

**RECORRIDOS POR LA  
FILOSOFÍA ARGENTINA**

**Martín Orensanz**



Orensanz , Martín

Recorridos por la filosofía argentina / Martín Orensanz.

1a ed. - Mar del Plata: EUDEM, 2017.

412 p. ; 15 x 21 cm.

ISBN 978-987-1921-85-0

1. Filosofía. I. Título.

CDD 199.82

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-1921-85-0

*Este libro fue evaluado por el Dr. Marcelo González*

Primera edición: Mayo 2017

© 2017 Martín Orensanz

© 2017, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata

3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: EUDEM

Impreso en: Talleres del Departamento de Servicios Gráficos, UNMdP



Libro  
Universitario  
Argentino

*A mis padres,  
María Andrea Gavio y Juan María Orensanz*

*A mi compañera,  
Daniela Azzone*

*A mi hija,  
Malen Orensanz*



# ÍNDICE

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Agradecimientos</b>                                      | <b>11</b> |
| <b>Prólogo, por Juan Lamarche</b>                           | <b>15</b> |
| <b>Introducción</b>   | <b>19</b> |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo I</b>   |           |
| <b>LOS PUEBLOS ORIGINARIOS</b>                              | <b>27</b> |
| 1. <i>La filosofía inca</i>                                 | 32        |
| 2. <i>La filosofía mapuche</i>                              | 37        |
| 3. <i>La filosofía guaraní</i>                              | 41        |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo II</b>  |           |
| <b>LA COLONIA</b>   | <b>49</b> |
| 1. <i>Ruy Díaz de Guzmán</i>                                | 51        |
| 2. <i>José Peramás</i>                                      | 56        |
| 3. <i>Manuel de Lavardén</i>                                | 60        |
| <br>  |           |
| <b>Capítulo III</b>   |           |
| <b>MARIANO MORENO</b>                                       | <b>73</b> |
| 1. <i>La defensa de los pueblos originarios</i>             | 75        |
| 2. <i>La Ilustración rioplatense</i>                        | 78        |
| 3. <i>La crítica a la religión católica</i>                 | 81        |
| 4. <i>La milicia urbana y la teoría de la verosimilitud</i> | 85        |
| 5. <i>La Junta de Buenos Aires</i>                          | 91        |
| 6. <i>El Congreso convocado</i>                             | 101       |

## **Capítulo IV**

### **ESTEBAN ECHEVERRÍA 109**

1. *El romanticismo argentino* 111
2. *La Revolución de Mayo como origen del pueblo* 118
3. *Los unitarios y los federales* 123
4. *La Asociación de Mayo* 128

## **Capítulo V**

### **FLORENTINO AMEGHINO 137**

1. *La filosofía positivista* 139
2. *La historia natural de la Argentina* 146
3. *Los cuatro infinitos* 152
4. *La inexistencia de Dios* 157

## **Capítulo VI**

### **ALEJANDRO KORN 163**

1. *La crítica al positivismo* 165
2. *El sujeto libre* 172
3. *Los valores* 180
4. *El socialismo ético* 187
5. *La Reforma Universitaria* 192

## **Capítulo VII**

### **MACEDONIO FERNÁNDEZ 197**

1. *La humorística* 198
2. *La sátira de la filosofía* 205
3. *La novelística* 209
4. *Entre la vigilia y el sueño* 217

## Capítulo VIII

|                                       |            |
|---------------------------------------|------------|
| <b>CARLOS ASTRADA</b>                 | <b>227</b> |
| 1. <i>La existencia y el marxismo</i> | 230        |
| 2. <i>La metafísica de la pampa</i>   | 236        |
| 3. <i>El mito gaucho</i>              | 245        |
| 4. <i>El humanismo de la libertad</i> | 261        |

## Capítulo IX

|  |            |
|--|------------|
| <b>RODOLFO KUSCH</b>                   | <b>269</b> |
| 1. <i>La filosofía inca</i>            | 271        |
| 2. <i>El lunfardo porteño</i>          | 274        |
| 3. <i>El análisis de lo europeo</i>    | 281        |
| 4. <i>El pensamiento del altiplano</i> | 283        |
| 5. <i>El ser y el estar</i>            | 287        |

## Capítulo X

|                                      |            |
|--------------------------------------|------------|
| <b>MARIO BUNGE</b>                   | <b>295</b> |
| 1. <i>El materialismo científico</i> | 297        |
| 2. <i>La semántica filosófica</i>    | 303        |
| 3. <i>La ontología</i>               | 309        |
| 4. <i>La epistemología</i>           | 317        |
| 5. <i>El agatonismo</i>              | 322        |

## Capítulo XI

|   |            |
|---|------------|
| <b>ERNESTO LACLAU</b>                     | <b>325</b> |
| 1. <i>El posmarxismo</i>                  | 331        |
| 2. <i>El análisis del discurso</i>        | 337        |
| 3. <i>La construcción de la hegemonía</i> | 343        |
| 4. <i>El populismo</i>                    | 349        |

**Capítulo XII**

**GUILLERMO DENEGRI** 357

1. *La especialización del conocimiento* 359

2. *El diálogo entre la filosofía y la ciencia* 369

3. *La metodología modificada de Lakatos* 373

4. *El caso de la parasitología* 380

5. *La epistemología aplicada* 389

**Conclusión** 395

**Bibliografía** 399

## AGRADECIMIENTOS

Expreso mis agradecimientos a la Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, donde cursé mis estudios de grado y me recibí de Licenciado en Filosofía. A Alfósina Guardia y Patricia Britos por su dirección y co-dirección, respectivamente, de mi Tesina de grado sobre Mariano Moreno.

Agradezco al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por haberme otorgado una Beca Interna Doctoral para trabajar en los aspectos epistemológicos de la Parasitología. A Guillermo Denegri por dirigir mi tesis doctoral, y por haberme permitido trabajar con él en el Laboratorio de Zoonosis Parasitarias en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

A Juan Lamarche, quien despertó mi interés por la filosofía. A Marcelo González del Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de San Martín, por sus comentarios, críticas y sugerencias.

A mi compañera, Daniela Azzone, y a mi hija, Malen Orensanz, quienes son la razón de mis esfuerzos. A mis padres, María Andrea Gavio y Juan María Orensanz, así como también a los padres de mi compañera, Mirta Carrizo y Ricardo Azzone, por toda la ayuda que nos brindaron.

A mis amigos Federico Giorgini y Sonia López Hanna, quienes me enseñaron que la filosofía es mucho más de lo que se aprende en los libros y en las cursadas.



**PRÓLOGO**  
*Por Juan Lamarche*



Entre las variadas virtudes de este libro se encuentra el propósito de elaborar un escrito de divulgación, estilo tan relegado e incluso excluido en los ámbitos académicos y que cumple una importante función de esclarecimiento y explicación para una amplia legión de lectores. Otro acierto es el de trabajar los pensamientos de los incas, mapuches y guaraníes, que solo son objeto de unos pocos trabajos especializados. La incorporación de pensadores de la colonia y la asunción de pensadores excluidos de la filosofía argentina, el caso de Mariano Moreno, Esteban Echeverría, Florentino Ameghino. Existe una generalizada tendencia a incorporar solamente filósofos avalados por la academia y no pensadores tanto del arte como de la política. Macedonio Fernández es considerado un literato y no el gran pensador que es. Alejandro Korn es más bien ignorado en la mayoría de las historias de la filosofía argentina, siendo un pensador neokantiano muy valioso.

El trabajo se destaca por la variedad y calidad de los pensamientos abordados, la concisión y claridad de los enunciados. Otro elemento destacable es la actitud de escucha, tan poco presente en la universidad, su evaluador Marcelo Gonzales de UNSAM, aprueba su trabajo y le recomienda algunos cambios que el autor agradece incorporando reformas sustanciales a su obra.

Es una obra audaz, arriesgada, no convencional, amplia, abierta y por otra parte de un estilo claro, sintético, fundamentado, crítico, que permite una lectura fácil y divertida, no es poco. Esperaremos en un futuro nuevos trabajos en otras áreas y otros dominios temáticos. Bienvenido este libro y esta edición.

Juan Lamarche

# INTRODUCCIÓN



En un texto de 1927 titulado *Filosofía argentina*, Alejandro Korn decía:

“Me imagino la sonrisa del lector ante el epígrafe. ¿Desde cuándo tenemos filosofía argentina? ¿Acaso tenemos filósofos? Y bien, a mi vez preguntaría: ¿Se concibe que una colectividad humana unificada por sentimientos, intereses e ideales comunes desarrolle su acción sin poseer algunas ideas generales? Pues si logramos desentrañar estas ideas implícitas del devenir histórico hallaremos, por fuerza, una posición filosófica. De hecho, nunca nuestro pueblo ha dejado de tenerla.”<sup>1</sup>

Contamos con una extensa historia de pensamiento filosófico, que se inició mucho antes de que Korn escribiera aquellas líneas, y que ha continuado desarrollándose hasta nuestros días. A pesar de ello, nos encontramos en la paradójica situación de que sus principales exponentes apenas nos son familiares. Estamos mucho más familiarizados con la filosofía que se ha elaborado en Europa, que aquella que

<sup>1</sup>KORN, Alejandro, “Filosofía argentina”, en *Obras completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, Argentina, 1949, p. 29.

se ha realizado en nuestro propio suelo. Para contribuir a la difusión de las obras de nuestros filósofos, presentamos aquí algunos recorridos.

A lo largo del siglo XX y principios del XXI se publicaron diversos trabajos sobre la historia de la filosofía argentina. Como ejemplos, se pueden mencionar los siguientes: *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, de Alejandro Korn<sup>2</sup>; los tres volúmenes de *Historia del pensamiento filosófico argentino*, de Diego F. Pró<sup>3</sup>; *Panorama filosófico argentino*, de Hugo Biagini<sup>4</sup>; *Filosofía y nación*, de José Pablo Feinmann<sup>5</sup>; *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, de Oscar Terán<sup>6</sup>. Hay muchos otros trabajos que se podrían añadir a la lista anterior, aunque nuestro propósito aquí no es hacer un repaso exhaustivo.

Este libro no es exactamente una “Introducción a la filosofía argentina” ya que, como nos lo señaló Marcelo González en su evaluación crítica de nuestro manuscrito, habría que cumplir con una serie de exigencias para ello. Parafraseando las palabras de González, esas exigencias incluyen el tratamiento del debate histórico acerca de la existencia o al menos la posibilidad de una “filosofía argentina”; el análisis de las relaciones del pensamiento argentino con el pensamiento latinoamericano en general; el examen de los autores que podrían calificarse como “filósofos argentinos” dando cuenta de

<sup>2</sup> KORN, Alejandro, “Influencias filosóficas en la evolución nacional”, en *Obras completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, Argentina, 1949, p. 43-204.

<sup>3</sup> PRÓ, Diego F., *Historia del pensamiento filosófico argentino*, 3 vol., Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1973.

<sup>4</sup> BIAGINI, Hugo Edgardo, *Panorama filosófico argentino*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 1985.

<sup>5</sup> FEINMANN, José Pablo, *Filosofía y nación*, Ariel, Buenos Aires, Argentina, 1996.

<sup>6</sup> TERÁN, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 1era reimpresión, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, Argentina, 2009.

los motivos y de los criterios por los cuales se les atribuye ese calificativo; el estudio de los discursos y de las prácticas que tematizan la cuestión del “pensamiento argentino y latinoamericano”; la discusión acerca de las distintas periodizaciones y cronologías de la filosofía argentina; la indagación acerca de las relaciones entre la filosofía argentina y la filosofía internacional; la determinación del estado actual o “estado de la cuestión” de este área de estudios; el comentario crítico de obras generales y especializadas; y finalmente, la exposición de nuestra propia postura crítica. Ninguna de estas cuestiones se ha abordado de manera exhaustiva en este libro, por lo cual no podemos pretender que el mismo sea estrictamente una “Introducción a la filosofía argentina”.

Por otra parte, tampoco hemos querido ofrecer una monografía o trabajo especializado. Para ello, hubiera sido necesario realizar un aporte original y novedoso al campo de estudios que abarca tanto a la filosofía argentina en particular como al pensamiento latinoamericano en general.

A pesar de todo esto, este libro pretende insertarse, de alguna manera, en la distancia que separa a las monografías especializadas y las obras originales de los autores tratados. Esperamos que pueda servir como una bisagra o como un puente para los lectores que están interesados en la filosofía argentina, pero que debido a un motivo u otro, les resulta poco accesible tanto la lectura de las monografías altamente especializadas como la de las fuentes primarias. Nuestro objetivo principal es facilitarle al lector ese abordaje, mediante un texto que no sea excesivamente riguroso, pero tampoco demasiado superficial.

Somos conscientes de que todos los capítulos de este libro pueden dar lugar a múltiples objeciones desde el punto de vista técnico. Tampoco perdemos de vista que nuestro tratamiento de los autores conlleva una gran cuota de subjetividad. No sería injusto que se nos reprochase que por momen-

tos pareciera que nos “apropiamos” de estos filósofos, en vez de presentar sus ideas de la manera más imparcial posible. Nuestra respuesta a este posible reclamo es que no pretendemos tener la última palabra con respecto a estos filósofos, tan sólo estamos presentando un punto de vista posible entre otros. A pesar de la subjetividad que tiñe estos capítulos, hemos intentado reconstruir las ideas principales de estos filósofos de una manera que no sea completamente reprochable.

Quizás unas pocas palabras acerca de la génesis de este texto puedan servir para situar en contexto su carácter y el tono que lo atraviesa. Comenzamos a escribirlo durante el tercer año de nuestra carrera de grado, como estudiantes de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Logramos terminar el manuscrito definitivo un año después de haber egresado de la carrera en cuestión. La mayor parte del libro, por lo tanto, tiene el estilo juvenil de un estudiante de grado. Los defectos que esto conlleva será evidentes para quienes ya hayan transitado esta senda durante algún tiempo. Aunque la crítica más acérrima, creemos, será la que nosotros mismos realicemos dentro de algunos años.

Hemos intentado ser sistemáticos en las reconstrucciones que hemos hecho de los autores que se incluyen en este libro, aunque no perdemos de vista que otras reconstrucciones son posibles. Además, al lector no le faltará la razón si nos reprocha no haber incluido a varios de los principales filósofos argentinos que no son tratados en este libro. Por razones de espacio, hemos tenido que hacer una selección que, en última instancia, no deja de ser arbitraria. Sin embargo, hemos intentado cumplir con dos criterios. En primer lugar, quisimos estructurar el libro de manera cronológica, indicando en cada caso un pensador representativo de la época. En segundo lugar, buscamos representar las ideas más diversas posibles, con el fin de que el lector aprecie la gran variedad de temas y de estilos que se encuentran en la filosofía argentina. Por este

motivo se puede encontrar, por ejemplo, al vanguardismo artístico-filosófico de Macedonio Fernández conviviendo en el mismo libro junto al temperamento científico-filosófico de Mario Bunge.

Por otra parte, no hemos podido abarcar todos los aspectos de las obras de cada uno de estos autores, sino que hemos tenido que seleccionar tan sólo algunos de los más significativos. Sin duda, esta selección también tiene su cuota de arbitrariedad. Por esta razón y otras, invitamos al lector a aventurarse en los textos originales de nuestros filósofos, y a leer por su cuenta aquellas cuestiones que por razones de extensión hemos tenido que dejar afuera. Insistimos en que un texto de esta índole nunca puede sustituir la lectura de las obras originales, como tampoco puede sustituir la lectura de las monografías especializadas. Si nuestro trabajo ha servido para incentivar aquel estudio, entonces habremos contribuido a la difusión de la filosofía argentina.



CAPÍTULO I

**LOS PUEBLOS ORIGINARIOS**



Consideramos que la filosofía en el actual territorio argentino comienza con los pueblos originarios. Mucho antes de que llegaran los primeros europeos a estas tierras, los pueblos originarios que las habitaban habían desarrollado diversas filosofías de cuño propio.

En el siglo XX, algunos filósofos como Ernest Cassirer y antropólogos como Lucien Lévy-Bruhl sostuvieron que los pueblos originarios de los distintos continentes del mundo no habrían podido desarrollar la filosofía.<sup>7</sup> Contra estas opiniones hubo

<sup>7</sup> Lévy-Bruhl sostiene que los lenguajes de los pueblos originarios no tienen la capacidad de expresar conceptos filosóficos. Afirma que todos los pueblos originarios tienen un término para designar una sustancia mística que, no obstante, no puede ser comparada con el concepto de sustancia de la metafísica occidental. Dice al respecto: "Esta realidad misteriosa expandida por todas partes, menos representada que sentida, no puede, como es el caso de la sustancia universal de nuestros metafísicos, presentarse bajo la forma de un concepto. Codrington la dio a conocer por vez primera, bajo el nombre de mana, que M. Speiser, en Nuevas Hébridias, tradujo por Lebenskraft. Neuhauss y los misioneros alemanes de Nueva Guinea la llaman Seelenstoff; es el zielstof de M. Kruyt y de muchos otros sabios holandeses, la Potenz del doctor Pechuël-Loesche en Loango, etc. Ningún término de nuestras lenguas corresponde exactamente a las palabras con las que los primitivos se sirven para designar esta esencia refractaria a la definición. Será por ello más prudente atenerse a descripciones que se complementan y corroboran mutuamente.", en LÉVY-BRUHL, Lucien, *El alma primitiva*,

otros antropólogos como Paul Radin y filósofos como Enrique Dussel que sostuvieron el punto de vista opuesto.<sup>8</sup> Desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, diversos especialistas llevaron a cabo varias investigaciones acerca de la filosofía de muchos pueblos originarios de América. Se destacan especialmente las investigaciones de Miguel León-Portilla sobre la filosofía náhuatl, las de Rodolfo Kusch sobre la filosofía de los incas, las de Miguel Hernández Díaz sobre la filosofía maya, la de Carlos Lenkersdorf sobre la filosofía tojolabal, la de Josef Estermann sobre la filosofía de los pueblos andinos en general, la de Ricardo Salas Astraín sobre la filosofía mapuche, la de Bartomeu Meliá sobre la filosofía guaraní y la de James Maffie sobre la filosofía azteca e inca. A estas investigaciones se suma el trabajo de Bruce Wilshire sobre la influencia del pensamiento de los nativos americanos del actual territorio de los Estados Unidos sobre los filósofos pioneros de aquel país como Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey.<sup>9</sup>

---

Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, España, 1986, p. 8. Por otra parte, Ernst Cassirer se basó en los escritos de Levy-Bruhl y sostuvo una opinión parecida, por ejemplo en CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica, Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Tanto Levy-Bruhl como Cassirer fueron criticados por Paul Radin, quien sostuvo que los lenguajes de los pueblos originarios son estructuralmente complejos, incluso mucho más que los lenguajes europeos. Criticando también a un lingüista llamado Westermann, dice: "Que teorizadores como Lévy-Bruhl o Cassirer hayan cuestionado la adecuación de las lenguas aborígenes para expresar ideas filosóficas, puede quizá explicarse por insuficiencia de información; pero que un lingüista como Diedrich Westermann haga otro tanto, resulta incomprensible.", en RADIN, Paul, *El hombre primitivo como filósofo*, prólogo de John Dewey, trad. Abelardo Maljuri, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 1960, p. 25

<sup>8</sup> DUSSEL, Enrique, "El siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", en *Signos Filosóficos*, vol. XII, n° 23, 2010, pp. 119-140. Dussel sostiene en éste y en otros trabajos que todos los pueblos del mundo se han planteado preguntas filosóficas que constituyen núcleos problemáticos, frente a los cuales han elaborado distintas respuestas, cuestión que veremos seguidamente.

<sup>9</sup> WILSHIRE, Bruce, *The Primal Roots of American Philosophy: Pragmatism*,

Sin embargo, el estudio de las filosofías de los pueblos originarios de América es mucho más antiguo de lo que se podría suponer. Por ejemplo, los estudios sobre filosofía incaica se pueden rastrear por lo menos hasta fines del siglo XVI y comienzos del XVII. De esa época nos han llegado una serie de obras muy valiosas escritas por descendientes de la nobleza incaica y mestizos que aprendieron el castellano para que los europeos pudieran comprender la grandeza de aquella civilización. Tradujeron el término “amauta” del quechua por el castellano de “filósofo”. Guaman Poma de Ayala incluso realiza un dibujo del filósofo incaico o amauta, que Kusch reproduce en su obra *El pensamiento indígena y popular en América*.<sup>10</sup>

Al analizar la filosofía de los pueblos originarios nos enfrentamos con el interrogante acerca de su comienzo. ¿En qué momento de la historia situamos el comienzo de sus filosofías? A primera vista podría parecer que la filosofía en América sólo habría florecido en los grandes imperios de los incas, mayas y aztecas. Sin embargo, es lícito que nos preguntemos si los pueblos nómadas no habrían desarrollado también la filosofía. Al respecto, Enrique Dussel sostiene que todos los grupos humanos se plantean preguntas fundamentales de carácter filosófico. Estas preguntas se agrupan para constituir núcleos problemáticos y su historia se remonta hasta el Paleolítico, época en la que todos los pueblos de la Tierra tenían un estilo de vida nómada basado en la cacería, la recolección y en algunos casos también la pesca:

“Llamaré núcleos problemáticos universales al conjunto de preguntas fundamentales (ontológicas) que el

*Phenomenology and Native American Thought*, Foreword by Edward S. Casey, The Pennsylvania University Press, University Park, Pennsylvania, United States of America, 2000.

<sup>10</sup> KUSCH, Rodolfo, “El pensamiento indígena y popular en América”, en *Obras completas tomo II*, Editorial Fundación Ross, Rosario, Argentina, 2007, p. 272.

homo sapiens debió formularse llegado a su madurez específica, preguntas cuya existencia queda probada en los relatos míticos de todos los pueblos. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, autoconciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la totalidad de lo real para poder manejarla, con el fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El desconcierto ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos, le llevó a hacer preguntas en torno a algunos núcleos problemáticos tales como: ¿qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego?, ¿en qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo, la interioridad humana?, ¿cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real, del universo? —con lo que surge la pregunta acerca de lo ontológico en aquello de que: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?”—. Estos núcleos problemáticos debieron inevitablemente hacerse presentes, cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo paleolítico. Son núcleos problemáticos racionales o preguntas, entre muchas otras, de los porqués universales que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.”<sup>11</sup>

Esto está en consonancia con la tesis de Karl Jaspers según la cual hay cuatro condiciones fundamentales para el surgimiento de la filosofía: la admiración, la duda, las situaciones límite y la comunicación.<sup>12</sup> Si aceptamos esta tesis de

<sup>11</sup> DUSSEL, Enrique, *Op. Cit.*

<sup>12</sup> JASPERS, Karl, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de

Jaspers, entonces tenemos que aceptar también que la filosofía es tan antigua como los seres humanos. Todos los pueblos del mundo, desde la época del Paleolítico, han experimentado el asombro, la duda, las situaciones límite y la necesidad de comunicarse.

En el caso del actual territorio argentino, la presencia humana más antigua se ubica hace aproximadamente 12.800 años. Los yacimientos arqueológicos más antiguos se encuentran en Los Toldos y Piedra Museo, en la Provincia de Santa Cruz. Con el correr de los años nuevos contingentes de nómadas comenzaron a ocupar también las regiones del Noroeste y luego de la Mesopotamia, las sierras centrales y las llanuras pampeanas. Para el siglo XVI, un poco antes de que arribaran los primeros europeos, el actual territorio argentino estaba habitado por distintos pueblos originarios. En el Noroeste habitaban los lickan-antay y el gran grupo de los pazioca, en la zona del Chaco los wichis y los qom, en la Mesopotamia los guaraníes, en las sierras centrales los kame-hainare, en las llanuras pampeanas y el norte de la Patagonia los mapuches y aonikenk, y en el sur de la Patagonia y en la isla de Tierra del Fuego los selk'nam, yamanas, kawesqar y haush.

En este capítulo nos limitaremos a un análisis somero de algunos de los aspectos de la filosofía de tan solo tres pueblos originarios: los incas, los mapuches y los guaraníes. Esto no se debe interpretar en ningún caso como si sólo estos pueblos hubiesen desarrollado la filosofía, o como si sus filosofías fuesen las más representativas de entre todos los pueblos originarios en su conjunto. Al contrario, todos los otros pueblos también desarrollaron filosofías igualmente profundas y complejas. Hemos tenido que realizar una selección, sin duda arbitraria, y limitarnos debido a razones de espacio. Habiendo dicho esto pasemos al análisis de algunos de los aspectos filosóficos de estos pueblos.

## 1. *La filosofía inca*

El Inca Garcilaso de la Vega en su monumental obra *Comentarios reales de los Incas*, publicada por primera vez en 1609, dedica un capítulo exclusivamente a los filósofos y poetas del imperio incaico, que lleva por título “La poesía de los Incas Amautas, que son filósofos, y Harauicus, que son poetas”. El autor tenía doble ascendencia incaica y española. Su madre, Chimpu Ocllo, pertenecía a la nobleza incaica y era la nieta del décimo emperador Inca, Tupac Yupanqui. Su padre, Sebastián Garcilaso de la Vega, era el nieto del poeta español Garcilaso de la Vega. La doble ascendencia del Inca Garcilaso le permitió aprender desde muy joven los dos idiomas de sus padres y criarse como bilingüe. Más adelante también aprendió latín. Eligió cuidadosamente y a propósito la palabra castellana “filósofo” para traducir el término quechua “amauta”, indicando que en el Imperio Incaico había filósofos mucho antes de la llegada de los europeos.

Felipe Guamán Poma de Ayala en su *Nueva crónica y buen gobierno*, de 1615, también dedica un apartado especial para los filósofos del imperio incaico. El autor incluso realiza un dibujo del filósofo incaico caminando a través de una montaña, con un poncho y un bastón. Guamán Poma de Ayala era un descendiente incaico por parte paterna y materna. Aprendió el castellano y utilizó ese idioma para comunicar sus conocimientos del imperio incaico. Según Rodolfo Kusch, en los textos de Guamán Poma de Ayala se puede constatar que los filósofos incaicos se ocupaban de tres tareas: filosofía, astrología y poesía.

En 1922, Alejandro Korn escribió un texto titulado *Filosofía quichua* en donde hace hincapié en las posibilidades filosóficas que ofrece este lenguaje. Sostiene que el lenguaje quichua tiene un procedimiento gramatical para formar conceptos abstractos:

“Consiste en agregar el verbo ser -cai- a un vocablo. Sumac: bello, Sumaccai: belleza. Es decir, se abstrae un atributo y se le dota de existencia, de ser. No ha hecho ni hace otra cosa la especulación metafísica al crear “entes de razón”, pero aquí el mecanismo empleado está a la vista. Para las funciones de mera cópula gramatical, el quichua no emplea el verbo ser, pues dispone de otros medios. Es ésta una distinción envidiable. De suerte que si un amauta filósofo hubiera querido expresar la resultante de sus meditaciones no le habría fallado el idioma y en efecto los misioneros la emplearon luego con éxito en la prédica y la enseñanza de la doctrina. También el pensamiento de la revolución de Mayo se transmitió a los pueblos del Alto Perú por bandos redactados en el idioma vernáculo.”<sup>13</sup>

Korn también analiza ciertos conceptos del lenguaje quichua como *yuyava*, una palabra polisémica cuyos significados incluyen “pensar” y “entender”. Equipara el concepto de *yuyava* con el *logos* de los antiguos griegos. También se detiene brevemente en el concepto de *pacha*, y afirma que esta palabra se refiere a la vez al tiempo, al espacio, al cielo y al mundo. Korn concluye que el término *pacha* inicialmente se refería al infinito, pero luego se introdujeron afijos para precisar sus múltiples significados. Así, *Jahuapacha* significa cielo, mientras que *Caipacha* significa tierra. En el resto del texto Korn analiza ciertos documentos, como los del Inca Garcilaso de la Vega, y un himno incaico transcrito por Jiménez de la Espada, en donde se encuentran cantares tradicionales anteriores a la llegada de los europeos. En aquellos himnos y cantares Korn advierte un aspecto profundamente especulativo y filosófico.

Rodolfo Kusch, en su obra *América profunda* de 1962, examina varios documentos que se refieren a la cosmovisión

<sup>13</sup> KORN, Alejandro, “Filosofía quichua”, en *Obras completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, Argentina, 1949, p. 720.

del pueblo incaico, entre los que se encuentran los textos de Guaman Poma de Ayala, y se detiene especialmente en un texto escrito por un cronista y miembro del pueblo incaico llamado Santacruz Pachacuti Salcamayhua. En base al texto de Pachacuti Salcamayhua identifica una pregunta filosófica contenida en uno de sus himnos:

“Uno de esos himnos repite dramáticamente una pregunta, ¿dónde estás? (maipin canqui), referida a Viracocha.”<sup>14</sup>

Esa pregunta filosófica se refiere al concepto que Kusch juzga fundamental en la filosofía incaica, el concepto de Viracocha como el elemento que impone el orden del mundo sobre un fondo de caos primigenio. Para Kusch, Viracocha no es solamente una deidad mitológica, sino un concepto filosófico que se expresa bajo el ropaje del mito. Kusch prosigue su interpretación del texto de Pachacuti Salcamayhua identificando cinco rasgos clave que encierra el concepto de Viracocha: la cualidad de maestro, la riqueza, el mundo, la dualidad y el círculo creador. Analizaremos detenidamente estos cinco rasgos más adelante en el capítulo IX dedicado a la filosofía de Rodolfo Kusch.

Josef Estermann traza una distinción conceptual entre la filosofía incaica y la filosofía quechua, indicando que la primera es parte de la segunda y abarca la época del imperio incaico, mientras que la segunda incluye también las elaboraciones filosóficas post-imperiales. Reconstruye la filosofía quechua en base a cinco principios, que son los de la relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad. Con respecto al principio de la relacionalidad, dice:

<sup>14</sup> KUSCH, Rodolfo, “América Profunda”, en *Obras completas tomo II*, Editorial Fundación Ross, Rosario, Argentina, 2007, p. 25.

“El rasgo más fundamental y determinante del pensamiento andino es la relacionalidad de todo. La categoría básica no es el “ente en cuanto ente” (*ens in quantum ens*) de la metafísica occidental, sino la relación.”<sup>15</sup>

Para la filosofía quechua, todos los entes del cosmos están fundamentalmente relacionados unos con otros. Por ejemplo, las montañas están relacionadas con el cielo, y el cielo está relacionado con el día la noche. El día y la noche están relacionados con el sol, la luna y las estrellas; estos cuerpos celestes a su vez se relacionan con el paso de las estaciones, y éstas con los períodos de siembra y de cosecha. El maíz está en relación con la tierra, y ésta con los seres humanos. Del principio de relacionalidad se deriva el de correspondencia, que conecta de manera simbólica el macrocosmos y el microcosmos, o lo grande y lo pequeño. Todo cuanto sucede en el universo puede ser humanamente representado mediante símbolos que establecen una correspondencia con los fenómenos a los que se refieren. El principio de complementariedad indica que todos los fenómenos se relacionan con otro fenómeno que lo complementa formando una totalidad. El día y la noche son complementarios, al igual que el sol y la luna, el calor y el frío, la lluvia y la sequía, la vida y la muerte. No son contrarios antagónicos, sino complementos que forman totalidades equilibradas. Los dos principios anteriores, correspondencia y complementariedad, se expresan en el plano ético como principio de reciprocidad. La reciprocidad indica que todo acto humano está en relación con otro acto recíproco. No abarca solamente las relaciones entre los seres humanos entre sí, sino también entre los seres humanos y la naturaleza. Por ejemplo, el acto de sembrar tiene como recíproco el acto de

<sup>15</sup> ESTERMANN, Josef, “La filosofía quechua”, en DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo & BOHÓRQUEZ, Carmen, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino*, Siglo XXI, 2009, p. 38.

cosechar. Por último, el principio de ciclicidad establece que todo cuanto sucede en el cosmos obedece a un tiempo que no es lineal, sino circular. Los meses se suceden de manera cíclica, al igual que las estaciones. Las estrellas orbitan en el cielo nocturno en ciclos sucesivos.

James Maffie<sup>16</sup> también traza una distinción entre las filosofías incaicas y andinas en general, al igual que Estermann. Maffie sostiene que las filosofías de todos los pueblos originarios andinos, incluidos los incas, parten de un principio metafísico llamado *camac*. Se trata de una fuerza vital que posibilita la existencia de todo cuanto se encuentra en el cosmos. Este principio hace que todo se presente en base a dualidades, como el día y la noche, el sol y la luna. Al igual que Estermann, Maffie afirma que estas dualidades no se contradicen unas a otras, sino que se complementan para formar totalidades recíprocas. Cuando todas las dualidades del mundo se encuentran en un equilibrio recíproco, se dice que el mundo está en estado de *pacha*, un concepto que para Maffie indica un momento de orden espacio-temporal y de estabilidad en el mundo. La existencia humana sólo es posible si hay *pacha*, es decir, si en el mundo hay orden y equilibrio. Sin embargo, hay veces en las que el equilibrio de la *pacha* se altera y se pierde. Cuando esto sucede comienza un período de inestabilidad y de cataclismo llamado *pachacuti*, siendo “pacha” el mundo ordenado en el espacio y en el tiempo y “cuti” significando alteración. Cada *pachacuti* marca el fin de una época del mundo y el comienzo de otra, son momentos de transición. Para las filosofías andinas, los seres humanos pueden intervenir con sus acciones en el orden del mundo, ya sea para contribuir a su equilibrio o para desestabilizarlo. Los seres humanos pueden de esta manera poner fin a una época y comenzar una

<sup>16</sup> MAFFIE, James, “Pre-Columbian Philosophies”, in *A Companion to Latin American Philosophy* (eds. S. Nuccetelli, O. Schutte and O. Bueno), Wiley-Blackwell, Oxford, UK, 2009.

nueva. Cuando llegaron los invasores europeos los incas se encontraban en la quinta edad del mundo. La invasión europea produjo un desorden de la *pacha* y puso fin a la quinta edad, iniciando la sexta edad. Para contribuir al equilibrio del mundo, los seres humanos tienen que cumplir con las reciprocidades. El desorden se produce cuando no logran cumplirlas. Maffie también apunta que la sabiduría se define para las filosofías incaicas como el conocimiento acerca de cómo, cuándo y dónde intervenir para mantener una reciprocidad entre los seres humanos y el cosmos. La filosofía fundamenta otras esferas de la vida andina como la economía, la política y la ética. A través de las dualidades y de las reciprocidades se elaboran calendarios tanto solares como lunares que indican, entre otras cosas, las fechas de siembra y cosecha.

Tras comparar los análisis que realizan estos autores podemos afirmar que no hay un acuerdo entre ellos respecto de cómo interpretar la filosofía incaica y de cómo reconstruirla. Para Kusch, el principio fundamental de la filosofía incaica es Viracocha, para Estermann es el concepto de *pacha* y para Maffie es el concepto de *camac*. Esto muestra que una misma filosofía se puede interpretar y reconstruir de distintas maneras.

Si bien la filosofía incaica es una de las que más atención ha recibido, en los últimos años también se ha comenzado a estudiar la filosofía de otros pueblos originarios. Es el caso de, por ejemplo, la filosofía mapuche, que veremos a continuación.

## 2. La filosofía mapuche

Ricardo Salas Astraín lleva adelante una interpretación de la filosofía mapuche desde una perspectiva intercultural. Dice al respecto:

“El pensamiento mapuche (*mapuche rakiduam*) está en íntima vinculación tanto a las posibilidades de la lengua mapuche (*mapudungun*) y de sus saberes (*kimüin*) como a la afirmación existencial de una cultura como modo auténtico de vida (*mapu mogen*), en este sentido es un complejo sistema de significaciones, valores y prácticas culturales (*admapu*) que permiten dar cuenta de su visión del mundo y de su historia como pueblo.”<sup>17</sup>

Esta conexión compleja entre el *mapuche rakiduam*, el *mapudungun* y el *kimüin* es análogo a las relaciones que históricamente han identificado distintos filósofos europeos entre el pensamiento, el lenguaje y el conocimiento. Podríamos entender la analogía aún más lejos y decir que el *admapu*, que articula de manera compleja a las tres instancias anteriores, es análogo a la cultura, entendida como la instancia que articula el pensamiento, el lenguaje y el conocimiento.

Salas Astraín sostiene que la filosofía mapuche posee una gran plasticidad, flexibilidad y creatividad que le permite establecer, sin contradicción, nuevas configuraciones entre los elementos que conforman el complejo cultural del *admapu*. De manera que la filosofía mapuche no carece de esa cualidad que permite argumentar y contra-argumentar, de formular y de re-formular tesis filosóficas, cualidad que típicamente reconocemos en la filosofía europea.

Esta capacidad flexible y creativa contribuyó históricamente a la lucha del pueblo mapuche contra la opresión y los intentos de dominación que ha sufrido por parte de *winkas*, o extranjeros. Una opresión que no solamente se efectuó por medio de las armas y de la violencia física, sino también por medio de la violencia cultural que históricamente se ha expre-

<sup>17</sup> SALAS ASTRÁIN, Ricardo, “La filosofía mapuche”, en DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo & BOHÓRQUEZ, Carmen, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino*, Siglo XXI, 2009, p. 41.

sado como el intento de imponer el *winka rakiduam* o pensamiento extranjero sobre el *mapuche rakiduam*. Pero el pensamiento mapuche se ha reconfigurado históricamente de tal manera que le ha sido posible preservar su contenido histórico por medio de la referencia a la cultura de sus antepasados, como también mediante la lucha por el reconocimiento. Existe una expresión antigua en mapuche que Salas Astraín recalca y que expresa esta idea: *Iñche cay che*, que se puede traducir como “yo también soy gente”. Esta expresión, presente en la cultura mapuche y que se transmite de generación en generación, afirma la dignidad humana y le muestra al otro, extranjero o no, que somos iguales en tanto seres humanos. Dice Salas Astraín:

“El problema crítico del pensar *mapuche* radica en que no ha sido reducido ni domeñado, y su cosmovisión sigue entrañablemente unida a una compleja comprensión del sentido de la vida humana, a una tierra originaria que se expresa históricamente en las texturas internas de su lengua (*mapudungun*), en la estructura social pre y posreduccional, *löf*, y a las altas formas de vida espiritual (en el arte, en la religión, y en lo que cabría denominar el esbozo de una “filosofía mapuche”), en las que se describe un sofisticado mundo socioantropológico y ontológico, donde el ser humano (*che*) y el cosmos (*mapu*), entendidos como naturaleza y meta-naturaleza (*wenumapu*) no están disociados.”<sup>18</sup>

En cuanto al ser humano, que filosóficamente se expresa mediante el concepto de *che*, Salas Astraín sostiene que en la filosofía mapuche se encuentra en permanente construcción. El hacerse persona, cuyo concepto es *chegen*, signa la vida de cada *che*. Los seres humanos tienen como tarea una construcción continua y cotidiana de su propia persona. Salas

<sup>18</sup> SALAS ASTRAÍN, Ricardo, *Op. Cit.*, p. 43.

Astraín también apunta que esta construcción permanente se realiza en torno a cuatro valores fundamentales: *nnewenche* o fortaleza, *kimche* o sabiduría, *kiimche* o bienestar, y *norche* o rectitud. En la aspiración hacia estos cuatro valores el *che*gen se realiza continuamente formando al *che*.

La filosofía mapuche establece una conexión entre el ser humano y el cosmos a través de varios términos que el lenguaje *mapudungun* posibilita, dentro de los cuales se destaca el concepto de *mapu*, o tierra. El concepto de *mapu* no indica una tierra deshabitada, sino una tierra habitada por los seres humanos. Además, los seres humanos o *che* no habitan el *mapu* de manera aislada, sino formando comunidades. Salas Astraín identifica a la comunidad como uno de los conceptos fundamentales de la filosofía mapuche. Cada comunidad ocupa una parte del *mapu* y pertenecer a una comunidad implica una referencia a los ancestros. De los ancestros derivan distintos linajes y de la unión de estos linajes derivan las familias. La memoria, por lo tanto, es un elemento central de la cultura y de la filosofía mapuche. Sin la memoria, no es posible establecer la referencia a los ancestros. Por otra parte, aquellos *che* que hayan podido alcanzar los cuatro valores de la fortaleza, la sabiduría, el bienestar y la rectitud pueden convertirse en *lonkos*, concepto filosófico, cultural y político que significa líderes de la comunidad.

La lucha del pueblo mapuche por el reconocimiento continúa hasta nuestros días. Otros pueblos originarios, como los guaraníes, también luchan por ser reconocidos. A continuación examinaremos algunos elementos de la filosofía guaraní.

### 3. La filosofía guaraní

Bartomeu Meliá realiza un análisis de la filosofía guaraní en donde destaca la importancia de la palabra y del lenguaje. Realiza un examen crítico de las principales investigaciones en torno al pensamiento guaraní y encuentra en el diccionario elaborado por Antonio Ruiz de Montoya en el siglo XVII las bases semánticas para la elaboración de una filosofía del lenguaje guaraní:

“Con todas sus limitaciones, dada la fragmentación con que se presentan las palabras y frases de un diccionario, el *Tesoro de la lengua guaraní*, de Antonio Ruiz de Montoya (1639), permite etnologizar muchos conceptos en él recogidos y bosquejar una filosofía moral de comportamientos, actitudes y principios de acción: *teko* -modo de ser o cultura-, *ñe'é* -palabra-; *Tupa* -Dios-; *jopói* -dádiva recíproca-, *tepy* -venganza y precio de las cosas. Están además las palabras que indican conceptos y formas de filosofía de comunicación, de participación, de ejercicio de lenguaje.”<sup>19</sup>

La interpretación que Meliá hace del diccionario de Ruiz de Montoya es significativa porque permite considerar a los diccionarios como factibles de ser utilizados para el estudio de la filosofía de los pueblos originarios. Meliá destaca también los aportes de dos autores del siglo XX, Curt Unkel Nimuendajú y León Cadogan, quienes convivieron con los guaraníes y publicaron distintos textos históricos guaraníes. Nimuendajú fue un antropólogo alemán llamado Curt Unkel que más tarde obtuvo la ciudadanía brasileña. Tras convivir con los guaraníes y aprender su lengua, recibió por parte de

<sup>19</sup> MELIÁ, Bartomeu, “La filosofía guaraní”, en DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo & BOHÓRQUEZ, Carmen, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino*, Siglo XXI, 2009, p. 49.

éstos el nombre Nimuendajú. En 1914 publicó un trabajo sobre la mitología y la cosmología de los Apapokúva-guaraní. León Cadogan publica en 1959 una compilación de textos guaraníes llamada *Ayvu rapytá*. Cadogan fue aceptado como miembro de los mbyá-guaraní tras convivir con ellos.

Para Meliá, los trabajos de Nimuendaju y Cadogan marcan una revolución copernicana en el estudio del pensamiento guaraní, porque en vez de estudiar aquel pueblo desde una perspectiva europea, dejan que sean los propios guaraníes quienes comuniquen su cultura, su pensamiento y su filosofía. Meliá hace hincapié en la importancia que el lenguaje y la palabra tienen para la filosofía guaraní, y encuentra en los textos transcritos por Cadogan la fundamentación documental para reconstruir el papel que juegan en la filosofía de este pueblo. Por ejemplo, podemos referirnos al siguiente pasaje del *Ayvu rapytá* que pertenece al capítulo denominado "El fundamento del lenguaje humano":

"Habiéndose erguido (asumido la forma humana) de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora concibió el origen del lenguaje humano.

De la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divinidad.

Antes de existir la tierra, en medio de las tinieblas primigenias, antes de tenerse conocimiento de las cosas, creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano (o: el fundamento del futuro lenguaje humano) e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandu que formara parte de su propia divinidad."<sup>20</sup>

<sup>20</sup> CADOGAN, León, *Ayvu Rapytá. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Universidade de Sao Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim n° 227, Antropologia n° 5, Sao Paulo, Brasil, 1959, p. 19-20.

Cabe mencionar que en los textos de literatura guaraní recopilados por León Cadogan, la cosmología guaraní comienza con la creación del mundo por parte de un ser divino llamado *Ñamandu*. Es decir, que en la literatura guaraní es más frecuente encontrar el nombre propio *Ñamandu* antes que el de *Tupa*, que según Ruiz de Montoya significa "Dios". De las tinieblas primordiales *Ñamandu* crea primero su propio cuerpo, luego un Colibrí divino y seguidamente el fundamento del lenguaje humano. En cuanto a este tipo de pasajes, dice Meliá:

"Lo cierto es que la vida del guaraní en todas sus instancias críticas -concepción, nacimiento, recepción de nombre, iniciación, paternidad y maternidad, enfermedad, vocación chamánica, muerte y posmortem- se define a sí misma en función de una palabra única y singular que hace lo que dice, que en cierta forma constancia la persona. Todo eso, que podría parecer una gratuita transposición del platonismo occidental al universo guaraní, tiene sus pruebas documentales registradas por diversas fuentes etnográficas; en otros términos, se trata de verdaderas experiencias indígenas. El hombre, al nacer, será una palabra que se pone de pie y se yergue hasta su estatura plenamente humana. La educación consiste en desarrollar la palabra en la historia, en cuanto escuchada y proferida -profetizada."<sup>21</sup>

Fundamentalmente, el ser humano es pensado por la filosofía guaraní no como un cuerpo o un alma, sino como una palabra. Allí se advierte la importancia que la filosofía guaraní atribuye al lenguaje. Para crecer como persona es necesario desarrollar la palabra que uno es a través de una serie de etapas. Recibir un nombre en las etapas más tempranas

<sup>21</sup> MELIÁ, Bartomeu, *Op. Cit.*, p. 50.

de la vida es más que tener una palabra que lo identificará a uno a lo largo de su vida, es también la posesión de una capacidad de desarrollar aquella palabra o nombre propio, cuya actividad performativa, -hacer lo que dice-, como señala Meliá, constituye como persona a quien porta aquel nombre. La importancia que la palabra tiene en la filosofía del lenguaje elaborada por el pueblo guaraní permite afirmar que los textos recopilados por distintos investigadores como Nimuendajú y Cadogan deben tener una antigüedad considerable, ya que es esa importancia de las palabras la que posibilita que se transmitan de generación en generación.<sup>22</sup>

Meliá y Dominique Temple estudiaron la articulación que se da en la filosofía guaraní entre el lenguaje y la economía. Según estos autores, el fundamento de la economía guaraní es el gesto del don. Como tal, se trata de un fenómeno completamente ignorado por la naturaleza, ya que ella no dona. Sostienen que para la economía capitalista esto resulta imposible de comprender, porque la teoría del libre cambio pretende estar en consonancia con las leyes de la naturaleza. El gesto del don posibilita la aparición de la alteridad, que conlleva al reconocimiento del otro y a su respeto. Entre el otro y uno mismo surge la humanidad como una instancia intermedia en donde el diálogo y la palabra permiten la articulación de ambos interlocutores.

La vida de los pueblos originarios de América en general fue terriblemente afectada por la llegada de los primeros europeos. Mediante la espada y la cruz, símbolos de la violencia física y de la imposición cultural, los europeos lograron establecer sus colonias en estas tierras. Pero además de

<sup>22</sup> Recuérdese, por ejemplo, el caso de los poemas homéricos, que fueron transmitidos de generación en generación de manera oral durante siglos antes de que fuesen expresados por escrito. Esta capacidad de transmitir la literatura oral durante períodos de tiempo tan considerables no es necesariamente exclusiva del pueblo griego.

la espada y de la cruz, los europeos también traían consigo la filosofía aristotélico-tomista para justificar la llamada “conquista”, y también para justificar la esclavitud a la que fueron sometidos los pueblos originarios. Sin embargo, durante la época colonial del Río de la Plata también surgieron pensadores originales, como Ruy Díaz de Guzmán con su proyecto filosófico-político de la República mestiza. Aun así, la filosofía dentro de la colonia siguió estando dominada por los sacerdotes, aunque a fines del siglo XVIII y principios del XIX, la burguesía comercial comenzaría a hacer oír su voz a través de pensadores como Manuel de Lavardén. A continuación analizaremos algunas de las propuestas filosóficas que surgieron dentro de la colonia que se estableció en el actual territorio argentino.



CAPÍTULO II

**LA COLONIA**



Como en otras partes de América, la llegada de los primeros europeos al actual territorio argentino no significó ni un descubrimiento ni una conquista, sino una invasión y un genocidio. La doble violencia de la espada y de la cruz, como imposición de las armas y de la religión cristiana, se complementó con un tercer tipo de violencia, la de la imposición de la filosofía cristiana de corte aristotélico-tomista. Los teóricos de la invasión como Juan Ginés de Sepúlveda apelaron a la doctrina esclavista de Aristóteles para afirmar que los pueblos originarios de América eran “esclavos por naturaleza”. Así justificaron el trabajo esclavo en las minas de metales preciosos, como las del Cerro de Potosí. Pero hubo otros filósofos europeos, como Bartolomé de Las Casas, que defendieron con sus argumentos y sus vidas a los pueblos originarios, y denunciaron la brutalidad con la que eran tratados por parte de los invasores europeos.

Los primeros europeos en llegar al actual territorio argentino fueron los de la expedición de Juan Díaz de Solís en 1516. Solís murió a los pocos minutos de haber desembarcado en estas costas. Él y otros miembros de su tripulación fueron muertos a flechazos por los pueblos originarios. Sólo sobrevivió el joven grumete Francisco del Puerto, que convivió diez

años con los guaraníes y que ofició de traductor cuando los europeos volvieron. Tras erigir el fuerte de Sancti Spiritu en la actual provincia de Santa Fe, los europeos maltrataron a los habitantes originarios, motivo por el cual el fuerte fue reducido por éstos a escombros y cenizas. Francisco del Puerto participó activamente del lado de los pobladores originarios y en contra de los europeos. Luego de la quema del fuerte, se internó en la selva y nunca más se lo volvió a ver.

La expedición de Pedro de Mendoza en 1536 se realizó con un mayor número de tropas y armas de fuego. Erigieron el fuerte de Buenos Aires, pero de nuevo el maltrato de los europeos hacia los habitantes originarios hizo que éstos tuvieran asediada la ciudad, hasta que los europeos escaparon en barco. El horror que se vivía en la Buenos Aires asediada de esa época fue documentado por cronistas como Ulrico Schmidl y por poetas como Luis de Miranda. Más tarde también sería narrado por otros escritores, como Ruy Díaz de Guzmán.

