. 30.

condición dialéctica del desarrollo de la economía burguesa, por un lado tendiente a la formación de un mercado unificado y, por otro, promotora de un cosmopolitismo vinculado a la absorción de los mercados mundiales. Dos momentos contradictorios signan pues la historia de una clase revolucionaria en sus orígenes para disolver su inicial cosmopolitismo en el imperialismo posterior. En función de esto último caracteriza la crisis argentina en términos de un “cosmopolitismo forzado”<sup>11</sup>. Claro que forzado pudo ser por la claudicación de la tímida burguesía argentina en beneficio tanto de la oligarquía como de las fuerzas imperiales<sup>12</sup>. Para el crítico, después de 1890, el desarrollo de las nuevas fuerzas productivas es inhibido por su falta de correspondencia con las relaciones de producción existentes, todavía impregnadas de una impronta precapitalista.

Por un largo período, que Agosti hace llegar hasta sus días, el antagonismo entre tales fuerzas y relaciones se ha mantenido latente. Sin embargo, la tendencia a pronosticar la condición revolucionaria de la clase obrera en la coyuntura presente se topa frente a la existencia de fenómenos más complejos que exigen una respuesta no esquemática. Probablemente la insuficiente ponderación del peronismo, tanto en su condición progresista como retardataria, haya contribuido a magnificar la dramática distancia de aquella atribución para la clase obrera respecto de nuestra historia. En marzo de 1956, a poco tiempo de caído el gobierno peronista, Agosti redacta un informe a leerse en la Primera Reunión Nacional de Intelectuales Comunistas, que constituye un registro significativo de este esfuerzo de análisis<sup>13</sup>.

Si los intelectuales comunistas cuestionaban la demagogia peronista, Agosti percibe en ella un registro de las aspiraciones populares al antiimperialismo y la justicia social, es decir, demandas latentes de las masas. En el marco de tres golpes de estado, desde 1930 hasta aquellos días, reaparece regularmente la oligarquía en el poder, de modo que, para Agosti, sólo cabe la

---

11 *Ibid.*, p. 46.

12 “La condición dramática de la historia argentina consiste en la falta de burguesía y no en su posible exceso abusivo. La languidez de nuestras formas nacionales, tanto en la economía como en la cultura, reconoce su origen en la debilidad de una clase que debió ser dirigente de la nación y que, en cambio, frustró ese destino justamente cuando las nacionalidades se constituían vigorosas en el mundo”. *Ibid.*, p. 52.

13 AGOSTI, Héctor, “Los problemas de la cultura argentina y la posición ideológica de los intelectuales comunistas”, en: *Para una política de la cultura*. Buenos Aires, Medio Siglo, 1969, p. 7-54.

modificación de la estructura económica del país. Solamente una transformación del régimen de propiedad de la tierra y la expulsión del imperialismo pueden soportar la verdadera revolución democrática, conducida por la clase obrera y el Partido Comunista. Las fuerzas objetivas de dicha revolución se encuentran maduras para una acción semejante, pero necesitan de los “factores subjetivos de conciencia” que conviertan a aquéllas en agentes efectivos del cambio buscado. El partido, “vanguardia de la clase obrera”, debe ser el promotor de la concientización, posible ahora puesto que sintetiza, a juicio de Agosti, el interés nacional listo a confluir en un “frente democrático nacional”<sup>14</sup>. Si la revolución democrática debe ser atizada desde las conciencias, la labor de los intelectuales se torna crucial. La pertenencia de los intelectuales a una capa social intermedia, que los hace compartir aspectos cualitativos de las clases medias en un contexto caracterizado por relaciones anómalas de producción que retardan el desarrollo de las fuerzas productivas, constituye la razón del papel clave de éstos en tal proceso de cambio social, por lo mismo que resultan integrados objetivamente al pueblo como expresión de las clases medias y en virtud de su carácter de “forjadores de la ideología”<sup>15</sup>. De este modo, la insuficiencia del desarrollo de la burguesía en la Argentina impone una dirección nacional a las modificaciones propugnadas por el intelectual comunista.

Pero sabemos que el país necesita ahora ser realmente una nación, y que para ello le es imperioso librarse del imperialismo que obstaculiza su desarrollo eficiente y de las rémoras feudales que impiden la expansión auténtica de las fuerzas productivas argentinas. Ése es el programa de la burguesía que la burguesía argentina fue incapaz de realizar, y ése es el programa que ahora se propone realizar el proletariado, al frente de todo el pueblo, por lo cual la clase obrera y su partido aparecen históricamente, a pesar de los ladridos reaccionarios, como el más nacional de los grupos sociales argentinos<sup>16</sup>.

Los intelectuales comunistas, atentos a reconocer potenciales aliados en la promoción de la revolución democrática y la disposición al establecimiento de un diálogo racional con tales fuerzas, deben avanzar, para Agosti,

---

14 *Ibid.*, p. 9-10.

15 *Ibid.*, p. 17.

16 *Ibid.*, p. 21.

todavía más allá de la coyuntura política hacia la dilucidación de las matrices culturales en las que se inscribe esta aspiración revolucionaria. Para el crítico la tradición progresista, iniciada en mayo de 1810, adquiere su expresión definitiva en el carácter humanista del socialismo. No casualmente la valoración de la “herencia cultural” adquiere aquí un papel relevante, puesto que ella constituye el espacio fundamental de la lucha ideológica.

## **El nacionalismo en la cultura argentina**

Si el proletariado es heredero de la matriz auténtica de lo nacional, se exige una evaluación de los modos como el nacionalismo ha tematizado en clave tradicionalista el pasado nacional. Es inherente a la formación de la comunidad nacional la ruptura a nivel de la estructura económica de las relaciones feudales de producción, por lo que la vía antimoderna de definición de lo nacional es evidentemente reaccionaria. Hay un componente residual de esta concepción de lo nacional como una forma de nostalgia del pasado, aun en los críticos de aquél como un documento de la “barbarie”. La incapacidad para reconocer el carácter nacional en el espacio mismo de su mediación moderna consume una tendencia a la descripción de lo autóctono en función de la determinación de espacios geográficos y sociales que denotan una cierta resistencia al proyecto de la modernidad. Esa tendencia resulta afín tanto al tradicionalismo como a su reverso cosmopolita –pero antimoderno en sentido estricto– y termina por delinear una cierta exaltación de aquellos rasgos que documentan la marginalidad en un movimiento que constituye una forma de improductividad:

Del ‘gaucho malo’ de Sarmiento pasamos al ‘compadrito’, con lo cual el *lumpen* resultaba adecuadamente expuesto como testimonio del sentimiento nacional. [...]. El compadrito pareció una transcripción moderna de aquel remoto culto del coraje. Era un culto orillero, de la ciudad imperfecta, una ciudad todavía campo, campociudad de pampas introduciendo sus pajonales entre las casas aisladas de las orillas. Personaje marginal (subsocial si se quiere), rezagado y desechado en el proceso productivo de la sociedad, el malevo recompensaba los gestos de bravura con formalidades delictivas que no excluían el celestinaje, acaso para prolongar la otra supuesta tradición nacional del desprecio gaucho por la hembra.

[...] Pero ese culto del coraje, cuya intención se dibuja en el compadrito, va feneciendo a medida que la ciudad se modifica. La muerte del compadrito coincide con la transformación del suburbio por la fábrica. Y esa mutación se instala también en la literatura. Si el antiguo sainete proporcionaba una proyección en simpatía del guapo (en ocasiones también con sus arranques de nobleza redimida), el guapo se define ahora, como la nada de la ociosidad social incompatible con la existencia misma de la sociedad moderna<sup>17</sup>.

Agosti tiende a identificar las manifestaciones de la cultura popular con un expediente del tradicionalismo, por lo que el reconocimiento de su definitiva superación constituye un punto de partida para una crítica de la simbólica de lo nacional y sus formas más deliberadas de ubicuidad. La atribución, en este marco, de una herencia progresista para su propio *locus*, que posee entre sus fundamentos cierto vínculo con el pensamiento de los revolucionarios de la generación de mayo, no posee aquí contradicción alguna. Las formas de la cultura revelan oportunamente la dirección del curso histórico:

La “resignación estoica para la muerte violenta” –discutible aun en las anotaciones iniciales de Sarmiento– desaparece como índice inalterable del carácter de los argentinos. El coraje tiene otras sustancias. Más que en la punta del cuchillo radica en el silencioso heroísmo del trabajo cotidiano [...].<sup>18</sup>

Como en la novela realista, aquella que Marx apreciaba como el modo más logrado de descripción del mundo burgués, el carácter progresista de la enunciación posee como fuente su organicidad con la modernidad inaugurada por las relaciones capitalistas de producción, aunque haya cambiado su héroe. La pretensión de Agosti es demostrar cómo las formas de la cultura dan cuenta de un proceso histórico y, por lo mismo, atravesado de conflictividad, de integración, en cuyo seno la presencia de la contradicción entre los diversos intereses de clase viene a cuestionar la imagen de univocidad auspiciada por los orígenes burgueses de la nacionalidad. La contradicción se halla en su misma matriz histórica. La necesidad burguesa de unificación nacional es una manifestación de la exigencia de un mercado unificado, en

---

17 AGOSTI, Héctor, *Nación y cultura*, ob. cit., p. 42-43.

18 *Ibid.*, p. 43.

cuya ampliación inevitablemente ha de promover la “cosmopolitización inseparable de la existencia misma del capitalismo”<sup>19</sup>. La dificultad para reconocer aquellos cambios sociales, es decir, las transformaciones de los personajes, en virtud del despliegue de la fase imperialista del capitalismo, al interior de cuyo discurso el original sentido libertario y cosmopolita de la burguesía como clase revolucionaria se afirma como una imposición, constituye una forma de dimisión del ideal universalista en beneficio de “los aparatos retóricos del cosmopolitismo”. El tradicionalismo no resuelve las aporías de un cosmopolitismo inducido –que comienza por negar la función que poseen los cambios sociales y subjetivos vinculados al fenómeno del desarrollo de la clase obrera y al de la inmigración–, en la imagen de la nacionalidad:

[...] al tradicionalismo importa, en esencia, desconocer la realidad de un carácter nacional de los argentinos que ha variado como consecuencia del hecho histórico de la inmigración, unido a las modificaciones económicas del país. El patriotismo oligárquico caduca en el vals azul del cosmopolitismo; pero mal remedio sería –con el pretexto de la “tradición telúrica”– borrar de nuestra historia la calidad nacional incorporada por la inmigración, que asigna nuevo sentido al patriotismo argentino<sup>20</sup>.

El “cosmopolitismo forzado” (que niega la articulación simbólica que la autodeterminación económica y política exige respecto de una idea de lo nacional) y el telurismo nacionalista (que es incapaz de reconocer la presencia del cambio cultural como expresión del cambio económico de la modernización capitalista) se hallan inhabilitados para reconocer las contradicciones que operan en la cultura, manifestación de la estructura social. Con todo, el carácter contradictorio de la nación no refleja su virtual inexistencia. Por el contrario, Agosti evalúa la productividad política del sentido de lo nacional asegurada por el carácter dependiente de nuestros países. La provisionalidad histórica, que es condición ineludible de las formas de la nacionalidad, constituye un expediente de la posibilidad coyuntural de morigerar las contradicciones que les son inherentes. De modo que la necesidad política de postular provisoriamente la nacionalidad exige su historización puesto que sólo a partir de esta perspectiva puede delinearse la cultura nacional en términos de

---

19 *Ibid.*, p. 45.

20 *Ibid.*, p. 47.

una integración de sus diversos componentes, de entre los cuales la inmigración funciona como momento límite de esta forma de articulación. Tanto porque remite a la coyuntura relativamente más cercana a la producción del discurso agostiano, e involucra a la llamada “cuestión social”, como porque exige el máximo esfuerzo de integración cultural. La capacidad para reconocer a la inmigración como un fenómeno incorporable al cuerpo de la cultura nacional funciona como clave de evaluación crítica del discurso nacionalista.

La persistencia de relaciones de producción antihistóricas ligadas a la confluencia de los intereses de los grupos oligárquicos locales y de las potencias imperiales extranjeras, así como de la excesiva prudencia burguesa frente al avance de la clase obrera, promueven la negación de la “individualidad nacional”. La integración de la cultura nacional, asumida su ineludible conflictividad en clave universalista, se afirma como una instancia emancipatoria.

Pero en tanto el país dependiente necesita adquirir la totalidad de su independencia, acontece que aquella comunidad cultural, integrada por contradicciones simultáneas, puede unificarse temporariamente para enfrentar a la negación de su individualidad nacional que el imperialismo presenta bajo las formas seductoras de los mercados comunes, las culturas comunes y otras sospechosas comunidades. La posible integración nacional requiere, por consiguiente, este punto de partida; la misma inmigración, vista como intento de prodigar en el país la mano de obra requerida por las modificaciones capitalistas, se inserta decididamente en el cuadro<sup>21</sup>.

La integración de la cultura nacional es en tal sentido una necesidad objetiva instaurada por esta fase del desarrollo capitalista en cuyo despliegue emergen sus formas inherentes de contradicción. La integración no diluye aquellas contradicciones sino que las reconoce en un movimiento que, al par de reconocerlas, las pone en juego –como un elemento más que exige el despliegue de tal proceso–. Por otro lado, una articulación semejante constituye una herramienta simbólica que da cuenta de la condición deficitaria de la burguesía argentina en su camino hacia la conformación de la idea de lo nacional. La crisis de la cultura argentina en términos de su incapacidad de

---

21 *Ibid.*, p. 51.

integración se deriva del insuficiente desarrollo de su burguesía y no de su avance sobre la estructura social y las formaciones culturales premodernas del país. En esta dirección, la impugnación de tales consecuencias del programa modernizador en la Argentina y en América Latina –cuya procedencia puede registrarse tanto en la derecha como en la izquierda del mapa ideológico–, constituye una expresión de tradicionalismo. La introducción de un registro moral sobre el fondo del cual se afirma esta impugnación es, para Agosti, una interpretación errónea del pasado que disimula el problema estructural del desarrollo argentino, como es el *hiatus* entre las prefiguraciones culturales de la burguesía argentina catalizadas en las aspiraciones de la generación del '37 y “el orden real de la sociedad económica” en el que aquéllas permanecen irrealizadas. La deserción de la burguesía en dicho orden, incapaz para derrotar al latifundio, unida a él o vinculada a un esquema económico propiciado por el imperialismo, promueve un desajuste por el que el desarrollo de las fuerzas productivas no se corresponde con el estado de las relaciones de producción.

El desequilibrio primordial de la vida argentina nace por consiguiente de ese hecho cuyas primeras manifestaciones podemos situar prudentemente en la crisis de 1890, capaz de desnudar todas las contradicciones latentes mostrándolas con vivacidad desconcertante. Las nuevas fuerzas productivas, no encuentran su necesaria correspondencia en las relaciones de producción, afectadas por rémoras precapitalistas que disimulan el empuje posible de las nuevas clases. Para que el cuadro resulte completo, cabe agregar que esa inadecuada correspondencia no había alcanzado el punto de antagonismo en que el conflicto no puede ya resolverse si no es por la destrucción violenta de cuanto aparece como estorbo histórico. Ya se sabe que las fuerzas productivas son las primeras en modificarse, pero las relaciones de producción actúan sobre ellas insistentemente, como freno o como acelerador. En el proceso argentino ha sido visible la función retardante de relaciones productivas que no asumían una virtualidad decididamente burguesa, pero esa falta de correspondencia no alcanzó a pronunciarse en contradicciones irreconciliables. Mientras el crecimiento de nuestras fuerzas productivas se contrajo a límites modestos, la burguesía nacional alcanzó frecuentes términos de conciliación con la oligarquía a causa, precisamente, de su debilidad social. Pero ese conflicto subyacía –larvado, agazapado– en el seno de la sociedad argentina.

Los elementos de la crisis iban creciendo subterráneamente y debían alcanzar el instante antagónico. Lo estamos tocando ya<sup>22</sup>.

Esta explicación, que juzga correctamente el papel de la burguesía argentina en el proceso de conformación de la nacionalidad, al mismo tiempo constituye una manifestación cabal del escatologismo progresista, por el cual se asume, para las determinaciones de una forma deseada de nacionalidad, el carácter de lo continuamente pospuesto, aunque esta continuidad no sea percibida como ahistórica puesto que se la explica con referencias concretas al curso histórico, en cuyo registro se percibe el presente de la enunciación como el comienzo de aquello que permanece irrealizado, como inicio de la definitiva consumación. En tal sentido se configura como una caracterización *ad hoc* de un proceso que, juzgado en términos ideológicos, constituye una forma de derrota política –en virtud de la continuidad de su tenaz ulterioridad– y se la torna en victoria futura. Con todo, la interpretación del pasado de Agosti no deja de ser una mirada lúcida sobre la imposible cristalización de una cultura nacional en el horizonte de discurso instituido por la negación del sentido clasista de las producciones culturales. Este reconocimiento es el punto de partida de la buscada articulación de lo nacional por lo que se asume una prioridad epistémica, además de la consumada en el escenario del desarrollo histórico objetivo, para la orientación proletaria de la cultura nacional.

Cuando la burguesía deja de ser la clase exclusivamente directora del movimiento nacional, aquella herencia cultural se legitima, se mira bajo otras luces, adquiere una certeza aprovechable en su misma naturaleza contradictoria, aparece reconquistada por el pueblo. Ello implica un proceso unificador en la nación real, inseparable del desplazamiento de las viejas clases dirigentes, aisladas y condenadas porque representan una doble negación del pueblo desde el punto de vista de los intereses sociales y nacionales de la comunidad<sup>23</sup>.

La pretensión universalizante, consistente en atribuir el salto del orden de lo simbólico al de lo real en función de la orientación popular de la cultura, tiende a disminuir el valor de un movimiento que, por plausible, no

---

22 *Ibid.*, p. 53.

23 *Ibid.*, p. 53.

resulta sin más desdeñable, como es la reinterpretación del pasado desde la perspectiva de un sujeto que porta en su condición de subalterno, si no una conciencia de clase que incluye el reconocimiento de la totalidad de las relaciones sociales, sí el potencial crítico para examinar los tópicos de la cultura nacional bajo la luz de aquellos fenómenos que históricamente imposibilitan su integración en sentido universalista, comprendida ahora dicha universalidad como una apropiación abierta de los elementos emancipatorios de nuestra herencia cultural.

En el marco de esta redefinición de la cultura nacional de orientación popular el elemento nativista que el discurso tradicionalista esgrime como forma de impugnación del europeísmo cultural se concibe como retardatario en la medida en que se configura como una afirmación de relaciones de producción preburguesas. En este orden de cosas debe comprenderse el antihispanismo de la generación del 37, no como un rechazo al *corpus* completo de la tradición, sino como puesta en cuestión de la evocación, en aquel discurso, del elemento feudal.

La falta de correspondencia entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción, escenario de la crisis de la cultura argentina, explica la posición que frente a la modernidad sustentan tanto el discurso nativista como su reverso, caracterizado por Agosti como “snobismo”, puesto que ambas expresiones de la cultura argentina responden a una situación de desequilibrio evolutivo, al interior del cual el latifundio funciona como su institución social y cultural más orgánica.

La crisis argentina, con su cortejo de consecuencias de todo tipo, no reconoce al fin de cuentas otro origen que esas ausencias persistentes injertadas como dramáticas alteraciones de su pulso normal. ¿No es lícito entonces mirar hacia el latifundio como el más obstinado de esos paréntesis, obstáculo que ha impedido el desarrollo de nuestra América tanto como su modernización auténtica? Hablo del latifundio como hecho económico, pero también como hecho de cultura cuya gravitación se prolonga en cierto nativismo *sui generis* que quisiera ver la expresión más característica de nuestro ser en aquel campo tradicional e intocado de las “costumbres gauchas”. Y adviértase cómo, en definitiva, vienen a coincidir en este trance final los nativistas y los esnobistas: aquellos por afirmación, éstos por negación<sup>24</sup>.

---

24 *Ibid.*, p. 70-71.

A pesar de la ortodoxia con la que Agosti atribuye, sin el menor titubeo, una cierta normalidad para el desarrollo histórico, su interpretación de los extremos del mapa de las corrientes ideológico-culturales de la Argentina<sup>25</sup> prefigura las críticas que mucho tiempo después se le hará a la estetización de la imagen de la nacionalidad latinoamericana cualquiera sea su fuente ideológica<sup>26</sup>. Dicha estetización, no obstante, es soportada por el mismo mecanismo discursivo por el que Agosti reclama para el desequilibrio histórico de la modernización argentina una corrección, es decir, la extrapolación de un contenido particular como horizonte de toda posibilidad de articulación. El crítico argentino halla una vía que historiza esta presunta atribución de universalidad introduciendo el concepto de “clientelas culturales”.

El elemento dinamizador de la tradición cultural es el cambio en la fisonomía de aquellos sujetos a los que se postula como depositarios de la educación, como objetos de la transferencia de aquella herencia. Las transformaciones sociales originadas en el fenómeno de la inmigración dan cuenta de la imposibilidad nacionalista de reivindicar una imagen homogénea de la cultura construida en el orden de lo simbólico, puesto que la dispersión del sujeto en el que aquélla debe encarnar se juega a nivel de la estructura de sus relaciones sociales, cuya especificidad se halla vinculada a la existencia de desajustes. Así, la contribución de la inmigración al paso de la economía pastoril a la agropecuaria es fundamental, pero sin que ello modifique la rémora feudal del latifundio. En tal contexto, el arriendo de la tierra por parte del campesino, tanto como la explotación extensiva del suelo, constituyen una manifestación de la condición marginal de la historia argentina respecto del desarrollo del capitalismo y explican un dato relevante para la evaluación del

---

25 Nicolás Shumway ha desarrollado un análisis de las matrices ideológicas de las dos grandes tradiciones culturales argentinas en el siglo XIX. Cfr. SHUMWAY, Nicolás, *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Buenos Aires, Emecé, 2006.

26 Los trabajos de José Joaquín Brunner y de Emil Volek han cuestionado esta mistificación estética del insuficiente desarrollo de la modernidad en América Latina caracterizando el discurso que indaga la cuestión de la identidad latinoamericana en términos de una exaltación de esta vacancia moderna en términos estéticos como “macondismo”. Ver BRUNNER, José Joaquín, *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile, FLACSO, 1988; VOLEK, Emil, “Asturias, realismo mágico, posmodernidad”, en: *Revista de Estudios Hispánicos*, 28, 1-2, Universidad de Puerto Rico, 2001 y “José Martí, ¿fundador de Macondo?”, en: *Hermes criollo*, n° 5, Montevideo, abril-julio de 2003.

sujeto social que se asume como depositario de la herencia cultural, como es “la inexistencia de comunidades agrícolas en nuestra tradición histórica”<sup>27</sup>.

Los inmigrantes, que posibilitan el paso de una fase a otra de la economía nacional, se hallan imposibilitados de poseer la tierra que trabajan y con ello de desarrollar vínculos emocionales con el pasado de quienes la habitan. Para Agosti este horizonte explica cierto desplazamiento del registro criollista de la tradición cultural argentina en beneficio de la incorporación de claves “esnobistas” en el momento en que cuaja la revolución poética modernista al precio del “abandono reflexivo de nuestros problemas nacionales”<sup>28</sup>. Este tópico de la valoración crítica del modernismo latinoamericano –que el cubano Juan Marinello defenderá algunos años más tarde<sup>29</sup>, oportunamente cuestionado, a su vez, por autores ligados a la misma tradición del cubano como Ángel Rama<sup>30</sup>–, no impide señalar el defasaje establecido entre las elites intelectuales argentinas y la “clientela cultural” configurada hacia la mitad del siglo XX y que se caracteriza por la formación de una nueva homogeneidad social ligada a la expresión creciente de las clases populares en la escena nacional. La modificación de la composición social de la Argentina revela nuevamente la existencia de la contradicción simbólica. Si en el momento en que se instaura una cierta dispersión de los grupos subalternos se delinea un discurso cultural que rehuye la tematización de lo nacional, en el momento de la articulación de aquellos sectores se redescubre la pertinencia de su representación. Afirma Agosti:

La cultura refleja, en todo caso, las contradicciones existentes en la sociedad real, pero el progreso cultural más legítimo está siempre representado por los elementos nacionales-populares que empujan el curso de la historia. Si las clases populares –como lo prueba la nueva composición orgánica de la población argentina que hemos examinado– están recuperando de hecho a la nación, ¿tienen que repudiar la herencia cultural entendiéndola sólo como producto de la burguesía o de las antiguas clases dominantes? [...] La cultura contradictoria supone

---

27 AGOSTI, Héctor, *Nación y cultura*, op. cit., p. 76.

28 *Ibid.*, p. 77.

29 MARINELLO, Juan, *Sobre el modernismo: Polémica y definición*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

30 RAMA, Ángel, “El poeta frente a la modernidad”, en: *Literatura y clase social*, México, Folios, 1983.

una comunidad estable si se la mira en su línea de crecimiento nacional.

La herencia cultural se nos ofrece como el soporte estricto de dicha comunidad, a poco que esa herencia resulte comprendida en su perduración aprovechable. Ese pasado, que es el fundamento de nuestra continuidad como nación, tenemos que reivindicarlo críticamente, despojándolo de sus deformaciones interesadas, rescatando su veracidad popular, mirando bajo nueva luz lo que tantas veces se intentó oscurecer<sup>31</sup>.

El esfuerzo agostiano de asegurar la posibilidad del liderazgo nacional por parte de la clase obrera le induce a señalar la pertinencia de la articulación de aquellos elementos que exigen dicho movimiento en virtud de los desajustes en el desarrollo histórico-social de la Argentina. La cultura, como fuerza que se nutre de demandas históricas, es el espacio en el que se reconocen las contradicciones, tanto como su necesidad de integración en una coyuntura imperialista. El carácter histórico de dicha integración, lejos de disolver la contradicción en términos ontológicos, la restituye en el modo de su imposibilidad de resolución burguesa y la desenmascara de tal forma que la hace aparecer como un punto sin retorno. La orientación burguesa de la nacionalidad es una aspiración carente de objeto por cuanto toda integración debe desplegar, en sentido estricto, las demandas de la clase obrera y su mirada crítica del pasado nacional. Reconocer la validez de aquella herencia no constituye la exculpación de la civilización burguesa sin más, menos aún la consagración de su liderazgo, sino su redefinición en clave popular y la efectiva disputa para la buscada articulación de la conducción de un proceso de integración de la cultura nacional.

En el marco de la referida articulación, la defensa legítima de la nacionalidad adquiere una impronta popular que el nacionalismo argentino de los años treinta niega. No extraña pues a Agosti que ese discurso nacionalista utilice recursos simbólicos que, en dirección contraria de su aspiración original, repite los esquemas conceptuales del pensamiento imperialista. “La metafísica irracionalista de la sangre y el destino” constituye un registro propicio para la promoción de una concepción reaccionaria de la nacionalidad.

---

31 AGOSTI, Héctor, *Nación y cultura*, op. cit., p. 114.

Nuestro nacionalismo pudo ser legítimo como tendencia local contra la doble sofocación de la oligarquía y el imperialismo; aparecía en cambio, manejado por desprendimientos oligárquicos, de esencia antipopular, que ignoraban el fenómeno de la opresión imperialista, o que se acomodaban a él seducidos por los esquemas nacionalistas de los imperialismos resentidos. Porque ya se sabe que no hay nacionalismos a secas, y que dicha expresión, tan redondamente positiva cuando se refiere a los países coloniales y dependientes, es simplemente reaccionaria cuando se aplica a la política de los Estados imperialistas<sup>32</sup>.

Es significativo el intento que Agosti hace por comprender el carácter popular en la configuración de la idea de nacionalidad en lo que constituye un singular matiz para un intelectual del Partido Comunista. Pero además funciona como un recurso teórico de primer orden puesto que funciona como elemento dinamizador de la reflexión sobre lo nacional que incluye el aporte de la tradición liberal del siglo XIX en la Argentina. Es decir, la metafísica telúrica del ser nacional impugna aquella tradición al atribuirle la condición de foránea a una mirada que aunque recoge las influencias del pensamiento francés piensa los procesos que se viven en el país en un registro realista. La clave para la determinación de la existencia de dicho registro consiste en la caracterización dinámica de los sujetos sociales implicados en el desarrollo de la historia nacional. Por lo mismo una lectura historizadora de lo nacional pone en juego la emergencia todavía desarticulada de las clases populares en el escenario de la defensa legítima de lo nacional frente al imperialismo. Si la telurización de la historia nacional constituye la orientación reaccionaria de un nacionalismo que deliberadamente evade la cuestión de la estructura anómala del desarrollo capitalista de la Argentina; su contrapartida debe comenzar por reconocer la condición fáctica del desarrollo de las fuerzas productivas y con ello de un nuevo horizonte para la tematización de lo nacional.

La lucidez agostiana es capaz de superar la estrechez de la disciplina partidaria y reconoce en la telurización oligárquica de la historia el desencanto de la producción intelectual argentina respecto del “cosmopolitismo más exasperado” de sus antecesores. Independientemente del signo ideológico del discurso, la crisis que funciona como punto de partida del análisis de Agosti, se torna explícita. La especificidad de su examen remite dicha crisis a la cuestión

---

32 *Ibid.*, p. 218.

de los desequilibrios estructurales suscitados por la incompleta modernización capitalista argentina. Las instituciones residuales promovidas por aquellos desequilibrios explican, para Agosti, la persistencia de la determinación de un *pathos* metafísico que rehuye de la trabazón histórico-social del surgimiento y desarrollo de la nacionalidad, para asignarle una condición atemporal que lo liga más a un tipo de intuición originaria de un *locus* telúrico que al desentrañamiento de su dirección material. La condición estructural de este desasosiego que vincula al ser argentino con la soledad de sus llanuras es un índice simbólico que actúa como síntoma.

La angustia de lo nacional es aquí telúrica, no social [...]. La metafísica del espacio infinito puede ser acaso justificación inconciente del latifundio y suele además continuarse en interpretaciones contemporáneas que prolongan el remoto macaneo de Keyserling. Pero no alcanza a penetrar en el fenómeno real, ni siquiera a imaginarlo<sup>33</sup>.

La influencia gramsciana en Agosti se hace evidente en su intento de caracterizar el escenario político argentino en términos de la posibilidad de articulación de sujetos sociales de origen diverso pero que confluyen en una misma aspiración política: la abolición de la “doble rémora del latifundio y el imperialismo”. El sentido de la alusión al pueblo consiste en el reconocimiento de la posibilidad real de dicha articulación, por lo que Agosti juzga la coyuntura política argentina de los años 50 como una forma de efectiva emergencia social al interior de la cual la mediación de lo popular propia de este proceso es ya una inflexión para la que no hay retorno. Claro que esta mediación no es afirmada por la tematización de las producciones de la cultura popular sino por su inscripción en el conjunto de las proyecciones de las formas emancipatorias del pensamiento argentino del siglo XIX, es decir, incorporando las diversas manifestaciones culturales presentes en la tradición liberal-progresista de la cultura argentina, pero atribuyéndole como su forma de especificidad la impugnación del imperialismo. El movimiento es dialéctico y explica la atención del intelectual argentino a la figura de Echeverría<sup>34</sup>. Si la cultura popular es incluida en una tradición de matriz liberal, esta tradición aparece redefinida en clave popular. El autor del *Dogma Socialista* es el síntoma de la tensión entre los elementos elitistas y los libertarios del

---

33 *Ibid.*, p. 223.

34 AGOSTI, Héctor, *Echeverría*. Buenos Aires, Futuro, 1951.

pensamiento de una generación clave para la conformación de la tradición liberal argentina. La reinterpretación de ésta se impone no sólo porque en ella se inscribe el contenido democrático de lo popular, sino también porque es un modo de superación de las formas reaccionarias de nacionalismo.

## **El liberalismo en la cultura argentina**

*El mito liberal* se publica en 1959 con el fin de continuar con el examen de las tradiciones ideológicas argentinas en virtud de la complejidad agostiana de dotar a las luchas sociales de la hora presente de una memoria cultural contrahegemónica. Es evidente que este fin excede la mera inscripción de la praxis política de los comunistas argentinos en el *corpus* de una tradición progresista de pensamiento. La discriminación de los contenidos libertarios y retardatarios del liberalismo argentino se torna en tal sentido un paso ineludible.

Como ya lo señalaba, la crisis de la cultura es la manifestación de un desajuste estructural en la historia argentina. Lo que en términos económicos se expresa en la persistencia del latifundio y la dependencia, se afirma en el orden institucional en la organicidad de la burguesía con un sistema político que reprime las formas de emergencia social. Esta modalidad de “caducidad histórica” da cuenta de un hecho recurrente como es la alianza de la burguesía con un orden político represivo que expresa los intereses de una clase cuyos privilegios son todavía feudales.

Para Agosti, la condición histórica de un fenómeno se comprende por su capacidad para asegurar su curso democrático, por lo que la opción regresiva de la burguesía argentina obliga a redefinir la historia de sus producciones culturales a la luz de las proyecciones que superan su estatus coyuntural, así como inducen a reconocer el protagonismo de otros sujetos sociales en la historia.

[E]l pecado del liberalismo consiste en su dimisión de la herencia del liberalismo, si es que admitimos otorgar este calificativo [...] a la gran tradición de la revolución burguesa europea y de sus ateridos ecos americanos. Esa dimisión burguesa es efectivamente la antihistoria, aunque a veces se crea de buena fe sumergida en la historia. Porque la antihistoria no es solamente la inversión reaccionaria de la historia. La antihistoria es también la trivialización inocente de la historia y

la conversión de la tradición en mito inamovible, poco menos que metafísico y consiguientemente ahistórico<sup>35</sup>.

Es evidente que la condición retardataria de la burguesía argentina en materia cultural se orienta en las dos direcciones indicadas aquí por Agosti. La reivindicación del rosismo por el revisionismo histórico de derecha expresa aquella inversión reaccionaria de la historia, mientras que el vaciamiento del sentido dramático de la revolución, y su universo de antagonismos en los “simplotes himnos a la tradición de mayo”, pone de manifiesto el carácter meramente iconográfico del ideal democrático presente para la burguesía argentina en estos sucesos. Por el contrario, una visión dialéctica de la historia no sólo permite, sino que también reclama el reconocimiento de la tradición de Mayo como “presupuesto nacional” de los cambios revolucionarios que la izquierda argentina promueve.

Es notoria la crispación agostiana frente a la acusación respecto del comunismo como una ideología apátrida. Los críticos de la derecha nacionalista tanto como de la liberal, no reparan en la especificidad atribuible al nacionalismo de la clase obrera. Lo que éstos parecen no comprender es la prioridad que para dicha clase asume la conquista de su subjetividad en clave material. El valor de ésta se juega al nivel de la superación de la marginación histórica real. La coyuntura presente, sin embargo, que acerca a las clases populares a la posibilidad de participación activa en el gobierno muestra la tendencia a que la clase obrera se convierta en “el eje del movimiento nacional”. En este escenario lo nacional adquiere como rasgo definitorio la liberación por parte de las clases subalternas de la opresión económica vinculada a un tipo de relaciones inducidas por potencias extranjeras y en cuyo seno dichos grupos asumen la defensa de la vigencia de las libertades burguesas en el marco del proceso de construcción de una “democracia de contenido popular”.

Para el intelectual comunista la condición reaccionaria del nacionalismo de derecha, así como el vaciamiento del contenido emancipatorio en la tradición liberal, señalan la pertinencia de la orientación popular de la nación. Esta articulación de demandas nacionales y clasistas exige disputar la tradición libertaria a un liberalismo, que si bien la postula, termina por negarla en términos prácticos. En este sentido, al discriminar los niveles en los que el discurso comunista se hace cargo del problema de la nacionalidad, afirma Agosti:

---

35 AGOSTI, Héctor, *El mito liberal*. Buenos Aires, Procyón, 1959, p. 23.

Y cuando se dice que los comunistas “usamos” ahora ese sentimiento nacional de la cultura [...] en verdad no se nos agravia sino que se nos honra por varios motivos: primero, porque se nos coloca a la altura de la situación histórica, caracterizada por la vigorosa acción nacional de los pueblos hostigados por el imperialismo; segundo, porque se nos presenta como los únicos dispuestos a asumir activamente la tradición de nuestro mejor pensamiento revolucionario; tercero, porque se demuestra que no corresponde a los liberales la herencia que reclaman, atribuyéndose lo que no siempre es computable al liberalismo, pero declinando, en todo caso, de ese tono de milicia nacional que los hombres de Mayo supieron sustentar en las circunstancias de su tiempo preciso<sup>36</sup>.

La renuncia del liberalismo a su carácter progresista en virtud de la pérdida de su actitud democrática es una manifestación en el orden simbólico de una disposición estructural. La ausencia de una verdadera revolución burguesa que avanzara en la expropiación del latifundio explica la condición determinante de esa renuncia histórica en su conciliación con un orden institucional represivo. Más atenta a evitar el desarrollo de las clases populares que en profundizar los cambios en dirección de la democratización de las relaciones de producción como también del gobierno, la burguesía argentina reniega, en los hechos, de su filiación histórica con el “conjunto de nuestras tradiciones democráticas”.

De Echeverría a Lucio V. López o Miguel Cané hay una distancia ideológica considerable que expresa un quiebre ideológico recurrentemente negado por el discurso liberal<sup>37</sup>. Este abismo que tiende a permanecer oculto en el imaginario liberal sobre el fondo de la incorporación naturalizante de la lógica antidemocrática se proyectará en la historia argentina como una paradoja afín a los intereses de los grupos dominantes, como es la configuración de un discurso que afirma la defensa de la libertad económica como resultado excluyente del despliegue de un orden político autoritario.

No debe extrañar pues el silencio liberal ante los embates del revisionismo contra la tradición de Mayo. Para Agosti son los intelectuales de izquierda, como Aníbal Ponce y José Ingenieros, quienes se ocupan de la defensa del pasado democrático argentino. El formalismo liberal, más atento a

---

36 *Ibid.*, p. 33-34.

37 “Y qué diferencia, entonces, entre Echeverría saludando con alborozo la aurora

la exterioridad de las instituciones representativas que a su efectiva modalidad de gestión, afirman el liberalismo al precio de abandonar el espíritu democrático.

La dinámica histórica exige como correlato del desarrollo autónomo de la burguesía nacional el control por parte del “estado popular” sobre los resortes económicos de la sociedad, así como también sobre sus producciones culturales. De modo que esta exigencia no es, sin más, una demanda socialista, sino la consumación del “desenvolvimiento burgués democrático de la sociedad argentina”<sup>38</sup>. El retraso de este desarrollo vinculado a aquellos elementos estructurales y frente a los cuales la tradición cultural liberal inhibe su modificación, induce a Agosti a promover la orientación obrera de un proceso de cambio social que se haga cargo del desajuste estructural de la economía argentina. Para ello es necesario mostrar el sentido histórico de la defensa de la democracia burguesa de modo tal que dicho proceso consume la definitiva socialización de las relaciones de producción. En ese marco, la disputa por la herencia ideológica en la que se inscriba esta postulación del cambio social estructural resulta pertinente en virtud de que la modificación del complejo de vínculos simbólicos con un orden social determinado funciona como un mecanismo de interpelación práctica y, al mismo tiempo, objeto de su praxis. Afirma Agosti:

No podrá haber entre nosotros revolución democrática digna de tal nombre hasta tanto las angustiosas rémoras nacionales –la opresión imperialista y la supervivencia oligárquica– no sean eliminadas de manera radical. Y no podrá hablarse de democracia, ni aun en sus formalidades aparentes, mientras el pueblo no sea agente activo de la libertad en su gestión cotidiana<sup>39</sup>.