En Córdoba se funda a principios del siglo XVII la primer Universidad del actual territorio argentino y al poco tiempo se crea la primer cátedra de filosofía. Los estudios que allí se realizaban eran de carácter religioso, y la filosofía que se enseñaba estaba marcada por la escolástica de raíz aristotélico-tomista. Tras la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776, paulatinamente se van incorporando algunas ideas nuevas provenientes del enciclopedismo europeo, pero siempre bajo la tutela de la filosofía cristiana. En este capítulo analizaremos la obra de tres autores representativos de la filosofía colonial rioplatense: Ruy Díaz de Guzmán, José Peramás y Manuel de Lavardén.

## 1. Ruy Díaz de Guzmán

El primer escritor mestizo del Río de la Plata es **Ruy Díaz de Guzmán** (1559-1629). Su abuela materna era una mujer originaria, probablemente guaraní, mientras que por vía paterna era descendiente de españoles. Nació en la ciudad de Asunción, en el Paraguay. Asistió a la fundación de la ciudad de Salta, en el actual territorio argentino, y desempeñó el cargo de contador de la Real Hacienda en la ciudad de Santiago del Estero. Escribió un extenso libro en el que se detallan los acontecimientos históricos desde que los primeros europeos llegaron a estas regiones. Generalmente se considera a Díaz de Guzmán como un cronista, y a su obra como perteneciente al género de la crónica de Indias. Sin embargo, Graciela Maturro ha sostenido que Díaz de Guzmán se consideraba a sí mismo como historiador. Maturro también ha identificado en la obra de Guzmán la defensa de la República mestiza como proyecto político inspirado en la tradición filosófica del humanismo europeo.<sup>23</sup> Por nuestra parte, esto nos permite afirmar que en la obra de Díaz de Guzmán no sólo hay un aspecto historiográfico, sino también filosófico, ya que su defensa de la República mestiza implica un proyecto de filosofía política.

Pero para llegar al concepto de la República mestiza, primero es necesario analizar cuáles fueron las causas que motivaron su fundación. Entre ellas, se destaca el despoblamiento de la ciudad de Buenos Aires debido al hambre extremo y miseria que sus habitantes padecían. Dice Díaz de Guzmán:

“En este tiempo padecían en Buenos Aires cruel hambre, porque faltándoles totalmente la ración, comían sapos, culebras, y las carnes podridas que halla-

<sup>23</sup> MATURO, Graciela, *El humanismo en la Argentina Indiana*, Biblos, Buenos Aires, Argentina, 2011.

ban en los campos, de tal manera, que los excrementos de los unos comían los otros, viniendo a tanto extremo de hambre como en tiempo que Tito y Vespasiano tuvieron cercada a Jerusalén; comieron carne humana, así le sucedió a esta mísera gente, porque los vivos se sustentaban de la carne de los que morían, y aún de los ahorcados por justicia, sin dejarle más que los huesos, y tal vez hubo hermano que sacó la asadura y entrañas a otro que estaba muerto para sustentarse con ella.”<sup>24</sup>

El Buenos Aires de esa época era el infierno sobre la tierra. Hambre extrema, tortura y pena de muerte para los europeos que por su hambre mataban a los caballos, incurrían en la coprofagia y canibalismo. Éstos son los tormentos que Díaz de Guzmán describe en su narración. Además, por el maltrato que los europeos dirigieron a los habitantes originarios, éstos se defendieron y redujeron al fuerte de Buenos Aires a escombros y cenizas. Los europeos se embarcaron río arriba hasta llegar al puerto de Asunción, en el actual Paraguay. Allí fue que decidieron fundar una República:

“Así que llegaron se hizo la agregación de unos y otros en forma de República. Situáronse cerca de la casa fuerte, donde cercaron, y cada uno procuró hacer donde recogerse, cuyo cerco, el general mandó formar de muy buenas maderas con mucho cuidado para defenderse en cualquiera acometimiento que los indios hiciesen, proveyéndose de todo lo que convenía al bien común de dicha República, a todo lo cual acudía su gran prudencia y solicitud en el Gobierno, procurando la paz y buena correspondencia con los naturales de todas las comarcas. Y así vino a poner las cosas en el mejor estado que le fue posible, manteniendo la amistad de los caciques e indios principales del país.”<sup>25</sup>

<sup>24</sup> DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy, *La Argentina*, Estrada, Buenos Aires, Argentina, 1955, p. 80.

<sup>25</sup> DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy, *Op. Cit.*, pp. 106-107.

Es significativa la descripción que hace Ruy Díaz respecto de la estrategia de los europeos. Su narración nos permite entrever que dicha estrategia consistía en establecer alianzas con algunos de los pueblos originarios, mientras que fortificaban su asentamiento para defenderse de otros. Graciela Maturo ha señalado que existe cierto machismo en la obra de Díaz de Guzmán, y eso se puede apreciar en el modo en el que concibe a las mujeres como objetos de cambio para formar alianzas políticas a través del establecimiento de relaciones familiares.<sup>26</sup> La formación de las alianzas políticas a través del comercio de mujeres también tiene el propósito de cimentar las bases de la República mestiza. Describiendo la conducta de los caciques, Díaz de Guzmán relata cómo éstos entregaban a las mujeres de su pueblo a los europeos:

“Voluntariamente los caciques le ofrecieron a él, y a los demás capitanes sus hijas y hermanas, para que les sirviesen, estimando por este medio tener con ellos dependencia y afinidad, llamándolos a todos cuñados, de donde ha quedado hasta ahora el estilo de llamar a los indios de su encomienda con el nombre de Tobayá, que quiere decir cuñado; y en efecto sucedió que los españoles tuvieron en las indias que les dieron, muchos hijos e hijas, que criaron en buena doctrina y educación, tanto que S. M. ha sido servido honrarlos con oficios y cargos, y aun con encomiendas de aquella provincia, y ellos han servido a S. M. con mucha fidelidad en sus personas y haciendas, de que ha resultado gran aumento a la real Corona, porque el día de hoy ha llegado a tanto el multiplico, que han salido de esta ciudad para las demás que se han fundado en aquella gobernación, ocho colonias de pobladores, correspondiendo a la antigua nobleza de que descienden.”<sup>27</sup>

<sup>26</sup> MATURO, Graciela, *Op. Cit.*

<sup>27</sup> DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy, *Op. Cit.*, p. 110.

Se advierte que las alianzas políticas entre algunos pueblos originarios y los europeos se sellan mediante el término originario *Tobayá*. Por otra parte, para Díaz de Guzmán los hijos de las mujeres originarias y de los hombres europeos serán quienes formen la base de la República mestiza. Según el autor asunceño ellos serán leales a la monarquía española, de modo que el proyecto político de la República mestiza funcionará como representante de la corona española en el Río de la Plata, y además subsumirá bajo su autoridad a los pueblos originarios y caciques que han entablado relaciones familiares y políticas con los españoles. Es significativo también el papel que Díaz de Guzmán le otorga al aspecto cuantitativo de los nacimientos, como también lo ha señalado Graciela Maturo, ya que el hecho de tener muchos hijos no sólo garantiza que la base de la República mestiza sea amplia, sino también que a dicha República se le asigna la tarea de poblar el resto del territorio del Río de la Plata. Díaz de Guzmán elabora así una fundamentación filosófico-política de la República mestiza como “madre de ciudades”, ya que desde su capital en Asunción del Paraguay tendrá la tarea de enviar a sus integrantes a fundar otras ciudades en el territorio colonial del Río de la Plata. Respecto de los mestizos, prosigue diciendo lo siguiente:

“Son comúnmente buenos soldados, y de gran valor y ánimo inclinados a la guerra, diestros en el manejo de toda especie de armas, y con especialidad en la escopeta, tanto que cuando salen a sus jornadas, se mantienen con la caza que hacen con ella, y es común en aquella gente matar a vuelo a bala rasa las aves que van por el aire, y no tenerse por buen soldado el que con una bala no se lleve una paloma, o un gorrión; son comúnmente buenos jinetes de a caballo de ambas sillas, de modo que no hay quien no sepa domar un potro, adiestrarle con curiosidad en lo necesario para

la gineteta y brida, y sobre todo son muy obedientes y leales servidores de S. M. Las mujeres de aquel país son por lo común de nobles y honrados pensamientos, virtuosas, hermosas, y bien dispuestas; dotadas de discreción, laboriosas y expeditas en todo labrado de aguja, en que comúnmente se ejercitan. Por todo lo referido ha venido aquella provincia a tanto aumento y política como se dirá adelante."<sup>28</sup>

Vemos que en Díaz de Guzmán hay también una valoración del mestizaje cultural. Los mestizos se vuelven diestros ya no en el manejo de las armas tradicionales de los pueblos originarios, como lanzas, dardos, arcos y flechas, sino en el de las armas de fuego introducidas por los europeos. En base a la cita anterior, podemos decir que para Díaz de Guzmán los mestizos cumplen cuatro valores fundamentales: el manejo de las armas, la autosuficiencia, la caballería y la lealtad monárquica. El manejo de las armas supone una maestría en las armas de fuego introducidas por los europeos, y se complementa con la valentía y la capacidad guerrera. La autosuficiencia implica la habilidad de que cada mestizo se puede garantizar su propio alimento mediante la cacería con armas. Díaz de Guzmán vincula la capacidad de los mestizos de asegurarse su propio alimento con el grado en que se es un soldado hábil, y es el manejo de las armas lo que vincula ambas cualidades, ya que quien no pueda cazar un ave con su arma de fuego no puede ser buen soldado. En cuanto a la caballería, ésta incluye tanto el saber cabalgar como también la domesticación de los caballos. Por último, la lealtad monárquica implica que los mestizos reconocen como gobernante legítimo al rey de la monarquía española, cuyo gobierno incluye tanto la península como las colonias americanas. La lealtad monárquica es para Díaz de Guzmán el elemento que

<sup>28</sup> DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy, *Op. Cit.*, pp. 110-111.

permite desvincular a los mestizos de sus respectivos pueblos originarios y convertirlos en vasallos de la corona española. En este sentido, la ascendencia europea de los mestizos termina primando por sobre su ascendencia originaria.

Con el paso del tiempo surgirán en la colonia del Río de la Plata otras concepciones del mestizaje y de la fusión de culturas. De esos autores se puede señalar a José Peramás como representante de la filosofía colonial del siglo XVIII.

## 2. José Peramás

En la zona que abarca la actual provincia de Misiones, el Paraguay y el sur del Brasil se había implantado un tipo de orden colonial vinculado a la orden cristiana de los jesuitas y cuyo principal representante de fines del siglo XVIII es **José Peramás** (1732-1793). Escribió un libro curioso titulado *La república de Platón y los guaraníes* en donde sostiene que el único pueblo de la historia que realizó el proyecto de la república platónica fueron los guaraníes cristianizados de las reducciones jesuíticas.

Peramás era un sacerdote católico y catalán que se oponía ferozmente a la filosofía enciclopedista e ilustrada del siglo XVIII. No tenían ningún aprecio por Diderot, D'Alambert, Voltaire y Rousseau. Califica a estos filósofos como "epicúreos" y "dementes", y sostiene que el tipo de filosofía que pregonan ha contribuido a la ruina moral y espiritual de Europa. Por otra parte, tiene una estima muy grande hacia la filosofía de Platón, y en especial al proyecto político que expone en *La República* y en *Las Leyes*, aunque de tanto en tanto critica aquellos pasajes de Platón que contradicen o no se ajustan a los dogmas de la religión católica. Dice al respecto:

“Si alguna vez fue oportuno llevar a la práctica aquella forma de gobierno que propone Platón en su célebre libro *La República*, lo es en estos tiempos en que un rebaño epicúreo de filósofos dementes, en su odio contra las santas instituciones de nuestros mayores y de toda forma recta de gobierno, subvierte todo lo existente y excogita algo nuevo cada día para lograr (si pluguiera a los dioses) la plena felicidad de los pueblos. ¿Por qué no adoptan, entonces, aquella forma del eximio filósofo a quien Tulio denominara el más sabio de toda la Grecia? Sé muy bien que hay en ella errores inadmisibles: lo reconozco y lo confieso. Pero contiene también cosas bellísimas y excelentes. Admitan éstas y pónganlas en práctica. Y ya que no desean convivir con nosotros ni conformarse con nuestro método de vida, váyanse de una vez lejos de nosotros los que aman tales novedades y, poniendo el océano de por medio, retírense al confín del mundo y vivan allí a sus anchas: esto será mucho mejor que andar esparciendo entre el vulgo esos delirios y sueños filosóficos que tantas perturbaciones provocan y hacen que hoy nadie viva contento con su suerte. Mas nunca lograrán estos embaucadores la aprobación de los sabios para sus falsas invenciones, como contrarias que son a la religión y a la felicidad pública; ni jamás república alguna, comparable con la de Platón, podrá subsistir en Europa, basada en sus impíos dogmas. Más cabe preguntar: ¿Existe tal república? ¿Existió alguna vez en el mundo? Eso es lo que nos proponemos investigar aquí. Y abrigamos la esperanza de poder demostrar que entre los indios guaraníes de América se realizó, al menos aproximadamente, la concepción política de Platón.”<sup>29</sup>

El método que Peramás utiliza es el siguiente: cada capítulo de su libro abarca un aspecto de la vida urbana, como

<sup>29</sup>PERAMÁS, José Manuel, *La República de Platón y los guaraníes*, Emecé Editores, Buenos Aires, Argentina, 1946, pp. 19-20.

la forma que debe tener una ciudad, el número de habitantes y de casas, la música, el trabajo, las artes, el comercio, los magistrados y las leyes, entre otros. Para cada uno de estos temas cita primero un pasaje de Platón al respecto, y luego consigna lo que hacían los guaraníes. Deja al lector la tarea de compararlos y de juzgar si la vida de los guaraníes cumple o no con las indicaciones de Platón. Además, también realiza un comentario propio con respecto a cada tema. Peramás concluye que el modo de vida de los guaraníes cumple perfectamente con las condiciones que Platón establece para su República, y hasta lo ha mejorado en aquellos aspectos en que contradice a la religión católica. Del texto de Peramás se infiere que esto último se logró gracias a la intervención de los misioneros jesuitas y su empeño por convencer a los guaraníes de que abandonasen sus creencias ancestrales y se convirtieran al catolicismo. Una empresa de convencimiento que se basó en la presencia de la Inquisición en las tierras de América. Al respecto hay un capítulo del libro de Peramás que lleva por título "La inquisición contra los impíos". Pero a pesar de la Inquisición y de los misioneros jesuitas, los guaraníes pudieron conservar muchas de sus costumbres ancestrales aún bajo el orden colonial católico. Entre estas costumbres ancestrales se destaca el modo de trabajar la tierra. Peramás se refiere a esta costumbre de la siguiente manera:

"Entre los guaraníes no sólo se cultivaba el campo común para atender las cargas públicas, sino que toda obra de carácter benéfico para la comunidad se hacía en común; y sin embargo todos los indios tenían tiempo de sobra para atender su propia chacra y sus intereses privados."<sup>30</sup>

<sup>30</sup> PERAMÁS, José Manuel, *Op. Cit.*, p. 55.

Desde tiempos ancestrales, los guaraníes dividían el trabajo de la tierra en dos partes: había un campo público para sembrar y cosechar en común, y además cada guaraní tenía su campo propio. Los guaraníes pudieron conservar esta costumbre a pesar de los misioneros, debido a que a los ojos de los jesuitas se asemejaba a la vida comunitaria del cristianismo primitivo practicado por los discípulos de Jesús. Al ver esa similitud, los misioneros jesuitas consideraron que no podían censurar a los guaraníes en este punto, si los primeros cristianos vivían de manera similar. Esta costumbre llamó especialmente la atención de Peramás, y la interpretó de la siguiente manera:

“Al campo común de donde provenía el sustento para las viudas, los enfermos y los niños llamábanlo los indios *Tupambaé*, es decir, propiedad de Dios; y a los campos particulares, *Abambaé*, es decir, propiedad del hombre.”<sup>31</sup>

Vemos que Peramás se preocupó por consignar los nombres propios que los guaraníes tenían para cada uno de estos dos campos. Esta preocupación por el lenguaje guaraní es un tema constante a lo largo del libro de Peramás, porque sostiene que la conversión de los guaraníes al catolicismo es más efectiva si el misionero conoce el lenguaje guaraní. En cuanto al tema de los dos campos, el *Tupambaé* o “propiedad de Dios” se cultiva para proporcionarles alimentos a todas las personas que por un motivo u otro no pueden realizar tareas agrarias. Según Peramás, esto incluye a las viudas, los enfermos y los niños, pero presumiblemente también incluye a los ancianos. El *Abambaé* o “propiedad del hombre” es el campo particular que cada guaraní trabaja para alimentarse a sí mismo y a su familia. En el caso de que el *Abambaé* de algún

<sup>31</sup>PERAMÁS, José Manuel, *Op. Cit.*, p. 174.

miembro de la comunidad no produzca frutos, ya sea porque el cultivo se perdió debido al mal clima, la maleza u otro motivo, es conjeturable que su propietario hubiese sido socorrido por sus pares, e incluso que le fuese destinado una parte del *Tupambaé* hasta que su campo particular se recobrara.

Peramás representa el sector religioso dentro de la filosofía rioplatense colonial, sector que dominó el panorama filosófico de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, para fines del siglo XVIII y principios del XIX, el sector laico de la burguesía comercial también hallaría a sus voceros para propagar sus ideas y su filosofía. El máximo representante de este sector, inspirado por la filosofía enciclopedista e ilustrada, es Manuel de Lavardén, cuyo pensamiento examinaremos a continuación.

### *3. Manuel de Lavardén*

No todos los filósofos de la época colonial eran sacerdotes. Había también autores laicos que pertenecían a la naciente burguesía comercial. Estaban influenciados por la filosofía enciclopedista e ilustrada del siglo XVIII, y en sus escritos trataban temas de economía, literatura, historia, y ciencia. El máximo representante del sector burgués y laico dentro de la sociedad virreinal rioplatense es **Manuel de Lavardén** (1754-1809). Nació en la ciudad de Buenos Aires, estudió en la Universidad de Chuquisaca y luego en varias universidades europeas. Cuando regresó al Río de la Plata se convirtió en comerciante, tuvo un saladero de carne y también fue ganadero. Paralelamente, fue un entusiasta de la cultura y escribió poemas y obras de teatro, de las que se recuerdan su *Sátira*, el *Siripo* y la *Oda al Paraná*. También fue un admirador de la ciencia y entre su biblioteca había libros de física, química y

economía. Había leído, entre otros, a Newton.<sup>32</sup> A Lavardén se lo conoce más por su obra literaria y económica, pero fue también un filósofo que se hizo vocero del pensamiento del sector laico y burgués al que pertenecía.

En cuanto a su filosofía, comienza por realizar una crítica a la escolástica. Lavardén sostiene que los intentos de los filósofos escolásticos por demostrar la existencia de Dios son una pérdida de tiempo en el Río de la Plata porque, según él, no hay ateos a quienes convencer. En el plano personal Lavardén era un católico creyente, pero consideraba que la religión no puede proporcionar un conocimiento adecuado de la naturaleza. Para ello se requiere la ciencia. En base a la influencia de Descartes y de Hobbes, compara la naturaleza a una máquina. Lavardén sostiene que Dios es el creador del mundo, así como el ingeniero es el creador de una máquina. Pero la analogía va más lejos. Para estudiar el funcionamiento de una máquina, no es necesario tener en cuenta al artesano que la construyó. Se la puede estudiar en base al análisis de las partes que la componen, de sus engranajes y de las relaciones que hay entre ellos. Para entender cómo funciona un reloj

<sup>32</sup> LAVARDÉN, Manuel José de, *Nuevo aspecto del comercio en el Río de la Plata*, Estudio preliminar y notas por Enrique Wedovoy, Editorial Raigal, Buenos Aires, Argentina, 1955, p. 154. Criticando las ideas de un autor anónimo respecto de cómo construir un puerto, Lavardén dice: "El Anónimo impugna el pensamiento de balizar el banco Chico porque dice que causará el efecto de amontonar las arenas, y disminuir el fondo del río. El Observador opina que puesta la baliza como se debe no causará estos efectos; pero que si por mal puesta acumulase algunas arenas, en el canal, sucederá lo contrario de lo que afirma el Anónimo. La razón del Observador es concluyente. Todo lo que eleve en tal caso el banco disminuirá el álveo del río, y habiendo de pasar las aguas por él en el mismo tiempo, es fuerza que aumenten de velocidad. Este aumento debe producir el efecto de excavar el canal, hasta que todo vuelva a su equilibrio, y la acción sea igual a la reacción. No cabe duda." Al final de aquella cita, Lavardén se refiere a la tercera ley de la mecánica de Newton, la ley de la acción y la reacción, lo cual nos permite afirmar que conoció su obra.

no hace falta tener en cuenta al relojero. De la misma manera, para estudiar la naturaleza no hace falta tener en cuenta al Dios que la creó. Dice al respecto:

“La perfecta coordinación del Universo, la armoniosa correspondencia de sus partes, la uniformidad de los efectos, la perfección de la más mínima cosa, están manifestando la sabia mano del Supremo artífice; pero este no es el fin principal de la filosofía. Vista una bella máquina nadie puede dudar que hay un autor que la ha construido. La hermosura del mundo dice desde luego que hay un Dios. Los sermones que se han recitado, los gruesos volúmenes que se han escrito para probar esta existencia, son de alguna manera injuriosos a los oyentes y a los lectores. Ellos son a lo menos palabras perdidas porque se dirigen a Ateos que no hay o a hombres indignos de que se les hable. El buen filósofo concluye con sus observaciones en sensibles reconocimientos a vista de la unidad de este Dios, de su poder, de su sabiduría, de su bondad, de su providencia.”<sup>33</sup>

Según Juan María Gutiérrez y Enrique Wedovoy, las palabras de Lavardén causaron un gran revuelo en aquella época. Porque la escolástica, como corriente dominante, subordinaba la filosofía a la religión. Lavardén seculariza el papel de la filosofía y además sostiene que no hace falta escuchar sermones ni leer tratados teológicos para creer en Dios. Basta con observar la naturaleza y comprobar que todas sus partes están armónicamente interrelacionadas, así como están relacionadas las partes de una máquina. La consecuencia de esto es una fuerte limitación del poder de la casta sacerdotal. El filósofo ilustrado puede creer en Dios, pero no necesita ni

<sup>33</sup> Palabras de Lavardén, en GUTTIÉRREZ, Juan María, *Estudios biográficos y críticos sobre algunos poetas sudamericanos anteriores al siglo XIX*, Imprenta del Siglo, Buenos Aires, Argentina, 1865, p. 51.

los sermones ni los escritos de los sacerdotes para eso, como tampoco necesita tener en cuenta a Dios para estudiar la naturaleza. La creencia en Dios queda reservada al ámbito personal, mientras que el estudio de la naturaleza se vuelve laico, científico, racional y experimental.

Lavardén propone que la filosofía vuelva su mirada a la naturaleza y a la sociedad. Comprueba que toda la América está compuesta por distintos terrenos, regiones geográficas y países. Hay una multiplicidad de rasgos locales a lo largo de ella, pero también hay una unidad general de las leyes humanas y de las ordenanzas. Para Lavardén, la América se caracteriza tanto por su diversidad como por su unidad. La diversidad de América consiste en las distintas localidades, países, terrenos, climas, características geográficas, habitantes y paisajes. La unidad de América estriba en sus leyes humanas generales. Dice al respecto:

“Nuestras leyes, y nuestras ordenanzas se aproximan a nuestra situación, pero son generales a toda la América, y ésta abraza todos los climas, todos los temperamentos, todas las calidades de terrenos; tiene países interiores, y costa; canales abiertos para la comunicación, y tierras empinadas que la dificultan; en una parte hay minas, en otras se buscan en vano; en unas provincias habitan los antiguos dueños, y constituyen la principal población, en otras apenas se conocen. En este laberinto necesitamos que los genios profundos echen a buscar el hilo de Ariadna. La falta de noticias, y de monumentos hace fluctuar las opiniones cuando no tienen un principio fijo de que partir. Acostumbrémonos pues a deducir nuestras consecuencias de antecedentes incontestables. La historia nos provee importantes sucesos de que extraer verdaderos conocimientos y las ciencias están convenidas en certísimos datos, cuya aplicación es el único arbitrio para desenvolver el enredo de ideas, que confunde la variedad de

nuestros intereses. El interés de cada uno de nosotros varía numéricamente los juicios, y hará toda disputa, en que se mezcle interminable."<sup>34</sup>

Lavardén analiza la situación de América en base a la dualidad filosófica de lo universal y lo particular, y plantea el desafío de articularlos. Lo universal son las leyes humanas y ordenanzas, mientras que lo particular son los rasgos locales de cada región geográfica. La clave para lograr la articulación de lo universal y de lo particular en el caso de América consiste en encontrar un principio o hilo conductor, es por eso que para atravesar el laberinto de las particularidades se necesita del hilo de Ariadna. La referencia al mito griego del laberinto, del cual logró salir el héroe Teseo gracias al hilo que Ariadna le había obsequiado, no es casual. Es una metáfora cuidadosamente elegida para afirmar de manera poética que la articulación de lo particular y de lo universal de América se debe realizar en base a la cultura clásica del mundo grecorromano. Es la misma referencia que nos permite afirmar, como lo hace Wedovoy, que la obra literaria de Lavardén pertenece al estilo del neoclasicismo.

En general, el neoclasicismo no busca representar individuos particulares, ni rasgos particulares, sino ideas y conceptos universales. En esto, los valores de su estética están inspirados por la filosofía de Platón. Es un estilo que valora la racionalidad y la universalidad. Como valora la cultura grecorromana clásica, hay por ello también una valoración del mundo pagano. El neoclasicismo argentino, cuyo máximo representante es Lavardén, combina los elementos paganos de la cultura clásica grecorromana, tales como el panteón de los dioses, las ninfas, los espíritus de los ríos y de los bosques, y a ese mundo clásico lo articula con elementos autóctonos como los ombúes, el Paraná, el mar de la Patagonia y el vien-

<sup>34</sup>LAVARDÉN, Manuel José de, *Op. Cit.*, 1955, p. 110.

to de la Pampa. En el caso de Lavardén, esa combinación se puede apreciar en su *Oda al Paraná*. En tanto que el hilo de Ariadna como metáfora de la cultura clásica permite atravesar el laberinto de las particularidades de América para llegar a una sociedad común a todo el continente, el neoclasicismo se convierte para Lavardén en algo mucho más amplio que un estilo artístico; se convierte en un marco filosófico general. La mezcla de cultura grecorromana y de elementos autóctonos es el principio fijo al que Lavardén alude en la cita anterior, principio a partir del cual se pueden deducir consecuencias que sean aplicables a toda la América, teniendo en cuenta las particularidades de cada localidad.

De esas consecuencias se deducen las funciones tanto de la historia como de la ciencia. La historia proporciona los conocimientos adquiridos por las generaciones pasadas, de manera que el examen de la naturaleza no tenga que comenzar cada vez desde cero. La ciencia, por su parte, proporciona los métodos para estudiar aquellos fenómenos respecto de los cuales las generaciones pasadas no han tenido conocimiento, es decir, de aquellos fenómenos que la historia hasta ahora no ha abarcado. Además, las ciencias permiten dirimir las discusiones de las ideas, a través de los datos objetivos que proporcionan. En base a estos datos se pueden planificar de manera precisa todos los aspectos económicos de las sociedades humanas, que requieren de tres actividades fundamentales: la agricultura, la industria y el comercio. Dice al respecto:

“La agricultura proporciona el alimento, y la primera materia del vestuario y mensajes. La industria, pule y modifica estas materias, con proporción a la necesidad, a la comodidad y al gusto. Si algo sobra de primeras materias, o de efectos industriales, el comercio indaga dónde hacen falta, y allí los lleva para traer en retorno, lo que nuestra agricultura no produce, lo que nuestros

industriales no saben, o no pueden labrar. Éste es el comercio activo, y vivificante.”<sup>35</sup>

Gracias a la agricultura, los seres humanos pueden labrar la tierra para que ésta nos brinde sus frutos. El conocimiento de los métodos de la agricultura nos ha sido proporcionado por la historia, las incontables generaciones pasadas nos han legado el método para sembrar y cosechar todas las variedades conocidas. El aporte de la ciencia consiste en diagramar una planificación de la agricultura acorde a las necesidades del país, de tal manera que se siembre y coseche lo suficiente para alimentar y vestir a todos sus habitantes y para destinar el resto a la exportación. La industria recibe el material vegetal cosechado gracias a la agricultura, y lo elabora artesanalmente para producir textiles, que a su vez son trabajados para elaborar vestimentas. También aquí interviene la ciencia, ya que permite calcular qué cantidad de vestimentas son necesarias para los habitantes del país y qué cantidad conviene exportar. El comercio se ocupa de averiguar qué países necesitan alimentos que no pueden producir y vestimentas que no pueden fabricar, y allí envía los sobrantes de la agricultura y de la industria del propio país, sobrantes cuyo número ha sido calculado previamente. Este cálculo es necesario porque el comercio trae de vuelta los bienes primarios que la agricultura del país no produce y también los productos de la industria que los artesanos locales no fabrican. Esto no necesariamente implica el trueque, ya que el comercio puede traer de nuevo al país un retorno monetario. A través de ese retorno monetario se compra aquello que el país necesita y no produce.

Para Lavardén, la agricultura, la industria y el comercio no son actividades completamente privadas. Al contrario, como lo ha señalado Wedovoy, es el gobierno quien planifica de antemano las tareas de estas tres actividades. Según La-

<sup>35</sup> LAVARDÉN, Manuel José de, *Op. Cit.*, p. 119.

vardén, el gobierno debe intervenir en la economía para que el país en su conjunto se beneficie. Esto es necesario, porque sostiene que no sólo los miembros de la patria tienen ciertas obligaciones, sino que la patria misma tiene obligaciones con respecto a sus miembros. Para aclarar este punto, Lavardén plantea una diferencia entre aquello que él llama “patria accidental” y “patria formal”:

“Los que tienen por patria el miserable terrón en que casualmente vieron la primera vez la luz del día, escuchan sólo los primeros dictámenes de su amor propio que se interesa hasta en lo que no le toca. La elevada torre de su Parroquia es para ellos un objeto lisonjero de que se jactan sin saber por qué. Ésta es la patria accidental; pues la formal Patria, la Patria a quien debemos sacrificarnos es aquella comunidad que con providencias bienhechoras cuidó de nuestra existencia desde el primer momento. Nacimos al mundo inhábiles para socorrernos, nuestros padres no siempre pueden alimentarnos. Necesitamos después de una educación ventajosa, y pocas familias pueden darla a sus hijos. Y cuando hemos de subsistir a expensas de nuestra industria; ¿cómo nos moveríamos de un lugar a otro sin caminos, sin posadas, sin puertos, y sin barcos? Ocupados en nuestro trabajo, ¿quién nos defiende de las vejaciones del más fuerte de nuestros compatriotas, de las hostilidades extranjeras? Cuando al cabo de una vida laboriosa la fortuna no ha correspondido a nuestros esfuerzos, y llegamos a una vejez decrepita sirviendo de peso a los demás hombres, cargados de enfermedades, sin arbitrio de remediarlas, ¿Quién se duele de nosotros? ¿Quién atiende a nuestra miseria? ¿Quién prolonga nuestros días hasta su término natural? La Patria, la dulce Patria, la Patria anhelosa, y pródiga trata de precavernos de toda incomodidad, de todo insulto. Aquella comunidad de hombres, que viven bajo de una potestad, de unas leyes, y bajo unas

providencias económicas, ésta es la Patria; el caro objeto de nuestra gratitud."<sup>36</sup>

Es necesario aclarar que cuando Lavardén habla de patria no se está refiriendo a la Argentina como Estado-Nación, porque la Argentina como un país independiente todavía no existía. Cuando habla de patria, se está refiriendo al imperio español, sin distinguir entre la península y los virreinos americanos. Lavardén se considera a sí mismo español, pero es interesante señalar que no equipara de manera exclusiva lo hispano con la cultura mediterránea de la península. Al contrario, todas las regiones de América, con su enorme diversidad de climas, suelo, flora y fauna también forman parte para él de una misma y única patria. Habiendo dicho esto, pasemos al análisis de su concepción de la patria.

Los calificativos "accidental" y "formal" que Lavardén emplea son términos que hunden sus raíces en la filosofía de Aristóteles. Con este vocabulario aristotélico Lavardén elabora una concepción filosófica de la patria. El concepto de patria accidental se refiere al lugar de nacimiento. Nadie eligió el lugar donde nació. En este sentido, la patria es accidental. En cambio, el concepto de patria formal se refiere a la comunidad de la cual uno es miembro. Como tal, para Lavardén la patria formal tiene que garantizar una serie de beneficios: la alimentación, la educación, el sistema de transporte, la protección contra la explotación de otros miembros de la patria, la defensa contra las hostilidades extranjeras, y el cuidado de la vejez. El territorio donde uno nació, por sí solo, no puede garantizar ninguno de estos beneficios; hace falta una comunidad para ello.

La patria debe garantizar la alimentación, ya que, como dice Lavardén, las familias no siempre pueden alimentar a sus hijos. Al afirmar esto, Lavardén sostiene que el hambre no es

<sup>36</sup> LAVARDÉN, Manuel José de, *Op. Cit.*, pp. 174-175.

un problema privado, sino un problema público que debe ser resuelto por la comunidad. No se puede dejar a las personas que padecen hambre a su propia suerte, porque el hacer esto es un atentado contra la comunidad. Para Lavardén, el no ocuparse del hambre de los demás es antipatriótico. Pero resolver el problema del hambre es sólo una de las obligaciones de la patria. También debe garantizar la educación. El argumento es similar al anterior: los padres no siempre pueden brindarle una educación a sus hijos. En ese caso, es una obligación de la patria que todos puedan acceder a la educación. Un territorio en donde sus habitantes no pueden acceder a la educación no cumple con los requisitos de la patria formal. En tercer lugar, es incumbencia de la patria la construcción de un sistema de transporte adecuado, que incluye caminos, posadas, puertos y barcos. Esta última lista de ejemplos muestra la amplitud del concepto que Lavardén tenía del sistema de transporte como incumbencia de la patria. No sólo es obligación de ésta la construcción de caminos y de puertos, sino también de posadas donde se pueda comer y descansar, y de barcos como vehículos públicos o comunitarios. En cuarto lugar, cuando se refiere a “las vejaciones del más fuerte de nuestros compatriotas”, no sólo se está refiriendo a la fuerza física, sino también al poder económico. Para Lavardén, la patria debe garantizar que ningún compatriota sea económicamente explotado. En quinto lugar, también debe garantizar que ninguna potencia extranjera pueda invadir el territorio de la patria ni oprimir a ninguno de sus habitantes. En sexto y último lugar, la patria tiene que garantizar el cuidado de la vejez. Nuevamente, se puede apreciar que para Lavardén los inconvenientes de la vejez no son un asunto privado; ninguna persona anciana debe ser abandonada a su propia suerte, sino que merece el cuidado brindado por la comunidad.

Mariano Moreno, cuyo pensamiento veremos a continuación, conoció la obra de Lavardén, quien lo influenció

en varios aspectos. La Revolución de Mayo marcó el fin de la época colonial y el comienzo de una época nueva, en la que la filosofía también iría manifestándose de maneras nuevas.

CAPÍTULO 3

**MARIANO MORENO**



**Mariano Moreno** (1778-1811) fue el ideólogo de la Revolución de Mayo. Fue también uno de los principales representantes de la ilustración rioplatense, que incluye a Bernardo de Monteagudo, Juan José Castelli y Manuel Belgrano. Moreno escribió sobre economía, política, jurisprudencia, historia y también filosofía. Fue un revolucionario incansable que desde sus primeros escritos defendió a los pueblos originarios. Denunció el trabajo esclavo al que eran sometidos en las minas de plata en Potosí. También protestó en contra de la esclavitud a la que eran sometidos los africanos arrancados de su continente, para ser vendidos como mercancías en América. Defendió los derechos civiles de las mujeres, y como secretario de la Junta de Buenos Aires fundó la primera biblioteca pública del país y el primer periódico, estableció el derecho a la jubilación y peleó por mejorar las condiciones laborales de los docentes.

Mariano Moreno nació en la ciudad de Buenos Aires. A los veintiún años de edad comenzó sus estudios en la Universidad de Chuquisaca, una de las universidades más prestigiosas de todo el continente, donde también estudiaron Manuel Belgrano, Juan José Castelli y Bernardo de Monteagudo. Debido a las enemistades que fue estableciendo por defender los

derechos de los pueblos originarios y por repudiar la esclavitud, Mariano Moreno se trasladó con su familia a Buenos Aires en 1805.

Cuando los ingleses invadieron el Río de la Plata en 1806, el virrey Sobremonte se fugó de Buenos Aires, llevándose consigo el tesoro de la ciudad y a los soldados virreinales para proteger a su persona y al tesoro. La ciudad quedó librada a su propia suerte, y los vecinos formaron milicias urbanas para luchar contra los invasores. Estas milicias luego suspenderían al virrey de su puesto. Moreno se posicionó del lado de los vecinos de Buenos Aires y formuló argumentos para justificar la suspensión de Sobremonte. Esos vecinos luego impulsarían la instalación de la Junta de Buenos Aires para gobernar el Río de la Plata, y Moreno se convertiría en su secretario.<sup>37</sup> En base a las ideas de diversos pensadores europeos, como Francisco Suárez, Locke, Rousseau y Jovellanos, elaboró una filosofía política original, que utilizó para fundamentar la instalación de la Junta de Buenos Aires y la convocación a un Congreso constituyente, que reuniera a los diputados elegidos por provincia para fijar el rumbo que la América debía seguir.

El Congreso en el que Moreno cifraba sus esperanzas no llegó a convocarse en el momento en el que él hubiera querido. En su lugar, se amplió la cantidad de miembros de la Junta de Buenos Aires para que incluyera también a los diputados de provincia. Con el paso de los años, la Junta original pasó a llamarse la “Primera Junta”, y la que se amplió con los diputados se denominó “Junta Grande”. Como Moreno no estaba de acuerdo con esta decisión, optó por renunciar a su cargo como secretario de la Junta. En diciembre se lo envía a

<sup>37</sup> DE GORI, Esteban, *La república patriota. Travesías de los imaginarios y de los lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano Moreno*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2012, p. 10. Dice De Gori: “En la ciudad de Buenos Aires la disolución de la Junta Central de Sevilla impulsaría a la élite local y a la milicia urbana, constituida como actor político después de la derrota de las fuerzas inglesas (1806-1807), a impulsar una Junta Provisoria de Gobierno.”

Inglaterra en una misión diplomática. Nunca llegó a destino, ya que durante la travesía en barco fue envenenado. Su cadáver fue arrojado al mar. Mariano Moreno tenía treinta y dos años de edad al momento de morir.

### *1. La defensa de los pueblos originarios*

En su época de estudiante universitario en Chuquisaca, Moreno pudo ver con sus propios ojos los horrores de la esclavitud a la que eran sometidos los pueblos originarios. Habían sido esclavizados para trabajar en las minas de plata del Potosí. Tenían que pasar por túneles estrechos y con poco aire, pasar días y enteros bajo la tierra, cargando pesos enormes sobre sus espaldas. Cuenta que de los grupos que ingresaban bajo tierra, rara vez volvían a salir todos, ya que muchos de ellos morían allí. Cuando Moreno terminó de cursar sus estudios, tuvo que redactar una disertación final para obtener su título. Decidió hacer su tesis sobre la esclavitud en las minas del Potosí. Allí narró los horrores que sufrían los habitantes originarios, denunció la opresión y argumentó que la esclavitud tenía que ser abolida. Su disertación comienza con las siguientes palabras:

«Desde el primer descubrimiento de estas Américas, empezó la malicia a perseguir a unos hombres que no tuvieron otro delito, que haber nacido en unas tierras que la naturaleza enriqueció con opulencia.»<sup>38</sup>

<sup>38</sup> MORENO, Mariano, "Disertación Jurídica. Sobre el servicio personal de los indios en general y sobre el particular de yanaconas y mitarios", en *Escritos I*, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Estrada, Buenos Aires, Argentina, 1956, p. 6.

Moreno condensa todo el sentido del llamado “descubrimiento de América” en una sola frase. Los pueblos originarios, desde el primer momento en que los invasores europeos llegaron, fueron hostigados, perseguidos con malicia, golpeados, torturados y asesinados. Ellos no eran inferiores a los europeos en ningún sentido, no necesitaban nada de parte de los invasores. No se les puede achacar que no hayan sido cristianos, porque eso no es una falta, ni puede constituir un motivo para su conversión forzada ni para la brutalidad con la que fueron tratados. Y en la misma frase, Moreno afirma que el principal motivo del “descubrimiento de América” fue económico. La naturaleza ciertamente enriqueció hasta con opulencia las tierras de América, ellas eran tierras fértiles donde todo género de plantas podía crecer y toda una variedad de animales podía pastar. En ellas también había toda clase de minerales y de metales, incluidos el oro y la plata, que los pueblos de América utilizaban principalmente con fines artísticos y decorativos, ya que son metales de poca utilidad práctica para fabricar herramientas e instrumentos.

Los europeos codiciaban esas riquezas porque para ellos el oro y la plata tenían el uso de moneda de cambio, pero también codiciaban las tierras fértiles de estas regiones. Y estaban dispuestos a hostigar, atacar y a tratar con malicia a los habitantes que habían nacido en este suelo, sólo para arrancarles mediante la fuerza y la violencia los metales preciosos y las tierras fértiles. Privaron a los pueblos de América de su libertad, les pusieron grilletes, los esclavizaron y los obligaron a sacar metales de la tierra, como en la mina de Potosí, en condiciones inhumanas, hasta que murieran. Moreno levantó su voz para denunciar esa tremenda injusticia; en su disertación jurídica describió en detalle todos los horrores que los habitantes originarios padecían en la mina de Potosí. Brindó argumento tras otro para terminar con el trabajo esclavo.

Años más tarde, en la *Representación de los hacendados y labradores*, Moreno defiende a los habitantes originarios de África, que fueron arrancados de su continente para ser vendidos como mercancías en América. Los africanos también fueron esclavizados para que trabajaran en los campos de cultivo, en los talleres artesanales y en las casas como esclavos domésticos. En medio de una época en donde a los africanos se los consideraba inferiores y “esclavos por naturaleza”, Moreno dice:

«Gime la humanidad con la esclavitud de unos hombres que la naturaleza creó iguales a sus propios amos.»<sup>39</sup>

Moreno sostiene que los africanos esclavizados no son inferiores a sus amos. Han sido creados iguales a sus amos, no por Dios, sino por la naturaleza. Para Moreno, esclavizar a alguien es privarlo de la libertad natural con la que nació, es un atentado contra su condición de ser humano. Por eso es que toda la humanidad se levanta en protesta en contra de semejante crimen. Para Moreno, la esclavitud no sólo atenta contra los individuos específicos que han sido reducidos, atenta también de manera directa contra la humanidad entera.

Moreno continuará denunciando la esclavitud a lo largo de toda su vida. Un ejemplo de ello es la traducción que hace de la Constitución de los Estados Unidos. En la traducción que Moreno hace de ese documento, mantiene los artículos con los que está de acuerdo, pero suprime todos los párrafos que justifican la esclavitud.<sup>40</sup> Esa lectura crítica, que Moreno

---

<sup>39</sup>MORENO, Mariano, *Representación de los Hacendados*, en *Escritos II*, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Estrada, Buenos Aires, Argentina, 1956, p. 35.

<sup>40</sup>DURNHOFER, Eduardo, *Mariano Moreno inédito. Sus manuscritos*, Casa Pardo, Buenos Aires, Argentina, 1973, pp. 78-79. Respecto de la traducción que Moreno hace de la Constitución de los Estados Unidos, Durnhofer dice:

emprende en todo momento, es una de las características de la filosofía de la Ilustración, punto que veremos a continuación.

## *2. La Ilustración rioplatense*

Durante el siglo XVIII y principios del XIX, comenzaron a llegar al Río de la Plata los libros de los principales filósofos enciclopedistas e ilustrados, como D'Alambert, Diderot, Rousseau, y Locke. Estos libros estaban prohibidos por la Iglesia, y llegaron de manera clandestina como contrabando. Moreno tuvo acceso a ellos durante su época de estudiante en Chuquisaca.

Las ideas de estos autores representaron un gran cambio con respecto a las que prevalecían en los siglos anteriores, que estuvieron dominados por la filosofía de la escolástica y que sirvió siempre a los intereses de la corona. Mariano Moreno criticaba al escolasticismo ya en su época de estudiante, y también manifestaba su predilección por la filosofía de la época ilustrada. En uno de sus textos de su época en Chuquisaca, dice:

«Si el ilustrado gusto de nuestro siglo me permitiera hacer uso del escolasticismo, me sería muy fácil pre-

---

“Hemos señalado precedentemente que la “traducción” no es prácticamente tal, porque va mucho más allá: Moreno suprime en ella drásticamente todo aquello que considera nocivo a su idea libertaria. La primera actitud de tan grande trascendencia, la descubrimos cuando omite el contenido de parte del artículo I, Sección II, inciso 3 (de la Constitución de EE.UU.), es la distinción entre personas libres y las que no lo son: no podía admitir que aquello que le estaba sirviendo de modelo de sistema para su establecimiento y adopción en el Río de la Plata, tolerara la servidumbre y más aún, la esclavitud. Mariano Moreno, en tal sentido, se adelantó a posteriores enmiendas constitucionales norteamericanas ocurridas 54 años después de su muerte (enmienda XIII, 1865).”

sentar una disertación que en la obscuridad de sus voces se acreditase de metafísica y sublime, por más que apareciera desnuda de sólidas reflexiones.»<sup>41</sup>

Para Moreno, no es ninguna casualidad que la escolástica haya sido siempre una aliada de la monarquía; ya que al suplantarse el pensamiento crítico por una metafísica envejecida y completamente desconectada de la realidad, intentaba mantener a los súbditos de la corona en una completa ignorancia acerca de la conducta del monarca y de la legitimidad de su título. Moreno sostiene que los déspotas prefieren mantener a sus súbditos en la ignorancia, ya que así son más fáciles de dominar. En cambio, la Ilustración supone un cuestionamiento, una crítica de los fundamentos del poder político. Un pueblo ignorante es más fácil de dominar que uno ilustrado, porque la libertad de pensamiento que supone la Ilustración puede usarse para criticar la legitimidad de los gobernantes. Es por ello que la filosofía de la Ilustración fue útil para los partidarios de la Revolución Francesa, mientras que los déspotas encontraron una aliada en la rancia doctrina de la escolástica que intentaba aniquilar el juicio crítico y la libertad de pensar.

La filosofía de la Ilustración es un tema constante en la obra de Moreno. Hasta el final de su vida mantendrá su adhesión a la misma. En un texto de años posteriores, titulado *Sobre la libertad de escribir*, dice:

«Seamos una vez menos partidarios de nuestras envejecidas opiniones, tengamos menos amor propio, deseemos acceso a la verdad, a la introducción de las luces y de la ilustración; no se reprima la inocente libertad de pensar en asuntos del interés universal.»<sup>42</sup>

<sup>41</sup>MORENO, Mariano, "Disertación que, en exposición de la ley 14 de Toro, dijo por último examen de teórica", en *Escritos I*, p. 35.

<sup>42</sup>MORENO, Mariano, "Sobre la libertad de escribir", en *Escritos II*, p. 288.

Immanuel Kant, en su célebre texto *Qué es la Ilustración*, se valía de una frase del antiguo poeta Horacio, *Sapere aude*, y en base a ella exhortaba a las personas a que tuvieran la valentía de valerse de su propio entendimiento.<sup>43</sup> Moreno concibe la Ilustración de una manera análoga, exhorta a las personas a que no tomen partido por sus “envejecidas opiniones”, y que se valgan de la libertad de pensar, sobre todo en los asuntos de interés universal. La opinión sobre un asunto, sin analizar sus presupuestos y sus fundamentos, conduce al error. La costumbre, por su parte, contribuye a consolidar ese error y transmitirlo de una persona a otra, y de una generación a la siguiente, sin examen crítico, y así nos manejamos con presupuestos que terminan por convertirse en prejuicios.<sup>44</sup> Para Moreno la solución es examinar nuestras creencias y nuestras opiniones, utilizando la crítica para discernir lo verdadero de lo falso.

<sup>43</sup> KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, España, 2013, p. 87. Dice Kant: “¡*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración”.

<sup>44</sup> En el mismo texto de Moreno anteriormente citado, dice lo siguiente con respecto a los errores y a las opiniones infundadas que se transmiten de generación en generación: “¡Levante el dedo el pueblo que no tenga que llorar hasta ahora un cúmulo de adoptados errores, y preocupaciones ciegas, que viven con el resto de sus individuos, y que exentas de la decrepitud de aquellos no se satisfacen con acompañar al hombre hasta el sepulcro, sino que retroceden también hasta las generaciones nacientes para causar en ellas igual cúmulo de males! ¿En vista de esto pues, no sería la obra más aceptada de la humanidad, porque la pondría a cubierto de la opresora esclavitud de sus preocupaciones, el dar ensanche y libertad a los escritores públicos para que las atacasen a viva fuerza, y sin compasión alguna? Así debería ser seguramente; pero la triste experiencia de los crueles padecimientos que han sufrido cuantos han intentado combatirlos, nos arguye la casi imposibilidad de ejecutarlo. Sócrates, Platón, Diagoras, Anaxagoras, Virgilio, Galileo, Descartes, y otra porción de sabios que intentaron hacer de algún modo la felicidad de sus compatriotas, iniciándolos en las luces y conocimientos útiles, y descubriendo sus errores, fueron víctimas del furor con que se persigue la verdad.”, en MORENO, “Sobre la libertad de escribir”, en *Escritos II*, pp. 286-287.

Hemos visto que en base a la filosofía de la Ilustración, Moreno realiza una crítica a la filosofía escolástica, que predominó durante la época de la colonia. Moreno realiza también una crítica de los curas y de la religión católica, cuestión que examinaremos seguidamente.