---

de los tiempos nuevos en la revolución francesa de 1848 y este otro Lucio López, *causeur* tan agudo en *La gran aldea*, capaz de escribir frases indignadas contra el “extravía” del movimiento socialista, o este Miguel Cané que puede cambiar sin sobresaltos la fina prosa de *Juvenilia* por la concisa dureza de su ley de expulsión de extranjeros –la famosa 4144–, redactada por él y avalada por otros liberales ilustres. La libre expansión del individuo [...] no cuenta demasiado cuando se trata de los trabajadores.” *Ibid.*, p. 51.

38 *Ibid.*, p. 67.

39 *Ibid.*, p. 130.

# UNA APROXIMACIÓN A LAS *TRANSICIONES* EN EL CAMPO PSIQUIÁTRICO Y PSICOANALÍTICO ARGENTINO

ALEJANDRA GABRIELE

Si deseas adquirir conocimientos debes participar  
en la práctica modificadora de la realidad.

Mao-Tse-Tung.

El presente trabajo gira en torno de las transformaciones tanto académicas, profesionales, como de gestión de las instituciones sanitarias que se produjeron en el campo psiquiátrico y psicoanalítico argentino durante las décadas de 1950 y 1960. Estos cambios tienen su origen en la preocupación manifiesta en gran parte de los actores que desempeñaron un rol activo en la renovación social y cultural del país respecto de lo que ellos percibían como una realidad que se encontraba transitando por un profundo estado de crisis en todos sus órdenes, especialmente en las dimensiones sociales y culturales. Consideramos que las convicciones que permitieron llevar adelante nuevas prácticas y por lo tanto nuevos discursos en los ámbitos de la salud mental, se fundan en el compromiso, no siempre explícito, con ciertas propuestas políticas que intentaban dar respuestas al clima de incertidumbre que reinaba en los diferentes sectores de la sociedad argentina. Creemos que este supuesto político es el que está presente en la forma de comprender tanto el rol social de los profesionales, como la función que debían cumplir en las instituciones de salud mental en la nueva sociedad que comenzaba a construirse.

Para iniciar nuestra reflexión sobre las transformaciones ocurridas en los ámbitos psiquiátricos y psicoanalíticos, comenzamos por preguntarnos cuáles fueron las condiciones socioculturales que posibilitaron los cambios que tuvieron lugar en los discursos y las prácticas en el campo de la salud mental. Para ello acudimos a uno de los investigadores más destacados en Ciencias Sociales en la Argentina, Gino Germani, quien consideraba al periodo histórico como una época de transición de la sociedad tradicional a la sociedad industrial. Se trataba del paso de una sociedad “estática, plenamente integrada”, a la sociedad urbana de masas, caracterizada por la movilidad social, la inestabilidad y la insuficiente integración. A través del concepto de *transición*

Germani se refiere en sus textos a los cambios en lo social y cultural que estaban ocurriendo: la población rural comenzaba a disminuir significativamente al tiempo que la clase media urbana crecía con una estructura familiar pequeña y grandes aspiraciones de consumo. En la población femenina se estaban produciendo significativos cambios en la dinámica de la vida cotidiana por el lugar que la mujer ocupaba en la sociedad. Cada vez más las jóvenes de sectores medios y populares lograban concluir los estudios secundarios y comenzaban a aspirar a estudios universitarios. Si bien las aulas universitarias conservaban aún costumbres rígidas y tradicionales, los jóvenes y las jóvenes estudiantes encontraban una alternativa en la propuesta cultural que ofrecían los espacios periféricos a las academias como cafés, librerías y diversos reductos culturales; y en la militancia política estudiantil.

Era una época dominada por una especie de “sensibilidad de cambio”, percepción que fue posibilitando la irrupción de “novedades” en diferentes ámbitos sociales y culturales. Cuando se habla de “cambios” se pone el acento “sobre los signos de la modernización cultural posteriores a la caída del peronismo”<sup>1</sup>. El régimen peronista se identificaba como modelo político vinculado o sostenido por los valores de la sociedad tradicional, en consecuencia, la transición y el cambio social implicaban dejar atrás las condiciones sociales y culturales que posibilitaron aquel régimen. La nueva sociedad sería aquella en la que se generalizaran las pautas propias de una sociedad urbana. En el análisis de Germani se evidencia la centralidad que le otorgaba a las transformaciones económicas y sociales generadas por la industrialización como base del proceso de urbanización. Este proceso de transformación socio-cultural implicaba inevitablemente la exigencia de novedosos procesos de individuación que se presentaban como una de las tantas nuevas problemáticas que desde los sectores vinculados con los saberes “psi”, intentaban dar respuestas y proponer estrategias de adaptación a las nuevas dinámicas sociales.

Podemos decir entonces que esta época de transición supone reconocer que se estaba viviendo una etapa de cambio en la sociedad y asumir la responsabilidad de producir transformaciones desde una clara voluntad normativa para lograr una sociedad integrada. Aspiración que, según Hugo Vezzetti, es “algo que, con distintas características y cambiantes proposiciones

---

1 VEZZETTI, Hugo, “Enrique Pichon Rivière y Gino Germani: el psicoanálisis y las ciencias sociales” en: *Anuario de Investigaciones*, n° 6, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología, 1998, p. 2.

conceptuales, había formado parte de los sueños y los proyectos de los intelectuales argentinos desde los orígenes mismos de la Nación”<sup>2</sup>.

En este caso nos referiremos a las transformaciones ocurridas en el espacio generado por los discursos en torno a las cuestiones vinculadas a la salud mental, a las “novedades” que comienzan a producirse tanto en lo que se dice como en lo que se hace desde las posiciones psicoanalíticas en diferentes contextos institucionales (Hospitales Generales, Universidades, Institutos, Asociaciones). En esta dimensión de la estructura social y cultural se percibe la “sensibilidad de cambio” en una clara voluntad de integración de los discursos psicoanalíticos y los de las Ciencias Sociales que se manifiesta, entre otros fenómenos culturales, en la incorporación de un “enfoque interdisciplinario” a las investigaciones psicoanalíticas, psicológicas y científico-sociales. Se buscaba “superar la división de las diferentes disciplinas que tienen al hombre como objeto, lo que constituía una de las convicciones más extendidas en este espacio discursivo que se tejía entre el psicoanálisis, la psicología y las ciencias sociales”<sup>3</sup>.

La misma categoría de “salud mental” tiene su origen en esta época como resultado del entrecruzamiento entre disciplinas científicas y temas de la salud. En la década del ‘50, la Organización Mundial de la Salud, propone el cambio del término “higiene mental” por el de “salud mental”. Esta última conceptualización suponía la vinculación entre la psiquiatría y la medicina general e incluía a otras disciplinas como la Psicología y la Sociología, promoviendo la integración e intercambio de aportes de diversas escuelas y disciplinas<sup>4</sup>.

Germani vio la necesidad de un cambio desde la mirada teórica de las Ciencias Sociales al plantear la urgencia de una convergencia entre la antropología cultural, la sociología y el psicoanálisis en la propuesta de una psicología social. Esta renovación epistemológica se ve claramente manifiesta tanto en los aspectos teóricos de las propuestas de Enrique Pichon Rivière y José Bleger, como en las prácticas que cada uno de ellos lleva

---

2 VEZZETTI, Hugo, ob. cit., p. 4.

3 *Ibid.*, p. 5.

4 En 1954 se realiza el Primer Congreso Latinoamericano de Salud Mental, en Brasil, al que asisten profesionales argentinos de diferentes escuelas. El segundo congreso se realizó en Buenos Aires en 1956 y en 1957 se crea el Instituto Nacional de Salud Mental. Pero recién en la década del ‘60 los congresos e instituciones ocupadas en problemas de la salud mental se abren a las profesiones no médicas.

adelante, especialmente, las transformaciones realizadas en el Servicio de Alienados del Policlínico Gregorio Aráoz Alfaro, de Lanús, por Mauricio Goldenberg.

En el marco de la situación de las ciencias en general, podemos vincular estas transformaciones propuestas en la Argentina con los cambios o “metamorfosis de la ciencia” que comienzan a visualizarse en los diferentes ámbitos científicos promediando el siglo XX<sup>5</sup>. La racionalidad científica moderna comienza a hundirse en una profunda crisis que se expresa en un fuerte cuestionamiento del ideal de racionalidad plena y la pretensión de alcanzar un conocimiento universal y necesario. En este fenómeno de ruptura epistemológica, se ve emerger la necesidad de ampliar la racionalidad científica a su contexto histórico y social. Los discursos y las prácticas científicas ya no pueden seguir haciendo oídos sordos a los acontecimientos históricos en los cuales se desenvuelven ni pueden seguir eludiendo la implicancia ética de su accionar. Y es justamente en los grupos de profesionales de la salud que trabajaron junto a José Bleger, Enrique Pichon Rivière y Mauricio Goldenberg, en los que podemos ver claramente cómo sus investigaciones y sus intervenciones en la sociedad son coherentes con una concepción de la ciencia comprometida con las dimensiones histórico-sociales, asumiendo la ineludible dimensión ética de toda práctica científica.

Detengámonos entonces en estas figuras paradigmáticas para la historia de las transformaciones de los saberes y prácticas “psi” en la Argentina. Dirijamos la mirada al papel que jugó José Bleger en los esfuerzos por profesionalizar la psicología en nuestro país, a las innovaciones terapéuticas de Pichon Rivière a través de las terapias grupales, y a la ruptura provocada por Mauricio Goldenberg en el modelo de gestión de los hospitales al introducir el servicio de psicopatología en el Hospital General.

## **José Bleger y la profesionalización de la psicología**

En la Argentina la psicología tiene su segunda etapa fundacional, como señala Hugo Vezzetti, afines de la década del '50 (la primera fue entre finales del siglo XIX y principios del XX) con la creación de carreras universitarias de psicología, como resultado de la demanda de formación en

---

5 Cfr. PRIGOGINE, Ilya, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1983.

psicología que crecía en el país. Esta demanda tiene su origen en dos factores socio-culturales: por un lado, las aplicaciones de esta disciplina en la docencia, en la clínica, en la industria y en el manejo de la opinión pública en países europeos y en Estados Unidos, como consecuencia directa de los fenómenos psicosociales de posguerra; y por otro lado, en la esperanza de encontrar respuestas al clima de incertidumbre frente a los cambios sociales que se estaban produciendo en la Argentina.

Hasta 1953 la psicología se dictaba como cursos de psicología general en las Facultades de Filosofía y Letras o de Humanidades. Recién a partir de este año se crea en Rosario la carrera de auxiliar de psicotecnia. Se trataba de una propuesta curricular de dos años con el fin de formar auxiliares en el campo educacional y clínico. Al año siguiente, en 1954, con doscientos alumnos, se funda el Instituto de Psicología desde el cual se propone la creación de una carrera de cinco años. Así se crea la primera carrera universitaria de Psicología en el país, puesta en marcha en la ciudad de Rosario en 1956 bajo la dirección de Jaime Bernstein. Entre los psicoanalistas convocados para los cursos relativos a psicología clínica y de la personalidad, uno de los más destacados fue José Bleger. Y un año más tarde, en 1957 comienza a funcionar esta nueva propuesta académica en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Tanto en Rosario como en Buenos Aires la carrera de Psicología tenía un perfil disciplinar y académico pero muchos de sus estudiantes aspiraban al modelo profesional competitivo con el de los médicos. En los comienzos de la carrera en la UBA pretendieron darle una orientación alejada de la clínica y el psicoanálisis, dejando de lado toda esperanza de profesionalización de la psicología, argumentando, como lo expresó el entonces director de la carrera, Marcos Victoria en un periódico porteño: “Nadie que no sea médico diplomado tiene derecho a curar, con medios físicos o psicológicos”<sup>6</sup>. Estas declaraciones provocaron la reacción de los estudiantes que solicitaron el cambio de director. El nuevo director fue Enrique Butelman, profesor de Psicología Social en el Departamento de Sociología. Bajo su dirección contrataron a profesores de conocida vocación psicoanalítica y el primero fue, nuevamente, José Bleger a cargo del curso de Psicología de la Personalidad. Otros miembros de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) siguieron el ejemplo de Bleger y asumieron distintas cátedras en la carrera de Psicología, pero los representantes “oficiales” de la APA, como Angel Garma, no eran aceptados

---

6 Citado por BALÁN, Jorge, *Cuéntame tu vida. Una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*. Buenos Aires, Planeta Espejo de la Argentina, 1991, p. 148.

por el director de la carrera y el grupo que lideraba a los estudiantes, como quedó reflejado en un concurso en el que Garma participó y fue declarado desierto por considerar que su clase carecía de interés para los estudiantes. Lo consideraban representante de “un psicoanálisis para ellos conservador, fosilizado, que no respondía a las inquietudes renovadoras que permeaban al cuerpo de estudiantes y profesores jóvenes”<sup>7</sup>. Por el contrario, adherían al psicoanálisis entendido como un saber innovador, abierto a otras disciplinas, preocupado por los grupos y las instituciones. Así fue como hacia la década de los ‘60, se produce una fuerte influencia del psicoanálisis en la carrera de psicología de Buenos Aires, que va a modificar el perfil profesional de los graduados. Entre los responsables de esta transformación se encontraba José Bleger, quien encarnaba el proyecto de una nueva psicología académica que permitiera la profesionalización de los psicólogos en coincidencia con una reconfiguración de los modelos de gestión de los problemas de la salud. Este proyecto comenzó a gestarse en el dictado de la cátedra de Introducción a la Psicología, una de las más populares<sup>8</sup> de las nuevas carreras que habían sido creadas en 1957. Su libro *Psicología de la conducta*, que alcanzó éxitos de venta, fue escrito para el dictado de este curso con la pretensión de ser la superación de las corrientes anteriores de la psicología y el psicoanálisis.

Bleger establece una particular relación entre psicoanálisis y marxismo, propio de una tendencia de la época a ampliar los ámbitos tanto teóricos como sociales e institucionales a través del rol del psicólogo como un profesional que debía actuar en el espacio público. En su obra se explicita un psicoanálisis pensado como una “caja de herramientas” susceptible de ser desplegada tanto en la asistencia como en la investigación. A esta acción psicoanalítica la denominaba intervención en un “campo operacional”. Se trataba de la inclusión del psicoanálisis como estrategia “integradora” en zonas del dispositivo hospitalario.

En el prólogo de *Psicoanálisis y dialéctica materialista. Estudios sobre la estructura del psicoanálisis*, Bleger explica que la tarea de investigar los supuestos epistemológicos de la obra de Freud, entendidos como un momento de la praxis psicoanalítica, es investigar en su propio campo operacional, en el que reconoce esquemas referenciales e implicaciones ideológicas

---

7 BALÁN, Jorge, ob. cit., p. 149.

8 *Ibid.*, p. 147: “Sus clases eran seguidas por centenares de estudiantes; el Aula Magna desbordaba, por lo que muchos seguían su voz mediante altoparlantes instalados en los pasillos y patios cercanos”.

propias del “espíritu de la época” que se definen en determinadas condiciones históricas y en un momento determinado del desarrollo social. En la misma obra de Freud puede ver cómo su ideología preexiste y es utilizada en la construcción de las hipótesis y las teorías. Entiende al psicoanálisis como psicología, y la psicología es ciencia que debe ser estudiada en su propio campo de operancia. Para fortalecer esta idea se apoya en las siguientes palabras de Mao-Tse-Tung: “si deseas adquirir conocimientos debes participar en la práctica modificadora de la realidad”.

Sus principios teóricos eran coherentes con su compromiso con la docencia universitaria a la que se dedicaba intensamente. Jorge Balán lo define de la siguiente manera:

Bleger reunía condiciones excepcionales: era un psicoanalista joven, abierto a diversas influencias e informado sobre otras escuelas: sostenía una postura política de izquierda –pero contestataria del Partido Comunista–; compartía la valorización de los estudiantes por las instituciones públicas como la universidad y se dedicaba con generosidad a actividades docentes, desligadas de su práctica privada como psicoanalista<sup>9</sup>.

## **Enrique Pichon Rivière y la democratización de las prácticas psicoanalíticas**

En palabras de José Bleger, “El Dr. Enrique J. Pichon Rivière ha sido [...] un eficaz promotor de inquietudes, tal como lo ha sido siempre en nuestro país en la totalidad de la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría”<sup>10</sup>. Fue miembro fundador de la APA y estaba posicionado en el campo psiquiátrico observando el lugar que ocupó en una institución formadora de psiquiatras como el Hospicio de las Mercedes, en la que en 1947 fue nombrado Jefe del Servicio de Psiquiatría de la Edad Juvenil. Desde este espacio institucional comenzaban a formarse los primeros psicoanalistas a través de las clases<sup>11</sup>

---

9 *Ibid.*, p. 148.

10 BLEGER, José, *Psicohigiene y psicología institucional*. Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 45.

11 Las clases de Pichon Rivière eran muy concurridas. Asistían, entre otros, Liberman, Bleger, Diego García Reinoso, Fernando Ulloa. Este último describe las peculiares clases de Rivière diciendo: “Pichon hacía esos garabatos en el pizarrón,

que dictaba Rivière, en forma paralela con el curso de especialización en psiquiatría que la Facultad de Medicina había inaugurado en 1944 en el mismo Hospicio y bajo la dirección de Gonzalo Bosch. Eran épocas en las que existía una armoniosa relación entre la APA y la psiquiatría oficial que le permitían a Rivière, desde la voluntad de seguir perteneciendo al campo psiquiátrico, realizar reformas en las prácticas terapéuticas a través de la incorporación de la teoría y la práctica psicoanalítica. Jorge Balán señala que: “El discurso de Pichon Rivière calificaba de inconcebible a la contradicción entre psiquiatría y psicoanálisis, de la que a menudo se hablaba, y predicaba por lo contrario la complementariedad entre las dos disciplinas”<sup>12</sup>.

Pero la convivencia pacífica entre psiquiatría tradicional y psicoanálisis no duraría mucho. Las prácticas con grupos de jóvenes que realizaba Pichon Rivière revolucionaron la rutina de trabajo en el pabellón, generando una estructura alternativa a la vigente que llevó desde una sobrecarga en las tareas administrativas hasta la participación activa de los jóvenes que integraban los grupos operativos en la denuncia de la existencia en el Hospicio de organizaciones semidelictivas involucradas en transacciones ilegales, que incluían drogas (como suele ocurrir en estructuras carcelarias y asilos). El malestar del personal del Hospicio “se manifestó en una oposición sindical y política a Pichon Rivière, oposición alimentada por el conocido antiperonismo de los universitarios, que terminó poniendo fin a la experiencia en el Hospicio en 1949”<sup>13</sup>. Esta situación llevó al psicoanalista a crear un Instituto Privado de Asistencia, Enseñanza e Investigación, conocido como la clínica de la calle Copérnico, que estaba pensada como un espacio de formación y difusión abiertas a la sociedad y cada vez más distante de cualquier pretensión académica.

Sin embargo, aquellas experiencias con grupos abrieron la posibilidad de ampliar el marco de las terapias psicoanalíticas a través de las psicoterapias de grupo (técnica adoptada en Viena por el médico psiquiatra y psicoanalista Paul Schilder) que permitían dar asistencia a más pacientes con los mismos recursos y con menor costo. Y así fue como aquellas prácticas

---

empezaba a hacer un dibujo y no dibujaba nada, garabatos ... pero lo que decía me hizo pomada todas las clasificaciones que yo tenía. Yo diría que fue el primer efecto psicoanalítico para mí: las clases desordenadas de Pichon”, en: BALÁN, Jorge, ob. cit., p. 111.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 113.

psicoanalíticas grupales en la sala de adolescentes del Hospicio de las Mercedes, tuvieron consecuencias importantes en el ámbito disciplinar y profesional al multiplicarse considerablemente fuera de los muros del Hospicio, adquiriendo una imagen contrapuesta al psicoanálisis individual. Prueba de esta difusión es la fundación en 1955 de la Asociación Argentina de Psicoterapia de Grupo, que venía a dar respuestas a la creciente demanda de jóvenes y adultos de clase media por algún tipo de terapia. “La ‘técnica’ de los grupos operativos –afirma Vezzetti– era inseparable de ciertos ideales de integración y participación democráticas que constituían, también, un suelo común de la inspiración reformista”<sup>14</sup>. Se trataba de fortalecer una educación para la libertad promoviendo la participación activa como prevención de un posible retorno de prácticas totalitarias.

Es interesante atender al relato de Vezzetti sobre la biografía de Rivière. Sostiene que la trayectoria de la vida del psicoanalista es un ejemplo paradigmático del movimiento de *transición* destacado por Germani como una característica central de la sociedad argentina. Pichon Rivière nace en Ginebra y se traslada al Chaco siendo muy pequeño. Señala Vezzetti:

[...] en ese deslizamiento retrospectivo hacia la escena cultural primaria (europea-guaraníca) y sus conflictos, en los cambios de su lugar social (hijo de un agricultor y de una profesora francesa, frequentador del burdel de Goya y los prostíbulos de Rosario, estudiante pobre en Buenos Aires, etc.), en el propio trasplante de la comunidad rural a las complejidades de la vida de la metrópolis, Pichon construía una novela de aprendizaje a la vez que acumulaba una experiencia social. Todo ello formaba parte del basamento de su interés por el “vínculo” en el cual situaba su separación respecto del psicoanálisis: la “interacción” reemplazaba al instinto<sup>15</sup>.

Caracterizaba a Pichon Rivière una especial sensibilidad frente a la “segregación” que descubrió inicialmente en la dinámica familiar y que fue determinante en su crítica a la psiquiatría manicomial y en la orientación hacia una «psiquiatría social» y una consideración interpersonal de la patología. Manifiesta también en su forma de conocer y de transferir conocimiento a través de la práctica grupal o de las tareas realizadas en un marco social.

---

14 VEZZETTI, Hugo, ob. cit., p. 8.

15 *Ibid.*, p. 11.

En Pichon está presente un *estilo* de investigación sobre lo cercano, un pensamiento que no encontró su lugar central en el escrito sino en una pedagogía interactiva que va a cimentar, a lo largo de más de tres décadas, su estatura de maestro de la palabra y la argumentación<sup>16</sup>.

## **Mauricio Goldenberg: psiquiatría y psicoanálisis en el hospital general**

Mauricio Goldenberg estudió medicina y se especializó en psiquiatría con Gonzalo Bosch mientras realizaba las prácticas en el Hospicio de las Mercedes. Tuvo dos grandes influencias, diferentes una de la otra: por un lado la de Carlos Pereyra que por entonces era Jefe de Servicio y profesor adjunto de la cátedra de psiquiatría y partidario de la escuela fenomenológica francesa y, por otro lado, la influencia de su amigo Eduardo E. Krapf, psiquiatra alemán, con quien compartía las guardias y el interés por el psicoanálisis (Krapf había terminado su formación como psicoanalista en la APA). Estas influencias determinaron una postura ecléctica en Goldenberg que él defendía considerando que el eclecticismo era una necesidad de la práctica psiquiátrica.

A partir de la renovación en la política de salud que se inicia en 1956, Goldenberg encabeza una nueva experiencia en el campo de la salud mental en el Policlínico Gregorio Aráoz Alfaro, de Lanús. Lleva adelante una “ruptura” tanto con la psiquiatría tradicional como con el pasado político en lo que se refiere al modelo de gestión en los hospitales generales y en los temas referidos a la salud mental. “Goldenberg trabaja en el sentido de fundar una práctica psiquiátrica alternativa a la manicomial entonces imperante”<sup>17</sup> movido por la preocupación del impacto que las condiciones sociales tendrían en las enfermedades mentales. Junto a otros psiquiatras consideraban que urgía una reorganización del sistema hospitalario que consistía en poner consultorios externos y dispensarios, abrir hospitales diurnos y, especialmente, organizar servicios de psicopatología en hospitales generales para atender a pacientes psicóticos antes de que se volvieran crónicos y a otros que no eran psicóticos, dando la posibilidad de que las terapias psiquiátricas y psicoanalíticas estuvieran al alcance de aquellos sectores de la sociedad que no podían asumir el

---

16 VEZZETTI, Hugo, *Aventuras de Freud en el país de los argentinos. De José Ingenieros a Enrique Pichon Rivière*. Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 264.

17 VISACOVSKY, Sergio, *El Lanús. Memoria política en la construcción de una tradición psiquiátrica argentina*. Buenos Aires, Alianza, 2002, p. 90.

costo de una terapia en un consultorio privado. En el caso de necesitar internación, sostenían que sería menos traumática en un hospital general que en un hospicio. Así fue como el “Lanús” abrió su servicio de Psicopatología en 1956 bajo la jefatura de Goldenberg. El éxito fue tal que en los años ‘60 este servicio se había constituido como una experiencia modelo. A través de varios departamentos cubría las necesidades de internación, consultorios externos, niños, adolescentes, grupos, psicología, neurología y docencia. También contaba con un departamento consultor que se ocupaba de las necesidades del resto del Hospital permitiendo la interconsulta entre los diferentes servicios del Policlínico. A partir de 1963 el servicio fue el espacio de la cátedra de Psiquiatría para los estudiantes del mismo Hospital y desde 1965 comenzó a dictarse el curso de especialización en Psiquiatría con residencia en el Hospital, actividad que hasta entonces se realizaba en el Hospicio de las Mercedes. Este acontecimiento da cuenta de la importancia de los cambios llevados adelante por Goldenberg y su equipo: los médicos psiquiatras ya no se formaban en el hospicio sino en el hospital general. Este cambio de espacio institucional para la especialización en psiquiatría implica también un desplazamiento en la concepción del enfermo mental que dejaba de ser el *enfermo otro* que requiere de una institución diferente para su tratamiento y encierro, para pasar a ser un enfermo más que puede ser tratado en el hospital general. Esta inclusión del enfermo mental en la institución hospitalaria es un primer paso para los trabajos de inclusión de estas personas en su medio social. Como afirma Visacovsky:

Los servicios psiquiátricos cumplieron un viejo sueño de los higienistas: removieron el estigma moral de los enfermos mentales. Ahora estos pacientes eran tratados como cualquier otro tipo de pacientes. Con este cambio, las actitudes populares hacia los trastornos mentales comenzaron a modificarse del mismo modo que la cultura de los hospitales<sup>18</sup>.

El eclecticismo que defendía Goldenberg se veía reflejado en un fuerte compromiso con prácticas interdisciplinarias que lo llevó a incorporar psicólogos reconociéndolos como profesionales por primera vez en un servicio de psicopatología, para integrar el flamante Gabinete de Psicología; y para el ámbito de docencia e investigación convocó a un filósofo, un lingüista y un

---

18 *Ibid.*, p. 209.

antropólogo. De esta manera, el servicio de psicopatología del “Lanús” se convertía en un espacio activo para el diálogo interdisciplinario entre las facultades de Medicina y de Filosofía y Letras. Se rodeó de médicos jóvenes, en los que Goldenberg veía la posibilidad de renovación de las prácticas en los ámbitos de la salud mental. Predominaba una ideología militante de izquierda y un manifiesto compromiso con la institución y la sociedad en la que vivían, especialmente con el entorno comunal del Hospital, caracterizado por una alta densidad poblacional de clase media baja, clase obrera y “villa miseria”. El mismo Goldenberg calificaba al servicio como “revolucionario” por implicar posiciones “progresistas”. Visacovsky señala que, de acuerdo con lo que Goldenberg había declarado en ciertas ocasiones, “por ‘progresista’ no solo entendía una posición política (él se autodefinía como una persona ‘de izquierda’, seguidor del Partido Socialista) sino, además, una posición definida en el campo de la psiquiatría a favor del psicoanálisis”<sup>19</sup>.

Con la introducción del psicoanálisis en las terapias psiquiátricas en un servicio de un hospital público y la participación activa de Goldenberg en la elaboración de políticas de Estado para reformar la atención psiquiátrica, por fin se había modernizado el sistema de salud mental en la Argentina. Esto implicaba, por un lado, un cambio radical en el modo de ejercer la psiquiatría y, por otro lado, un cambio también en la percepción que la gente tenía de la práctica psiquiátrica y la enfermedad mental, contribuyendo con la difusión de cierto tipo de cultura psicoanalítica entre los pacientes de los sectores sociales menos favorecidos económicamente, que constituían la mayoría de los atendidos en el Hospital.

La oposición a las ortodoxias psicoanalíticas encarnadas en la APA y la voluntad interdisciplinaria de hombres que emprendían una renovación en sus espacios de acción como Bleger, Pichon Rivière y Goldenberg parecen constituir los rasgos más destacados de las transformaciones sociales y culturales en los campos científicos, académicos y profesionales de la salud mental. Esta “transición” de una sociedad marcada por un fuerte autoritarismo en las diferentes prácticas sociales, a una nueva sociedad caracterizada por la incorporación de prácticas democráticas, se ven manifiestas en el orden de los discursos científicos y académicos en un significativo compromiso con las problemáticas sociales del país. Consideramos que la percepción de la realidad desde esa “sensibilidad de cambio” de la que hablaba Germani, condujo a estos hombres, entre tantos otros, a creer que estaba en sus manos producir

---

19 *Ibid.*, p. 93.

los cambios necesarios para transformar esa realidad, asumiéndose como sujetos de acción, como actores que decidían hacerse cargo de la responsabilidad que les correspondía desde el lugar que ocupaban en la estructura social. Y así se lo transmitieron a los jóvenes psicoanalistas que estudiaron y trabajaron junto a ellos, quienes se formaron en la concepción de un psicoanálisis transformador de la sociedad y se definían profesionalmente como trabajadores de la salud mental y psicoanalistas. Muchos de ellos creían en la militancia política fuera de los partidos tradicionales de la izquierda argentina y en esa dirección desarrollaron su trabajo.

En una cultura como la nuestra, en la que las categorías psicoanalíticas tuvieron una amplia circulación cultural, más allá de los ámbitos estrictamente ligados a las cuestiones de la salud mental, cualquier anticipación al futuro, cualquier proyección que intente avanzar más allá del presente, necesita de un volver a mirar el pasado. Pasado y presente están atravesados por una tensión dialéctica. Dinámica que se extiende a cualquier anticipación en vistas al futuro. Por esta razón, una parte constitutiva del compromiso con el presente es revisar aquellos aspectos que reconocemos como valiosos de nuestro pasado reciente.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALÁN, Jorge, *Cuéntame tu vida. Una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*. Buenos Aires, Planeta Espejo de la Argentina, 1991.
- BLEGER, José, *Psicoanálisis y dialéctica materialista. Estudios sobre la estructura del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1958.
- GERMANI, Gino, *Política y sociedad en una época en transición*. Buenos Aires, Paidós, 1971.
- PLOTKIN, Mariano Ben, *Freud en las pampas. Orígenes y desarrollos de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003.
- VEZZETTI, Hugo, *Aventuras de Freud en el país de los argentinos. De José Ingenieros a Enrique Pichon Rivière*. Buenos Aires, Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_, "Enrique Pichon Rivière y Gino Germani: el psicoanálisis y las ciencias sociales", en: *Anuario de Investigaciones*, n° 6, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología, 1998.

- \_\_\_\_\_ . “Enrique Pichon Rivière: la locura y la ciudad” en: *Topía*, nº 27, noviembre 1999 a abril 2000.
- VISACOVSKY, Sergio, *El Lanús. Memoria y política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 2002.

# ARICÓ: EL DILEMA DE UN INTELLECTUAL ENTRE LA RAZÓN Y LAS ARMAS

CARLOS BALMACEDA

A mediados de los años '80, ante quien quisiera escucharlo y casi a modo de involuntaria provocación, José Aricó señalaba: "Alfonsín está a la izquierda de la sociedad".

Qué hubiera dicho del llamado Pacto de Olivos o ante su reclamo de criminalización de las asambleas populares<sup>1</sup> efectuado en el año 2002, este pensador que, fallecido en 1991, no llegó a ver al ex presidente *a la derecha* de esa misma sociedad.

Asociados en definitiva a esta clase política, Aricó y sus aparceros gramscianos se desdibujarán en los '80 para convertirse en consejeros de un palacio derrumbado entre debilidades e inconsecuencias. Ironías de la historia: un grupo de intelectuales que rompiera con el Partido Comunista en los sesenta para fundar los míticos *Cuadernos de Pasado y Presente* y vincularse así con proyectos revolucionarios de los que llegan a ser referentes intelectuales, ligados al final de su trayectoria con un gobierno que asume ornado de virtudes progresistas para acabar como la caricatura de aquello que una vez prometió y nunca fue.

Así, los "gramscianos" argentinos y su figura más emblemática, José "Pancho" Aricó, tuvieron la suerte y la desgracia de atravesar cincuenta años de historia argentina que los apuró –obligándolos a disponer la teoría según el ruido de las balas se oyera más o menos cercano–, o, siguiendo sus vaivenes, los arrulló después con la promesa de una democracia algo insípida pero posible.

---

1 "Raúl Alfonsín, ex presidente constitucional durante el período '83-'89 sufrió en los agitados días del verano de 2002, varios "escraches" promovidos por distintas asambleas barriales, a resultas de los cuales "sugirió al presidente Eduardo Duhalde la adopción de medidas de «prevención democrática», que incluya un ordenamiento del derecho de reunión y la sanción efectiva de los delitos contra las personas y la propiedad. En el Congreso se habla además de sancionar una «Ley Escudo», que proteja a los políticos de las agresiones callejeras", Cfr. "Los Irrompibles, el comando anti-escrache que defiende a Alfonsín". En: Diario *Clarín*, domingo 17-03-2002.

Todo lo que pueda criticárseles debe ser visto bajo el prisma de esa continuidad y según el vértigo de esa historia, lo que no significa diluir su responsabilidad intelectual y sus yerros, sino situarlos con justicia en la emergencia de los tiempos.

Una observación sobre el abordaje de este ensayo: la de Aricó y sus compañeros “gramscianos” es una identidad inseparable, y aunque alguno de ellos la definiera etérea como la de “una nube”, lo que se escriba de aquí en más los asociará para hilvanar su historia, distinguir posiciones encontradas y cambios de rumbo.

Y un apunte más sobre el carácter de este trabajo: así como Aricó y los suyos interrogaron a Gramsci para apurar lo que vendría, un diálogo desde el presente con un pasado que se manifiesta contradictorio y vertiginoso atravesará estas páginas. Parafraseando un título de Juan Carlos Portantiero, nuestro objetivo estaría cumplido si de un modo incipiente se pudiera introducir un “uso” posible de José María Aricó, que desafió estructuras partidarias, abrió el cauce teórico e ideológico de la izquierda latinoamericana y que, creemos, tiene hoy para decir todo lo que la imaginación de los actores sociales puedan poner en juego a partir de sus prácticas.

Después de todo, esta es la conclusión y posiblemente el legado de Aricó, que en un texto central como *Marx y América Latina*, plantea el desafío de adecuar las herramientas marxistas a cada momento histórico y así lograr que los textos nos hablen más allá de lo que hasta entonces creímos leer en ellos.

De este modo, los pensadores no serán augures a los que acudir por respuestas inamovibles, sino referencias que de la misma lucha surgirán, encuentro a mitad de un puente que de un lado tendrá las prácticas y del otro, la teoría dormida.

Posiblemente entonces, en un recodo de la historia nos esté aguardando Pancho Aricó para que lo indaguemos con preguntas que, por ahora, duermen a la espera de una lucha que las despierte.

## **Primer encuentro con Gramsci**

La revista se llama *Orientación*, y el joven, que no ha ingresado a ninguna universidad ni lo hará, lee con fruición una separata de Gregorio Bermann, que prologa los *Cuadernos desde la cárcel* de Antonio Gramsci, publicados por Editorial Lautaro en 1950. Mucho tiempo después, agradecerá

a quien me “permitió acceder al conocimiento de una figura intelectual de tamaña gravitación en nuestra futura vida intelectual y política. Todavía recuerdo el deslumbramiento y la impaciente inquietud que despertó en mí la lectura de esa plana íntegra de *Orientación* que incorporaba el texto de Bermann”<sup>2</sup>.

Del italiano, que había muerto en las cárceles del fascismo, poca cosa se sabía en el país: una perdida mención de José Ingenieros sobre los Consejos de Turín allá por los ‘20, un artículo de Ernesto Sábato y referencias de la revista *Sur*, por las que se lo valorará más como ejemplo cívico de resistencia a la dictadura fascista que como el revolucionario que era.

Es, como quedó dicho, 1950. El Partido Comunista no se ha encontrado con la clase obrera, ni se encontrará. Cinco años antes, el 17 de octubre, al caracterizarla como “lumpen proletariado al servicio de la Secretaría de Trabajo y Previsión”, ignora si lo que ese pueblo “*siente*” en la calle prelude lo que aún no “*comprende o sabe*”, el caso es que esta noción gramsciana le es tan ajena como su propio autor.

Tiempos que inauguran sucesivas paradojas: el peronismo cobijando al embrión revolucionario y a su propia reacción, contradicción que estallará salvaje un cuarto de siglo más tarde; la izquierda, buscando ese sujeto histórico que se encuentra ante sus narices. Algunos, sin embargo, serán más agudos a la hora de indagar a las multitudes: intelectuales como Juan José Hernández Arregui, pasarán del radicalismo yrigoyenista al peronismo, sin ceder un ápice en sus arrestos marxistas.

Perspicaz, el aparato de inteligencia del estado, agrupará en una misma amenaza a este peronista, que hasta cargo oficial tiene, con aquellos indeseables de la izquierda orgánica. Así lo denunciará la oficina de Control del Estado: “fue encarcelado por el gobierno a raíz de estar implicado en un complot antirrevolucionario conjuntamente con múltiples comunistas y judíos como el profesor Gregorio Bermann y otros”<sup>3</sup>.

El prologuista que iniciará la relación entre Aricó y Gramsci, identificado como antirrevolucionario al lado de Hernández Arregui, un “infiltrado en la administración pública y la universidad”. De este modo, el parte de inteligencia preanuncia la represión que con la “Triple A” alcanzará en poco más de veinte años a todo militante de izquierda, dentro y fuera del peronismo

---

2 ARICÓ, José, *La cola del diablo*, Buenos Aires, Puntosur, 1988, p. 138.

3 GALASSO, Norberto, *J. J. Hernández Arregui: del peronismo al socialismo*. Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986, p. 57.

e ilustra, por otra parte, tanto la habilidad de la reacción para igualar a sus enemigos como la dificultad de los miembros del campo popular para encontrarse y reconocerse como tales.

### **Agosti: primer uso de Gramsci**

Quien quiera acercarse a la clase obrera en la Argentina de los '50, deberá hacerlo a través del peronismo o conformarse con la idea que de ella tienen socialistas y comunistas: un trabajador aséptico de overol inmarcesible posando para un afiche que aun con puño enardecido mantiene cierta mesura republicana en su gesto.

A Gramsci se lo retratará del mismo modo: militante arrojado a las cárceles fascistas que resiste en ellas hasta el último de sus días, poco busca indagarse sobre las claves de un pensamiento que distingue entre formaciones estatales más y menos complejas, y entre tomas de poder más y menos complejas. Es claro, cómo soportar la diferencia que desbarata la conquista de un poder que debe ocurrir en cada rincón de la tierra de la misma manera, según un idéntico modelo.

Gramsci ha comprendido que no hay Palacio de Invierno que caiga como un castillo de naipes cuando el Estado es una formación compleja, en la que la sociedad civil se ha convertido en una estructura resistente a las catástrofes inmediatas de la economía. Así, las superestructuras de la sociedad civil se parecerán a trincheras como las de la guerra moderna, en las que habrá que descubrir aquellos elementos que en esa sociedad se correspondan a los sistemas de defensa en la guerra de posiciones.