### 3. *La crítica a la religión católica*

En 1808, los curas de la ciudad de Jujuy habían entablado una lucha por el poder contra el cabildo de aquella localidad. Acusaron al cabildo de “profanador” y “sacrílego”. Dirigieron estas acusaciones porque, según ellos, los integrantes del cabildo habían llegado tarde a misa. Moreno se posiciona del lado del cabildo de Jujuy y brinda argumentos para refutar las acusaciones de los curas. Según Moreno, los curas cambiaron a propósito los horarios de la misa para que coincidieran con los horarios del cabildo; y cuando los capitulares no pudieron asistir, los curas lanzaron sus ataques.

Frente a los ataques de los curas, Moreno ofrece argumentos para rebatir sus posiciones. Para ello, distingue de manera tajante entre religión y culto exterior:

“Este ardiente celo de que los curas se suponen agitados debieran convertirlo al estudio de sus primeros deberes, y entonces se librarían de unos errores tan groseros y tan escandalosos. Ha sido mucha equivocación de los más sencillos principios, confundir los actos exteriores de un culto voluntario con la sustancia de la religión que profesamos. El culto exterior no tiene una intrínseca relación al objeto al que se determina; ahora es una acción de reverencia doblar la rodilla, y mañana podría ser una señal de burla o desacato.”<sup>45</sup>

<sup>45</sup>MORENO, Mariano, “Escrito defendiendo al Cabildo de Jujuy contra los atropellos e insultos de los curas de esa ciudad”, en *Escritos I*, p. 239.

En opinión de Moreno, el acto de asistir a misa tiene que considerarse como parte del culto exterior, y no como parte de la religión. Es por ello que los capitulares no cometieron ninguna falta cuando no asistieron a las misas; no se puede acusar de irreligioso a alguien sólo porque no cumple con los ritos del culto exterior.

Este escrito guarda una relación estrecha con otros dos que no son fáciles de fechar. Se trata del texto titulado *Religión*, y también del escrito *Estatua del Papa quemada en los Jardines de la Revolución*, ambos compilados por Eduardo Durnhofer en su libro acerca de los *Artículos que la 'Gazeta' no llegó a publicar*. Durnhofer considera que ambos pertenecen a la época de 1810, y ofrece varios argumentos para fundamentar su consideración. Metodológicamente, aceptamos esta hipótesis de Durnhofer. De esta manera, el escrito defendiendo al cabildo de Jujuy podría considerarse como precursor de los otros dos.

En estos textos, y especialmente en el primero, Moreno expone una concepción política de la religión, que en términos generales está en sintonía con la concepción política de la religión civil de la que habla Rousseau<sup>46</sup>. Se trata de un texto

<sup>46</sup>Rousseau distinguía tres clases de religiones: la del hombre, la del ciudadano, y la del sacerdote. Afirma que la religión del hombre es la del verdadero cristianismo, que se preocupa únicamente por la devoción y la promesa de otra vida en el más allá; no se consterna por los ritos del culto exterior, ni se interesa por el uso político que la religión puede tener en este mundo. La del ciudadano, por el contrario, se preocupa principalmente por el culto exterior, y ve los intereses de la religión íntimamente unidos con los del Estado y de la patria. Esta religión es problemática porque suscita la intolerancia, conduciendo a los hombres a la guerra y a la violencia. La religión del sacerdote es una mezcla de las dos anteriores, y origina el problema de quién es el máximo depositario de la legitimidad, el clero o los funcionarios públicos. Frente a estas tres, Rousseau presenta una religión civil, cuyos dogmas son mínimos y tienen por objeto fomentar la sociabilidad y el mantenimiento de las leyes estatales. Agrega que no es asunto del Estado la creencia particular de sus súbditos, pero sí les exige que esas

bastante curioso, porque para fundamentar su concepción de la religión, Moreno no recurre a autores como San Agustín o Santo Tomás de Aquino, sino que cita a Plutarco, Cicerón, Maquiavelo, Rousseau, D'Alambert, Diderot y Washington. Esta lista insólita, en un texto que tiene por finalidad la defensa de la religión, nos hace sospechar que para Moreno el principal valor que tiene la religión es un valor político.

¿Era Moreno religioso a pesar de todo esto? Es difícil decirlo, pero probablemente lo haya sido. Al parecer Moreno era cristiano, aún cuando concibe a la religión en términos políticos. Sin embargo, su cristianismo no se confunde con las instituciones; sobre todo, no se confunde con la institución católica. En el escrito sobre la *Estatua del Papa quemada en los jardines de la Revolución*, manifiesta un rechazo feroz hacia la figura de los Papas:

“Deseosos de dominación, se hicieron ceder una parte de los despojos de los Reyes Lombardos: éste es el famoso Patrimonio de San Pedro cual una donación

---

creencias tengan por efecto el fortalecimiento de los vínculos sociales. Rousseau es muy crítico del cristianismo, y hasta dice que una república cristiana es una contradicción en los términos. Pero no aboga por un Estado laico, ya que considera que la religión tiene un uso político fundamental, siempre y cuando se la conciba como una religión civil. Llega incluso a decir que quienes transgreden la religión civil deben ser castigados con la pena de muerte. Dice al respecto: “Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. No puede obligar a nadie a creerles, pero puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea; puede desterrarlos, no por impíos, sino por insociables, por incapaces de amar sinceramente a las leyes, la justicia, e inmolar la vida, en caso de necesidad, ante el deber. Si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no los creyese, sea condenado a muerte; ha cometido el mayor de los crímenes: ha mentado a las leyes”, en ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Contrato social*, Espasa Calpe, Madrid, España, 2007, p. 163-164.

celeste y las concesiones repetidas de muchos emperadores les aseguraron bien menos que sus perfidias y los torrentes de sangre con que los inundaron. La historia de los Papas no ofrece más que escenas de este género hasta el fin del siglo XVI: pero a pesar de todos los horrores, a pesar de los delitos de toda especie con que se han manchado los Monstruos que han Elevado la Tiara, es menos la asombrosa pintura de sus iniquidades, que el embrutecimiento en que sus Dogmas han sepultado al espíritu humano, lo que debe hacer mirar al Papismo como el más funesto de los azotes que han desolado al Universo. Uno de los caracteres distintivos del Supremo Pontificado ha sido la ignorancia. Apenas en esta lista inmensa de Viejos Coronados se encuentra uno u otro que no hayan deshonrado a la especie humana por su estupidez otro tanto que por sus delitos."<sup>47</sup>

Moreno utiliza incluso un término específico para referirse al catolicismo; lo llama "papismo". Recuérdense que así era como los protestantes en general se referían a los católicos. ¿Era Moreno protestante? Consideramos que no hay elementos suficientes como para poder afirmarlo. Lo que sí podemos decir es que Moreno era un fuerte detractor de la institución papal. Según Furlong<sup>48</sup>, Moreno fue un católico convencido durante toda su vida, pero Furlong no tuvo acceso a los documentos anteriormente citados, dado que murió antes de que se publicaran por primera vez.

<sup>47</sup>MORENO, Mariano, "Estatua del Papa quemada en los jardines de la Revolución", en DURNHOFER, Eduardo, *Artículos que la "Gazeta" no llegó a publicar*, Casa Pardo, Buenos Aires, Argentina, 1975, p. 59.

<sup>48</sup>FURLONG, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, Argentina, 1952.

#### *4. La milicia urbana y la teoría de la verosimilitud*

Volvamos por un momento a la época anterior a la Revolución de Mayo. Mientras Moreno trabajaba como abogado en Buenos Aires, tropas inglesas desembarcan en 1806 en las costas del Río de la Plata y se proponen tomar la ciudad de Buenos Aires. Cuando los invasores comienzan a aproximarse a la ciudad, el virrey Sobremonte decide emprender una fuga, llevándose consigo el tesoro de la ciudad. Se lleva también a varios oficiales y soldados virreinales para proteger a su persona y los caudales de Buenos Aires. Deja la ciudad a su propia suerte y con pocas defensas.

Ante esta situación, los vecinos asumen la tarea de organizarse para resistir a los invasores y defenderse por sus propios medios. Para ello forman espontáneamente milicias urbanas improvisadas, y buscan conseguir armas a toda costa. Insisten a los pocos comandantes virreinales que habían quedado que los envíen a puntos estratégicos para repeler a los invasores. Moreno resalta una y otra vez que el carácter de estos vecinos era heroico y virtuoso, y que los comandantes estaban desaprovechando su entusiasmo. Cuando los ingleses abren fuego sobre la población, grupos de vecinos armados les ruegan a los pocos comandantes que habían quedado que los envíen para ayudar a los vecinos que estaban siendo masacrados. Los comandantes se niegan, arguyendo que no había una orden expresa del virrey para prestar ayuda. Después de varios días de batalla, los invasores logran finalmente tomar la ciudad. Las autoridades locales no tardan en capitular ante los ingleses. Ante esta decisión, los vecinos realizan un motín, pero pronto es desarmado debido al ruego de los oficiales virreinales.

Al poco tiempo, los vecinos se reúnen fuera de Buenos Aires, eligen entre todos a Santiago de Liniers como jefe militar, y deciden avanzar hacia la ciudad para retomarla. Com-

baten contra los ingleses, y logran expulsarlos. Este acontecimiento recibirá al poco tiempo el nombre de “Reconquista”. Tras su éxito se convoca a un cabildo abierto. El cabildo emite una resolución en la que se destituye a Sobremonte de todos sus cargos y en su lugar se nombra a Santiago de Liniers como virrey interino.<sup>49</sup>

Los allegados de Sobremonte protestaron cuando se lo destituyó de sus cargos. Sostenían que ese acto no estaba justificado, porque no había una orden expresa del rey que así lo dictaminase. Moreno se posiciona del lado de las milicias urbanas de vecinos, y elabora una serie de argumentos para refutar la opinión de los allegados de Sobremonte. Moreno comienza su argumentación diciendo que hay situaciones en las que se requiere una respuesta inmediata por parte del gobernante, pero que a causa de su lejanía, ello resulta imposible. En el caso de la suspensión de Sobremonte y del nombramiento de Liniers, se requiere una respuesta inmediata del rey. Porque todavía existe el peligro de que los invasores vuelvan al poco tiempo. Se ha reconquistado la ciudad, pero la amenaza de una nueva invasión no se ha disipado. Por otra parte, el rey se encuentra en otro continente. No hay forma en que su respuesta llegue a tiempo, porque una nueva invasión podría ocurrir mientras se está esperando a que lleguen sus órdenes. ¿Qué hacer entonces?

Moreno sostiene que en tales situaciones, los gobernados tienen el derecho de presuponer la respuesta del gobernante, y de actuar en consecuencia. Dicho de otra manera: tienen el derecho de hacer una presuposición verosímil de la

<sup>49</sup>DE GORI, Esteban, Op. Cit., p. 168. Dice De Gori: “Los ingleses debieron capitular luego de cuarenta y seis días de su desembarco. La reconquista había cambiado la configuración política de los poderes en Buenos Aires. En principio, surgieron diversos escuadrones y batallones armados y nuevas autoridades. Este vínculo *político-militar* expresó el nacimiento de un nuevo sujeto político independiente del sistema administrativo y militar de la colonia, la milicia urbana.”

voluntad del gobernante, y aquella presuposición equivale a una voluntad expresa de aquel. Las conjeturas verosímiles de los gobernados, realizadas en un estado de necesidad, equivalen a una orden expresa del gobernante. Aquella presuposición no es “verdadera”, porque no ha habido una verdadera orden por parte del monarca. Sin embargo, es “verosímil”, porque se acerca a la verdad; es decir, se acerca a lo que el monarca realmente ordenaría si estuviese presente. Moreno ilustra lo anterior diciendo que en un estado de necesidad, el rey es comparable a un muerto:

“En toda materia en que no es fácil la consulta al que manda, aprueba, o confirma, lo que se hace verosímil, se tiene por expreso. En cuanto a últimas voluntades pasa por dogma en la Jurisprudencia; y esto no por otra razón, sino porque al muerto no se le puede interrogar, sin embargo de que lo verosímil sea lo que más se acerque a la verdad. Por lo que es lo del día, tanto importa que el Soberano esté a la distancia, a que se halla, como si fuese muerto, porque ni en uno, ni en otro caso se le puede consultar, para que responda a tiempo. En las materias de esta clase la voluntad, y mente que se deduce por conjeturas, o que se hace verosímil, se tiene por voluntad evidente, y expresa.”<sup>50</sup>

Al sustituir a Sobremonte y nombrar a Liniers, los gobernados no actuaron en contra de la voluntad del monarca, como tampoco actuaron sin una orden de él. Al presuponer de manera verosímil su voluntad, aquella presuposición equivale a una orden expresa. ¿Pero es esto lo que hubiera ordenado el rey? Si el rey estuviese presente, ¿hubiera ordenado la suspensión de Sobremonte y el nombramiento de Liniers

<sup>50</sup>MORENO, Mariano, “Transcripción del documento justificando la suspensión de Sobremonte”, en DURNHOFER, Eduardo, *Mariano Moreno inédito. Sus manuscritos*, p. 124.

en su lugar? La respuesta que se deduce de los argumentos de Moreno es una afirmación rotunda.

Si el monarca tuviese que elegir entre Sobremonte y Liniers para nombrar a uno como virrey, sin duda elegiría al segundo. Porque Liniers presenta todas las cualidades para el puesto de virrey, mientras que Sobremonte ha demostrado ser un completo inepto para el cargo. El puesto de virrey implica la función de jefe militar o caudillo. Según Moreno, un caudillo tiene que reunir tres cualidades esenciales: esfuerzo, maestría y seso. A Sobremonte le faltaron las dos primeras, y lo único que puede decirse a su favor, es que tuvo el seso suficiente para llevarse el tesoro de la ciudad y soldados para proteger a su persona. Liniers, por el contrario, reúne las tres características. Para Moreno, todo esto demuestra que la presuposición de la voluntad del gobernante es verosímil: si el monarca estuviese presente, ordenaría la destitución de Sobremonte, y nombraría en su lugar a Liniers como virrey interino. El pueblo, por lo tanto, actuó de acuerdo a la voluntad del gobernante.

En 1807 ocurre la segunda invasión inglesa. Los ingleses desembarcan otra vez en las costas del Río de la Plata y logran tomar la ciudad de Montevideo. Desde allí, se dirigen nuevamente a la ciudad de Buenos Aires. Pero la ciudad, equipada con las milicias reglamentadas y bajo las órdenes de Liniers como Gobernador y Capitán General, logra resistir la invasión, y consigue expulsar a los ingleses. Seguidamente, las tropas rioplatenses avanzan hacia Montevideo, combaten contra los invasores, y los expulsan de allí. Al poco tiempo, este suceso será recordado como “La Defensa”.

Halperín Donghi y De Gori sostienen que tras el éxito de la Defensa en 1807, las milicias urbanas que habían sido reglamentadas el año anterior son ahora la nueva base de poder de una buena parte de la élite criolla, de la cual Moreno forma parte. Los cabildos intentan ganar para sí a este nuevo núcleo

de poder armado, pero la situación se mantiene en equilibrio, debido a que Liniers no ha perdido todavía buena parte de la adhesión de este sector. La relación entre el virrey interino y los capitulares se va deteriorando, y a partir de 1808 desemboca en la enemistad.

En ese mismo año, Moreno redacta un texto sobre la situación de la milicia y de su falta de armas.<sup>51</sup> Sostiene que es necesario armar al vecindario, ya que el peligro de una nueva invasión está siempre presente, y no se dispone de la cantidad de armas necesarias para repeler un posible ataque. Además, la cantidad de armas de fuego suma un número de seis mil, pero muchas están deterioradas debido a su intenso uso durante la segunda invasión inglesa. Moreno sostiene que el patriotismo, el entusiasmo y la disposición de muchos vecinos para defender la ciudad frente a un posible nuevo ataque, queda inutilizado si no se les proporcionan armas. Lo novedoso de aquel texto estriba en que Moreno utiliza la teoría de la verosimilitud que había elaborado dos años antes, para justificar ahora la entrega de armas al vecindario. Por una parte, hay aquí una continuación de la teoría de la verosimilitud que Moreno formuló en 1806 para justificar la suspensión de Sobremonte. Por otra, hay un cambio. La continuidad consiste en utilizar el mismo argumento: la situación de peligro inminente fundamenta el estado de necesidad. Como no se puede consultar al gobernante a tiempo, es legítimo realzar una presuposición verosímil de su voluntad. El cambio estriba en que la teoría de la verosimilitud no es empleada para fundamentar la destitución de un virrey y legitimar la designación interina de otro, sino que ahora se la utiliza como un argumento para armar al vecindario por cuenta propia. No se puede esperar a que el rey expida una respuesta, porque podría acontecer una nueva invasión mientras se espera.

<sup>51</sup>MORENO, Mariano, "Sobre la peligrosa situación de las Provincias del Río de la Plata por falta de armas", en *Escritos I*, p. 228.

Además, si el monarca estuviese presente, y contemplase la situación, sin duda ordenaría formalmente que el vecindario se armase, o por lo menos así lo presupone Moreno. Debido al carácter verosímil de aquella presuposición, ella equivale a una voluntad expresa del gobernante.

Vemos, por lo tanto, que la apelación a la figura del monarca es compleja. No es sólo una cuestión de manifestar fidelidad, o una afirmación del *amor regis*. Es también una manera de justificar la acción de poner en armas al vecindario, frente a cualquier posible objeción, incluso si estas objeciones provienen de las autoridades virreinales, de los gobernadores de provincia, de los curas, o del virrey mismo. Porque como el rey tiene una mayor jerarquía que éstos, ellos no podrían contradecir aquello que equivale a una orden expresa del primero. El argumento es claro: el gobernante tiene por objeto el bienestar de sus súbditos; por eso no podría oponerse a los obstáculos que a ello se presenten. Más bien, ordenaría la remoción de esos obstáculos mediante los medios adecuados y necesarios; siendo la orden de poner en armas al vecindario el medio adecuado y necesario para hacer frente a una posible nueva invasión que atentaría de manera directa contra el bienestar de los súbditos; y por lo tanto, contra el principal objeto del gobernante.

La consecuencia de lo anterior es que se pretende ampliar las bases de la milicia urbana. Una mayor cantidad de armas equivale a un mayor número de milicianos. Y consiguientemente, de un mayor poder armado, que funciona como soporte y base real de las demandas de la élite ilustrada, de la cual Moreno forma parte. Por todos los medios, se recurre al concurso de nuevos actores cuyo respaldo está siempre cifrado en las armas. Esta combinación de milicia urbana y élite ilustrada instalará la Junta de Buenos Aires en 1810, dando inicio a la Revolución de Mayo.

## 5. *La Junta de Buenos Aires*

Tras los sucesos de las Invasiones Inglesas y la huida del Marqués de Sobremonte, creció el descontento entre la población criolla de Buenos Aires. A la par, también creció la confianza que la población sintió en ella misma luego de la defensa exitosa de la ciudad. Por otra parte, en 1808 llegaban noticias importantes de la península española. Las tropas napoleónicas habían invadido la península, y el rey del Imperio Español, Fernando VII, fue capturado. Ante esto, los pueblos de España decidieron erigir Juntas de Gobierno de carácter provisorio, para administrar y gobernar las distintas localidades ante la ausencia del rey. Estas Juntas de Gobierno eran coordinadas por una Junta Central ubicada en Sevilla. Más tarde cae esta Junta Central. En 1809 se desatan rebeliones en Chuquisaca y La Paz, que al poco tiempo son brutalmente reprimidas por las autoridades virreinales. Todo esto motivó los sucesos de la Semana de Mayo, con su punto culminante en la Revolución del 25 de Mayo de 1810. La milicia urbana reglamentada juega allí un papel fundamental, pero también los grupos de milicianos no reglamentados tienen una actuación decisiva. Uno de estos grupos era la "Legión Infernal", comandado por Domingo French y Antonio Beruti. Este conjunto estaba compuesto por hombres armados de piedras, palos, botellas y armas de fuego. Mientras suceden las reuniones en el cabildo durante la Semana de Mayo, el grupo de French y Beruti aguarda a las puertas del edificio, actuando como grupo de presión.

Halperín Donghi señala que tras las discusiones, recae en manos del cabildo la elección de un sustituto. Crea una Junta de gobierno, de la cual Cisneros es presidente, y el día 24 le entrega el poder. Pero los oficiales con mando de tropa protestan, y el día 25 las plazas se llenan de grupos armados que hacen sentir su presión sobre las decisiones del cabildo.

Surge entonces una nueva Junta de Gobierno por orden del cabildo; esta vez su lista de integrantes es más amplia, y ahora la preside Saavedra, con Moreno como secretario. Después de la Semana de Mayo, la Junta se propone como tarea lograr la adhesión de toda la población del Río de la Plata. Para ello, manda enviados y tropas a las regiones del interior. Les envía instrucciones a los párrocos para que prediquen a sus fieles la adhesión a la Junta, en el ámbito mismo de sus ceremonias religiosas. Además, para lograr un aumento de los fondos públicos organiza colectas y eventos de donación. Durante los primeros meses de la Revolución de Mayo, el poder de la Junta no tiene rivales; ella controla los puestos administrativos, las tropas y las calles.<sup>52</sup>

Aún así, la Junta tenía sus detractores, quienes argüían que la instalación de la misma era un acto ilegítimo. Frente a ellos, Moreno sostiene que si las juntas de España pudieron erigirse legítimamente para la defensa de los intereses del monarca, entonces no se le puede negar el mismo derecho a la Junta de Buenos Aires, ya que tanto los americanos como los europeos forman parte de la misma monarquía. Dice al respecto:

<sup>52</sup> HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, Argentina, 2009, p. 171. Dice Halperín Donghi: "¿Pero el poder revolucionario nacía verdaderamente por sí solo? Si bien sus dirigentes pueden haberlo sentido así, los testimonios de los que ven con odio su triunfo no nos dicen lo mismo: los revolucionarios son los dueños de la calle, que sus enemigos prudentemente no les disputan; detrás de sus ventanas cerradas, esos testigos despechados invocan la ruina de los vencedores, pero no parecen prever ningún curso concreto que haya de darles el desquite. Dueños del ejército urbano, dueños de la entera máquina administrativa de la capital virreinal en que la hostilidad abunda pero no osa expresarse directamente, los jefes revolucionarios no tienen, en lo inmediato, demasiado que temer de Buenos Aires."

“La innovación del Gobierno de Buenos Aires era igual en todos sus resultados, a la que gloriosamente habían ejecutado las provincias de España, y que gozando estos pueblos los mismos privilegios que los de España, no podía reprobarse nuestra Junta, mientras se reconociesen las de aquellos, ni podíamos acceder a un paso retrógrado hacia el humillante estado colonial, de que se nos acaba de extraer a la faz del mundo entero.”<sup>53</sup>

El Río de la Plata ya no es una colonia de España; la instalación de la Junta de Buenos Aires la ha liberado de aquel humillante estado. Sin embargo, no faltarán ataques a la Junta, provenientes de los sectores disidentes, que la acusarán de “revolucionaria” e “independentista”. Según Halperín Donghi, los habitantes de Córdoba se muestran reticentes desde el comienzo hacia la instalación de la Junta. Allí, las familias tradicionales que manejaban la vida política pronto se convertirán, junto con sus aliados, en un núcleo poderoso de oposición hacia la política que la Junta estaba llevando a cabo desde Buenos Aires. La oposición cordobesa se va preparando, hasta desembocar en una contra-revolución armada, con Liniers a la cabeza como jefe visible. Buenos Aires enviará tropas para enfrentar esta contra-revolución; que logrará derrotar tras un enfrentamiento armado. Por orden de Moreno, Santiago de Liniers es fusilado tras la derrota de la contra-revolución.<sup>54</sup>

<sup>53</sup>MORENO, Mariano, “Reflexiones sobre una Proclama publicada en la Corte del Brasil por el Marqués de Casa Irujo”, en *Escritos II*, p. 124.

<sup>54</sup>CAROZZI, Silvana, *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2011, p. 71. Carozzi sostiene que “El concepto de *revolución*, por su parte, central en el espíritu de los actores que consideramos, también deberá padecer en esos años una mutación en modo alguno menor. Presente ya desde muy antiguo en el lenguaje político, esta noción -de proveniencia astronómica- consigue estabilidad recién en la Modernidad, cuando cambia su carga valorativa, para convertirse en un acontecimiento

Si bien la animosidad de Moreno hacia Liniers comenzó a manifestarse desde mediados de 1807, para la época de 1810 todavía mucha gente lo seguía teniendo en la más alta estima. Fusilar al “héroe de la Reconquista” era una decisión que podía traer consecuencias imprevistas y de un carácter sumamente grave. A esta época también corresponde la traducción que Moreno realiza del *Contrato Social* de Rousseau. Refiriéndose a los efectos de la instalación de la Junta de Buenos Aires, Moreno dice:

“La gloriosa instalación del Gobierno provisorio de Buenos Aires ha producido tan feliz revolución en las ideas, que agitados los ánimos de un entusiasmo capaz de las mayores empresas, aspiran por una constitución juiciosa y duradera, que restituya al pueblo sus derechos, poniéndolas al abrigo de nuevas usurpaciones.”<sup>55</sup>

Para Moreno, la instalación de la Junta no sólo significó una revolución en un sentido político; sino que ella ha provocado también un cambio profundo y positivo en el plano intelectual, una “revolución en las ideas”. En opinión de Moreno, ya no sólo no se gobierna como en los tiempos de la colonia, sino que tampoco se piensa como se lo hacía durante el estado colonial. Seguidamente agrega que ello no hubiera sido posible sin el concurso de los conocedores del derecho público a manifestar por escrito sus ideas de manera abierta. Según

progresista y positivo. En *Política*, Aristóteles se refiere a la revolución como aquello que se debe evitar, por estar ligada al caos, el desorden en la polis y la disgregación. Una metafísica del reposo y la permanencia, en la que todo movimiento es interpretado como corrupción, era el horizonte semántico donde el acaecimiento de la revolución nunca conseguía auspiciar ningún bienvenido salto hacia el futuro, operación que además, para ser imaginada, necesitaba asentarse históricamente sobre una nueva concepción de la temporalidad, ahora lineal.”

<sup>55</sup>MORENO, Mariano, “Prólogo de la reedición de la obra *Del Contrato Social*”, en *Escritos II*, p. 301.

Noemí Goldman y Alejandra Pasino, esto fue posible debido al fomento de la opinión pública a través de los periódicos.<sup>56</sup>

Para justificar la instalación de la Junta de Buenos Aires, Moreno recurre a la doctrina de la retroversión de poderes, elaborada por el pensador jesuita Francisco Suárez en el siglo XVI. Pero como veremos seguidamente, Moreno introduce unos cambios profundos en esta doctrina. Una de las características más llamativas del pensamiento de Suárez es que ya encontramos en él una teoría acerca del pacto social. Para Suárez, los hombres realizan un pacto voluntario para conformar la sociedad política; es decir, realizan un pacto de sociedad para que ésta se pueda inaugurar. Sin embargo, la voluntad de los hombres que celebran el pacto es sólo un aspecto del pacto de sociedad; el otro aspecto, más importante aún para el pensador jesuita, viene dado por la necesidad. La necesidad, para Suárez, en último término equivale al dictamen de Dios. Por lo tanto, la sociedad política no surge solamente ni primordialmente debido a la voluntad de los hombres que celebran el pacto; surge en primer término debido al designio de Dios que, como autor de la naturaleza, le fija una necesidad a los hombres: la necesidad de asociarse entre sí para formar una sociedad política que les brinde las condiciones y las posibilidades para que puedan vivir.

Cuando se inaugura la sociedad política a través del pacto de sociedad, también surge al mismo tiempo el poder político. Y como este poder no ha sido confiado, al menos todavía, a algunos miembros específicos de la sociedad, resulta

<sup>56</sup> GOLDMAN, Noemí, & PASINO, Alejandra, "Opinión pública", en GOLDMAN, Noemí (editora), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2008, pp. 99-100. Dicen las autoras: "En la Orden de la Primera Junta Gubernativa que dio vida a la *Gazeta de Buenos-Ayres* en junio de 1810 -fruto de la pluma de Mariano Moreno cuya línea política moldeó los primeros meses de la Revolución de Mayo- la noción de opinión pública empieza a usarse para dotar de legitimidad al naciente gobierno."

que este poder reside inicialmente en todos sus miembros. La sociedad que se inaugura con el pacto de sociedad es, por lo tanto, una democracia. Y como el elemento fundamental en la celebración del pacto social no es la voluntad de quienes lo celebran, sino el designio de Dios, resulta que la democracia como régimen tiene una impronta y un origen divino, más importante aún que su elemento humano.

En vez de ver en Suárez un pacto de sujeción, Halperín Donghi resalta en cambio la noción de consenso.<sup>57</sup> Luego de que se instaura la sociedad política, los miembros de ésta pueden consensuar entre sí para delegar el poder político a determinados miembros de aquella sociedad. De esta manera es que surgen los distintos regímenes políticos, y entre ellos, el de la monarquía absoluta. La legitimidad de los distintos regímenes políticos, por lo tanto, se haya para Suárez en el consenso. Este consenso, además de fijarle atribuciones, también le fija límites a los gobernantes. Si los gobernantes se exceden en sus atribuciones, Suárez le reconoce a los súbditos el derecho y la posibilidad de la resistencia.

Moreno opera varios cambios en aquella doctrina. Para Suárez, el poder se retrovierte al pueblo sólo cuando el gobernante se ha extralimitado en sus atribuciones. Para Moreno, en cambio, la retroversión no se debió a una extralimitación del monarca Fernando VII, sino a su captura. Además, para Suárez el origen de la legitimidad está en Dios, que la transfiere a los hombres, para que éstos la transmitan luego al gobernante. Para Moreno, en cambio, la legitimidad se origina en el pueblo, no en Dios. La fórmula Dios-pueblo-rey con la que

<sup>57</sup>HALPERÍN DONGHI, Tulio, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2009, p. 62. Dice Halperín Donghi: "De modo que, en el momento mismo de otorgar el *consensus*, la comunidad que lo otorga puede limitar los derechos que transfiere; y el poder que se ejerciese más allá de esos límites podría ser legítimamente resistido (en esa extralimitación), pues para tal incremento de poder no podría invocarse un origen legítimo."

Terán<sup>58</sup> acertadamente sintetiza el origen y la dirección del poder en el pensamiento de Suárez, está severamente mutilada en el pensamiento de Moreno, ya que el término “Dios” está completamente separado de la ecuación. En Moreno, la fórmula es simplemente: pueblo-rey. El origen de la legitimidad no es Dios, sino el pueblo.

Por otra parte, el pacto de sociedad que puede reconocerse en Suárez existe desde que hay hombres; Moreno, en cambio, reconoce que hay un estado de naturaleza pre-político anterior a dicho pacto. Finalmente, la instalación de la Junta de Buenos Aires no fue para Moreno un acto de resistencia frente a la extralimitación del monarca, sino una manera de asegurar la legitimidad del mismo.

Moreno complementa su versión de la retroversión de poderes con una teoría del pacto social, inspirada en Locke y Rousseau, pero igualmente modificada. De esta manera, las reflexiones en torno a la instalación de la Junta se complementan con una teoría general acerca del origen de la sociedad y del poder político. En un pasaje clave, refiriéndose al primer tema para relacionarlo con el segundo, dice:

“La disolución de la Junta Central (que si no fue legítima en su origen, revistió al fin el carácter de la soberanía por el posterior consentimiento, que prestó la América aunque sin libertad ni examen) restituyó a los pueblos la plenitud de los poderes, desde que el cautiverio del rey dejó acéfalo el reino, y sueltos los vínculos que lo constituían centro y cabeza del cuerpo social. En esta dispersión no sólo cada pueblo reasumió la autoridad, que de consuno habían conferido al monarca, sino que cada hombre debió considerarse en el estado anterior al pacto social, de que derivan las obligacio-

<sup>58</sup> TERAN, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 1era reimpresión, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, Argentina, 2009.

nes, que ligan al rey con sus vasallos. No pretendo con esto reducir los individuos de la monarquía a la vida errante, que precedió la formación de las sociedades. Los vínculos, que unen el pueblo al rey, son distintos de los que unen a los hombres entre sí mismos: un pueblo es pueblo, antes de darse a un rey; y de aquí es, que aunque las relaciones sociales entre los pueblos y el rey quedasen disueltas o suspendidas por el cautiverio de nuestro monarca, los vínculos que unen a un hombre con otro en sociedad quedaron subsistentes, porque no dependen de los primeros; y los pueblos no debieron tratar de formarse pueblos, pues ya lo eran; sino de elegir una cabeza, que los rigiese, o regirse a sí mismos según las diversas formas, con que puede constituirse íntegramente el cuerpo moral."<sup>59</sup>

En la filosofía política, y especialmente en el contractualismo, se suele distinguir entre dos tipos distintos de pactos sociales: el pacto de asociación y el pacto de sujeción. Para el contractualismo, los individuos se encuentran en un estado de naturaleza anterior a la formación de la sociedad. Estos individuos, dispersos y aislados entre sí, deciden realizar un pacto voluntario, por medio del cual se asocian, abandonando el estado de naturaleza y conformando la sociedad. Ése es el pacto de asociación. Una vez conformada la sociedad por medio del pacto de asociación, sus integrantes realizan un segundo pacto, un pacto de sujeción, cuya finalidad es establecer la forma de gobierno que los integrantes de la sociedad consideren más conveniente. Es decir, que los miembros de la sociedad prometen sujetarse a al tipo de gobierno que elijan.<sup>60</sup>

<sup>59</sup>MORENO, Mariano, "Sobre el Congreso convocado y Constitución del Estado", en *Escritos II*, p. 235.

<sup>60</sup>TERÁN, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 1era reimpression, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, Argentina, 2009, p. 42. Por momentos Teran utiliza la expresión "pacto de sumisión" en vez de "pacto de sujeción". Dice al respecto: "Concluiremos

Moreno sostiene que la acefalía produjo la disolución de uno de los dos pactos sociales: el pacto de sujeción. Ciertamente, Moreno no utiliza los términos “pacto de asociación” y “pacto de sujeción”, pero ambos están claramente identificados y diferenciados en su pensamiento. La acefalía ha roto el pacto de sujeción; razón por la cual el poder del gobernante se retrovierte de nuevo a los pueblos. Pero lo que no ha roto es el pacto de asociación; motivo por el cual los individuos de la monarquía no vuelven al estado de naturaleza. Moreno tampoco utiliza el término “estado de naturaleza”, pero esto es a lo que se refiere cuando dice “la vida errante, que precedió a la formación de las sociedades.”

Por si quedaran dudas con respecto a la distinción entre los dos pactos sociales, el resto del párrafo es una aclaración enfática de esa diferencia, con el agregado de insistir de nuevo en que los pueblos pueden volver a elegir una “cabe-

---

entonces en que el pacto de sumisión instauro un poder político que escinde una sociedad ya existente entre gobernantes y gobernados (y por ello puede encontrarse en doctrinas premodernas), mientras que el pacto de asociación se opone a la visión aristotélico-tomista de la sociedad como un hecho natural, sostiene la definición del hombre como un individuo pre-social y pre-político y concibe a la sociedad como un artificio autoinstituido por los seres humanos”. Coincidimos con Teran en que el pacto de sujeción se remonta hasta la Edad Media y que luego es retomado por distintos pensadores contractualistas modernos, como Locke y Rousseau, mientras que el pacto de asociación no se remonta a la Edad Media, sino que es específicamente moderno. Por otra parte, lo que hemos dicho respecto del contractualismo es meramente esquemático, ya que en autores como Rousseau el tema de los dos pactos sociales es más complejo, porque si bien Rousseau conocía la distinción conceptual entre ellos, sólo reconoció como legítimo al pacto de asociación. Hay todo un capítulo en el *Contrato Social* en donde Rousseau sostiene explícitamente que la elección de un gobierno no se debe a un pacto de sujeción, sino a un acto de la voluntad general. Mariano Moreno, a pesar de su admiración por Rousseau, no lo siguió en esto. Moreno sí reconoce a ambos pactos como legítimos. Además, hay otras diferencias entre Moreno y el pensador ginebrino. Por ejemplo, para Rousseau, los diputados no son figuras legítimas, mientras que para Moreno sí lo son.

za" que los gobierne. Pero, más importante aún, es que frente a la alternativa de volver a elegir una "cabeza", es decir, un monarca, plantea que los pueblos pueden gobernarse a sí mismos mediante cualquier otra forma de gobierno, la que estimen más conveniente. Es a esto a lo que apunta la última parte del párrafo en cuestión. En el pensamiento de Moreno, el término "pueblo" es el equivalente del término contractualista "sociedad civil". Mas adelante analizaremos qué forma de gobierno Moreno creía conveniente para el Río de la Plata.

Hemos visto que tras la acefalía producida por la captura del monarca, el poder se retrovertió de nuevo a los pueblos. Sin embargo, cuando Moreno dice que el pacto de sujeción quedaba disuelto de esa manera, hay que tener en cuenta lo que escribe en una nota siguiente en la serie *Sobre el Congreso convocado y constitución del Estado*. Veremos eso con mayor detalle más adelante; por ahora basta decir que el único pacto de sujeción que se ha disuelto con la captura del monarca ha sido el que los pueblos de la península realizaron; pero la América no puede considerarse sujeta a dicho pacto. Moreno argumentará que estas regiones fueron sometidas mediante la dominación y la violencia de la conquista; la América nunca celebró un pacto de sujeción con la monarquía española; tan sólo los pueblos de la península hicieron esto.

Tanto los pueblos de la península como los de América se encuentran en condiciones, tras la acefalía, de realizar un pacto de sujeción a través del cual se elige una nueva forma de gobierno. En primer lugar, la instalación de las diversas Juntas fueron solamente gobiernos de carácter provisorio, producto del estado de necesidad que representaba el peligro inminente. En el caso del Río de la Plata, quien debería decidir el rumbo a seguir es el Congreso convocado desde el mismo momento en que la Junta de Buenos Aires fue instalada; Congreso en el cual los diputados por provincia, reunidos en asamblea, deberían elegir la forma de gobierno más conve-

niente para estas regiones. La forma de gobierno elegida tiene como primera tarea fijar una Constitución Nacional, cuya función es asegurar la felicidad pública. Para ello, se debe convocar un Congreso constituyente, en el que participen los representantes elegidos por las distintas provincias.

## 6. *El Congreso convocado*

Desde el momento de la instalación de la Junta de Buenos Aires, se convocó un Congreso para que se reunieran los diputados electos por provincia. Según Moreno, el Congreso tenía que establecer el rumbo que debía seguir la América, y además tenía que crear una constitución nacional. Moreno tenía su propio proyecto de constitución para que los diputados discutieran al respecto. ¿Cuál era el proyecto político que para Moreno debería concretarse en el Río de la Plata a través del pacto de sujeción, luego de la instalación de la Junta? Se ha insistido a veces en la influencia que Jovellanos habría ejercido en Moreno con respecto al proyecto político de una monarquía parlamentaria. Sin embargo, hay razones para creer que el proyecto de Moreno era bastante distinto; coincidimos con Durnhofer en que habría estado específicamente inspirado por la Constitución federal y democrática de los Estados Unidos.<sup>61</sup>

Moreno realizó una traducción de dicha constitución, pero no sin realizar también importantes cambios. La constitución de los Estados Unidos es de carácter federal y democrática; en contraposición a los regímenes aristocráticos y

<sup>61</sup>DURNHOFER, Eduardo, Op. Cit., p. 73. Dice Durnhofer: "La Constitución de EE.UU., como analizaremos más adelante, no es una mera traducción: es la adaptación de la misma al pensamiento filosófico-político moreniano y al sistema que pretendió implantar en las Provincias del Río de la Plata. En tal sentido, es el primer antecedente constitucional de la República Argentina."

monárquicos. La modificación sustancial que realiza Moreno con respecto a la Carta Magna de aquel país, consiste en que elimina de ella todo lo referido a la justificación de la esclavitud. Ciertamente, en la constitución original de los Estados Unidos la esclavitud está contemplada como una institución legítima. La decisión de Moreno de eliminar esos párrafos en su traducción es consistente con su pensamiento. Venía denunciado la esclavitud desde su época de estudiante, defendiendo a los pueblos originarios sometidos al trabajo esclavo en las minas de Potosí. También sostuvo en la *Representación de los hacendados y labradores* que la esclavitud de los africanos arrancados de su continente era algo que se debía denunciar y abolir.

Para Moreno, el pacto de sujeción que debía celebrarse en el Río de la Plata tendría que elegir una forma de gobierno que fuese una democracia, y no una aristocracia o una monarquía. Además, esa democracia tendría que tener un carácter federal, en donde se respetara la autonomía relativa de cada pueblo que integrase el territorio del Río de la Plata. Se ha sostenido que uno de los párrafos en los escritos de Moreno, que se refiere a la cuestión de un gobierno federal, es en realidad apócrifo.<sup>62</sup> Por nuestra parte, decimos que un párrafo apócrifo

<sup>62</sup>TORRES MOLINA, Ramón, “Estudio preliminar”, en MORENO, Mariano, *Memoria sobre la invasión de Buenos Ayres por las armas inglesas al mando del General Lord Beresford*, estudio preliminar de Ramón Torres Molina, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, Secretaría de Derechos Humanos, Cuadernos del Archivo Nacional de la Memoria, 2011, p. 18. Torres Molina sostiene que el descubrimiento del párrafo apócrifo en cuestión se debe a Ricardo Levene. Además, afirma que una gran parte de la obra publicada de Moreno ha sido alterada, tanto por su hermano Manuel Moreno, como por Norberto Piñero, quienes modificaron, omitieron y hasta introdujeron frases y párrafos enteros que no se corresponden con los manuscritos originales de Moreno que llegaron hasta nuestros días. El trabajo que realizaron Torres Molina y sus colaboradores en torno a la *Memoria* de 1806, en base al manuscrito original de puño y letra de Moreno, que se encuentra en el Archivo Histórico de la Provincia de Santa Cruz,

que habla sobre el federalismo no es suficiente para concluir que Moreno no tenía predilección por el modelo federal de gobierno. Creemos que su traducción de la carta magna de los Estados Unidos, con las modificaciones correspondientes en lo que se refiere a la esclavitud, nos permiten afirmar que sí tenía dicha predilección.

Moreno sostiene que la América no ha celebrado ningún pacto con los monarcas españoles, razón por la cual los americanos no están sujetos en modo alguno a la autoridad de la monarquía. En palabras de Moreno, lo único que une a los americanos con el monarca es un sentimiento de amor, pero no una ley o una obligación. Dice al respecto:

“Las Américas no se ven unidas a los monarcas españoles por el pacto social, que únicamente puede sostener la legitimidad y decoro de una dominación. Los pueblos de España consérvense enhorabuena dependientes del Rey cautivo esperando su libertad y regreso; ellos establecieron la Monarquía, y envuelto el príncipe actual en la línea, que por expreso pacto de la nación española debía reinar sobre ella, tiene derecho a reclamar la observancia del contrato social en el momento de quedar expedito para cumplir por sí mismo la parte que le compete. La América en ningún caso puede considerarse sujeta a aquella obligación; ella no ha concurrido a la celebración del pacto social de que derivan los monarcas españoles, los únicos títulos de la legitimidad de su imperio: la fuerza y la violencia, son la única base de la conquista, que agregó estas regiones al trono español: conquista que en trescientos años no ha podido borrar de la memoria de los hombres las atrocidades y horrores con que fue ejecutada, y que no habiéndose ratificado jamás por el consentimiento libre y unánime de estos pueblos, no ha añadido en

permitió que dicho texto fuese publicado de manera completa e inalterada por primera vez en el 2011.

su abono título alguno al primitivo de la fuerza y la violencia que la produjeron. Ahora, pues, la fuerza no induce derecho, ni puede nacer de ella una legítima obligación que nos impida resistirla, apenas podamos hacerlos impunemente: pues, como dice Juan Jacobo Rousseau, *una vez que recupera el pueblo su libertad, por el mismo derecho que hubo para despojarle de ella, o tiene razón para recobrarla, o no la había para quitársela.*<sup>63</sup>

En otra nota de la misma serie, Moreno sostiene que ni siquiera el rey se podría oponer a la celebración del Congreso y de su resolución, ya que de hacerlo, estaría obstaculizando el bienestar de sus súbditos, y por lo tanto, no merecería reinar sobre ellos. Sólo los pueblos de la península han celebrado un pacto de sujeción con la monarquía. Pero los pueblos de América no han celebrado un pacto de sujeción con la monarquía española; y como la legitimidad se origina a través de dicho pacto, resulta que el monarca no tiene la legitimidad para que los americanos obedezcan sus órdenes. Fue sólo a través de la violencia de la conquista que se anexó a los territorios americanos a la jurisdicción de la monarquía, pero de allí no se deduce que los americanos tengan alguna obligación hacia ella. Rousseau, en el *Contrato Social*, distinguía claramente entre la obediencia que surge de la legitimidad y la coacción que surge de la amenaza.

Según Rousseau, realizar una acción bajo amenaza no es lo mismo que obedecer a un gobernante que se reconoce como legítimo.<sup>64</sup> Es por ello que Moreno dice que “la fuerza

---

<sup>63</sup>MORENO, Mariano, “Sobre el Congreso convocado y Constitución del Estado”, en *Rumbos de una nueva nación*, prólogo de Ricardo Levene, Editorial Jackson, Buenos Aires, Argentina, 1944, pp. 265-266.

<sup>64</sup>ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Op. Cit.*, p. 38. Dice Rousseau: “El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí, el derecho del más fuerte; derecho tomado irónicamente en apariencia y realmente establecido en principio. Pero ¿no se nos explicaría nunca esta palabra? La fuerza es

no induce derecho". Si alguien nos tiene a punta de pistola y nos dice que corramos en determinada dirección, de allí no se deduce que tengamos hacia aquella persona una obligación de carácter moral. Su pedido no es una orden, es una coacción por medio de la fuerza y la amenaza. No tiene legitimidad como para que nuestra acción tenga el carácter de un deber moral. Y esa es precisamente la manera en que las colonias americanas se han creado y continuado como parte de la monarquía española; los americanos no tienen entonces un deber moral hacia aquella monarquía.

En el capítulo siguiente, veremos que Esteban Echeverría se propuso retomar la tradición progresiva de la Revolución de Mayo, para profundizarla en dirección de un proyecto político de carácter socialista.

---

una potencia física: ¡no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos! Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es a lo más, un acto de prudencia. ¿En qué sentido podría esto ser un acto de deber?"



CAPÍTULO IV

**ESTEBAN ECHEVERRÍA**



**Esteban Echeverría** (1805-1851) fue quien introdujo el romanticismo en la Argentina. Viajó a Europa en su juventud y conoció el romanticismo francés de primera mano. Al regresar a la Argentina, vio que la guerra civil entre unitarios y federales había alcanzado su máxima crudeza. Adaptó lo que había aprendido en Europa para aplicarlo a la realidad argentina.<sup>65</sup> Dentro del movimiento romanticista también se encuentran Juan Baustista Alberdi, Juan María Gutiérrez y Domingo Faustino Sarmiento. Solían reunirse en el Salón Literario de Marcos Sastre, inaugurado en 1837, motivo por el cual a este grupo se lo conoce también como la “generación del 37”.

Echeverría sostuvo que la Naturaleza es la fuente de inspiración del arte y de la filosofía; y el caso de la Argentina,

<sup>65</sup>ROGGIANO, Alfredo A., “Esteban Echeverría y el romanticismo europeo”, en *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas*, University of Toronto, Department of Spanish and Portuguese, Toronto, Canada, 1980, pp. 629-631. Rogiano dice: “En el Río de la Plata, por obra del grupo que formó lo que se reconoce como generación del 37 —llamada por Echeverría con reiterado énfasis la nueva generación—el romanticismo sufrió una transformación casi absoluta. Aun más: en algunos aspectos (y yo diría los fundamentales) llegó a proponer, y, por tanto, a significar, lo opuesto a lo que había sido en Europa, y, más específicamente, en Francia (París era ya centro receptor, transformador y de difusión mundial).”

la representó como llanura pampeana. En cuanto a la historia, afirmó que el origen y la esencia del pueblo argentino se encuentra en la Revolución de Mayo, cuya tradición progresiva se propone retomar y profundizar. Realizó una interpretación filosófica de la guerra entre unitarios y federales en base a una concepción similar a la dialéctica de Hegel. Para Echeverría, los unitarios y los federales no son solamente dos partidos históricos del siglo XIX, sino que representan dos tendencias universales y antagónicas que atraviesan toda la vida del pueblo argentino. De esta manera, Echeverría eleva a los unitarios y federales a principios filosóficos. Buscó integrar ambas tendencias en una síntesis superadora, representada por un nuevo partido, el de la Asociación de Mayo. Este partido tenía un carácter socialista inspirado fundamentalmente en el socialismo utópico de Saint-Simon. Echeverría propuso integrar a los unitarios y los federales en la Asociación de Mayo, como síntesis superadora y de carácter socialista que al mismo tiempo vuelve a retomar la tradición progresiva de la Revolución de Mayo como origen del pueblo argentino. Para él, el contenido progresivo de ese origen tendría que volver a hacerse presente para conducir al pueblo argentino hacia una democracia socialista en la que no hubiese ni explotadores ni explotados.

Esteban Echeverría nació en la ciudad de Buenos Aires. Su padre falleció mientras él era todavía muy joven, y en su adolescencia también falleció su madre. Quedó huérfano, y consiguió trabajo en un comercio. A los veinte años emprendió un viaje a Europa, y en Francia pudo estudiar literatura, filosofía, política y economía. Regresó a la Argentina cinco años más tarde e introdujo el romanticismo en el país a través de obras como *Elvira o la novia del Plata*. Años más tarde participó activamente en el Salón Literario de Marcos Sastre, hasta que Juan Manuel de Rosas lo clausuró. Luego presidió la Asociación de Mayo y más tarde se exilió en el Uruguay.

Falleció en la ciudad de Montevideo a los cuarenta y seis años de edad.