No hay golpe de mano, entonces, con el que llegar al poder, sino innumerables batallas en las súper estructuras, eso que el marxismo de manual define como un mero reflejo de la real y concreta base económica. Vistas así las cosas, a la ortodoxia comunista criolla poco interés y alguna desconfianza podía inspirarle la figura de Gramsci.

Y sin embargo, al elaborar una operación con la que debatir con el nacionalismo cultural de los '50, un intelectual del partido empleará categorías gramscianas: intentando ilustrar el trunco proceso histórico argentino para situar al Partido Comunista-PC como instrumento que complete la inacabada "revolución democrático burguesa", Héctor P. Agosti iniciará así una prolongada y fructífera relación entre Gramsci y la intelectualidad argentina.

La lectura de Agosti será literal: donde el italiano diga *risorgimento*, el argentino verá la formación del estado nacional; cuando el pensador de Turín se refiera a la “*rivoluzione mancata*”, Agosti traducirá “*la revolución inconclusa*” de mayo de 1810. Para bien y para mal, introducirá a Gramsci en el lecho de Procusto del comunismo criollo.

Pese a sus limitaciones, Aricó reconocerá una deuda de gratitud con Agosti, a través de quien toda una generación podrá acceder a Gramsci durante los críticos años cincuenta.

En efecto, la traducción de *Cuadernos de la cárcel* de Editorial Lautaro será dirigida por Agosti y en ella comprometerá a varios jóvenes comunistas –entre los que se encontrará Aricó– para prologarlos, traducirlos y anotarlos.

Años después, la lectura que harán del italiano los alejará definitivamente del Partido.

## **La expulsión del Partido Comunista**

En 1963, Pancho Aricó y su grupo inician la publicación de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, que verá la luz en la ciudad de Córdoba, en medio de una legendaria ruptura partidaria, iniciada desde otra publicación, los *Cuadernos de Cultura*.

En el número 58 de este órgano del PC, Raúl Olivieri, miembro de la Comisión de Estudios Filosóficos del Partido, sostendrá en un ensayo que “las relaciones necesarias entre procesos y fenómenos de la realidad natural y social que constituyen pautas inmanentes del ser y del devenir” son “objetivas”, es decir que existen “con independencia de cualquier conciencia cognoscente”<sup>4</sup>.

Oscar del Barco, joven intelectual del PC, recogerá el guante en el número 59 con el ensayo “Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la objetividad” (*Cuadernos de Cultura*, nº 59, septiembre/octubre de 1962), efectuando una exposición de la crítica de Gramsci a lo que éste denominaba materialismo metafísico, expuesta en las notas críticas al “Manual de sociología” de Bujarin que se encontraban publicadas en el libro *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*.

---

4 BURGOS, Raúl, *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 54.

Para manifestar que el tipo de materialismo criticado intenta fundamentarse en la “*ciencia*”, del Barco recuerda que, ante este problema, “Gramsci se pregunta si la ciencia podrá darnos la prueba de la ‘objetividad’ puesto que esa objetividad es una concepción de mundo, una filosofía y no puede ser un dato científico”<sup>5</sup>.

Mientras que el tipo de materialismo criticado coloca el problema de la objetividad en un plano “metafísico”, esto es, postulando la realidad como existente “independientemente del sujeto que conoce”, Gramsci, según del Barco, “parte, por el contrario, de las relaciones concretas que se establecen entre los hombres y la naturaleza a través del proceso histórico de forma tal que son estas relaciones reales la base sobre la cual se resuelve el “terrible” problema de la “objetividad”<sup>6</sup>.

Aricó evocará la polémica en estos términos:

Recuerdo las circunstancias del envío del artículo a *Cuadernos de Cultura*. Para el grupo cordobés era una manera de probar hasta dónde podían debatirse los problemas ideológicos y no ideológicos en el interior del partido. No era una preocupación estrictamente gnoseológica lo que estaba en juego, sino la posibilidad de llevar adelante una crítica sobre muchas otras cosas, pero, en lo fundamental, sobre una política, sobre una forma de concebirla y un modo de practicarla. Remedando a Marx, pensamos que la crítica del cielo metafísico era el modo concreto en que podíamos llevar a cabo, en las condiciones vividas dentro del partido, la crítica de la política. Y creo que esto lo sabíamos todos: nosotros al escoger el tema y el personaje, ellos al apresurarse a cortarnos las alas, y aquellos otros que, por razones que intuíamos sin llegar a conocer en todas sus implicaciones, nos estimulaban a hacerlo. Gramsci era un caso ideal porque ponía a prueba un sistema defensivo en lo ideológico que había que erosionar si se deseaba efectivamente dinamizar alternativas de cambio (el famoso “giro a la izquierda” del peronismo)<sup>7</sup>.

Oscar del Barco usará a Gramsci entonces como estandarte de la polémica, un modo de tantear cuán laxos se han vuelto los guardianes

---

5 BURGOS, Raúl, ob. cit., p. 55.

6 *Ibid.*

7 ARICÓ, José, ob. cit., p. 203.

ideológicos del Partido, y cuánto del pensador de Turín dejarán pasar en una publicación partidaria.

Cuba, China, la revisión kruschoviana, nada parecía atenuar la inmovible estructura del Partido Comunista, pero Gramsci, oficialmente autorizado en los estantes de la biblioteca partidaria desde 1958, sería la cuerda que, con la excusa de un debate epistemológico, se tensaría entre viejos y jóvenes, burócratas y descontentos. Agosti, el intelectual tironeado entre su disciplina partidaria y el aporte de los cuadros jóvenes, alentará el debate sin sacar los pies del plato, y al cabo de tres notas, el destino del grupo se habrá decidido: un pedido de autocritica a Del Barco, rectificación cercana a un juicio de Dios, prelude la última nota de Olivieri, –suerte de epitafio sobre los jóvenes expulsados– contemporánea ya de los *Cuadernos de Pasado y Presente*.

El nº 1 de los *Cuadernos* se costeará gracias a los contribuyentes financieros del Partido y contará con el apoyo del comunismo cordobés. Como puede apreciarse, no hay una estrategia de ruptura en las notas de Del Barco, sino un intento a la larga infructuoso de ampliar el debate al interior del Partido.

Las consecuencias de ese primer número no se harán esperar. Así las recordará Oscar del Barco frente a Raúl Burgos:

Quando salió el número 1 de *Pasado y Presente* nosotros le decíamos a Pancho que el partido no se iba a tragar ese editorial,”nos van a echar, Pancho”. El nos decía “pero no, si eso está dentro de la línea del partido”. Pancho era muy ingenuo. Todos éramos ingenuos en verdad. Y el número 1, en efecto, no se pudo distribuir normalmente, querían confiscarlo. Lo repartimos igual y hubo problemas. (Entrevista concedida a Raúl Burgos por Oscar del Barco)<sup>8</sup>.

Las intenciones de Pancho Aricó eran, si nos guiamos por su propio testimonio, las de promover el debate al interior del Partido, lo que una vez más nos confirma que no había una intención de ruptura al iniciar la publicación de los *Cuadernos*:

Había que descomponer la historia tal como la habíamos compuesto, cambiar la caracterización del mundo peronista y señalar

---

8 BURGOS, Raúl, ob. cit., p. 72.

una diferencia fundamental entre el juicio sobre el gobierno de Perón y el efecto de nacionalización de masas que creó esa experiencia histórica. Para eso era necesario un rearme ideológico del partido y una modernización del instrumental que permitiera ponerse en condiciones de establecer un diálogo productivo con las ciencias sociales como parte del proceso de conquista de los nuevos intelectuales<sup>9</sup>.

Entretanto, la anquilosada estructura del Partido Comunista Argentino no era lo único que crujía por entonces. Desde la propia región, un marxismo de nuevo cuño los desafiaba. La Revolución Cubana había triunfado y pronto tocaría a la puerta de los expulsados.

## Las armas y las palabras

No sin contratiempos, Ciro Bustos llegará a Cuba en 1961: con rumbo a La Habana, entre Valparaíso y Callao, lo sorprenderán los sucesos de Playa Girón. Su sospechoso puerto final lo convierte entonces en paria. Desembarcado de malos modos en La Guaira, Venezuela, sólo después de rodar hasta México podrá alcanzar su destino.

No sin contratiempos, organizará Ciro Bustos el primer foco guerrillero introducido desde el exterior en territorio argentino, y no sin ellos deberá formar una red urbana de contactos, entre los que se contarán Oscar del Barco y Pancho Aricó. De este modo lo cuenta el propio Bustos:

Organizaron un encuentro con un miembro de la dirección de *Pasado y Presente*, una cotizada publicación teórica de marxismo, que se editaba en Córdoba. La revista nucleaba en su entorno, el grueso de la disidencia izquierdista y revolucionaria, que ya se había enfrentado a la dirección del PC, y estaba produciendo rupturas considerables en todo el país. Oscar del Barco escuchó lo que constituía mi discurso, muy simple y muy concreto, y se fue para organizar una reunión ampliada. En un par de días, me buscaron para llevarme a Córdoba y allí encontré a toda la dirección de la revista. Me sentí un poco ingenuo frente a tan relevantes pensadores, pero a medida que hablaba, iba

---

9 ARICÓ, José, "Actualidad de un pensador original", en: *La Ciudad Futura*, n° 28, 1991, Buenos Aires, abril-mayo, p. 34.

cobrando confianza al tiempo que el aire parecía electrizarse. El as en la manga, era la jefatura del Che y yo lo puse arriba de la mesa en el momento culminante. Pancho Aricó, respondió en nombre de todos, aceptando participar en la tarea de facilitarme contactos para construir lo que sería la red urbana del EGP [Ejército Guerrillero del Pueblo]<sup>10</sup>.

Jorge Masetti, fundador de Prensa Latina y hombre de confianza de Ernesto Guevara, será el pilar de esta fallida incursión en territorio salteño, primer acercamiento de los jóvenes gramscianos a un grupo armado. La paradoja sobrevuela una vez más esta historia: la guerra de trincheras, estrategia apropiada allí donde hay algo más que Estado y la sociedad civil se despliega en innumerables casamatas, es reemplazada por el foco. La Historia se apura y posterga a Gramsci por la acción directa, como si a tiros pudiera cocerse la hegemonía.

Tironeos entre práctica y teoría, apurados por la urgencia de las armas, hacen que Aricó afirme en el Editorial del n° 4 de *Pasado y Presente* “las masas rurales del ‘interior’ del país –fundamentalmente del noroeste– constituyen el elemento social más revolucionario de la sociedad argentina”. Curiosamente, el proletariado fabril que se gesta en la ciudad de Córdoba no es tenido en cuenta por el grupo, tal vez porque su adaptación a los hechos –el apoyo al foco guerrillero– fuerza esta lectura.

En su completo estudio sobre *Los gramscianos argentinos*, Raúl Burgos observa con agudeza esta contradicción:

O sea, en el momento en que el grupo se encontraba envuelto en la experiencia guerrillera, asistimos a una justificación teórica que, por un lado, no tiene suficientemente en cuenta el movimiento real de la clase obrera que estaba sucediendo debajo de su nariz, en la ciudad de Córdoba, y, por otro lado, realiza una invención relativamente arbitraria: la caracterización como “revolucionario”, de un sector de la sociedad –ciertamente “explotado” y potencialmente rebelde–, en una región del país que ni siquiera era lo suficientemente conocida, pero que fue el lugar escogido para el inicio del foco guerrillero. Los hechos se produjeron de manera tal que, en el exacto momento de la aparición

---

10 PADILLA, Jaime, “El sueño revolucionario del Che en la Argentina”, publicado en Internet por *Rebelión*, 1997, entrevista realizada en Malmö, Suecia.

del número 4 de la revista, el foco fuese disuelto sin que la más mínima fracción de ese “elemento social más revolucionario” –las supuestas masas radicalizadas– asomase en la ‘escena revolucionaria’<sup>11</sup>.

La incursión del Ejército Guerrillero del Pueblo-EGP en el norte argentino tendrá consecuencias desastrosas, entre ellas, la detención de Samuel Kieczkowski, uno de los fundadores de *Pasado y Presente*; pero posiblemente la más dramática será el fusilamiento de los milicianos Rotblat y Groswald, que Héctor Jouvé, participante de la intentona, narrará en detalle, en 2004, a la revista *La Intemperie*, generando una polémica carta de Oscar del Barco<sup>12</sup>.

Al editorial del nº 4 de *Pasado y Presente* ya comentado, le seguirá una intervención de Régis Debray en el nº 7/8 con la que justifica la instalación de focos guerrilleros en América Latina. Pese a que, según diversos testimonios, enterados del fracaso y desvíos de la intentona revolucionaria, el mismo Aricó se entrevista con Masetti en el monte salteño para manifestarle que “esto así no va”, *Pasado y Presente* no rebatirá a Debray ni retomará la discusión e incluso el propio Aricó se referirá sólo tangencialmente en entrevistas posteriores al acercamiento con la guerrilla del EGP.

Los miembros de *Pasado y Presente* no sólo eran contactos políticos de la guerrilla, sino también, tal como puede apreciarse en el testimonio de Ciro Bustos, una suerte de mentores intelectuales. Que la experiencia no haya motivado una sola reflexión que pueda recogerse en publicaciones o al menos en testimonios privados y que incluso, conociendo el fracaso, se le permita a Debray una apología del foquismo, señala una considerable irresponsabilidad intelectual, que no perdona sino más bien acentúa el testimonio que Schmucler brinda a Raúl Burgos: “yo no sé cuánto influyó la publicación del artículo de Debray, que era la primera edición en español, el hecho de que estábamos muy necesitados de plata”<sup>13</sup>.

---

11 BURGOS, Raúl, ob. cit., p. 90.

12 Efectivamente, unos cuarenta años después de ocurrido el hecho, Oscar del Barco enviará una carta a la revista cordobesa *La Intemperie* en la que no sólo pide públicas disculpas por alentar la aventura revolucionaria, sino que además exige que otros militantes como Juan Gelman, asuman su responsabilidad por formar parte de grupos armados como Montoneros. Puesto a condenar la violencia revolucionaria, Del Barco se remonta al stalinismo.

13 BURGOS, Raúl, ob. cit., p. 91.

De qué manera disputaría la hegemonía este grupo armado en la sociedad argentina de entonces o qué sentido común expresaba esa población con la que operarían, y cómo es que la guerra de trincheras se reemplazaría por el asalto a la selva ya que no al palacio, son muchos de los interrogantes que estos intelectuales gramscianos podrían haberse planteado, en la emergencia o en los años por venir.

Una reflexión sobre teoría y violencia que determinara la responsabilidad del ejército de “animémonos y vayan” al decir de Arturo Jauretche, pero que más que nada determinara el papel del intelectual en la arena política una vez que lo salpica la sangre, habría sido un aporte invalorable para nuestra cultura política. Lamentablemente, nunca se produjo.

Lo que nos lleva a una reflexión: hay en el intelectual un *status* que lo privilegia. Para su suerte o desgracia, y a menos que renuncie a esta prerrogativa ofreciendo su cuerpo al combate, su identidad pequeño burguesa lo tentará con opeles y dispensas. Y no se trata aquí de que una eventual inmolación lo iguale con los milicianos de a pie (a un intelectual como Masetti la muerte no lo excusa por los asesinatos de Groswald y Rotblat) sino de comprender que en el mismo bando donde se inicia una lucha, las diferencias y privilegios de clase se presentarán desigualmente repartidas, encarando a unos con la cercana muerte y a otros con un riesgo distante: Juvé sufrirá cárcel y asistirá al tormento de sus camaradas, Del Barco será un espectador lejano hasta que después de cuarenta años ofrezca sus disculpas a Juvé y enuncie públicamente su responsabilidad.

Se argüirá que la dinámica de los tiempos impedía una reflexión, que revelar entonces el secreto y la estrategia hubiera sido flaquear ante el enemigo, pero cuando nada imposibilita esa elaboración, asistir a testimonios como el de Oscar del Barco, (de naturaleza general y acrítica, una expiación pública que no indaga en causas ni contextualiza su silencio de hace cuatro décadas), confirma en cierto modo las sospechas sobre Aricó y su grupo.

## **El ser o no ser de los gramscianos**

Grupo de acción política apto para liderar una masa importante de seguidores, empresa editorial o soporte ideológico de un sujeto histórico ávidamente buscado. He aquí el ser o no ser de nuestros gramscianos. El 60% de la juventud universitaria vinculada al comunismo partió luego de su expulsión, los *Cuadernos de Pasado y Presente* se multiplicarían con los años en

una mirada de ediciones, y la radicalización de las masas peronistas e incluso de los sectores medios antiperonistas, correrá pareja a la de otros sectores, incluyendo el sindicalismo de nuevo cuño de Sitrac-Sitram, experiencia clasista que se expresaría con furia y método durante el Cordobazo. Si hasta sobre los sectores rurales, esos errados destinatarios de la primera guerrilla guevarista, volvería su mirada una incipiente organización política liderada por un tal Mario Santucho. A diferencia de otros tiempos, los sujetos se multiplicaban.

Salvo Juan Carlos Portantiero, que saldría del PC tiempo después de los primeros expulsados formando la fugaz Vanguardia Revolucionaria, de inspiración maoísta, los gramscianos no serán una opción política, y, aunque muchos de sus seguidores lo supongan un grupo homogéneo en torno del cual se debatían las ideas del momento, nunca fraguará como organización política.

Rehuir esta condición los pondrá a salvo de cualquier definición dogmática, conveniente libertad para un grupo de intelectuales, pero probable causa de alguna de las contradicciones que se podrán observar en posteriores juicios colectivos e individuales, que posiblemente respondan a este ambivalente *status*: el de estar cerca del poder sin que definiciones de carácter político instrumental los obliguen a precisiones taxativas.

Esto desdibujará incluso a su propio mentor, Gramsci, al que adaptarán, como hemos visto, a los tiempos de la guerrilla guevarista; que será –operaciones sincréticas mediante–, soporte intelectual de Montoneros y que incluso, –ya cercanos al eurocomunismo en los ochenta–, servirá como herramienta discursiva del alfonsinismo.

Ahora bien, ¿era éste un destino dispuesto por los vaivenes de la historia? Si volvemos la vista a otros grupos de intelectuales que a lo largo del siglo XX han actuado en la Argentina, el caso de FORJA<sup>14</sup> se distingue claramente de los gramscianos. Variopinto en sus adscripciones que van desde radicales como Gabriel Del Mazo, nacionalistas populares como Arturo Jauretche, y otros, como Raúl Scalabrini Ortíz, más cercanos en sus posiciones teóricas al marxismo, mantuvieron una intensa actividad militante, definiéndose como un grupo de acción política, y a la vez produjeron a lo largo de la década del '30 abundante literatura; sin embargo, al momento de acercarse al poder, mantuvieron una distancia crítica, aun cuando hayan ocupado cargos oficiales como en el caso de Jauretche.

---

14 Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina-FORJA.

Qué lleva a un grupo a difuminarse de tal modo que sus posiciones sean irreconocibles, y su producción intelectual –tanto en sus definiciones éticas (como en el caso de Del Barco, asumiendo acriticamente una culpa que cierra toda discusión sobre política y violencia) como teóricas (en el de Portantiero, decretando al presente la inaplicabilidad de los conceptos gramscianos con la elocuente frase “*Gramsci es ‘cane morto’*”)– es una cuestión a debatir entre la intelectualidad, evitando la explicación simplista de la sencilla desertión del campo popular, la cooptación por entes de financiación o el muelle cobijo de espacios académicos.

El caso es que atravesando los tumultuosos ‘60, los gramscianos, tironeados entre la búsqueda de un sujeto histórico y su identidad intelectual volverán a ser interrogados por su ser o no ser.

### **Nacionales, marxistas, Montoneros**

Pesaba dos kilos más el sobretodo lleno de sangre del doctor Julio Simón después de que unos bastonazos le hicieran perder cátedra y conocimiento; y tan rojo como el color del líquido derramado era aquello que la dictadura de Juan Carlos Onganía creía haber sacado esa noche del 29 de julio de 1966 de la Universidad de Buenos Aires. 1378 docentes renunciaron, y confiables cristianos acudieron entonces a cubrir las ausencias. Así, el gobierno del General de simpatías con el Opus Dei supuso llamado a sosiego el desorden de las aulas.

Como en tantas otras cosas, se equivocaría. El ex sacerdote Justino O’ Farrell y Gonzalo Cárdenas, profesores de Sociología Sistemática e Historia Social Latinoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras, inaugurarían una experiencia inédita: las Cátedras Nacionales, a través de las que se colarían en las aulas Fanon, Jaureche, Perón y toda la literatura maximalista que los militares habían creído echar a bastonazos junto con sus lectores.

Docentes elegidos por votación popular, exámenes colectivos semejantes a debates; la represión de la dictadura había cortado una cabeza de la Hidra sólo para que otra, más siniestra por familiar, se asomara.

La tierra entera se radicalizaba y vaya uno a entender, más aún siendo militar, cómo es que los católicos se agrupaban en el Movimiento de los Sacerdotes del Tercer Mundo o el Movimiento Rural de Acción Católica.

La cabeza de los marxistas podía rodar que ya estaba la de los cristianos lanzando tarascones, y aun la de éstos podría arrancarse que trotskystas

rumbo a las armas o nacionalistas de derecha convertidos en guerrilleros de izquierda, surgirían de algún rincón de la patria.

Tiempo en que las cátedras coincidían con las “*orgas*” de manera que un concurso académico dirimía también una lucha política, no tardarían los gramscianos en participar de esta arena, embanderados con las llamadas “*cátedras marxistas*” y representados por Juan Carlos Portantiero.

Y como era tiempo, además, de volteretas vertiginosas, los de las “*cátedras nacionales*” llegarían a sospechar que los de las “*cátedras marxistas*” de filiación gramsciana, eran agentes del lanussismo, por Lanusse, el general que después de Onganía y Levingston, intentaría cortar una cabeza más de Hidra.

¿Recuerda el lector cómo hace unas páginas Bermann y Hernández Arregui eran identificados en un mismo bando por la inteligencia del Estado cuando ni ellos mismos podían tal vez reconocerse juntos? Algo parecido ocurrirá con las cátedras marxistas y las nacionales. El caso es que Portantiero ganará su concurso y Roberto Carri, sociólogo que llegará a ser oficial de Montoneros, lo perderá. Los “*nacionales*” se dividirán en algún momento: unos en procura de la lealtad al jefe, más anclados en la tradición peronista; otros, atraídos por la fusión de Montoneros y FAR<sup>15</sup>, y su nuevo discurso de retintines marxistas.

Los marxistas, en rigor, nuestros viejos conocidos gramscianos, se acercarán entretanto a la organización Montoneros. De la vereda de enfrente se dirá que son gramscianos “*althusserianos*” o “*vergonzantes*”. Paradojas asombrosas y vertiginosas: con el correr de los meses, peronistas históricos se irán alejando del núcleo de Montoneros y algunos recién llegados del marxismo se unirán a la organización. Unos y otros, la resaca de lo que fueron las cátedras marxistas y nacionales, se identificarán con Gramsci; unos en su vertiente nacional-popular, los otros a través de su enjuague althusseriano (o al menos, lo que desde la vereda de enfrente es acusado como tal).

Decepción en unos –los de origen común con la conducción montonera–, y oportunidad para los otros de ser, ahora sí, los consejeros de un príncipe que intenta coronarse. Los primeros, creyendo ser interlocutores naturales de sus compañeros peronistas, mascullarán por lo bajo la pérdida de su lugar en la academia y en la arena. Los segundos, estrecharán filas con la organización armada cuando se una con las FAR. Pero será por poco tiempo: la espiral de violencia que el grupo cada vez más armado se empecina en

---

15 Fuerzas Armadas Revolucionarias-FAR.

extender, los llevará a advertir:

La dureza con que se plantea la lucha de clases requiere cuotas enormes de audacia y de imaginación, junto con la serenidad y firmeza suficientes como para poder construir una alternativa socialista para la clase obrera sin automarginarse de un movimiento nacional que sigue siendo el espacio donde se refleja la unidad política de las grandes masas<sup>16</sup>.

La militarización y el enfrentamiento con Perón llevará no obstante a la cúpula guerrillera a su aislamiento, sus militantes quedarán inermes y las consecuencias serán catastróficas.

Pese a lo que se pueda suponer, el grupo de *Pasado y Presente* no será órgano oficioso de Montoneros ni tendrá influencia decisiva en su accionar. Por lo que puede verse en este editorial –que a diferencia de lo ocurrido diez años atrás con la guerrilla guevarista, pone a salvo la honestidad intelectual del grupo– resultará lamentable que su voz se pierda en el fragor de los fierros.

Para 1976, Aricó y sus compañeros saldrán por la noche del país hacia tierras mexicanas<sup>17</sup>.

## **Marx y América Latina**

Así como en el puma ve un alfeñique de león, la ausencia de una recta progresión de los hechos que imitara a los del Viejo Mundo, se le antoja a Hegel un signo de debilidad sudamericana. A los de la región los llamará entonces pueblos “*sin historia*”, contraponiéndolos a las naciones “*vitales*” y “*con historia*”.

Algo de la herencia hegeliana habrá quedado en Marx al volver su vista sobre estos lares, la que, sumado a su antibonapartismo –que atizan las intervenciones francesas de la época– dará como resultado una mirada hostil

---

16 “La crisis de Julio y sus consecuencias políticas”, editorial *Pasado y Presente*, año IV, segunda época, n° 1, abril-junio 1973.

17 Para una lectura detallada de todo este proceso, reseñado aquí de modo urgente y sintético, recomendamos seguir el capítulo 4 del texto de Raúl Burgos que citamos profusamente.

a los estados del Continente –a los que considera incapaces de promover nuevas sociedades– y a sus gobernantes, a quienes verá como remedos de Napoleón, pequeños césares entorchados.

Simplista, el latiguillo “eurocéntrico” recae en Marx para explicar su enfoque, pero es algo más lo que Aricó advertirá en estos giros que finalmente desarrollará en *Marx y América Latina*, texto liminar del pensador cordobés.

Advierte que al analizar la originalidad de otros procesos, Marx observa cómo Irlanda y Rusia promueven formaciones estatales diversas y el mundo asiático le ofrece también otras perspectivas para seguir las evoluciones de la historia. De modo que procederá en principio a rebatir la explicación ligera del eurocentrismo marxiano, revelándosele así la cristalización de todo un pensamiento de izquierda elaborado a fines del siglo XIX, que encapsula y desvía al propio Marx.

Por este camino encontrará que la divulgación que de Marx hará Kautsky, la selección de textos que van del *Anti-Düring*, el *Manifiesto Comunista* y el tomo I de *El Capital* al prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, conformarán un cuerpo con el que los socialdemócratas europeos de fines del siglo XIX adoctrinarán a sucesivas camadas. Así, oficializado, hecho dogma, el fantasma incompleto de Marx recorrerá el mundo arrastrando yerros y deslices.

España, Irlanda, Rusia, son aquellas regiones que el pensador de Tréveris describirá como periféricas del capitalismo, perspectiva que para Aricó, como ya hemos dicho, señala un viraje en su pensamiento, punto crítico a partir del cual puede entonces hacerse una nueva lectura de su obra.

Así, ya no será el marxismo la teoría filosófico-histórica que predecirá procesos con fatalidad de relojería, y el vínculo entre países europeos y no europeos no será ya la diferencia entre naciones con y sin historia, sino entre aquellas que subordinan su proceso de acumulación de excedentes al crecimiento de las metrópolis, es decir, naciones unidas por un vínculo colonial.

El centro de la revolución, el mundo occidental, se traslada entonces a la periferia, allí donde la revolución nacional y la social son una sola. Los actores y aun la forma de esta revolución serán diversos.

De aquí en más, Aricó verá en *El Capital* “una obra abierta de múltiples sentidos” y no “el libro de los burgueses”, es decir, el fundamento que acepta al capitalismo casi como una instancia en la que se conjugan la necesidad y la progresividad, tal como en concreto ocurriera en Europa Occidental.

De alguna manera, Aricó vuelve a las raíces de su biografía política: la ruptura con el PC, lo es también con los viejos manuales de adoctrinamiento que al fin podía deconstruir, y en la rigidez dogmática de aquellas respuestas a Del Barco que terminarían con la expulsión del grupo, se halla el germen de esa cristalización del pensamiento de Marx.

Pero si el proceso que Marx observa en América Latina le parece irracional, y es incapaz de ver en él cualquier sesgo revolucionario portador de una posible lucha de clases, queda aún por descifrar qué núcleo de la teoría marxista merece revisarse para su adecuada puesta en práctica.

Resumiendo: Marx yerra definitivamente en su visión sobre América Latina, inducido por su herencia hegeliana y por sus propios prejuicios sobre el bonapartismo. Pero su propia lectura de los procesos ocurridos en el capitalismo periférico, dan la clave de *nuestra* periferia.

La supuesta incapacidad de los Estados latinoamericanos de constituirse como tales y desarrollar las fuerzas productivas que motorizarán la lucha de clases no significa que “*desde abajo*” las masas populares no puedan hacerlo.

Siguiendo a Rosa Luxemburgo, entonces, Aricó sostiene que la apropiación de la teoría marxista se opera a medida que el marxismo afronta nuevas cuestiones prácticas. Así, la llamada crisis del marxismo se espeja en realidad en la crisis del capitalismo, y lo será en tanto no pueda interrogar los desafíos de ese sistema.

Adecuar las categorías marxistas al momento histórico es tarea de todo el movimiento social. No es un paradigma entonces lo que ha entrado en crisis, sino “la forma de acción política” de este movimiento que deberá revisar “la aceptación de la separación de lo político y lo económico, de la dicotomía de lo político y de lo social, ¿y por qué no?, de lo teórico con lo práctico”<sup>18</sup>.

Por esta vía, Aricó reivindicará a José Carlos Mariátegui como el primer marxista de América Latina y verá en el “comunismo incaico” al que se refiere el peruano, esa formación que en otro tiempo y latitud se corresponderá con la propiedad comunal rusa, formaciones precapitalistas, previas al Estado burgués, aunque sedimentos de un posible socialismo de raíces propias y poderosas.

---

18 ARICÓ, José, *Marx y América Latina*. Lima, CEDEP, 1980, p. 152.

## A modo de conclusión y esperanza

El joven que arrastraría su deuda académica con cierta incómoda perplejidad, habrá de florecer en coloquios universitarios, y, al final de sus años, ingresará con pleno derecho a las aulas universitarias. Lo avalaba una apasionada vida de estudio, su propia lucha política y la paciente tarea de tejer en extensas redes los vínculos a través de los cuales semejantes de todo un Continente comulgarían.

“Aricó fue una especie de oculto guía espiritual de los jóvenes izquierdistas de mi generación en la década de 1960 y de varias generaciones socialistas en América Latina. Esa ha sido la forma más común de relación del más destacado marxólogo latinoamericano con sus lectores”, dirá de él Sinesio López, definiendo con afable contundencia el sentido de su vida y de su obra.

La fundación de la editorial Siglo XXI y sus cuidadas traducciones son hitos de su legado, pero como ya ha quedado dicho en estas páginas, la secuencia que unirá a Pancho Aricó con la posteridad, aún no se ha escrito.

Su mirada sobre América Latina y las omisiones marxianas alcanzan hoy plena vigencia; que si la figura de Bolívar era a quien Marx defenestraba, es la misma figura de este libertador la que hoy levanta un pueblo entero para edificar un modelo de socialismo posible. Y las formaciones económicas y sociales precapitalistas que se enraízan con el socialismo en la mirada de Mariátegui, son las mismas que hoy rescata la experiencia del pueblo boliviano en su potencial camino de liberación.

Situarnos desde América Latina y desde ese Marx redescubierto por Aricó es una perspectiva posible que el avance y reflujo de las luchas populares confirmará o no.

En este panorama regional, observando en retrospectiva nuestra propia historia de desencuentros intelectuales, nos queda, sin embargo, cierto resabio amargo. Las ideas gramscianas, más allá de lo que los propios actores sociales puedan elaborar de aquí al futuro a través de su experiencia de lucha, han servido a veces tanto para barridos como para fregados, y hasta insignes neoliberales han acudido en los ‘90 a términos como “hegemonía” o “sentido común” al punto de que el uso indistinto de estas categorías tiende un paréntesis de desconfianza sobre las mismas.

La experiencia alfonsinista con intelectuales como Juan Carlos Portantiero sirviendo de consejeros desde el grupo “Esmeralda” a un gobernante que desde el poder y fuera de él privilegió ilegítimos acuerdos de cúpu-

las, no fue el más feliz de los usos de Gramsci. Privilegiar la democracia política a la espera de nutrir una hegemonía que al fin se manifestó cada vez más lejana y difusa, terminó por desdibujar la presencia de Gramsci en estas tierras.

Por otra parte, como se ha podido apreciar a lo largo de este texto, por compartimentos estancos han pensado este país grupos de influencia decisiva en las ideas políticas del siglo XX, y así, cuando Aricó vea que, de las luchas protagonizadas por las masas populares han de ser tenidos en cuenta sus

[...] movimientos de constitución y de fragmentación, [...] sus formas expresivas, [...] sus vinculaciones con las élites intelectuales o políticas, [...] su homogeneidad interna, [...] sus mitos y valores, [...] su grado de supeditación o autonomía que debería ser reivindicado como el único y verdadero criterio marxista<sup>19</sup>,

su revelación se espeja en esta otra de Alcira Argumedo quien afirma:

Las ciencias humanas tienen criterios para medir la relevancia de una corriente de ideas: la rigurosidad y el refinamiento en los conceptos, la calidad crítica, la coherencia interna de sus deducciones [...]. Sin desconocer tales criterios, creemos posible incluir otras variables para evaluar esa relevancia. Si millones de hombres y mujeres durante generaciones las sintieron como propias, ordenaron sus vidas alrededor de ellas y demasiadas veces encontraron la muerte al defenderlas, esas ideas son altamente relevantes para nosotros, sin importar el nivel de sistematización y rigurosidad expositiva que hayan alcanzado<sup>20</sup>.

Pertenecientes a dos tradiciones culturales distintas, miembros en su momento de las llamadas “cátedras nacionales” y de las “cátedras marxistas”, en estas dos piezas podemos rastrear el perdido rompecabezas de la intelectualidad argentina, a menudo desencontrado por cotilleos de salón, disputas académicas y vanos lugares de prestigio. En los apasionados debates de los ‘60 tal vez no fueran éstos los motivos que alejaran ambas posiciones, pero

---

19 *Ibid.*, p. 141.

20 ARGUMEDO, Alcira, *Los silencios y las voces en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1996, p. 10.

de todas maneras es necesario tener en cuenta que por una u otra causa, ese hiato en el pensamiento argentino, sigue presente.

Y es que en una sociedad fracturada, fracturadas también estarán sus prácticas, sus hábitos mentales, sus procesos culturales, de manera que, como sujetos construidos por esa sociedad, será necesario que los intelectuales de esta centuria se hagan a la idea de que su reflexión debería partir de este deterioro.

Si la disputa que expulsó a los gramscianos del PC fue por definir el sentido del conocimiento, en esa exclusión se funda también una tradición de indagación intelectual, y así como en palabras de Argumedo debería reconocérsele a las nociones y valores de millones de hombres y mujeres un *status* de saber, la propia historia de las ideas argentinas debería revisarse para encontrar canales de comunicación, constantes ideológicas y apreciaciones que surgidas al calor de la lucha política han demostrado tener una enorme validez, aunque no las canonicen un *status* de ciencia, que a menudo privilegia conceptos, temas o enfoques según las conveniencias y veleidades de las modas académicas.

En este sentido, y porque obras como la de Aricó son un vector hacia la utopía, nos parece oportuno cerrar este trabajo con las palabras que Néstor Kohan le dedicara a la mejor versión de Aricó, aquella que puede ser guía y puente hacia el porvenir.

[...] aprendiendo del joven Aricó, que reflexionó contra las normas y jerarquías instituidas, las nuevas generaciones tienen el desafío de pensar a contramano de la sociedad oficial. Estudiar, como aquellos jóvenes brillantes de *Pasado y Presente* y *La Rosa Blindada*, no para tener un título o currículum ni publicar para ganar plata, sino para cambiar el mundo. Dejar de estar pendientes de la palmadita en la espalda de los que tienen prestigio y carné social. No esperar el permiso de las Academias, los grandes monopolios de la comunicación o las fundaciones para vincularse orgánicamente con las clases explotadas y subalternas y sus nuevas experiencias de rebeldía. Principalmente con las vertientes radicales del movimiento piquetero, el sindicalismo crítico de la burocracia sindical o las fábricas recuperadas por los trabajadores. Allí está el rumbo para las nuevas camadas de gramscianos y gramscianas de nuestros días, críticos tanto del progresismo liberal como del nacional-populismo.

Aunque eso genere incomodidad, disgusto, desprecio, sorna, ironía o hasta indiferencia en los apellidos consagrados del mundillo intelectual. Estamos seguros que el joven Pancho Aricó compartiría esta opinión y se entusiasmaría como un loco ante los desafíos que nuestra sociedad presenta a las nuevas generaciones que se inspiran en Antonio Gramsci<sup>21</sup>.

---

21 KOHAN, Néstor, Comentario bibliográfico de José Aricó, “*Pasado y Presente* y los gramscianos argentinos, de Raúl Burgos”. En: *Revista “Ñ”*, n° 71, febrero de 2005, p. 10 -11, versión resumida y editada. Para una apreciación de la versión completa, ver: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=11915>



# LA “FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN” EN EL LANZAMIENTO DE LA *REVISTA DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA*

ADRIANA ARPINI

En 1975 aparece el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Desde esa fecha hasta 1979 la Editorial Castañeda publica seis volúmenes en los que predomina el análisis acerca del sentido y función de la filosofía en América Latina y se afirma el nacimiento de un nuevo estilo de hacer filosofía, denominado «Filosofía de la Liberación», cuya especificidad se determina por contraposición a los rasgos característicos de la filosofía europea moderna. A partir del volumen 3-4, aparecido en 1976, se hacen cada vez más frecuentes los análisis acerca de la realidad socio-política y cultural latinoamericana y argentina. Se advierte también un progresivo reemplazo en el cuerpo de colaboradores de la Revista.

Después de un paréntesis de seis años, la publicación se reinicia en 1986 con el nombre de *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, por el esfuerzo de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, fundada en 1984. La nueva etapa de la Revista significó la renovación casi completa de sus colaboradores y un cambio en su orientación ideológica y epistemológica.

Si bien se pueden diferenciar claramente dos etapas en su evolución, la primera desde su creación hasta 1979 y la segunda a partir de 1984 hasta los números aparecidos últimamente, sostenemos la hipótesis de que ya en la primera etapa de su publicación se puede advertir una diversidad de posiciones teóricas, en ocasiones incompatibles o abiertamente enfrentadas entre sí. Tales diferencias se explican, en principio, atendiendo a las condiciones socio-históricas de la producción intelectual y al modo en que estas condiciones son interpretadas y asumidas por quienes colaboran en la publicación. El análisis del contenido de la Revista y sus variaciones en la primera etapa (1975-1979) contribuye a deslindar posiciones teóricas y realizar un balance reflexivo de los inicios del movimiento de la Filosofía de la Liberación, que aún no ha sido efectuado entre nosotros con suficiente objetividad.