### 1. *El romanticismo argentino*

El romanticismo fue un movimiento artístico europeo que se expresó principalmente a través de la literatura, las artes plásticas y la música. Pero como movimiento artístico, tuvo también un aspecto filosófico, que significó una nueva manera de pensar el mundo y la vida humana.<sup>66</sup> El pensamiento romántico buscó diferenciarse de la filosofía de la Ilustración. Frente al énfasis que la Ilustración hacía en la racionalidad y la objetividad, el romanticismo exaltó las pasiones, los sentimientos y la subjetividad humana. Es por esta razón que le otorga un papel protagónico a la poesía. Como la poesía es la expresión de los sentimientos más hondos de los seres humanos, el romanticismo sostuvo, a diferencia de la Ilustración, que la poesía nos puede proporcionar un conocimiento más profundo de la subjetividad humana de lo que puede hacerlo la filosofía. Además, el romanticismo sostiene que la principal fuente de inspiración de las pasiones humanas es la Naturaleza. A diferencia del pensamiento ilustrado, que buscaba descubrir las leyes racionales y objetivas que rigen

<sup>66</sup> TERÁN, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 1era reimpresión, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, Argentina, 2009, p. 62. Terán dice: "Ahora necesitamos algunos parámetros generales para orientarnos cuando hablamos del romanticismo. Didácticamente, este movimiento puede ser comprendido por su contraste con la Ilustración. Allí donde ésta colocaba como núcleo de intelección de la realidad a la razón según el modelo de la ciencia físico-matemática, el romanticismo atiende a fenómenos que no forman parte del ámbito de la racionalidad iluminista. Así cobrará relieve la exploración de los aspectos considerados irracionales de la conducta humana, tales como la imaginación o el ámbito de las emociones."

todos los fenómenos naturales, el romanticismo sostuvo que la Naturaleza debe ser considerada como la principal fuente de inspiración del arte, especialmente de la poesía. Todo lo que la Ilustración había calificado de "irracional", es decir, las pasiones, la sensibilidad y los sentimientos, son consagrados por el romanticismo como los aspectos más fundamentales y determinantes de la vida humana.

Uno de los rasgos fundamentales del romanticismo es la conciencia que tuvo de su propio estilo, y de los estilos de los períodos artísticos que le precedieron. Echeverría, como representante del romanticismo, no fue ajeno a esta conciencia de estilo. Pero en su obra, el estilo es algo que abarca todas las expresiones humanas, no sólo las pasionales, sino también las racionales. Este es uno de los cambios que Echeverría introduce en los cánones del romanticismo europeo, para poder adaptarlos a la realidad argentina. Para Echeverría, la poesía no sustituye a la filosofía, sino que ambas son complementarias, y deben ser valoradas por igual. Lo que tienen en común es el estilo:

"El estilo es la fisionomía del pensamiento, a cuyos contornos y rasgos dan realce y colorido el lenguaje, los períodos y las imágenes; así es que las obras del ingenio reflejan siempre formas de estilo originales y características."<sup>67</sup>

Es decir, que el estilo siempre acompaña a todo tipo de pensamiento, ya sea un pensamiento artístico, ya sea un pensamiento filosófico. Para Echeverría, no hay pensamiento que no se exprese mediante un estilo. Ya se trate de un pensamiento interior, o de uno hablado, o escrito, el estilo

<sup>67</sup> ECHEVERRÍA, Esteban, "Estilo, lenguaje, ritmo, método expositivo", en *Obras completas*, Ediciones Antonio Zamora, Buenos Aires, Argentina, 1972, p. 358.

siempre acompaña al pensamiento como el vehículo de su expresión, como la “fisionomía” del pensamiento en cuestión. Por lo tanto, el romanticismo argentino que Echeverría comienza a elaborar, no busca contraponerse a la filosofía de la Ilustración que le precedió, como sí lo intentó hacer el romanticismo europeo. Busca retomar todos los aspectos racionales de la Ilustración y complementarlos con todos los aspectos pasionales del romanticismo europeo, en una síntesis más alta cuya piedra de toque es la conciencia del estilo.

El concepto que Echeverría tiene del estilo le permite retomar, al mismo tiempo, el aspecto argumentativo de la filosofía y el aspecto retórico del arte. Por la misma razón, le permite utilizar tanto conceptos como metáforas, es decir, definiciones literales y definiciones poéticas. A este respecto es significativa la definición que brinda de la filosofía:

“La filosofía es el punto culminante de la humana inteligencia y la antorcha de la razón: ella es la base de todas las ciencias morales. Lo que yo llamo filosofía, no es, pues, lo que con este nombre se enseña en las Escuelas sino el criterio aplicado a la investigación de la verdad y al conocimiento de las cosas del universo, tanto físicas como morales. Hay, pues, Sistemas filosóficos *a priori* y los hay *a posteriori* y hay buenas y malas filosofías.”<sup>68</sup>

En la primera parte de aquel párrafo, Echeverría realiza una doble operación. Define a la filosofía de dos maneras distintas, pero complementarias, en una misma oración. La primera definición es conceptual, la segunda es poética. La primera, que dice “es el punto culminante de la humana inteligencia” es una definición conceptual. La segunda, “antorcha de la razón” es una definición poética, una metáfora.

<sup>68</sup> ECHEVERRÍA, Esteban, “Sistemas”, en *Op. Cit.*, p. 384.

Esta doble definición que brinda Echeverría combina al mismo tiempo el aspecto filosófico con el aspecto retórico, el conceptual con el poético. La síntesis más alta donde se integran estos dos aspectos es la oración misma que los contiene. En ese sentido es un ejemplo de lo que decíamos anteriormente: para Echeverría lo literal y lo figurativo no se oponen, sino que se complementan de manera armónica. El motivo de ello estriba en que el pensamiento escrito o hablado no se puede separar del vehículo de su expresión; no se puede separar de su propia "fisionomía" o estilo. En tanto que el pensamiento se expresa de alguna manera, ello implica necesariamente un estilo del cual no se puede disociar.

Por otra parte, Echeverría sostiene que la filosofía no se confunde con lo que las distintas "Escuelas" enseñan. El término "Escuelas" tiene aquí un doble sentido. Por una parte, se refiere a las instituciones educativas concretas en donde asisten los estudiantes para cursar sus estudios. Por otra parte, se refiere a las distintas corrientes filosóficas que han surgido a lo largo de la historia, como el racionalismo, el empirismo, el idealismo y el materialismo, entre otras. Para Echeverría, la filosofía no es ni lo que se enseña en las instituciones educativas, ni el contenido de las distintas corrientes filosóficas. Echeverría concibe a la filosofía en su sentido antiguo, como aquel ejercicio que realizaba Sócrates al dialogar con distintas personas en el ágora. Sócrates no aprendió filosofía en ninguna institución, tampoco era un seguidor acrítico de alguna corriente ya establecida. Él buscaba la verdad, aplicando el criterio de la lógica de los argumentos. Es ese tipo de actividad desinteresada en la que Echeverría está pensando cuando define a la filosofía.

Volviendo a la cuestión del estilo, podemos decir que caracteriza no sólo a los pensamientos que se expresan en prosa, sino también a los que se expresan en estrofas, como en los poemas. La mayor parte de la literatura filosófica se

escribe en prosa, pero también se la puede escribir como poema. Así lo hace Echeverría, cuando en una de las estrofas de *La Cautiva*, dice:

“Las armonías del viento,  
Dicen más al pensamiento,  
Que todo cuanto a porfía  
La vana filosofía  
Pretende altiva enseñar.  
¡Qué pincel podrá pintarlas  
Sin deslucir su belleza!  
¡Qué lengua humana alabarlas!  
Sólo el genio su grandeza  
Puede sentir y admirar.”<sup>69</sup>

En aquella estrofa, Echeverría vuelve a realizar una doble operación. Por un lado, hace que la poesía se vuelva filosófica. Por otro lado, hace que la filosofía tome la forma de un poema. Ambas operaciones se integran dentro de una síntesis más alta que las contiene a ambas, y esa síntesis es la estrofa misma. La alusión a “las armonías del viento” remite directamente a la Naturaleza. Habíamos dicho que para el romanticismo, la Naturaleza es la fuente de inspiración del artista, y especialmente del poeta. Echeverría también introduce aquí un cambio profundo en el pensamiento romántico europeo, para adaptarlo a la realidad argentina. Para el romanticismo europeo, la Naturaleza es la fuente de inspiración del arte, porque despierta los sentimientos más hondos de la subjetividad humana. En cambio, para Echeverría eso es sólo la mitad de la cuestión, porque la Naturaleza también inspira al pensamiento racional, especialmente al pensamiento filosófico. Según Echeverría, la mejor escuela de filosofía no es una institución educativa concreta, ni una corriente histórica, sino la misma Naturaleza.

Al igual que los romanticistas europeos, Echeverría hace

<sup>69</sup> ECHEVERRÍA, Esteban, “La Cautiva”, en *Op. Cit.*, p. 455.

de la Naturaleza un concepto fundamental. Sin embargo, el romanticismo europeo varía según el país. Para que sea aplicable a la realidad argentina, es necesario identificar un paisaje autóctono. De esta manera, no son los paisajes franceses, alemanes o ingleses los que están presentes en la obra de Echeverría, sino la pampa argentina. El paisaje concreto que se describe en *La Cautiva* es la llanura pampeana. Para Echeverría, el desierto pampeano y sus llanuras son el paisaje que debe servir como fuente de inspiración para la vida artística y filosófica del pueblo argentino. La estrofa anterior no es, por lo tanto, una alusión a cualquier paisaje de la Naturaleza, sino al paisaje específico del desierto y la llanura pampeana.

Además de la Naturaleza, hay otro concepto fundamental en el romanticismo: la historia. El romanticismo europeo exalta la historia de cada país, porque intenta rastrear en ella el origen de los pueblos, de su cultura y su lenguaje. Como hay distintos pueblos, cada uno tiene su propio origen, esencia y cultura, es decir, su propia historia. En el caso del romanticismo francés, por ejemplo, se sostiene que el origen de ese pueblo se remonta a la Edad Media. Pinta ese origen con todos los colores del lenguaje artístico, haciendo hincapié en las imágenes de los castillos medievales y de la vida rural.<sup>70</sup>

El caso de la Argentina es distinto. Aquí no había un pasado medieval de castillos y de caballeros. Tampoco le parece a Echeverría que el origen del pueblo argentino esté en la época colonial. El origen del pueblo argentino, para él, se

<sup>70</sup>TERAN, *Op. Cit.*, pp. 62-63. Dice Terán: "Naturalmente, la mirada histórica estará dotada de un interés especial por aquellos períodos en los que este tipo de espiritualidad haya sido relevante; así se despliega una revaloración de la Edad Media, que la Ilustración había considerado una época oscura habitada por la ignorancia y los prejuicios. Por otra parte, el romanticismo encontrará la alabanza de una naturaleza concebida y representada en sus aspectos más sublimes, entendiéndolo por éstos, por ejemplo, la presencia de mares agitados, cielos tormentosos, inmensas llanuras, de escenarios monumentales; en suma, de todo aquello que sobrecoge de admiración y al mismo tiempo de temor."

encuentra en la Revolución de Mayo. Ese origen inaugura una tradición progresiva que Echeverría considera necesario retomar:

“Así nuestro trabajo se eslabonaba a la tradición, la tomábamos como punto de partida, no repudiábamos el legado de nuestros padres ni antecesores; antes al contrario, adoptábamos como legítima herencia las tradiciones progresivas de la revolución de Mayo con la mira de perfeccionarlas o complementarlas.”<sup>71</sup>

Identificar el origen del pueblo argentino con la Revolución de Mayo supone otro cambio profundo operado por Echeverría en los cánones del romanticismo europeo. Mientras que para el romanticismo francés, por ejemplo, el origen de aquella nación se sitúa en un período muy lejano, para Echeverría el origen del pueblo argentino se sitúa en un período muy reciente.<sup>72</sup> El motivo por el cual Echeverría no considera a la época colonial como parte de la historia argentina consiste en que equipara al Virreinato del Río de la Plata con el Antiguo Régimen, al mismo tiempo que traza una analogía entre la Revolución de Mayo y la Revolución Francesa. Así como la Revolución Francesa derrocó al Antiguo Régimen, la Revolución de Mayo puso fin al Virreinato del Río de la Plata. A continuación examinaremos con más detalle el modo en que Echeverría concibe a Revolución de Mayo como el origen del pueblo argentino.

<sup>71</sup>ECHEVERRÍA, Esteban, “Instrucciones al vicepresidente de la Joven Generación Argentina”, en *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>72</sup>GALFIONE, María Carla, “Lenguaje y política en Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y Francisco Bilbao”, en *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 27, 2010, pp. 33-51. Galfione dice: “Tanto en Echeverría como en Alberdi y en Bilbao se puede reconocer una concepción de la historia según la cual es necesario entenderla como un movimiento progresivo pero no determinado ni condicionado, sino particular y ligado a las condiciones precisas de cada pueblo.”

## *2. La Revolución de Mayo como origen del pueblo*

Para Echeverría, la Revolución de Mayo fue el acontecimiento histórico en que el pueblo argentino se emancipó de las ataduras y la opresión de la monarquía española, que lo mantenía en el estado de vasallaje colonial. De este acontecimiento histórico, Echeverría considera que es necesario extraer un concepto filosófico, y el concepto que extrae es el de la emancipación:

“El problema fundamental del porvenir de la nación argentina fue puesto por Mayo: la condición para resolverlo en tiempo es el progreso: los medios están en la Democracia, hija primogénita de Mayo: fuera de ahí como dijimos antes, no hay sino caos, confusión, quimeras. La fórmula única, definitiva, fundamental de nuestra existencia como pueblo libre es: *Mayo, Progreso, Democracia*. Quitad a Mayo, dejad subsistente la contrarrevolución dominante hoy en la República Argentina, y no habrá pueblo argentino, ni asociación libre, destinada a *progresar*; no habrá Democracia, sino Despotismo. ¿Qué quiere decir Mayo? Emancipación, ejercicio de la actividad libre del pueblo argentino, progreso: ¿por qué medio? Por medio de la organización de la libertad, la fraternidad y la igualdad, por medio de la Democracia. Resolved el problema de organización, y resolveréis el problema de Mayo. Poneos en camino de encontrar esa solución, y serviréis la causa de la patria, la causa de Mayo y del progreso. Y advertid que así como no hay sino un *modo de ser*, un modo de vida del pueblo argentino, no hay sino una solución adecuada para todas nuestras cuestiones, que consiste en hacer que la Democracia Argentina marche

al desarrollo pacífico y normal de su actividad en todo género, hasta constituirse en el tiempo con el carácter peculiar de Democracia Argentina"<sup>73</sup>

Conceptualmente, la Revolución de Mayo representa para Echeverría la emancipación del pueblo argentino, no sólo en el plano de la política, sino también en el plano del pensamiento. Como concepto, no se encuentra limitado a su contexto pasado, sino que también está en el presente. ¿Por qué sostiene Echeverría que el concepto de emancipación, legado por la Revolución de Mayo, representa el problema fundamental de la nación argentina? Porque la emancipación del pueblo argentino todavía no se ha realizado completamente. Echeverría considera que el gobierno de Rosas es contrarrevolucionario, porque es contrario a la tradición progresiva de la Revolución de Mayo. Además, también sostiene que para que el pueblo argentino se emancipe de manera completa, los argentinos pobres tienen que emanciparse de los argentinos ricos, llegando así a la igualdad de clases. La condición para lograr la emancipación completa es el progreso, y los medios para hacerlo son democráticos. Veamos primero el concepto de progreso.

Para Echeverría, todos los pueblos tienen un modo de ser específico, determinado por el paisaje en donde viven y también por su historia, cultura, lenguaje y costumbres. Sostiene que el progreso es el libre desarrollo de la actividad de un pueblo en relación con su modo de ser, es decir, con arreglo a todas las particularidades que lo determinan. El progreso es entonces concebido como una ley; consiste en el mejoramiento de las condiciones de existencia de un pueblo, a través del tiempo. Este mejoramiento sólo puede suceder si el pueblo tiene en cuenta las características específicas que determinan

<sup>73</sup> ECHEVERRÍA, Esteban, "Instrucciones al vicepresidente de la Joven Generación Argentina", en *Op. Cit.*, p. 89.

su peculiar modo de ser. En el caso del pueblo argentino, significa tener en cuenta a la Revolución de Mayo como origen y como fuente de una tradición progresiva que es necesario retomar y profundizar. Para Echeverría, ni los unitarios ni los federales pueden por sí solos encaminar al pueblo argentino hacia la emancipación completa, porque ambos partidos desconocieron la tradición progresiva legada por Mayo.

Los medios para la realización de la emancipación, a través del progreso en el tiempo, se encuentran en la democracia. Estos medios son varios, pero se reducen fundamentalmente a los conceptos de libertad, igualdad y fraternidad. Estos tres conceptos, que fueron enarbolados por la Revolución Francesa contra el Antiguo Régimen, revisten un carácter particular en el pensamiento de Echeverría, ya que los modifica hasta un punto en el que no coinciden exactamente con su versión francesa; pero que sí se convierten en herramientas factibles de ser aplicadas a la realidad del pueblo argentino y de su particular modo de ser. En cuanto al concepto de libertad, Echeverría lo desarrolla hasta convertirlo en el derecho de toda persona para asegurar su bienestar y también en la capacidad para lograrlo. La libertad es propia tanto de los individuos como de los pueblos. Los individuos son libres en tanto pueden procurarse todo lo necesario para llevar adelante una existencia digna y plena. Como los otros tienen el mismo derecho a gozar de la libertad, resulta que la libertad de uno termina donde empieza la libertad del otro. Esto significa que no se puede ni oprimir ni explotar al otro, porque al hacerlo, no le permitimos ser libre, y él tiene entonces el derecho de emanciparse de nosotros. Resulta entonces, que para que la libertad se pueda realizar, es necesario que lo haga sobre la base de la igualdad. Esta capacidad supone la libre asociación. Pero la libre asociación sólo es efectiva cuando se realiza entre iguales.

El concepto de igualdad también es desarrollado por Echeverría, hasta convertirlo en igualdad de clases. La igualdad es la condición en la que no hay individuos que sean más privilegiados que los otros. Para que se realice la libertad, tiene que haber igualdad, porque si el otro no es igual a mí, entonces alguno de los dos no es del todo libre. Si el otro tiene mayores privilegios que yo, la realización de mi libertad es menor. Si yo tengo mayores privilegios que él, su realización de la libertad es menor que la mía. El que tenga una libertad menos realizada tiene entonces el derecho de emanciparse y de reclamar la igualdad de condiciones. Para realizar la igualdad es necesario terminar con los privilegios, pero no es suficiente. Porque si se lograra terminar con todos los privilegios y alcanzar una perfecta igualdad, podría subsistir el peligro de que en esa sociedad nuevamente se produzca la desigualdad, debido al egoísmo de unos pocos que querrían acaparar para sí nuevos privilegios. En este sentido, hace falta un elemento más, que aniquile ese egoísmo, para que la desigualdad no pueda volver a surgir. Dicho elemento es la fraternidad, que Echeverría desarrolla hasta convertirla en solidaridad.

La fraternidad es el aniquilamiento del egoísmo por medio del reconocimiento de la igualdad entre mi identidad y la de los otros:

“El egoísta no siente amor, ni caridad, ni simpatía por sus hermanos. Todos sus actos se encaminan a la satisfacción de su *yo*; todos sus pensamientos y acciones giran en torno de su *yo*; y el deber, el honor y la justicia son palabras huecas y sin sentido para su espíritu depravado. El egoísmo se diviniza, y hace de su corazón el centro del universo. El egoísmo encarnado son todos los tiranos. Es el deber de todo hombre que conoce su misión, luchar cuerpo a cuerpo con él hasta aniquilarlo. La fraternidad es la cadena de oro que debe ligar

todos los corazones puros y verdaderamente patriotas:  
sin esto no hay fuerza, ni unión, ni patria."<sup>74</sup>

La fraternidad no es el aniquilamiento de mi identidad, sino el aniquilamiento del privilegio que le otorgo a mi identidad por sobre las demás. Todas las identidades deben respetarse mutuamente para que haya fraternidad, sin que una intente dominar a las otras. La fraternidad es entonces un deber, el de no acaparar privilegios para uno, ni permitir que otros los acaparen para sí mismos. Si no hubiera fraternidad, estaría en peligro la igualdad, aún cuando esta última haya sido conquistada. Y al peligrar la igualdad, peligraría también la libertad. Si esto sucediera, siempre se puede volver a poner en práctica la tarea de la emancipación, que está continuamente presente como concepto, y no sólo en el pasado como acontecimiento histórico. Para Echeverría, el concepto de emancipación, posible de ser puesto en práctica en cualquier momento y en cualquier lugar, para terminar con la opresión, es el legado más importante que nos ha dejado la tradición progresista de la Revolución de Mayo.

Cuando se haya logrado plenamente la emancipación del pueblo argentino, a través del progreso en el tiempo y por los medios democráticos de la libertad, la igualdad y la fraternidad, llegará el momento en el que la democracia, en su sentido general, se convertirá en una Democracia Argentina. Es decir, en un régimen democrático atento a las particularidades del paisaje, historia, cultura, lenguaje y costumbres que determinan el modo de ser específico del pueblo argentino.

Con la guerra de la Independencia, la tradición progresiva de la Revolución de Mayo continuó en las acciones y en las ideas de José de San Martín, Manuel Belgrano y Martín Miguel de Güemes, para liberar a los pueblos de América de

<sup>74</sup>ECHEVERRÍA, Esteban, "Dogma Socialista de la Asociación de Mayo", en *Op. Cit.*, p. 133.

la opresión de los realistas, para devolverle la igualdad a todos los seres humanos que la colonia había dividido mediante su sistema de castas, y para fomentar los vínculos de la fraternidad entre las personas y los pueblos. Tras la guerra de la Independencia, la Argentina había caído en una terrible guerra civil entre dos partidos rivales que se disputaban el poder político: los unitarios y los federales. Ése es el contexto que constituyó el presente histórico de Echeverría. Él juzgaba que aquella guerra civil había desviado al pueblo argentino de la tradición progresista que la Revolución de Mayo había inaugurado, tanto en el plano de la historia como en el plano del pensamiento. Echeverría quería fundar un tercer partido, que no fuese ni unitario ni federal. Ese partido era la Asociación de Mayo. Aquel partido criticó las limitaciones tanto de los unitarios como de los federales, pero también buscó retomar aquello que tanto los unitarios y los federales tenían de positivo. Su objetivo era integrar aquellos aspectos positivos en una síntesis superior. Pero para entender cómo aquel nuevo partido difería de los otros dos, y qué retomaba de cada uno de ellos, primero es necesario examinar cómo Echeverría entendía a estos dos partidos, motivo por el cual abordaremos seguidamente las reflexiones que realizó en torno a los unitarios y los federales.

### *3. Los unitarios y los federales*

Cada uno de los dos partidos rivales, los unitarios y los federales, tenía sus propias ideas acerca de cómo debía organizarse políticamente el país. Para los unitarios, la soberanía es indivisible, motivo por el cual la Nación tiene la potestad de intervenir en los asuntos de todo su territorio. Además, sostenían que la Nación debía tener una capital, que identificaban con la ciudad de Buenos Aires, y afirmaban que dicha capital

tenía autoridad sobre todos los demás pueblos del territorio nacional. En cambio, los federales sostenían que la soberanía se puede dividir hasta cierto punto, y esto permite que cada provincia mantenga un grado de autonomía relativa. Los federales no negaban que las provincias integran una Nación, pero comprendían la Nación como una alianza entre las distintas provincias. Negaban, por lo tanto, que fuese legítima una capital nacional que tuviese autoridad sobre los demás pueblos de la federación. Pero la semántica de estos términos fue variando con el tiempo. Nora Souto indica que los conceptos “unidad” y “federación” cambiaron de significado a medida que pasaron los años desde fines del siglo XVIII hasta la mitad del siglo XIX. Cuando se instaló la Junta de Buenos Aires en 1810, pronto surgió el debate de si la ciudad de Buenos Aires debía tener una mayor autoridad sobre los demás pueblos del Río de la Plata, o si cada pueblo del territorio debería mantenerse en pie de igualdad frente a los demás. La primera alternativa se vinculó al concepto de unidad, mientras que la segunda se ligó al concepto de federación.<sup>75</sup>

<sup>75</sup>SOUTO, Nora, “Unidad/Federación”, en GOLDMAN, Noemí (editora), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2008, pp. 175-193. Souto dice: “En los años siguientes a la descomposición del congreso provocada por el repudio de algunas provincias a la constitución de 1826, los grupos que respectivamente habían abogado por la unidad y la federación disputan denodadamente por el poder en el marco de cada una de las provincias, lo que se manifiesta tanto en la práctica electoral, que se torna cada vez más violenta, como en la prensa que, en su mayor parte, no elude la identificación con alguna de esas dos tendencias. Las guerras civiles, la postergación indefinida de la organización constitucional y el triunfo federal relegan a un segundo plano el debate sobre las formas de gobierno, en consecuencia, los adjetivos federal y el recientemente aparecido unitario (1826) remiten cada vez más tangencialmente a los respectivos modelos constitucionales y a las maneras de concebir el sujeto de la imputación de la soberanía para verse más marcados por las contingencias de la vida política que los dotan de nuevos significados. Al mismo tiempo, poco a poco se hace más difícil escapar a la clasificación de unitario o federal, razón por la cual, ambos tér-

En el Congreso de Tucumán, celebrado en 1816, vuelve a surgir el debate en torno a la manera de organizar la comunidad política, y la alternativa entre la unidad y la federación se debate una vez más. Pero cuatro años después, el concepto de federación comienza a ser fuertemente rechazado y valorado negativamente por algunos sectores, que interpretaron la derrota del gobierno central por parte de los caudillos santafesinos y entrerrianos como una calamidad. A partir de allí, estos sectores comenzaron a asociar el modelo federal con la anarquía, en un sentido peyorativo, y con el caos social. La guerra civil entre unitarios y federales va alcanzando su máxima crudeza. Con el fusilamiento del gobernador federal Manuel Dorrego por parte del general unitario Juan Lavalle se llega a un punto de inflexión y sin retorno. A partir de allí, Juan Manuel de Rosas asume la gobernación de Buenos Aires y, como lo indica Nora Souto, los términos se invierten: ahora son los unitarios los que propician el caos, el desorden y la violencia, ahora ellos son los criminales y los marginados de la ley. Los federales, que antes eran menospreciados y se asociaban a la anarquía, aparecen ahora como los garantes del orden social.

Paulatinamente, los vocablos “unitario” y “federal” van cobrando unos matices semánticos nuevos, distintos de sus significados originales. Los federales veían a los unitarios como elitistas, refinados, soberbios, oligarcas y cosmopolitas, que desprecian a las clases populares y admiran a las naciones extranjeras. En cambio, los unitarios ven a los federales como bárbaros, incultos, atrasados, campesinos, ignorantes, inferiores y bestiales. Con Rosas en el poder, los federales son también vistos por los unitarios como esclavos complacientes, mientras que ven a Rosas como un demagogo y un tirano. Los federales, en cambio, ven a los unitarios como los inmundos y salvajes que fusilaron a Dorrego y que atentaron contra el

---

minos interpelan a una parte creciente de la población.”

orden social; y ven a Rosas como un líder que se preocupa por el pueblo y como un patriota que enfrentó a los ingleses y franceses durante los bloqueos al puerto de Buenos Aires.

Echeverría no se sentía identificado ni con los unitarios ni con los federales, y dirigía críticas hacia ambos. Pero también consideraba que cada uno de ellos tenía elementos progresivos que había que retomar y desarrollar. Echeverría comienza por analizar la realidad concreta que representan los unitarios y los federales en la primera mitad del siglo XIX, pero va mucho más allá en su interpretación. Dice al respecto:

“Esos partidos no han muerto ni morirán jamás; porque representan dos tendencias legítimas, dos manifestaciones necesarias de la vida de nuestro país: el partido federal, el *espíritu de localidad* preocupado y ciego todavía; el partido unitario, el *centralismo*, la *unidad nacional*. Dado caso que desapareciesen los hombres influyentes de esos partidos, vendrán otros representando las mismas tendencias, que trabajarán por hacerlas predominar como anteriormente y convulsionarán al país para llegar uno y otro al resultado que han obtenido. La lógica de nuestra historia, pues, está pidiendo la existencia de un partido nuevo, cuya misión es adoptar lo que haya de legítimo en uno y otro partido, y consagrarse a encontrar la solución pacífica de todos nuestros problemas sociales con la clave de una síntesis alta, más racional y más completa que la suya, que satisfaciendo todas las necesidades legítimas, las abraza y las *funda en su unidad*.”<sup>76</sup>

Los unitarios y los federales, como partidos históricos, son elevados por Echeverría a la altura de principios filosóficos, de tendencias universales que van mucho más allá de su contexto histórico y que cifran toda la vida y el drama del

<sup>76</sup> ECHEVERRÍA, Esteban, “Instrucciones al vicepresidente de la Joven Generación Argentina”, en *Op. Cit.*, p. 88.

pueblo argentino. Para Echeverría, son tendencias universales, no porque caractericen a todos los pueblos del mundo, sino porque caracterizan a todas las épocas históricas del pueblo argentino. Como tales, no se limitan a la época de la guerra civil, sino que también se las puede encontrar en el pasado, en el presente, y en el futuro del pueblo argentino. Sin embargo, las ideas de Echeverría y de sus allegados no fueron recibidas con simpatía ni por parte de los unitarios ni de los federales:

“Esa generación nueva, empero, que unitarizaban los federales y federalizaban los unitarios, y era rechazada a un tiempo del gremio de ambas facciones, no podía pertenecerles.”<sup>77</sup>

Para los unitarios, las ideas de Echeverría eran federales; para los federales, eran ideas unitarias. Ninguno de estos dos partidos intentó integrarse con el otro en una síntesis superior. De una manera que recuerda a la filosofía de Hegel, Echeverría concibe a los unitarios y a los federales de manera dialéctica, como dos términos opuestos y excluyentes que sin embargo se pueden reunir en una síntesis más alta. El partido unitario representa, filosóficamente, la tendencia a centralizar el poder y a poner el acento en la unidad de la nación. El partido federal representa, filosóficamente, la tendencia a localizar el poder, y a poner el acento en la federación de la nación a través de la autonomía relativa de cada provincia. Cuando Echeverría habla de fundir ambas tendencias en una unidad, ello no debe entenderse en el sentido unitario del término “unidad”. Para Echeverría, la unidad en la que debían fundirse los elementos progresistas tanto del partido unitario como del federal, tenía que tener un carácter socialista. Esa síntesis es la Asociación de Mayo.

<sup>77</sup>ECHEVERRÍA, Esteban, “Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37”, en *Op. Cit.*, p. 57.

#### 4. La Asociación de Mayo

Frente a la alternativa de los unitarios y los federales, Echeverría y sus allegados deciden emprender la tarea de formar un partido que representase una tercera opción. Este partido fue denominado Asociación de Mayo, y su ideología política era de carácter socialista. Entendiendo a las ideas de los unitarios y de los federales como tendencias universales del pueblo argentino, Echeverría buscó integrar lo que había de positivo en cada una de ellas, reuniéndolas dentro de una síntesis más amplia. Al mismo tiempo, y considerando la Revolución de Mayo como origen histórico y conceptual del pueblo argentino, decidió retomar aquella tradición progresiva, en un movimiento dialéctico que vuelve al origen para actualizarlo en el presente bajo una forma nueva.

El punto de partida del nuevo sistema ideado por Echeverría es lo que él llama el poder municipal.<sup>78</sup> Dicho sistema se establece sobre una serie de niveles de organización sucesivos: el municipio, el distrito, la provincia, y la nación. Cada uno de esos niveles mantiene un grado de autonomía relativa:

<sup>78</sup> BETRIA, Mercedes, "La ciudadanía política en el pensamiento de Esteban Echeverría", en *Temas y debates* n° 23, año 16, Universidad Nacional de Rosario, 2012, pp. 57-70. Betria dice lo siguiente con respecto al poder municipal en Echeverría: "En su segunda carta de respuesta a de Angelis, Echeverría propone una nueva solución política que amplía la del *Dogma Socialista*. En efecto, si en 1838 –año de redacción del *Dogma*– todavía confiaba en el acceso de los jóvenes a una futura Representación nacional para desde allí difundir las posibilidades de inclusión gradual a la esfera de la soberanía política al resto de los habitantes, en 1846 Echeverría iba a profundizar la importancia del elemento territorial revalorizando las ventajas de una institución tradicional como el Cabildo. El Cabildo como cuerpo colegiado local transmutado en el Municipio. La propuesta de Echeverría es la eliminación de la figura del gobernador-caudillo y, en su reemplazo, la organización de las provincias a partir de la "Representación municipal" o "Poder municipal" donde, a la manera de los norteamericanos descriptos por Tocqueville, se aprendiera a amar la comunidad como *asociación de iguales* y así, en esa pequeña escuela cívica, practicar la ciudadanía."

“Quiero, ante todo, reconocer el hecho dominador, indestructible, radicado en nuestra sociedad, anterior a la revolución de Mayo y robustecido y legitimado por ella, de la existencia del *espíritu de localidad*; y que todos los patriotas se apliquen a encontrar el medio de hacerle olvidar sus resabios y preocupaciones disolventes, de iluminarlo para la vida social. ¿Cómo se conseguirá ese fin? Por medio de la organización del poder municipal en cada distrito y en toda la provincia, en cada provincia y en toda la República.”<sup>79</sup>

En el poder municipal, el pueblo de cada localidad elige a sus representantes para el ayuntamiento mediante el sufragio. En esto sigue al espíritu federal. La nación no tiene la potestad de intervenir en las elecciones municipales; no puede designar a nadie para ocupar esos puestos, ni puede alterar la decisión del voto de la localidad. Además, en los asuntos que conciernen a la localidad, la nación tampoco tiene la potestad de intervenir, eso corresponde exclusivamente al poder municipal. Sin embargo, para Echeverría, los municipios cumplen una función mucho más abarcativa que la meramente electoral. Son para él lugares de instrucción pública, de educación, de aprendizaje y de difusión de la cultura. Además, considera que los municipios deben fomentar la solidaridad y los vínculos sociales entre los vecinos.

Los distintos municipios que están cercanos unos de otros en una misma zona se agrupan entre sí para formar un distrito. El pueblo no sólo elige a través del sufragio a sus representantes en el poder municipal, sino también a sus representantes en el nivel del distrito. El poder del distrito se ocupa de los asuntos comunes a su área, pero no tiene la potestad de intervenir en las decisiones que corresponden al nivel anterior, el municipal, como tampoco lo tiene para intervenir

<sup>79</sup>ECHEVERRÍA, Esteban, “Cartas a don Pedro de Angelis”, en *Op. Cit.*, p. 204.

en las decisiones de la provincia o de la nación. Éstas tampoco pueden intervenir en lo que atañe al poder del distrito.

Cuando se agrupan los variados distritos que están próximos unos de otros, se forma el nivel de la provincia. Al igual que todos los otros niveles de organización, la provincia mantiene su grado de autonomía relativa en lo que se refiere a sus propios intereses y asuntos, sin que ningún otro nivel pueda intervenir en sus decisiones. Los representantes del poder provincial también son elegidos por el pueblo. El agrupamiento de todas las provincias da lugar al último nivel organizativo, el de la nación.

Los representantes de la nación, al igual que en los casos anteriores, también son elegidos por el pueblo. El poder nacional tiene la potestad para decidir en todo lo que atañe a la nación, pero no puede intervenir en ninguno de los otros poderes anteriores a ella. De la misma manera, aquellos poderes no pueden intervenir en lo que concierne a la nación. Se ve entonces, que cada nivel organizativo mantiene su grado de autonomía relativa, al mismo tiempo que todos concurren para el bienestar del pueblo, quien elige a sus representantes en cada uno de los niveles organizativos del país.

Para Echeverría, Mayo representa la emancipación. Es la emancipación histórica del pueblo argentino frente a la opresión colonial de la monarquía española. Pero para que la emancipación sea completa es necesario que los argentinos pobres se emancipen de los argentinos ricos. Sólo así el pueblo argentino, en su conjunto y sin excluir a nadie, podrá ser completamente independiente. En un escrito sobre la historia de Francia, Echeverría advierte lo siguiente:

“El proletario trabaja día y noche para enriquecer al propietario ocioso; cambia el sudor de su rostro por el sustento para él y su familia. La retribución de su trabajo no es equitativa; apenas le basta para alimentarse; no puede aglomerar fondo alguno de ahorros

para educar a sus hijos, curarse en las enfermedades, proveer a las necesidades imprevistas y prepararse una cómoda vejez: el proletario no puede, en una palabra, ser nunca propietario, ni salir de su miserable condición, ni habilitarse para ejercer derecho alguno social. El poseedor de los instrumentos de producción lo explota, pues lo hace servir a su provecho como un animal de carga por un mísero salario, cuando no lo arroja de sus talleres ya enfermo o impotente para el trabajo. Y icuántos en momentos de crisis industrial o comercial o por la invención de una máquina, no hallando empleo a sus brazos, se ven impelidos a la mendicidad y muchas veces al crimen, o inscriben desesperados en su bandera de emancipación esta terrible divisa de los obreros de León: “vivir trabajando o morir combatiendo!”<sup>80</sup>

Había, sin embargo, una diferencia sustancial entre la realidad de Francia en aquella época y la realidad de la Argentina. En Francia, la revolución industrial estaba avanzada, la mayor parte del país estaba industrializado y poblado de fábricas, en donde trabajaban miles de obreros. En la Argentina, en cambio, la industrialización no había empezado, la mayor parte del país y de su trabajo era de carácter rural. Pero la similitud con Francia es que acá también había opresión. Los trabajadores rurales, los peones y los gauchos estaban a la merced de los patrones de estancia, trabajando con el mismo esfuerzo, fatiga y sudor que los obreros industriales de los países europeos. No había fábricas, pero sí había estancias. Echeverría describe las condiciones del trabajo rural en *El Matadero*. Además, realiza allí una crítica a la Iglesia y al gobierno:

<sup>80</sup>ECHEVERRÍA, Esteban, “Revolución de febrero en Francia”, en *Op. Cit.*, p. 303.

“¡Cosa extraña que haya estómagos privilegiados y estómagos sujetos a leyes inviolables, y que la Iglesia tenga la llave de los estómagos! Pero no es extraño, supuesto que el diablo con la carne suele meterse en el cuerpo, y que la Iglesia tiene el poder de conjurarlo: el caso es reducir al hombre a una máquina cuyo móvil principal no sea su voluntad sino la de la Iglesia y el gobierno. Quizá llegue el día en que sea prohibido respirar aire libre, pasearse y hasta conversar con un amigo, sin permiso de autoridad competente.”<sup>81</sup>

Se suele insistir en que *El Matadero* es una enorme metáfora de lo que era Buenos Aires bajo el gobierno de Rosas, y se ha destacado allí una y otra vez la crítica que Echeverría dirige a los federales. Pero eso es sólo la mitad de la cuestión, porque en aquel escrito hay también una severa crítica a los unitarios, tan severa como aquella que se dirige a los federales. El personaje unitario que pasa por el matadero a caballo, está presentado como un rico oligarca, altanero y refinado, que desprecia con soberbia a las clases populares y que se muestra afecto a los opulentos productos europeos. El unitario incluso se refiere a los trabajadores del matadero como “esclavos” y como “bestias”.

Por otra parte, Echeverría no sólo critica a los dos partidos en cuestión, sino también a la Iglesia. La exclamación irónica con la que se inicia la cita anterior tiene un espesor semántico que merece un análisis detallado. Cuando dice “estómagos privilegiados”, Echeverría no está empleando una metáfora, sino una metonimia cuyo propósito es realizar una doble operación. Por un lado, se refiere a la desigualdad de clases, indicando que mientras algunos se alimentan sin problemas, otros en cambio pasan hambre. Los primeros son, por metonimia, los “estómagos privilegiados”. Por otro lado, la

<sup>81</sup> ECHEVERRÍA, Esteban, “El Matadero”, en *Op. Cit.*, p. 314.

misma expresión se refiere, al mismo tiempo, al privilegio que la Iglesia le concede a sus feligreses de alimentarse de carne aún en las fechas santas en las que está prohibido consumirla. El calificativo de “privilegiados”, por lo tanto, tiene una doble referencia con respecto al privilegio de ser rico, y de tener el favor de la Iglesia.

Pero en la misma frase exclamativa, hay otra doble operación, contenida en la expresión “estómagos sujetos a leyes inviolables”. Esas leyes inviolables son, por una parte, las leyes de la naturaleza; ya que todos los estómagos provocan la sensación del hambre si no son satisfechos. Las leyes de la naturaleza, referidas a las personas, o “estómagos” por metonimia, implican que todos los seres humanos requieren alimento. Pero por otra parte, también se refiere a las “leyes inviolables” impuestas por la Iglesia Católica, leyes de carácter humano, pero que si no se cumplen, su infractor queda expuesto al castigo.

En la Argentina, no sólo la mayoría de la población era pobre y su trabajo era de carácter rural, sino que también esos mismos individuos eran reclutados como soldados de campaña tanto por los unitarios como por los federales, para enfrentarse a muerte entre sí en una guerra civil en la que eran usados como carne de cañón. ¿Qué le importaba al pobre soldado rural la disputa entre el modelo unitario o el federal, si su vida estaba pendiente de un hilo, ya sea por la pobreza económica, ya sea por el peligro de la muerte en guerra? Echeverría sostiene que esto no es lo que hubieran querido para el país los revolucionarios de Mayo, ni los de la Independencia. Ellos no habían derramado su sangre para que el país se hundiera en la guerra civil, en donde el precio más alto, el de la vida, lo pagaban siempre los más pobres. Para Echeverría, es hora de que la guerra civil termine de una vez, no por la victoria de un bando sobre el otro, sino por la síntesis de ambas facciones en una asociación mayor que integre dentro de sí las tendencias

progresivas de ambas. Y esto sin perder de vista que no son ni los jefes unitarios ni los jefes federales los que tienen la última palabra, sino el pueblo argentino.

CAPÍTULO V

**FLORENTINO AMEGHINO**



A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el romanticismo comienza a cederle el lugar al positivismo, que rápidamente se convierte en la nueva corriente filosófica dominante. Las dos fuentes de inspiración del positivismo fueron la Revolución Industrial y las ciencias naturales. Filosóficamente hizo de la ciencia su concepto central y la elevó al rango de actividad humana por excelencia. Su máximo representante en la Argentina fue **Florentino Ameghino** (1854-1911). Los intérpretes difieren en cuanto a la cantidad de generaciones positivistas que hubo en la Argentina, aunque podemos decir que hubo al menos dos. A la primera de ellas pertenecen Florentino Ameghino, José Ramos Mejía y Rodolfo Senet. A la segunda pertenecen José Ingenieros y Carlos Octavio Bunge.

Como científico, Ameghino realizó aportes fundamentales para que en la Argentina se profesionalizaran las ciencias de la paleontología, la geología, la biología, la antropología y la arqueología. En la llanura pampeana descubrió un sinnúmero de ejemplares fósiles, muchos de los cuales pertenecían a especies que eran completamente desconocidas en su momento. Con aquellos descubrimientos, Ameghino contribuyó a reconstruir una nueva imagen de la historia natural de la Argentina, en donde se destaca una gran variedad de grandes

mamíferos prehistóricos. En cuanto a sus teorías científicas, cabe destacar el esfuerzo que empleó para lograr que en la paleontología y en la biología evolutiva se introdujera el rigor de la matemática.

Pero además de las cuestiones científicas, la obra de Ameghino también presenta un profundo aspecto filosófico. Compartía la convicción positivista de que la ciencia podría llegar a explicar todo cuanto acontece en el Universo, y que a través de ella la humanidad se encaminaba en la marcha ascendente del progreso hasta llegar a la solución de todos sus males y sufrimientos. Su filosofía también integra una dimensión materialista y otra atea. Ameghino sostuvo que todo lo que hay en el Universo se compone de materia, que a su vez se constituye de átomos. Estos átomos se agrupan entre sí de maneras complejas en niveles de organización sucesivos hasta formar todo cuanto existe, que está en constante movimiento dentro de los marcos generales del espacio y del tiempo. Como ateo, Ameghino elaboró una serie de argumentos filosóficos para refutar la idea de la existencia de Dios.

Ameghino nació en la localidad de Luján, en la provincia de Buenos Aires. Desde muy joven manifestó un gran interés por la ciencia y comenzó a coleccionar fósiles del territorio pampeano. Su entusiasmo por la investigación y por la lectura lo llevaron a convertirse en un científico autodidacta. Financiaba sus investigaciones y sus trabajos de su propio bolsillo, con los modestos ingresos que le proporcionaba su pequeña tienda de libros ubicada en la ciudad de La Plata. A pesar de ello, varias veces sufrió penurias económicas. La mayoría de las veces iba solo en las excursiones que emprendía a la llanura pampeana, con el objetivo de realizar excavaciones paleontológicas y arqueológicas. Las excavaciones las hacía él mismo, sin otra ayuda que un pico y una pala. Se inició en la actividad docente como maestro de escuela y más adelante fue profesor de zoología en la Universidad de Córdoba. En

años posteriores fue vicedirector del Museo de la Plata y luego obtuvo el cargo de director del Museo Nacional de Buenos Aires. Realizó ciclos de charlas acerca de diversos temas científicos, presentando las ideas y los descubrimientos más recientes de cada tema. Sus descubrimientos, el desarrollo de sus teorías, su labor como docente y su trabajo de divulgación lo convirtieron en uno de los más grandes científicos de la Argentina de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Padeecía de diabetes y a la edad de 57 años murió en la ciudad de La Plata.

### *1. La filosofía positivista*

Durante la primera mitad del siglo XIX se produjo un acontecimiento que cambió la faz del planeta: la Revolución Industrial. Fue el siglo que vio nacer a la máquina de vapor, a los ferrocarriles, a la lámpara eléctrica, y a muchos otros inventos y productos del ingenio humano. Donde antes sólo había caminos de tierra que se transitaban a caballo o en carroza, ahora había vías de tren, capaces estos últimos de recorrer las mismas distancias en un tiempo mucho menor. A su vez, los mares eran surcados por los buques a vapor y las ciudades pronto se convirtieron en metrópolis que contaban con decenas de gigantescas fábricas, en las cuales trabajaban centenares de obreros.

Después de este fuerte desarrollo industrial surgió una filosofía que exaltó los éxitos tanto teóricos como prácticos de la ciencia y de la tecnología, y enaltecía a estas últimas por sobre toda otra obra humana. Fue así que nació el positivismo, inspirado por los desarrollos de la Revolución Industrial. Surgida a partir de la obra de Auguste Comte, esta filosofía pronto comenzó a dominar la segunda mitad del siglo XIX. Concibió el mundo exclusivamente según la imagen que de

él presentasen las ciencias, y les asignó a estas la tarea de explicar hasta los últimos fenómenos de la naturaleza, incluida la naturaleza humana. Tenía la fuerte convicción de que los desarrollos de la ciencia y de la tecnología resolverían todos los malestares, llevando a la humanidad a una época de paz perpetua y de progreso indefinido. Ameghino expresa lo anterior de la siguiente manera:

“Allí veréis que gracias a los adelantos de la mecánica, el hombre ha conseguido fabricar verdaderas ciudades flotantes que atraviesan el océano en todas direcciones, transportando naciones de uno a otro continente. Con los adelantos de la óptica ha penetrado el secreto de otros mundos que se encuentran a millares de millares de leguas de distancia de la tierra. Por medio de la electricidad se ha adelantado al tiempo, ha arrebatado el rayo a las nubes, transmite la voz amiga a luengas distancias y reproduce la luz solar en plenas tinieblas nocturnas. Con el descubrimiento del vapor y sus aplicaciones, ha multiplicado sus fuerzas a lo infinito, y en el día cruza la atmósfera con mayor velocidad que el vuelo de las aves, viaje por la superficie de la tierra y del agua con pasmosa celeridad, desciende al fondo del mar y pasa por debajo de las más altas montañas. A cada nuevo descubrimiento se hacen de él mil aplicaciones distintas y este mismo conduce a otros de más en más sorprendentes.”<sup>82</sup>

Como corriente filosófica, el positivismo vino a suplantarse al romanticismo. La crítica principal que le formuló al romanticismo consiste en diferenciar el tipo de pensamiento que caracteriza a la ciencia y aquel que signa el trabajo del poeta. El sentimiento, la subjetividad y la sensibilidad son

<sup>82</sup> AMEGHINO, Florentino, “La Edad de la piedra”, en *Conceptos fundamentales*, Editorial Jackson, Buenos Aires, Argentina, 1945, pp. 23-24.

cualidades admirables y hasta necesarias para desarrollar la poesía, actividad que el romanticismo había elevado al rango de piedra angular. Pero si bien esos factores son importantes para la poesía, el positivismo sostiene que en la ciencia es necesario tener otra mentalidad. La subjetividad, el sentimiento y la sensibilidad son reemplazados por la objetividad, el cálculo y la experimentación controlada.<sup>83</sup>

En un pasaje acerca de la posibilidad de que las ciencias biológicas se vuelvan tan matemáticamente exactas como la astronomía, Ameghino dice:

“¿Pueden los naturalistas -pregúnteme-, hombres fálidos como los demás, acariciar la esperanza de llegar en este sentido a un resultado satisfactorio? Sí y no. No..., si continúan en sus ensayos como hasta ahora, sin plan, sin punto de partida ni objetivo, en que los factores de toda clasificación son apreciados de distinta manera y en que interviene sobre todo el sentimiento, cosa muy bella y de magníficos resultados en el poe-

<sup>83</sup>MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, “El positivismo argentino: una mentalidad en tránsito en la Argentina del Centenario”, en *Quinto centenario n° 14*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, España, 1988, pp. 193-226. Martínez de Codes dice: “Las concepciones positivistas y científicas aparecieron en Europa en un momento determinado; tras el enorme auge, saciedad y cansancio de la actitud especulativa idealista y poética. Fue una reacción contra la gran filosofía del idealismo alemán de Fichte a Hegel y el espíritu romántico que animó este movimiento, dominante en el campo intelectual europeo con una profundidad y extensión desconocida con anterioridad en Europa. La reacción contra el Romanticismo fue tan fuerte e inmoderada como la que años antes esta corriente había protagonizado contra el espíritu racionalista del siglo XVIII. No resulta pues extraño que el positivismo retomara caracteres del siglo XVIII. La ciencia se impuso por sus fueros, y quiso a su vez ocupar todo el campo del saber. El lapso positivista adoptó la idea de desarrollo, pero al traducirla a su idioma racionalista la mecanizó. El mecanicismo, convertido en la expresión más profunda de la época, suponía que los fenómenos más oscuros y complicados revelarían su entramado mecánico cuando fueran suficientemente conocidos y aclarados.”

ta, pero muy pobre, de resultado nulo, negativo, en la ciencia. Si..., si encuentran un punto fijo donde hacer pie, desde el cual puedan tender la vista en derredor, apreciar los hechos en su valor real y establecer sus relaciones mutuas con la misma exactitud con que los astrónomos determinan la relación de los astros entre sí, valiéndose para ello, como éstos, de los números."<sup>84</sup>

Es significativa la pregunta con la que se inicia el pasaje anterior, ya que en ella se caracteriza a los científicos naturalistas como falibles. La ciencia no pretende que sus afirmaciones tengan el carácter de una verdad absoluta; al contrario, el conocimiento científico varía según las investigaciones, los experimentos y los descubrimientos. Por otra parte, el sentimiento, que era una de las piedras angulares del romanticismo, no tiene aplicaciones en la ciencia. En vez de ello, el positivismo resalta las nociones de la causalidad y de la exactitud. Los astrónomos pueden predecir la ocurrencia de un eclipse con total exactitud mediante leyes científicas, y según Ameghino, esa misma exactitud es la que deben adoptar las ciencias biológicas.