En esta oportunidad nos centraremos en el análisis de las posiciones que quedaron definidas en el primer volumen de la Revista, con el propósito de mostrar que la llamada Filosofía de la Liberación Latinoamericana,

surgida en la Argentina en la década de los '70, no constituyó un conjunto monolítico, orgánico y coherente de pensamiento. Antes bien, desde sus orígenes presentó importantes diferencias que alentaron un rico debate interno. Los autores que participaron en el primer volumen fueron todos argentinos: Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Enrique Dussel, Daniel Guillot, Rodolfo Kusch y Arturo Andrés Roig. Ese debate estuvo atravesado por motivaciones y praxis teóricas diversas, vinculadas a la militancia política y/o académica. Así lo testimonia Horacio Cerutti Guldberg en el prefacio a la tercera edición de su libro *La Filosofía de la Liberación Latinoamericana*:

Se trató de grandes debates colectivos en múltiples frentes, en los que repercutían, por lo demás, los conflictos políticos y sociales circundantes, traducido filosóficamente como cada quien pudo hacerlo en aquellos momentos, desde posiciones ideológico-políticas y con herramientas intelectuales disponibles muy diversas. [...] El filosofar para la liberación es un pensar obligado, por definición, a mantenerse abierto al proceso histórico, justamente el que se quiere transformar. [...] Es perceptible también que se sigue filosofando en condiciones de alto conflicto social desatado<sup>1</sup>.

Desde el primer momento dicho debate se abrió a la incorporación de otras voces de América Latina, lo que dio lugar, en el segundo número, a la incorporación de trabajos de autores de diferentes países de América Latina, entre los que se incluyen varias mujeres: Leopoldo Zea (México), Arturo Ardao (Uruguay), Abelardo Villegas (México), Francisco Miró Quesada (Perú), Ricaurte Soler (Panamá), Mario Sambarino (Uruguay), María Elena Rodríguez (México), María Rosa Palazón (México), Rosa Krause (México), Laura Mues de Schrenk (México), Margarita Vera Cuspinera (México), cuyos estudios giran en torno a la función actual de la filosofía en América Latina, en términos políticos, socio-culturales y como proyecto de liberación.

---

1 CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Presentación de Leopoldo Zea. 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 12 y 16.

## 1. Condiciones históricas de la emergencia de la “Filosofía de la Liberación”

¿Cuáles son las condiciones socio-históricas en las que tiene lugar el surgimiento de la filosofía de la liberación?, o dicho de otro modo, ¿qué circunstancias se conjugaron para sacar a la luz un tipo de discurso filosófico que, aunque no había estado ausente de nuestra tradición de pensamiento<sup>2</sup>, asume en esta coyuntura la problematización de su propia condición de discurso situado y el carácter performativo de su proyección como liberación? Al respecto dice Leopoldo Zea:

La filosofía de la liberación se expresa con gran fuerza en uno de los momentos claves de la historia de uno de los pueblos de nuestra América, el que representará el regreso del General Perón a la Argentina. [...] En 1973 una pléyade de filósofos, la mayoría jóvenes, se lanzan a la elaboración y difusión de una filosofía que ha de ayudar a los pueblos latinoamericanos en su ya vieja lucha por su liberación. [...] Una filosofía que el mismo gobierno peronista estimulará para justificar la política nacional e internacional de su líder. Pero tratándose de un filosofar surgido de la toma de conciencia de la realidad de los pueblos de esta América, éste se negará a ser simple instrumento de la ideología y de las acciones políticas de un determinado líder. ... [Es así que ya en 1975] la euforia y la unidad de un filosofar nacido de su enfrentamiento con la realidad latinoamericana, estaba en crisis. Los seguidores de la filosofía de la liberación estaban siendo puestos en entredicho por el oficialismo filosófico peronista empeñados en justificar al líder recién muerto y a sus herederos<sup>3</sup>.

Desde la segunda mitad de los ‘60 el orden internacional de posguerra y sus instituciones, basadas en el Estado de Bienestar y en las políticas

---

2 Aunque no aparezca rotulado como Filosofía, en sentido académico, el discurso filosófico cuestionador de situaciones de opresión y orientado performativamente en sentido emancipatorio aparece con mucha fuerza y con variados matices entre los intelectuales latinoamericanos de la gesta independentista (fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX), pero puede ser rastreado desde los primeros años de la colonización (siglos XV–XVI).

3 ZEA, Leopoldo, “Presentación”, en: CERUTTI GULDBERG, Horacio, ob. cit., p. 31-32.

keynesianas, comienzan a ser cuestionadas frente al descenso de la tasa de crecimiento del producto y de la rentabilidad de las empresas, que afecta a las condiciones de vida de la población, incluso en los países desarrollados. Estas transformaciones en la economía del mundo capitalista preanuncian una etapa de crisis. Los problemas en la esfera productiva originaron el quiebre de la “edad de oro del capitalismo”. La disminución en las tasas de ganancias de las empresas frenó la tendencia creciente de los salarios. Las empresas respondían al costo salarial con aumento de los precios, produciendo una situación de “estanflación” –estancamiento con inflación–. La crisis condujo a la disolución del sistema fondista de producción y a la expansión multinacional del capital, segmentando su producción y generando una nueva división internacional del trabajo. En el caso de los países subdesarrollados, la apertura de las economías nacionales no se tradujo en una disminución de las desigualdades entre regiones y países. Los conflictos financiero y energético mundiales de principio de los ‘70 –subas del precio del petróleo y crisis de la convertibilidad del dólar norteamericano– preanunciaron el cambio de paradigma tecnológico e industrial del capitalismo. Según la nueva división internacional del trabajo los países se dividían en productores de materias primas, de manufacturas de escaso valor agregado, y de manufacturas altamente sofisticadas. En este esquema, naciones como la Argentina sólo podían acceder al segundo nivel, alejándose de la posibilidad de completar el proceso de sustituciones de importaciones y de transformarse en una economía industrializada<sup>4</sup>. Además, el mapa geopolítico mundial sufre profundas transformaciones. Después de la Guerra de Vietnam se puso de manifiesto que una superpotencia mundial no logró doblegar la resistencia de un país decidido a conservar su independencia nacional pese a la inferioridad técnica y militar. También la Unión Soviética debió soportar cuestionamientos como el movimiento surgido en Checoslovaquia, en 1968, conocido como “Primavera de Praga”, que buscaba garantizar libertades individuales y colectivas, participación en la gestión y control del poder, mayor justicia social y democratización. La “revolución cultural” desatada en China comunista en 1966 con el

---

4 Para un desarrollo más extenso de los componentes económicos, políticos y sociales, internacionales y nacionales, de la trama histórica en la que surge la Filosofía de la Liberación Latinoamericana y, en particular, sus variadas expresiones a través de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, ver RAPOPORT, Mario y colaboradores, *Historia económica, política y social de la Argentina (1880–2000)*. 2ª edición. Buenos Aires, Macchi, 2003. Especialmente capítulos 6 y 7.

propósito de forzar cambios en un gobierno que, según se afirmaba, había abandonado los objetivos revolucionarios, daba cuenta de la crisis del régimen que, a través de convulsiones políticas, llevaría a transformaciones en el rumbo económico, radicalmente diferentes de aquellas a las que aspiraba Mao. En Francia, corazón del mundo occidental, se propaga en 1968 una rebelión estudiantil que cuestiona el sistema educativo de ese país, pero más radicalmente a la “sociedad de consumo” que encuadraba a los jóvenes en un sistema capitalista que consideraban injusto. El “Mayo Francés” tuvo repercusiones en varios países europeos y latinoamericanos que dieron lugar a sangrientas represiones, como la de Tlatelolco, en México. Asimismo, bajo el impulso de la Revolución Cubana, se desplegaron movimientos contestatarios y reformistas en América Latina, una de cuyas principales manifestaciones fue el gobierno del socialista Salvador Allende, elegido democráticamente en Chile en 1970, que abría la posibilidad de una vía alternativa hacia el socialismo. La reacción no se hizo esperar: Allende fue derrocado en 1973 por las Fuerzas Armadas encabezadas por Augusto Pinochet, con el apoyo embozado de los EEUU. El asesinato del “Che” Guevara en Bolivia, en 1967, señaló otro hito en la historia de América Latina, que forma parte del entramado temporal en el que se gestan las posiciones sostenidas por quienes participan del movimiento de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana.

En la Argentina, el golpe militar de 1966, autodenominado “Revolución Argentina”, disolvió las legislaturas nacionales y provinciales, destituyó a los miembros de la Suprema Corte y prohibió la actividad de los partidos políticos. Con un perfil ideológico bifronte –antiliberal en lo político y liberar en lo económico–, planteó sus objetivos en tres momentos: el primero, económico, pretendía destrabar el desarrollo económico favoreciendo la acumulación de los sectores más modernos, disminuir los costos operativos, acabar con la inflación y los recurrentes ciclos depresivos. Con posterioridad se abriría un tiempo social para la distribución de la riqueza acumulada y un tiempo político que, en un futuro difuso, permitiría la participación en un sistema institucional diferente del que había tenido vigencia hasta el momento. En cuanto a la política exterior, la dictadura de Juan Carlos Onganía se alineó con los EEUU y adhirió a las ideas de la llamada “Doctrina de la Seguridad Nacional”, fundada en una hipótesis de guerra interna permanente, en distintos frentes, con el fin de defender las “fronteras ideológicas” que separaban, dentro de cada comunidad, a los partidarios del bloque occidental y cristiano de los adherentes al mundo comunista.

A tres años de su imposición el deterioro del gobierno de facto alcanzó su punto máximo. Movimientos populares de protesta se volcaron a las calles, en buena medida inspirados por el clima internacional desencadenado por el “Mayo Francés” y las movilizaciones contra la Guerra de Vietnam en los EEUU. En mayo de 1969 se inició una movilización en Corrientes con motivo del asesinato de dos estudiantes por parte de la policía. Los estudiantes rosarinos que se manifestaron en solidaridad fueron también reprimidos, ocasionándose la muerte de otro joven. También hubo manifestaciones en otras ciudades, pero el gran estallido social tuvo lugar en Córdoba –“el Cordobazo”-. La impopularidad del programa económico y de la política laboral, por un lado, la aparición en primera plana de la guerrilla a partir de 1970, los alzamientos populares, el endurecimiento de la represión y los procedimientos ilegales, por otro lado, generaron un clima de tensiones frente al cual las Fuerzas Armadas optaron por una salida electoral controlada. La agudización de las tensiones llevó al convencimiento de que Juan Domingo Perón era el único político capaz de encauzar la rebelión y pacificar los ánimos. Según el diagnóstico del gobierno militar, la política representaba pugna de intereses sectoriales, demagogia, desorden y subversión; era considerada como un obstáculo para el desarrollo económico del país. Sin embargo, los alzamientos populares que culminaron en el “Cordobazo” abrieron el espacio para la actividad política y, desde el exilio, Perón recuperó el protagonismo alentando el enfrentamiento global contra el gobierno por todos los medios. Hacia fines de 1970, peronistas, radicales y otros partidos menores formalizaron una coalición denominada “La Hora de los Pueblos” y reclamaron un proceso electoral “sin vetos ni proscripciones”.

Perón regresó a la Argentina el 17 de noviembre de 1972, un mes después de lo establecido para habilitar su candidatura. Durante su estadía de menos de un mes concretó la reunión de las agrupaciones políticas sentando las bases de una convivencia partidaria, la adhesión unánime a una democratización sin restricciones y el apoyo a políticas “nacionales” y “populares”; también formalizó el FREJULI (Frente Justicialista de Liberación) integrado por peronistas, desarrollistas de Arturo Frondizi, la democracia cristiana, el conservadurismo popular, desprendimientos del socialismo y del radicalismo y algunos partidos provinciales. Impuso la candidatura del Frente en las figuras de Héctor Cámpora y Vicente Solano Lima. De esta manera “Perón ganó el desafío del gobierno de Lanusse y se preparó para ratificar su éxito en las urnas”<sup>5</sup>.

---

5 RAPOPORT, Mario y colaboradores, ob. cit., p. 665.

Las elecciones se concretaron en marzo de 1973 y el FREJULI obtuvo el 49,5 % de los votos en la primera vuelta. Sin embargo, con la asunción de Cámpora se profundizaron los conflictos internos del peronismo. La fiesta que presuponía el retorno definitivo de Perón el 20 de junio de 1973 se transformó en la “masacre de Ezeiza” por el enfrentamiento entre los sectores revolucionarios del peronismo y los más ortodoxos, vinculados a la extrema derecha nucleada en torno a José López Rega. Las demandas de los sectores radicalizados no podían ser asimiladas en los límites del proyecto político del peronismo. Perón reclamó el regreso a la ortodoxia y la necesidad de reorganizar el Estado en el marco del orden legal y constitucional. Después de las renunciadas de Cámpora y Solano Lima, las elecciones presidenciales del 23 de setiembre de 1973 plebiscitaron la tercera presidencia de Perón por el 62% de los votos. Se proponía conducir la nación sin limitaciones de los intereses partidarios y sin condicionamientos ideológicos, mediando entre las fuerzas sociales en pugna. Su proyecto requería el fortalecimiento del Estado frente a los actores sociales y económicos, y el disciplinamiento de las Fuerzas Armadas. Sin embargo, tropezó con enfrentamientos irreductibles que desbordaron el Pacto Social y los acuerdos políticos, afectando la gobernabilidad. Su muerte, el 1 de julio de 1974, se produjo en un momento crítico. Los distintos sectores políticos y las Fuerzas Armadas respaldaron la continuidad institucional, representada en la figura de Isabel Perón. Pero comenzó a gestarse un vacío político que terminó desencadenado una crisis sin precedentes en la historia nacional. El creciente aislamiento del gobierno respecto de la sociedad civil tuvo consecuencias dramáticas. Se intensificaron las pugnas internas del movimiento peronista, recrudesció la actividad guerrillera, se reduplicó la violencia de derecha. En un marco de ingobernabilidad en aumento, fue lanzado un operativo para eliminar a la izquierda de adentro y de afuera del peronismo. Un grupo terrorista de ultraderecha, protegido y armado por López Rega, denominado “Triple A” (Alianza Anticomunista Argentina) desplegó una represión política y cultural de vastos alcances<sup>6</sup>. En noviembre de 1974 se declaró el Estado de Sitio al tiempo que se amplificó la actividad represiva gubernamental. Durante este período, previo al golpe militar del 24 de marzo de 1976, se produjo el vaciamiento de las Universidades y se aceleró el exilio –externo e interno– de intelectuales argentinos que fueron apartados de sus lugares de trabajo, perseguidos, amenazados, secuestrados, torturados, desaparecidos.

---

6 Cfr. RAPOPORT, Mario y colaboradores, op. cit., p. 668.

Cuando se edita el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, que abarca el período enero–junio de 1975, algunos de sus colaboradores y varios de los que participaron en las publicaciones colectivas que le precedieron<sup>7</sup>, habían sido víctimas de persecuciones, separados de sus cargos en la universidad y emprendido el camino del exilio, o estaban a punto de hacerlo.

Sobre esta etapa del desarrollo de las ideas en la Argentina, ha dicho Oscar Terán:

En años en que la política se constituía en el eje orientador de los diversos posicionamientos, y las encuestas revelaban amplias simpatías de la población por la violencia guerrillera, la notable radicalización del mundo católico tendría su guía ideológica en la “teología de la liberación”, con cuyo título el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez publicaba su libro canónico en 1971. En la Argentina el pasaje de la teología a la filosofía de la liberación tuvo una de sus primeras manifestaciones públicas en 1972 [sic] durante el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba. Y hacia 1976 alcanzaba una expresión desarrollada en la obra de Juan Carlos Scannone *Teología de la liberación y praxis popular*, en la cual se utilizaban categorías heideggerianas para construir una “crítica ontológica” instalada “a nivel de la comprensión del ser y del tiempo”, no sólo para legitimar la tarea liberadora sino también para distanciarse del marxismo en tanto pensamiento “inauténtico”, incapaz de comprender la alteridad de América Latina<sup>8</sup>.

Lo expresado por Terán refleja escasamente los matices y líneas de desarrollo en el interior de la Teología de la Liberación, y, si bien da cuenta del momento en que se expresa públicamente el movimiento de la Filosofía de la Liberación en 1972 en Alta Gracia, no profundiza en un análisis de las diversas posiciones de los filósofos que en esa ocasión contribuyeron a dar cuerpo al movimiento. En efecto, es necesario reconstruir en su diversidad el

---

<sup>7</sup> Cfr. Varios Autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, 1973; Revista *Nuevo Mundo*, v. 3, n° 1, enero–junio de 1973.

<sup>8</sup> TERÁN, Oscar, “Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880–1980”, en TERÁN, Oscar (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 83.

conjunto de voces que entonces se expresaron y que se volcaron en la Revista *Nuevo Mundo*, Tomo 3, n° 1, enero-junio de 1973, así como en el volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973), y que tuvo su órgano propio con la aparición de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, cuyos dos primeros volúmenes se publicaron en 1975, el mismo año en que se publicó otro libro colectivo con el título *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Además, aunque en ciertos casos resulta difícil marcar el límite entre Teología y Filosofía de la Liberación, no se trata de un simple pasaje de la primera a la segunda. La Filosofía de la Liberación nace con peso propio, al calor de un debate en que se cuestionó el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos, cuyos antecedentes pueden remontarse al célebre texto de Juan Bautista Alberdi “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades” (Montevideo, 1840)<sup>9</sup>. Se hace necesario, pues, un esfuerzo de caracterización y diferenciación de la Filosofía de la Liberación y de las diversas posiciones que la alimentaron a los efectos de realizar un balance crítico de la misma.

Por otra parte, Eduardo Demenchonok en su estudio sobre la filosofía latinoamericana, al referirse a la Filosofía de la Liberación, sostiene:

Los años ‘70 pasaron a ser una nueva etapa para la filosofía de dicha región. Quedó signada por el movimiento conocido como “filosofía de la liberación latinoamericana” [...]. El nacimiento de la filosofía de la liberación resultó ser una etapa cualitativamente nueva en el desarrollo de la filosofía latinoamericana<sup>10</sup>.

Ubicada en el contexto regional y mundial de los años ‘60 y principios de los ‘70 en que, según Demenchonok, prevalecía un espíritu de “emancipación humana universal”, la filosofía latinoamericana se orienta a la intelección de los problemas de la sociedad y las vías de su solución. Así surgen obras de filosofía de la historia en las que interesa averiguar el lugar que

---

9 Cfr. TERÁN, Oscar, *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la Ley*. Presentación y selección de textos por Oscar Terán. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, p. 94-100.

10 DEMENCHONOK, Eduardo, *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*. Bogotá, El Búho, 1992, p. 127.

los pueblos latinoamericanos ocupan en ella; escritos dedicados a la filosofía de la cultura, intentan desentrañar la relación entre lo universal y lo nacional, la investigación de la herencia intelectual y la constitución de la conciencia nacional, entre otras obras.

Según este autor, la filosofía latinoamericana está indisolublemente ligada al pensamiento social progresista, apropiándose de las ideas de la corriente radical de izquierda que se manifestaron en esferas diferentes: la teoría del “colonialismo interno” y la “teoría de la dependencia” pusieron al descubierto los mecanismos del neocolonialismo económico y del endeudamiento y desenmascararon los intereses de poder de las clases dominantes; asimismo el movimiento católico progresista, la literatura, el arte contribuyeron a realizar el diagnóstico de la sociedad. “La filosofía respondió también muy vivamente a las manifestaciones espontáneas de la conciencia social” (*Ibid.*, p. 133). A manera de síntesis, sostiene que:

[...] constituye una corriente o movimiento filosófico, que corresponde en general a la visión, (o “paradigma”) contemporáneamente desarrollado de filosofía: la que está dirigida hacia la realidad, incluye la problemática “metafísica”, reconoce la especificidad cultural y la originalidad de las expresiones individuales, conlleva una dimensión social y cumple con su función crítica, orientada hacia el hombre y los valores humanistas de la civilización<sup>11</sup>.

Este autor señala dos hechos de interés para nuestra actual investigación: por una parte, señala que el movimiento, si bien tuvo su origen en la Argentina, no es argentino sino latinoamericano; y por otra parte menciona la existencia de divergencias y contradicciones dentro del movimiento de la Filosofía de la Liberación. Con respecto a lo primero, no podemos dejar de señalar el impulso que cobró el cuestionamiento acerca de una filosofía latinoamericana a partir de la polémica sostenida entre Augusto Salazar Bondy (Perú, 1925–1974) y Leopoldo Zea (México, 1912–2004), a través de sus respectivas obras: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, Siglo XXI, 1968) y *La filosofía americana como filosofía sin más* (México, Siglo XXI, 1969), en las que se ponía en cuestión y al mismo tiempo se buscaban respuestas a los problemas de la existencia y el carácter normativo de una filosofía

---

11 *Ibid.*, p. 154.

latinoamericana propia<sup>12</sup>. Si bien estas problemáticas y otras relativas a la cuestión de la ideología, a la función social y crítica de la filosofía, a los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, etc. venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudios independientes en la Argentina durante la década de los '60, podemos acordar con Demenchonok en señalar como ámbito de gestación de la Filosofía de la Liberación a las “Semanas Académicas”, sede en San Miguel, Provincia de Buenos Aires, de la Universidad del Salvador, de los Jesuitas, en 1969. Allí se discutieron los problemas de la dependencia y la búsqueda de las vías de liberación. De estas discusiones participaron jóvenes profesores universitarios, opositores a la dictadura militar, que abogaban por transformaciones sociales y políticas democráticas y por una reforma universitaria a la altura de los tiempos. Pronto el movimiento adquirió presencia y matices propios en otros lugares de América. En México, en torno a las figuras de Leopoldo Zea y Abelardo Villegas<sup>13</sup>; en Bogotá, Colombia, desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Aquino (UTSA), se enfrentó una profunda crisis de las prácticas pedagógicas universitarias, reconociendo que el pensamiento academicista, aislado de la vida real, no podía satisfacer las demandas espirituales de la

---

12 Acerca de esta polémica pueden consultarse: ARPINI, Adriana, “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina”, en *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas latinoamericanas*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2003; CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea”, en: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983; GALLARDO, Helio, “El pensar en América latina. Introducción al problema de la confrontación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica, v. XII, n° 5, 1974.

13 De esta época son las siguientes obras de Abelardo VILLEGAS: *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México, Siglo XXI, 1972; *Cultura y política en América latina*. México, Extemporáneos, 1978. Además de la ya mencionada *La filosofía americana como filosofía sin más*, otras obras más influyentes de Leopoldo ZEA correspondientes al período son: *Latinoamérica, emancipación o neocolonialismo*. Caracas, Tempo Nuevo, 1971; *La esencia de lo americano*. Buenos Aires, Pleamar, 1971; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, Joaquín Mortiz, 1974; *Latinoamérica: Tercer Mundo*. México, Extemporáneos, 1977; *Filosofía de la historia americana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

juventud<sup>14</sup>. También en Perú, a partir del camino que dejó abierto Salazar Bondy, se intensificó la búsqueda y recuperación de un pensamiento propio<sup>15</sup>.

Con respecto al segundo punto señalado por Demenchonok, acerca de las divergencias y contradicciones entre los que participaron del movimiento de la Filosofía de la Liberación procuramos avanzar en el señalamiento de las mismas, analizándolas tal como aparecen en el volumen de lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. A nuestro entender, el primer estudio en que se examina el movimiento en su conjunto, atendiendo a la diversidad de posicionamientos internos y buscando establecer una tipología, es el llevado adelante por Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*<sup>16</sup>. Allí se intenta una comprensión de las vinculaciones entre

---

14 El planteamiento de la problemática puede apreciarse, entre otras, en las siguientes obras: RUBIO ANGULO, Jaime, *Introducción al filosofar*. Bogotá, UTSA, 1976; RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, Eudoro, *Introducción a la filosofía: perspectiva latinoamericana*. Bogotá, UTSA, 1981; MARQUINEZ ARGOTE, Germán, *Metafísica desde Latinoamérica*. Bogotá, UTSA, 1970; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, José Luis, *Ética latinoamericana*. Bogotá, UTSA, 1978.

15 De SALAZAR BONDY, además del polémico libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, cabe mencionar: *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Lima, Colección de Autores Peruanos, 1967; *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971; *Entre Escila y Caribdis*. Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1973, *Bartolomé o la dominación*. Buenos Aires, Ciencia Nueva, 1974. También pueden mencionarse el libro de RIVARA DE TUESTA, María Luisa, *Ideólogos de la emancipación peruana* (1970), y los artículos: “Estudios latinoamericanos e integración latinoamericana”, en *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, N° 12, México, 1979; “Filosofía e ideología en Latinoamérica y en Perú”, en: *Actas del primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, 1981. Los estudios americanistas más importantes de MIRÓ QUESADA, Francisco, son: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Col. Tierra Firme. México, FCE, 1974; *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. Col. Tierra Firme. México, FCE., 1981; “Función actual de la filosofía en América Latina”, en ARDAO, Arturo, et al., *La filosofía actual en América Latina*. México, Grijalbo, 1976; “Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana”, en *Revista Interamericana de Bibliografía*, v. XXVII, n° 4, octubre / diciembre 1977. Cfr. SOBREVILLA, David, *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima, Carlos Matta Editor, 1996.

16 CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983. (2ª edición, 1992; 3ª edición, 2006).

“Teoría de la dependencia”, “Teología de la liberación” y “Filosofía de la liberación”; se examinan las distintas corrientes de esta Filosofía atendiendo a tres ejes: el punto de partida del filosofar, el sujeto y la metodología del filosofar; la concepción misma de la filosofía. La dicotomía “dependencia / liberación”, que sintetiza paradigmáticamente las contradicciones que están en juego tanto en el caso argentino como latinoamericano, da lugar a otras oposiciones: clase / pueblo, Europa / América, lo Mismo / lo Otro, ideología / filosofía, política / ética, dialéctica / analéctica, etc. Su examen busca, en última instancia, servir de trampolín para una “teoría de la Filosofía”, como discurso *sobre* la filosofía, a la manera althusseriana. Cerutti introduce una tipología que él mismo considera insuficiente y provisional, aunque válida para superar la visión homogeneizadora de la Filosofía de la Liberación y, en todo caso, útil para iniciar el análisis que irá mostrando en su progreso la diversidad de matices y los desplazamientos y hasta contradicciones entre las diferentes posiciones. A manera de esquema, diferencia entre un “sector populista” y otro “sector crítico del populismo”. Quienes integran el primer grupo están más directamente ligados con el peronismo y adquieren “un considerable poder en las estructuras académicas y, sobre todo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional y también internacional”<sup>17</sup>; de ahí que muchas veces se haya identificado a la Filosofía de la Liberación exclusivamente con las posiciones sustentadas por este sector. El sector crítico del populismo asumía una actitud de cuestionamiento del fenómeno sociopolítico del populismo y de sus alcances en vistas del pluralismo democrático; tuvieron limitaciones en cuanto a las posibilidades de publicación y difusión de sus producciones; sus definiciones teórico-prácticas quedaron expresadas en el “Manifiesto del Grupo Salteño” y en el “Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación” (Salta, 1974).

La divergencia entre ambos sectores se pone de manifiesto desde el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, y se profundiza al punto que, a partir del tercer volumen, algunos de los colaboradores iniciales de la Revista ya no figuran entre los autores. Al mismo tiempo, se incorporan nuevos escritores, algunos con colaboraciones puntuales y otros con reiteradas apariciones en la publicación. Estos últimos van diseñando la orientación predominante de la Revista hasta el número 9 / 10, de 1979.

No obstante, las diferencias no se circunscriben exclusivamente a la problemática del populismo, o al modo de legitimación o de crítica en relación con el discurso populista. El concepto mismo de “liberación”, así como

---

17 *Ibid.*, p. 49.

el sentido y función de una “filosofía de la liberación” permiten señalar posicionamientos heterogéneos. Además, la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación, la Historia de las Ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, la mayor o menos proximidad a la tradición fenomenológico–hermenéutica (E. Husserl, M. Heidegger, P. Ricoeur), la incorporación de la cuestión del otro (E. Levinas), la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía, son aspectos relevantes a tener en cuenta en orden a reconocer diferencias y contradicciones entre los representantes de la filosofía latinoamericana de la liberación.

## 2. El carácter programático de la Filosofía de la Liberación.

En la primera página del primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* se publica un texto titulado “A manera de manifiesto”, el cual puede leerse también en la contratapa externa del volumen *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, cuya autoría –aun cuando no está firmado– es de Enrique Dussel<sup>18</sup>. En dicho texto se afirma que el “nuevo estilo de filosofar latinoamericano” no parte del “ego”, “yo conquisto”, “yo pienso”, como voluntad de poder europeo imperial –que comprende a Estados Unidos y Rusia, como prolongaciones del hombre europeo moderno–, sino “del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente”.

La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro, [...]. Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamiento políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia, no puede ser sino una *filosofía de la liberación*<sup>19</sup>.

Según el autor, tal filosofía tiene que encarar dos tareas: una, destructiva de las formas de ocultamiento del oprimido; otra, constructiva, mediante el esclarecimiento de las categorías que permitan al “pueblo” acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional

---

18 Anotación al margen de su puño y letra en el volumen perteneciente a Arturo Roig.

19 *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, nº 1, 1975, p. 3.

e interpersonal. La política desplaza a la ontología abstracta como filosofía primera, pues se parte de la posición del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro. Esta es, según afirma, “la única filosofía posible entre nosotros”. Tal programa filosófico descarta otras maneras de llevar adelante la tarea del pensamiento:

El pensar filosófico que no tome debida cuenta de sus condicionamientos y que no juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario<sup>20</sup>.

En un escrito anterior, “Metafísica del sujeto y liberación”, presentado como ponencia al II Congreso Nacional de Filosofía, Dussel traza una suerte de genealogía de la actual filosofía de la liberación. Sostiene que al mismo tiempo que se consumaba la conquista de América, se consolidaba en Europa una “*metafísica del sujeto*, que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad”, desde el “ego cogito” hasta la “voluntad de poder”.

En el pensar nordatlántico se llega, hoy, hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto, lo que significa el inicio de una nueva época: más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo. Aún más allá del horizonte o del ser neutro de Heidegger o de la Totalidad de lo mismo de Hegel está la “exterioridad del Otro” que [...] plantea Emmanuel Levinas [...]. Sin embargo todo esto es todavía abstracto. Desde Europa [...] nos llega todo pensado desde uno de los momentos de la dialéctica que al no haber sido explícitamente descubierta absolutiza el polo de la correlación desde la cual se considera la totalidad, que es así dominada y ocultada<sup>21</sup>.

La metafísica del sujeto se expresa como voluntad universal de poderío, e históricamente como dialéctica de dominación / dominado. Al

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>21</sup> DUSSEL, Enrique, “Metafísica del sujeto y liberación”, en: *Temas de filosofía contemporánea. II Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires, Sudamericana, 1971, p. 27-32. (Volumen previo a la aparición de la totalidad de las Actas donde se ponen de manifiesto ciertas líneas centrales de la filosofía contemporánea).

quedar oculta la relación de dominación, el dominado interpreta su situación como “natural”. El modo de hacerse consciente de su existencia dominada es descubriendo la estructura de la dominación<sup>22</sup>. Hasta que eso suceda los hilos de la cultura, la economía y la política son movidos desde afuera. En estas afirmaciones Dussel retoma un tema de las reflexiones de Salazar Bondy sobre “la cultura de la dominación” y sobre la función crítica de la filosofía como praxis superadora de la estructura de dominación. Una filosofía que piensa desde dentro la praxis liberadora es, para Dussel, post-moderna. Su carácter programático radica en acompañar al “pueblo puesto en movimiento”, agregando lo nuevo, lo Otro, que interpela siempre desde la exterioridad.

Por otra parte, el libro de la editorial Bonum, antes mencionado, está encabezado por un texto breve, titulado “Dos palabras”, que presenta también un fuerte carácter programático. Su autor, Arturo Roig<sup>23</sup>, afirma que la filosofía argentina se encuentra en un momento en que la reflexión, llevada adelante por un grupo de autores, casi todos jóvenes con alto grado de argumentación y compromiso, cobra “sentidos y matices de indiscutible importancia”. Podemos leer:

La filosofía entendida tradicionalmente como una “teoría de la libertad”, quiere ser ahora “saber de liberación”, para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de “libertad”, y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente “otro”. [...] Ahora el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos. [...] Las mismas armas del enemigo, negadas y asumidas, son puestas al servicio de una causa en la lucha contra las innumeradas y ocultas formas de dependencia<sup>24</sup>.

---

22 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto, *Entre Escila y Caribdis*, ed. cit., p. 20 y ss., y los escritos antes mencionados de este autor.

23 Igual que el anterior, este texto no lleva firma personal y está presentado como una introducción al volumen de la propia editorial. En nota manuscrita y firmada por Arturo Roig, se declara su autoría.

24 VVAA, *Hacia una filosofía de liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 5.

Con la crítica de las formas academicistas enajenadas de pensar, América Latina se llena de voces y signos que son objeto de un filosofar auténtico. Pero no se trata de partir de cero, pues otros han sentado ya las bases de la tarea crítica: Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro. El existencialismo como “crisis de la filosofía”, las relecturas de Hegel y del pensamiento social poshegeliano han ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y conducen al señalamiento de lo propio como alteridad. En el mismo libro se publica un extenso y significativo artículo de Roig sobre las “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en que se parte del reconocimiento de la ambigüedad ínsita en las conceptualizaciones filosóficas y de la necesidad de penetrar en la naturaleza del concepto para desbrozar sus formas ideológicas; esto es, la denuncia de las “totalidades objetivas cerradas” y justificadoras de la estructura social vigente y la posibilidad de su reformulación como “totalidad objetiva abierta” que no impida ni oculte la presencia de lo nuevo histórico y su poder transformador. Pero esta tarea requiere una revisión minuciosa de la historia entera de la filosofía entre nosotros, atendiendo al “acucioso llamado a favor de una filosofía americana que lanzara Juan Bautista Alberdi en un momento de lucidez intensa”<sup>25</sup>. Se trata, para Roig, de desenmascarar el obsoleto saber de cátedra, nacido de la “normalización” filosófica, y rescatar el saber filosófico vivo que en él pueda haber, integrándolo constructivamente y con profunda vocación humana. No para caer una vez más en la “miseria de la filosofía”, sino para hacer una filosofía de la miseria auténtica, es decir, no para construir un nuevo “mundo de la filosofía”, sino una “filosofía del mundo” y del hombre de carne y huesos que somos.

Tal filosofía no surge de la nada. Están, por un lado, las ideologías de los grandes movimientos populares, cuya historia está todavía por hacerse y que encierran una filosofía de la praxis de los marginados en sus luchas por el reconocimiento. Por otro lado, está la obra de algunos maestros que han

---

25 ROIG, Arturo Andrés, “El problema de la alteridad en la ontología de Nimio de Anquín”, en *Nuevo Mundo*, t. 3, nº 1, enero-junio de 1973, p. 202-220. Del mismo autor: «Necesidad de un filosofar americano. El concepto de «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi», en: *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, v. 6, 1970, p. 117-128. Separata, Mendoza, Imprenta Oficial, 1970, 14 p. (Reproducido en *Actas. Segundo Congreso Nacional de Filosofía*. Córdoba-Buenos Aires, Sudamericana, 1973, v. II, p. 537-547).

anticipado aquella filosofía, como saber nuestro, fundado en una ontología, tal como surge de las páginas de Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro y Nimio de Anquín. Pero, advierte Roig, el reconocimiento de “los pueblos” como sujetos del devenir histórico reclama para la filosofía una tarea de decodificación y mostración de esa realidad doliente y marginada, que emerge como alteridad radical y es puesta como objeto de la meditación filosófica. Exige también una lúcida autocrítica a fin de evitar los riesgos de recaer en “totalidades dialécticas cerradas”.

Si bien los textos comentados de Dussel y Roig ponen el acento en el carácter liberador de una filosofía surgida desde y para América Latina, es necesario señalar diferencias teóricas y metodológicas que darán lugar a desarrollos posteriores divergentes. En el caso de Dussel, la Filosofía de la Liberación consiste en pensar desde “la exterioridad del Otro”. Para ello es necesario cuestionar y superar la metafísica del sujeto, que se consolida en la filosofía occidental desde la modernidad y se expresa como voluntad de dominación. Tal superación exige el desplazamiento de la ontología por la política que, en la perspectiva del autor, es la única filosofía posible entre nosotros en la medida que contribuye al esclarecimiento y liberación del “pueblo”. Resta por aclarar, al menos en los primeros tramos del nuevo programa filosófico, qué es lo que queda comprendido en la categoría de “pueblo” y el lugar que ocupa –como sujeto o como objeto– de una “filosofía de la liberación”<sup>26</sup>. Por otra parte, para Roig, la filosofía como “saber de liberación” no renuncia a ser ella misma filosofía, entregada a la tarea de denunciar las totalidades objetivas opresoras. Para ello la filosofía ha de encarar una compleja tarea teórico-metodológica que permita, por una parte diferenciar el saber de cátedra del saber filosófico vivo que pone como objeto de meditación la realidad doliente y marginada de América Latina. Ello no implica partir de cero, sino del reconocimiento de la ambigüedad propia de las conceptualizaciones filosóficas, y de la remoción de sus formas ideológicas, para lo cual es indispensable encarar una historia crítica de las ideas latinoamericanas. El saber filosófico de liberación consiste en una construcción

---

26 El problema señalado dio lugar a interesantes polémicas posteriores que favoreció la profundización de la reflexión sobre el tema. Cfr. DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*. México, EDICOL, 1977; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1983. H. Cerutti Guldberg ofrece la primera síntesis sobre la cuestión al introducir la diferencia entre *populistas* y *críticos del populismo* en su estudio sobre la *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, ed. cit.

que parte de la afirmación del “hombre concreto en su inalienable diferenciación”, esto es, como sujeto que afirmándose en su propio valor se abre a nuevas posibilidades históricas<sup>27</sup>.

### 3. Temas que quedan delineados en el primer volumen

La mayoría de los trabajos contenidos en el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (enero-junio de 1975) están dedicados a delinear los caracteres básicos del nuevo estilo de filosofar. Así queda expresado en los artículos de Osvaldo Ardiles, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano”; Horacio Cerutti, “Propuesta para una filosofía política latinoamericana”; y Enrique Dussel, “Elementos para una filosofía política latinoamericana”. Otro grupo de trabajos, sin abandonar por completo el carácter programático, se explaya en la revisión crítica de la filosofía europea, tales los casos de Mario Casalla, “Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo”; Daniel Guillot: “Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica”; y Rodolfo Kusch, “Una reflexión filosófica en torno a un trabajo de campo”. Por último, el trabajo de Arturo Roig está dedicado a presentar y evaluar los procesos de cambio en las instituciones universitarias abocadas al cultivo de la filosofía, de las humanidades y las ciencias sociales: “Un proceso de cambio en la Universidad Argentina actual (1966–1973)”. La sección se completa con los siguientes documentos: “Anteproyecto de Plan de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de Salta” (1973); la Ordenanza N° 40 del Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo, relativo a la “Reforma del Plan de Estudios de la Carrera de Filosofía” (1973); y las ordenanzas N° 24/74 del Rectorado, N° 1 y 3/74 de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad, complementarias del Plan de Estudios reformado. El volumen contiene además “Notas” y “Reseñas bibliográficas”. De las dos “Notas”, una está dedicada a subrayar la universalidad de la filosofía latinoamericana y la otra a destacar la figura del filósofo Augusto Salazar Bondy, fallecido en febrero de 1974. Es indiscutible

---

27 Los principales problemas teóricos y metodológicos que quedan esbozados en los textos de Roig son retomados y profundizados en su obra posterior. Cfr. ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981; *Rostro y filosofía de América latina*. Mendoza, EDIUNC, 1993.

la presencia de este pensador como precursor e inspirador en muchos aspectos del nuevo movimiento de la filosofía latinoamericana. En la sección “Reseñas Bibliográficas” se comentan los siguientes libros: el volumen colectivo publicado por Bonum en 1973, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*; el libro de Arturo Andrés Roig, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, publicado en México, por Cajica, en 1972; de Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, publicado en 1973; los *Escritos de Ética*, de Coriolano Alberini, publicados por el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, en 1973; y el libro de Enrique Dussel, *Dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, de 1973.