Esto nos lleva al concepto de mecanicismo. Se puede definir al mecanicismo como la tesis de que todo cuanto sucede en el Universo está indefectiblemente determinado por causas físicas, que bajo las mismas condiciones, producen siempre los mismos efectos. Este concepto le permite a la astronomía, por ejemplo, predecir la existencia de planetas que hasta ahora no se han descubierto, por medio de la observación de los efectos gravitatorios que ejercen en aquello que los rodea. Ameghino, siendo consciente de la utilidad de las explicaciones mecánicas en la astronomía, busca aplicarlas

<sup>84</sup> AMEGHINO, Florentino, "Filogenia: principios de clasificación transformista basados sobre leyes naturales y proporciones matemáticas", en *Op. Cit.*, pp. 91-92.

también a la biología.<sup>85</sup> Dice al respecto:

“Digo, pues, que del mismo modo que los astrónomos, por el estudio de ciertas perturbaciones de la ley newtoniana de la gravitación, predicen que entre las órbitas de los planetas c y b debe encontrarse un nuevo astro, del mismo modo el naturalista evolucionista, basándose en la ley darwiniana de la transformación de las especies, puede predecir el hallazgo de nuevas formas que unan tipos separados por abismos aparentes y no reales, y puede dar una restauración de esos tipos intermedios a encontrarse.”<sup>86</sup>

Sin embargo, en la época de Ameghino todavía era altamente controversial la investigación científica de la naturaleza, y sobre todo, la investigación acerca del origen de los seres humanos. Cuando Darwin publicó sus famosas obras, *El origen de las especies* y *El origen del hombre*, se desató una ola de polémica en torno a ellas. Darwin fue insultado y menospreciado por los teólogos, ya que éstos consideraban que sus investigaciones eran herejías. Declarar que los seres humanos evolucionaron a partir de un ancestro en común con los monos era también afirmar que el hombre no había sido creado por Dios, y eso contradecía las enseñanzas religiosas. Sus opositores fueron tan lejos de declarar que no deberían continuarse las investigaciones iniciadas por Darwin. Frente a esto, Ameghino responde lo siguiente:

<sup>85</sup>PRÓ, Diego F., “Manifestaciones filosóficas de la generación del 80: La metafísica de Ameghino”, en CUIYO. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol 10-11, primera época, 1974, pp. 37-63. Diego F. Pró dice: “Según se infiere de lo dicho, el evolucionismo de Ameghino es mecanicista. Las fuerzas que mueven la realidad tanto en sentido evolutivo, son mecánicas: concentración de energía, radiación de energía, atracción, repulsión, etc.”

<sup>86</sup>AMEGHINO, Florentino, “Un recuerdo a la memoria de Darwin. El transformismo considerado como una ciencia exacta”, en *Op. Cit.*, pp. 78-79.

“Y a los que llegan hasta negar el derecho que tiene el hombre de indagar su pasado, les observaremos que más que el derecho creemos tener la obligación de tomar parte en los debates que se suscitan con respecto a la antigüedad del hombre sobre nuestro planeta, porque ya es hora de dar en tierra con las antiguas y agonizantes creencias, ideas y preocupaciones, sustentadas por el despotismo teocrático que encadena el pensamiento, apaga la inteligencia, embrutece el entendimiento y priva al hombre de su libre albedrío; y porque también creemos que es un deber sagrado de todo hombre libre y amante del progreso contribuir con todos los medios que estén a su alcance a que esa transformación se realice lo más pronto posible.”<sup>87</sup>

Con esto último llegamos a un concepto fundamental de la filosofía positivista, el concepto de progreso. El progreso se puede definir como el paso de la imperfección a la perfección a través de varios estados sucesivos. Como nunca se llega a la perfección, el progreso es ilimitado. Pero sí es posible acercarse cada vez más a la perfección, aunque nunca se la alcance completamente. La manera en la que el positivismo concibe al progreso es marcadamente distinta a la del romanticismo. Por ejemplo, para Echeverría el verdadero progreso era esencialmente de índole moral, y estaba ligado al origen del pueblo y a su desarrollo en base a las características fundamentales que determinan su particular modo de ser. En cambio, para Ameghino, el progreso está ligado fundamentalmente al desarrollo de la ciencia y de la tecnología. Estas dos actividades estaban presentes en la filosofía de Echeverría, pero estaban subordinadas al modo de ser específico del pueblo. Para Ameghino, la ciencia y la tecnología adquieren un papel protagónico y universal. Esto significa que, a diferen-

<sup>87</sup> AMEGHINO, Florentino, “La antigüedad del hombre en el Plata”, en *Op. Cit.*, pp. 14-15.

cia de lo que planteaba Echeverría, no es necesario tener en cuenta el modo de ser particular de un pueblo para que éste progrese; alcanza con examinar su grado de desarrollo científico y tecnológico para averiguar qué rumbo debe seguir. Para el positivismo, el concepto de progreso atañe especialmente a la ciencia, ya que nuestro conocimiento del mundo es perfecto. Antaño se creía que la tierra era plana. Con la Modernidad, se sostuvo que era esférica. Más adelante, se llegó a ver que no era una esfera perfecta, sino que estaba ligeramente achatada en los polos. Para Ameghino, cuando los nuevos descubrimientos contradicen nuestro conocimiento, lo correcto es cambiar nuestros conocimientos para que se ajusten a los datos del mundo, y no en cambio alterar esos datos para que se ajusten a nuestro conocimiento.<sup>88</sup> Dice al respecto:

<sup>88</sup>Una de las teorías más célebres de Ameghino, que luego fue rechazada, indicaba que los grandes simios habían evolucionado a partir de los seres humanos, y se la conoció como la “teoría de la bestialización”. Respecto de ella, Leonardo Salgado dice lo siguiente: “Introduciendo el concepto de bestialización Ameghino pudo plantear una hipótesis de la evolución humana que preservaba la “Ley biogenética” (en ella los humanos formamos parte de la ontogenia de los “antropomorfos”), explicaba la evolución temprana de los grandes simios africanos y asiáticos, e incorporaba ciertos primates fósiles de “cráneo liso” hallados en América del Sur (varios de los cuales resultaron no ser primates) en nuestra línea ascendente directa. Particularmente, la bestialización fue pensada a partir de la observación de ciertas formas de primates, el gorila y el hombre.” en SALGADO, Leonardo “La evolución biológica en el pensamiento y la obra de Florentino Ameghino”, en *Vida y obra de Florentino Ameghino* (Fernicola, J.C.; Prieto, A.R.; Lazo, D.G.; editores). Publicación Especial de la Asociación Paleontológica Argentina 12, pp. 21-135. Respecto de la teoría de la bestialización de Ameghino, Gregorio Klimovsky hace el siguiente comentario: “En la suposición darwiniana, el hombre habría aparecido por selección natural a partir de ciertos monos antropoides; en la teoría del argentino Florentino Ameghino, hoy descartada, habría acontecido a la inversa, y los monos se habrían originado, a través de la selección natural, a partir de los seres humanos. Al autor de este libro no le resulta extraña esta tesis, en razón de haber conocido a algunos de sus compatriotas que bien parecían corroborar la hipótesis ameghiniana.”, en KLIMOVSKY, Gregorio, *Las desventuras de conocimiento*

“He advertido que ciertas especies, que yo consideraba apropiadas para caracterizar ciertos pisos, no lo son suficientemente, y las he suprimido y reemplazado por otras que me parecen más características. He aumentado su número con especies características recientemente encontradas en las capas de unos u otros pisos. Esos cambios no serán los últimos. En el cuadro que irá al fin de esta Memoria suprimiré, probablemente, algunas de las especies que he conservado en mi cuadro anterior, reemplazándolas por otras ya conocidas o recientemente descubiertas, procurando acercarme cada vez más a la verdad. Para eso trabajo y estudio. Cambiaré de opinión tantas veces y tan a menudo como adquiera conocimientos nuevos; el día que me aperciba de que mi cerebro ha dejado de ser apto para esos cambios, dejaré de trabajar. Compadezco de todo corazón a todos los que después de haber adquirido y expresado una opinión, no pueden abandonarla nunca más.”<sup>89</sup>

Veremos seguidamente cómo Ameghino aplicó sus conocimientos científicos para estudiar la historia natural de la Argentina.

## *2. La historia natural de la Argentina*

El siguiente punto de la filosofía de Ameghino es su historia natural de la Argentina. Para realizar dicha historia, se requiere la conjunción de tres ciencias estrechamente ligadas; la paleontología, la geología y la antropología:

*científico*, A-Z Editoria, Buenos Aires, Argentina, 2005, pp. 181-182.

<sup>89</sup>AMEGHINO, Florentino, “Origen y emigraciones de la especie humana”, en *Hallazgos científicos*, Editorial Jackson, Buenos Aires, Argentina, 1947, p. 217

“La Paleontología, compañera inseparable de la Geología, ha seguido a ésta en sus progresos y hasta puede decirse que ha avanzado de una manera más rápida proporcionando a aquélla los datos indispensables para la determinación de la época de las distintas formaciones y las conexiones geográficas de las tierras y los mares de las épocas pasadas. La prueba de esta inseparabilidad está en que la mayor parte de los paleontólogos se han dedicado también a estudios de Geología y los geólogos se han visto obligados en más de una ocasión a ocuparse de Paleontología. La Antropología es igualmente inseparable de la Paleontología por un lado y de la Geología por otro, cuando menos por lo que se refiere al hombre y sus precursores de las épocas pasadas (Paleoantropología).”<sup>90</sup>

A través de la geología se pueden determinar de manera aproximada las edades de las distintas capas del suelo terrestre. Sucede muchas veces que en las excavaciones geológicas se encuentran fósiles de animales y vegetales. Con la paleontología se puede determinar la antigüedad de estos últimos, y ello contribuye a establecer con mayor precisión las épocas geológicas a las que pertenecieron. Por otra parte, la geología también asiste a la paleontología, ya que las fechas geológicas de las capas en donde se encontraron dichos fósiles también ayuda a determinar su antigüedad. La antropología, por su parte, estudia los artefactos humanos que se encuentran en los yacimientos arqueológicos, y con la ayuda de la geología y la paleontología, puede determinar cuándo vivieron sus inventores. Además, la paleontología y la antropología pueden establecer qué tipo de fauna prehistórica convivía con los primeros seres humanos.

El empleo de estas tres ciencias le permite a Ameghino

<sup>90</sup> AMEGHINO, Florentino, “Geología, paleogeografía, paleontología y antropología de la República Argentina”, en *Op. Cit.*, p. 85.

reconstruir un panorama general de la historia natural de la Argentina. En orden cronológico, Ameghino divide esta historia en cinco grandes eras: Arcaica, Paleozoica, Mesozoica, Cenozoica y Antropozoica:

“Desde la remotísima época durante la cual nuestro planeta adquirió una corteza suficientemente espesa y una temperatura bastante baja para que en él pudiera desarrollarse la vida, hasta nuestros días, cuentan los geólogos cinco grandes eras o épocas de duración muy desigual: la Arcaica o Azoica, esto es: desprovista de vida; la Primaria o Paleozoica; la Secundaria o Mesozoica; la Terciaria o Cenozoica; y la Cuaternaria o Antropozoica.”<sup>91</sup>

La era Arcaica se caracteriza por su ausencia de vida. Es por ello que también se la puede llamar “azoica”, es decir, sin vida. Es la época de las grandes formaciones geológicas que más adelante permitirían que se desarrolle la vida. Casi todo el globo terrestre estaba sumergido bajo los océanos, las tierras más altas formaban unas pequeñas islas separadas unas de otras. En cuanto a la Argentina, la mayor parte de su territorio estaba bajo el agua.

En la era Paleozoica surgen los seres vivos más antiguos. Siguiendo las investigaciones de la época, Ameghino distingue cinco grandes períodos dentro de la era Paleozoica: Cámbrico, Silúrico, Devónico, Carbonífero y Pérmico. En el período Cámbrico surgen las primeras formas de vida, y todas ellas son marinas. Dentro de estas formas de vida marina se incluyen los primeros gusanos acuáticos, crustáceos y moluscos. Los especímenes de este período fueron encontrados en las provincias de Jujuy, Salta y La Rioja. En el período Silúrico surgen los primeros peces, cuya forma es acorazada, y tam-

<sup>91</sup> AMEGINO, Florentino, *Ibid*, pp. 89-90.

bién comienza a levantarse desde el fondo del mar el bloque continental del cual forma parte el actual territorio argentino, pero todavía no llega a emerger a la superficie. Sigue predominando el enorme océano y todas las formas de vida que surgen en este período siguen siendo exclusivamente marinas. En las provincias de Jujuy, Salta, La Rioja, San Juan y Mendoza se han encontrado fósiles de aquellos organismos marinos. Durante el período Devónico el suelo continental se ha elevado lo suficiente como para que el mar sea ahora de aguas poco profundas. La vida marina se expande y el océano es surcado por toda una variedad de organismos que habían surgido en las épocas anteriores, entre los que se cuentan crustáceos como los trilobites y los braquiópodos. En los tiempos de Ameghino, sólo se habían encontrado especímenes de este período en la provincia de San Juan. En el Carbonífero, el suelo continental se ha elevado ya sobre el nivel del mar. El mar de aguas poco profundas ha cedido el paso a terrenos lagunosos y pantanos, y también a numerosas islas. Ya hay enormes plantas terrestres en este período, principalmente helechos gigantes. En San Juan y La Rioja hay capas geológicas con una gran cantidad de fósiles vegetales que dan cuenta de este período. En el Pérmico, la vida vegetal continúa proliferando. En la Argentina, el océano ya se ha retirado lo suficiente como para que las distintas islas y terrenos pantanosos se vayan convirtiendo, paulatinamente, en parte de un enorme continente llamado Gondwana. Este gran continente abarcaba, sin discontinuidades, a toda la América del Sur, gran parte de África, Australia y la India. Ameghino comunicó que hay capas geológicas de las provincias de La Rioja y San Luis que corresponden a esta época.

La era Mesozoica se divide en tres grandes períodos: Triásico, Jurásico y Cretáceo. En el período Triásico, la vida vegetal sigue estando representada principalmente por gigantes helechos. Su datación se puede establecer para el

caso de la Argentina en las provincias de Mendoza y San Juan. Durante este período surgen los primeros reptiles, tanto marinos como terrestres. Dentro de estos últimos, se destaca la aparición de los primeros dinosaurios. En el período Jurásico, la vida marina presencia la gran expansión de un grupo de moluscos cefalópodos llamados amonitas, que se asemejan a los nautilus actuales. Ameghino nota que estos organismos a veces alcanzaban el tamaño de una rueda de carro. En cuanto a los reptiles marinos, se destacan los teleosaurios y los enormes ictiosaurios. De la fauna terrestre del Jurásico, en los tiempos de Ameghino todavía no se había hallado ningún ejemplar dentro del territorio argentino, aunque sí en otras partes del mundo. Esa fauna terrestre estaba dominada por una gran variedad de dinosaurios, algunos verdaderamente gigantes, como los Tiranosaurios y los Brontosaurios. Muchos años después de Ameghino, otros investigadores encontraron muchísimos ejemplares de dinosaurios del período Jurásico en la Argentina. Hoy en día, los fósiles de los dinosaurios más grandes que se conocen provienen en general de América del Sur. En el período Cretáceo sigue habiendo ictiosaurios y teleosaurios, y aparece una nueva especie, el gigantesco reptil marino llamado mosasaurio. También aparecen durante este período los mamíferos más antiguos del actual territorio argentino. En cuanto a los reptiles terrestres, se destacan los dinosaurios de distintos tamaños, y también antiguos cocodrilos y tortugas.

En la era Cenozoica ocurre el auge de los mamíferos, y se divide en cuatro grandes períodos: Eoceno, Oligoceno, Mioceno y Plioceno. Dentro de la enorme variedad de mamíferos que Ameghino estudió del territorio argentino, podemos mencionar como representantes característicos a los gliptodontes, los megaterios, los milodones, los smilodons, las macrauchenias, los toxodontes, y los hippidions. El gliptodonte era un enorme animal que está emparentado con las

mulitas y los peludos. Alcanzaba varios metros de largo, y su lomo estaba cubierto por una sólida coraza protectora de hueso, de varios centímetros de espesor. Era de paso lento, pero su pesada armadura lo resguardaba de los depredadores. El megaterio es uno de los mamíferos terrestres más grandes que jamás han existido, de aspecto similar a un perezoso, pero de tamaño descomunal. Cuando se erguían en dos patas alcanzaban varios metros de alto. El milodón era también muy grande, parecido a un oso hormiguero, pero tenía una formación de huesos especiales en su lomo que actuaba como capa protectora. Tenían también unas enormes y temibles garras. Los smilodons eran felinos con dientes de sable, parecidos a un puma, pero con colmillos de varios centímetros. Las macrauchenias eran cuadrúpedos herbívoros, de cuello largo y erguido, y en su rostro tenían una trompa corta. El toxodonte era un mamífero enorme, que alcanzaba el tamaño de un rinoceronte. El hippidion era el ancestral caballo americano, de un tamaño menor que los caballos actuales, y muy veloz.

Durante la era Antropozoica aparecen los primeros seres humanos, y Ameghino la divide en dos grandes períodos: el Cuaternario, y el período actual en el que vivimos. Ameghino llegó a ver que los primeros pobladores del actual territorio argentino convivieron con muchos de los grandes mamíferos que hoy en día están extintos. Cazaban gliptodontes y milodones, y con sus huesos fabricaban instrumentos y herramientas. Con sus cueros, confeccionaban ropas y mantos, y con sus tendones hilaban cuerdas resistentes. Al comienzo, sus instrumentos eran casi exclusivamente de piedra. Fabricaban boleadoras, con piezas esféricas de piedra que ataban con cintas de cuero. Además, tenían varias técnicas para lograr distintos filos y bordes cortantes, que Ameghino conoció y recreó para los asistentes a sus conferencias. Más adelante, florece el trabajo en hueso, con el que se crean no solo herramientas e instrumentos sino también piezas de es-

cultura. Paralelamente, el trabajo en piedra se diversifica y con ella se crea toda una variedad de cuchillos de un solo filo y también de doble filo. Le sigue el descubrimiento del cobre y los primeros instrumentos de metal. Luego el bronce hace su aparición, y con ese material se crean diversos tipos de objetos.

Las investigaciones de Ameghino acerca de la historia natural de la Argentina tienen como fundamento sus reflexiones en torno al Universo, cuestión que analizaremos seguidamente.

### *3. Los cuatro infinitos*

Todos los fenómenos de la historia natural de la Argentina, al igual que los de todas las otras regiones de la Tierra, se integran dentro de un marco mucho más amplio: el Universo. En el marco general del Universo se incluye también todo lo que se encuentra más allá de nuestra Tierra, es decir, las estrellas, el sol, la luna y todos los demás astros. Para Ameghino, el Universo se compone de cuatro características generales, que él llama "infinitos", y son la materia, el espacio, el tiempo y el movimiento:

"Concibo el Universo como constituido por un infinito tangible, la materia: y tres infinitos inmatrimales: el espacio, el tiempo y el movimiento."<sup>92</sup>

El único infinito que tiene una existencia positiva es la materia. Los otros tres, espacio, tiempo y movimiento, también existen, pero su existencia es negativa, inmaterial. Ameghino concibe al primer infinito como el contenido positivo

<sup>92</sup>AMEGHINO, Florentino, "Mi credo", en *Conceptos fundamentales*, pp. 194-195.

del universo, susceptible de ser visto, oído, y experimentado por los órganos sensoriales. Los otros tres, en cambio, son el marco general, el continente o el lugar en donde se encuentra la materia. Examinémoslos con más detalle.

La materia tiene una existencia positiva y es susceptible de ser vista, oída, y experimentada por todos los órganos sensoriales. Aún así, la existencia de la materia no depende de la experiencia que los seres humanos tengan de ella. Existe de por sí, independientemente de quienes la perciben. Aún cuando no hubiera seres humanos en el cosmos, ni ninguna otra forma de vida, la materia seguiría existiendo.

Para Ameghino, la materia se compone de partículas fundamentales e indivisibles, llamadas átomos. En esto sigue el planteo de los griegos antiguos como Leucipo y Demócrito, para quienes “átomos” quiere decir “sin partes”. No debe confundirse este concepto de “átomos” con los significados que este término adquirió posteriormente en el siglo XX, a partir de los desarrollos de la física moderna. En un sentido etimológico, el átomo moderno que se compone de protones, neutrones y electrones no es realmente un “átomo” en el sentido griego; porque se puede dividir en las partículas subatómicas mencionadas. Se conserva el término “átomo” simplemente por convención. Para reflejar el sentido que los filósofos atomistas de la Grecia Antigua como Leucipo y Demócrito le otorgaban a este término, habría que designar a los protones, neutrones y electrones como “átomos”. Y si resulta que estos son divisibles, por ejemplo en quarks, entonces habría que reservar el nombre “átomo” para los quarks, siempre y cuando los quarks no sean a su vez divisibles. Si resultan serlo, el término átomo debería reservarse para las partículas que componen a los quarks, y así sucesivamente, hasta arribar a las últimas partículas indivisibles y fundamentales de la realidad. Se ve que el proceso de división no es solamente físico, sino que además el concepto de “átomo” tiene un aspecto ló-

gico: en algún momento de la división de la realidad debería haber partículas indivisibles. De lo contrario, la materia sería un continuo, es decir, sería divisible hasta el infinito. Aristóteles estaba de acuerdo con este último punto de vista; para él la materia era un continuo que podía dividirse infinitamente. Rechazó explícitamente el concepto de “átomo” de Leucipo y Demócrito, y la filosofía posterior a Aristóteles continuó con la concepción de una materia continua e infinitamente divisible. Esta concepción estuvo en vigencia durante más de dos mil años, hasta que a fines del siglo XVIII y XIX varios experimentos llevaron a John Dalton a formular la primer teoría moderna de los átomos, y entonces las ideas de Leucipo y Demócrito volvieron a despertar el interés de la comunidad científica.

Si bien Ameghino llegó a conocer algunas teorías que afirmaban que los átomos estaban constituidos por partículas aún más elementales, las partículas subatómicas, él insiste en que el término “átomo” debe entenderse en su sentido lógico; esto es, hay algún momento en el que el Universo está constituido por partículas indivisibles, llámense átomos, partículas subatómicas, o de cualquier otra manera. Lo importante no es el nombre, sino el concepto. Y el punto es que se debe elegir entre estas dos opciones: o bien la materia es divisible al infinito, o bien hay un punto de la división en la que llegamos a partículas indivisibles. Ameghino rechaza la primera opción, y adhiere a la segunda.

Por otra parte, Ameghino sostiene que los átomos que forman la materia se pueden agrupar entre sí, formando conjuntos de átomos. Estos conjuntos de átomos también se pueden agrupar entre sí, formando conjuntos más complejos. El proceso sigue en un orden de complejidad creciente, hasta arribar a todas las cosas que experimentamos en la vida cotidiana: mesas, sillas, árboles, montañas, ríos, nubes, mares, animales, estrellas; cada una de estas cosas es un enorme y complejo conjunto de niveles de organización de los átomos.

Los átomos no sólo se pueden agrupar entre sí para formar conjuntos, sino que también ocupan un lugar en el espacio. Sus conjuntos, por lo tanto, también ocupan un lugar. Esto nos lleva a considerar al segundo infinito de la filosofía de Ameghino, el espacio.

El espacio es el marco o continente en el cual se encuentran los átomos. Ameghino argumenta que si no hubiese materia, si no hubiese un sólo átomo, habría de todas maneras espacio. Sería un espacio completamente vacío, pero seguiría siendo un espacio infinito. El espacio tiene una existencia negativa, en el sentido de que no se puede tocar, ver, oír, oler o degustar. No hay órganos sensoriales que lo puedan experimentar, porque no está hecho de materia. Sin embargo, es real y existe, ya que si no hubiera espacio, no podría haber materia; ni siquiera podría haber un sólo átomo de ella, ya que incluso un átomo ocupa una porción de espacio, aunque sea ínfima. Por otra parte, para Ameghino el espacio no tuvo un origen, sino que siempre existió, y siempre existirá. Es, por lo tanto, eterno. A diferencia de la materia, el espacio no tiene movimiento. Es siempre inmóvil y fijo. El concepto de espacio en Ameghino guarda similitudes tanto con Kant como con Newton. Al igual que Kant, Ameghino sostiene que es imposible que un ser humano se represente una ausencia de espacio. Podemos no pensar en el espacio, pero no podemos pensar una falta de espacio. Pero a diferencia de Kant, para Ameghino el espacio no es una forma pura de la sensibilidad del sujeto, sino un marco que existe por fuera e independientemente del sujeto. En esto coincide con Newton, para quien el espacio existe por fuera del sujeto, y constituye el marco general dentro del cual existe la materia. Además del espacio, Ameghino considera que es necesario admitir la existencia de otro infinito: el tiempo.

El tiempo es el otro marco en el cual se desenvuelve la materia. Si sólo hubiese materia y espacio, es decir, si no hu-

biese tiempo, entonces la materia estaría como “congelada” en un momento instantáneo, en una completa quietud, como si el tiempo se hubiese detenido súbitamente para siempre. Pero como la materia está en movimiento, es necesario admitir la existencia del tiempo. Esa existencia es, al igual que el espacio, de carácter negativo, porque no tenemos ningún órgano sensorial que nos permita experimentar el tiempo. Para Ameghino, el tiempo no tiene origen. Siempre podemos remontarnos más y más en el pasado, hasta el infinito. Y lo mismo vale para el futuro. Y aun cuando no hubiese materia en el Universo, habría un infinito espacio vacío, en el que transcurriría un tiempo también infinito. Ciertamente nada sucedería, en el sentido de que no habría materia que experimentase cambios. Pero en ese espacio infinito, el tiempo seguiría pasando, aún cuando no hubiese nada material en él.

Pero como de hecho hay materia en el universo, que siempre cambia, hay que admitir la existencia de un infinito más: el movimiento. En efecto, si los únicos marcos generales fueran el espacio y el tiempo, la materia no se movería. Los átomos estarían permanentemente quietos en el espacio, mientras transcurre el tiempo, sin que se movieran en lo más mínimo. Pero como de hecho observamos que todas las cosas materiales cambian, es necesario admitir la existencia del movimiento, como el marco que permite a la materia desenvolverse en el espacio y el tiempo.

Tenemos entonces cuatro infinitos eternos, que siempre existieron. No tuvieron origen, y nunca tendrán fin. ¿Pero son realmente éstos los únicos infinitos que existen? ¿Es posible que haya uno más? Esta pregunta nos lleva directamente al último punto de la filosofía de Ameghino, su demostración de la inexistencia de Dios.

#### 4. *La inexistencia de Dios*

El último punto de la filosofía de Ameghino es una refutación de la idea de la existencia de Dios. Se trata de un tema que a fines del siglo XIX y principios del XX seguía siendo extremadamente controversial. Darwin había sido severamente criticado por afirmar que los seres humanos no habían sido creados por Dios, sino que evolucionaron a partir de un ancestro en común con los monos. A pesar de ello, se hicieron oír distintas voces que repudiaron la idea de un Dios creador. Marx sostuvo que la religión es el opio de los pueblos. Nietzsche escribió páginas virulentas en contra del cristianismo en su célebre libro *El Anticristo* y en otros textos. Ameghino, por su parte, se pregunta si puede haber algún otro infinito además de la materia, el movimiento, el espacio y el tiempo, y tras desarrollar una serie de argumentos, concluye que ello no es posible.

El punto de partida de su argumentación es el siguiente. Si Dios existe, tiene que ser o bien material, o bien inmaterial. Respecto de la primera opción, Ameghino dice:

“Si Dios es material, es materia y forma parte de ésta: es palpable y tangible y, por lo tanto, tiene que estar en alguna parte, pero sólo en una parte limitada del espacio, sea ella tan grande como se quiera, pero siempre una parte del espacio, puesto que el lugar que ocupa una cosa material, así sea tan infinitamente pequeña como se quiera o como se pueda concebirla, no puede ser ocupada por otra. Y por cierto, ése no podría ser el Dios que se nos enseña.”<sup>93</sup>

Si Dios es materia, entonces tiene que ocupar una parte del espacio, y tendríamos que poder percibirlo por medio de

<sup>93</sup> AMEGHINO, Florentino, “Noción de espacio y noción de Dios”, en *Op. Cit.*, pp. 223-224.

alguno de los cinco sentidos. Como dice Ameghino, así no es como las distintas religiones conciben a un Dios creador. Porque si Dios es material y ocupa una parte del espacio, eso quiere decir que la materia y el espacio existían antes de él. Si es material, no podría haberse autocreado a partir de la nada, porque primero tendría que haber sido materia antes de auto-crearse, con lo cual, resulta que los conceptos de materia y de espacio son siempre lógicamente anteriores a Dios, siempre y cuando se lo conciba como material. Parecería que frente al argumento de Ameghino, se podría sostener que Dios no ocupa una parte del espacio, sino todo el espacio. Pero esta opinión adolece del mismo problema que la anterior. Aún cuando Dios ocupase todas las partes del espacio, si admitimos que él es materia, entonces depende en última instancia de esta. La materia y el espacio son lógicamente anteriores a un Dios concebido como material. Para autocrearse a partir de la nada, tendría que crear primero el espacio que vendría a ocupar su propia materia. Y entonces el espacio sería anterior a su propia existencia material. En cualquier caso, un Dios que no es el principio de todas las cosas no es el Dios que enseñan las religiones.

Descartada la primera opción, sólo queda la posibilidad de que Dios sea inmaterial. Respecto de esta opción, dice Ameghino:

“Todo cuanto existe, que es todo lo material, ocupa espacio. Luego: si Dios no es material, no puede ocupar espacio: y, por consiguiente, si no ocupa espacio no existe. Pero, ¿puede haber en sí mismo algo más absurdo que un ser que no sea material, que no es ser, que no existe, en una palabra, puesto que no es materia?”<sup>94</sup>

<sup>94</sup> AMEGHINO, Florentino, *Ibid*, p. 224.

Si Dios no es materia, entonces no ocupa espacio. Esta segunda opción concuerda mejor con las características que las distintas religiones le asignan a un Dios supremo, como el de ser puramente espiritual, puro Ser sin materia, absolutamente trascendente. Pero si no ocupa espacio, entonces no está en ningún lado. Y si no está en ningún lado, sencillamente no existe. De nuevo, esto se podría objetar diciendo que el espacio, el tiempo y el movimiento no son materiales, y por ende, que no están en ningún lugar, razón por la cual tampoco deberían existir. Frente a esta objeción, se puede formular la siguiente respuesta: los tres infinitos inmateriales son reales, tienen una existencia negativa, a diferencia de la materia que tiene una existencia positiva. Son los marcos dentro de los cuales se desenvuelve la materia, y tienen que ser lógicamente admitidos si admitimos el concepto de materia. Por más ínfimo que sea un átomo, éste ocupa un lugar; por lo tanto, tiene que aceptarse la existencia del espacio, de lo contrario, no podría existir siquiera un sólo átomo. Como los átomos se mueven, también hay que admitir la existencia de un marco general llamado tiempo, sin el cual no podrían moverse. Y por último, se tiene que admitir la existencia del movimiento, ya que si sólo hubiese espacio y tiempo, los átomos simplemente estarían quietos mientras el tiempo transcurre. Pero del concepto de "átomos" no se deduce que tenga que existir un Dios que los haya creado. Sólo hay tres infinitos inmateriales cuya aceptación depende del concepto de materia. Si Dios es inmaterial y no es ninguno de estos tres infinitos, entonces no existe.

Estos son los argumentos formales que Ameghino elabora para refutar la idea de la existencia de Dios.<sup>95</sup> Desde un

<sup>95</sup> GONZÁLEZ ARRILI, Bernardo, *Vida de Ameghino*, Editorial Castellví, Santa Fe, Argentina, 1954. González Arrili dice: "Los firmantes de la exoneración de Ameghino sabían o no lo que hacían, pero no erraban la senda. Procuraron eliminar a aquel ineludible personaje, portador de mensajes

lugar puramente lógico, la materia no tiene ninguna característica que nos obligue a aceptar la existencia de un Dios creador. Pero además, Ameghino también brinda argumentos fácticos para rechazar la religión. En su opinión, la religión no ha hecho otra cosa que estorbar el progreso humano, y sobre todo el progreso científico. La idea de Dios es una noción obscurantista, embrutecedora del entendimiento. Los mayores crímenes de la humanidad se han hecho en el nombre de Dios, y los grandes investigadores como Galileo y Darwin tuvieron que sufrir el ataque de los teólogos y de los adictos a la religión. Si el sentimiento, tan caro al romanticismo, no tiene lugar en la ciencia, mucho menos lo tiene el concepto de un Dios bajo el cual siempre se ha obstaculizado la marcha del progreso humano hacia la solución terrenal, real y concreta de todos sus sufrimientos.

---

subversivos. Era Ameghino un revolucionario cabal, cuya sola presencia incomoda y cuya prédica perjudica." Más adelante, tras citar un párrafo de Cabrera, González Arrili dice: "El subversivo inevitable, desde su mostrador de La Plata, continuaba metiendo guerra en los espíritus y resultaba el argentino más combatido porque se había permitido, entre otras hazañas, considerar a los teólogos de *antaño* como puntuales del despotismo. Sonreía levemente ante las tesis basadas en el enojo de un Dios vengativo, que castigaba a toda la humanidad con un diluvio, y volvía a sonreír atusando su fina barbilla en punta, cuando quería explicarse los hallazgos de fósiles 'suponiendo que aquella catástrofe los había enterrado inesperadamente'".

CAPÍTULO VI

**ALEJANDRO KORN**



La importancia del pensamiento de **Alejandro Korn** (1860-1936) difícilmente se pueda exagerar. No sólo tuvieron repercusión su obra y su personalidad en la Argentina, sino en toda América Latina. Fue un referente clave de la Reforma Universitaria que conmovió a las universidades de todo el continente. Korn fue contemporáneo de autores como Husserl y Max Scheler. Estudió exhaustivamente las obras de Marx, Nietzsche, Darwin, Bergson y Comte, entre otros. Perteneció a la generación de los primeros axiólogos argentinos, que señalaron las limitaciones del positivismo e introdujeron el estudio filosófico de los valores en la Argentina.<sup>96</sup> A esta generación pertenecieron también los filósofos argentinos Alberto Rougés y Coriolano Alberini.<sup>97</sup>

Korn sostiene que las preguntas por los valores no pueden ser respondidas en base a las leyes científicas. Incumbe a la filosofía ofrecer una respuesta frente a estas cuestiones. En base a Kant, distingue el mundo objetivo del mundo subjetivo. Sostiene que todos objetos obedecen a leyes físicas, mien-

<sup>96</sup> GHIOLDI, Delfina Varela D., "Alejandro Korn, historiador del pensamiento argentino", en *Revista de la Universidad*, N° 12, La Plata, Argentina, 1960, pp. 143-147.

<sup>97</sup> ESTIÚ, Emilio, "Korn y Alberini frente al positivismo en la Argentina", en *Revista de la Universidad*, N° 13, La Plata, Argentina, 1961, pp. 11-22.

tras que el sujeto posee una voluntad que proyecta fines el futuro. El sujeto lucha por superar los obstáculos que se presentan tanto en el mundo físico como también aquellos que le presenta su fuero interior. Para superarlos construye artefactos y crea valores. Estos dos resultados constituyen el desarrollo creativo de la cultura, motivo por el cual aquel anhelo recibe el nombre de libertad creadora. Los valores así creados se clasifican y se estudian en base a la axiología o teoría de los valores. La obra de Korn culmina en un desarrollo de la teoría socialista, reconociendo como representantes icónicos e históricos de su desarrollo a Saint Simon, Marx y Jean Jaurés. Para Korn, el socialismo debe poner fin a la explotación y contribuir al desarrollo de la cultura, objetivo al que también debe contribuir la Reforma Universitaria.

La vocación didáctica de Korn, la prolijidad de su exposición, y la facilidad que tiene para transmitir de manera clara y concisa sus ideas, hacen de su lectura una de las más accesibles y entretenidas. Consideramos que la originalidad de su pensamiento, entremezclado con su enorme erudición, hace de su obra una de las producciones escritas más instructivas y admirables que se puedan encontrar, no sólo dentro de la filosofía argentina, sino de la filosofía en general.

Korn nació en la ciudad de San Vicente, en la provincia de Buenos Aires. Hijo de padre alemán y de madre suiza, desde temprana edad habló, leyó, y escribió tanto en castellano como en alemán. Estudió también inglés, francés, italiano, y latín. Ingresó a la Facultad de Medicina en la Universidad de Buenos Aires, y se doctoró a los veintidós años de edad, especializándose en psiquiatría. Trabajó como médico rural en la provincia de Buenos Aires<sup>98</sup>, y más tarde obtuvo el cargo de director del hospital "Melchor Romero", cargo que ocupó

<sup>98</sup> CORSICO, Rubén, "La actividad psiquiátrica de Alejandro Korn", en *Revista de la universidad*, N° 11, La Plata, Argentina, 1960, pp. 77-88.

durante casi veinte años.<sup>99</sup> A la par de su actividad como médico, Korn estudió filosofía y literatura por su propia cuenta, formándose como autodidacta. Además de producir ensayos filosóficos, también escribía poesía<sup>100</sup>. Como docente, enseñó anatomía en el Colegio Nacional de la Plata, y luego se inició en la docencia de la filosofía a los cuarenta y seis años de edad, en la cátedra de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Dictó también las cátedras de Gnoseología y Metafísica en la misma universidad hasta jubilarse de la actividad docente en 1930. Murió seis años más tarde en la ciudad de La Plata.

### *1. La crítica al positivismo*

En la obra de Korn se puede identificar una serie de críticas fundamentales al positivismo. En primer lugar, hay un cuestionamiento a la confianza ciega que aquella filosofía tenía en el desarrollo científico y tecnológico. Para el positivismo, el progreso científico liberaría a la humanidad de todos los males que la azotan, pero muy lejos de ello, contribuyó a la más brutal explotación y opresión:

«El resultado de este pasmoso progreso científico y técnico es al fin de cuentas un desastre. ¿Acaso con el aumento de su haber y de su poder la humanidad ha mejorado? ¿Ha dejado de explotar el hombre a su semejante, hay en el mundo más justicia y más caridad, ha dejado de empaparse el planeta en nuevos torrentes de sangre? ¿Valía la pena emplear largos años de cálculos teóricos y de ensayos heroicos para construir

<sup>99</sup>CIAFARDO, Roberto, "Alejandro Korn, alienista eminente", en *Revista de la universidad*, N° 16, La Plata, Argentina, 1962, pp. 177-183.

<sup>100</sup>RODRIGUEZ ALCALÁ, Hugo, "Razón y sentimiento en Alejandro Korn", en *Cuadernos americanos*, N° 3, vol. XCIII, México, 1957, pp. 77-96.

el aeroplano y destinarlo luego al asesinato con la misma brutalidad ancestral?»<sup>101</sup>

A diferencia de lo que se pueda malinterpretar en base a una lectura rápida, Korn no está en contra del progreso científico y tecnológico. Al contrario, como veremos más adelante, le asigna a la ciencia y a la tecnología un rol crucial en la emancipación del hombre de las ataduras de su medio natural. Llegados a este punto es necesario distinguir, por un lado, a la ciencia y la tecnología; y por otro lado, a la filosofía positivista que las exaltó incondicionalmente y les asignó un papel exclusivamente beneficioso y redentor. Lo que la crítica de Korn señala es que el positivismo, como concepción filosófica, había creído que la ciencia y la tecnología de por sí liberarían al hombre de sus últimas ataduras, llevándolo a un estado de paz perpetua y de progreso indefinido. Así pensaba acerca de ellas Florentino Ameghino, por ejemplo. Pero a pesar de Ameghino, pronto se vio que tanto la ciencia como la tecnología produjeron instrumentos que la humanidad utilizó con fines opresivos. Un aeroplano puede utilizarse para el transporte, pero también puede ser utilizado para el bombardeo.

Si leemos atentamente esta primera crítica nos damos cuenta de que plantea un problema que no puede ser solucionado por la ciencia; que concierne a la valoración humana. A la pregunta de si valía la pena o no construir el aeroplano, no podemos dar una respuesta basada en las leyes de ninguna ciencia. No se puede contestar esa pregunta en base a las leyes de la física, de la química, o de la biología. Es una pregunta acerca del valor. La física puede explicar cómo construir un aeroplano, puede explicar todos sus movimientos. Pero no puede explicar, en base a sus propias leyes, si valía o no la pena construirlo. En base a la ley de la gravedad, por ejem-

<sup>101</sup> KORN, Alejandro, "Incipit Vita Nova", en *Obras completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, Argentina, 1949, p. 210.

plo, no podemos contestar esa pregunta. Las tres leyes de la mecánica de Netwon tampoco pueden responderla. Tampoco la psicología puede ofrecer una respuesta. A lo sumo, puede decirnos si la construcción y el empleo del aeroplano nos produce júbilo, orgullo, satisfacción, o indignación, pero no puede responder a la pregunta de si valió la pena construirlo. Si el ejemplo del avión nos resulta demasiado lejano, pensemos en la invención y la utilización de la bomba atómica.

Esta crítica de Korn tiene dos aspectos. El aspecto negativo señala el error en la concepción positivista de considerar todo progreso científico y tecnológico como inherentemente redentor y deseable. Su aspecto positivo, sin embargo, es más sutil pero también mucho más fuerte. Al mostrar que la ciencia no puede dar respuesta a la pregunta de si valía o no la pena la construcción de cierto artefacto, la crítica presenta una dimensión de asuntos que no pueden ser reducidos a las explicaciones científicas. Sin embargo, son problemas de la más alta importancia.

Otra crítica que Korn le dirige al positivismo, y que se enlaza con la anterior, consiste en esclarecer la confusión que dicha filosofía genera en torno del estatuto de la ciencia y de los objetos tecnológicos:

«En efecto, la época positivista imaginó que la ciencia resolvería todos los problemas de interés humano, y hubo de experimentar la más amarga de las decepciones, al darse cuenta que la ciencia es tan sólo un instrumento y con igual eficacia sirve al bien que al mal. Urge, pues, determinar el empleo que hemos de dar a nuestro saber, y para ello necesitamos una ética y desde luego una filosofía que formule, en conceptos definidos, los valores supremos aunque transitorios, que –libre u obligada– la humanidad en el andar de los tiempos crea, aniquila o trasmuta.»<sup>102</sup>

<sup>102</sup>KORN, Alejandro, "Corrientes de la filosofía contemporánea", en *Op.*

Ciertamente, ni la ciencia ni los productos de la tecnología son buenos o malos en sí, dado que son objetos. No tienen moralidad, las categorías de bueno o malo solamente son aplicables al ámbito de los asuntos humanos, es decir, a los sujetos y no a los objetos. Si una persona utiliza un revolver para asesinar a otra, a nadie se le ocurriría enjuiciar al revólver y mandarlo a la cárcel. Se juzga a la persona que utilizó al revólver, no al revolver en sí. Para Korn, el positivismo confundió la esfera de los asuntos humanos con la realidad objetiva. ¿Pero cómo hemos de juzgar la invención o los usos de estos artefactos si no disponemos de ciencia alguna que pueda ofrecer una respuesta? Korn sostiene que ninguna ciencia puede dar esa respuesta; solamente una disciplina que se ocupe de estudiar los valores puede hacerlo. Esta disciplina es la ética, y en un sentido más general, es la filosofía, concebida de una manera distinta de cómo la había entendido el positivismo.

Para Korn, ni la ética ni la filosofía son ciencias, tampoco aspiran a ello. Son las disciplinas que se ocupan de dar respuestas a las preguntas anteriormente señaladas, en base a conceptos y valores que ellas mismas establecen. Si bien estos conceptos y valores son creados y cambian de una época a otra, son los elementos que nos permiten juzgar las acciones humanas, de las cuales la creación y la utilización de objetos tecnológicos constituye una de sus tantas preocupaciones.

Korn sostiene que todos los autores positivistas comparten dos conceptos fundamentales en común. Por un lado, el concepto del mecanicismo; por otra parte, el rol de la filosofía como síntesis de los resultados de las ciencias. El mecanicismo es la consideración de que todos los fenómenos del universo están indefectiblemente determinados. Estos fenómenos se explican por medio de las leyes científicas. Por ejemplo, al lanzar una piedra al aire, esta caerá según la ley de la gravedad. Caerá describiendo una trayectoria según la fuerza que

---

*Cit.*, p. 359.

se emplee al arrojarla, y según el ángulo y la dirección en la que se proyecte. Aterrizará indefectiblemente en un lugar determinado, y hubiese sido imposible que cayese en otro. Tomando en cuenta los distintos factores mencionados, se podrá determinar matemáticamente el lugar en donde la piedra inevitablemente aterrizará. De esta manera, el vuelo de la piedra está mecánicamente determinado por los factores de la gravedad, de la resistencia del aire, de la fuerza empleada y de la trayectoria escogida. Recordemos el papel que tenía la explicación mecanicista en Ameghino; él buscaba explicar y predecir los fenómenos biológicos de una manera análoga a como los astrónomos predicen con exactitud la existencia de un planeta desconocido, mediante la observación de los efectos gravitatorios que ejerce en todo lo que lo rodea. Korn sostiene que para el positivismo, todos los fenómenos del universo, al igual que en el ejemplo de la piedra, se pueden explicar en base a leyes científicas. La conducta del hombre también es susceptible de la misma explicación. Todos nuestros actos están determinados por factores físicos, que al estimular nuestro sistema nervioso, producen una respuesta tan predecible como el vuelo de la piedra.

Korn examina detalladamente los límites del concepto del mecanicismo. Sostiene que este concepto es legítimo dentro del ámbito de la realidad objetiva, pero fracasa cuando se lo intenta aplicar en la esfera de las cuestiones humanas. Habíamos dicho anteriormente que la ética daba respuestas a aquellos problemas que la ciencia no podía abordar. Pero resulta que la esfera humana no se reduce solamente a estas cuestiones, sino que abarca mucho más. El concepto mecanicista del universo reducía la persona humana a la categoría de una cosa, de un objeto sin libertad. En efecto, si todos los fenómenos del universo, incluidos los asuntos humanos, se hallan indefectiblemente determinados, entonces no existe la libertad. Porque todos nuestros actos estarían determinados

por estímulos externos, que al ser procesados por nuestro sistema nervioso, producirían una respuesta previsible.

Ciertamente, todos los animales se adaptan al medio en el que viven. Reciben estímulos del medio, y actúan en concordancia. No buscan liberarse de las ataduras de la naturaleza. El hombre no deja de ser un animal, y no deja de estar expuesto a los estímulos y obstáculos del medio natural, pero a diferencia de los otros animales, busca consciente y voluntariamente desprenderse de las ataduras su medio. No busca adaptarse al medio, busca adaptar el medio a sus propósitos. Esto no sería posible si el hombre estuviese únicamente determinado por los estímulos que recibe.

Aún en el caso de que le concediésemos la razón al positivismo y a su determinismo mecanicista, esto significaría que no sólo se anulan los hechos de la libertad y de la autonomía, sino que también se eliminaría todo concepto de dignidad y de responsabilidad. Si somos marionetas de los estímulos del medio, e inevitablemente elaboramos una respuesta acorde a los mismos, ¿cómo podríamos entonces ser responsables de nuestros actos? No podríamos, y ningún crimen sería imputable, ni el genocidio, ni la explotación de las masas, ni el bombardeo, nadie sería responsable de nada, ya que todo obedecería a las leyes indefectibles del determinismo mecanicista. La justicia como concepto no tendría ningún sentido y no podría calificarse ningún acto como injusto. Pero sucede que de hecho sí disponemos de las nociones de justicia e injusticia, y consideramos a nuestros semejantes como responsables de sus actos. Para Korn, tales consideraciones no serían posibles si no suponemos que el libre albedrío y la facultad de la elección son características fundamentales de los seres humanos.

Según Korn, el otro aspecto principal del positivismo es el rol que le asigna a la filosofía. Como éste rechaza cualquier pretensión metafísica, y como la explicación de los fenómenos del universo corresponde a la ciencia, a la filosofía le queda

un solo rol posible: la síntesis global de los resultados de las ciencias. Así, la filosofía se encargaría de compilar en un solo tratado los resultados de la física, de la química y de la biología, entre otras, ofreciendo un panorama general de las conclusiones científicas vigentes.

Korn también examina los límites del rol que el positivismo le asignaba a la filosofía. Para el positivismo, la única función de la filosofía era la de sintetizar los resultados de las distintas ciencias y presentarlos en una única compilación. Pero si esta es la única tarea de la filosofía, entonces el ámbito de las valoraciones humanas queda sin abordar. Unos hombres valorarán un acto como justo, otros como injusto. Unos considerarán que cierta pintura es bella, mientras que otros la encontrarán detestable. Unos juzgarán que cierto suceso es digno de ser recordado, mientras que otros estimarán que carece de toda importancia. Cada una de estas actitudes representa lo que Korn llama valoración. En cada caso, valoramos un mismo hecho objetivo de una manera subjetivamente distinta. Es a estos problemas a los que Korn considera que la filosofía ha de dedicarse:

«El objeto de la filosofía es el hombre, esto es, el sujeto valorante. En tanto no invada el dominio de las ciencias exactas o de la especulación metafísica, la filosofía es teoría de los valores o sea axiología. Contempla la multiplicidad de las valoraciones, las agrupa, distingue y clasifica, estudia su génesis, su jerarquía y su transmutación, discute su alcance y amplitud y, por fin, su posible síntesis.»<sup>103</sup>

Para Korn, así es como la filosofía pasa de ser la sierva de la ciencia, encargada de sistematizar sus resultados, a ser

<sup>103</sup>KORN, Alejandro, "Axiología", en *Op. Cit*, p. 270.

una disciplina autónoma que da respuesta a los problemas de la esfera humana que dicha ciencia no puede responder en base a sus propias leyes. Tras esta crítica al positivismo, Korn comienza a elaborar su propia tesis filosófica. Siendo que la filosofía se ocupa del hombre, en tanto sujeto libre que realiza valoraciones, será menester que nos ocupemos primero de analizar su intrínseca subjetividad autónoma.

## 2. El sujeto libre

Korn comienza su análisis del sujeto libre en base a la distinción entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo. Esta distinción está inspirada en la dualidad que Kant establece entre el mundo fenoménico y el mundo inteligible en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.<sup>104</sup> Siguiendo a Kant<sup>105</sup>,

<sup>104</sup> IZQUIERDO ORTEGA, Julián, "Metafísica y ética en el pensamiento de Alejandro Korn", en *Cuadernos americanos*, N° 2, Vol. CXV, México, 1961, pp. 97-114. Julián Izquierdo Ortega sostiene que la solución de la tercera antinomia planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura* no tiene una solución teórica para Alejandro Korn. Afirma que Korn ofrece, en cambio, una solución práctica de la antinomia que consiste en "el renunciamiento a la acción o la entrega a la acción creadora." Si bien estamos de acuerdo con Izquierdo Ortega en este punto, también creemos que Korn no sólo se basó en la *Crítica de la razón pura*, sino también en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Hemos optado por presentar la filosofía del sujeto de Korn en relación a este último texto de Kant, sin ahondar aquí en sus reflexiones en torno a la tercera antinomia de la *Crítica*.

<sup>105</sup> KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona, España, 1996, pp. 235-237. Dice Kant: "Como ser racional, y por tanto perteneciente al mundo inteligible, el hombre no puede pensar nunca la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo de los sentidos (algo que la razón tiene siempre que atribuirse) es la libertad. Ahora bien, con la idea de la libertad está inseparablemente enlazado el concepto de *autonomía*, y con éste lo está el principio universal de la moralidad, que en la idea sirve de fundamento a todas las acciones de seres racionales, en

Korn sostiene que todos los objetos están regidos por las leyes de la naturaleza. En esto coincide con el positivismo. Pero se aleja de esa corriente en cuanto a su concepción del mundo subjetivo:

«El mundo objetivo obedece a normas necesarias, a leyes. El mundo subjetivo carece de leyes, es libre. En el primero se desarrolla mecánicamente una serie de hechos forzosos que pueden preverse. En el segundo actúa una voluntad que quiere lo que se le antoja y cuyas resoluciones no pueden preverse. Aquél obedece a causas perdidas en el pasado, éste a finalidades proyectadas en el futuro.»<sup>106</sup>

Todos los hechos del mundo objetivo están regidos por la ley de la causalidad. Esta ley establece que todo efecto se encuentra mecánicamente determinado por un hecho anterior que lo condiciona, que llamamos causa. A su vez, toda causa determina mecánicamente un hecho nuevo, que denominamos efecto. Siempre que pensemos en una causa necesariamente nos remitimos a su efecto: no hay causa sin efecto, ni efecto sin causa. Si colocamos una olla cargada de agua sobre la llama de una hornalla, el fuego de la hornalla hará que, pasado un tiempo, el agua indefectiblemente hierva. En este caso el hervor del agua es el efecto y el calor de la llama es su causa.

Esta ley que se aplica a todos los hechos del mundo objetivo no se aplica a la voluntad espontánea. Ésta no obedece a ninguna causa física. La voluntad espontánea es libre y sólo se refiere a una finalidad que nosotros establecemos, a un propósito.<sup>107</sup> Los hechos físicos no obedecen a ningún propósi-

la misma medida en que la ley de la naturaleza sirve de fundamento a todos los fenómenos.”

<sup>106</sup> KORN, Alejandro, “La Libertad Creadora”, en *Op. Cit.*, p. 224.

<sup>107</sup> VASALLO, Ángel, “La filosofía de Alejandro Korn”, en *Revista de la Uni-*

to o finalidad. En el ejemplo anterior, no podríamos decir que la finalidad de la llama sea el hervor del agua, porque la llama es tan sólo su causa, y el hervor del agua no es el propósito de la llama, sino su efecto. En cambio, la voluntad proyecta fines en el futuro, se plantea propósitos a realizar.

La discusión de si estamos completamente determinados por los estímulos del medio, o si por el contrario poseemos un libre albedrío y no estamos sometidos a ninguna determinación, es una antigua discusión filosófica. Es la clásica oposición de la necesidad frente a la libertad. Korn remite el concepto de necesidad a la realidad objetiva, mientras que el de la libertad es propio del sujeto. Siguiendo de nuevo a Kant, sostiene que el individuo humano, en la medida en que posee un cuerpo, es parte del mundo físico, y en tal medida, está sujeto al imperio de la necesidad. Pero también posee una voluntad autónoma que le permite intervenir en la cadena causal del mundo objetivo para modificarla con arreglo a los fines que proyecta en el futuro.

Para Korn, la voluntad espontánea es la facultad de oponer a los obstáculos que se nos presentan, un acto que no está determinado por una causa externa, sino que se realiza con

---

*versidad de Buenos Aires, año III, N° 3-4, tomo V, Buenos Aires, Argentina, 1945, pp. 51-57. Ángel Vasallo sostiene que "el punto de partida de la filosofía de Korn es la experiencia de la libertad, lo que viene a ser lo mismo que el descubrimiento de la subjetividad, el espíritu." La interpretación de Vasallo es especialmente significativa porque distingue implícitamente entre la libertad, por un lado, y la experiencia de la libertad, por el otro. Coincidimos con su distinción, ya que en varios pasajes de la obra de Korn se hace hincapié en la importancia de experimentar la libertad en carne propia. Para Korn, ninguna definición de la libertad puede reemplazar aquella experiencia. Por otra parte, y a diferencia de Vasallo, hemos preferido presentar la filosofía de Korn a partir de su crítica del positivismo, porque consideramos que sus reflexiones en torno a la libertad, y también en torno a la experiencia de la libertad, cobran una mayor significación cuando se las contraponen al positivismo como corriente filosófica dominante de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.*

arreglo a un fin. Sostiene que la prueba de que la voluntad puede ser espontánea la encontramos cuando realizamos un acto. Sabemos perfectamente si hemos elegido hacer ese acto, o si por el contrario lo realizamos debido a factores externos que nos obligan. Los obstáculos que se nos presentan pueden provenir tanto del medio externo, como el frío, o de nuestro interior, como el sueño. Puedo sentir frío, y mi instinto me indicará que debo buscar calor, pero puedo oponer mi voluntad a semejante crudeza del clima y, como el estoico, intentar robustecer mi resistencia a las bajas temperaturas. Puedo sentir sueño, y la respuesta mecánica y esperable sería reposar y dormir, pero puedo oponer mi voluntad al estímulo del sueño y esforzarme por mantenerme despierto. En la medida en que el sujeto se enfrenta a los obstáculos tanto externos como internos nace en él el anhelo de sustraerse a estas coacciones.

Para Korn, la libertad es el propósito por excelencia del sujeto. Como tal, da sentido a todos los actos de su voluntad espontánea. Es el fin máximo de todos los fines que el sujeto proyecta en el futuro. Liberarnos de toda coacción y lograr un dominio sobre aquello que nos obstaculiza es la última de todas las aspiraciones humanas. Korn distingue dos tipos básicos de libertad, que se corresponden con el medio externo y con la interioridad del sujeto. A la primera la denomina libertad económica, a la segunda libertad ética:

«El dominio sobre el orden objetivo emancipa de la servidumbre material y constituye la libertad económica, en el sentido más amplio del término. Inició su conquista el primero que quebró con una piedra la recalcitrante nuez de coco e inventó el martillo. Pero el sujeto se siente cohibido no solamente por el mundo objetivo, sino también por sus propias condiciones. Su acción la perturban impulsos, afectos y yerros. De ellos también quiere emanciparse. Al dominio sobre la naturaleza debe desde luego agregar el dominio sobre sí mismo.

Solamente la autarquía que encuadra la voluntad en una disciplina, fijada por ella misma, nos da la libertad ética. Así se establece, al lado de la finalidad económica, una finalidad moral, a la cual, sin mengua de la autodeterminación, se ha de someter la conducta.»<sup>108</sup>

Se ve claramente que el concepto de libertad económica en el sentido en el que lo emplea Korn no tiene nada que ver con el dinero o el comercio. Es el nombre que le da a la capacidad humana de superar los obstáculos del medio físico por medio de la invención de artefactos, es decir, por medio del desarrollo tecnológico. En los albores de la humanidad, los individuos no tenían más instrumentos que sus manos y no podían recolectar más agua que la que inmediatamente los satisficiera. El hombre inventó los jarrones de barro y con éstos podía acumular más agua de la que necesitase de inmediato. Esta invención lo liberó de la servidumbre material de tener que viajar hasta un río o un lago cada vez que tuviese sed, y constituye un ejemplo de lo que Korn denomina libertad económica.

La libertad económica no es un fenómeno que haya acontecido sólo en los albores de la humanidad y que luego se haya detenido. El medio externo siempre nos presenta nuevos obstáculos, frente a los cuales estamos materialmente sometidos hasta que nos emancipamos de los mismos mediante la creación de artefactos. Los peces que sólo podían consumirse el mismo día en que eran pescados, podían almacenarse luego de aplicarles la técnica del secado al sol. La carne de los animales que se habían cazado, podía conservarse luego de salarla. El viento, que en épocas de antaño sólo azotaba a los hombres, ahora podía aprovecharse construyendo un molino para triturar granos. En lo relativo al transporte, contando sólo con su cuerpo, el hombre no podía nadar grandes

<sup>108</sup> KORN, Alejandro, *Ibid*, p. 224-225.

distancias, pero con la invención de los barcos pudo surcar los vastos mares. Así también fue que se sembraron los campos y se acarrearon los ganados, se desecaron los pantanos y se crearon las rutas de viaje, se inventó la máquina a vapor y se conquistó el uso de la electricidad. Cada uno de estos inventos surge a partir del anhelo de libertad que el hombre siente frente a los obstáculos de su medio externo. Se ve ahora claramente por qué sostuvimos más arriba que Korn no está en contra del desarrollo científico y tecnológico, ya que ese desarrollo es el producto de la libertad económica, entendida como el anhelo humano de superar los obstáculos del medio externo.

Pero además del medio externo, también la interioridad del sujeto le presenta a éste sus obstáculos particulares. Emanciparse de los mismos es lo que constituye el otro tipo de libertad que concibe Korn, la libertad ética. Al igual que no somos meras marionetas a merced de los estímulos del medio externo, tampoco estamos a merced de los impulsos provenientes de nuestro fuero interior. Podemos sentir miedo, pero también tenemos la capacidad de oponerle nuestra voluntad y esforzarnos por emanciparnos de él. En tal caso, no creamos un artefacto tecnológico, sino que cultivamos un sentimiento: el coraje. Semejante sentimiento sólo se encuentra en los seres humanos. Tanto los seres humanos como otros animales pueden sentir miedo, pero nunca diríamos de una gacela que ha sido valiente o que un puma siente coraje. Somos susceptibles de sentir ira, y tal sentimiento nos indicaría que debemos actuar con agresión. Pero podemos esforzarnos en disipar esta ira cultivando otro sentimiento que sólo se encuentra en los seres humanos, la serenidad. En efecto, un puma puede enojarse si lo molestan, y en tal sentido se encuentra a merced de su enojo. Es incapaz de liberarse voluntariamente de semejante estado. En cambio, el hombre puede oponerle su voluntad espontánea a un estímulo interno y así cultiva sen-

timientos que sólo se encuentran en el mundo humano. A la libertad económica, que es la capacidad de liberarnos de la servidumbre material de nuestro medio, se añade la libertad ética, que es la facultad de emanciparnos de la tiranía de nuestro fuero interior.

Estas dos libertades básicas, una referida al medio externo, la otra al fuero interior, coexisten y se fomentan mutuamente. Juntas constituyen lo que Korn denomina libertad humana:

«La libertad económica, dominio sobre el mundo objetivo, y la libertad ética, dominio de sí mismo, constituyen, unidas, la libertad humana, que lejos de ser trascendente se actualiza en la medida de nuestro saber y poder.»<sup>109</sup>

La libertad humana, como decíamos, es la finalidad última hacia la cual tienden todas las acciones del sujeto. Porque siendo la síntesis de la libertad económica y de la libertad ética, sucede que todos nuestros esfuerzos están destinados a liberarnos de las ataduras del medio externo y también de las tiranías de nuestro fuero interior. Se realiza de manera parcial y relativa, nunca absoluta, por dos razones. La primera de ellas estriba en que el medio externo y el fuero interior siempre nos opondrán sus obstáculos. Por más que podamos superar cada obstáculo que se nos presente, ya sea del exterior o del interior, siempre habrá obstáculos nuevos que superar.

La segunda razón por la cual la libertad humana se realiza siempre de manera parcial es porque tanto nuestro saber como nuestro poder son siempre parciales, nunca absolutos. Disponemos de un saber mucho mayor del que se tenía en épocas de antaño, pero nuestro saber no agota la totalidad del universo. Es razonable conjeturar que, así como nosotros

<sup>109</sup>KORN, Alejandro, *Ibid*, p. 225.

sabemos más que nuestros antepasados, nuestros descendientes sabrán aún más que nosotros. También nuestro poder resulta siempre relativo. Tenemos, como humanidad, más poder sobre la naturaleza y sobre nuestra interioridad del que teníamos en épocas pretéritas. Aún cuando las generaciones futuras puedan tener más poder del que nosotros tenemos actualmente, tanto el saber como el poder serán siempre parciales y relativos, nunca llegarán a un grado absoluto.

La libertad humana se realiza parcialmente en la medida en que oponemos nuestra voluntad espontánea a los obstáculos del medio externo y del fuero interior. Para que nuestra voluntad pueda conquistar estos obstáculos, crea instrumentos y artefactos en el plano objetivo y cultiva valores y sentimientos en el plano subjetivo. Esta capacidad de generar herramientas y valores que antes no existían, es la razón por la cual a la libertad humana también se le puede llamar, con más propiedad, libertad creadora:

«Este impulso ingénito ha creado la cultura humana: llamémosle, pues, la libertad creadora.»<sup>110</sup>

La libertad, en la medida en que se realiza mediante la invención de artefactos y de valores, adquiere una intrínseca capacidad creativa. La totalidad de los artefactos tecnológicos y de los valores creados constituyen la cultura humana. Por eso es que la libertad, en la medida en que se realiza, crea la cultura. Con la invención de los jarrones de barro nace la alfarería, con el trabajo de la madera nace la carpintería, con la fundición de metales se inicia la metalurgia, y con el dominio de la electricidad surge la ingeniería eléctrica.

Pero la invención de artefactos y de sus disciplinas técnicas correspondientes sólo abarca la mitad de la cuestión, son la conquista de la libertad económica. A la par de ésta,

<sup>110</sup> KORN, Alejandro, "El concepto de ciencia", en *Obras completas*, p. 262.

la libertad ética crea valores, y es por eso que el análisis del sujeto libre debe complementarse con un análisis de sus valoraciones. Korn concibe la filosofía, en última instancia, como axiología, es decir como teoría de los valores. Más aún, sostiene que toda filosofía es la expresión y sistematización de los valores que más estima. Será menester entonces enfocarnos específicamente en la cuestión de los valores y de sus realizaciones.

### *3. Los valores*

Para Korn, los hechos son objetivos. Nadie puede argüir que los reptiles no son vertebrados, que el agua no hierve a cierta temperatura o que la Revolución de Mayo no sucedió en el siglo XIX. Pero mientras que los hechos son objetivos, su apreciación es en cambio enteramente subjetiva. Es indiscutible el hecho de que los reptiles son vertebrados, pero que dichos reptiles nos parezcan interesantes o desagradables no es un hecho objetivo, sino una valoración subjetiva que varía según el individuo.

Korn sostiene que la valoración es la actitud que adoptamos frente a un hecho, y puede ser afirmativa o negativa. Cierta canción que nos resulta estremecedora, a otro individuo le parece insulsa. Una novela que nos parece entretenida, otros la encontrarán tediosa. Las normas de una sociedad dada pueden ser percibidas como justas por una persona, mientras que para otra serán abominables. Así como una valoración puede ser positiva o negativa, también hay distintos tipos de valoraciones. No es lo mismo juzgar un objeto por sus cualidades estéticas que por sus características nutritivas. Una fruta que posea colores llamativos y un aroma irresistible podría ser inútil como fuente de alimento si la misma es venenosa. En tal caso su valoración estética es diferente de su valoración nutricional.

Korn establece nueve tipos de valoraciones básicas: económicas, instintivas, eróticas, vitales, sociales, religiosas, éticas, lógicas y estéticas. Cada una de estas valoraciones representa nuestra actitud hacia un hecho determinado, desde sus posibles tipos de consideración. En cada caso podemos adoptar una actitud positiva o negativa. La valoración le adjudica al hecho un valor cuando nuestra actitud ante el mismo es positiva. En cambio, cuando es negativa le adjudica un disvalor. El valor y el disvalor, resultantes de la valoración positiva y negativa respectivamente, son los conceptos fundamentales que determinan la finalidad de nuestra actitud. Esta finalidad nunca se realiza por completo, sino tan solo parcialmente. En la medida en que aspiramos a realizar dicha finalidad, proyectada siempre en el futuro, se crea un valor histórico que representa el grado de conquista y de realización del fin que se persigue.

Por ejemplo, si nuestra valoración estética de cierta escultura es positiva, le adjudicaremos el valor de bella. Pero será bella en un sentido relativo, porque los criterios estéticos varían de una época a otra y de un individuo a otro. Nunca será bella en un sentido absoluto, de igual valor para todo sujeto y para toda época histórica. Dicha escultura encarna el valor de la belleza solo parcialmente, y el valor histórico que representa semejante conquista es el del arte. Dicho esto, examinemos los nueve tipos de valoraciones básicas que Korn distingue.

Los conceptos fundamentales que surgen de la valoración económica son los de útil y nocivo. Los objetos estimados como útiles contribuyen a fortalecer nuestra libertad económica. Una piedra o un martillo de hierro nos permite abrir una nuez de coco con mayor facilidad que nuestras manos, y esto nos permite valorarlos como útiles. Una fruta venenosa nos permite estimarla como nociva. Adoptamos el uso de los objetos útiles porque su finalidad es procurarnos bienes-

tar y evitamos los nocivos porque atentan contra esta finalidad. Nunca habremos logrado un bienestar absoluto, dado que siempre nos aquejará algún mal, desde el padecimiento de una enfermedad hasta la pérdida de nuestras cosechas. El valor histórico que se realiza en la búsqueda del bienestar es la técnica. Aspirando a lograr el bienestar buscamos la manera de liberarnos de las enfermedades y para ello hemos inventado la técnica de la medicina. Para poder cosechar más exitosamente los cereales que sembramos hemos inventamos la técnica del cultivo.

La valoración instintiva le confiere a un hecho el valor de agradable cuando nuestra actitud hacia el mismo es positiva, y desagradable cuando es negativa. Una comida con jengibre puede parecernos desagradable si no nos gusta ese condimento, pero la misma le resultará agradable a quien dicho condimento le parezca sabroso. La finalidad de las actitudes instintivas es la felicidad. Es discutible si realmente alcanzamos una felicidad absoluta en base a lo que instintivamente nos agrada o desagrada. Es por ello que esta felicidad se realiza parcialmente en el valor histórico del placer. Si la felicidad está basada en aquello que nos resulta agradable, nunca la realizaremos de manera absoluta, dado que siempre nos toparemos con algo que nos desagrada. Es por eso que la felicidad la realizamos de manera relativa y a esta felicidad relativa la llamamos placer.

El valor que llamamos amable y el disvalor que designamos odioso son los resultantes de las valoraciones eróticas. Aquí la palabra "eróticas" no se debe entender en su acepción corriente, sino en su sentido antiguo. Para Korn, la finalidad de las valoraciones eróticas es el amor. Pero el amor absoluto, incondicional, difícilmente se logre, y el valor histórico que más lo ha conquistado es el de la familia. Aquí el término "familia" no se debe entender en su acepción restringida a las relaciones de parentesco. Más bien, para Korn se refiere a un

sentimiento de fraternidad, independientemente del lazo de consanguinidad.

Las valoraciones vitales crean los conceptos de selecto y vulgar cuando son positivas y negativas respectivamente. Su finalidad es el poder, y el valor histórico que representa la conquista del poder es el de la disciplina. Por ejemplo, para un guerrero de la antigua Esparta, la vida consiste en perfeccionar su habilidad militar. Este guerrero busca fortalecer su cuerpo y su mente. Realiza gradualmente esta aspiración mediante una ardua y continua práctica de entrenamiento que para realizarse exige una disciplina tanto física como mental. Si tiene éxito, el valor que le dará a su práctica de entrenamiento será el de selecta. Si la práctica no contribuye a fortalecer su capacidad militar, le adjudicará el disvalor de vulgar.

Lícito y vedado son los resultados de las valoraciones sociales. La finalidad hacia la cual está orientada la valoración social es la justicia. En la antigua Atenas, era lícito que cada ciudadano libre participara de las discusiones públicas. Sin embargo, para los esclavos aquella participación estaba vedada. Atenas no llegó a ser una ciudad en donde la justicia fuese absoluta, porque no sólo se dividían las personas en ciudadanos libres y esclavos, sino que también los ciudadanos libres se dividían en ricos libres y pobres libres. En un intento por alcanzar la finalidad de la justicia, aquella sociedad produjo el valor histórico del derecho, en este caso, del derecho ateniense.

La valoración religiosa estima positivamente un objeto como santo, y reacciona negativamente ante otro, calificándolo de profano. Para el cristianismo, las cruces son objetos santos, mientras que el culto politeísta es considerado un acto profano. La finalidad de esta valoración es la santidad, mientras que el valor histórico que representa esa meta es el culto. Un griego antiguo que debe viajar en barco de un sitio a otro buscará el favor de los dioses para que su nave no se hunda a

causa de las tormentas marítimas. Intentará vivir una vida de santidad, para no provocar la ira de los dioses. Para parecer más santo ante éstos, realizará ofrendas en los templos de la ciudad. Estas ofrendas representan el valor histórico del culto.

Los conceptos fundamentales de bueno y malo son las creaciones de la valoración ética. La finalidad de esta valoración es el bien, y el valor histórico que se realiza en su búsqueda es el de la moral. En efecto, así como los criterios estéticos varían de una época a otra, también los valores éticos fluctúan de un período a otro. El bien es la finalidad de toda ética, pero cada ética tiene su propio concepto del bien. El resultante histórico de estas aspiraciones hacia un bien que varía de época en época nos da distintos sistemas morales. Los estoicos edificaron una moralidad basada en la austeridad, mientras que los epicúreos profesaban una moral hedonista que no rechazaba la indulgencia en los placeres.

Cuando nuestra valoración lógica de un hecho es positiva, creemos interpretarlo de manera certera, o cierta. Cuando es negativa, la interpretación vigente de semejante hecho no nos convence, y decimos que es falsa. La finalidad de la valoración lógica es la verdad. Se concreta parcialmente en el valor histórico del saber. Para la burguesía de fines del siglo XVIII y principios del XIX, la Revolución Francesa representó una conquista de los derechos del hombre, y por lo tanto un progreso en la historia de la humanidad. La aristocracia, en cambio, rechazó la idea de que tal revolución fuera un progreso, porque perjudicó sus intereses económicos, su estatuto, y su poder. Tanto la burguesía como la aristocracia sabían en que fecha estalló la Revolución, quienes fueron sus protagonistas, y cuáles eran sus metas. Pero la idea de que la Revolución representaba un progreso histórico sólo era cierta para uno de los bandos, mientras que para el otro era falsa.

El valor y el disvalor de las valoraciones estéticas son el de bello y feo. La finalidad de esta valoración es la belle-

za, y el valor histórico que la representa parcialmente es el del arte. Para el Renacimiento, los cánones de la belleza eran aquellos que habían sido establecidos por la antigüedad griega y romana. Estos cánones dividían el cuerpo humano en base a proporciones matemáticas. Aquellas representaciones humanas que se alejasen de estas proporciones eran juzgadas como feas. El barroco, en cambio, estimó que la belleza surgía a partir de los contrastes de luz y de oscuridad, de lo elegante y de lo grotesco. Cada escuela de pintura busca plasmar en sus obras su propia concepción de la belleza, y al hacer esto, tales obras adquieren el valor histórico del arte.

Korn plantea que los distintos sistemas filosóficos son la expresión de los valores que más estiman, y a los cuales les adjudican mayor importancia que a otros. Para el racionalismo, las valoraciones lógicas son las fundamentales y todas las demás dependen de ellas. Para el hedonismo, en cambio, las valoraciones instintivas son las más importantes y las que se encuentran por encima de las demás. Cada sistema filosófico dispone de argumentos para justificar por qué los valores que más estima son más importantes que los otros. Pero Korn desarrolla para cada una de estas argumentaciones una contra-argumentación que muestra la relatividad de cada perspectiva. De esta manera, llega a la conclusión de que no existe una jerarquía objetiva de las valoraciones:

«Es que cada filosofía distinta es la expresión de una valoración distinta. Luego ha de correr la suerte fluctuante de las valoraciones. Toda filosofía sistematiza en un alegato la voluntad que la inspira.»<sup>111</sup>

Siempre que consideremos unos valores como más importantes que otros, estamos valorando. Cuando desarrollamos una argumentación para justificar nuestra valoración

<sup>111</sup>KORN, Alejandro, "Axiología", en *Op. Cit.*, p. 296.

estamos sistematizando dicha actitud y así es como nacen las distintas perspectivas y escuelas filosóficas. Lo que no hay que olvidar es que se trata siempre de perspectivas y nunca de verdades absolutas, porque para cada argumentación que justifica nuestra perspectiva también existe también una contra-argumentación que muestra su relatividad.<sup>112</sup>

Por ejemplo, un escolástico podría argumentar que la valoración religiosa es la más importante y argumentaría que el problema más acuciante y más controversial de los asuntos humanos es el problema de la creencia. Él diría que ninguna cuestión despierta tanta controversia y sentimientos encontrados como la religión, tanto para los creyentes como para los no creyentes. Proseguiría diciendo que en todo tiempo, las guerras más intensas se han dado por motivos religiosos, y que las discusiones más fuertes surgen entre personas de religiones distintas o entre religiosos y ateos. Por lo tanto, concluiría el escolástico, los valores religiosos son los más importantes en la escala jerárquica de los valores.

<sup>112</sup> MALIANDI, Ricardo, "Límites y aportes del relativismo axiológico de Alejandro Korn", en *Revista de la Universidad*, n° 11, La Plata, 1960, 89-98. Maliandi sostiene que el límite de la axiología de Korn se encuentra en el concepto de libertad: "lo que importa es señalar es que la "libertad" o "autonomía" defendida por Korn -concébase como definible o como indefinible- es defendida como algo positivamente valioso. Korn no se atrevería a relativizarla. Allí está, pues, el principal límite de su relativismo axiológico." Coincidimos con Maliandi en que Korn no relativiza a la libertad, pero no creemos que la libertad sea para Korn un valor, sino que la libertad ética es el origen de los valores, así como la libertad económica es el origen de los artefactos y de las técnicas. Si la libertad ética fuese un valor, entonces sería necesario introducir otro concepto para explicar cómo es que se genera el valor de la libertad ética, y si ese nuevo concepto es a su vez un valor, esto nos lleva, en principio, a una regresión al infinito. Por lo tanto, consideramos que conviene interpretar el concepto de libertad ética en la filosofía de Korn como la facultad humana de crear valores frente a los obstáculos que nos presenta nuestro fuero interior. De esta manera, su axiología es plenamente relativista en lo que se refiere a los valores y a las distintas maneras de sistematizarlos, y sin que implícitamente haya en ella valores no-relativos.

La contra-argumentación frente semejante posición podría darla un intuicionista, es decir, alguien que estime que los valores más importantes son los estéticos. En su discusión con el escolástico, el intuicionista no negaría la controversia que generan los asuntos religiosos. Pero indicaría que todo objeto religioso, como las imágenes de los santos y las representaciones de Cristo, se elaboran primero como obras plásticas y requieren para ello un conocimiento de la pintura y de la escultura. Por lo tanto, diría el intuicionista, los valores religiosos no son los más altos, ya que su representación material depende de los valores estéticos.

Como en el ejemplo anterior, todas las valoraciones pueden justificarse como las más altas y también puede contra-argumentarse con el mismo rigor que no lo son. Lo que el análisis de Korn muestra es que no existe una jerarquía objetiva de los valores. Siempre que se establezca una jerarquía se está expresando una perspectiva, un punto de vista posible entre otros. Como productos de la libertad ética, las valoraciones orientan la acción del sujeto hacia fines que contribuyan a su emancipación. Pero la emancipación real del individuo sólo puede lograrse siguiendo una teoría que tenga como objetivo la liberación del hombre. Korn concibió una teoría semejante, a la cual dio el nombre de socialismo ético, y es el próximo punto de su filosofía que debemos analizar.

#### *4. El socialismo ético*

Korn se afilió al socialismo en su madurez. Consideraba que la teoría socialista era capaz de guiar la acción de los oprimidos hacia su liberación. Si bien adoptó el pensamiento de Marx y de Engels, elaboró una reflexión propia sobre esta teoría que mezcló con sus reflexiones acerca de la libertad humana.<sup>113</sup>

<sup>113</sup>RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, Norberto, "Alejandro Korn: Pensamiento

Korn considera que el socialismo no es una doctrina que se cristaliza en verdades absolutas, ajena a los cambios del mundo. Por el contrario, renueva sus bases, ajusta sus métodos, y actualiza sus investigaciones, sin perder de vista la finalidad que lo guía:

«Las etapas sucesivas del socialismo concuerdan con las etapas de la historia europea. El socialismo es utopía en los años del romanticismo de la primera mitad del siglo pasado, se vuelve científico en la época del positivismo, se impregna de elementos ideales en la renovación contemporánea del pensamiento filosófico. Crece y se agiganta, trasmuta sus bases ideológicas, corrige sus métodos, ductiliza sus medios de acción, recoge y fructifica la experiencia del pasado. Pero como todo organismo vivo, mantiene la continuidad de su desarrollo, la unidad de su conciencia, la finalidad intrínseca que es su razón de ser: la emancipación de las clases oprimidas. Todas las etapas filosóficas, políticas, económicas, se reflejan y culminan en la plenitud desbordante del movimiento socialista. Y en cada encrucijada halla su vocero, al hombre que le señala el nuevo rumbo. En la transición del siglo XVIII al XIX a Saint-Simon, a Marx al iniciarse la expansión del positivismo, en los albores del siglo XX a Jaurés.»<sup>114</sup>

Korn distingue tres etapas cruciales en el desarrollo de la teoría socialista. La primera es utópica y coincide con auge del romanticismo. La segunda es científica y se desarrolla a la par de las ideas positivistas. La tercera es renovadora y refleja la posición del socialismo dentro de la nueva época. El socialismo utópico era aquel criticado duramente por Marx y Engels. Su representante más característico fue Saint-Simon.

filosófico y militancia política”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n° 26-27, (¿ciudad’), 1986, pp. 59-63.

<sup>114</sup> KORN, Alejandro, “Jean Jaurés en Buenos Aires”, en *Op. Cit.*, p. 520.

Si bien carecía de rigor científico, fue sin embargo importante porque sentó las bases para el ulterior desarrollo del socialismo.

Con la declinación del romanticismo cayó también el socialismo utópico de Saint-Simon, y se abrió el camino para las interpretaciones de Marx y Engels. Ellos criticaron el carácter novelesco y sentimentalista del socialismo utópico y aportaron un enfoque científico de la cuestión, inspirados por el auge del positivismo. Según este enfoque, los fenómenos históricos pueden interpretarse en base al análisis de las relaciones económicas de producción. Para ellos, la transformación de la sociedad no depende del sentimentalismo, sino de la práctica revolucionaria guiada por una teoría científica. Korn no le resta importancia a la primera fase del socialismo, porque sirvió de base a los desarrollos científicos de la segunda etapa. Pero juzga que tampoco se termina con su fase científica. Considera que así como Saint-Simon había sido el representante más característico del socialismo utópico, y Marx de su etapa científica, Jean Jaurés representa la tercera etapa del socialismo, su etapa ética.

No se trata de negar la base económica de la teoría marxista y de suplantarla por otra de corte ético. La base económica y el análisis histórico de la economía política son aspectos imprescindibles de la teoría socialista. Tampoco se debe confundir el socialismo ético con la acentuación de la denominada superestructura, el conjunto de las normas jurídicas, políticas, filosóficas, y culturales de una sociedad. Por último, no es un retorno hacia las representaciones románticas de la utopía social. Lejos de todo eso, el socialismo ético busca desarrollarse críticamente a partir de las limitaciones del socialismo científico, de la misma manera en la que el socialismo científico se desarrolló críticamente a partir de las limitaciones del socialismo utópico. Esto no significa que debamos prescindir del análisis de las relaciones económicas de producción. Korn

sostiene que el factor económico es la base innegable de la teoría socialista. Los hechos que suceden en el plano material se rigen por los conceptos de necesidad y de causalidad, pero en tal plano intervienen sujetos con una voluntad espontánea y con libre decisión, empleando estas para mantener el estado de cosas o para modificarlo. La finalidad del socialismo ético es la de orientar las acciones económicas, científicas y políticas en beneficio de aquellos valores que la teoría socialista sostiene como fundamentales, tales como la solidaridad, el compañerismo, y la comunidad.

Korn advierte que nos esforzamos por cambiar una situación social que nos parece injusta, aún cuando no somos los principales afectados. No todas las personas intentarán hacer esto, y esa diferencia de elección sólo puede explicarse si admitimos que cada persona es libre de actuar según le parezca y de la manera que estime más conveniente. De esta manera, Korn combina la teoría socialista con su concepto del sujeto libre. Un revolucionario puede provenir, en principio, de cualquier clase social, y no hace falta que sufra la opresión en carne propia para sumarse a la lucha contra la opresión; porque ve que otros son oprimidos, y se solidariza con ellos:

«Así deberíamos de suponer del hombre que se levanta para protestar contra lo que considera una injusticia y que, a veces, por protestar contra esa injusticia, arriesga su propio bienestar y quizás su existencia. Pero podemos ver que a veces se levanta a protestar y corre los mismos riesgos un hombre que es el menos afectado por la injusticia, sólo porque ve que con sus semejantes se comete una injusticia. Cuando vemos eso debemos suponer que hay algo más que una reacción mecánica; debemos suponer que en el hombre existe el sentimiento de la dignidad de su personalidad y que, cuando esa personalidad es afectada por algo, se subleva y afirma su voluntad de cambiar el estado de cosas.»<sup>115</sup>

<sup>115</sup> KORN, Alejandro, "Sobre la teoría de los valores", en *Op. Cit.*, p. 735-736.

De la misma manera, la dimensión ética también está presente en el caso de los revolucionarios que abandonan un proceso de lucha. Korn pone como ejemplo en su texto *Socialismo ético* el caso de un obrero que decide abandonar una huelga. Para hacer más fuerte el ejemplo, añadamos que el obrero en cuestión decide abandonar la huelga porque ha sido sobornado y necesita el dinero. Según Marx, el obrero en cuestión sufre de falsa conciencia. Su falta de conocimiento económico-político hace que se guíe por intereses individuales, en vez guiarse por intereses de clase. Si el obrero tuviese plena conciencia de la teoría científica de las relaciones económicas de producción, no abandonaría la huelga. Pero supongamos que dicho obrero está plenamente formado en la teoría del socialismo científico, hasta el punto de poder citar a Marx de memoria, y aún así se sustrae de la huelga. Su comportamiento ya no se explica en base al concepto de la falsa conciencia, sino que ha tomado a plena conciencia una decisión que va en contra de sus intereses de clase. ¿Cómo explicaríamos semejante acción, si no suponemos que el obrero posee una voluntad autónoma, una facultad de elección, que le permite insertarse en un proceso revolucionario o sustraerse del mismo? Su deserción se volverá objeto de un fuerte repudio por parte de sus compañeros, quienes la considerarán una traición de clase. Y en sus compañeros también evidenciamos una dimensión moral, porque sin ella el concepto de traición no tendría sentido, así como tampoco tendrían sentido las nociones implícitas de compromiso, lealtad, solidaridad y compañerismo. Para Korn, estas nociones son valores, que surgen a partir de valoraciones subjetivas, y son finalidades que guían la acción.

Esta concepción ética del socialismo influenció las reflexiones de Korn acerca de la Reforma Universitaria, el último aspecto de su pensamiento del cual nos ocuparemos.

## 5. La Reforma Universitaria

La Reforma Universitaria fue un movimiento amplio que tenía por objetivo la democratización de la enseñanza. Para realizar este fin se propuso crear el co-gobierno estudiantil, fomentar la autonomía universitaria, implementar la docencia libre, la libertad de cátedra y los concursos con participación estudiantil. Buscó desarrollar la investigación como función de la universidad y fortalecer el vínculo de ésta con el resto de la sociedad, mediante la extensión universitaria.

Este movimiento estudiantil, si bien se gestó en el año 1918 en la ciudad de Córdoba, fue un proceso de varios años que repercutió no solamente en muchas universidades de la Argentina, sino de toda América Latina. Fue la expresión universitaria de los sucesos y transformaciones que vivía la Argentina y también el mundo por aquel entonces. Korn describe de una manera muy viva el panorama universitario que se podía atestiguar antes de la Reforma:

«Había sobrevenido en las universidades una verdadera crisis de cultura. Por una parte la persistencia de lo pretérito, el imperio de difundidas corruptelas, predominio de las mediocridades, la rutina y la modorra de los hábitos docentes, por otro la orientación pacatamente utilitaria y profesional de la enseñanza, la ausencia de todo interés superior, el olvido de la misión educadora y por último el autoritarismo torpe y la falta de autoridad moral, dieron lugar a esa reacción que nace de las entrañas mismas de la nueva generación.»<sup>116</sup>

Antes de la reforma, los únicos actores políticos que decidían sobre las cuestiones universitarias eran los docentes. A fin de democratizar la política de las universidades, el mo-

<sup>116</sup> KORN, Alejandro, "La Reforma Universitaria y la autenticidad argentina", en *Obras completas*, p. 663.

vimiento de la reforma inauguró el co-gobierno estudiantil. La política universitaria ya no era el monopolio exclusivo del sector docente, sino que los estudiantes podían tomar decisiones respecto de sus carreras y de la universidad, participando efectivamente en la vida política de su lugar de estudios.

Korn vio en la Reforma Universitaria la expresión de una época nueva, caracterizada por el cambio y la renovación.<sup>117</sup> En el plano académico, la nueva época estaba destinada a sepultar definitivamente al positivismo del siglo anterior y a reafirmar la subjetividad humana mediante la concientización de su responsabilidad. Korn entendía que todas las metas de la Reforma, como la autonomía universitaria, la libertad de cátedra y el co-gobierno estudiantil, apuntaban en conjunto hacia una única meta final: la libertad de la universidad, y a través de la influencia pedagógica de esta, la liberación de todos los seres humanos.

Para Korn, la universidad no debía ser un ámbito elitista, separado del resto de la sociedad, sino que debía ser una herramienta cultural que contribuyera a fomentar la libertad humana, sin excluir a nadie. Consideraba que la Reforma tenía que contribuir al fortalecimiento de la cultura. No debía contentarse simplemente con cambiar los estatutos, sino que debía renovar por entero a la universidad como herramienta que fortalece la cultura. Por lo tanto, debía contribuir al fortalecimiento de la libertad ética. A través de aquel fortalecimiento, la Universidad tendría que ayudar al resto de la sociedad a sobreponerse a los obstáculos del mundo subjetivo. Como la libertad humana no solo se compone de la libertad ética, sino también de la libertad económica, resulta que la Reforma también debía ayudar al resto de la sociedad a superar los obstáculos del mundo objetivo. A través del financiamiento de las ciencias se podrían desarrollar nuevos artefactos y

<sup>117</sup> AZNAR, Luis, "Alejandro Korn y la universidad argentina", en *Revista de la universidad*, N° 12, La Plata, Argentina, 1960, pp. 11-28.

nuevas técnicas para mejorar el bienestar de la humanidad. Es decir, que en última instancia, la Reforma debía tener como objetivo primordial el fortalecimiento de la libertad creadora.

CAPÍTULO VII

**MACEDONIO FERNÁNDEZ**



Se suele considerar a **Macedonio Fernández** (1874-1952) netamente como escritor, como la persona que más impacto e influencia ejerció en Borges, y de quien sería su antecesor y su maestro. Pero el pensamiento y la obra de Macedonio Fernández nos revelan una figura sumida en profundas reflexiones y en extrañas producciones, tanto artísticas como filosóficas en general, entremezcladas con un nuevo estilo expositivo y ensayístico que desafió todos los géneros de la escritura conocidos hasta su momento. Con un gesto irreverente, una escritura asistemática y un estilo original que por momentos es comparable a las producciones de Nietzsche, Artaud, Joyce, Rimbaud y Mallarmé; Macedonio Fernández echó por tierra las normas y los cánones tradicionales del pensamiento y del arte que regían hasta las primeras décadas del siglo XX.

No han faltado interpretaciones sobre la obra de Macedonio que toman como marco teórico las investigaciones de Barthes, Lacan, Foucault y Deleuze, para mostrar cómo en su pensamiento se pueden rastrear temas y motivos del estructuralismo y del postestructuralismo.<sup>118</sup> En su obra hay cons-

<sup>118</sup> BUENO, Mónica, *Macedonio Fernández, un escritor de fin de siglo. Genealogía de un vanguardista*, Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 84-85. En alusión al sujeto cartesiano y también al sujeto trascendental kantiano, Mónica Bueno dice: "Nuestro siglo, y sobre todo nuestra época, que al-

tantes referencias a los mundos de la vigilia y del ensueño, al deseo y a la muerte, al lenguaje y a sus símbolos; referencias que son una mezcla de ensayo, teoría literaria, filosofía, novela, y escritura experimental en donde aquellos temas y motivos se entremezclan de una manera atípica, articulando una obra que desafía todo intento de clasificación.

Macedonio Fernández nació en la ciudad de Buenos Aires. Ingresó a la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y se graduó como abogado a los veintidós años de edad. Se desempeñó como abogado durante varios años, hasta que comenzó a llevar una peculiar vida de viajero urbano, mudándose de pensión en pensión, escribiendo de a ratos en cada nuevo lugar del que hacía su hogar provisorio. Por aquellas épocas frecuentaba los cafés literarios y filosóficos, en donde entabló amistades con varios escritores y pensadores prominentes de la época, tales como Raúl Scalabrini Ortiz, Leopoldo Marechal y Jorge Luis Borges. Continuó escribiendo varias obras hasta el final de su vida, que sólo se dieron a conocer póstumamente. Macedonio Fernández murió en Buenos Aires.<sup>119</sup>

### *1. La humorística*

Los comienzos del siglo XX estuvieron marcados por el auge y la amplia distribución de ciertos inventos tecnológicos, de

gunos llaman “posmodernidad”, pone en crisis tan trabajosa construcción histórica del yo. Las teorizaciones de Lacan, Kristeva, Foucault o Barthes (por citar algunos nombres) retoman y sistematizan los gestos extremos de la vanguardia que ironiza y parodia la ficción de sujeto.” A este respecto, y además de los autores mencionados, Mónica Bueno también recurre a los trabajos de Gilles Deleuze, Maurice Blanchot y Walter Benjamin, entre otros, para analizar la obra de Macedonio Fernández.

<sup>119</sup> ABÓS, Álvaro, *Macedonio Fernández, la biografía imposible*, Plaza & Janés, Buenos Aires, Argentina, 2002.

los cuales el más característico es el automóvil, producido a gran escala según el incipiente modelo de Henry Ford, conocido como fordismo. Las grandes urbes como Nueva York, Chicago, Londres, Tokio, Ciudad de México y Buenos Aires comienzan a consolidarse como metrópolis, en las cuales aparecen decenas de rascacielos y otros altos edificios de negocios y de viviendas. Estas ciudades metropolitanas inauguran una nueva dicotomía centro-periferia, en donde el centro urbanizado funciona como núcleo de las clases altas y de las elites sociales, mientras que en la periferia se encuentran los barrios obreros, cuyos habitantes trabajan siguiendo el nuevo modelo de producción fordista. En el terreno de la política internacional, Japón y los Estados Unidos surgen como nuevas potencias mundiales, estalla la Primera Guerra Mundial, surge la URSS tras la Revolución de Octubre, y a fines de la década del '20 cae la bolsa de Wall Street.

Semejante estado de cosas inspiró un sentimiento de rebelión en muchos artistas y pensadores que no veían en la guerra, en la depresión económica, y en la dicotomía centro-periferia de las ciudades metropolitanas otra cosa que el rotundo fracaso de los cánones tradicionales de la cultura.<sup>120</sup>

<sup>120</sup> BUENO, Mónica, *Op. Cit.*, pp. 66. Dice Mónica Bueno: "La tensión centro/periferia en Buenos Aires, aparece como constante hasta hoy. Esta divisoria entre el centro y los barrios configura, no sólo una marcación espacial, sino también una diagramación social. Permítaseme un paréntesis: algunos años después, *Metrópolis*, de Fritz Lang dibujará esta dualidad urbana. La ciudad de los rascacielos del film reúne, en realidad, dos ciudades confrontadas: la ciudad superior, donde reside el conocimiento y el poder de la civilización y se muestra una sensualidad decadente y la ciudad inferior que es la ciudad de los obreros sometidos al ritmo de las máquinas. En su crónica, Macedonio condensa las maneras de la ciudad moderna. Su sistema de representación intenta captar esa transitoriedad paradójicamente permanente, que define el ritmo que fluye en el movimiento de la multitud. Un oxímoron de la modernidad, la unión de contrarios que sostiene diariamente nuestras vidas. Por medio del humor, esta crónica apunta a reconocer esa nueva sintaxis de la vida moderna en Buenos Aires."

A este respecto, la Revolución Rusa había servido de inspiración a muchos pensadores y artistas al efecto de proponer otro tipo de sociedad, distinta de la del capitalismo occidental. La respuesta ante el fracaso de los cánones tradicionales de las sociedades occidentales debía provenir entonces de una nueva manera de entender la cultura, la economía, la sociedad, el arte, y el pensamiento. En el caso de Macedonio, este sentimiento de rebelión se expresó fundamentalmente como humorismo, cuando se pregunta, por ejemplo:

«¿Qué es más “criollo”: el ser empleado público o el tener automóvil?»<sup>121</sup>

Este tipo de chiste, de humor, fuertemente ácido e irónico será elaborado por Macedonio a la par de una reflexión sobre el chiste mismo, que concluirá en una teoría humorística. Macedonio, como muchos de sus pares, buscaba cuestionar y transformar los cánones tradicionales del arte y del pensamiento; y el humor y los chistes debían ser susceptibles del mismo cuestionamiento y de la misma transformación. El chiste no debe ser solamente un dispositivo para entretener o causar la risa, sino que también debe inducir el pensamiento reflexivo a un nivel fundamental, y luego debe referir ese pensamiento al contexto social. En el caso anterior, el chiste de Macedonio apunta a revelar la contradicción fundamental entre el tradicionalismo (“lo criollo”) y la nueva realidad que exige la tenencia de un automóvil, probablemente producido a la manera fordista. Uno asociaría “lo criollo” con caballos en materia de transporte, pero resulta que ahora “lo criollo” o lo tradicional es la tenencia de un automóvil hecho por una corporación norteamericana, lo cual provoca extrañeza y un sentimiento de absurdo. Es justamente este tipo de sentimiento

<sup>121</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Obras completas tomo IX - Todo y Nada*, Corredor, Buenos Aires, Argentina, 1995, p. 12.

de absurdo que nos incita a la reflexión lo que la humorística de Macedonio busca provocar.

Otro ejemplo de crítica social y de sentimiento de rebelión que se expresa a través del chiste, para inducirnos a reflexionar sobre el contexto social, lo encontramos en el siguiente pasaje:

«Cómo progresa el Pacifismo y también las Fortificaciones.»<sup>122</sup>

Este chiste es más sutil que el anterior. Por un momento, no parece ser un chiste; parece estar afirmando o constatando un hecho evidente. Y es que algo de evidente está afirmando, pero es justamente aquello a lo que el chiste alude de manera crítica. A lo que este chiste alude es a la paradoja de mantener un estado de paz y de recurrir a la defensa bélica para ello. Es como si dijera: para que haya paz, es necesario fortificarse bélicamente. Uno asociaría el deseo de que haya paz con el rechazo de las armas y las fortificaciones defensivas, fomentando una voluntad de no-violencia y de repudio a la guerra. Pero sucede que el chiste alude a la situación contraria: para que haya paz es necesario estar fuertemente fortificado, tener buenas defensas. El chiste dice, además, que el pacifismo progresa, lo cual ya revela un absurdo. Si el pacifismo progresa, quiere decir que no es del todo pacifista, que tiene algo de bélico y de beligerante, algo de guerra. "Progresa", es decir, se vuelve menos belicoso en la medida en que progresan las fortificaciones, pero el hecho de que progresen las fortificaciones significa que el pacifismo en realidad se vuelve más belicoso, porque tiene mejores defensas armamentísticas.