Ahora bien, a medida que se profundiza en el estudio de la Revista y en las características de los artículos en relación al contexto histórico, se advierte la presencia de matices que diferencian las posturas de cada uno de sus autores. Pues, si bien se trata de un programa filosófico que podríamos llamar –con reparos– “generacional”<sup>28</sup>, existen diferencias evidentes entre sus integrantes iniciales. Nuestra investigación estará circunscripta, en esta primera entrega, al análisis de las principales líneas problemáticas que se manifiestan en el número de lanzamiento de la publicación.

### 3. 1. “Un nuevo estilo de filosofar latinoamericano”<sup>29</sup>

Veamos en primer lugar los trabajos en los que se pone el acento en el “nuevo estilo” de hacer filosofía, el cual sería propio de la filosofía latinoamericana. Esos trabajos son: “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. Propositiones sueltas”, de Osvaldo Ardiles; “Propuestas para una filosofía política latinoamericana”, de Horacio Cerutti Guldberg; “Elementos para una filosofía política latinoamericana”, de Enrique Dussel.

Osvaldo Ardiles comienza su trabajo afirmando que:

Todo proyecto de un filosofar latinoamericano para la Liberación debe enmarcarse prioritariamente en el

---

28 No es este el lugar para discutir sobre el uso del término “generación”. Lo utilizamos provisionalmente, con intención de precisar sus alcances en el transcurso de la investigación.

29 La frase es utilizada por Enrique Dussel en “A manera de manifiesto”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, n° 1, enero-junio de 1975, p. 3.

horizonte de comprensión abierto por el Proyecto Nacional gestado por las masas populares como sentido del Ser y vía de su acción<sup>30</sup>.

Desde esta perspectiva, el proyecto filosófico queda montado sobre una dicotomía excluyente: pueblo–antipueblo, cuya genealogía es reconstruida estableciendo una “línea de masas” que va desde las rebeliones indígenas, pasando por los movimientos independentistas, de resistencia federal y de defensa de las montoneras, hasta los movimientos sociales de comienzos del siglo XX: yrigoyenismo y justicialismo. A través de esos hitos se habría formado la conciencia nacional, mediante acumulación de determinaciones político-culturales. Las notas de cada determinación se integrarían dialécticamente a las anteriores, produciendo un “progreso en la conciencia de la liberación”. En cada etapa, las determinaciones políticas se concretan en instancias organizativas específicas y viabilizan las sucesivas mediaciones del Proyecto Nacional. Así, el pensamiento filosófico queda situado en dicho Proyecto, que se conforma en lucha contra la dependencia como fenómeno estructural, cuyo sujeto es el pueblo, entendido como “conjunto de sectores sociales explotados en lucha contra el Imperialismo y la dependencia interna y externa”. En nota aclaratoria el autor se previene contra dos errores en la caracterización de “pueblo”: 1) vaciar la noción de contenido social discernible, haciéndola amorfa e inconsistente; 2) reducirla a alianza de sectores con objetivos relativamente comunes. Al contrario, esta es una noción político-cultural dinámica y abierta, que no excluye, pero tampoco se confunde con categorías económicas o sociológicas.

En relación con la función de la filosofía, Ardiles señala que hasta el presente ella ha sido conciencia enajenada y enajenante: “No ha existido una filosofía orgánica de nuestra América”. Pero, la ruptura de la dependencia exige la elaboración de un filosofar que sea expresión de nuestras específicas necesidades de liberación. Su función será, entonces, de carácter “orgánicamente” popular. Por lo tanto, una filosofía de y para la liberación explora las vías que, a través del compromiso práctico con las luchas populares, permita exponer los fundamentos del Proyecto Nacional de Liberación y el sentido histórico último del avance de las masas. La teoría revolucionaria de masas –sostiene– debe ser elaborada a la luz de un marco pre-ideológico

---

30 ARDILES, Osvaldo, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, n° 1, enero–junio de 1975, p. 5-15.

y pre-científico, ya que no es superestructural, sino que atraviesa distintos momentos de la praxis histórico-social.

En consecuencia, el quehacer filosófico se constituirá como reflexión crítica sobre la praxis liberadora del pueblo y se orientará hacia la elaboración de una síntesis totalizante del esfuerzo de liberación, que ha sido cuidadosamente ocultado por la dominación. En este sentido, la contradicción principal de la filosofía argentina actual se da entre dos polos: filosofía academicista europeizante / filosofía latinoamericana de la liberación. Esta última entendida en su apertura para la consideración de las tareas teóricas más urgentes del momento: interrogar por el sentido ontológico de la Totalidad Totalizada que socio-culturalmente suele llamarse Modernidad, cuya última etapa se denomina, en su faz económica, imperialismo; frente a la cual el pueblo se sitúa como “alteridad cuestionadora” y posibilidad real de trascendencia: “[...] las masas y la razón imperial no forman sistema. [...] Su diferencia es la que media entre un proyecto y otro. Ante estos no se puede sino optar”. El pensamiento estratégico del pueblo articula los principios generales de la praxis, las determinaciones presentes y las categorías orientadoras del quehacer ideológico-cultural, configurando una visión crítica del mundo, que para Ardiles puede ser llamado con toda propiedad filosofía.

Por otra parte, la preocupación central del trabajo de Horacio Cerutti Guldberg gira en torno de la posibilidad y necesidad de un ejercicio crítico del filosofar, entendido como filosofía política propia. Ello conduce a planteos acerca de la universalidad y especificidad del filosofar latinoamericano y de la vinculación entre teoría y práctica. Los epígrafes y citas iniciales del texto dan cuenta de la genealogía que intenta reconstruir: Juan Bautista Alberdi, Leopoldo Zea, Carlos Vaz Ferreira y Arturo Roig. De este último recupera la afirmación acerca de que la filosofía implica formas de saber crítico y formas de saber ideológico, de ahí que pueda hablarse de la radical ambigüedad de la filosofía y de la exigencia de Vaz Ferreira de “regresar a los hechos”. Ahora bien, el sujeto no funda lo conceptual desde lo ideológico o supraconceptual, sino desde el seno mismo de la “vida” que es, en definitiva, el fundamento. Sólo de modo conceptual la realidad se nos patentiza, pero al mismo tiempo, hay en el conceptualizar un enfoque que oculta aspectos de la misma realidad.

Acerca de la relación entre filosofía e ideología, reconoce que ésta, además del sentido negativo de “falsa conciencia”, puede ser entendida en sentido positivo como conjunto de ideas que orientan la praxis política. También en la filosofía pueden distinguirse dos aspectos: uno, como producto cultural transmisible; otro, como actividad que depende de una decisión. Por

tanto, la filosofía puede superar el nivel de la ideología negativa en cuanto aspira a ser como resultado una ideología positiva que colabora en la transformación de lo real. Para ello se requiere una actitud autocrítica, con plena conciencia de que los conceptos cumplen funciones de develamiento e integración, pero también de ocultamiento y ruptura. A su vez, entiende la política como un nivel decisional que se ejerce sobre los aspectos relativos al mantenimiento y destino de los individuos integrantes de una estructura social. Ante lo cual se abren dos posibilidades: o bien sostener la estructura social; o bien, intentar su transformación para dar cabida a la manifestación realizante de lo nuevo alternativo. El nivel decisional aparece como el punto donde se suspende la operatividad ideológica en orden a una efectiva pragmática.

La tarea de una necesaria filosofía política consiste, entonces, en pensar nuestra praxis política, formular hábitos de trabajo, rescatar el sentido de una filosofía práctica o pensamiento de la acción o ideología en sentido positivo, por medio de una metodología que aproveche la “tópica” (en tanto dialéctica y retórica), la revise e instrumente para pensar la facticidad; y la “utópica”, en tanto categoría hermenéutico-crítica, para pensar un cierto futuro. La filosofía política trata de desentrañar la lógica de la actividad política del presente, teniendo en cuenta que el futuro “no es del cosmos, sino de mi siglo, mi país y mi existencia”, como sostiene Frantz Fanon. En efecto, Cerutti afirma la necesidad de

[...] incorporar a esta filosofía matinal, profética, que es auténtica filosofía de la liberación latinoamericana un nivel ligado al éxtasis presente de la temporalidad. Será el nivel de la filosofía práctica o práxica, filosofía política, si se nos permite seguir con la metáfora: filosofía *cenital* cuyo símbolo no será el búho ni la calandria, sino el colibrí. Ave americana que vive en zonas tórridas, donde las flores se abren todo el año con el calor. Rompe con el pico la clausura de la flor. Así también el filósofo político debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere sentido y debe dejar oír su voz comprometida con el proceso histórico presente. [...].

Sólo a partir de esa facticidad presente creemos que se podrá hacer un camino que resuelva, entre todos, el problema de la universalidad del pensar latinoamericano<sup>31</sup>.

---

31 CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Propuesta para una filosofía política latinoamericana”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, nº 1, enero-junio de 1975, p. 58.

También Enrique Dussel, se ocupa de la filosofía política latinoamericana. Parte de una caracterización de la filosofía política del centro y de la periferia, como enfrentadas, una imperial y otra de liberación, e involucra, en la revisión histórica, el concepto de “pueblo”. Sostiene que mientras la ontología política europea moderna es imperial, la política de la periferia, de las naciones oprimidas, del “pueblo”, de las clases trabajadoras es una política de liberación que parte de la Alteridad antropológica.

En una meta-física de la “espacialidad” o de la alteridad “geopolítica”, América, y en especial sus países más oprimidos, son el “no-Ser” geográfico. La irrupción de la exterioridad geopolítica es la revolución de la liberación nacional, ya sea de la “Patria grande”, América Latina; ya sea de la “Patria chica”, cada nación latinoamericana. Hay entonces una exterioridad internacional (la periferia no-es), pero hay igualmente una exterioridad latinoamericana (ciertas naciones no expansivas y más pobres no-son) y hay una exterioridad nacional (ciertas regiones de cada una de las naciones latinoamericanas sufren la opresión de otras: las capitales, las zonas ricas, industriales, superpobladas)<sup>32</sup>. Desde el “espacio” político, el lugar, territorio o ámbito geopolítico no es una pura extensión física, sino “una multitud de tensiones que luchan por el control, el poder, la dominación de un cierto horizonte bajo el imperio de una voluntad orgánica. Cuando un Estado autónomo estructura una Totalidad espacial con libertad real, dicho mundo es geopolíticamente “centro”. Todos los “espacios” que penden y se definen por ese centro, son periféricos e incluidos en una “frontera”. Antológicamente la frontera es el “ser”, el horizonte del mundo: abarcar, dominar, poseer como centro una frontera es la “comprensión política del ser”. La “periferia no-es”, porque simplemente vale como ente, cosa, instrumento dominado. La toma de conciencia de su exterioridad es la irrupción positiva de su posición meta-física: el Otro que pro-voca.

También Dussel reconstruye una genealogía: la tradición de las utopías de la marginalidad (indoeuropea, griega, judeocristiana). Hace referencia a las Actas de los Apóstoles, a los monjes cenobíticos, a Basilio de Cesárea y a Tomas de Aquino, a los Abbés Meslier, Morelly y Mably (protomovimiento del socialismo utópico) y a François Babeuf. A la expulsión de los Jesuitas en 1767 y a los escritos del Padre Morel sobre las reducciones jesuíticas. En esta genealogía incluye, también, a Hidalgo: “La tierra para los que la trabajan” y a Bolívar. Se trata de un socialismo ético, utópico, cristiano, que en Europa

---

32 Cfr. DUSSEL, Enrique, “Elementos para una filosofía política latinoamericana”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, nº 1, enero-junio de 1975, p. 61.

entroncaba con los Hussitas, Thomas Münzer y la “Guerra de los paisanos”. En el *Dogma socialista* de Esteban Echeverría se veía la influencia de dicha tradición: Mazzini, Saint-Simon, Fourier.

Ya que –según estima Dussel– la estratificación social en los países latinoamericanos dependientes no gestó en su seno un proletariado numeroso, la descripción meta-física deberá centrarse en la clarificación de la noción de “pueblo”, sea como “nación” periférica, sea como “clase” oprimida, y esto dentro de países dependientes en Estados neocoloniales. El pobre, el Otro, el pueblo es el único que tiene suficiente “realidad”, “exterioridad” y “vida” para llevar a cabo la construcción de un orden nuevo. En este sentido, la liberación latinoamericana es imposible si no llega a ser liberación nacional, y toda liberación nacional se juega en definitiva si es liberación popular, es decir, de los obreros, campesinos, marginados.

En síntesis, los tres artículos trabajados ponen de manifiesto el *nuevo estilo de filosofar* que se desarrolla como expresión de específicas necesidades de liberación, entendida ésta como lucha contra el fenómeno estructural de la dependencia. Ahora bien, las diferencias surgen cuando se trata de explicar el modo de llevar adelante esa lucha. Para Ardiles, la ruptura de la dependencia requiere un filosofar orgánicamente popular que permita exponer los fundamentos del Proyecto Nacional de Liberación. La dicotomía opresor / oprimido se expresa filosóficamente en la oposición entre la filosofía academicista europea y la filosofía latinoamericana de liberación, cuyos sujetos son, respectivamente, la razón imperial y las masas populares. Frente a estos pares contradictorios sólo cabe optar. Parece no haber una salida superadora de la contradicción, sino una decisión por la cual uno de los opuestos se sobrepone frente al otro, en sentido inverso, aunque estructuralmente semejante, al que se otorgó en el siglo XIX a la dicotomía “civilización / barbarie”. También el artículo de Dussel presenta un juego de dicotomías. A propósito de una caracterización geopolítica, introduce la oposición entre centro y periferia, que se corresponden con una ontología política del centro o imperial y otra de la periferia o de liberación. La frontera entre ambas es la que separa al “Ser” del “no-Ser”. La posibilidad de irrupción desde la exterioridad depende de una toma de conciencia que involucra al “pueblo”, como periferia, como oprimido. Por otra parte, Cerutti Guldberg retoma la diferenciación entre filosofía e ideología, reconociendo en esta última un aspecto negativo, como “falsa conciencia”, pero también un aspecto positivo como conjunto de ideas que orientan la praxis. En este nivel decisional se abre la posibilidad de pensar una “filosofía política” que, entendida como auténtica superación dialéctica, presiona sobre los límites de la

clausura del presente y propone categorías crítico-hermenéuticas con suficiente potencialidad creadora como para permitir la emergencia de posibilidades futuras, que constituyan alternativas genuinas.

### 3. 2. Críticas y alternativas a la filosofía europea moderna

Otro grupo de trabajos pone el acento en la crítica a la filosofía europea moderna y/o en la búsqueda de alternativas superadoras.

Mario Casalla analiza la obra del último Husserl con el propósito de desarrollar el tema de la concepción de Europa como proyecto y su crisis, y adoptar una posición crítica respecto de las pretensiones de “humanidad universal europea”. En la primera parte del trabajo expone el sentido histórico-filosófico del término “Idea de Europa”. En la perspectiva del autor, “Europa” es algo más que una cartografía, es “*una realidad espiritual y práctica que se autoarropa la administración material y la conducción histórica de la humanidad en su conjunto*” [cursivas del autor], hecho justificado en la adscripción a la idea de una “humanidad superior”, abocada a “una tarea de conversión universal”. Esta autocomprensión es milenaria, aparece como proyecto histórico Occidental en Grecia, se consolida durante la experiencia romana y cristiana, se planetariza a partir del siglo XV al impulso del espíritu moderno y alcanza su apogeo a fines del XIX. Afirmada como unidad espiritual, Europa incorpora a su “espíritu” otras regiones, como los EEUU, creciendo vertiginosamente a expensas de pueblos y territorios periféricos.

Pero, por detrás de expresiones tales como “civilización”, “misión histórica”, “superioridad”, “inferioridad”, tiene lugar un proceso que presenta dos caras:

[...] por un lado *el desarrollo y acrecentamiento del ya citado espíritu moderno* que, alcanzando dimensiones impensadas, inicia *una crisis sin precedentes*; por otro, *el proceso de liberación* nacional, social y cultural iniciado por los pueblos vilipendiados de la historia –los eternos ‘extranjeros’, los ‘otros’ del proyecto– que han logrado, en su lucha por la libertad, conmover los mismos cimientos de la civilización europea–cristiana–occidental<sup>33</sup>.

---

33 CASALLA, Mario, “Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, nº 1, enero–junio de 1975, p. 38, cursivas del autor.

Según Casalla, la “idea de Europa” como proyecto y como problema filosófico fundamental recorre la obra de Husserl. A partir de 1928 se radicaliza e historiza la problemática de la *Lebenswelt*, y los temas de la ‘crisis’ y de ‘Europa’ alcanzan toda su dimensión. En la comprensión husserliana, “Europa es una comunidad privilegiada”; la única que ha identificado su acontecer temporal e histórico con el de la “pura razón”, la única que vive según los mandatos de ésta, y por ende, la única auténticamente superior. La Filosofía es patrimonio exclusivo de Europa desde su nacimiento espiritual en Grecia. Ahora bien, para Husserl, la “crisis de la ciencia” es expresión de la “crisis vital” de Europa. Su superación dependerá de un acto de voluntad, de otra orientación de la razón. En esto consiste la tarea de la “comunidad de los sabios”, a los que llama “funcionarios de la humanidad”. Sin embargo, afirma Casalla, la práctica histórica de los pueblos del Tercer Mundo ha desmentido punto por punto dicho “proyecto”.

Por otra parte, Daniel E. Guillot trabaja sobre la posibilidad de diferenciar radicalmente entre filosofía europea y filosofía latinoamericana, a partir del análisis de los conceptos de “alteridad” y “diferencia”, con el propósito de postular un filosofar latinoamericano como nuevo proyecto. Plantea las siguientes preguntas:

¿Acaso no implica esta temática un intento por perdurar nuestra dependencia filosófica? ¿Acaso alguna vez hemos hecho otra cosa que tratar de asumir el pensar europeo? [...] Estas preguntas implican otras más radicales: ¿No hay que hacer tabla rasa y empezar verdaderamente de nuevo? ¿La alteridad de nuestra postura no implica un punto de vista novedoso, más acá o más allá de todo pensar europeo ya acuñado?<sup>34</sup>.

Para definir la radicalidad de esta “alteridad”, se abren, según este autor, dos líneas de análisis: por una parte, la alteridad de la filosofía latinoamericana se produciría como negación de la tesis representada por la filosofía europea; entonces se constituiría como negatividad dialéctica. Así, la “asunción crítica” resulta fundamental por cuanto puede comenzar a vislumbrar una nueva síntesis. Por otra parte, la alteridad definiría una concepción

---

34 GUILLOT, Daniel, “Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, n° 1, enero-junio de 1975, p. 81.

nueva, no dialéctica; entonces sería mal llamada diferencia porque no se define como contrapuesta o como surgiendo de la tesis de la filosofía europea. Cada una de las opciones presenta su juego de dificultades: ¿de dónde surge la alteridad de la filosofía latinoamericana y qué consecuencias conlleva el definirla como tal? La alteridad para la filosofía debe surgir de lo otro que ella a fin de no seguir siendo intrasistémica. Lo otro que la filosofía es, en este caso la historia. La alteridad sería un hecho histórico, un evento, que permitiría a la filosofía partir de la novedad o de la alteridad que es para la filosofía la historia latinoamericana. Así, podría fundarse la alteridad de la filosofía latinoamericana en el pensar de la historia, de nuestra historia y de nuestra realidad, que es la realidad del oprimido. El decir de esta nueva filosofía exige una ruptura en el nivel del lenguaje y en el nivel de las categorías. Pero, ¿de dónde surgirá ese nuevo lenguaje? La filosofía europea es parte de la realidad y de una historia que nos afronta y funciona dentro de los cánones de la dialéctica del Amo y el Esclavo. La actitud frente a ella tiene que ser de decodificación en el contexto de una dialéctica de opresor / oprimido. Esto no es la negación a secas de la filosofía europea, pues al entrar en un contexto dialéctico tiene que ser asumida en una negación dialéctica, que niega al mismo tiempo que sabe que se encamina a una síntesis de la historia universal.

Por otra parte, si se plantea la constitución de la filosofía latinoamericana como “diferente” dialécticamente con respecto a la filosofía europea, situada en el mismo sistema pero diferente en cuanto tiene posibilidades de individuarse, entonces no se elude la intrasistematicidad de la filosofía latinoamericana con respecto a la filosofía universal. En este caso lo que se explicita es el “desde” situacional que corresponde a lo latinoamericano en el contexto universal. “Será un nuevo modo de pensar el ser que sigue siendo universal, que sigue siendo Uno y que puede ser pensado desde diferentes “aquí” y “ahora”, desde diferentes situaciones”. Esto mantendría a la filosofía latinoamericana como diferencia, no se podría hablar de alteridad.

Analizar la doble posición que implica optar por una filosofía latinoamericana como diferencia o como alternativa, no es una discusión bizantina. “La pregunta que subyace a esta cuestión aparentemente de palabras es si el Amo puede dar la posibilidad de liberación al esclavo. Si dado el juego y las relaciones de poder se puede desde la dominación y desde la opresión en que se monta una cultura, liberar otra cultura”. Desde un punto de vista programático se trata de saber si la filosofía latinoamericana va a decir su opinión sobre los grandes problemas de la filosofía europea, o si va a tratar de decir la realidad oprimida del pueblo latinoamericano. Para Guillot,

“Afirmar la alteridad de la filosofía es equivalente a afirmar que la filosofía sólo puede surgir de lo otro que la filosofía, es decir de la historia y de la realidad. [...] Es también decir, aunque suene un poco destemplado, que la liberación filosófica no es la liberación a secas, sino sólo la ruptura de su mismidad [...] por parte de la realidad histórica [...]”<sup>35</sup>.

También Rodolfo Kusch busca una alternativa, pero su artículo no implica una crítica conceptual dialéctica, sino que se basa en un trabajo de antropología cultural. Sostiene que el problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. La filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto. Ahora bien, el sujeto pensante no logra hacer filosofía porque el verdadero sujeto de la cultura es otro. Se plantea, entonces, el problema del acceso al otro. Para ello los elementos teóricos disponibles se revelan falsos y vale más ponerlos entre paréntesis. El autor propone la alternativa del trabajo de campo, en el cual el otro se convierte en símbolo ante el cual se debe operar con una hermenéutica que descubra el contenido del filosofar. Mediante el análisis del relato mítico de Felipe Cota, considerado como signifiante, llega a establecer que representa el caso extremo de la conciencia popular, mítica, que integra la totalidad del cosmos con cargas significativas dinámicas. Ellas parten de un nivel existencial medio, el nivel del “estar”. Entre Cota y nosotros –dice Kusch– hay una relación mediatizada por la distancia cultural. En nuestra cultura los objetos son ajenos, para ver objetos necesitamos categorías. Pero asumir el mito como lo hace Cota, implica asumir que se trata de un “algo” irreductible a lo occidental. Como ese “algo” no se conoce, “es necesario llevar la indagación filosófica al campo de lo pre-óntico, incluso como capítulo olvidado por el pensamiento occidental”. Con apoyo en la obra de Heidegger, en particular en su texto *Identidad y diferencia*, Kusch sostiene que “la diferencia es un operar, según el cual se entra en lo pre-óntico, en tanto es algo ya no visualizado en el campo de la metafísica”. Desde este ángulo sería posible recuperar la plenitud de Cota como sujeto de la cultura, y comprender la importancia de la conciencia mítica. “Es lo que deberíamos llamar –dice–, antes que una razón de ser, una razón de estar, en el sentido de encontrarnos capturados por una nueva visión que pasa por detrás de la fachada objetual que impone Occidente”<sup>36</sup>.

A diferencia de los artículos trabajados en el apartado anterior, los

---

35 *Ibid.*, p. 88–89.

36 KUSCH, Rodolfo, “Una reflexión filosófica en torno a un trabajo de campo”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, n° 1, enero–junio de 1975, p. 90–100.

tres últimos se proponen o bien llevar adelante una crítica de la filosofía europea tal como hasta el momento se la ha cultivado en los centros académicos y mostrar sus limitaciones, o bien, partir de la crítica en busca de alternativas más ajustadas a las necesidades reales de América Latina. El primero es el caso del artículo de Casalla, quien valiéndose de los textos de Husserl sobre la crisis de Europa, pone de manifiesto el límite crítico al que ha llegado la pretendida unidad espiritual de Europa y su “misión histórica”. Límite que se hace evidente en virtud de la práctica histórica de los pueblos del Tercer Mundo. Queda instalada, así, una dicotomía entre la “idea de Europa” y los “procesos de liberación nacional” iniciados por los “extranjeros” de la civilización. También la propuesta de Rodolfo Kusch establece un juego de oposiciones basado en la distancia cultural existente entre razón y mito, entre la razón de “ser” y la razón de “estar”. El problema de la filosofía consiste entonces en encontrar el auténtico sujeto de la cultura. Para ello propone una forma de hacer filosofía a partir de estudios de campo, a la manera de la antropología cultural. Tal propuesta resulta en el establecimiento de una nueva oposición entre dos formas de entender el quehacer filosófico: una es la que se ha desarrollado en los ámbitos académicos que, a juicio del autor, produce un pensamiento sin sujeto; otra es la que él mismo propone, la cual construiría sus categorías a partir del trabajo de campo; entre ambas es necesario optar. Daniel Guillot, en cambio, intenta abrir una alternativa dialécticamente superadora de las antinomias, focalizada en el análisis de los conceptos de “alteridad” y “diferencia”. La alteridad de la filosofía latinoamericana, lo que sella su diferencia propia, no surge del interior de un sistema filosófico, sino de la historia. Una filosofía que reflexiona a partir de la novedad del acontecimiento, que en el caso latinoamericano es la realidad del oprimido, tiene la exigencia de revisar y renovar sus propias categorías, decodificando la dialéctica opresor / oprimido, sacando a la luz las alternativas superadoras de la clausura ideológica de la filosofía occidental.

### **3. 3. La Filosofía de la Liberación en las instituciones académicas. El proceso de cambio en la Universidad Argentina entre 1966 y 1973**

A través del análisis del proceso de cambio de la universidad argentina, Arturo A. Roig pone en práctica una reflexión crítica que involucra la vinculación teoría-práctica, la dicotomía totalidad / alteridad, una concepción de filosofía política, como superación dialéctica de las contradicciones mediante la emergencia de la novedad a partir de la afirmación de lo propio. A

pesar de la especificidad del tema, este documento es, a nuestro juicio, una síntesis concreta del nuevo proyecto del filosofar latinoamericano.

Entre 1968 y 1972, tuvo lugar una “explosión universitaria argentina”, que habría dado nacimiento a un doble proceso de cambio, tanto por el crecimiento de las instituciones de enseñanza superior, como por las profundas novedades en materia de pedagogía universitaria. Retomar este proceso con conciencia histórica, sostiene Roig, es de importancia fundamental para la proyección de la futura universidad argentina, que no sea copia de modelo extraño, sino un modelo surgido de nosotros mismos.

La explosión de la matrícula había colocado a la vieja universidad argentina en una situación de crisis. Frente a esa situación el gobierno de la llamada Revolución Argentina (1966-1973) implementó el plan de las “Nuevas universidades”, cuyas metas políticas quedaron expresadas en el “Plan Nacional de Desarrollo y Seguridad 1971-1975”, que prevé la creación de nuevas universidades o institutos superiores que satisfagan aquella explosión demográfica y el reordenamiento geográfico de las universidades existentes. Todo ello para evitar las que se consideraban consecuencias negativas del sobredimensionamiento universitario: la politización del alumnado y la incapacidad pedagógica ante el aumento de la matrícula. Para ello se crearon pequeñas universidades y se implementaron sistemas de selección e ingreso limitado. Dicho modelo fue una aplicación sin modificaciones del proyectado por Rudolf Atcon como tipo de universidad que debía ser apoyado por EEUU en el proceso de reorganización universitaria de América Latina. Los nuevos centros universitarios de carácter regional tendrían una matrícula máxima de 20.000 alumnos, los estudios se organizaban por departamento, no por facultades, aunque se mantenía el sistema de cátedras. Se preveían títulos intermedios, pero no la apertura de carreras tradicionales como medicina y abogacía. A la larga, la creación de nuevas universidades tendría resultados favorables, aunque el plan no implicó ninguna renovación en la estructura universitaria argentina tradicional que giraba sobre el “sistema de cátedras”. Tal sistema funcionaba entonces –y sigue haciéndolo en nuestros días– sobre un régimen de relaciones humanas que puede ser caracterizado como régimen patronal; manifestándose como “propiedad” de un cierto campo del saber o de una parcela didáctica de un campo del saber, situación que llevó a definir la universidad argentina en 1918 como “feudal”. La formalización de la cátedra está vinculada a criterios administrativos contables, es decir que permanece supe-  
ditada a la proyección de un presupuesto. En cuanto a lo académico, el sistema desarticula la relación entre docencia e investigación, dificulta la labor

interdisciplinaria y la programación de trabajos de servicios a la comunidad. Los déficits del sistema de cátedras ya habían sido denunciados por el movimiento de la Reforma Universitaria de 1918. Si bien la organización de departamentos podría resolver un problema económico, evitando la superposición de cátedras en facultades diferentes, en los hechos condujo a soluciones híbridas, que no respondían a los objetivos con que se creó.

Los cambios en la universidad anteriores a 1973, obedecieron a una concepción que no afectaba la estructura tradicional de la Nación, sino que tendía a favorecer la sociedad de consumo dentro de los lineamientos del desarrollismo. Pero, aún dejando de lado el trasfondo ideológico, el proceso de cambio de la Universidad sobredimensionada planteó problemas en el terreno de la pedagogía universitaria: necesidad de adaptar métodos y sistemas de transmisión, asimilación y creación del saber en un medio humano masificado. Estos ensayos de pedagogía universitaria que implican una reformulación de la relación docente-alumno, fueron valiosos en sí mismos e impulsaron la posibilidad de pensar una universidad abierta en sentido social, que habían tenido antecedentes en la Argentina en los movimientos de la “Escuela Nueva” y la “Escuela de Trabajo”. Estas experiencias de “pedagogía social” estuvieron motivadas también por cierto sentimiento de afirmación nacional y de integración latinoamericana, que arrojó un resultado positivo en cuanto puso en marcha un proceso de concientización de los problemas sociales y de la función de servicio que debía prestar la institución de Altos Estudios. Entre las experiencias renovadoras de la pedagogía universitaria más logradas, Roig destaca las del “taller total”, las “dinámicas de grupos”, las “cátedras nacionales” y el “sistema de áreas”. Estas experiencias apuntaban a “organizar una universidad abierta de claro y decidido sentido nacional y social, en la que se haga carne en el universitario su primordial función de servicio”. Uno de los factores de real peso y eficacia consistió en el reconocimiento del papel educador del alumno. En tal sentido afirma Roig:

[...] han sido en cada caso, realizadas como propias, en relación con una problemática social que es argentina y por argentinos que han deseado hacerse responsables de la universidad. De ahí el enorme valor que tiene para nosotros historiar y valorar nuestros procesos pedagógicos. [...] no nacieron como modelos abstractos para toda universidad posible, sino para facultades y escuelas concretas que se dieron a la tarea de alcanzar su modelo. [...] No se trata de un a ‘reforma de plan de estudios’ que pretende solucionar problemas agregando o

quitando 'materias', sino de una transformación del sistema de relaciones humanas dentro de la Universidad, atendiendo las funciones de docencia, investigación y servicio. [...] pone de manifiesto el enorme potencial de cambio de la Argentina [...] incorporada de acuerdo con sus más nobles tradiciones en el profundo y rico proceso latinoamericano de liberación<sup>37</sup>.

En el volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* que analizamos, al finalizar la sección de artículos, se presentan dos documentos vinculados a las transformaciones que en esos años se llevaron adelante en Universidades argentinas. Uno de ellos es el "Anteproyecto de Plan de Estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta", fechado en 1973. El otro es la Ordenanza N° 40 del Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo, relativo a la "Reforma del Plan de Estudios de la Carrera de Filosofía", también fechado en 1973. A este documento se adosan las Ordenanzas N° 1 y N° 3/74 de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad, que vienen a completar algunos aspectos del Plan de Estudios reformado. Según afirma Horacio Cerutti Guldberg, el primero de los documentos mencionados habría sido redactado por Manuel Ignacio Santos<sup>38</sup>. En él se sostiene que el Plan de Estudios elaborado forma parte de una voluntad política de reconstrucción nacional y de liberación e integración latinoamericanas.

La filosofía –se dice en el documento–, como parte integrante de las ciencias del hombre y de la cultura, es entendida [...] como un instrumento eficaz e insustituible al servicio de la liberación cultural del hombre y del pueblo dentro de la total praxis socio-histórica.

.....  
Entendemos que educación e independencia socio-económica son recíprocas y se implican la una a la otra: solamente habrá educación liberada y liberadora en unas estructuras socio-económicas libe-

---

37 ROIG, Arturo Andrés, "Un proceso de cambio en la Universidad Argentina actual. 1966 - 1973", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, n° 1, enero-junio de 1975, p. 123-124.

38 CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 475.

radas, pero la liberación económica necesita de la liberación cultural y educativa<sup>39</sup>.

En consonancia con estas afirmaciones, los estudios filosóficos forman parte de un programa de educación abierta, que intenta superar la identidad entre educación y escuela, recogiendo todas las acciones educativas no-escolarizadas, que posibiliten el acceso a niveles más profundos de cultura. La docencia filosófica es entendida en sentido amplio como un servicio que se cumple en el seno de la sociedad en función de la promoción cultural de todo el pueblo y de múltiples formas que exceden el espacio asignado al aula<sup>40</sup>. De manera convergente con el artículo antes comentado de Rodolfo Kusch – quien a la sazón era docente en la Universidad Nacional de Salta –, se propone una metodología interdisciplinaria centrada en un estudio de campo<sup>41</sup>.

En cuanto al segundo de los documentos mencionados, relativo a la reforma del Plan de Estudios de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, cabe señalar que entre los objetivos más generales, que corresponden a la Facultad de Filosofía y Letras en su totalidad, se señala que ella “es una institución del pueblo y al servicio del pueblo, y como tal asume la triple misión: docente, de investigación y de servicio”. En tal marco, se definen sus objetivos, entre los que destacamos:

- “Asumir críticamente los valores universales y las contribuciones científicas y técnicas provenientes de otras culturas”.
- “Formar hombres de sólida conducta ética, capaces de conducirse responsablemente hacia el desarrollo pleno de su personalidad y de integrarse solidariamente en la comunidad”.
- “Formar humanistas que, a partir de su condición de argentinos y latinoamericanos sean capaces de comprender y acrecentar los valores de su propia cultura y de asimilar críticamente los de otras”.
- “Formar profesionales capacitados científicamente, comprometidos en el proceso de liberación nacional y latinoamericana, que comprendan el ejercicio de la profesión no sólo como una forma de realización personal,

---

39 “Anteproyecto de Plan de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de Salta (UNSa)”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, n° 1, enero-junio de 1975, p. 225-226.

40 Cfr. *Ibid.*, p. 128.

41 Cfr. *Ibid.*, p. 134.

sino también como una responsabilidad social y un servicio a la comunidad”<sup>42</sup>.

Entre los objetivos del ciclo básico y en sintonía con las características generales del sistema de áreas, cabe destacar:

- “Interpretar los problemas fundamentales que el proceso de liberación plantea a las distintas ramas de las disciplinas humanísticas”.

- “Tomar conciencia de la necesidad del trabajo interdisciplinario como vía de acceso a la complejidad de lo real”.

- “Tomar conciencia del compromiso de una práctica de servicio a la comunidad, que deberá asumir como miembro integrante de la universidad”<sup>43</sup>.

A través de la reconstrucción histórica del proceso de cambio en las Universidades argentinas y, en particular, de las transformaciones de los Planes de Estudios de la carrera de Filosofía en las Universidades de Salta y Cuyo, puede vislumbrarse el potencial creador de una reflexión filosófica surgida al calor de una realidad histórica. Realidad compleja, donde la crisis socio-política puso al descubierto contradicciones, las cuales fueron asumidas como asuntos de una filosofía que quería ser auténticamente latinoamericana.

#### **4. Consideraciones finales**

A manera de síntesis, podemos recuperar las siguientes afirmaciones, aunque somos conscientes de su carácter provisional, pues podrán ser ampliadas y/o modificadas conforme avancemos en el estudio del *corpus* completo de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Por el momento, hemos concentrado la atención en el análisis del primer volumen con el propósito de mostrar que el movimiento de la Filosofía de la Liberación fue, desde sus orígenes, un conjunto heterogéneo, poco orgánico y con importantes discrepancias en la teoría y en las prácticas desplegadas por sus participantes. Las diferencias, tanto en el modo en que son interpretadas las propias condiciones socio-históricas de elaboración intelectual, como en la reconstrucción genealógica en la que cada uno de los autores inscribe su propia producción, contribuyen a la emergencia de discursos filosóficos peculiares, que no obstante presentan como rasgo común el hacerse problema de su propia condición de discurso situado y del carácter performativo de su proyección como liberación.

---

42 “Documento 1, 2, 3. Reforma del Plan de Estudios de la carrera de Filosofía”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, n° 1, enero-junio de 1975, p. 139.

43 *Ibid.*, p. 142.

Los períodos de emancipación política y emergencia social latinoamericanos han alcanzado, a través de la historia, distintas formas de expresión discursiva. No pocas veces éstas logran la especificidad del discurso filosófico en cuanto se ocupan de la definición y esclarecimiento de categorías, de la explicitación de supuestos o de la fundamentación de la praxis. Ejemplos de ello se encuentran en numerosos textos, como el ya citado de Juan Bautista Alberdi, y otros de José Martí, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, Simón Rodríguez, Eugenio María de Hostos –para mencionar sólo algunos exponentes del siglo XIX–. Con esto queremos señalar que el discurso filosófico de la liberación no constituye una novedad –en términos absolutos– en la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Esto es así, en el caso de la Filosofía de la Liberación, no sólo por su vinculación con otros discursos de la época, como los de la Teología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia o la Pedagogía del Oprimido, sino porque es posible trazar su genealogía, incluyendo momentos de continuidad y ruptura, por lo menos desde el siglo XV. Sin embargo, acordamos con Eduardo Demenchonok que se trata de una etapa cualitativamente nueva en el desarrollo de la filosofía latinoamericana, que surge con peso propio, a partir del cuestionamiento del sentido y función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos. Asimismo coincidimos en señalar que, si bien tuvo su origen en la Argentina, no es un movimiento argentino sino latinoamericano y que existen divergencias y contradicciones dentro del mismo. Cuestiones tales como la función social y crítica de la filosofía, la problemática de la ideología, la discusión acerca de los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, filosofía y economía, etc., que eran motivo de controversias en diversos centros académicos y grupos independientes en la Argentina durante la década de los ‘60, movilizaron reflexiones y debates al calor de los cuales se gestó la Filosofía de la Liberación. Un ámbito propicio para ello fueron las “Semanas Académicas” de San Miguel, donde la discusión se focalizó sobre los problemas de la dependencia y la búsqueda de las vías de liberación, que implicaban transformaciones sociales, políticas y culturales. Tales posicionamientos se manifiestan públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía, de 1971, en Córdoba.