Para Macedonio, el chiste debe provocar una conmoción en la conciencia del lector o del oyente, conmoción que por un breve momento lo lleva a creer en el absurdo que el

<sup>122</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit*, p. 89.

chiste hace patente. De esta manera, el chiste no se anuncia como tal, sino que lo dicho se revela como humorístico al jugar con la expectativa del lector o del oyente, quien por un momento tiene la expectativa de entender lo que se está diciendo, y esa expectativa se transforma brevemente en la creencia del absurdo que el chiste revela. En el caso anterior, no advertimos enseguida que se trata de un chiste; tenemos la expectativa de que se está reflexionando sobre el progreso del pacifismo y de las fortificaciones. Este chiste de Macedonio revela la hipocresía de la sociedad occidental y capitalista que se pretende pacifista, y al mismo tiempo lleva a sus naciones a un conflicto bélico tan descomunal como la Primera Guerra Mundial.

La crítica ácida y humorística de Macedonio se extiende también a otros ámbitos típicamente tradicionalistas de la vida humana, como la religión:

«Cada Religión es una explicación demasiado completa, es mejor dejar que cada uno se invente la suya.»<sup>123</sup>

De nuevo nos encontramos con una afirmación que a primera vista parece coherente. Sin embargo, en seguida advertimos que se trata de un chiste por el absurdo. Dejar que cada uno invente su propia religión equivale a decir que la religión no es una doctrina revelada por Dios a la humanidad, sino que es un invento de esta última, una fantasía, como los centauros y los unicornios. Ningún religioso estaría dispuesto a afirmar que su religión es un invento, de ahí el carácter paradójico del chiste de Macedonio. Además, el chiste postula que el motivo por el cual sería mejor que cada uno invente su propia religión, consiste en que las religiones son demasiado completas. Es decir, que no dejan lugar a la invención fantástica de sus adeptos. Ciertamente, cualquier religión con-

<sup>123</sup>FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 14.

denaría que uno de sus creyentes intentase incorporar a su canon elementos de su propia invención. Además de señalar con ironía el carácter fantasioso de las religiones, Macedonio reivindica la capacidad creativa e inventiva de las personas.

La ironía de Macedonio abarca a todas las disciplinas “profesionales”, que la cultura occidental y capitalista suele tener en alta estima, en detrimento de otras ocupaciones y oficios:

«Hay en el mundo funcionarios, médicos, abogados, administradores, y hay también Honradez. A veces van juntos.»<sup>124</sup>

“Y a veces no”, es lo que el lector o el oyente completa para revelar cómo tales profesionales también pueden ser personas sin escrúpulos, corruptos, y malintencionados. El absurdo del chiste estriba en que muestra cómo un profesional puede ser antiprofesional, cómo alguien que juró sanar a los enfermos puede hacer caso omiso del juramento hipocrático, cómo alguien que supuestamente trabaja para el pueblo en calidad de funcionario puede ser un corrupto que se enriquece costa de los demás. Así es como este chiste revela la contradicción entre la imagen sofisticada y benefactora de los profesionales con el comportamiento deshonesto y antiprofesional de algunos de ellos, contribuyendo a la crítica general de los cánones sociales y culturales.<sup>125</sup>

<sup>124</sup>FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>125</sup>Hay muchos de estos chistes a lo largo de la obra de Macedonio Fernández. Por ejemplo, en FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 14-15, dice “El primer hombre que quiso Gobernar a sus vecinos existió hace 20.000 años y era el individuo de gustos más vulgares de su tribu, el más ignorante del saber verdadero. Nació el Político y quiere convivir.” Luego, en *Ibid*, p. 130, dice “¡También estas señoras, cómo se les ocurre salir a la calle con espina dorsal!, dijo uno al oír que en un gentío fue derribada con dislocación de espina dorsal, entre compungido y exasperado.” En *Ibid*, p. 76, dice “El Partido de la Evasión: cómo no hacer revolución.”

En su teoría de la humorística, Macedonio distingue dos tipos de chistes: los chistes realistas y los chistes conceptuales. El chiste realista describe una situación que le sucede a un personaje, y su efecto cómico radica en algún tipo de infortunio. Por ejemplo, un transeúnte va caminando por la vereda y se tropieza con una cáscara de banana, haciendo que la persona pierda el equilibrio y se caiga. Semejante situación, aunque pueda provocar la risa, no tiene ningún tipo de conexión con la crítica social que caracteriza a los chistes de Macedonio.

En los chistes conceptuales, por el contrario, el infortunio no le ocurre a un personaje, sino al lector u oyente, quien al tener una expectativa de lo que se le va a decir, encuentra defraudada esa expectativa y en cambio cree por un momento en el absurdo que el chiste hace patente. Por ejemplo, a primera vista no nos parece que haya algo objetable a la idea de que el pacifismo progrese, pero en seguida advertimos el absurdo de semejante noción. Dice Macedonio:

«En el humorismo realista hay un suceso real cómico, que no radica sólo en el enunciado redaccional; en el conceptual, la comicidad reside en la expectativa defraudada y en un aserto, primando definitivamente, de un imposible intelectual.»<sup>126</sup>

Los chistes conceptuales, cuyas características son la defraudación de una expectativa y la incitación a creer brevemente en un absurdo, son el objeto propio de la humorística. Macedonio llamará a esta, con mayor rigor, Ilógica del Arte. La llama así porque no se ocupa de algo coherente, racional, sino que su objeto predilecto es el absurdo, lo ilógico. En cuanto al arte, éste estriba tanto en proveer un material para

<sup>126</sup>FERNÁNDEZ, Macedonio, "Para una teoría de la humorística", en *Papeles de reciénvenido, continuación de la nada*, Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, 1944, p. 241.

ese absurdo y en expresarlo de una manera convincente, que para Macedonio se basa en la voluntad de juego. El autor entabla un juego con el lector en el cual defrauda la expectativa de éste y le hace creer por un momento en un absurdo, y su habilidad para lograr esto constituye su arte.

La humorística, como disciplina de los chistes que por su absurdo nos inducen a un estado de reflexión, será perfeccionada por Macedonio hasta alcanzar el estatuto de una teoría; y servirá como escalón para sus elaboraciones literarias y filosóficas. Así como en la elaboración del chiste conceptual, tarea de la Ilógica del Arte, intervienen la creación de un absurdo y la voluntad de juego, en la Novelística o teoría de la novela intervendrán otras técnicas destinadas a conmover la certeza del lector y a hacerlo reflexionar. Pero antes de ocuparnos de aquellos temas, será necesario examinar la sátira que Macedonio hace de la filosofía.

## *2. La sátira de la filosofía*

Para Macedonio, hay ciertos conceptos que si no se refieren a un contenido sensible, entonces no son más que palabras vacías. Dice al respecto:

«Ideas, creencias, juicios, emoción del “recuerdo” (diferente de la imagen recordada), reconocimiento o memoria, concepción, representación, resolución, acto, atención, emoción, sentimiento, pasión, instintos, y, quizá, también, Tiempo, Espacio, Movimiento, “Yo”, Materia, Conciencia o Psiquis, Posición, Duración, Relación, cuando no son agrupaciones de esas sensaciones o reviviscencias, ellas, son meras palabras, es decir,

estados auditivos, visuales o musculares, según se trate de palabras oídas, leídas, o pronunciadas.»<sup>127</sup>

Adviértase que en el fragmento anterior hay dos series de palabras; las letras de las primeras están todas en minúscula, mientras que las de la segunda tienen sus iniciales en mayúscula. Muchos filósofos acostumbran escribir ciertos conceptos con una mayúscula inicial, como cuando Heidegger se refiere al Ser. Con ello se quiere indicar que esa palabra tiene un contenido especial y un uso técnico que debe distinguirse, y que se refiere a un concepto importante. Macedonio ridiculiza semejante práctica al escribir con frecuencia muchas palabras con sus iniciales en mayúscula, como si se tratase de un concepto fundamental. Así, en *Museo de la Novela de la Eterna* nos enteramos de que existe una “Corporación Universal de Lectores”, en *Papeles de Recienvenido* somos testigos de una “Literatura Confusiva y Automatista”, y en un anexo a *No Toda es Vigilia la de los Ojos Abiertos* aprendemos que estamos inmersos en la pesadilla del “Automatismo Integral Biológico de los Cuerpos y Conciencias”.

Estas palabras que Macedonio escribe con sus iniciales en mayúscula tienen por función ridiculizar la práctica filosófica de adjudicarle importancia a un concepto, y suscitan el mismo tipo de expectativa defraudada y creencia momentánea en un absurdo que sus chistes conceptuales. Macedonio armará toda una arquitectura de estos conceptos para expresar su propio sistema satírico de filosofía. Quizás en ningún otro lugar como en el breve cuento *El zapallo que se hizo cosmos* banaliza tanto el concepto de Ser o de principio filosófico. Se trata de un zapallo que comienza a crecer en la provincia del Chaco, y su crecimiento no se detiene, llega a alcanzar el tamaño de una ciudad, luego de toda la provincia, después el

<sup>127</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Obras completas volumen VIII – No todo es vigilia la de los ojos abiertos*, Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 2001, p. 139.

país, y seguidamente el mundo. En este cuento, Macedonio escribe siempre la palabra “Zapallo” con mayúscula, como si se tratara del Ser de Heidegger o de algún otro concepto fundamental. A medida que el cuento se desarrolla, el Zapallo va creciendo, hasta absorber todo el cosmos, convirtiéndose él en el cosmos mismo:

«Practicamos sinceramente la Metafísica Cucurbitácea. Nos convencimos de que, dada la relatividad de las magnitudes todas, nadie de nosotros sabrá nunca si vive o no dentro de un zapallo y hasta dentro de un ataúd y si no seremos células del Plasma Inmortal. Tenía que suceder: Totalidad todo Interna, Limitada, Inmóvil (sin Traslación), sin Relación; por ello Sin Muerte. Parece que en estos últimos momentos, según coincidencia de signos, el Zapallo se alista para conquistar no ya la pobre Tierra, sino la Creación. Al parecer, prepara su desafío contra la Vía Láctea. Días más, y el Zapallo será el Ser, la Realidad y su Cáscara.»<sup>128</sup>

Nada más banal que concebir un concepto filosófico fundamental que no sea una Idea, una Substancia, Dios, o el Ser, sino un Zapallo, una verdura común y corriente, terrenal. Y el Zapallo no tiene su origen en la Grecia Antigua o en la Europa Moderna. No, el Zapallo tiene su origen en unas tierras solitarias del Chaco, en el tercer mundo. El Zapallo adquiere tanta importancia que hasta reemplaza al Ser como objeto fundamental de la metafísica. Macedonio, ridiculizando a la metafísica, escribe el nombre de la disciplina que se ocupa de la reflexión filosófica del Zapallo con sus iniciales en mayúscula, “Metafísica Cucurbitácea”, dedicada principalmente a reflexionar sobre el Zapallo, pero que podría reflexionar me-

<sup>128</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, “El Zapallo que se hizo cosmos”, en *Obras completas tomo VII - Relato, cuentos, poemas y misceláneas*, Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 1987, p. 269.

tafísicamente también acerca de los melones, los pepinos, las sandías y las calabazas vinateras, ya que son todas verduras de la familia *Cucurbitaceae*. De ahí el nombre de esta metafísica zapallesca.

Volviendo al tema del rechazo de los conceptos filosóficos tradicionales, podemos decir que, por ejemplo, vemos a las aves y a los aviones volar y surcar los cielos, vemos las hojas de un árbol agitándose en el viento, pero no vemos al “tiempo” en que estos fenómenos ocurren, o al “espacio” que ocupan. No tenemos ninguna percepción directa de lo que llamamos tiempo, espacio, mente, o Ser, tan sólo vemos colores, oímos sonidos, percibimos calor o frío. Agrupamos ciertos grupos de sensaciones y les damos un nombre, como “manzana” o “hielo”; es decir, que tal nombre se corresponde con una imagen sensible, perceptible. No hay ningún objeto sensible que se corresponda con la palabra “tiempo” o “mente”:

En otros términos, nadie ha visto una Idea platónica, o una Sustancia aristotélica; nadie percibió sensorialmente el Ser del que habla Heidegger, ni escuchó alguna vez una mónada leibniziana, o supo de qué sabor era el Imperativo Categórico de Kant. Esta crítica de Macedonio a los conceptos filosóficos tradicionales tiene su cuota de empirismo y de nominalismo, pero contiene también en germen un procedimiento que desembocará en su propio sistema satírico de filosofía. Macedonio comienza por negar la sustantividad de los conceptos abstractos para generar una expectativa en el lector, expectativa que será defraudada como en sus chistes conceptuales, y buscará que el lector crea por un momento el absurdo, ya no de un chiste, sino de un sistema filosófico entero. A continuación veremos la novelística o teoría de la novela que Macedonio elabora, y luego examinaremos su peculiar sistema filosófico.

### 3. *La novelística*

La Ilógica del Arte o humorística, junto con la Novelística o teoría de la novela, tienen el propósito de conmocionar la certeza del lector. La Ilógica del Arte hace esto mediante la voluntad de juego, creando un chiste conceptual que defrauda la expectativa del lector y por un breve momento lo incita a creer en el absurdo. La Novelística lo logra mediante la mezcla caótica de la teoría y de lo narrado, creando personajes imposibles que borran las fronteras de los géneros y que destruyen la ilusión de la verosimilitud. Tanto la Ilógica del Arte como la Novelística, al conmocionar la certeza del lector, inducen a éste a la reflexión.

Respecto de la novela, nos dice Macedonio:

«Construyamos una espiral tan retorcida que canse al viendo andar su interior, y de ella salga mareado olvidando su rumbo; construyamos una novela así que por una buena vez no sea clara, fiel copia realista.»<sup>129</sup>

Así como Macedonio distingue entre chistes realistas y chistes conceptuales en su Ilógica del Arte, también distingue en su Novelística entre la novela realista y la novela de belarte. El realismo surgió como un movimiento artístico inmediatamente posterior al romanticismo, al cual criticó duramente. Fue en las artes lo que el positivismo fue en la filosofía. La novela realista se esfuerza por construir una narración lo más verosímil posible, como si fuese una fotografía de la realidad. Se preocupa por detallar minuciosamente la apariencia de los personajes y del entorno, con el fin de provocar en el lector una fuerte ilusión de realidad, como si estuviese presenciando una verdadera escena de la vida. El autor realista se esfuerza

<sup>129</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Museo de la Novela de la Eterna*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina, 1967, p. 109.

por presentar los sucesos de la novela de la manera más objetiva posible, sin sentimentalismos ni opiniones propias que puedan perturbar la verosimilitud de lo narrado.

El propósito de la novela de Macedonio es completamente distinto, y las técnicas para lograrlo también lo son. La novela de belarte no busca que el lector sienta estar presenciando una escena de la vida, sino que busca conmocionarlo hasta el punto de que reflexione; busca marearlo, como si fuese el viento que se cansa de andar por una espiral retorcida y que sale desorientado. Para lograr semejante estado de confusión, tomando como ejemplo el texto *Museo de la Novela de la Eterna*, Macedonio presenta a la novela misma entremezclada con su propia teoría literaria; los personajes se declaran personajes inexistentes de una novela, le hablan directamente al lector y le presentan sucesivas quejas al autor; el autor interviene y dialoga con los personajes inexistentes y hasta hace dialogar al lector en medio de la novela como si fuese un personaje de esta. Se mezclan los géneros y se borran las fronteras entre ellos al incorporar fragmentos de poesía y poemas completos en el cuerpo de la novela, se introducen fragmentos de crítica literaria y de ensayo filosófico; los personajes aparecen dialogando en los distintos y múltiples prólogos antes de que comience la novela, como si los prólogos no fuesen solamente el lugar en donde el autor hace algunos comentarios y resume su teoría y sus propósitos, sino como parte de los sucesos de la novela. Reina por todas partes la inconexión, la asistematización, lo incongruente, la inverosimilitud, la incoherencia, el caos, lo absurdo. Los diálogos meticulosamente elaborados se intercalan con secciones de borrador y de pensamientos sueltos, de anotaciones rápidas y de frases sin contexto, que dan paso a los dilemas "inexistentiales" de los personajes, dado que los personajes mismos declaran explícitamente que ellos en realidad no existen.

Decíamos que los personajes imposibles de la Novelística borran las fronteras de los géneros y destruyen la ilusión de la verosimilitud al ser los productos de una mezcla caótica de la teoría y de lo narrado. Esta técnica aparece especialmente en *Museo de la Novela de la Eterna* bajo la forma de un peculiar personaje, el Viajero, cuya única función es destruir la alucinación de realidad y de verosimilitud. Además de cumplir su función, el Viajero reflexiona sobre ella, la tematiza. Se pregunta por el rol que el autor le ha asignado. Otros personajes, como Quizagenio también le harán llegar sus inquietudes al autor, no sólo en el cuerpo de la novela, sino también en los prólogos, borrando de esta manera los límites entre la novela y lo que está fuera de ella. Los autores de novelas realistas suelen incluir uno o dos prólogos antes de la narración, en donde hacen algunos comentarios y a veces exponen un resumen de su teoría. En *Museo de la Novela de la Eterna* hay más de treinta prólogos antes de que la novela comience; prólogos en los que, como ya dijimos, aparecen los personajes dialogando entre sí y quejándose ante el autor. En el cuerpo de la novela se intercalan fragmentos teóricos sobre la novela misma, muchas veces en boca de los mismos personajes que explícitamente se declaran inexistentes. Como en el caso del Viajero, el propósito de esto es que el lector no se sienta nunca inmerso en la narración como si fuese una copia de la realidad.

Para lograr esto, Macedonio se vale de todos los artificios y de los recursos de la escritura experimental, que se realizan a través de los personajes imposibles. Así, en uno de los prólogos habla acerca de un personaje llamado "Hfgf", que además de tener un nombre extraño e impronunciable, es inexistente hasta el punto de que ni siquiera aparece en la novela. ¿Por qué hablar en un prólogo de un personaje que ni siquiera aparece en la novela y que tiene semejante nombre? Porque con ello Macedonio hace que los prólogos también

sean artísticos e induzcan a la reflexión, los articula con el cuerpo de la novela de una manera que el producto final es un escrito experimental inclasificable. Efectivamente, Hgfg no aparece en la novela, y así es todavía más inexistente que los demás personajes imposibles.

Los nombres de los personajes de la novela de belarte no son como los de una narración realista, en el sentido de que no tienen un nombre y un apellido típico. Por el contrario, además de Hgfg, nos encontramos con personajes que llevan nombres tales como "Deunamor", "Quizagenio" y "Dulce-Persona". Al contrario de los personajes realistas, estos personajes de belarte rara vez son descriptos físicamente, no tienen pasado ni historia, y todo ello junto con sus nombres atípicos refuerza la idea de que son inexistentes, de que no debemos tomarlos por verosímiles. Semejante tesis pone en tela de juicio la noción convencional de "personaje" e inaugura una nueva manera de entenderlos. En contraposición a la verosimilitud de los personajes realistas, Macedonio inaugura una doctrina de personajes imposibles cuyo rasgo característico, la inexistencia, es realzada por todos los artilugios de la escritura experimental para provocar la conmoción y el extrañamiento en el lector.

Este tipo de escritura experimental se vale de las incongruencias y de los absurdos. Es decir, que todo aquello que la literatura realista repudia, como las incoherencias, el sinsentido, lo caótico, lo inconexo, es utilizado por Macedonio de manera positiva para construir una escritura experimental que busca conmocionar al lector e inducirlo a la reflexión. El único caso en el que la literatura realista admite las incongruencias y las contradicciones es cuando se plasman en un personaje que está demente; para que por contraste los personajes sanos parezcan todavía más reales a los ojos del lector. Macedonio utiliza la locura en sus escritos de otra manera. En vez de fabricar un personaje loco, hace que la escritura misma sea loca:

“Yo no doy personajes locos, doy lectura loca y precisamente con el fin de convencer por arte, no por verdad.”<sup>130</sup>

La utilización de la locura invade todo el texto, convulsionándolo, haciéndolo estallar en obtusidades; no para que juzguemos el mérito artístico del escrito en base a su fidelidad ante la realidad, sino en base al grado de experimentación libre en el que el texto se aventura.

Parte de esta aventura experimental tiene que ver con trastocar e invertir ciertos planteos filosóficos tradicionales para generar otros nuevos. Mucho se ha dicho sobre los “dilemas existenciales” y sobre la “angustia de existir”, en donde nuestra misma existencia se nos torna problemática y motivo de reflexión filosófica. Macedonio inaugura su opuesto, los “dilemas inexistenciales” y la “angustia inexistencial”, en donde es la inexistencia la que se nos vuelve problemática. El autor cree por un momento ser un personaje, y es que continuamente en el cuerpo de la novela aparece como tal dialogando con los otros personajes. Esta “angustia inexistencial” lo lleva a preguntarse por la realidad misma, pregunta que además queda explícitamente planteada ante el lector en una de las notas al pie de la novela.

En un momento de la narración, a Quizagenio se le ocurre una manera de cobrar vida, de volverse más real, existente: él como personaje narrará una novela para tener más realidad que los personajes por él narrados. Supongamos que nos juntamos entre varios y uno de nosotros le narra una novela a los demás. Claramente advertimos que somos reales, y que los personajes narrados no lo son. Pero es justamente este hecho el que Quizagenio pretende utilizar a su favor; él, siendo un personaje de una novela, contará otra novela dentro de la novela, para adquirir él y quienes lo escuchan más realidad que

<sup>130</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 66.

los personajes de la nueva novela. Se crea así un efecto de cajas chinas en donde una novela contiene a otra, y la realidad de los personajes se determina en función de la novela que cuentan. Semejante procedimiento puede emplearse teóricamente hasta el infinito. La situación es análoga al despertar de un sueño dentro de un sueño, creyendo que se ha despertado cuando en realidad se sigue soñando.

Este procedimiento de “la novela dentro de la novela” borra las fronteras entre la figura del autor y la de los personajes, al convertirse los personajes en autores. Pero al mismo tiempo, el autor se vuelve personaje, y el desdibujo de las fronteras que delimitan a uno y a otro adquiere su máxima concreción al incorporarse el autor mismo al diálogo de la novela. También el lector se convierte en personaje:

«-Lector: ¿No soy yo?

-Autor: Tal vez. Siento pasos leves y una travesía sombra en esta página. También tú estás, Bienvenido.

-Simple: Habilitaremos en “La Novela” un pabellón de lectores ganados a su encantamiento.

-Nuevo lector: Yo espero nerviosamente mi turno de descender a páginas de la novela. ¿No lo estoy ya?

-Quizagenio: ¿De veras, lector, eres quien lee, o ahora eres leído por el autor, puesto que te dirige la palabra, habla a la representación que de ti tiene y te sabe como se sabe a un personaje?

-Lector: Nada me interesa quién sea, me basta este delicioso mareo que me entra en los ámbitos sutiles de la novela.»<sup>131</sup>

Se advierte que no solamente se trastocan y se desdibujan los límites entre las figuras del autor, del lector y de los personajes; sino que también hay una mezcla caótica de lo narrado y de su teoría literaria. El autor, en tanto personaje,

<sup>131</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 161.

advierde que hay una sombra sobre la página actual: la sombra del lector que la está leyendo. Éste a su vez interviene en el diálogo y se vuelve personaje. Los personajes se vuelven autores al contar su propia novela dentro de la novela, con el propósito de volverse más reales.

Pero el autor no solamente aparece en el cuerpo de la novela como personaje llamado "el autor", también hay un personaje llamado "el Presidente" que a veces es el autor y a veces no, por cuya boca el autor a veces expresa sus propias ideas y otras veces expresa opiniones distintas. Esto contribuye también a minar la figura del autor. Paralelamente, los personajes se vuelven lectores u oyentes al prestar atención a la nueva novela dentro de la novela que uno de ellos narra. Quizagenio, en tanto personaje, se convierte en lector de la novela *Adriana Buenos Aires*, que es una novela realmente existente de Macedonio Fernández. La imposibilidad de los personajes cobra su mayor intensidad llegados a este punto, dado que un personaje inexistente, creado por Macedonio Fernández, declara haber leído una novela realmente existente del mismo autor. Se destruye la ilusión de verosimilitud al introducir esta técnica de intertextualidad, que por referencias cruzadas a la realidad y a la ficción borra las fronteras que delimitan los respectivos géneros de la escritura. Todo esto se realiza a través de los personajes imposibles, que son lectores inexistentes de novelas existentes. Esta técnica llega a su apogeo al aparecer Adriana misma, personaje de la novela leída por Quizagenio, como personaje de la novela de la cual Quizagenio y Dulce-Persona son parte.

Pero hay un último trastocamiento de los límites entre la figura del autor y del lector, trastocamiento en el cual se invierten los papeles con la invitación que el autor le extiende al lector de que continúe escribiendo la novela:

«Lo dejo libro abierto: será acaso el primer “libro abierto” en la historia literaria, es decir que el autor, deseando que fuera mejor o siquiera bueno y convencido de que por su destrozada estructura es una temeraria torpeza con el lector, pero también de que es rico en sugerencias, deja autorizado a todo escritor futuro de impulso y circunstancias que favorezcan un intenso trabajo, para corregirlo y editarlo libremente, con o sin mención de mi obra y nombre. No será poco el trabajo. Suprima, enmiende, cambie, pero, si acaso, que algo quede. En esta oportunidad insisto en que la verdadera ejecución de mi teoría novelística solo podría cumplirse escribiendo la novela de varias personas que se juntan para leer otra, de manera que ellas, lectores-personajes, lectores de la otra novela personajes de ésta, se perfilaran incesantemente como personas existentes, no “personajes”, por contrachoque con las figuras e imágenes de la novela por ellos mismos leída.»<sup>132</sup>

Las novelas realistas son cerradas y herméticas, ya han sido escritas y el lector las recibe finalizadas. La novela de belarte es un libro abierto; el autor le da pleno permiso al lector de que la modifique como le plazca, de que la continúe de la manera en que más lo estime. Podrá desarrollarla hasta convertirla en una crítica social utilizando los mismos recursos que emplea la humorística, podrá convertirla en un *collage* de fragmentos sueltos para profundizar todavía más su carácter experimental y paradójico; en fin, podrá hacer con ella lo que le plazca. Con la novela abierta, el lector se convierte en autor, y el autor a su vez podrá convertirse en lector de la novela continuada. No solamente se desafían los cánones de los géneros y de los roles con esta novela abierta, se desafía también la noción de autoría y de propiedad intelectual. Vemos, por lo tanto, que el sentimiento de rebelión de Macedonio se plasma también en su Novelística.

<sup>132</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 236.

La novela abierta adquiere su máxima significación al ser continuada, no por un solo lector convertido en autor, sino por varios lectores convertidos en personajes de aquella continuación, que a su vez también se convierten en autores de la misma. Es una técnica similar a la de formular un cadáver exquisito, técnica utilizada por el surrealismo y el dadaísmo; en donde se pasa una hoja de persona en persona y cada una escribe un párrafo, produciendo un texto de múltiples autores. Macedonio concibe un procedimiento análogo al del cadáver exquisito, pero con toda la amplitud de una novela entera. Los lectores decidirán si se embarcan o no en semejante aventura; por parte del autor la invitación permanece extendida.

#### 4. *Entre la vigilia y el sueño*

Paralelamente, Macedonio nos declara la intención de sus escritos, que tiene que ver con su concepción del estado entre la vigilia y el sueño:

«Todo lo que yo escribí, mis tres libros hasta hoy, *Vigilia*, *Recienvenido* y *La Eterna*, quise plantearlo en el estado y como una figuración del estado del recién despertar y no del todo sin sueños.»<sup>133</sup>

Inmersos en semejante estado, que dura apenas un breve momento, no estamos del todo dormidos pero tampoco estamos del todo despiertos. No estamos plenamente en la vigilia, pero tampoco estamos plenamente en el sueño. Es un estado intermedio entre aquellos dos, y contiene elementos de ambos. Nuestras percepciones inmediatas de los objetos exteriores que nos rodean, y de nuestro fuero interior, se mez-

<sup>133</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 60.

clan con los recuerdos inmediatos del ensueño que todavía tienen cierto efecto en nosotros. Es un estado de confusión del cual salimos rápida pero gradualmente; y al mismo tiempo, por estar tan próximas a nosotros las impresiones del sueño reciente, es un estado en el cual todavía creemos en los absurdos que acabamos de soñar.

Justamente es por ello que Macedonio busca plantear sus escritos figurando semejante estado; porque en dicha situación estamos más propensos a creer, aunque sea por un momento, en el absurdo de lo expuesto. Respecto de las características de la vigilia y del sueño, Macedonio hace una peculiar observación:

«Es rarísimo preguntarse soñando si se sueña, tan raro como preguntarse despierto si la vigilia es real; poner en duda despiertos la efectividad de los hechos de la vigilia o soñando los del sueño. Queda aun otra alternativa más rara aún: despiertos examinamos el ensueño pasado pero nunca soñando examinamos la vigilia pasada para refutarla con el ensueño actual y ésta es, sin embargo, la alternativa correlativa a la situación de discutir en la vigilia el ensueño.»<sup>134</sup>

Efectivamente, cuando estamos despiertos podemos recordar un sueño que hemos tenido, y lo juzgamos como incoherente y absurdo. Pero cuando soñamos, jamás recordamos una vigilia pasada para declararla incoherente y absurda según los criterios del mundo del ensueño. Estando despiertos es raro que nos preguntemos si lo que estamos viviendo, sintiendo y percibiendo es real; tan raro como preguntarnos en un sueño si estamos soñando. A pesar de las diferencias entre el ensueño y la vigilia, éstos tienen ciertas características en común. Acampando en algún lugar lejano y solitario, pue-

<sup>134</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Obras completas volumen VIII – No todo es vigilia la de los ojos abiertos*, p. 118.

do asustarme al ver un puma que se acerca a mi campamento. Siento un terror profundo que me paraliza, y sé que ese miedo es real porque lo siento, tan real como el puma que se acerca. En otro momento, soñando, puedo sentir el mismo pavor ante un yacaré que se me acerca, o ante algún ser fantástico o monstruoso. La criatura que se me acerca en el sueño no es real, no existe más que en mi sueño, y sin embargo el terror que siento es completamente real, aún cuando la criatura que me genera ese terror no lo sea. Los sentimientos que surgen en mi interior en el estado de la vigilia y en el del ensueño son igualmente reales, son emociones realmente vividas. La diferencia entre real e irreal no estriba en mis sentimientos, sino en su referencia, sea ésta del mundo exterior o de mi fantasía.

Lo anterior es pertinente a los escritos de Macedonio porque este autor iconoclasta busca conmover la certeza del lector, conmoción que puede ser provocada tanto por sucesos reales como por una escritura experimental y vanguardista que se plantea como una figuración del estado en el cual la vigilia y el ensueño se mezclan. Semejante estado no ocurre solamente cuando nos despertamos y no nos hemos librado del todo de los efectos del ensueño reciente; también en la vida diurna solemos evocar recuerdos, imágenes, fragmentos de canciones, situaciones idílicas, etc. Estas evocaciones en el estado de la vigilia son ensueños diurnos, y son otros de los momentos en los cuales la vigilia y el ensueño coexisten. Macedonio reemplaza la división tajante y mutuamente exclusiva de la vigilia y del ensueño por un estado vivencial único, estado en donde los elementos de la vigilia y del ensueño se mezclan entre sí y coexisten en distintas proporciones variables, entremezclándose en distintos grados. Sobre este estado del recién despertar, Macedonio edificará una filosofía curiosa, donde intervienen tanto elementos de la vigilia como del sueño.

Macedonio presenta su extraño sistema de filosofía de varias maneras y en varios momentos a lo largo de su obra. Tomemos un ejemplo, el texto titulado *Bases en metafísica*<sup>135</sup>, que comienza de manera poética. Imaginemos que estamos solos en una playa, frente a la naturaleza, en toda su desnudez. Nada nos separa de ella, no hay edificios ni artefactos que indiquen una huella humana en medio del paisaje, salvo nuestra propia presencia.

En este estado, nos fundimos con la naturaleza y nos olvidamos de nosotros mismos; hasta nos olvidamos de pensar y de utilizar las típicas categorías del pensamiento tales como “tiempo”, “espacio” y “causalidad”. Nos encontramos en una suerte de vivencia pura y hasta nirvanesca. Para Macedonio, cuando nos encontramos en el estado descripto, somos testigos de la plenitud del Ser; más estrictamente, somos el Ser mismo, nos fundimos con él en una unidad primordial e indiferenciada. Pero sucede que estos momentos son muy escasos y raros; durante el trayecto de nuestra vida hemos aprendido a pensar en base a categorías y conceptos generales como los de tiempo, lugar, causa, efecto, yo, mundo, etc. Estos conceptos nos sirven de manera práctica para poder desenvolvernos en la vida. Sin embargo, también son la causa de que no podamos percibir al Ser en su plenitud, ya que nos resulta imposible experimentar un estado visual, auditivo o gustativo sin referirla a un recuerdo, sin que comuniquemos una opinión, sin que se nos ocurra alguna idea. En definitiva, no podemos experimentar un estado sensorial simple y concreto sin relacionarlo con algún contenido de nuestra psique.

Macedonio llama “Apercepción” a este encadenamiento de estados psíquicos. La Apercepción es el correlato psíquico de la causalidad material; ésta opera por asociación de estados psíquicos, aquella por relaciones de causa-efecto entre fenómenos. La Apercepción es responsable de desdoblar la

<sup>135</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 43.

unidad del Ser en un “mundo interno”, que es nuestra subjetividad, nuestro “yo”; y en un mundo externo a nosotros. La Apercepción hace que nos sea imposible experimentar el Ser en su plenitud, y es la responsable de que surjan los interrogantes metafísicos.

De este asociacionismo que es la Apercepción proviene el “asombro del Ser”, que para Macedonio es algo negativo. Suelen citarse a distintos filósofos, como a Aristóteles, para decir que uno de los estados humanos que posibilitan la reflexión filosófica es el “asombro del Ser”. Sin embargo, tal asombro es en realidad un uso equivocado de conceptos vacíos, a través del asociacionismo. Para Macedonio, el “asombro del Ser” es algo negativo porque da lugar a las llamadas perplejidades metafísicas. Es decir, que nos lleva a formularnos pseudoproblemas que tomamos por problemas reales. Además, nos aleja de esa situación idílica de la playa que narrábamos al comienzo, en donde nos olvidamos de los conceptos de “yo”, de “mundo”, de “tiempo” y de “causalidad” para fundirnos en una unión indiferenciada con el Ser primordial. La tarea que plantea la filosofía de Macedonio es regresar a esa plenitud de vivencia, a esa perfecta Visión. Con el fin de lograr este retorno a la Visión pura, Macedonio distingue entre sensación e imagen. Sensación es todo lo que nos afecta actualmente, en el presente, según nuestra experiencia. Un color, un sabor, un sonido, y demás. Imagen es la evocación de una sensación de estado pasado. A las sensaciones y a las imágenes se agrega la Afección, que es el placer o dolor de cualquier índole: emocional, sensorial, imaginativo. Las imágenes forman el tejido del ensueño, que se presenta tanto en el dormir como en la vigilia mediante la ensoñación diurna. El sentido de la realidad, en cambio, se compone de sensaciones. La Afección siempre acompaña a la experiencia tanto del ensueño como el de la realidad, ya que tanto en el ensueño como en la realidad podemos sentir malestares y placeres.

La filosofía, para conducirnos de nuevo a ese estado de Visión pura, debe limitarse a ser una descripción completa y exhaustiva de nuestra experiencia, de lo que percibimos sensorialmente. Y lo que percibimos sensorialmente, habiendo despejado de nuestra mente los conceptos vacíos como el tiempo y el espacio, es el Ser. El Ser se presenta en una multitud de estados diferentes, que Macedonio llama Variedad. La Variedad del Ser es exclusivamente sensorial, y sólo se perciben estos múltiples estados diferentes mediante los sentidos. La filosofía debe describir todos estos estados del Ser, debe ofrecer detalles minuciosos de cada sonido, de cada color, de cada sabor y de cada cambio de temperatura. Porque en definitiva, al no existir el “yo”, el “mundo”, el “tiempo” o el “espacio”, lo único que verdaderamente existe es la experiencia pura de diferentes estados, la Variedad del Ser.

En sus obras, Macedonio escribe con una mayúscula inicial las palabras “Apercepción”, “Visión”, “Afección”, “Variedad” y “Ser”. Anteriormente habíamos visto cómo Macedonio ridiculizaba esta práctica, específicamente cuando en uno de sus cuentos reemplazaba al Ser por el Zapallo como objeto fundamental de la Metafísica Cucurbitácea. Ahora, en su filosofía edificada en base al estado entre la vigilia y el sueño, se puede interpretar el sentido de las palabras “Apercepción”, “Visión”, “Afección”, “Variedad” y “Ser” de una manera doble. Por una parte, contienen elementos de la vigilia, como el pensamiento racional y filosófico. Pero también contienen elementos del sueño, una especie de absurdo en el cual sin embargo creemos por un breve momento. Esto debería indicarnos que hay cierta cuota de humor en la filosofía que Macedonio edifica, y que no debemos tomarla plena o exclusivamente en serio, así como no tomamos en serio a los sueños. Es más, en varias oportunidades, Macedonio dice que tanto el Ser como el No-Ser son palabras sin sentido. Por ejemplo, en un texto titulado *Metafísica*, dice:

«El no-ser es una verbalidad sin ningún sentido, como el ser»<sup>136</sup>

Sin embargo, sería un error suponer que Macedonio establece una diferencia tajante y excluyente entre lo serio y lo humorístico. Más bien, en su filosofía se mezclan ambos aspectos, ya que tienen por fundamento un estado como el del recién despertar, donde los pensamientos racionales se mezclan sin contradicción aparente con los restos absurdos del sueño. Digamos de paso que la filosofía que Macedonio “edifica” está muy lejos de ser un edificio recto y ordenado, como el de Descartes o el de Husserl, por ejemplo. Más bien, es un edificio torcido, asimétrico, espiralado, análogo a la novela espiralada y retorcida que Macedonio quería construir mediante su Novelística, de la cual el viento que la recorre sale mareado y desorientado. Tras pasear por la filosofía que Macedonio construye como un edificio retorcido, el lector también sale mareado y desorientado de ella.

Finalmente, Macedonio designará al Ser con el término “almismo ayoico”, que se refiere a su estado de plenitud y de ausencia, tanto de algo externo a él como de un sujeto que lo contemple:

«El estilo del ensueño es la única forma posible del Ser, su única versión concebible. Llamo estilo de ensueño a

<sup>136</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 387. Más adelante, en la p. 392 del mismo texto, vuelve a reiterar esta idea: “Yo creo que ni el ser ni el no-ser son pensables; por tanto son meras verbalidades.” Sin embargo, hay otros textos en donde Macedonio dice lo contrario, por ejemplo, en FERNÁNDEZ, Macedonio “El ensueño es un trámite”, en *Op. Cit.*, p. 338 dice “El Ser es totalmente inteligible (por lo mismo que no hay inteligencia) pues la inteligencia es parte del Ser, le pertenece, es él mismo, la Inteligencia es el “estado”, y si el Ser no fuera inteligible tendríamos sencillamente: una inteligencia ininteligible.” Creemos, al igual que Mónica Bueno, que estas “contradicciones” no son un error de Macedonio, sino que son parte de su pensamiento contestatario, original y vanguardista.

todo lo que se presenta como estado íntegramente de la subjetividad, sin pretensiones de correlativos externos, y llamo por eso al Ser un almismo ayoico, porque es siempre pleno en sus estados y sin demandar correlación con supuestas externalidades ni substancias, tal como es el Ensueño, todo del alma, pleno, absorbente e incomprometido con la alegada Causalidad.»<sup>137</sup>

Esta concepción del Ser borra la identidad subjetiva de quien se encuentra inmerso en él, fundiéndose con él en una unidad primordial; similar a cómo nos fundimos con nuestros ensueños. Aunque en muchos ensueños estamos presentes como protagonistas de los mismos, el edificio chueco y torcido de la filosofía de Macedonio se presenta como una mezcla de elementos de la vigilia y del ensueño, mezcla que caracteriza al mismo Ser. Si entendemos al Ser como el Todo, como toda la realidad, necesariamente tenemos que incluir también el mundo de los sueños en su seno. En definitiva, para Macedonio, el Ser sólo puede concebirse como un ensueño, tan idílico como la escena de la playa, tan cambiante y evanescente como el ensueño de quien se queda dormido en aquella playa y recién despierta de su siesta, no del todo librado de los efectos de su ensueño reciente.

<sup>137</sup> FERNÁNDEZ, Macedonio, *Op. Cit.*, p. 243.

CAPÍTULO VIII

**CARLOS ASTRADA**



En el período de entreguerras, se desarrolla en Europa una nueva corriente filosófica, conocida como existencialismo. Durante ese tiempo y en los años que le siguieron, esta nueva corriente reclutó muchas voces provenientes de distintas regiones del globo. Diversos pensadores interpretaron el fenómeno del existencialismo según su propia visión. En la Argentina, **Carlos Astrada** (1894-1970) fue el primer representante de esta nueva filosofía y uno de los primeros en toda América Latina. Hubo dos generaciones de existencialistas en la Argentina. Astrada pertenece a la primera, junto con Vicente Fattone y Carlos Cossio. A la segunda pertenecen Oscar Masotta, Carlos Correas y Juan José Sebreli. Se podría hablar incluso de una tercera generación, de la cual José Pablo Feinmann sería su principal representante.

Entre los contemporáneos de Astrada se encuentran filósofos como Heidegger, Sartre, Camus, Jaspers, Gabriel Marcel, y Zubiri; todos ellos figuras fundamentales en el desarrollo del pensamiento existencialista.<sup>138</sup> Astrada había estudiado

<sup>138</sup> Heidegger rechazó el término “existencialismo”, y sostuvo que su trabajo no se puede denominar de esa manera. Su rechazo se puede constatar, por ejemplo, en su *Carta sobre el humanismo*, que fue escrita a propósito del trabajo de Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. A diferencia de Heidegger, Sartre sí aceptó el término “existencialismo”. Astrada, siguiendo

alemán, francés, inglés e italiano, y tuvo la oportunidad de leer los escritos de muchos de estos pensadores en su idioma original. Mantuvo correspondencia con Macedonio Fernández<sup>139</sup>, y tuvo la oportunidad de viajar a Europa y de estudiar personalmente con Husserl, Heidegger, Max Scheler y Gadamer, en las universidades de Friburgo, Colonia y Bonn, convirtiéndose luego en el primer comentarista de Heidegger en la lengua castellana.

Junto a su predilección por la nueva corriente existencialista, el otro interés fundamental de Astrada era el marxismo. Tras haber estudiado rigurosamente las obras de sus contemporáneos y el legado del materialismo histórico, Astrada combinó los conceptos principales del existencialismo y del marxismo, articulándolos en una filosofía de cuño propio. La piedra angular de su filosofía es una interpretación metafísica del *Martín Fierro* de José Hernández, poema a partir del cual analiza la cosmovisión de los gauchos pampeanos y la relación tanto dialéctica como existencial de éstos con la extensión y el paisaje de la pampa. En el poema de Hernández entreve los lineamientos generales de una comunidad política argentina de carácter socialista, posible de concretarse a través de una insurrección agraria.<sup>140</sup> Esto le valió al final de su

a Heidegger, también rechazó aquel término. A pesar de los rechazos de Heidegger y de Astrada, nos parece que el término “existencialismo” es lo suficientemente adecuado para caracterizar sus trabajos filosóficos, por lo menos de manera preliminar y en el contexto de un manual introductorio.

<sup>139</sup> DAVID, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía Argentina*, Ediciones El Cielo Por Asalto, Buenos Aires, Argentina, 2004, pp. 43-44. Guillermo David dice lo siguiente acerca de Macedonio Fernández: “Borges y Astrada, nada menos, son sus un tanto imaginarios *discipulazgos* deseados, aquellos a quienes elige para transferir su prestigio simbólico secreto.”

<sup>140</sup> BUSTOS, Nora Andrea, “Martín Fierro filósofo: Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada en el anverso y reverso de la interpretación del poema nacional”, en *Revista Científica de UCES*, vol. XIX, n° 2, 2010, pp. 37-48. A propósito de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, de Ezequiel Martínez Es-

vida una entrevista personal con Mao Zedong, por invitación de este último, quien había rechazado la posibilidad de una entrevista a importantes pensadores europeos como Lukacs, Sartre y Marcuse.

Astrada nació en la ciudad de Córdoba. En la Universidad Nacional de aquella ciudad estudió derecho y luego ganó una beca para estudiar en Europa en 1926. Fue durante este período de cuatro años en Europa en donde asistió a las cátedras de Husserl, Heidegger, Max Scheler y Gadamer. Al regresar a la Argentina comenzó su carrera docente, dando clases de ética, gnoseología y metafísica en las universidades de Buenos Aires y de La Plata. Volvió a Europa a los cincuenta y ocho años de edad, esta vez para dar una serie de conferencias en distintas universidades y unidades académicas de aquél continente. En 1955, a causa de la Revolución Libertadora que derrocó a Perón, Astrada perdió todos sus cargos docentes. Viajó al año siguiente a la URSS y dio una serie de conferencias en Moscú. A raíz de sus divergencias con los filósofos de la Unión Soviética, y del reciente conflicto sino-soviético, emprende un viaje hacia China. Mao Zedong, quien se había interesado por la filosofía de Astrada, lo invita a una entrevista personal de tres horas y media. Al volver a la Argentina reinicia su actividad docente y dedica sus últimos años a su producción escrita. Murió en la ciudad de Buenos Aires a los setenta y seis años de edad.

---

trada, y *El mito gaucho*, de Carlos Astrada, Bustos afirma que "Es importante destacar que las dos obras tuvieron una segunda edición. En 1958 se reedita *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* siendo su única modificación el orden de sus capítulos. Por otra parte, en 1964, la reedición de *El mito gaucho* contendrá significativos cambios. Desde la inclusión de una gruesa introducción conteniendo temas que habían sido omitidos en la primera versión, hasta una rotunda variación en la interpretación del poema a la luz de los acontecimientos políticos. Es así que esta obra constituirá el documento de la total ruptura de Astrada con Perón y su viraje hacia el marxismo."

## *1. La existencia y el marxismo*

A partir de la segunda mitad del siglo XX comenzaron a surgir dilemas éticos en torno a los desarrollos de la física atómica. Estos dilemas pronto se extendieron más allá de la órbita de la física y alcanzaron al conjunto de la ciencia y de la tecnología. No es de extrañar que surgiera semejante debate en una época absolutamente atravesada por la técnica; además de la física del átomo, la época contemporánea también conoció el uso de la electricidad, de la refrigeración, del transporte mecánico, de la pasteurización y de las vacunas preventivas, entre miles de otros inventos. En ningún otro período de la historia ha existido un auge y un desarrollo de la técnica tan descomunal como en la época contemporánea. Fue así que la técnica se convirtió en una potencia histórica, en un factor imprescindible a tener en cuenta a la hora de realizar cualquier intento por mantener o cambiar el estado de cosas vigente.

Para Astrada, la organización y supervivencia política de la sociedad dependen por entero de la potencia histórica en la que se ha convertido la técnica. Un examen detenido respecto del acceso a los alimentos y a los materiales básicos de construcción, por ejemplo, revela lo profundo que ha arraigado la técnica en los aspectos más fundamentales de nuestra vida. Para trasladar diariamente miles de toneladas de cereales, carnes, lácteos, frutas, verduras, piedra, madera y metal se requiere un enorme número de trenes, barcos, camiones y otros sistemas de transporte. De manera que el acceso diario de los miles de millones de personas que componen la población mundial a los alimentos y materiales básicos de construcción no puede darse sin la utilización del transporte mecanizado:

«Por el volumen y fuerza que la técnica ha adquirido en el mundo de hoy, debemos considerarla, sin duda,

como una potencia histórica con la que hay que contar para la organización y supervivencia política de la sociedad y el logro o frustración de fines humanos y de un programa humano de vida.»<sup>141</sup>

La razón por la cual la técnica puede usarse tanto para el beneficio de la humanidad como para la destrucción, radica en que no tiene un sentido intrínseco. Si fuese esencialmente nociva no podría brindarnos beneficios de ningún tipo; y a la inversa, si fuese intrínsecamente beneficiosa nunca podría ser usada para destruir. Es así como a través del análisis de la técnica, llegamos a la cuestión del sentido. El sentido es aquello que caracteriza a cualquier tecnología, invento, artefacto, objeto o cosa a través del uso que nosotros le damos. Ninguno de estos objetos tiene un sentido intrínseco, sino que es la actividad práctica del ser humano lo que determina su sentido.

El análisis de un objeto de uso cotidiano, como un martillo, nos servirá para ejemplificar lo anterior. Puedo utilizar el martillo para golpear un clavo, y en tanto le doy ese uso lo defino como una herramienta, como un útil. Pero también lo puedo utilizar para romperle la cabeza a alguien, y entonces lo defino como un arma. También puedo colocarlo en la pared del comedor y proporcionarle un marco, determinándolo como una obra de arte. El caso es que el martillo no tiene un sentido intrínseco, aún cuando la educación y el sentido común nos indican que se trata de una herramienta, y aún cuando haya sido creado con el expreso propósito de ser una herramienta. El sentido del martillo sólo se define cuando se lo utiliza, y esta utilización puede coincidir con la intención de su fabricante y con el sentido común, o no. Alejandro Korn ya había advertido que los objetos tecnológicos no son intrínsecamente “buenos” o “malos”, ya que estas categorías morales

<sup>141</sup> ASTRADA, Carlos, *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Devenir, Buenos Aires, Argentina, 1963, p. 155.

sólo se aplican a los seres humanos. Sin embargo, la reflexión de Astrada sobre este punto no es axiológica, como en el caso de Korn, sino existencial. Para Korn, los objetos tecnológicos se pueden valorar de distintas maneras, pero para Astrada, todas nuestras valoraciones de un objeto dependen primero del sentido que le damos a dicho objeto. De esta manera, el sentido que le otorgamos al objeto es para Astrada una operación fundamental, mientras que la valoración de ese objeto es una operación derivada, que depende de la primera.