Con el propósito de superar la visión homogeneizadora de la Filosofía de la Liberación, Horacio Cerutti Guldberg introduce una tipología provisional que diferencia entre un *sector populista* y otro *sector crítico del populismo*, como hemos indicado, aunque las divergencias no se circunscriben exclusivamente a la problemática del populismo, sino que hacen al concepto mismo de “liberación” y al sentido y función de una Filosofía de la Libera-

ción. Las discrepancias se ponen de manifiesto ya en los textos de Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig, comentados en el segundo apartado, que sirven de manifiestos introductorios. Tales divergencias se profundizan y adquieren nuevos matices conforme se avanza en el análisis de los artículos del primer volumen de la Revista.

Hemos destacado la figura del filósofo Augusto Salazar Bondy como precursor e inspirador en muchos aspectos del nuevo movimiento de la filosofía latinoamericana. En efecto, en sus últimas producciones, el filósofo había desarrollado los conceptos de “cultura de la dominación” y “dialéctica de la dominación”. El primero contiene la descripción de una situación histórica concreta, vivida por los países latinoamericanos y del Tercer Mundo, víctimas de relaciones de dependencia colonial y neocolonial, que les impide proyectar en forma autónoma y sostener en el tiempo un proyecto nacional propio; y el segundo se refiere a la experiencia no sólo filosófica, sino también política, económica, educativa de superación dialéctica de la dominación, mediante un acontecimiento que dé lugar a la emergencia de la novedad en el curso de la historia. Esta distinción nos resulta útil para visualizar dos maneras de construir el discurso de la Filosofía de la Liberación, cada una de las cuales presenta a su vez variados matices. Por un lado se acentúa la descripción fenomenológica e interpretación de la situación de dominación. Frente a ella y en sentido contrario se postula un proyecto –deseo– de liberación. Se generan así dicotomías categoriales tales como: dependencia / liberación, opresor / oprimido, pueblo / antipueblo, razón imperial / masas populares, centro / periferia, totalidad / exterioridad / alteridad, filosofía académica europea / filosofía latinoamericana de liberación, unidad espiritual de la civilización europea / extranjeros de la civilización, razón de ser / razón de estar, razón / mito. En algunos casos la escasa o nula problematización de los opuestos produce cierto efecto de clausura discursiva que induce a optar por uno de ellos, a veces en forma explícita. En estos casos la reconstrucción genealógica tiene como fin legitimar la opción deseada. Otro es el caso cuando se problematizan e historizan las contradicciones y cada uno de sus componentes. De esta manera se abren posibilidades de superación dialéctica. La reconstrucción histórica lleva el propósito de señalar momentos de autoafirmación y emergencia, a través de los cuales los sujetos se reconocen como partícipes en una tradición abierta a la irrupción de la novedad en la historia.

En síntesis, en el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* se pone de manifiesto una búsqueda, un intercambio entre di-

versas posiciones y sus capacidades de transformación que, no obstante las diferencias, convergen en torno a la voluntad de llevar adelante el proyecto de un nuevo filosofar propio de América Latina con carácter liberador.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

- *Revista de Filosofía Latinoamericana y Argentina*. Nº 1, 1975 a Nº 22, 2000, edición digital, Buenos Aires, Argentina, 2003.
- *Nuevo Mundo*, Biblioteca “Fray Mamerto Esquiú” de la Provincia Franciscana de la Asunción del Río de la Plata, tomo 3, nº 1, San Antonio de Padua, enero-junio 1973.
- *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*, año V, nº 1/2, 2003. (Volumen monográfico compilado por Dorando Michelini, sobre el tema: *Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después*).
- *II Congreso Nacional de Filosofía. Temas de Filosofía Contemporánea*. Buenos Aires, Sudamericana, 1971.

### Bibliografía especial

- ARPINI, Adriana, (comp.), *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2004.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 [2ª ed. 1992; 3ª ed. 2006].
- DEMENCHONOK, Eduardo, *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*. Santafé de Bogotá, El Búho, 1992.
- JALIF de BERTRANOU, Clara Alicia (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza, EDIUNC, 2001.
- RAPOPORT, Mario y colaboradores, *Historia económica, política y social de la Argentina (1880 – 2000)*. 2ª ed. Buenos Aires, Macchi, 2003.
- TERÁN, Oscar, “Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880 – 1980”, en: Oscar Terán (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- VVAA, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, 1973.
- VVAA, *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires, García Cambeiro, 1975.

# PROYECTOS ANTAGÓNICOS PARA LA EDUCACIÓN DEL PAÍS ENTRE 1970 Y 1980 ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS MINISTERIALES

MARTÍN AVEIRO

## Introducción

Los años '60 habían dejado un marco profundo de contradicciones en el mundo y, al mismo tiempo, habían dejado un mundo de contradicciones: “Hacia fines de los '60 el mundo entero vivía una época de cambios vertiginosos: los movimientos contraculturales, la oposición a la guerra de Vietnam y el Mayo Francés, entre otros fenómenos, impulsaban a la juventud a incidir activamente en las transformaciones”<sup>1</sup>. Según Claudia Gilman,

[...] en ese convulsionado escenario mundial, la específica situación latinoamericana –y la del Tercer Mundo en general– era la que parecía requerir con mayor urgencia intervenciones radicales. En esos países, varios sectores compartían una particular ‘estructura de sentimiento’ de confianza en el advenimiento de la revolución social ya que la experiencia cubana ofrecía un ejemplo histórico de concreción de un cambio revolucionario y la figura del Che, un modelo de práctica revolucionaria<sup>2</sup>.

Este es el contexto mundial y latinoamericano en donde tendremos que situarnos para comprender lo que sucedía y sucederá a lo largo de la década del '70 en la Argentina, desde el cual se pensaban las relaciones educación-país. La década estará caracterizada por dos dictaduras militares y un

---

1 Cfr. HOBSBWAM, Eric, *Historia del siglo XX*. Barcelona, Grijalbo–Mondadori, 1995. Citado por Irene Depetris Chauvin, “Historia, memoria e identidad política: las representaciones de la resistencia en *Noticias* (1973–1974)”. En: *Historia, memoria y pasado reciente*. Anuario N° 20. Rosario, Universidad Nacional de Rosario, Escuela de Historia, 2003/2004, Homo Sapiens, 2005.

2 GILMAN, Claudia, *Entre la pluma y el fusil (Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina)*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003. Citado por Irene Depetris Chauvin, ob. cit.

breve período democrático, la aparición con fuerza de los grupos armados, el enfrentamiento en el interior del peronismo entre aquellos que postulaban “la patria peronista” y los que proponían “la patria socialista” y por la sangrienta y perversa represión, que comenzaba a mostrar ya sus aristas en el año 1975 con los grupos paramilitares, como la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina), en su fantasmagórica lucha antimarxista.

Había entre diferentes sectores un cierto criterio común de que era preciso transformar la educación del país que hasta ese momento se regía por la ley 1.420 de fines del siglo XIX. Pero se disentía profundamente en el modelo o en el proyecto de país hacia el cual esa educación debía apuntar. Intentaremos en este trabajo mostrar desde los discursos ministeriales las continuidades y rupturas, las contradicciones y diferencias en torno a la educación-país:

Testimoniar, narrar lo ocurrido, documentar capítulos ignominiosos y abyectos de nuestro pasado tiene el alcance de un acto solidario para las generaciones futuras, para la humanidad toda. Estamos obligados a hacer memoria, a construir memoria, a refugiarla y protegerla. Cobijarla ante planificados intentos de ocultamiento intencionales: preservar la memoria del riesgo proveniente de su disciplinamiento por parte de la historia, productor de relatos hegemónicos. En esta línea de pensamiento, refugiar la memoria y a su vez, cultivarla como memoria rebelde, indómita e insurrecta, constantemente atenta frente a relatos históricos fraudulentos y maniobras ocultadoras del ayer solidificadas en narraciones que con pretensión de verdad se instalan teñidas de rigurosidad epistémica<sup>3</sup>.

## **El cambio modernizante y refundacional**

Hacia fines de la década de 1960 Juan Carlos Onganía era el presidente de facto y José Mariano Astigueta, desde el Ministerio de Educación nacional, impulsaba el polémico ‘Anteproyecto de Reforma del Sistema Educativo Argentino’, que luego, por Resolución Ministerial N° 994/68, aprobaría

---

3 BORSANI, María Eugenia. “Memoria: intemperie y refugio” en *Historia, memoria y pasado reciente*. Anuario N° 20, ed. cit.

una nueva estructura, incorporando el nivel intermedio<sup>4</sup>. Se abría así una etapa de reformas en el sistema educativo argentino, fuertemente resistido por el sector docente que realizaba sus primeros intentos de lograr la unidad sindical: “Astigueta se rodeó de un grupo de especialistas formado por Alfredo Van Gelderen, Jorge Luis Zanotti, Gustavo Cirigliano, Antonio Salonia, Emilio Fermín Mignone y Alberto Taquini”<sup>5</sup>. Esta reforma que se intentaba, según Adriana Puiggrós, era tecnocrática porque se ocupaba de modificaciones formales<sup>6</sup>, y tenía un carácter fuertemente autoritario. El heredero de estas políticas sería el mendocino Dardo Pérez Guilhou como Ministro de Educación de la Nación, seguido por Emilio F. Mignone como Subsecretario de Educación, y daría continuidad en el primer plano de la política educativa nacional a los especialistas nombrados.

Dardo Pérez Guilhou encarnaría el discurso modernizador de sus antecesores si bien con mayor flexibilidad debido a la resistencia que había ejercido la docencia en la gestión anterior. El Diario *La Nación* del día jueves 2 de abril de 1970 decía: “[...] el programa educativo no es una ley ni es rígido, sino una decisión política basada en la necesidad de superar etapas previas de estudio y experimentación para luego dictar normas definitivas. [El ministro] Se comprometió en su discurso a juzgar las situaciones con enfoques técnicos y no afectivos [...]”<sup>7</sup>. Bien se lee que se manifestaba la continuidad del sesgo tecnocrático, o sea el predominio de un enfoque técnico en la política educativa, por encima de la participación de la docencia en su definición.

Luego, según reproduce *La Nación*, se delineaba una cierta connotación espiritualista, propia de los sectores católicos que acompañaban, como especialistas educativos, a los gobiernos militares. Esto lo planteaba Pérez Guilhou al mencionar los objetivos del programa, los cuales eran a su entender: “[...] el desarrollo integral y armónico del personal; la integración del educando en el mundo social y cultural; la formación psicofísica, científica, técnica, estética, cultural y moral y *especialmente espiritual*; la creación de una conciencia na-

---

4 Cfr. SUASNÁBAR, Claudio, *Universidad e intelectuales. Educación y política en la Argentina (1955 – 1976)*. Buenos Aires, FLACSO–Manantial, 2004, p. 143.

5 PUIGGRÓS, Adriana, *Qué pasó en la educación Argentina desde la conquista hasta el menemismo*. Buenos Aires, Kapeluz, 1998.

6 Cfr. p. 120.

7 Diario *La Nación*, jueves 2 de abril de 1970.

cional cívica [...]”<sup>8</sup>. Esta gestión entendía la educación–país desde una mirada en donde los especialistas, en círculos cerrados a la docencia, dirimían la normativa; se entendía que la educación debía adaptarse a la modernización del país siempre de acuerdo a una conciencia nacional cívica y a su vez con el acento puesto en la dimensión espiritual de las personas. En el plano de la política educativa se seguía sosteniendo el nivel intermedio y la transferencia de las escuelas a las provincias. En cuanto a las universidades se comenzaba a implementar lo que se conoce como “Plan Taquini” de regionalización y departamentalización de las universidades. Fue así como se crearon durante este período universidades en regiones como Río Cuarto y el Comahue. También se implementaba otra de las políticas universitarias que defendiera Alberto Taquini (h), denominada “sistema de créditos educativos” para estudiantes<sup>9</sup>. En la década del ‘60 y comienzos de los ‘70 la educación apareció ligada al “desarrollismo”, pues debía tener un papel preponderante para el desarrollo “sano” en una sociedad racional. Sus corrientes penetraron muy hondo en la educación argentina, sobre todo a través de la planificación universitaria<sup>10</sup>.

Por otra parte, como ha referido Adriana Puiggrós:

---

8 *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

9 “En las universidades que adoptan ese sistema de crédito como política de bienestar estudiantil, como la del Comahue, ocasionó intentos de ejecuciones de garantías y posibilidades manifiestas de pérdidas de viviendas de particulares, ante la inflación y devaluación de la moneda nacional, los estudiantes no alcanzan a pagar sus deudas en el transcurso de sus vidas”. TRINCHERI, Alcira. “Historia de la Universidad Nacional del Comahue (1973-1976)”. Tesis de Maestría en Educación Superior. Río Negro, Comahue, Universidad Nacional del Comahue, 2003. Dir. Susana Barco.

10 *Ibid.* Asumimos también la explicación que Iuorno hace del concepto de desarrollo: “Si existe en una sociedad el imaginario del desarrollo como adelanto o aceleración socio – económico, en contraposición existe el subdesarrollo como atraso o retardo socio – económico; eso remite a las teorías norteamericanas de Rostov, que en el tránsito al desarrollo hay etapas que alcanzar y cumplirse, primero ser países vendedores de materias primas, luego adquirir la tecnología, luego arribar al proceso de industrialización; si seguimos el camino indicado podríamos llegar a ser tan desarrollados como el norte. El autor utiliza el adjetivo “sano”. No queda claro el sentido que le da en este contexto o que implica desarrollo “insano”. En la literatura del setenta “sano” era muy utilizado como adjetivo en sentido positivo.”

Los docentes, que reclamaban ser consultados, estuvieron siempre en conflicto con el gobierno de Onganía. Al mismo tiempo, el gremialismo docente consolidó dos organizaciones nacionales, la Central Única de Trabajadores de la Educación (CUTE), que expresaba sobre todo a los docentes del interior del país, y que a comienzos de los años '70 se vincularía con la Juventud Trabajadora Peronista y la izquierda combativa y el Acuerdo de Nucleamientos Docentes, que se apoyaba especialmente en los educadores de la Provincia de Buenos Aires<sup>11</sup>.

Se consolidaban así dos muy diferentes concepciones de la educación y del país, con heterogeneidades en el interior de cada una, pero con rasgos comunes. Una, apoyada por grandes grupos de poder económico que insistían en una educación acorde con la modernización del país; la otra, apoyada en una docencia que comenzaba a politizarse en el camino que los transformaría *de apóstoles a trabajadores*<sup>12</sup>.

Con el advenimiento de Roberto Marcelo Levingston como Jefe de Estado llegaba al Ministerio de Educación nacional, José Luis Cantini y ya en Marzo de 1971 el Acuerdo de Docentes decretaba el estado de alerta luego de una reunión con el mismo<sup>13</sup>. El sentido re-fundacional que se autoatribuía la dictadura militar (denominada "Revolución Argentina") puede verse claramente en el mensaje dirigido por Cantini en el día del maestro, en donde se confunde aquel proyecto de la oligarquía liberal del siglo XIX en torno a la educación del país con un acentuado nacionalismo esencialista:

La decisión de constituir el despacho del ministro de cultura y educación en el Colegio Nacional Joaquín V. González de la ciudad de La Rioja y dirigir desde este lugar un mensaje a los docentes, padres de familia y estudiantes, posee por la fecha elegida y en las presentes circunstancias de la vida nacional un profundo significado [...].

En efecto, el Colegio Nacional donde me encuentro fue creado, hace exactamente un siglo, por el presidente Sarmiento y el ministro

---

11 PUIGGRÓS, Adriana. *Que pasó con la educación Argentina desde la conquista al menemismo*. Ed. cit.

12 Cfr. VÁZQUEZ, Silvia Andrea y Juan BALDUZZI, *De apóstoles a trabajadores. Luchas por la unidad sindical docente 1957-1973*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Pedagógicas "Marina Vilte"- CTERA, 2000.

13 Diario *La Prensa*, miércoles 10 de Marzo de 1971.

de justicia, culto e instrucción pública, doctor Nicolás Avellaneda. Su fundación constituyó un paso importante en el plan concebido por los organizadores de nuestro sistema educativo para formar los cuadros dirigentes de la Nación en casas de 'educación científica preparatoria en que se cursarán las letras y humanidades, las ciencias morales y las ciencias físicas y exactas [...] y en que los jóvenes se prepararán convenientemente para las carreras que han de seguir', como decía el decreto del 14 de marzo de 1863 en virtud del cual el presidente Mitre estableció el primero de dichos institutos, el Colegio Nacional de Buenos Aires. A éste siguieron en 1864, con el mismo plan de estudios, los colegios nacionales de Mendoza, San Juan, Salta y Catamarca y más tarde, entre otros, el de La Rioja, en un intento por cubrir todas las capitales de las provincias que formaban entonces la República y contribuir de ese modo a la consideración de la unión nacional, *difícilmente restaurada pocos años antes*.<sup>14</sup> De ahí el alto sentido político de su denominación –Colegio Nacional–, que significaba algo más que el mero hecho administrativo de depender del tesoro federal [...].

Tal concepción de la enseñanza secundaria respondía a los objetivos nacionales y a los requerimientos de la Argentina de hace un siglo. A cien años de distancia hay objetivos que subsisten, porque son *permanentes* y constituyen *valores inseparables de la esencia de nuestra nacionalidad* y del estilo de la vida de los argentinos. Cabe señalar, entre ellos, la integración nacional, el amor a la libertad, las aspiraciones de progreso, ilustración y bienestar, el deseo de una convivencia democrática [*sic*] estable y orgánica, la efectiva vigencia de la igualdad ante la ley. Pero después de una centuria, durante la cual el mundo entero ha experimentado cambios trascendentales, el programa común de los argentinos y por ende, *su sistema educativo requiere una enérgica actualización*.

Por esa razón el gobierno de la Revolución Argentina, que ha asumido la responsabilidad de la conducción política del país, ha precisado de nuevos objetivos nacionales *interpretando las expectativas y creencias de la inmensa mayoría de los argentinos y las demandas de la sociedad contemporánea* [...].<sup>15</sup>

---

14 Las cursivas son nuestras.

15 Diario *La Prensa*, martes 16 de Marzo de 1971. Titular: "Inicio en todo el país el año escolar, planes educativos que se realizarán en 1971".

En este discurso de Cantini encontramos el sentido re-fundacional en el hecho mismo de constituirse en el Colegio Nacional Joaquín V. González, de la Provincia de La Rioja, que fuera creado por Sarmiento y Avellaneda, para la formación de dirigentes en una educación científica. Y es en el rescate de la tradición de los Colegios Nacionales que se planteaba su necesaria actualización, sobre la base de valores permanentes e inseparables de la “esencia nacional”. También se ponía el acento en la unidad nacional, que fuera dificultosamente restaurada por aquella generación fundante, y se apuntaba a una convivencia democrática, ya que la dictadura militar creía interpretar las expectativas, creencias y demandas de la sociedad contemporánea.

En cuanto a las universidades y siempre dentro del plan que los militares habían denominado “Plan Nacional de Desarrollo y Seguridad 1971–1975”, que abarcaba como uno de sus aspectos a todo el sistema educativo, decía en el mismo y extenso artículo:

Cabe citar, entre ellos, los proyectos de expansión y modernización de la educación superior, con la creación de nuevas universidades e institutos superiores; el desarrollo planificado de los existentes; la creación de carreras cortas y de títulos intermedios [...]16.

Esto era acorde con los criterios de regionalización y departamentalización propuesto por Alberto Taquini y provenientes del plan R. Atcon que intentaban lograr una universidad sin compromiso político, aséptica y que a su vez no modificaba la estructura tradicional de facultades. Al respecto nos dirá Arturo Andrés Roig:

La situación conflictiva dentro de las viejas universidades nacionales, en particular las sobredimensionadas como consecuencia de la explosión de la matrícula, impulsó necesariamente al gobierno de la llamada “Revolución Argentina” (1966–1973) a encarar una política universitaria de cambio. Las metas de esta política se encuentran claramente expresadas en el “Plan Nacional de Desarrollo y Seguridad 1971–1975”, en donde se plantean dos vías de solución: 1. “Creación de nuevas universidades o institutos superiores que satisfagan la expansión geográfica y contribuyan al desarrollo nacional” y 2. “Redi-

---

16 *Ibid.*

mensionamiento y reordenamiento geográfico de las actuales universidades”. De este modo surgió el llamado “Plan de las Nuevas Universidades” [...].

Se partía de la afirmación de que el sobredimensionamiento era una realidad negativa: 1. por la politización del alumno movilizado en grandes masas estudiantiles; 2. por la incapacidad pedagógica de las universidades de cumplir con sus fines ante tal cantidad de inscripción [...].

Las Nuevas Universidades, vendrían pues a asegurar a las regiones del interior contra la pérdida de capital intelectual y profesional y a la vez crear un ambiente propicio para la formación de jóvenes tranquilos e integrados, sin actitudes contestatarias. Otro tanto puede decirse de los graduados. Por otro lado, las “carreras cortas” incorporadas dentro del sistema de la Nueva Universidad, se pensaba que evitarían de alguna manera el volumen del alumno fracasado, impidiéndose así formas de resentimiento social<sup>17</sup>.

Al encontrar tan fuerte resistencia de la docencia en los otros niveles del sistema educativo para implementar las reformas pensadas, los cambios se centrarán en el nivel universitario, sobre todo con la asunción de Alejandro Agustín Lanusse y la gestión de Gustavo Malek al frente de la cartera educativa. El jueves 17 de Febrero de 1972 se presentaba a la prensa el nuevo proyecto universitario, aunque en realidad se presentaron dos proyectos: uno, salido del Ministerio de Cultura y Educación y de Justicia y, el otro, del Ministerio del Interior. Entre ambos proyectos se mostraron algunas diferencias, así como entre éstos y la ley 17.245 vigente. Si bien en algunos puntos el proyecto de Malek significaba un avance en relación a la normativa vigente entonces, como por ejemplo renovación de las cátedras que tenían carácter permanente hasta el momento o en relación a la participación de estudiantes y docentes en un gobierno bipartito, en otros coincidía con la ley anterior, ya que también prohibía toda actividad política de los mismos dentro de la universidad. También se creaba una tasa obligatoria para egresados con la finalidad de otorgar becas a estudiantes.

Entre los puntos en que disentían los anteproyectos del Ministerio

---

17 ROIG, Arturo Andrés, *La Universidad hacia la democracia*. Mendoza, EDIUNC, 1998, p. 69–70. Ver también: RIBEIRO, Darcy, *La Universidad nueva, un proyecto*. Buenos Aires, Editorial Ciencia Nueva, 1973.

de Cultura y Educación y Justicia y el del Ministerio del Interior era, según el Diario *La Nación*, el siguiente: “El anteproyecto de Cultura y Educación y Justicia, admite que la intervención puede ser dispuesta únicamente por el PE [Poder Ejecutivo], por tiempo indeterminado, mientras que el anteproyecto del Ministerio del Interior, sostenía la intervención únicamente por intermedio del Poder Legislativo y por tiempo determinado”<sup>18</sup>.

Dos son los ejes del anteproyecto de Malek: uno es la regionalización universitaria acorde al plan de las nuevas universidades de Alberto Taquini y, el otro, la actividad estudiantil, que si bien participaba del co-gobierno tenía vedada las acciones políticas en las Casas de Estudios. Según Malek, la no participación había originado dos fenómenos: “gran indiferencia estudiantil por un lado y la posibilidad de una serie de grupos que, sin participación directa en la responsabilidad, hacen sentir su peso”<sup>19</sup>.

Se continuaba con el discurso modernizante acerca de los cambios que, de acuerdo con estos sectores, necesitaba el sistema educativo. Decía Malek según *La Nación*: “[...] ningún sistema educativo puede conservar la calidad de su rendimiento si permanece idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo”; “[...] el cambio contribuye una condición necesaria para los sistemas educativos si se espera de ellos que *sigan desempeñando las funciones sociales para las que fueron creados*, no es sólo el mantenimiento de la educación del sistema sino su progreso [...]”<sup>20</sup>. La necesidad de modificación era ineludible, dada la masificación que vivía el sistema educativo y las nuevas realidades históricas, sociales y económicas; sin embargo no estaba en los planes el cambio en la estructura tradicional de la educación ya que pretendía que siguieran desempeñando las funciones sociales para las que fueron creadas y no otras. O sea, la división entre trabajo manual y trabajo intelectual seguiría reinando en el sistema educativo: para la elite o clase dirigente se reservaba este último, para el resto de la población, rezagada económicamente, la primera.

---

18 *Cfr.* Diario *La Nación*, jueves 17 de febrero de 1972. En este mismo Diario se encuentra publicado el proyecto de Gustavo Malek.

19 *Ibid.*

20 Diario *La Nación*, sábado 11 de marzo de 1972.

## Continuidades, irrupciones y rupturas

El G. A. N. (Gran Acuerdo Nacional) marcaría la transición del '72 al '73 con el pacto Perón-Lanusse que, según se pensó, resolvería la posibilidad de que el peronismo volviera a participar de las elecciones presidenciales, proscrito desde 1955. Mayo del '73, con el triunfo de Héctor José Cámpora y V. Solano Lima, generó un estallido de demandas sociales insatisfechas y de participación política. Entre los requerimientos de los sectores populares estaba el de la educación y sería un baluarte indispensable en lo que se pensaba como la ansiada "revolución cultural" del país.

Según Adriana Puiggrós:

En 1973, la utopía no era la anticipación de una sociedad futura ya decidida como proyecto, sino una explosión de deseos diversos encuadrados violentamente en los continentes semántico-políticos de las concepciones revolucionarias ya clásicas. Experiencias pedagógicas acumuladas en las décadas del cincuenta y sesenta; ganas de superar el modelo educativo peronista del período que transcurre entre 1945 y 1955; cuestionamientos al autoritarismo pedagógico provenientes de la influencia freireana; en fin, un haz de sensibilidades que podían concurrir a la instalación de formas más democráticas de educación. Pero al adquirir el sentido de las luchas políticas del momento, especialmente en las internas del peronismo, quedaron atrapadas en concepciones, metodologías e incluso proyectos donde prevaleció el autoritarismo de la derecha y el creciente mesianismo vanguardista de la izquierda<sup>21</sup>.

A su vez, comenzaba a concretarse la unidad del sindicalismo docente, pues en el mes de septiembre, en Huerta Grande, Córdoba, se daba origen a lo que se llamó Confederación de los Trabajadores de la Educación de la República Argentina-CTERA, el mismo día en que Augusto Pinochet ocupaba el Palacio de la Moneda y se suicidaba Salvador Allende. Precisamente, el primer comunicado de la entidad fue contra el golpe militar en Chile. Así,

---

21 PUIGGRÓS, Adriana, *Imaginación y crisis en la educación latinoamericana*. Buenos Aires, Aique Grupo Editor, 1994.

el 11 de septiembre de 1973, se lograba la ansiada unidad del gremialismo docente argentino<sup>22</sup>.

El momento también propiciaba repercusiones de todo tipo en las universidades argentinas, ya que se abría el debate y se entrecruzaban los planteamientos y las acciones de los sectores conservadores, peronistas de derecha, peronistas de izquierda, trotskistas, maoístas, etc., que pugnaban entre sí para proponer un proyecto de país, de educación y de universidad. A todas estas manifestaciones en los distintos niveles de la educación, Jorge Taiana, Ministro de Educación, les daba un dinamismo particular, pretendiendo que todo fuera sometido al debate desde los sujetos implicados en cada ámbito educativo; desde abajo, hacia las esferas de gobierno, y no al revés como habían hecho las anteriores gestiones de gobierno.

En Taiana, quien fuera médico personal de Eva Perón y decano de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires-UBA durante la primera administración justicialista, se manifestaban ciertas continuidades dentro de la cartera educativa, pero también grandes rupturas con lo anterior, cómo así también se presentaba, de modo innegable, la irrupción de la participación popular en la política educativa nacional.

Se daba continuidad a la idea de cambiar el obsoleto sistema educativo argentino, incluso con algunos de los postulados de la UNESCO que fueron propuestos en las Jornadas “Adriano Olivetti”, realizadas en Buenos Aires en 1970, convocadas para lo que dio en denominarse “Año Internacional de la Educación”. El tema de aquel evento, que fuera cooptado por grupos católicos y liberales modernizadores, fue “El cambio educativo en la década del 70”. En ellas se delinearón algunas de aquellas premisas que para la UNESCO eran importantes, como la modernización del sistema en los métodos de enseñanza, la incorporación de tecnologías, y la educación permanente<sup>23</sup>.

Según Taiana, éstos eran los lineamientos generales para su gestión educativa:

Nuestra política, en general, tendrá en cuenta los postulados de la UNESCO, es decir, la enseñanza permanente, que comienza con el niño y continúa hasta la universidad, aunque sin descuidar al adulto.

---

22 Cfr. VÁZQUEZ, Silvia Andrea y Juan BALDUZZI. *De apóstoles a trabajadores. Luchas por la unidad sindical docente 1957-1973*, ed. cit.

23 Cfr. SUASNÁBAR, Claudio, *Universidad e intelectuales*, ob. cit, cap. 6 “Los debates político-pedagógicos: nuevos / viejos temas y reforma educativa”.

[...]. Es imprescindible encarar nuevos métodos de enseñanza, echando mano de los medios audiovisuales, de los de comunicación masiva y de la colaboración de la prensa<sup>24</sup>.

También se detectan en su discurso elementos desarrollistas pertenecientes a las gestiones anteriores: “Debemos arrancar del área económica los mayores recursos posibles si en realidad queremos ponernos en el camino del desarrollo”<sup>25</sup>.

Sin embargo, la ruptura se daba con respecto al proyecto de país en el cual se pensaba: “[...] no hay transformación política, social ni económica que no lleve consustanciada una revolución cultural que la preceda”<sup>26</sup>. Decía Enrique Dussel: “Los gobiernos populares en América Latina tienen conciencia que toda revolución debe tener muy en claro un proyecto y modelo pedagógico, porque la colonización comienza siempre por la cultura; la descolonización, nuestra reconquista, ha de iniciarse también a partir de la cultura”<sup>27</sup>, con lo cual coincidía con Héctor Cámpora en su discurso de asunción en el Congreso Nacional, el 25 de mayo de 1973: “las etapas del proceso de liberación del actual esquema de dependencia cultural, científica y tecnológica, que instrumenta la situación del sistema educativo y [para lo cual] determinaremos, orgánicamente, los pasos para alcanzar una efectiva modernización de la escuela y la universidad argentinas, puestas al servicio del pueblo”.

Con relación a la universidad y a su autonomía, Taiana decía:

En cuanto a la autonomía universitaria, es aceptable como autonomía académica y como autarquía para manejar sus fondos, pero no existe una independencia total en la medida en que carecen de recursos propios.

La universidad debe insertarse en el proyecto de país que la mayoría del pueblo quiere realizar: las universidades deben adaptarse a las características regionales, que deben ser mantenidas y estimuladas,

---

24 Diario *Mendoza*, domingo 27 de mayo de 1973.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

27 DUSSEL, Enrique, *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1994.

para que los profesionales así formados sirvan primero a esa región, con sus necesidades particulares, y después al país<sup>28</sup>.

La autonomía universitaria, sin desconocerse, no debía desentonar con el proyecto integral de país que se pensaba. Era necesario, según los requerimientos de los sectores populares, descolonizar la universidad y esto se lograría sólo si la misma era puesta al servicio del pueblo y sus necesidades. Por eso también se retomaba el concepto de regionalización, que provenía de gestiones anteriores, para que los egresados sirviesen primero a la región en la cual eran formados y sus particularidades. El fin último era contribuir a la liberación del país. A su vez, ya no podía entenderse la universidad aislada del resto del sistema educativo puesto que:

El problema universitario no es un tramo aislado de la educación: muchos de ellos son consecuencia de soluciones aisladas adoptadas en los ciclos anteriores, que no están en compartimentos estancos y que deben instrumentarse en función de la educación permanente, para lo cual debe sancionarse una ley general de educación<sup>29</sup>.

Se presentaba a su vez una inquietud generalizada por la educación privada, a pesar de que Taiana había dicho que: "Con respecto a la enseñanza privada debe ser aceptada porque contribuye a la educación del país. El Estado no podría absorber su área, no está en condiciones de absorberla. Debemos entenderla como positiva"<sup>30</sup>. Sin embargo, el sector privado, con la jerarquía de la Iglesia Católica a la cabeza, se pronunciaba, en la voz del arzobispo de Rosario, Guillermo Bolatti, para decir:

Esto no pueden ignorarlo ni las autoridades del gobierno, ni los legisladores de la Nación o de las provincias. Esto lo hemos de decir, de gritar, Dios mediante, a voz en cuello, a todo el pueblo argentino por los medios masivos de comunicación. A ese pueblo argentino a quienes voces interesadas le han inculcado la idea de que nosotros, la Iglesia, los religiosos y religiosas docentes, con nuestras escuelas, no hacemos más que un negocio, que somos explotadores del Estado y de las familias.

---

28 Diario *Mendoza*, domingo 27 de mayo de 1973.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

No vamos aquí a hacer mención *in extenso* del inquietante panorama que presenta la política educativa en la Nación entera: la casi totalidad de las universidades entregadas al marxismo; la enseñanza privada amenazada de muerte por asfixia económica y por proyectos de ley que atentan contra su misma esencia y razón de ser<sup>31</sup>.

El cuadro histórico ofrece el enfrentamiento de dos sectores claramente antagónicos: por un lado la irrupción de grandes mayorías en las definiciones de políticas educativas, como sucedió en la Provincia de Mendoza y la convocatoria para la elaboración de una ley general de educación durante el gobierno de Alberto Martínez Bacca, del FREJULI<sup>32</sup>, y en la Universidad Nacional de Cuyo, con el rector Roberto Carretero<sup>33</sup>. Por otro lado, el pronunciamiento de los sectores conservadores, ligados a la derecha ideológica, para mostrar su disconformidad, cuyas acciones truncaron violentamente aquellas aspiraciones. Para entender las reformas educativas es preciso acudir a las categorías de liberación–dependencia que estaban en juego en el momento, bases de los deseos de las transformaciones. Arturo Andrés Roig en su texto sobre el ensayo de una pedagogía universitaria participativa expresa:

Así pues, los “universales” en la medida que son impuestos y utilizados como “universales ideológicos” (sean ellos la “libertad”, la “patria”, el “amor”, “Dios”, la “nación”, el “pueblo”, la “tradición”, la “civilización”, etc.) encubren todos ellos la relación dominador–dominado, de donde nace la escuela autoritaria que se caracteriza por un régimen de controles y castigos, a la vez que despersonaliza y formaliza las relaciones educativas, simplificándolas y formando un hombre pasivo y resignado, integrable en dichos universales. Por lo demás, en esta escuela se ocultan, del mismo modo que sus “universales” ocultan algo, todas las posibles formas de la dependencia, que quedan por su intermedio, afirmadas y establecidas. No es sólo la inmediata dependencia del niño respecto del maestro, o del adolescente respecto del profesor,

---

31 Diario *La Nación*, jueves 15 de junio de 1973.

32 Cfr. AVEIRO, Martín. *La irrupción de la pedagogía de la liberación*. Buenos Aires, Miño y Dávila. 2006.

33 ROIG, Arturo, *La Universidad hacia la democracia*. Mendoza, EDIUNC, 1998, cap. “Un experimento de pedagogía universitaria participativa. El ensayo de los años 1973–74 en Mendoza”, p. 99-128.

sino también las formas de dependencia dentro de las cuales se encuentran sometidos ambos; en este sentido el docente se transforma en el instrumento a través del cual un sistema de opresión, que ha sido internalizado por él mismo y luego internalizado por el niño se expresa. No sólo son los modos de dependencia de unos grupos o clases sociales respecto de otros, como es el caso de “oligarquía–pueblo”, sino en un marco mayor, las formas de dependencia de una nación respecto de otra, como es el caso de las relaciones “imperio–colonia”<sup>34</sup>.

El proyecto de liberación política y económica que encarnaba, de alguna manera, el gobierno nacional con sus diferencias al interior, tenía su correlato en un proyecto educativo pedagógico para la liberación. Continúa explicando Roig:

Para que se constituya una pedagogía de la alteridad o de la liberación, es necesario dar un nuevo contenido y valor a los principios mismos de la pedagogía [...].

Ante esto es necesario el despertar de la sensibilidad social en los hombres. Es necesario que la injusticia, el hambre, la enfermedad, el dolor y la explotación existentes se constituyan, aun cuando ello suene a paradoja, en elementos educativos en favor de la constitución de un nuevo estado de conciencia. No se trata de crear conciencias “caritativas”, sino simplemente justicieras. Es necesario que los marginados en todos los órdenes, aquellos que con su presencia y su fuerza tienen el poder de quebrar los universales ideológicos y de exigir una nueva libertad, un nuevo Dios, una nueva nación, adquieran la capacidad de organizar socialmente su presencia y su fuerza<sup>35</sup>.

Lo que se ponía en juego, más allá de las transformaciones estructurales del sistema educativo que llevaba adelante de forma participativa y democrática el gobierno peronista, eran aquellos universales ideológicos de los que nos habla Roig o, también podemos decir desde otro lugar, que lo que se cuestionaba en el fondo era el “régimen de la verdad” de los sectores dominantes en la Argentina<sup>36</sup>.

---

34 *Ibid.*, p. 59-65.

35 *Ibid.*

36 “Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su ‘política general de la verdad’: es

La polarización social y las diferencias internas del peronismo –irreconciliables luego del asesinato del sindicalista José Rucci–, entre la derecha y la izquierda peronista, se reflejaba de muchas maneras. En la votación de la Ley Universitaria Nacional, sancionada finalmente el día 14 de marzo de 1974, se generó un debate en torno al artículo 5° en el cual se prohibía expresamente la actividad política en todo el ámbito universitario, aprobado por mayoría y apoyado también por la oposición. Sin embargo, Rodolfo Ortega Peña, diputado por el FREJULI, decía al fundamentar su votación en disidencia (por lo cual recibió la sanción de su bloque): “Se ha sostenido que el proyecto de ley introduce la universidad aséptica; no es así, porque la ley va a reflejar la ideología de las clases dominantes”<sup>37</sup>. A lo cual se le respondió, con las palabras del presidente del bloque, el diputado Ferdinando Pedrini: “Mi banca y la de mis compañeros no son nuestras sino de Perón. Fueron conseguidas por los votos de Perón y si no estamos de acuerdo con la política del señor Presidente debemos renunciar a las bancas e irnos al partido de nuestras preferencias”<sup>38</sup>. Estaba en marcha lo que los peronistas mismos denominaron “depuración ideológica” de su partido. Comenzaban a actuar las fuerzas paramilitares, como las dirigidas por el Ministro de Bienestar Social, José López Rega, la Triple A, y se cuestionaban todos aquellos cargos ligados a la Juventud Peronista o Montoneros. Buenos Aires, Córdoba y Mendoza fueron ejemplos muy claros de lo que decimos. El juicio político a Alberto Martínez Bacca, en una oscura alianza entre el peronismo, el radicalismo y el Partido Demócrata, era parte de ese plan de “depuración”.

En agosto de 1974, en reemplazo de Jorge Taiana, llegaba al Ministerio de Educación Oscar Ivanissevich. El juicio de los historiadores del momento ha sido contundente:

---

decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero [...]. La ‘verdad’ está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan.”. En: FOUCAULT, Michael, *La microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992.

37 Diario *La Nación*, viernes 15 de marzo de 1974.

38 *Ibid.*

[...] el mismo que ocupara la cartera educativa durante el primer gobierno peronista. Con su advenimiento al Ministerio de Educación, los sectores católicos tradicionales y los grupos más retardatarios de la sociedad, encontraron en el retorno de esta figura el reaseguro necesario para superar el 'caos' existente. El oscurantismo y la persecución ideológica que tiempo después afianzaría irracionalmente la dictadura militar, encontraron en la gestión de Ivanissevich sus orígenes más ominosos<sup>39</sup>.

El resultado fue la intervención de las universidades nacionales y hechos tan insólitos como el siguiente: "Varios diarios de América Latina reprodujeron por entonces una imagen que quedó como siniestra advertencia de futuros acontecimientos: el sacerdote Raúl Sánchez Abelenda, nombrado interventor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, recorría las aulas exorcizando los malos espíritus de Freud, Marx y Piaget"<sup>40</sup>. Se retrocedió en todos los avances pedagógicos que se habían logrado en la gestión anterior y se obturó nuevamente cualquier posibilidad de participación democrática de las mayorías en la política educativa nacional.

Así, "El gobierno de Isabel Perón avaló el desarrollo de las corrientes más retrogradadas del Partido Justicialista e inauguró un período de represión en la Argentina"<sup>41</sup>. Se comenzaba a gestar el golpe militar, ya que no sólo los sectores del catolicismo tradicional y los grupos retardatarios tendrían lugar en la gestión de Oscar Ivanissevich, sino que también las Fuerzas Armadas, a través del comandante general de la Armada, Emilio E. Massera, encontrarían espacio para coordinar reuniones con los Ministros de Educación de las provincias para aportar temáticas y bibliografía en la enseñanza primaria y secundaria<sup>42</sup>.

---

39 GAGLIANO R. y C. CAO. "Educación y política: apogeo y decadencia en la historia Argentina reciente (1945-1990)". En: PUIGGRÓS, Adriana y Claudio LOZANO (comp.), *Historia de la educación iberoamericana*. Tomo I. Buenos Aires, Miño y Dávila, 1995, p. 52.

40 PUIGGRÓS, Adriana, *Qué pasó en la educación Argentina desde la conquista hasta el menemismo*. Ed. cit.

41 *Ibid.*

42 Diario *La Nación*, miércoles 12 de marzo de 1975.

Se volvió a poner sobre el tapete el ingreso restringido a las universidades, cuestionándose el período anterior, 1973–74, en el que había crecido considerablemente la matrícula. Dirá el Diario *La Nación*, ligado a los sectores de poder económico conservador-liberal, lo siguiente:

El número de nuevos inscriptos en las universidades nacionales desde 1968 hasta el año último sufrió un incremento de casi cinco veces [...], podrá apreciarse que el mayor incremento se registró en los años 1973 y 1974, que fue justamente cuando las casas de altos estudios estatales derogaron los sistemas selectivos de admisión [...]<sup>43</sup>.

La expansión de la matrícula universitaria había comenzado en nuestro país en la segunda mitad del siglo XX<sup>44</sup>, pero se daba curso nuevamente a las iniciativas limitacionistas que ya se habían propuesto en la dictadura anterior, estableciendo exámenes y cupos de ingreso con la finalidad de frenar el crecimiento estudiantil. Los datos indican que en las dos dictaduras militares de la década del '70 decae la matrícula estudiantil, ampliándose en los períodos democráticos:

Entre 1950 y 1986 se sextuplica el número de estudiantes, pasando de 98.000 a 707.000. Su crecimiento histórico no es parejo; por el contrario, su característica principal está dada porque experimenta períodos de expansión y de retracción, hasta con descensos en el número absoluto de la matrícula total. Los períodos recientes de mayor

---

43 *Ibid.*

44 “[...] se da un notable aumento en el número de personas que acceden a los estudios universitarios, sobre todo en el período que va de 1949 a 1966, que se realiza en el marco de las grandes y tradicionales universidades nacionales: las seis históricas Córdoba, Buenos Aires, La Plata, Tucumán, Litoral y Cuyo, las de la década del cincuenta Sur y Nordeste y la Universidad Tecnológica Nacional. El proceso de creación de nuevas universidades comienza a finales de la década del cincuenta. Se autoriza el funcionamiento de universidades privadas con capacidad de expedir títulos con habilitación profesional y entre 1958 y 1964 se crean veinte universidades privadas y tres más hasta 1968”. En: PAVIGLIANITI, Norma, María Catalina NOSIGLIA y Mónica MARQUINA, *Recomposición neoconservadora. Lugar afectado: la universidad*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 1996, p. 26.

crecimiento son de 1958 a 1964; de 1970 a 1976 y de 1984 a 1986<sup>45</sup>.

En una reunión convocada por el Ministro de Educación Ivanissevich, para tratar el tema de las universidades, indicaba los objetivos el Secretario de Educación, Carlos Frattini:

[...] la necesidad del amplio espíritu de colaboración que debe regir el ánimo de todos los rectores para poder lograr los objetivos fundamentales de la *cruzada* [sic] en que está empeñado el Ministerio, tendiente a la despolitización de la universidad, la puesta en marcha de una labor sana y constructiva y como telón de fondo la aseveración firme y profunda de los sagrados ideales de la argentinidad que deberán recuperar esas casas de estudio”<sup>46</sup>.

Las palabras de Frattini se parecen bastante a las pronunciadas por Octavio Nicolás Derisi, con oportunidad de asumir por quinta vez consecutiva como rector de la Universidad Católica Argentina, acto al cual asistió tanto el Secretario de Educación como Ivanissevich: “La universidad enseña economía, ingeniería y política, pero no es una empresa, ni una fábrica, ni un partido político. La política es contraria a los fines de la universidad, porque *divide*...No podemos permitir disidencias [...] en una obra que se basa en la unidad”<sup>47</sup>.

Además de la *cruzada* despolitizadora, en el plano pedagógico se pensaba en un estado policial, de rasgos paternalistas, de raigambre esencialista, sostenido por la “educación en valores”. María Estela Martínez de Perón al inaugurar el ciclo lectivo de 1975, a cuya derecha se encontraba el ministro Ivanissevich, expresaba por radiofonía y TV estos conceptos, según reproducía el diario *La Nación*:

El Estado tiende su manto protector y su mirada vigilante sobre todas las escuelas del país, para corregir deficiencias y asegurar el patrimonio humano de nuestra juventud...

Bastará para ello que cada Maestro llene su función con amor, entusiasmo y patriotismo; que considere a cada hijo de los demás como a su propio hijo, le inculque las virtudes y enseñanzas que él

---

45 *Ibid.*

46 Diario *La Nación*, jueves 13 de marzo de 1975.

47 Diario *La Nación*, lunes 17 de marzo de 1975.

ambicionaría entregar a sus descendientes para formarlos ciudadanos sabios y virtuosos...

A los jóvenes les aconsejo: A vosotros os ha correspondido vivir en un mundo alterado por la lucha entre los hombres y entre las Naciones. La causa hay que buscarla en la falta de valores espirituales...

Según sea la siembra, así será el resultado de la cosecha.

Quien siembre Amor, recogerá bendiciones de DIOS.

Quien siembre vientos de maldad, recogerá tempestades de violencia<sup>48</sup>.

Al inaugurar las sesiones legislativas la misma Presidenta Martínez de Perón afirmaba: “Los padres, los profesores y los mismos alumnos, deben asumir responsablemente la preservación de la pureza de nuestra enseñanza, evitando teorías ajenas a nuestra vida nacional, que intenten corromper a nuestra sociedad y perturbar nuestra tradición cristiana”<sup>49</sup>.

Luego de la nefasta gestión de Oscar Ivanissevich, la transición en el Ministerio de Educación entre este último período democrático y la dictadura militar, la haría Pedro Arrighi, quien ya había protagonizado hechos bochornosos como interventor de la Universidad Nacional de La Plata al clausurar centros de estudiantes y prohibir la actividad política. Con este funcionario podemos visualizar en sus discursos la vinculación entre armas, ciencia y letras; además de partir del supuesto de que la problemática universitaria comenzaba con la reforma del '18. Por ejemplo en un discurso pronunciado en la Escuela Superior de Guerra, dirigido a jefes y oficiales de las FFAA, comenzaba ponderando “[...] debidamente la vinculación entre las armas, la ciencia y las letras de la Patria, como un hecho de profundo y trascendente significado espiritual, por cuanto es en sí una manifestación de la unidad nacional”. En relación a la universidad decía:

Esta universidad colonial se mantiene con lógicos cambios de adaptación hasta 1918, en donde por directa influencia de la revolución bolchevique rusa irrumpe en la calma del ámbito académico la Reforma Universitaria que, con su postulado de la periodicidad de la cátedra, atenta contra la naturaleza del saber, cuanto más acendrado, más profundo; con su postulado de la autonomía universitaria, atenta

---

48 Diario *La Nación*, martes 25 de marzo de 1975.

49 Diario *La Nación*, 1 de mayo de 1975.

contra la unidad nacional instalando una universidad-estado, dentro del Estado nacional; y con su postulado de gobierno tripartito e igualitario, no sólo introduce al alumno inmaduro y al egresado dentro del orden académico, cosa de por sí negativa, sino que abre la puerta para una permanente y artera subversión y lucha dialéctica entre profesores y estudiantes, en la que puede dirigir quien no sabe y quien sabe puede estar subordinado a turbas sectarias<sup>50</sup>.

La universidad reaccionaria y oscurantista, que para Arrighi era una Casa de Estudios “[...] en paz, silenciosa, donde se trabaja, se estudia y se investiga”<sup>51</sup>, se impondría el silencio acrílico, la paz de los cementerios y el ingreso restringido.

Lo anterior fue el paso previo al terrorismo de Estado, que tras el golpe declaraba la suspensión de las garantías constitucionales y un grupo de ineptos militares junto a otro de civiles, dirigidos por la especulación financiera y el sectarismo religioso, tomaban el poder.

## **El autoritarismo y la educación del país**

El 24 de marzo de 1976 se producía el golpe de Estado y comenzaba la represión más cruenta de la historia argentina. Según Adriana Puiggrós,

[...] la represión contó con el consenso pasivo de parte de la civilidad. En la trama político cultural argentina estaba muy arraigada la creencia de que el orden autoritario solucionaría los problemas sociales frente a un pueblo místicamente inculto y haragán, incapaz de gobernarse. En los años siguientes, la política económica de la dictadura de Jorge Rafael Videla, dirigida por el ministro José Martínez de Hoz, atrajo circunstancialmente a sectores de clase media y favoreció estratégicamente al sector financiero [...]<sup>52</sup>.

El primer Ministro de Educación de la dictadura fue Ricardo Bruera,

---

50 Diario *La Nación*, miércoles 10 de septiembre de 1975.

51 Diario *La Nación*, lunes 29 de diciembre de 1975.

52 PUIGGRÓS, Adriana, ob. cit.

desde la asunción del gobierno militar hasta mediados de 1977: “Su concepción pedagógica se caracterizó por una bizarra articulación entre libertad individual y represión fundamentada en el personalismo, filosofía de base aristotélica–tomista desarrollada por el español Víctor García Hoz”<sup>53</sup>. Su gestión se basó en la primacía del conductismo y la tecnocratización del sistema educativo; “sostenía que la libertad tiene como precio el previo establecimiento del orden”<sup>54</sup>. Además se caracterizó por el desvío de fondos desde el CONICET al Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación-IRICE, en la ciudad de Rosario, para la realización de supuestas investigaciones pedagógicas. Desde allí produjo esa teoría absurda denominada “La Matética” que, según él, trataba de: “el campo disciplinario propio de los mecanismos y procesos de aprendizaje, de las formalizaciones por las cuales se adquiere el saber”<sup>55</sup>, editada en la editorial que llevaba el mismo nombre, financiada con los mismos fondos<sup>56</sup>.

El discurso de Bruera reivindicaba la libertad, la creatividad y la participación, pero esto sólo debía darse una vez instaurado el orden y la disciplina (por la represión y la censura). Otras características de su pensamiento pedagógico, relacionada con la política oficial llevada a cabo por este gobierno de facto eran: el papel “facilitador” del docente, la descentralización del sistema educativo, el papel subsidiario del Estado frente a los agentes naturales (familia, iglesia) y la asepsia del análisis macrosocial de la educación a través de la estadística y modelos matemáticos<sup>57</sup>. Recordemos además que la política educativa se encontraba enteramente consustanciada con la Doctrina de la Seguridad Nacional:

---

53 PUIGGRÓS, Adriana. *Qué pasó con la educación Argentina desde la conquista al menemismo*, ed. cit.

54 Idem.

55 BRUERA, Ricardo. *La Matética. Teoría de la enseñanza y ciencia de la educación*. Rosario, Ediciones Matética, 1982.

56 Cfr. KAUFMAN, Carolina (dir.), *Dictadura y educación*. Tomo 1. Buenos Aires, Miño y Dávila. 2001, cap. V, “La Siberia Rosarina. IRICE-CONICET-UNR, Argentina (1977-1983)”.

57 Cfr. AUDERUT, C., N. CARREÑO, A. COMETTA y M. CLAVIJO, cap. V, “La memoria cautiva”, en: KAUFMAN, C. (dir.), *Dictadura y educación*. Tomo 2. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2003.

La educación sufría en paralelo un proceso de resacralización y de militarización, manifestándose una marcada hegemonía de los sectores privados amparados por el papel subsidiario que el Estado nacional pasó a desempeñar con relación a una de sus principales obligaciones sociales. La conceptualización de ‘nación amenazada’, la de ‘ser nacional en jaque’, la pretendida crisis de valores, permitió a la Iglesia Católica desplegar y recrudecer los tonos ideológicos que en torno a la moralización dogmática acompañaron al régimen militar<sup>58</sup>.

Al respecto dirá Ricardo Bruera al implementar la asignatura Formación Moral y Cívica en reemplazo de Estudio de la Realidad Social Argentina: “[...] la efectivización de una pedagogía de los valores en el marco institucional de la escuela debe significar un desarrollo libre y creativo de conductas responsables que sin sectarizaciones ideológicas, asegure la comprensión de los contenidos culturales tradicionales a fin de posibilitar un desarrollo armónico y dinámico para el proyecto futuro de la sociedad”<sup>59</sup>. “El propósito de la asignatura consiste, por lo tanto, en efectivizar una pedagogía de los valores dentro del marco institucional de la escuela, que ayude a los adolescentes a traducir el deber del juicio moral en comportamientos que manifiesten su madurez”<sup>60</sup>.

En junio de 1977 asumía como Ministro el profesor tucumano Juan José Catalán. En julio del mismo año, la Junta Militar aprobaba el “Proyecto Nacional”, en el que se incluían los rasgos generales de la política educativa a implementar. “El rubro enseñanza fue redactado por el Dr. José Luis Cantini, quién había sido Ministro de Educación de los militares Levingston y Lanusse. En síntesis, el documento pretendía delinear la educación argentina “tomando como horizonte temporal el comienzo del siglo XXI”, aunque su lenguaje y su concepción esencialista y autoritaria revelaban “un resurgimiento del más arcaico nacionalismo católico argentino”<sup>61</sup>. Catalán llevaba adelante este proyecto,

---

58 KAUFMAN, C., DOVAL, D. “La enseñanza encubierta de la religión: la formación ‘Moral y Cívica’ en: KAUFMAN, Carolina (dir.), *Dictadura y educación*. Tomo 2. Ed. cit.

59 Boletín de Información Educativa, n° 16, 1976.

60 BRUERA, Ricardo, “Formación Cívica. Finalidad”. Exposición del Ministro de Cultura y Educación de la Nación, *Nueva Serie Divulgación* N° 13. Buenos Aires, Centro Nacional de Documentación e Información Educativa, 1976, el resaltado en el texto pertenece al original.

61 PUIGGRÓS, Adriana. *Qué pasó en la educación argentina desde la conquista al menemismo*. Ed. cit.

si bien luego la jerarquía eclesiástica prefirió a alguien totalmente propio como lo era Juan Llerena Amadeo. El ministro que asumía entonces,

[...] manifestó que las Fuerzas Armadas no representaban a un sector político sino que eran depositarias de la responsabilidad histórica de revertir la decadencia y desjerarquización que vivía el país. Aclaró que no se refería a las meras manifestaciones callejeras, que consideraba controlables, sino a los cambios en las relaciones jerárquicas – entre el patrón y el obrero, el padre y el hijo, el profesor y el alumno – que habían iniciado la destrucción y desintegración social. Según el ministro la crisis que vivía el país era espiritual, por ello proponía una profunda renovación de nuestros hábitos mentales y una adecuación de nuestras pautas de comportamiento a los valores sustanciales de la cultura occidental y cristiana<sup>62</sup>.

En octubre de 1977 se daba a conocer otro documento del Ministerio de Educación denominado “Subversión en el ámbito educativo”. Refiere Adriana Puiggros que el mismo “[...] sostiene que ya es hora de incorporar en la educación y la cultura conceptos tales como guerra, enemigo, subversión e infiltración. Con la categoría ‘subversión’ se refiere explícita e implícitamente a las acciones reivindicativas de la clase obrera y a los ataques a la propiedad, así como a la desjerarquización de los roles tradicionales (generacionales, sexuales, de clases, etc.) [...]. Es guerra en el folleto, un conflicto que abarca enfrentamientos entre las naciones, pero también entre ‘grupos sociales organizados políticamente’. Ejemplos de esos enfrentamientos son la lucha de clases, los ataques a la familia tradicional –como la promoción del divorcio y la unión libre–, y las organizaciones feministas, de ancianos o de juventudes”<sup>63</sup>.

En 1978, la *Fédération Internationale de Football Association* - FIFA, otra de las grandes empresas del poder en el mundo, decide realizar el mundial de fútbol en la Argentina. Mientras se torturaba, asesinaba y desaparecía a miles y miles de argentinos, otros miles disfrutaban de un campeonato mundial de fútbol. Eufóricos de alegría gritaban por “Argentina campeón del mundo”, por la “argentinidad”; mientras tanto, otros, en oscuros pasillos o en celdas hediondas, eran mutilados, lacerados, humillados o arrojados al mar en los vuelos de la muerte. Sin embargo, Juan Llerena Amadeo, desde el Mi-

---

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*

nisterio de Educación, declaraba “[...] que la educación debería defender los valores tradicionales de la Patria, amenazados por el marxismo que atentaba contra la moral y la cultura Argentina”<sup>64</sup>.

Se priorizaba, aún más, el papel de la Iglesia y la familia como agentes de la educación y el Estado se entendía como subsidiario. Los ejes sobre los que girarían los contenidos de la escuela serían la cultura grecorromana, la tradición bíblica y los valores de la moral cristiana. La “libertad”, como en Bruera, se lograría con el más crudo autoritarismo. Decía Llerena Amadeo que la educación debía alcanzarse: “[...] enfatizando el sentido de moralidad, idoneidad y eficiencia imprescindible para reconstruir el contenido y la imagen de la Nación”. También sostenía “[...] la vigencia de valores sustentados por nuestra nacionalidad e impulsar un nuevo ciclo de desarrollo integral, político, social, económico, sustentado en los pilares incommovibles de nuestra nacionalidad: la concepción cristiana de la vida y las tradiciones de nuestra cultura”<sup>65</sup>.

Mientras en el plano ideológico se establecía una lucha metafísica entre el bien y el mal, en el plano de las políticas concretas se desmantelaba la escuela pública, se continuaba con la descentralización y se transferían sin recursos las escuelas primarias a las provincias y municipalidades. Se promovía la privatización del sistema de educación pública, se limitaba el ingreso a las universidades, se cerraban editoriales y se prohibían y quemaban libros: Freud, Marx, Saint Exupery, Freire, Ander Egg, Walsh, Hernández Arregui, Perón, Cooke, Althusser, Neruda, Allende, Gramsci, Marcuse, Rodolfo Puiggrós, etc.<sup>66</sup>. Se imponían textos escolares o libros de lectura, en escuelas y universidades, tan dogmáticos que lograron sumir en la a-criticidad a una gran parte de la generación que formaron<sup>67</sup>.

#### El autoritarismo de Estado y el conservadurismo antiestatista

---

64 *Ibid.*

65 Discurso del Ministro Llerena Amadeo, 27/8/80, citado en: SOUTHWELL, Myriam, “Ciencia y penitencia: dictadura, pedagogías restrictivas y formación de pedagogos.” En: KAUFMANN, C. *Dictadura y educación*. Tomo 2. Ed.cit.

66 Cfr. KAUFMANN, Carolina. *Dictadura y educación*. Tomo 2. Ed. cit. En este libro se realiza una excelente reconstrucción de la enorme cantidad de material bibliográfico perdido en algunas universidades.

67 Cfr. KAUFMANN, Carolina. *Dictadura y educación*. Tomo 3. *Los textos escolares en la historia argentina reciente*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006.

oligárquico se confunden en este período con el amanecer del neoliberalismo; comenzó el estrechamiento del Estado y la privatización de la función pública, el deterioro del empleo público, el desmantelamiento de la industria nacional y la destrucción de la producción cultural propia”<sup>68</sup>.

Algunos se fueron, otros se quedaron, muchos desaparecieron. Sólo nos resta decir con Alcira Argumedo que: “La crisis de la educación de hoy no es sino la continuidad y la secuela del ‘terrorismo de Estado’ de los años 70”<sup>69</sup>.

## Breves conclusiones

La década del ‘70 finaliza con la recomposición neoconservadora y las tendencias económicas neoliberales con asiento en las teorías económicas monetaristas. Sin embargo, las tendencias de la civilización occidental dominantes se reflejaron en nuestro país ya en los primeros tiempos de ocupación: desde el genocidio a nuestros pueblos originarios hasta las conquistas del desierto; desde esa falsa dicotomía entre “civilización y barbarie” hasta las terribles dictaduras militares que azotaron el siglo XX; desde el encumbriamiento de las oligarquías conservadoras y liberales hasta los mencionados modelos neoconservadores y neoliberales de los últimos tiempos. Su meta fue la misma, la eliminación del Otro, en tanto diferente; y el sistema educativo también ha servido a esos intereses. La década del ‘70, con dos grandes dictaduras, la denominada “Revolución Argentina” y el llamado por los militares “Proceso de Reorganización Nacional” y un breve período democrático en donde una gran parte del país se atrevió a participar en un marco de antagonismos profundos en el proyecto de Nación que anhelaban y el cual se pagó a un alto precio, no fue más que otro claro ejemplo de aquella construcción hecha a imagen y semejanza europea de la cual Estados Unidos es su hijo legítimo<sup>70</sup>.

Desde ese lugar se construía nuestro sistema educativo y su rela-

---

68 PUIGGRÓS, Adriana, ob. cit.

69 ARGUMEDO, Alcira, “El papel de la memoria, la educación y la promoción de los Derechos Humanos”. En: *Abuelas de Plaza de Mayo, juventud e identidad*. Tomo 1. Buenos Aires, Espacio Editorial, 1999.

70 Cfr. FERRARI, Oward, *Filosofía o barbarie. La Europa de la razón (del logos) y la Eu-*

ción con el país, negando diferencias y promoviendo desigualdades. Homogeneizante y discriminatoria, la escuela y la universidad fueron así negadoras de la vida y de la realidad, al servicio de los diferentes grupos de poder. Al irrumpir las mayorías para querer cambiar el sistema, democráticamente, se reorganizaba una brutal represión que culminó con el terrorismo de estado desde 1976 en adelante, ya vislumbrable en 1974.

Sumidas luego esas mayorías en la pobreza económica e intelectual, le fue más fácil al mercado y a la hegemonía dominante imponer sus mitos y supersticiones en escuelas y universidades, crear una ciencia vasalla e implementar una economía supuestamente libre que sólo beneficia a unos pocos. Conviene recordar que la “dignidad humana” como expresaba José Martí, desde una “moral emergente”<sup>71</sup>, siempre se yergue frente a las injusticias. En la década del ‘70 se jugaron dos proyectos, con heterogeneidades en el interior de cada uno para la educación de nuestro país: uno que pretendía la liberación, nacido desde abajo con la participación de los sujetos implicados, desde esa “moral emergente”; el otro, impuesto por el capital nacional y transnacional y el orden estamentario de la Iglesia Católica.

En uno de estos proyectos se hace hincapié en la democratización, la participación popular, la liberación integral y la no asepsia de los procesos educativos, la politización y la no neutralidad de los ámbitos por dónde circula el conocimiento. El otro marco antagónico de proyectos educativos se da en una mezcla de modernización, refundación, limitacionismo, a-politicidad, esencialismo, perennialismo, paternalismo y tecnocratismo. Se basaba en una supuesta “crisis espiritual” y la falta de adaptación del sistema educativo a los cambios económicos del mundo, al mismo tiempo que comenzaba a cuestionarse el Estado de Bienestar y el modelo industrialista. Ambos proyectos entraban en contradicción, ya que la educación del país se había masificado,

---

*ropa de la traición*. Mendoza, EDIUNC, 2004. Sobre todo los apartados: “Europa y sus crímenes contra la humanidad: civilización bárbara o barbarie civilizada. Los colonialismos: el colonialismo primario, el neocolonialismo y el colonialismo absoluto o la mundialización del sistema liberal – capitalista”, “Europa y sus guerras: locura y barbarie” y “Europa corrompida y corruptora”, p. 254–279.

71 Cfr. ROIG, Arturo, *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza, EDIUNC, 2002. 72 Citado en el *Cuaderno de Formación Sindical de la CTERA* con motivo del 3° Congreso Educativo, Documento Final, “Derechos, conocimiento y escuela pública”, en el que tuve oportunidad de participar como congresal por Mendoza, octubre de 2005.

y al ampliarse la matrícula se generaba la necesidad sentida por la generalidad de producir reformas en la caduca legislación educativa. La cuestión era hacia dónde debían apuntar esas reformas: hacia la restricción o hacia la democratización, con la dictadura militar se impuso la primera y la represión fue la metodología implementada para lograrlo.

La década del '70 en lo que respecta a las relaciones entre educación y país marca continuidades y rupturas, pero sobre todo es un punto de inflexión a la hora de pensar la herencia de nuestro sistema educativo. La memoria no puede ser ajena en sus proyecciones a los antagonismos de aquel entonces si quiere pensar los antagonismos de este entonces. Sobre todo si pretendemos una sociedad más justa, en donde la igualdad y la diferencia tengan un lugar:

El principio de la igualdad exige una redistribución a través de luchas que continúan siendo fundamentales. El principio de la diferencia exige conocimiento igualitario de las diferencias. Es allí donde la modernidad occidental siempre fue débil. Esa dupla tiene que estar completamente unida en la sociedad civil [...]. El derecho a ser iguales, cuando la diferencia nos inferioriza; el derecho a ser diferentes, cuando la igualdad nos descaracteriza<sup>72</sup>.

Ese es quizás nuestro desafío en este momento histórico del país, puesto que desde el presente la lectura de los años '70 puede contribuir al esclarecimiento del camino futuro.

---

72 Citado en el *Cuaderno de Formación Sindical de la CTERA* con motivo del 3° Congreso Educativo, Documento Final, "Derechos, conocimiento y escuela pública", en el que tuve oportunidad de participar como congresal por Mendoza, octubre de 2005.

## PUNTO DE VISTA: EL PENSAMIENTO CRÍTICO COMO ACTO DE RESISTENCIA

GLORIA HINTZE

En “*Punto de Vista: una revista en dictadura y en democracia*”, artículo escrito en el año 1999, Beatriz Sarlo reflexiona sobre la importancia y la presencia de *Punto de Vista* en el campo intelectual argentino y latinoamericano. En él destaca la impronta que siempre caracterizó a la revista, es decir, una publicación movilizadora desde un espacio de disidencia con voluntad de intervenir política y culturalmente en la esfera pública. En el título del trabajo la intelectual argentina sintetiza la larga trayectoria de la Revista (aparece en 1978) que aún se sigue editando y, en el cuerpo del texto, deja en claro que desde sus inicios fue y sigue siendo un instrumento de actualización teórica y de promoción de debates culturales y políticos. En este marco, nuestro escrito se propone revisar esta publicación en tanto espacio cultural y escenario en el que se reflejan las tensiones de una época y en donde se puede leer el desarrollo de ideologías así como la difusión de nuevas ideas que alientan a intelectuales y políticos. En las sociedades latinoamericanas, y por ende la argentina, donde cultura y política han estado siempre fuertemente influenciadas, surge de suyo la necesidad de revisar algunas revistas que, como la que hoy nos ocupa, han alcanzado larga vida y han creado un espacio discursivo propio, generalmente contestatario del discurso dominante.

Sin duda, la publicación dirigida por Sarlo se constituye en un campo donde los que escriben se instauran como sujetos discursivos con representatividad pública y se ratifican como intelectuales cuya palabra procura ocupar un lugar destacado en el entramado social argentino. Si un rasgo caracteriza a *Punto de Vista* es que los editoriales y los artículos demandan dialogar, sobre la base de algunos núcleos centrales, con la historia literaria y cultural latinoamericana integrando esos estudios con las problemáticas políticas e ideológicas. Se trata de una Revista que impulsa la reconstrucción de vínculos entre los intelectuales en una tarea que, según palabras de Sarlo, “tenía algo de resistencia antidictatorial y mucho de refugio contra los fantasmas del aislamiento y del miedo que la dictadura había instalado en todas partes”<sup>1</sup>.

---

1 SARLO, Beatriz, “*Punto de Vista*”, en: SOSNOWSKI, Saúl (ed.), *La cultura de un siglo. América latina en sus revistas*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1999, p. 525-533.

Ya durante los mismos años de la dictadura aparecen líneas temáticas expresadas que trabajan sobre la necesidad de una reconsideración crítica de la historia cultural, sobre la actualización y reformulación de las discusiones entre literatura y sociedad, como así también entre cultura y pensamiento latinoamericanos. Por otra parte, desde los primeros números se traducen y comentan distintas corrientes teóricas como el formalismo, el formalismo norteamericano<sup>2</sup>, el estructuralismo y los posestructuralismos<sup>3</sup>. De esta manera, se exponen y se comentan las postulaciones de los teóricos más reconocidos: Roland Barthes, Jacques Lacan, Walter Benjamín<sup>4</sup> y Teodoro Adorno, Raymond Williams<sup>5</sup> y Richard Hoggard (fundamentales para los estudios culturales)<sup>6</sup>, Pierre Bourdieu<sup>7</sup>, los teóricos de la recepción, la deconstrucción y Paul de Man, Jacques Derrida, Gilles Deleuze y, también, Edward Said<sup>8</sup>, Michel Foucault<sup>9</sup>, Louis Althusser, Susan Sontag y Umberto

---

2 Ver: NICCOLINI, Silvia (Beatriz Sarlo), “¿Cómo leer literatura? Algunas consideraciones sobre el formalismo norteamericano”. En: *Punto de Vista*, año I, nº 2, 1978. En adelante toda nota que remita a la revista se hará sólo con los datos de impresión.

3 PRIETO, Adolfo, “Estructuralismo y después”, año XII, nº 34, 1989.

4 Ver BECEYRO, Raúl, “El proyecto de Benjamín”, año III, nº 10, noviembre de 1980; “Benjamín y Adorno sobre Baudelaire”, textos traducidos por Beatriz Sarlo a partir de la versión francesa de Guy Petidemange: Walter Benjamín. *Correspondance 1929-1940*. Edición establecida y anotada por Gershom Scheolem y T. Adorno. Paris, Aubier, 1979, en: año XIII, Nº 38, octubre de 1990. nº

5 Ver entre otros: ALTAMIRANO, Carlos, “Raymond Williams: proposiciones para una teoría social de la cultura” expuesta como un nuevo sistema de relaciones entre literatura, ideología, lengua y experiencia, año IV, nº 11, 1981, p. 20-23.

6 SARLO, Beatriz. “Raymond Williams y Richard Hoggart: sobre cultura y sociedad”, año II, nº 6, 1979. Entrevistados por *Punto de Vista* debaten entre literatura e historia, intelectual y público de masas, sociología cultural y formalismo, tradición y ruptura.

7 Ver: BOURDIEU, Pierre, “Lección. El oficio del sociólogo”, año V, nº 15, 1982. Se aclara que ese año el sociólogo ha sido incorporado al Collège de France y ésta es su Lección Inaugural.

8 Ver: SAID, Edward W. “Crítica Secular”, año X, nº 31, 1987.

9 A modo de ejemplo: FOUCAULT, Michel. “El polvo y la muerte” artículo en respuesta a otro publicado en el mismo número de LÉONARD, Jacques, “El historiador y el filósofo”, año VI, nº 17, 1983; TERÁN, Oscar, “Foucault, una genealogía de la modernidad”, año VII, nº 21, 1984.

Eco. La Revista propone un discurso lúcido, académico, teóricamente actualizado, con la pretensión de influir en las disciplinas literarias. De este modo, se exhibe como un espacio de solidez teórica con la premisa fundamental de recuperar, como hemos señalado, textos de la historia cultural y literaria leídos desde nuevos enfoques alejados del inmanentismo lingüístico y estructuralista.

Además, en los diversos números se publican entrevistas realizadas a los más importantes críticos latinoamericanos cuya presencia señala un nuevo rumbo para estos estudios. Aparecen así artículos de Ángel Rama<sup>10</sup>, Antonio Cornejo Polar y Antonio Cándido, Nelly Richard<sup>11</sup>, María Teresa Gramuglio, Carlos Altamirano, Jean Franco<sup>12</sup>. Es justamente el n° 8 del año 1980 el que se centra en la literatura de América Latina con los problemas sobre unidad y conflicto, diversidad y perspectivas actuales. Allí se exponen las opiniones de estos críticos que fueron vertidas en un debate efectuado en las Jornadas de Literaturas Latinoamericanas realizadas en la Universidad de Campinas, Brasil, en enero de ese mismo año. También, este ejemplar recoge el artículo “Los bienes simbólicos, la producción del valor”<sup>13</sup> del sociólogo Pierre Bourdieu, quien en sus obras analizará todas aquellas formas a través de las cuales se constituyen las instituciones sociales, las formaciones ideológicas y el campo literario. En el texto se aclara que el autor es profesor de la École des Hautes Études de París y que “ha indagado

---

10 Ver: RAMA, Ángel, “Encuesta sobre sociología de la lectura”, año I, n° 2, 1978. Se aclara que el artículo es una síntesis del informe preparado por Rama sobre una encuesta realizada en la Universidad Central de Venezuela y que se desarrolló con la colaboración de J. Leenhardt, discípulo de Lucien Goldman

11 Nelly RICHARD en su artículo “La cita de la violencia: convulsiones del sentido y rutinas oficiales” plantea la problemática de la memoria histórica en la posdictadura chilena frente a las tecnologías del olvido que postulan un desentenderse del pasado en una postura neocapitalista. *Cfr.* año XXII, n° 63, 1999. También: RICHARD, Nelly, “Memoria, fotografía y desaparición: drama y tramas” en: año XXIII, N° 68, 2000.

12 ZANETTI, Susana, entrevista a: “Jean Franco: ideología, crítica y literatura en América Latina”, en: año IV, n° 12, 1981.

13 BOURDIEU, Pierre, “Los bienes simbólicos, la producción del valor”, en: año III, n° 8, 1980. El artículo, publicado con autorización, apareció en *Actes de la Recherche en Science Sociales*, n° 13, febrero de 1977. *Punto de Vista* no lo publica en forma completa.

particularmente en el origen social de los gustos estéticos y las costumbres culturales, las formas del aprendizaje y la reproducción de ideas y valores”.

Durante esos primeros números, el discurso crítico que sostiene la Revista la convierte prácticamente en una publicación de limitada circulación ya que “los debates culturales e ideológicos” que se estaban planteando se mantienen en “suspense”.

Sus integrantes, convencidos del compromiso social y político del intelectual, esperaban la transición hacia la democracia entendida como “una transformación profunda de las situaciones de desigualdad y por lo tanto una vía de reparación de la injusticia en todos los niveles”<sup>14</sup> para profundizar el debate, para producir y promover la renovación de criterios. De allí que Sarlo reconoce en su artículo de 1999 que:

*Punto de Vista* fue el banco de ensayo para probar un *corpus* de ideas que sólo se iban a desplegar completamente en la transición democrática. Había una serie de discusiones pendientes, que elegimos no hacer durante la dictadura, pero que se abrieron no bien entramos en la transición. Sus temas: populismo, nacionalismo cultural, la izquierda frente a la democracia<sup>15</sup>.

Por otra parte, la apertura hacia temas más politizados aparece en forma sostenida durante los primeros años de vida democrática. En ese momento se integran escritores e intelectuales que venían del exilio y comienza una nueva etapa de desafío para la Revista. Específicamente se reflexiona sobre ética, política e ideología, tradición y modernidad, la crisis del marxismo, la izquierda ante la cultura, la estructuración de un imaginario y una estética latinoamericana, la preocupación por generar debates en torno a la cuestión de la democracia. Se promueve la discusión sobre la deconstrucción de algunos símbolos colectivos cristalizados en el imaginario social. Oscar Terán, por ejemplo, moviliza a los lectores a cuestionarse sobre un “conjunto de mitos fundacionales”, a propósito de la crítica que realiza a *La Argentina como sentimiento* de Víctor Massuh, que se estrellan contra la realidad. El n° 17 del año 1983 incluye un artículo de Beatriz Sarlo titulado: “Literatura y política” donde declara: “La historia de estos años: exilio, represión, crisis, afecta a la literatura y puede leerse en el *corpus* narrativo tanto como en el cuerpo de la

---

14 “Editorial”, en: año IV, 17, 1983.

15 SARLO, Beatriz, en: SOSNOWSKY, Saúl, ob. cit., p. 531.

sociedad argentina. Seguramente no en todos los textos, pero incluso su ausencia parece un desplazamiento, una escritura en hueco”.

Dentro de este marco general que sintéticamente hemos registrado, la Revista privilegia un nuevo modo de leer la cultura y la historia literaria; los textos dialogan con otros textos del imaginario cultural y se opta por una perspectiva diferente para reflexionar sobre los efectos de las políticas estatales de la dictadura o de la democracia en los entramados textuales de la cultura.

## **Un poco de historia**

Si hacemos un poco de historia podemos señalar que en marzo de 1978 apareció el primer número de la Revista y aún hoy continúa editándose. Carlos Altamirano, Ricardo Piglia y Beatriz Sarlo que venían de dirigir *Los Libros*, publicación fundada en 1967 por Héctor Schmucler y clausurada en 1976, intentan reconstruir los vínculos entre algunos intelectuales y organizan esta nueva publicación como modo de resistencia y disidencia cultural.

En marzo de 1978, apareció el primer número de *Punto de Vista*. Su publicación venía, de algún modo a ejercer un derecho: abrir un ámbito de debate de ideas y elaboración cultural. El derecho a disentir nos parecía entonces y ahora, una condición básica de la cultura amenazada material y políticamente<sup>16</sup>.

Este editorial del año 1981 constituye un manifiesto importante donde se rescatan los objetivos e intereses fundamentales de la Revista, se organiza el primer Consejo de Redacción y toma la dirección Beatriz Sarlo, quien continúa hasta el presente. En el texto se declara la condición de disidente expuesto claramente como objetivo: “ejercer el derecho de disentir” y se reconoce la intención de reivindicar básicamente otra prerrogativa: la de seguir pensando a través del ejercicio de la opinión, el disenso y la crítica que, por esos años, habían desaparecido prácticamente del espacio público.

Esta revista es parte de un espacio cultural que se construye a pesar de la censura y el castigo a las ideas. Pero que se construye

---

16 Editorial, en: año IV, 12, 1981, p. 2.

también positivamente. Porque lo mejor de la cultura nacional se ha erigido en la polémica, incluso en el exilio, a veces en la marginalidad o el descentramiento respecto de los aparatos homogeneizadores<sup>17</sup>.

Pueden marcarse tres momentos en la historia de *Punto de Vista*. El primero, entre 1978 y 1983, reúne las características que hemos señalado anteriormente en tanto se organiza y se desarrolla en el marco de la dictadura militar y en oposición a la misma. En estos primeros números los artículos están firmados con seudónimos y se elaboran diversas estrategias como modo de eludir la censura. Beatriz Sarlo, en su artículo de 1999 y desde ese presente de la escritura, inmersa en un contexto de prácticas e instituciones que posibilitan hablar de sí misma, señala que el núcleo inicial de la Revista estuvo compuesto por Carlos Altamirano, Ricardo Piglia, María Teresa Gramuglio y Hugo Vezzetti y que recién aparecen explícitamente cuando la distensión del autoritarismo dictatorial permite el abandono de los seudónimos. En los primeros números la conducción de la Revista la toma Jorge Sevilla, “antiguo presidente de la Asociación Argentina de Psicólogos, y bien conocido por Hugo Vezzetti.” A partir de 1980 Sarlo reconoce que *Punto de Vista* había adquirido una considerable experiencia en sobrevivir bajo condiciones de dictadura: “Habíamos aprendido a trabajar forzando los límites de lo que parecía posible escribir más o menos abiertamente”<sup>18</sup>. Insiste también al declarar que a través de Gramuglio, Piglia, Altamirano, Vezzetti se estaba llevando a cabo una reconsideración crítica de algunos nudos significativos de la historia cultural argentina y latinoamericana. Por su parte, Roxana Patiño muy claramente sostiene que la Revista constituye uno de los más importantes aportes a la cultura argentina de los últimos años. Ella observa:

Si la revista se había propuesto una renovación del pensamiento crítico (en sus inflexiones políticas, históricas, y específicamente literarias) que le permitiera revisar los lineamientos anteriores, su consecuencia es un nuevo sistema interpretativo basado en una relación diferente entre política, genealogías culturales y literatura. No hay núcleo importante de la literatura nacional que quede fuera de la “relectura” de *Punto de Vista*: Sarmiento, José Hernández y *Martín Fierro*, la

---

17 *Ibid.*

18 SARLO, Beatriz, en SOSNOWSKY, Saúl, ob. cit., p. 530.

generación del '80, el nacionalismo cultural del '900, las vanguardias del '20, las principales revistas culturales –de *Sur* a *Contorno*–, Martínez Estrada y, principalmente, la profunda indagación sobre Borges que recupera para la izquierda del campo literario un autor clave que las generaciones anteriores –dogmatismo mediante– no habían conseguido incorporar. Los artículos de esta etapa exponen esta empresa de rearmado de un sistema de lectura a partir de nuevas claves ideológico-estéticas<sup>19</sup>.

La Revista logró compatibilizar un doble rol dentro del campo intelectual: por un lado posibilitó una vital continuidad cultural manteniendo los puentes de un campo intelectual fracturado por la represión y el exilio en el momento en que más dificultosa era esa tarea y por el otro, actuó como renovador e importador de discursos de zonas ideológicas ausentes en la cultura institucionalizada por el régimen.

El segundo momento se inicia con el paso hacia la democracia en 1983 y la derrota en la guerra de las Malvinas donde se produce una nueva relación de los intelectuales con ese proceso y se pone énfasis en discusiones pendientes que no se pudieron dar durante la dictadura: cultura popular-populismo, nacionalismo cultural, la izquierda frente a la democracia enfocados tanto desde la perspectiva de la historia social y política como de la historia cultural<sup>20</sup>. En el n° 18 del año 1983 Beatriz Sarlo propone la discusión sobre “Cultura Nacional, Cultura Popular” para observar que en torno de esta cuestión se han desplegado diversas posiciones que, en general, “reflexionaron sobre la Argentina como nación, sobre las relaciones entre estado y sociedad, sobre el poder de las representaciones simbólicas, sobre las redes que transmiten la hegemonía cultural y las formas de resistencia a esa hegemonía”<sup>21</sup>.

---

19 PATIÑO, Roxana, “Punto de Vista, la persistente mirada intelectual” [En línea]. Disponible en: <http://iacd.oas.org/vista.htm>.

20 Para revisar estas problemáticas remitimos a algunos editoriales de la revista: “Materiales de discusión: Cultura nacional, cultura popular. Definiciones y problemas de la política y la historia cultural en la argentina”, en: año VI, n° 18, 1983; en este número: SARLO, Beatriz, “La perseverancia de un debate”, p. 3-5; ALTAMIRANO, Carlos, “Algunas notas sobre nuestra cultura”, p. 6-10; SARLO, Beatriz, “La izquierda ante la cultura: del dogmatismo al populismo”, todos en: año VII, n° 20, 1984; ALTAMIRANO, Carlos, “Imágenes de la izquierda”, en: año VII, n° 21, 1984.

21 SARLO, Beatriz, “La perseverancia de un debate”, en: año VI, N° 18, 1983, p. 1.

En el texto que tiene como subtítulo: “Definiciones y problemas de la política y la historia cultural en la Argentina” agrega:

No se trata, entonces, solo de la cultura “alta”, sino también de las prácticas populares, sus formas organizativas, sus temas y modalidades; y de la cultura de los intelectuales, que no coincide siempre con la dominante y que ha ido trazando un perfil particular de la formación argentina. Se trata también del casi centenario debate entre cosmopolitismo y nacionalismo, en el que se juega hasta hoy un programa de lo que la cultura debe ser, junto con el cuestionamiento o la afirmación de grandes mitos nacionales<sup>22</sup>.

A continuación, en una breve introducción se aclara que los materiales publicados intentan hacerse cargo de algunos debates que ha generado este asunto desde distintas perspectivas y vinculadas a reflexiones e investigaciones en curso. Cierra el número un ensayo del uruguayo Carlos Real de Azúa donde se puede leer, según sus palabras, un “profundo esfuerzo de desmitologización de la problemática”. Sarlo sostiene y postula una desagregación de los linajes culturales y una reclasificación de su espacio para lo cual será necesario abandonar algunos presupuestos como el de una “identidad popular” inmutable y sustancial, que se manifestaría en una línea continua en el campo de la cultura; simétricamente, el de una elite intelectual, despojada por definición de las dimensiones nacional y popular que la observación de los hechos desmiente, la deshistorización del proceso de préstamos y contaminaciones entre discursos y prácticas culturales heterogéneos ideológica y socialmente, entre otras cuestiones.

Con la apertura democrática, se inicia la reconstrucción del campo intelectual y de las instituciones del Estado. Se cierran los años de extrema marginalidad, a la vez que la dictadura inicia un proceso de retroceso que marca el comienzo de la transición democrática. La mayoría de los artículos ponen énfasis en una nueva lectura crítica de la historia literaria argentina desde la perspectiva de las nuevas corrientes teóricas, y uno de los temas que se convierte en eje central de la crítica literaria será el modo en que la literatura procesa la historia reciente.

La tercera etapa se extiende desde fines de los ochenta hasta el presente. Se diversifican los temas; nuevamente aparece la reflexión política y

---

22 *Ibid.*

su relación con la creación literaria, se trazan apuntes sobre el Estado, la educación y la ciudadanía como en el artículo de Adrián Gorelik, “Observaciones sobre la sociedad civil y el estado en la Argentina” o en “Educación: el estado de las cosas” de Beatriz Sarlo y el de Miguel Dalmaroni y Margarita Merbilhaá, “Memoria social e impunidad: los límites de la democracia”, todos ellos en el n° 63 del año 1999. Las temáticas se centralizan alrededor de la crítica a los *massmedia*, a las estrategias discursivas que ellas producen bajo el eje modernidad-posmodernidad, la problemática de la historia y la crítica de la cultura urbana. En los sucesivos números persiste aquella primera actitud contestataria y disidente y comienza un trabajo de profunda preocupación por las alternativas de la vida democrática sin olvidar los debates enriquecedores sobre la teoría social, la historia literaria, la memoria<sup>23</sup>, los medios, el cine, etc. *Punto de Vista* logra discutir y entablar un fecundo diálogo mediante diversos modos de representación y a través de una amplia variedad de interlocutores sobre los momentos claves de la historia argentina reciente y es por esta razón que Sarlo en su balance reivindica que:

La revista sigue siendo lo que fue en su comienzo (y quizá sea este rasgo el que mantenga el hilo de su historia): una publicación de intelectuales destinada a un público intelectual que mantenga una mirada atenta tanto sobre la literatura y el arte como sobre las ideologías y la política<sup>24</sup>.

## **La reflexión crítica**

Superando la esquemática separación por etapas y mirando en conjunto los artículos podemos señalar algunas temáticas que se van hilvanando a través de los años. En los textos se debate, por ejemplo, sobre la figura del intelectual y se reflexiona sobre su función en esa convulsionada Argentina donde “la ciega torpeza del censor” obliga a la cultura argentina a construirse, superando el “oscurantismo ultramontano” en favor de la diferencia de opiniones y la controversia. Desde la Revista se propicia la necesidad de

---

23 Ver: SCHMUCLER, Héctor, “Las exigencias de la memoria”; TERÁN, Oscar, “Tiempos de memoria”; ARFUCH, Leonor, “Arte, memoria y archivo”, en: n° 68, 2000.

24 SARLO, Beatriz, en: SOSNOWSKY, Saúl, ob. cit., p. 533.

mantener una postura que ratifique la tarea intelectual como un modo de articular un pensamiento crítico, adaptándolo a nuevos modos de pensar la experiencia histórica del país, de nuestra cultura, de la literatura argentina y latinoamericana. Se favorece la reflexión sobre las relaciones entre la literatura y el campo intelectual, del lugar de la literatura en el campo de la cultura y en la constitución de vínculos entre los textos y el escenario ideológico-político. Se debate sobre la posibilidad de que la historia literaria sólo llegue a escribir fragmentos de la esfera pública y de sus actores, de los escritores e intelectuales en tanto sujetos activos en la esfera pública; de que la práctica discursiva pueda reconstruir los universos heterogéneos que atraviesan el texto literario sea cual fuera su configuración genérica. El lenguaje literario fragmentado y heterogéneo se cruza así con otras disciplinas y otras corrientes teóricas que dan cuenta de la historia de la literatura abordada desde el punto de vista del lector y del análisis implicado en el acto de leer.

En resumen, la Revista difunde en la Argentina líneas de pensamiento nuevas acuñando, a pesar de no declararlo explícitamente, conceptos epistemológicos y metodológicos cuyos efectos de persuasión operarán en los estudios literarios y culturales. Se propicia un nuevo modo de reflexionar sobre lo nacional, sobre la cultura popular, sobre la función del intelectual, se pretende una mirada diferente sobre la historia cultural. Clío, el personaje mitológico que se relaciona con la historia y la memoria es utilizado por Beatriz Sarlo para el título de un artículo que intenta superar los límites que el estructuralismo y el posestructuralismo imponían respecto del desprestigio de las perspectivas históricas en los estudios literarios y culturales. Dice Sarlo:

¿Es posible captar la densidad semántica, hecha de cruces sociales, ideológicos y estéticos de un período? [...] Enfrentados con la tarea doble de reconstruir un pasado donde se cruzan diferentes niveles y narrar los cambios, el historiador de la literatura sabe que opera en un campo compartido: se trata al mismo tiempo de la transformación en las prácticas discursivas, en los sistemas de figuración, en las relaciones (históricamente variables) entre literatura, ideología y referencia<sup>25</sup>.

La intelectual argentina hace alusión también a la importancia que tienen, para el historiador de la literatura, las relaciones entre los diversos actores que componen el circuito comunicacional, ya sea entre artistas y

---

25 SARLO, Beatriz, "Clío revisitada", en: año IX, n° 28, 1986, p. 26.

público, entre proyectos intelectuales y procesos políticos, como así también la inclusión en el mercado de los bienes simbólicos y, fundamentalmente, el preguntarse por el lugar de la literatura en el campo de la cultura. Es decir, la reflexión analítica sobre la relación y la definición de la literatura en el campo intelectual estableciendo nuevas articulaciones con el espacio político-ideológico.

A la vez, otros miembros de la Revista cuestionan una visión idealista de los conceptos teóricos acuñados por la historia literaria y adhieren a una reflexión más amplia y abarcadora partiendo de los textos claves del culturalismo inglés. Retoman a Williams y concuerdan con él respecto del concepto de cultura que incluye la ideología del autor y otros valores institucionales del contexto. Es decir, literatura y cultura relacionadas y como manifestación de un proceso social que supone diversos campos que abarcan lo autorial, lo institucional y la concepción estética. La lectura y comentario de sus textos permite delimitar un nuevo territorio que produce ciertas rupturas con el pensamiento tradicional y se favorece una concepción de cultura unida a la de sociedad donde los cambios artísticos resultan respuestas estrechamente relacionadas con ellos. Es de suyo que las décadas de 1980 y 1990 asisten a la explosión de los estudios culturales y una revista como *Punto de Vista* no podía ser ajena a estas preocupaciones. Además, en los diversos números se recogen las nuevas orientaciones teóricas referidas al multiculturalismo, a los estudios poscoloniales, la influencia de los *massmedia* y el énfasis puesto en los debates políticos sobre democracia y derechos humanos.

No intentamos resumir la pluralidad y amplitud de las perspectivas de trabajo que plantean los diversos artículos pero sí es importante insistir en que la Revista se constituye en un puntal del pensamiento crítico y teórico contemporáneo y que sus números acogen, como hemos destacado anteriormente, las referencias teóricas y críticas más actuales. A modo de ilustración podemos agregar también que la problemática de la autonomía del “campo intelectual” introducido por Pierre Bourdieu le permite a Sarlo articular este concepto con el de “mercado de bienes simbólicos” junto con el de los intelectuales y los condicionamientos políticos y sociales que obran en el universo cultural y situados en ese particular momento político de la Argentina.

Nos interesa finalmente insistir que *Punto de Vista* ocupó un lugar de representación y de construcción de un espacio de disidencia. En ese campo aparece la figura de Beatriz Sarlo como presencia fundamental en el duro

momento de la dictadura militar y se constituye en una de las figuras intelectuales que ejerce el discurso crítico en la Argentina. En un artículo del año 1994 postula, desde una escritura refrendada en un *nosotros*, la necesidad de recuperar un “pensamiento crítico”. El texto incorpora y reflexiona sobre la figura de los intelectuales que vivieron los años previos a la dictadura militar y cómo asumieron diversas posturas luego del golpe del 76. Allí, señala que la tensión entre pensamiento crítico y acción política queda eclipsada y se instituye la razón política (razón revolucionaria) como “mentora de un discurso intelectual que había dejado de ser crítico”.

Este artículo “¿La voz universal que toma partido? Crítica y autonomía” es esclarecedor respecto de su crítica al pensamiento de la posmodernidad y cobra importancia en tanto trabaja el concepto de “pensamiento crítico” y el de “intelectual” que será motivo, a su vez, de uno de los capítulos de su libro *Escenas de la vida posmoderna* (1994). Recurre a la figura del intelectual para barrer el espacio cultural y político en el que deben sobrevivir y señala cómo los escritores inventan políticas culturales alternativas y disidentes como posibilidad de hablar del presente aunque se deba para ello recurrir al pasado. Relata la ruptura entre los que se quedaron y los que se fueron al exilio y la angustiante pregunta que los acongoja a todos: ¿estábamos equivocados? ¿nos equivocamos porque éramos inaudibles? Analíticamente desarrolla la problemática del intelectual de la década del 70 y reflexiona sobre las diversas estrategias de supervivencia y resistencia que asumieron varios de los miembros de la publicación durante la transición hacia la democracia. Insiste en subrayar que la Revista se constituye en el espacio “singularmente fraternal, donde este proceso se dio a través de una revisión lenta no sólo de la política sino también de sus presupuestos teóricos. Había que pensar *todo* de nuevo”<sup>26</sup>. En el texto, Sarlo señala la necesidad de mantener la autonomía del pensamiento crítico que no tiene como consecuencia necesaria el retiro de la política y el desdén por las cuestiones públicas. Por el contrario, propone una relación tensa con la política, en la que el pensamiento crítico resista el desarrollo desbordante de los medios masivos de comunicación y, al mismo tiempo, no considere una virtud sustraerse a los problemas que éstos le plantean. Finalmente, la intelectual argentina manifiesta en el artículo:

---

26 SARLO, Beatriz, “¿La voz universal que toma partido? Crítica y autonomía”, en: año XVII, n° 50, 1994, p. 8.

Aprendimos (hoy esta frase parece demasiado simple para haber costado tanto) que el pensamiento crítico es por definición, autónomo. Autonomía y crítica son dos rasgos que se presuponen y la exclusión de uno inevitablemente pone en peligro al otro<sup>27</sup>.

Por otra parte, también Carlos Altamirano<sup>28</sup> reflexiona, en 1986, sobre la participación del intelectual en las décadas de los 70-80 en un artículo que comienza preguntándose ¿qué es un intelectual? Inmediatamente aclara que no va a entrar en la querrela de las definiciones porque se pronuncia por una reflexión personal y toma como referente teórico a Foucault para quien el intelectual “es el que hace uso de su saber, de su competencia, de su relación con la verdad, en orden a las luchas políticas”<sup>29</sup>. En ese orden sólo se ocupa de aquellos que se quedaron en el país durante la dictadura; hace referencia a grupos y circuitos de disidencia intelectual, es decir una constelación de fragmentos dispersos que preservaron su identidad sin demasiada visibilidad y hace alusión a otra forma de manifestarse: la visibilidad a través de las publicaciones. En esta segunda versión remarca la presencia de *Punto de Vista* y su preocupación por la cultura y las estrategias que se buscaron para evitar la censura. Allí surge nuevamente su pregunta sobre el intelectual y reafirma la importancia de postular el pensamiento crítico. En la democracia y con el avance de los *massmedia* se pronuncia por un intelectual que no se institucionalice aunque participe de la vida pública en favor de la innovación cultural y social por fuera de los aparatos de la vida contemporánea. El discurso crítico implicaría una forma de cultura de la resistencia que reconstruya líneas de integración entre la esfera estética y la vida pública.

En el año 2004, al cumplirse 25 años de la aparición de la Revista, Sarlo hace un recuento de su historia y brevemente destaca la significación de *Punto de Vista* sostenida por tantos colaboradores que han convertido a la publicación en un “baluarte de la cultura de la resistencia en Argentina”<sup>30</sup>.

---

27 *Ibid.*, p. 8.

28 Este escrito fue leído como ponencia en un encuentro organizado por Saúl Sosnowski en Buenos Aires en 1986.

29 ALTAMIRANO, Carlos, “El intelectual en la represión y en la democracia”, en: año IX, n° 28, 1986, p. 8.

30 CORBATA, Jorgelina, *Feminismo y escritura femenina en Latinoamérica*. Buenos Aires, Corregidor, 2002, p. 41.

Yo diría que entonces era una revista cuya primera función fue la supervivencia intelectual de un grupo que tomaba temas que estaban allí pero que no podían aparecer. [...] Uno podría decir que el ejercicio de un pensamiento que no estuviera dentro del molde que había instalado la dictadura podía ser considerado un acto de resistencia. ¿Era peligroso hacerlo? Sin duda, pero no tengo vocación de contar una historia heroica<sup>31</sup>.

La Revista, en un claro proyecto de reforma del campo intelectual, propició la reflexión teórica y cultural como un modo de trastornar los límites de los dominios específicos del saber definiendo la práctica intelectual como un trabajo interrelacionado entre lo público y la cultura letrada. Puso en circulación una reflexión crítica abierta que rompió con las barreras disciplinares en favor de un análisis de la literatura en medio de una semiosis cultural y atravesada por las lógicas de lo político, lo económico y los *massmedia*. Ese trabajo lo plantea Sarlo, en los primeros números, desde su propia lectura de Raymond Williams al intentar recuperar la dimensión histórica para la reflexión de la literatura enclaustrada en el estructuralismo de esos años.

Si el estructuralismo, en sus diferentes versiones, pre y post, tuvo un efecto profundo sobre las disciplinas literarias, fue el de desprestigiar las perspectivas históricas que sufrieron la misma suerte que los sujetos: ser convenientemente amontonados con los desperdicios y restos del humanismo, el biografismo, las mentalidades, las intenciones y las influencias<sup>32</sup>.

Es interesante revisar los modos de leer la realidad que compromete a los integrantes de la Revista y el insistente modo en cuestionarse en cómo leer la literatura y cómo pensarla en el marco de las prácticas significantes de la cultura y de la sociedad<sup>33</sup>. Esta posición se despliega con claridad justamente cuando la Revista discute con qué narrativas o modos de representación

---

31 PAVÓN, Héctor, "La sociedad está más fracturada". Entrevista a Beatriz Sarlo al cumplirse 25 años de la publicación de *Punto de Vista*, en: *Ñ. Revista de Cultura*. Diario *Clarín* (Buenos Aires), 13-03-2004, p. 11.

32 SARLO, Beatriz, en: año IX, n° 28, 1986, p. 23.

33 Este trabajo atiende fundamentalmente a los artículos publicados en lo que hemos denominado primera y segunda etapa.

pueden ser interrogados los momentos más perturbadores de la historia argentina. Miguel Dalmaroni valora el modo en que “una revista como ésta, durante la dictadura, organizó la puesta en circulación de teorías como las del materialismo cultural inglés en el debate intelectual de Buenos Aires, y que razonó explícitamente esa operación como una de sus estrategias para reconectar política y cultura”<sup>34</sup>. Se produce un proceso de apropiación pero también de reflexión sobre los textos que favorecen una mirada desde la alteridad, desde la disidencia con lo establecido por la historia literaria tradicional. Esta tarea los lleva a centralizar el discurso en la reflexión sobre las relaciones de la literatura y el campo intelectual en el que está inmersa y en la preocupación por un pensamiento crítico que legitime su escritura. De allí que Sarlo señala en ese editorial de 1981:

[...] intentamos reconstruir algunos eslabones del campo intelectual, y los doce [primeros] números de la revista se propusieron defender, en la práctica, el espíritu crítico y nuestro derecho a la divergencia<sup>35</sup>.

No solamente reivindica el derecho a la divergencia sino que *Punto de Vista* fue la Revista que “con gran coherencia y continuidad enfrentó el desafío de generar un discurso disidente que no se agotara en un mero discurso de resistencia”<sup>36</sup> e insistió en la participación de los intelectuales y de la creación artística en el campo cultural, cada uno definido con un tipo específico de intervención. Se demanda la participación en espacios nuevos como puentes o soportes fundamentales para la circulación de diversas perspectivas o “puntos de vista” y, en tanto agentes culturales, reivindican prácticas discursivas que promuevan la defensa de la libertad de pensamiento y la libre expresión de todas las formas de conocimiento.

Daniel Link sostiene que la disidencia cultural se manifiesta en la búsqueda de nuevas formas de relación entre la cultura y la política o en la posibilidad de leer en el arte y la cultura las formas posibles de la disensión entendida no como forma de rebelarse contra el pasado sino de discutir y/o

---

34 DALMARONI, Miguel, “Dictadura, Memorias y Modos de Narrar: *Confines, Punto de Vista, Revista de Crítica Cultural*”, en: *Revista Iberoamericana*, LXX, 208-209, jul-dic. 2004, p. 961.

35 SARLO, Beatriz, en: año IV, n° 12, 1981, p. 1.

36 PATIÑO, ob. cit.

desmontar los mismos principios clasificatorios<sup>37</sup>. Así, un escritor o un crítico disidente es aquél cuya resistencia no consiste tanto en transgredir los sistemas de normalización o disciplinamiento cerrados sino en situarse más allá de ellos. Volvemos al editorial de 1981:

[...] comprobamos que no existen condiciones aceptables de producción intelectual donde no puedan circular las ideas, que la censura ejercida sobre la producción cultural, la represión de la diversidad, la intimidación del antagonista, son instrumentos del conformismo correlativo a un estado autoritario [...]. Esta revista es parte de un espacio cultural que se construye a pesar de la censura y el castigo de ideas, pero que se construye también positivamente<sup>38</sup>.

Entendemos que en la lógica de las sociedades pluralistas es natural el disenso, la diversidad y variedad de ideas. No perder de vista este sentido es fundamental para toda sociedad que se precie libre y democrática como modo de garantizar la construcción de un “orden otro deseado” mediante la formulación de discursos que favorezcan el desarrollo de diversas formas de pensamiento. En este sentido interpretamos, como señala Nelly Richard, que la historia teórica de los debates en torno a diversas categorías o conceptos pasa “no sólo por firmas de autores y líneas de investigación, sino también, por la marca “posicional” de las revistas que intervienen en el debate político-cultural”. [...] “Revisar –de modo más o menos sistemático– el itinerario de las revistas latinoamericanas permitiría hacer emerger las condiciones políticas de la recepción local y mostrar cómo, bajo dictaduras, ellas se apropiaron “informalmente” de ciertos cuerpos teóricos mediante lecturas “oblicuas” que transgredieron completamente los protocolos académicos de las bibliografías metropolitanas”<sup>39</sup>. En el campo intelectual argentino y específicamente durante la dictadura, *Punto de Vista* fue la revista que pudo poner en circulación nuevos campos teóricos a la vez que recuperar y revisar la historia

---

37 Ver: LINK, Daniel, *Clases. Literatura y disidencia*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2005.

38 SARLO, Beatriz, en: año IV, n° 12, 1981, p. 1.

39 RICHARD, Nelly, “Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina”, en: MATO, Daniel (Coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, p. 363-372. Versión CD.

literaria argentina desde nuevas perspectivas. En sus páginas fueron acogidas diversas perspectivas del pensamiento crítico en una línea que iba desde la sociología de la literatura, la crítica cultural a los estudios culturales. Tal como lo aclara el título, defendían el “punto de vista” como un derecho que posibilitara el desarrollo de discursos otros que marcaron y marcan un fuerte desvío respecto del repertorio teórico anterior.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **Fuentes**

*Punto de Vista. Revista de Cultura*. Buenos Aires, N° 1 a 75, 1978-2003. Versión CD-ROM.

### **Bibliografía Especial**

- BIAGINI, Hugo y Arturo Roig (directores), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Tomo I. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004.
- BUSTAMANTE, Enrique, “Las revistas culturales en España. Aves en peligro de extinción”, *Telos*, 52. Segunda Época [En línea] Disponible en: <http://www.campusred.net/telos/articulotribuna>.
- CORBATA, Jorgelina, *Feminismo y escritura femenina en Latinoamérica*. Buenos Aires, Corregidor, 2002.
- DALMARONI, Miguel, “Dictadura, Memorias y Modos de Narrar: *Confines, Punto de Vista, Revista de Crítica Cultural*”, en: *Revista Iberoamericana*, LXX, 208-209, jul-dic. 2004, p. 957-981.
- LINK, Daniel, *Clases. Literatura y disidencia*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2005.
- LOZANO, Jorge, “La semiosfera y la teoría de la cultura”, en: *Espéculo*, año III, N° 8 marzo-junio 1998.
- OLMOS, Ana, “Apropiaciones críticas: Williams y Hoggart en *Punto de Vista*”, en: *Anales del 2º Congreso Brasileiro de Hispanistas*, 2002, São Paulo, SP, Brasil [En línea].
- PATIÑO, Roxana, “*Punto de Vista*, la persistente mirada intelectual” (En línea). Disponible en: <http://iacd.oas.org/vista.htm>.
- RICHARD, Nelly, “Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina”, en: Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias

- Sociales-CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, p. 363-372. Versión CD.
- SARLO, Beatriz. *Punto de Vista*, en: Saúl Sosnowski (ed.), *La cultura de un siglo: América latina en sus revistas*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1999, p. 525-533.
  - SARLO, Beatriz. *Tiempo Pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.
  - SCHWARTZ, Jorge y Roxana Patiño, "Introducción", en: *Revista Iberoamericana*, LXX, 208-209, jul-dic. 2004, p. 267.
  - VAN DIJK, Teun A. *Ideología y discurso*. Barcelona, Ariel, 2003.

## NOTICIA DE LOS AUTORES

ADRIANA ARPINI / aarpini@lab.cricyt.edu.ar

Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Investigadora Independiente del CONICET en las líneas temáticas de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas Hispanoamericanas. Profesora Titular Efectiva de Antropología Filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo. Profesora de postgrado. Autora y compiladora de libros: *América Latina y la moral de nuestro tiempo* (Mendoza, EDIUNC, 1997); *Razón práctica y discurso social latinoamericano* (Buenos Aires, Biblos, 2000); *Filosofía, narración, educación* (Mendoza, Qellqasqa, 2002); *Eugenio María de Hostos, un hacedor de libertad* (Mendoza, EDIUNC, 2002); *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas* (Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2003). Autora de artículos en revistas especializadas de su país y extranjeras. Directora de proyectos de investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo y del CONICET.

MARTÍN AVEIRO / el\_emilio@yahoo.com.ar

Profesor y Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional de Cuyo y aspirante al título de Doctor en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, ambas de la Argentina. Ha publicado el libro: *La irrupción de la pedagogía de la liberación* (Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006), declarado de Interés Legislativo por la Honorable Legislatura de la Provincia de Mendoza. Además es becario de investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo. También es miembro del Secretariado Ejecutivo de Sindicato Unido de Trabajadores de la Educación-SUTE en la Secretaría de Educación y profesor de Nivel Medio y Superior en la Provincia de Mendoza.

CARLOS BALMACEDA / baboso\_mc\_gee@yahoo.com

Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, Profesor de Lengua y Literatura. Ejerce la docencia en diversas escuelas de educación media y terciaria de la Ciudad Autónoma y de la Provincia de Buenos Aires. Como dramaturgo ha publicado *Vagamente familiar*, presentada du-

rante el ciclo 2001 de “Teatro x la Identidad” y ha sido distinguido por el Fondo Nacional de las Artes con la pieza teatral “Fantasías animadas”. En su carácter de escritor ha participado en la antología *Nuevos cuentos, nuevos cuentistas* y ha sido finalista del premio Clarín, edición 2005 con la novela *Los clones de Perón*. Actor, ha participado en numerosos espectáculos de comedia *stand up*, género con el cual dirige talleres en el Centro Cultural de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, y en la institución Hagshamá, perteneciente a la comunidad judía. Durante 2007 se desempeñó como editor de la revista *La Mestiza*, publicación perteneciente a la Red Metropolitana de Arte y Transformación Social, galardonada con el premio “Teatros del Mundo” del Centro Cultural Ricardo Rojas, de Buenos Aires.

ALEJANDRA GABRIELE / alegabriele@yahoo.com.ar

Profesora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Especialista en Metodología de la Investigación Científica por la Universidad Nacional de Lanús (Buenos Aires) y tesista en la Maestría en Metodología de la Investigación Científica de la misma. Se desempeña como profesora de Filosofía y Epistemología en el nivel universitario, terciario y medio. Es “Investigadora Libre” del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela-CIIFE, perteneciente al Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Es autora de artículos en revistas especializadas y capítulos de libros.

GLORIA MARÍA HINTZE / gloriah@logos.uncu.edu.ar

Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Directora del Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos-CETyL, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, donde desarrolla sus trabajos como Profesora Titular Efectiva de Teoría Literaria y Literatura Hispanoamericana de la Carrera de Comunicación Social. Es Profesora de Teoría Literaria en la Facultad de Filosofía y Letras, también. Responsable de cursos de posgrado. Cuenta con numerosos artículos y capítulos de libros publicados en su país y en el extranjero sobre la escritura de mujeres en América Latina y problemáticas de la integración latinoamericana. Es editora de *La escritura femenina: diversidad y género en América Latina* (2004); co-editora de *Sujetos, discursos y memoria histórica*

en América Latina (2006) y *Género y Memoria en América Latina* (2007). Directora de proyectos de investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de su Universidad.

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU / cjalif@lanet.com.ar

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Investigadora Independiente del CONICET en Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana. Ejerce la titularidad de las cátedras de Historia de la Filosofía Argentina e Historia de la Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la mencionada universidad, donde es asimismo Directora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana y editora de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, publicación de este Instituto. Realizó estudios de postgrado en su universidad de origen y en EEUU. Autora y compiladora de libros, entre los que cabe mencionar: *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (Mendoza, EDIUNC, 2001); *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América* (Mendoza, EDIUNC, 2003) y *Argentina en el espejo. Sujeto, nación y existencia en el medio siglo (1900-1950)* (Mendoza, EDIUNC, 2006). Ha realizado la transcripción, primera edición y prólogo de *Lecciones de filosofía. 1827*, de Luis José de la Peña, Profesor de Ideología en la Universidad de Buenos Aires (Mendoza, UNCuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2005). Es autora de numerosos trabajos, expositora y panelista en diversos congresos. Actualmente es *Contributing Editor* del *Handbook of Latin American Studies* (Library of Congress, EEUU). Es directora de proyectos de investigación en su especialidad.

MARISA MOYANO / marisamoyano@hotmail.com

Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de Río Cuarto-UNRC (Córdoba, Argentina). Magíster en Literatura Hispanoamericana por la Universidad Nacional de Cuyo. Ejerce sus actividades docentes en el área de Literatura Argentina y Latinoamericana en la UNRC, y se desempeña actualmente como co-directora del Proyecto de Investigación "Identidad, sentido y performatividad: la construcción discursiva de lo real" (SECyT, UNRC 2007/2008). Trabaja en la tesis para la obtención del Doctorado en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo sobre el ensayo argentino, con el proyecto "Alegorías identitarias y estrategias performativas en la construcción de las representaciones de 'la Nación' y 'lo Nacional', en la producción discursiva

argentina identificada canónicamente como 'ensayo de interpretación nacional' entre 1930 y 1970". Ha publicado en distintas oportunidades.

MARCOS OLALLA / marcosolalla@hotmail.com

Profesor y doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Se desempeña como docente en dicha Universidad, así como también en el Instituto Superior de Educación Docente y Técnica "Gral. San Martín", San Martín, Mendoza. Desarrolla tareas de investigación en ambas instituciones. Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros referidos a Historia de las Ideas Argentinas.

GERARDO OVIEDO / gerovied@yahoo.com.ar

Actualmente es doctorando en Historia por la Universidad Nacional de la Plata, con un Plan de Tesis centrado en la obra de Ernesto Quesada. Desempeña tareas docentes en las asignaturas "Pensamiento Social Latinoamericano", en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, y en "Filosofía Argentina y Latinoamericana", en la Carrera de Filosofía de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales-UCES, en la Ciudad de Buenos Aires. Asimismo, co-dirige una investigación con apoyo del Fondo Nacional de las Artes sobre problemas históricos y filológicos de la lengua en la Argentina.

DANTE RAMAGLIA / ramaglia@lab.cricyt.edu.ar

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Desarrolla actividades docentes en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad, en la cátedra de Historia de la Filosofía Latinoamericana. En la actualidad es Investigador del CONICET, con lugar de tareas en la Unidad de Historiografía e Historia de las ideas, del INCIHUSA-CRICYT, Mendoza. Ha participado en numerosos proyectos de investigación, en su mayoría financiados por CONICET y por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo. Como resultado de su especialización en temas relativos a la Filosofía e Historia de las Ideas Argentinas y Latinoamericanas ha publicado diversos artículos en revistas nacionales e internacionales y capítulos de libros. Entre los libros se destacan: Agustín Álvarez, *El pasado y el presente. Reflexiones sobre moral, política y sociedad*.

Estudio Preliminar y Selección de textos de Dante Ramaglia. (Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, 1998) y Dante Ramaglia *et al.*, *Sujetos, discursos y memoria histórica en América Latina* (Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos-CETyL, 2006).

MARÍA ANTONIA ZANDANEL / zandanel@uncu.edu.ar

Profesora y Licenciada en Letras. Especialista en Docencia Universitaria y en Gestión Educativa. Profesora Asociada Efectiva de la Cátedra de Literatura Hispanoamericana II, Siglo XX, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Se desempeña como investigadora de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado en la misma. Cuenta con numerosas publicaciones relacionadas con temas de su especialidad y ha dictado conferencias, cursos de grado y de posgrado, tanto en el país como en el extranjero. Es autora de *Los procesos de ficcionalización del discurso histórico en la leyenda de El Dorado. Lope de Aguirre y la aventura marañona* (2004); coautora de los *Relatos de nuestra América* (1985) y coeditora de *Género y memoria en América Latina* (2007). Ha colaborado con numerosos capítulos de libros y artículos sobre temas de su especialidad: los paradigmas de la novela histórica tradicional y de la nueva novela histórica, las escrituras femeninas del siglo XX, y el ensayo latinoamericano.



Esta primera edición  
se terminó de imprimir en diciembre de 2007  
en Editorial Qellqasqa, Toso 411  
San José de Guaymallén,  
Mendoza, Argentina.

[editorial@qellqasqa.com.ar](mailto:editorial@qellqasqa.com.ar)  
[www.qellqasqa.com.ar](http://www.qellqasqa.com.ar)

continúa de la solapa anterior

Coriolano Alberini, *Epistolario*. Col. de Historia de la Filosofía Argentina. Serie Documental. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1980, tomo I.

Coriolano Alberini, *Epistolario*. Col. de Historia de la Filosofía Argentina. Serie Documental. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1981, tomo II.

Luis Juan Guerrero, *Determinación de los valores morales*. Col. de Historia de la Filosofía Argentina. Serie Documental. Prólogo de Diego F. Pró. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1983.

Buenaventura Hidalgo, *Elementos de Metafísica*. Trad. de Consuelo Ares Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1986. Originalmente publicado en *La Gazeta Mercantil* de Buenos Aires en 1848.

M. Victor Cousin, *Curso de la Historia de la Filosofía*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1987. Re-edición de un fascículo traducido y editado en Buenos Aires en 1834, con estudio introductorio de Diego F. Pró.

Luis José de la Peña, *Lecciones de filosofía redactadas para el uso de los alumnos de la Universidad de Buenos Aires por LJP, 1827*. Primera edición y prólogo por Clara Alicia Jalif de Bertranou. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2006.

Revista del Instituto  
*CUYO. Anuario de Filosofía  
Argentinay Americana.*

Desde 1965 hasta 1983 apareció con el nombre de *CUYO. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*. A partir de 1984 hasta la fecha se publica con la actual denominación. Su creador fue también el primer director del Instituto, el Prof. Emérito Diego F. Pró (1915-2000), hasta su retiro en 1994. Desde entonces se desempeña como Directora del Instituto y la Revista la Dra. Clara Alicia Jalif de Bertranou.

<http://ffyl.uncu.edu.ar/ifaa>

Con CUADERNOS DE CUYO se inaugura una colección de libros que abordarán temáticas diversas, resultado de investigaciones destinadas a profundizar ideas y cuestiones de nuestro tiempo y el pasado.

La Colección será editada por el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Se torna necesario destacar también que el Instituto ya posee una publicación periódica, titulada *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, que nació en 1965 y continúa hasta el presente. Sin embargo, por la relevancia de los temas a tratar, nos parece adecuada la creación de un *corpus* de obras que amplíen el radio temático y el número de colaboradores.

Este volumen reúne una serie de estudios referidos a producciones culturales sobre la Argentina en el siglo XX, transido por la esperanza y el optimismo y, muchas veces, por la desilusión y el desencanto ante tensiones extremas. Explora las distintas miradas especulares que pensaron la nación como un tópico recurrente, con sus luces y sombras.

El resultado es la aparición de este proyecto, evaluado y financiado por la Universidad Nacional de Cuyo, bajo la cuidada edición de Clara Alicia Jalif de Bertranou.

Obra de tapa: “**Figura**”, pastel, 1962.

**Roberto Cascarini** (Buenos Aires, 1895 - Mendoza, 1990), primer profesor de la cátedra Dibujo y Pintura de la Universidad Nacional de Cuyo.

## Argentina entre el optimismo y el desencanto



Colección  CUADERNOS de CUYO

ISBN 987-9441-18-4



7 89507 741425