Sin embargo, nuestro uso de las cosas no es una pura actividad práctica sin elementos teóricos, sino que toda práctica implica un fin que se quiere lograr, y todo fin se logra mediante la práctica. En el caso del martillo, lo puedo usar para fabricar la mesa que necesito. El fin que quiero lograr implica un conocimiento teórico en tanto que puedo representarme mentalmente la mesa que quiero fabricar. Pero semejante representación mental tampoco está desprovista de un aspecto práctico, ya que he aprendido a imaginar una mesa porque primero he visto otras mesas en la realidad y las he utilizado para trabajar, cocinar o estudiar. Además, solamente mediante la actividad práctica puedo realizar el fin que me propongo, en este caso construir la mesa que me imagino. Entre la teoría y la práctica hay una relación dialéctica, que se sintetiza en la actividad real y concreta del ser humano, y siempre se orienta hacia un fin. La finalidad de nuestra actividad práctica es transformar el mundo que nos rodea, las circunstancias en las que estamos inmersos. Siempre hay un fin que orienta nuestras acciones.

Para Astrada, pensar al ser humano como un individuo aislado del resto de la sociedad y del entorno geográfico e histórico en el que ha nacido y se desarrolla su existencia, es una abstracción. Todo individuo humano nace en una época determinada y en una región particular, en el seno de una cultura y de una situación colectiva. Aprende un cierto idioma, y

se encuentra rodeado de inventos y artefactos propios de su época y lugar. Existe en una determinada situación histórica junto a otras personas, con las que se integra en un todo social. Si bien la acción particular de cada individuo tiene como meta transformar su propia realidad inmediata, es sólo a partir de la acción revolucionaria del conjunto social que puede transformarse la sociedad por entero:

«Aquí está patente la dimensión existencial de la posición marxista. Sólo como acción social transformadora de la situación colectiva puede darse una *praxis* revolucionaria, vale decir que sólo puede haberla dentro de la estructura coexistencial.»<sup>142</sup>

Dicho de otra manera, la *praxis* revolucionaria que tiene como objetivo la transformación de la sociedad sólo puede darse mediante la acción coordinada de una colectividad social. Las acciones particulares de cada individuo nunca pueden cambiar a la sociedad por entero. Para que ello suceda, es necesario que los individuos se organicen y transformen sus acciones particulares en la *praxis* revolucionaria de un conjunto.

Así es como Astrada articula la cuestión de la existencia con el materialismo histórico del marxismo. Un ser humano individual existe siempre dentro de una situación histórica; cada individuo nace en una época determinada y no en otra, en cierto contexto cultural, en un tipo de sociedad, y en una región geográfica particular. Cada individuo busca transformar su realidad inmediata a través de la acción, pero para que se transforme la sociedad entera es necesario que éstos se organicen como conjunto, a partir del cual las acciones individuales generan una *praxis* revolucionaria colectiva. A través de la *praxis* revolucionaria se transforma la estructura de la

<sup>142</sup> ASTRADA, Carlos, *Op. Cit.*, p. 56.

sociedad. Pero esta praxis también transforma a las personas que la ejercitan. Al transformar la sociedad mediante la praxis revolucionaria, las personas que llevan adelante esta práctica también se transforman ellas mismas.<sup>143</sup>

Para poder orientar la praxis revolucionaria en el presente con vistas al futuro, para configurar otro tipo de sociedad, se requiere sentido histórico. Marx y Engels vieron esto y analizaron con rigor y profundidad el curso de la historia en función de los sucesivos modos de producción. Destacaron así el pasaje del comunismo primitivo, propio de las sociedades tribales, al modo de producción esclavista que caracterizó al antiguo mundo grecorromano. Al caer el Imperio Romano, cae también el modo de producción esclavista y es reemplazado por el modo de producción feudal, propio de la Edad Media. Luego éste es suplantado por el modo de producción capitalista, característico de la Edad Moderna. Este análisis del pasado, que Marx y Engels realizaron con gran minuciosidad, les permitió formular la tesis de que el modo de producción capitalista también estaba destinado a ser suplantado por una nueva manera de producir. El modo de producción comunista daría paso a una sociedad sin clases, volviendo vigentes y actuales los valores solidarios del comunismo primitivo, pero esta vez en el marco de la sociedad industrial y a escala planetaria, con todos los beneficios de la ciencia y de la tecnología en su conjunto. Es así como el sentido histórico les permitió a Marx y Engels analizar el curso de la historia y determinar su acción presente con vistas al futuro.

<sup>143</sup> BRUCE, Beatriz, "El cambio histórico en el pensamiento de Carlos Astrada", en Cuadernos FHyCS-UNJu, n° 34, 2008, pp. 211-221. Beatriz Bruce sostiene que "para Astrada el ente humano no sólo es histórico por ser temporal, sino también por pertenecer a una situación que lo antecede y que, en virtud de la *praxis* que él ejercita, lo articula con la naturaleza y la sociedad." Bruce también resalta el aspecto colectivo de la *praxis* y la importancia que tiene la dialéctica en el pensamiento de Astrada.

Pero el caso es que Marx y Engels, con toda la profundidad de sus investigaciones, habían tomado como modelo y eje de sus análisis a la historia del continente europeo. La historia de América Latina no se ajusta de manera perfecta a los esquemas del devenir de Europa. América Latina no tuvo, por ejemplo, una Edad Media, ni un modo de producción feudal al estilo europeo de siervos, nobles, caballeros y castillos. El sentido histórico, aplicado al continente americano, y específicamente a la Argentina, requiere enfocar las cosas de otra manera.

Para Astrada, este otro enfoque debe comenzar por tener en cuenta la relación del pueblo explotado y oprimido característico de la Argentina con el contexto en el que se encuentra, con la tierra en la que habita. Porque aunque la historia de la Argentina y de América Latina no haya seguido las mismas etapas que la de Europa, también tiene un pueblo explotado y oprimido. El pueblo, sin importar la nación en la que se encuentre, es siempre el protagonista y el motor de la historia. Además, el pueblo, aunque oprimido y explotado, no pierde por ello sus costumbres y su idiosincrasia, sus dichos populares y su sabiduría folclórica. Estas forman un mito colectivo que la comunidad popular ha construido, forman su cosmovisión, y en esta cosmovisión no falta una visión política en donde el pueblo se reconoce a sí mismo como el fundamento de la sociedad y de sus cambios.

Las posibilidades políticas implícitas en la cosmovisión de un pueblo surgen a partir de sus costumbres, idiosincrasia, dichos y sabiduría popular. Estos últimos elementos brotan para Astrada principalmente del tipo de paisaje en el que el pueblo habita, de las condiciones particulares de la tierra en donde la comunidad se ha arraigado. Como la existencia colectiva de un pueblo se encuentra en el contexto de una situación histórica y geográfica particular, situación que da origen a su mito colectivo, será menester analizar primero el lugar

en donde se asentó por primera vez la comunidad argentina, que para Astrada no es otro que la pampa.

## *2. La metafísica de la pampa*

La extensión desértica de la pampa es para Astrada la cuna de la comunidad política argentina. Es el contexto geográfico de la existencia colectiva de dicha comunidad, y sus elementos son las bases sobre las cuales se edifica su sabiduría popular, con sus dichos, costumbres e idiosincrasia, en la forma de una cosmovisión, de un mito colectivo. Astrada establece una relación dialéctica entre la pampa y sus habitantes; las características de ésta influyen en la personalidad y el temple anímico de aquellos, mientras que sus habitantes se esfuerzan por humanizarla al construir allí sus viviendas y desarrollar en ella sus quehaceres cotidianos.

El suelo de la pampa, visto desde la metafísica, presenta para Astrada el concepto de humus.<sup>144</sup> El humus es la sustancia fértil del suelo que provee nutrientes a diversas formas de vida, y sobre el cual se arraigan los pastos y plantas de la pampa. Éstos hunden sus raíces en él, nutriéndose del agua y de los elementos orgánicos que el sedimento provee. El humus es lo que hace a la tierra apta para el cultivo, pero la crudeza de la llanura pampeana hace que semejante tarea sea sumamente ardua. La intensa labor que exige el arado de la tierra moldea el carácter de quienes la trabajan.

<sup>144</sup> Utilizamos la expresión “metafísica de la pampa”, porque nos parece adecuada para caracterizar una parte de la filosofía de Astrada. Tomamos esta expresión de un texto de Astrada titulado *Para una metafísica de la pampa*, compilado por Guillermo David en ASTRADA, Carlos, *Metafísica de la pampa*, compilación y estudio de Guillermo David, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, Argentina, 2007.

Mediante el labrado de la tierra se establece una relación dialéctica entre ésta y sus habitantes. El ser humano labra la tierra, transformándola de acuerdo a sus propósitos, humanizándola. A la par, la tierra labra a quienes la trabajan, haciéndolos resistentes a la fatiga. Los cereales sembrados se nutren del humus, transformando sus elementos fértiles en partes constitutivas de sus brotes y de sus espigas. Al consumir los frutos de la tierra, el ser humano a su vez transforma el alimento que ha cosechado, haciéndolo parte de su cuerpo. Él es entonces, esencialmente, humus transformado. Esta estrecha relación entre la tierra y sus habitantes está signada por el parentesco lingüístico entre las palabras *humus* y *humanidad*. Ser humano significa, etimológicamente, provenir de la tierra, del suelo.

Con respecto a la labranza del suelo, la palabra *cultivo* está relacionada etimológicamente con la de *cultura*, y ésta en su acepción antigua se refería al cultivo de la tierra. Pero como señalamos anteriormente, la tierra también cultiva al hombre, al oponerse a su esfuerzo de labranza.

Así como el suelo nos constituye a través del alimento que nos provee, a él retornamos después de morir y lo constituimos a su vez. Tenemos la costumbre de enterrar a nuestros muertos en lo profundo de la tierra, significando así una fusión con el humus que nos constituyó. Nuestro cuerpo se descompone y es reabsorbido por el suelo.

Un segundo elemento de la metafísica de la pampa es el clima. El ambiente es árido e inhóspito, y los vientos pampeanos con frecuencia son fuertes y devastadores. Son condiciones duras para llevar adelante la existencia. Entre el clima de la pampa y sus habitantes también hay una relación dialéctica. La aridez y los vientos huracanados repercuten en los pobladores, ya que éstos deben desarrollar un fuerte y resolutivo temple anímico para no menguar frente a la inclemencia de los elementos. Las viviendas y las demás construcciones

deben ser erigidas teniendo en cuenta este factor climático, porque corren el riesgo de ser devastadas si no son tan fuertes como la resolución de sus arquitectos.

Pero además del azote huracanado, el viento de la pampa también presenta otro peligro, cuando borra las huellas de quienes se internan en la llanura. Esto puede desorientar a quienes viajan por ella, y como este viento también borra las huellas de los animales, hace que el rastreo de éstos por parte del cazador sea una tarea sumamente difícil, exponiéndolo al riesgo de la inanición. A la inversa, el viento que borra las huellas puede ser una ventaja para quien está a la fuga y quiere evitar que lo sigan, como es el caso de Martín Fierro cuando escapa de la pulpería luego de matar a otro gaucho.

A la dureza climática de la pampa signada por los vientos huracanados se suman las inundaciones fluviales. Las lluvias pampeanas con frecuencia se vuelven torrenciales, provocando el desbordamiento de los ríos. Contra el frío y las inundaciones también deben protegerse los habitantes de la extensión pampeana, actuando con resolución. Al igual que los vientos, las inundaciones fluviales de la pampa también borran las huellas de quienes viajan por sus riberas. Esta situación, de ofrecer al mismo tiempo una ventaja para quien no quiere ser perseguido, y de un peligro mortal a causa de los desbordes arrolladores, requiere de un viajero experimentado que sepa aprovechar sus ventajas y esquivar sus peligros.

El último elemento de la metafísica de la pampa es el paisaje. Comparativamente, el ser humano es una mera partícula, ínfima y fugaz en medio de la ilimitada llanura pampeana. Hacia cualquier lado que mire, todo lo que ve es una inmensa extensión de pastizal hacia el horizonte, al cual nunca se llega, ya que con cada paso que se da en su dirección, éste se desplaza aún más lejos. La extensión pampeana es tan vasta que adquiere el estatuto de elemento cósmico primordial, y correlativamente de concepto filosófico fundamental:

«Si Thales de Mileto, al formular su cosmología, sentenció que, en cuanto a realidad, el hombre no es nada y el agua lo es todo (“no es el hombre, sino el agua la realidad de las cosas”), nosotros inmersos en la extensión, que adquiere el rango de un elemento cósmico primordial, podemos afirmar que no es nuestro hombre, sino la pampa, la esencia de la realidad, de *su* realidad misma, el constituto de su estructura ontológica. Efectivamente, en la pampa, el hombre no es nada y aquélla lo es todo, es decir, es un todo que totaliza la dispersión y nihilidad de un ser, diluido en ese todo sin partes, absorbido por él. La intención espiritual, el ademán ontológico del hombre argentino no acaba nunca de trascender el enorme ente cósmico que es la pampa. Ésta, infinita y desolada, es la ausencia de las cosas familiares, de las circunstancias habituales que, de acuerdo a los implícitos propósitos e intenciones finalistas de la existencia humana, configuran un mundo circundante, el contorno de un paisaje humanizado.»<sup>145</sup>

La extensión infinita de la pampa invita al viaje. Su ausencia de todo límite es percibido por el viajero como una promesa de libertad, como la garantía de un viaje sin constricciones. Surcar velozmente a caballo por la extensión pampeana, con el viento en el pelo y la mirada en el horizonte, equivale a librarse de las ataduras monótonas de la vida rutinaria y de los quehaceres cotidianos. El hijo mayor de Martín Fierro, estando preso en la cárcel por un crimen que no cometió, anhela profundamente la libertad que la extensión ilimitada de la pampa promete.

Pero si este viaje se vuelve demasiado imperativo, si nos internamos demasiado en la extensión pampeana, corremos el riesgo de extraviarnos y de perdernos por completo en medio de un desierto árido e inhóspito. Sucede algo análogo a

<sup>145</sup> ASTRADA, Carlos, *Op. Cit.*, p. 59.

quien se extravía demasiado lejos en el mar hasta perder de vista la costa de donde partió; y en toda dirección en la que mire, verá mar y horizonte. Quien se extravíe demasiado en la extensión pampeana corre la misma suerte, sólo verá llanura, horizonte y cielo hacia cualquier lugar al que mire. Como el viento pampeano tiene la costumbre de borrar las huellas de todo ser que cruce su extensión, la situación de extraviarse en la llanura se vuelve especialmente peligrosa.

Habitualmente estamos acostumbrados a desarrollar nuestra existencia en sociedad, con todas las comodidades del artificio humano. Construimos viviendas, transitamos sendas, utilizamos herramientas e instrumentos, nos comunicamos unos con otros. Al encontrarnos en la extensión indómita de la pampa ingresamos en un contexto que no es el de nuestra rutinaria cotidianeidad; en un contexto que en comparación con nuestra existencia habitual no nos es familiar en lo más mínimo. Si nos extraviarnos en medio de esta extensión durante un tiempo suficiente, ésta nos infundirá una especie sueño desértico. Es común que después de estar desorientados por cierto tiempo en un desierto comencemos a desfallecer, a ver espejismos y a tener alucinaciones. Es lo que le sucede a Martín Fierro cuando se encuentra en medio de la extensión al lado de un arroyo. Para Astrada, cuando caemos bajo el sortilegio del sueño desértico, nos volvemos presa de una cierta locura sonambúlica que adormece nuestros sentidos, suplantándolos por ecos imaginarios y visiones oníricas.

Cuando Martín Fierro vuelve de su exilio, todavía no se ha librado del todo del sueño desértico que la extensión le ha impreso. Es por eso que la gente con la que se encuentra le resulta bizarra en un principio, porque ha estado tanto tiempo deambulando por la llanura desértica que ha perdido toda familiaridad con el entorno social que hace tantos años dejó. Para despertarse y librarse por completo de este sueño desértico, Martín Fierro temple la guitarra y se prepara a can-

tar. Como el lenguaje es el medio fundamental por el cual los seres humanos se comunican, no es de extrañar que la clave para liberarse del sonambulismo desértico sea mediante la palabra, el canto y el diálogo.

Otro aspecto del paisaje pampeano igualmente característico es la soledad. Ésta es consecuencia de la falta de población humana. Los pocos viajeros y habitantes de la pampa se desperdigan en medio de la inmensidad de ésta, haciendo que el contacto y la compañía humana sean extremadamente infrecuentes. La soledad de la pampa despierta en el viajero el sentimiento de la melancolía. En la edición del poema de Hernández que cita Astrada, Martín Fierro expresa la tristeza de encontrarse en el campo abierto sin más compañía que su soledad y las fieras. Teniendo una fuente de agua potable y aún corriendo el riesgo de la inanición debido a la escasez de alimento, Martín Fierro pierde el apetito y se resigna a alimentarse debido a la tristeza que siente al recordar la vida en el pago que dejó.

Como la existencia humana se desarrolla junto a otras personas, el hecho de permanecer durante un largo tiempo sin interactuar con ellas provoca un sentimiento de nostalgia y de tristeza. Para Astrada, esta mezcla de nostalgia y de tristeza es lo que constituye la melancolía que aflora en el sujeto que ha estado demasiado tiempo inmerso en la soledad del paisaje pampeano. Dicho de otra manera, la soledad de la pampa cala tan hondo en el sujeto, que el sentimiento fundamental que en él despierta, la melancolía, se vuelve total y omnipresente; eclipsa por completo a los demás sentimientos y se impone de manera incisiva. Para Astrada, quien se interne demasiado tiempo en la soledad pampeana no experimenta la melancolía como un sentimiento pasajero, sino como un estado básico y fundamental que en todo momento lo acompaña.

La relación dialéctica entre la tierra y sus habitantes también se extiende al plano del paisaje. La soledad de éste infunde en el sujeto el sentimiento de la melancolía, mezcla de nostalgia y de tristeza, y él a su vez ve el paisaje pampeano como si éste fuese intrínsecamente triste.<sup>146</sup> El sujeto le atribuye al paisaje una cualidad humana, y esta cualidad sentimental presente en la naturaleza es lo que Astrada llama *lacrimae rerum*, expresión en latín que puede traducirse como “lágrimas de las cosas”. Así como el paisaje pampeano despierta la melancolía del sujeto, aquel le imprime un rasgo de tristeza al paisaje.

“Si, como se ha dicho, el paisaje es un estado del alma, las “lágrimas de las cosas” representan el sedimento humano impalpable que estirpes y seres depositaron en él, animando su *humus*, dándole esa atmósfera, insinuada por múltiples signos, de vida declinante o de vida fenecida. Si hasta “las cosas lloran” es porque los seres que estuvieron familiarizados con ellas les prestaron sus lágrimas y su melancolía.”<sup>147</sup>

Las lágrimas que los melancólicos viajeros derraman en la llanura pampeana caen sobre su suelo y son absorbidas por

<sup>146</sup> DONNATUONI MORATTO, Mauro Ariel, “La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la tercera posición”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n°40, 2009, pp. 31-62. Donnatuoni Morratto afirma que: “Este carácter huidizo de la pampa como paisaje sobre el cual el argentino ejecuta su existencia, ya está marcando de algún modo los contornos fisonómicos de esta existencia misma. La desorientación y la errancia se vuelven por ella constitutivas del despliegue práctico del hombre y demanda un redoblado esfuerzo para salvar la distancia “natural” que lo separa de los entes con los que debe enfrentarse. Esta dificultad en el trascender marca las huellas anímicas que la pampa imprime en nuestro ser: melancolía, soledad, extrañeza y dispersión. A su vez, este operar fáctico y duro de la pampa sobre el plano existencial no dejará de tener sus fuertes consecuencias colectivas.”

<sup>147</sup> ASTRADA, Carlos, *Tierra y Figura*, Las Cuarenta, Buenos Aires, Argentina, 2007, p. 20.

él. Sus llantos y lamentos no tienen otro oyente que la soledad, y sus palabras dolidas se desperdigán por los vientos que corren entre los pastizales. De continuo el paisaje pampeano se convierte en el confidente impasible de una repetida catarsis. Para Astrada, esta repetida catarsis, con sus llantos, lamentos y lágrimas que se descargan sobre la llanura pampeana, hace que quien se descarga en ella no pueda luego verla de otra manera que no sea como un paisaje intrínsecamente triste. Quien logre volver de la llanura, y comunique las experiencias que allí vivió, contribuye a darle forma al aspecto humanizado del paisaje pampeano, constituyendo de esa manera su *lacrimae rerum*, que otros podrán tomar como el objeto de sus canciones, pinturas, relatos y poemas.

El último aspecto característico del paisaje pampeano es el silencio. El bullicio y el ruido de nuestra vida cotidiana en comunidad no encuentran su equivalente en los pastizales de la inmensa llanura pampeana. Aquel ruido que caracteriza nuestra vida cotidiana es un vago recuerdo, y el único sonido de continuo perceptible son los ecos de nuestros solitarios pasos por la extensión, acompañados por el viento pampeano que cada tanto en tanto hace tiritar los pastos. Pero este silencio que caracteriza a la extensa llanura pampeana no es el de una tierra que jamás estuvo habitada, sino que es el silencio que dejaron como legado las generaciones enteras de pueblos originarios que vivieron en estas tierras antes de nosotros, generaciones que fueron sucesivamente aniquiladas por las llamadas "conquistas". El silencio pampeano es el testimonio de su ausencia.

Es así que la pampa también tiene su historia, siempre a la espera de ser contada, de que se transforme su silencio en palabra, relato y canto. La pampa no es una tierra baldía sin un pasado. Hubo una época durante la cual la pampa estuvo habitada por distintos pueblos; una época en donde la llanura conoció los sonidos del diálogo y del relato, de las herramien-

tas y del trabajo, de las fogatas y de la cocina, de los cantos y de las fiestas, y de todo lo que constituye el quehacer cotidiano. Pero en un determinado momento, llegaron los invasores desde muy lejos. Crueles y brutales, los conquistadores europeos venían con el expreso propósito de aniquilar a estos pueblos y de erradicarlos por completo de las llanuras que durante siglos habitaron. Como consecuencia del exterminio, los sonidos de la vida cotidiana de estos pueblos se convirtieron en el silencio impasible que hoy en día caracteriza al paisaje pampeano.

Tampoco los gauchos fueron ajenos a la persecución y al exterminio que repartieron las elites gobernantes y sus secuaces. Aquellos los usaron como carne de cañón, como mano de obra forzada, y como medio para conseguir votos. Si el gaucho se negaba a ir a la frontera, a trabajar como esclavo en una finca o a votar a quienes se lo exigían, era asesinado en la estaca. Si decidía huir, era perseguido bajo pena de muerte. La sangre de generaciones enteras de pueblos originarios y de gauchos fue usada para regar las llanuras de la pampa.

Es por todo esto que la pampa también tiene su pasado y su historia. Para ser contada, el silencio que nos legaron aquellas generaciones debe articularse en palabra, en relato. El silencio de la pampa, testimonio impasible de persecución, muerte y ausencia, es lo que motiva y determina el contenido de esta palabra.

Martín Fierro se exilió en el desierto para escapar de la persecución de los gobernantes y de sus secuaces. Durante ese tiempo, conoció el silencio del paisaje pampeano, y sufrió rigores a causa del exilio. Todo eso constituye su historia, que está deseoso de comunicar. Pero primero tiene que arrancar a sus compañeros del bloqueo mudo en el que se encuentran. Para Astrada, la razón por la cual los compañeros de Martín Fierro se encuentran mudos consiste en que ellos también conocieron el silencio del paisaje pampeano. Ellos también

tienen unas historias que contar, pero el silencio de la pampa los ha reducido al mutismo. De a poco se irán integrando al diálogo y contarán sus respectivas historias, como en los casos de los hijos de Martín Fierro, de Picardía, y del Moreno.

Una vez que el cantor ha conseguido sacar a sus compañeros del mutismo que los bloqueaba, bloqueo que los ensimismaba y les impedía prestar atención, pide que la atención de éstos no se disperse y que se concentren en la historia que va a cantar. Según Astrada, eso es lo que quiere decir Martín Fierro cuando pide “silencio a la atención”, y es lo que permitirá a sus oyentes poder integrarse en la payada para que también cuenten sus historias.

### 3. *El mito gaucho*

Tras analizar las características del entorno pampeano, estamos en condiciones de adentrarnos en lo que Astrada llama “el mito gaucho”. Para Astrada, el mito es la historia que un pueblo elabora colectivamente acerca del origen del mundo y de los elementos de la naturaleza, y de cómo aquel pueblo surgió en medio de ellos. En función de su propio mito, el pueblo rastrea su origen en el tiempo, determina su esencia histórica y traza la órbita de su destino político. El pueblo elabora su mito a partir de su idiosincrasia y de las características de la tierra que habita:

«En este último sentido, debemos comprender y valorar el mito como la forma y la aneja disposición anímica en que el hombre, en tanto unidad inescindible, adherido a un suelo nativo y saturado de sus esencias, contempla figurativamente, es decir en imágenes, las omnipotentes fuerzas del ser y sus manifestaciones telúricas y vitales.»<sup>148</sup>

<sup>148</sup>ASTRADA, Carlos, *Op. Cit.*, p. 64.

El mito simboliza a la naturaleza por entero, con todas sus fuerzas implacables. Todos los pueblos del mundo tienen sus propios mitos, y en su elaboración intervienen las influencias de su idiosincrasia y del suelo nativo que habita. La necesidad por la que el mito se elabora es la de responder a los interrogantes acerca del origen del mundo y de los principios fundamentales que gobiernan todo lo que existe, interrogantes a los que el mito intenta responder. En la formación de un mito hay siempre un fondo colectivo. A pesar de que puede ser contado y relatado por un individuo particular, en su formación interviene todo el pueblo con la sabiduría propia de sus sucesivas generaciones. Un individuo aislado nunca podría crear todos los elementos que componen la sabiduría colectiva de un pueblo.<sup>149</sup>

El mito del pueblo gaucho se transmitió de individuo en individuo y de generación en generación mediante la tradición de la payada. Para ser payador se requiere un sentido poético, un oído musical y talento para improvisar. Nace así la poesía gauchesca como el producto colectivo del pueblo gaucho, encontrando su máxima expresión escrita en el poema de

<sup>149</sup> BUSTOS, Nora Andrea, "El uso del concepto de mito en la obra de Carlos Astrada", en *V Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2009. Bustos sostiene, respecto del mito en Astrada, que "En sus obras posteriores veremos que el filósofo argentino, alejándose paulatinamente del peronismo, comenzará a rastrear la fuente del mito en las culturas arcaicas americanas. Es así que ya no será sólo la pampa la que configure el paisaje del drama originario sino que Astrada irá incluyendo la selva y los Alpes. De esta manera aparecerá la imagen de San Martín como el emblema del gran héroe argentino". Nos parece que la interpretación de Bustos es significativa, porque la manera en la que Astrada enfatiza el paisaje de la pampa podría hacernos suponer, erróneamente, que su pensamiento sólo se restringe a ese lugar geográfico. Siendo que el gaucho "tiene la misión de vengar al aborigen destruido", consideramos que Bustos identifica acertadamente una valoración de los pueblos originarios en *El mito gaucho* y en otros textos de Astrada.

Hernández. José Hernández vivió durante varios años junto a los gauchos y pudo aprender sus costumbres e idiosincrasia. Conoció el particular mito que ellos tenían, y Astrada sostiene que su obra poética es la traducción por escrito de ese mito. Así como el poema de Hernández surgió a partir del pueblo gaucho, su destinatario es ese mismo pueblo. La obra de Hernández encontró un amplio público lector, especialmente en las zonas rurales, donde era leída en grupo junto a los fogones o en las pulperías, entre mates y guitarras. Así es como Hernández supo devolverle al pueblo aquello que de él provenía. Su poema lo trascendieron a él como escritor y a su personaje como protagonista, para devenir patrimonio del pueblo.

Ahora estamos en condiciones de analizar el mito del pueblo gaucho. Consideramos que el mito gaucho tiene tres partes: el drama pampeano, la cosmogonía gaucha y la cosmovisión política. El drama pampeano es el relato del gaucho que sobrevive a las inclemencias de la llanura, para convertirse luego en el protagonista de una lucha que intenta transformar a la naturaleza inhóspita en una tierra habitable. De allí que este drama se divide en dos actos. En el primero de ellos la pampa aparece en su totalidad como naturaleza omnipresente. En este estadio, la pampa tiene un papel protagónico, ella lo es todo y el gaucho es apenas una mera partícula a la merced de las poderosas fuerzas de la naturaleza. El gaucho debe aprender a sobrevivir a todos los rigores e inclemencias que la pampa le presenta, desde los peligros de la desorientación, del hambre y de la sed hasta la crudeza de los vientos huracanados y de las lluvias torrenciales. A medida que el gaucho aprende a sortear los rigores de la implacable naturaleza, se levanta como una fuerza, como un héroe que se opone frontalmente a la pampa misma, disputándole su papel protagónico en este drama.

El gaucho comienza a aprender distintas técnicas y habilidades prácticas que le permitirán sobrevivir al poderío de

la naturaleza. Este conjunto de aprendizajes prácticos se convertirá, tras ensayo y error, en la avezada ciencia gauchesca que el protagonista de este drama empleará con maestría. Por su conexión y lucha con el entorno pampeano aprende también a escuchar y a discernir las particulares voces telúricas y los signos de la naturaleza, como el grito del chajá y el aroma del duraznillo blanco:

«Su seguridad y baquía para orientarse en la pampa habíalas conquistado no en pasiva contemplación, sino dialogando con los seres y las cosas del ámbito desolado. Así, para afirmarse en el rumbo, para centrarse en su ser con decisión certera, atisbaba los signos cósmicos y telúricos; consultaba el canto de las aves, el grito de los pájaros nocturnos, hacia qué lado se inclinan los pastos, el rumor de los animales, la dirección del viento, la marcha de las nubes, el rodar de los astros.»<sup>150</sup>

A medida que el gaucho deja de ser una brizna entre lo telúrico y lo cósmico, disputándole el protagonismo a la naturaleza y convirtiéndose en una fuerza heroica que se le opone frontalmente, comienza el segundo acto de su drama. El gaucho va adquiriendo la conciencia de un destino. No quiere ser solamente un viajero que sabe sobrevivir a los rigores de la llanura, quiere ser un habitante permanente de su suelo. Su deseo de dejar la vida nómada para dedicarse a una sedentaria sólo podrá concretarse a través de la construcción de un pago, del labrado de la tierra, con sus épocas de siembra y de cosecha. Quiere reemplazar la cacería de aves silvestres, mulitas, carpinchos, nutrias y vizcachas por el criado de aves de corral y la ganadería de animales rumiantes. En vez de encontrar fuentes de agua siguiendo el aroma del duraznillo blanco o mediante expediciones a los ríos y lagos, se propone cavar pozos para aprovechar las napas de agua cerca de su pago.

<sup>150</sup> ASTRADA, Carlos, *Op. Cit.*, p. 89.

Con todos estos sueños, proyectos y esperanzas va poblando en su imaginación la extensión desértica de la llanura, y en su corazón aflora el deseo de realizar el destino que se propone. Se decide entonces a dejar la vida errante, y a adoptar el modo sedentario de vida.

Pasemos ahora a la segunda parte del mito gaucho, la cosmogonía gaucha; que a su vez se compone de tres elementos: la tétrada pampeana, los cánones cosmogónicos y la ley del destino. La cosmogonía gaucha es la historia gaucha del mundo, de su origen y formación a partir de un fondo primordial silencioso, en el que pronto comienzan a presentarse sus cuatro elementos primordiales: el cielo, la tierra, el mar y la noche. Estos elementos forman la tétrada pampeana, y cada uno de estos elementos comienza a hacerse presente mediante sus sonidos característicos; el cielo se hace presente mediante los sonidos del viento y de la tormenta, la tierra mediante el llanto de quienes nacen y mueren en ella, el mar a partir del rugido de sus olas, y la noche a partir de unos sonidos extraños y misteriosos que no se sabe de donde provienen. Así como el gaucho aprende a interpretar como signos los distintos fenómenos de la naturaleza, tales como el grito del chajá y el aroma del duraznillo blanco, también aprende a interpretar los sonidos característicos de los cuatro elementos primordiales de la tétrada pampeana, como si fuesen melodías de la naturaleza, como si fuesen los cantos que cada elemento primordial entona mediante su propia voz telúrica.

Para Astrada, en la payada especulativa entre Martín Fierro y el Moreno asistimos a una exposición de la cosmogonía gaucha. En las preguntas de ambos y en sus respuestas podemos atisbar un fuerte contenido filosófico. Martín Fierro le pregunta a su adversario por los elementos originarios y primordiales del mundo, como el cielo, la tierra, el mar y la noche. El Moreno responde a este desafío, presentando a cada elemento de la tétrada pampeana con su canto corres-

pondiente. Cada uno de estos elementos sufre a su manera y su particular canto expresa este sufrimiento. El primer canto al que el Moreno se refiere es el del cielo. Para explicar los fenómenos de la lluvia, los vientos y los truenos, el gaucho recurre a cualidades humanas. Para explicar la caída del rocío y de la lluvia se traza una analogía con la caída de las lágrimas de un rostro humano. El silbido de los vientos y el sonido de los truenos se equiparan con el acto humano de cantar y de entonar melodías.

En el canto de la tierra vemos que nuevamente se le atribuyen cualidades subjetivas a un elemento de la naturaleza. El canto que entona la tierra surge del dolor. Quienes mueren sobre ella gimen sus últimas lamentaciones, encontrado su contrapunto en el llanto que emite todo ser humano cuando nace. Pero la Tierra, humanizada como madre, también gime y llora por estos hechos. Ella gime a su manera cuando mueren sus hijos, y llora tanto de alegría como de tristeza cuando nacen; llora de alegría por la nueva vida que ella ha dado a luz, y llora de tristeza porque desde el principio de los tiempos ha visto y sabe que todo hijo nacido de su seno está destinado a morir. En esto consiste su dolor de madre.

También el mar canta a su manera. El canto del mar está constituido por el sonido de las olas que se forman y se quiebran. Cuando se da el fenómeno de una tormenta marítima, las olas que se forman son mucho mayores, y pareciera que el mar ruge de furia. Canta de un modo que aterra, haciéndonos conscientes de nuestra pequeñez y fragilidad frente a su inmensidad y al poderío de sus olas tormentosas. También en este canto reconocemos el sufrimiento atribuido a un elemento de la naturaleza, al constatar que el mar se queja ante su estrechamiento por parte de la tierra. De este sufrimiento surge el rugido de las olas que compone su canto.

El último de los cantos de la tétrada pampeana es el de la noche. El Moreno relata que en la noche se escuchan

sonidos como lamentos, que no se sabe de donde provienen, dado que los oculta la oscuridad. Los sonidos misteriosos que se escuchan en la noche pampeana son los lamentos de las almas de los que han muerto y que no descansan en paz. Es por eso que piden oraciones a los viajeros. Luego de que el Moreno da esta explicación, Martín Fierro le pide que sigan cantando sobre otras cuestiones, dejando en paz las almas de los difuntos.

Una vez que el Moreno expone cada uno de los cuatro cantos de la tétrada pampeana, Martín Fierro se encuentra satisfecho y lo invita a que le haga sus preguntas. Para Astrada, las preguntas del Moreno se refieren a los cánones cosmogónicos de la historia gaucha del mundo. Éstos son: la cantidad, la medida, el peso y el tiempo. Se puede apreciar la naturaleza abstracta y filosófica de estos conceptos. Los elementos de la tétrada pampeana y sus cuatro cantos ya fueron correctamente expuestos por el Moreno, ahora resta exponer la otra mitad de la cosmogonía gaucha mediante las respuestas de Martín Fierro. Astrada sostiene que los cánones cosmogónicos que Martín Fierro explicará también estaban en boca de anónimos poetas pampeanos, y que el cantor llegó a conocer a través de la tradición de la payada.

El primero de estos cánones cosmogónicos que Martín Fierro explica es la cantidad. Para la cosmogonía gaucha todo cuanto existe es una enorme unidad primordial. El sol es uno y también la luna, dado que no hay dos soles o dos lunas; pero también ellos forman junto con el mundo y todo lo que en él se encuentra una enorme unidad primordial. Martín Fierro dice en su respuesta que Dios como creador, como el ser de todos los seres, sólo formó la unidad. En este sentido, Dios no se encuentra por fuera de esta unidad como un elemento separado, ya que si ese fuese el caso, no habría una unidad primordial, un único elemento, sino dos. Dios, por el contrario, se encuentra dentro de esta unidad, es parte de ella.

Dicho de otra manera, Dios y la naturaleza son lo mismo. De ahí que toda la naturaleza es divina, y toda ella habla en su propio lenguaje telúrico. Es por ello que la cosmogonía gaucha puede calificarse de monismo panteísta. El ser humano, como parte de esa naturaleza, simboliza diversos aspectos de la unidad primordial mediante la matemática, pero las cantidades matemáticas abstractas no son cosas realmente existentes en la naturaleza, sino tan sólo un invento práctico del hombre.

La respuesta de Martín Fierro respecto de la medida es similar a la que dio para el caso de la cantidad. En ambos casos el Moreno le pregunta para qué fin Dios las creó, y Martín Fierro responde que su autor no fue Dios, sino el hombre. Dios no tiene la necesidad de medir las cosas; es el hombre quien inventó la medida como un recurso práctico, en el mismo sentido en que inventó las cantidades. Es por ello que Dios no tenía que medir sino nuestra vida humana, porque en definitiva solamente a nosotros mismos entre todos los seres de la naturaleza nos importa medir nuestra propia vida.

En cuanto al peso, nos encontramos con una síntesis de los dos sentidos del peso, aludiendo tanto la fuerza de la gravedad como al pesar del corazón, la culpa humana. Es por una ley de la naturaleza que todos los objetos caen a la tierra. Pero también advertimos el sentido moral que tiene el concepto en cuestión, ya que también es un principio por medio del cual la cosmogonía gaucha tiene de establecer una clasificación ética de los actos humanos. Cuando esta ética se infringe, el sujeto experimenta un estado de culpa, que se vuelve más intensa o más pesada según sea el grado de su infracción.

El último de los cánones cosmogónicos es el tiempo. Según Astrada, en la cosmogonía gaucha el tiempo es eterno, tanto en el sentido de que nunca tuvo principio ni tendrá fin, así como también en el de que no es una proyección lineal del pasado al futuro, sino que vuelve circularmente sobre sí mismo. Esta idea es ilustrada por Martín Fierro mediante la ima-

gen de la rueda. El paso de las estaciones tiene una estructura circular; al verano sigue el otoño y a éste el invierno, para que después pase el frío y surja la primavera, convirtiéndose luego nuevamente en verano y cerrando de esa manera el círculo. Los ciclos de la labranza de la tierra siguen esta estructura circular de las estaciones, así como también los meses del año y las celebraciones periódicas. Del sedimento fértil de la tierra surgen los brotes y las espigas que sirven de alimento para los animales rumiantes, consumidos a su vez por los seres humanos, que al morir vuelven a la tierra y su cuerpo se desintegra en el humus originario, sirviendo de materia fértil para nuevos brotes y espigas. Así es como el tiempo “es sólo tardanza de lo que está por venir”. El sembrador aguarda la época de la cosecha que vendrá, así como el cosechador aguarda el crudo invierno que le espera.

El hombre divide al tiempo, utilizando para ello los otros cánones cosmogónicos; utiliza la medida con el propósito de saber cuánto ha transcurrido de su vida y cuanta de ella todavía le queda, separando los años en cantidades. Así es como se establece una sólida encadenación entre los cánones de la cosmogonía gaucha.

El último elemento presente en la cosmogonía gaucha es la ley del destino. El destino que le aguarda al viajero pampeano es la supervivencia, y la ley de aquel destino le prescribe al viajero que debe orientarse vitalmente en la pampa para lograrlo. Solamente si el viajero actúa de acuerdo a lo que prescribe aquella ley de orientación vital, puede acceder a su destino. Si fracasa, perece. Es por ello que la ley del destino pampeano está estrechamente relacionada con la ciencia gauchesca; prescribe su aprendizaje. Martín Fierro no sabe con qué tipo de obstáculos se encontrará a lo largo de su vida, pero sabe que tiene que aplicar con resolución y firmeza de ánimo los conocimientos vitales de la ciencia gauchesca, sin importar lo abrumadoras que puedan ser las circunstancias

adversas. Astrada compara la ley del destino gaucho, que él llama “karma pampeano”, con la idea del karma que se encuentra en la filosofía budista.

De manera que el destino no es algo que se le impone inexorablemente al sujeto, sino que puede modificarse por obra de la voluntad humana. Una persona perdida en la llanura pampeana, sin alimento y sin agua, presa de la melancolía y de la nostalgia, puede caer en un estado somnoliento y depresivo, sin ganas de moverse o de buscar alimento. En esas condiciones, la persona en cuestión está destinada a morir. Pero si conoce las aplicaciones prácticas de la ciencia gauchesca, y si en su ánimo aflora el recuerdo de su pago, si se resuelve a no dejarse morir y se despierta en su corazón el espíritu de la lucha, entonces comenzará a buscar fuentes de agua y de alimento, para no perecer. El destino se puede cambiar por medio de la voluntad, y lo que era una muerte segura pronto se trueca por vida.

La última parte del mito gaucho es la cosmovisión política. Al igual que en los casos del drama pampeano y de la cosmogonía gaucha, la cosmovisión política también andaba en boca de anónimos payadores, quienes por ser gauchos habían sufrido todos los rigores de la arbitrariedad social, y anhelaban un sistema político más justo. Martín Fierro regresa del desierto tras haber meditado profundamente acerca de los ideales que conforman la cosmovisión política del mito gaucho. Dice Astrada al respecto:

«Con los sobrios principios de la cosmogonía gaucha, integrando su visión total del mundo y de la vida, trae también, del todo madurado, cristalizado en verdades de densidad y justeza aforísticas, su ideario político. Toda una concepción estructural de la comunidad argentina, en sus líneas esenciales y permanentes, constituirá su clarividente mensaje patriótico, elemento medular del mito que él encarna y transmite ejemplar-

mente. La cosmovisión política consta de dos partes, una negativa, crítica, en la que son expuestos sin eufemismos, los males, vicios y corruptelas que desvirtuaron nuestras instituciones, atentaron contra las normas de la convivencia social y estuvieron a punto de torcer el rumbo de la vida argentina, alejándola de su fuente mítica, de lo vernacular, que le daba fuerza y dirección; y otra positiva, constructiva, que traza los lineamientos básicos de la comunidad nacional, aquellos que derivan de sus esencias históricas, del mandato del comienzo creador que la trajo a la vida y del impulso del mito que la informa.»<sup>151</sup>

La cosmovisión política se divide en dos partes, una crítica y otra constructiva. La parte crítica se ocupa de denunciar los males y las injusticias que el gaucho sufre a causa de un régimen que lo excluye y lo persigue. La parte constructiva plantea los cimientos de una comunidad política más justa. Entre los males que la parte crítica de la cosmovisión política se encarga de denunciar se cuentan: el reclutamiento obligado para servir en la frontera, el trabajo forzado, la extorsión electoral, la pobreza inducida y el encarcelamiento.

El primero de los males que Martín Fierro denuncia es el reclutamiento obligado para servir en la frontera. El gaucho era usado como carne de cañón en las diversas campañas que los regímenes de turno emprendían hacia la frontera del territorio por ellos gobernado. Si el gaucho se resistía a este reclutamiento, era asesinado en la estaca. Pero el servicio en la frontera que a Martín Fierro le tocó cumplir era una farsa. Con la excusa de defender los cuarteles fronterizos, los funcionarios de turno utilizaban al gaucho para que trabaje en los campos de los terratenientes, en condiciones de trabajo que se puede describir lisa y llanamente como esclavitud. Como toda mano de obra esclava, el trabajo del gaucho era forzado y sin paga.

<sup>151</sup> ASTRADA, Carlos, *Op. Cit.*, pp. 102-103.

Para mantenerse en el poder, los funcionarios de turno montaban una farsa electoral en la que extorsionaban al gaucho para conseguir su voto. Con el pretexto de que el gaucho “sirve a la oposición”, que “encubre una amenaza”, los funcionarios de turno extorsionaban al gaucho para que los vote. Picardía relata un episodio en el que se enfrentó a los extorsionadores diciéndoles que él votaría a quien quisiera, lo cual no fue bien recibido por sus interlocutores y en seguida le cayó la policía con sus sables.

En su servicio forzado, a causa de la falta de pago, Martín Fierro se vio obligado a tener que vender los pocos bienes que llevaba consigo. Esta es una de las maneras mediante las cuales los gobernantes inducían al gaucho a la pobreza y a la miseria. Además de verse obligado a vender los bienes que llevaba consigo, los gobernantes le robaban todo lo que hubiese en su vivienda, con las excusas de que debía pagos atrasados en concepto de arrendamientos

Martín Fierro regresa a su pago luego de desertar del servicio en la frontera, y lo encuentra abandonado y en ruinas. Semejante experiencia lo hiere profundamente y lo encoleriza, razón por la cual jura a partir de ese momento “ser más malo que una fiera”. Pero enfrentarse al gobierno tiene varios riesgos; si no es la muerte o el azote, es el encarcelamiento. El hijo mayor de Martín Fierro fue encarcelado por un crimen que él no cometió, pero como se necesitaba identificar un responsable del delito, inventaron que él era el delincuente que la justicia estaba buscando. Su resistencia era inútil, ya que por ser pobre, sus razones eran desestimadas, como si fueran el sonido de una campana de palo.

De la experiencia de estos males, el gaucho extrae una conclusión respecto de la naturaleza de la ley. La ley es un instrumento de quienes detentan el poder para seguir perpetuándose en él. Si uno tiene los recursos económicos suficientes, puede sobornar a los funcionarios para no tener que sufrir

castigo alguno. Pero ese no es el caso del pueblo, a quien la ley proscribire y condena. Por los rigores que sufre, el gaucho sabe que la ley es solamente un instrumento de opresión de los que están en el poder. Éstos crean leyes e instituciones según su arbitrio, siempre para su propio provecho y nunca para el del gaucho.

Para Astrada, la figura del Viejo Vizcacha es un símbolo de la oligarquía argentina. Su conducta es el reflejo de las costumbres de las clases dirigentes; se preocupa sólo por él y se dedica a acumular bienes. La oligarquía argentina obedecía los dictámenes del imperialismo, facilitándole la entrada en el suelo americano para que pudiese llevar adelante su empresa capitalista y el saqueo de los recursos autóctonos. A través de intermediarios tales como dirigentes, jueces y alcaldes, legitimaba la acción del imperialismo en el suelo americano. Según Astrada, la filosofía del Viejo Vizcacha tiene como propósito justificar el enriquecimiento de la oligarquía a costa del pueblo. En los consejos que le da al segundo hijo de Martín Fierro, expone los lineamientos de su visión del mundo. El Viejo Vizcacha dice que no hay que hacerse problema por las necesidades de los demás, ni siquiera cuando se encuentran en apuros; lo que hay que hacer es defender el propio pellejo a toda costa. Hasta el Viejo Vizcacha reconoce que semejante actitud, por su falta de compañerismo y de solidaridad, es propia de un desgraciado, de un diablo. Sin embargo, lo que el Viejo Vizcacha valora de esta actitud es que le permitió seguir con vida durante muchos años, hasta llegar a ser anciano. Lo mismo podría decirse de la oligarquía, cuyo principal interés también es salvar su propio pellejo como clase, aún cuando el pueblo sufre hambre y miseria. El Viejo Vizcacha sabe que la justicia no es imparcial, por eso cree que conviene hacerse amigo de los jueces.

Habiendo sintetizado la parte crítica de la cosmovisión política, debemos ocuparnos ahora de examinar la parte cons-

tructiva. Ésta se plasma en los consejos que da Martín Fierro a sus hijos y al de Cruz. La manera de concretar el ideario político que Martín Fierro establece es a través de la insurrección agraria.<sup>152</sup> Luego del éxito de la insurrección agraria, se erige un nuevo tipo de sociedad, que Astrada llama “gauchocracia comunitaria”. Refiriéndose al pueblo argentino, que lucha por romper las cadenas de la explotación y la opresión, dice:

“Éste, en una no lejana etapa de la lucha por su liberación, arrumbará todos los artilugios, torniquetes y cachivaches (como el de la “democracia representativa”, bruja de trapo, llena de alfileres, con bolsillos de doble fondo y “exornada” con cotorras y papagayos), al servicio del colonialismo; arrumbará todo este *brica-à-brac* -copiado de instituciones extranjeras- para instaurar una *gauchocracia comunitaria*, o una democracia gaucha con mandato revocable para sus representantes.”<sup>153</sup>

Según Astrada, la lucha del pueblo argentino por su liberación mediante la insurrección agraria termina por destruir la estructura corrupta y rancia de la democracia representativa, estructura que por la podredumbre de su armazón ya se estaba viniendo abajo. La democracia representativa, que el gaucho con razón pretendía abolir, no era más que una farsa y una herramienta política de la oligarquía para mantener su poder.<sup>154</sup>

<sup>152</sup> ASTRADA, Carlos, *Op. Cit.*, 4, p. 40. Dice Astrada: “En el suelo americano, no es el capital ni son los monopolios, sino la tierra la que tiene la última y decisiva palabra. De ahí que, en nuestro país, como en otras partes, la clave de la empresa liberadora sea la insurrección agraria.”

<sup>153</sup> ASTRADA, Carlos, *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>154</sup> BUSTOS, Nora Andrea, *Op. Cit.* Dice Bustos al respecto: “Astrada señala que la vía de la liberación no es otra que la insurrección agraria. El gaucho, afirma, tiene la misión de vengar al aborigen destruido. Esta venganza encierra la lucha de los oprimidos contra el sistema imperialista que ahogó la fuerza vital de la stirpe y sigue subyugando lo poco que queda de ella. Astrada propone, así, la conformación de una *gauchocracia comunitaria*

Según Astrada, los cuatro cimientos sobre los que se erige la gauchoocracia comunitaria, en tanto comunidad política argentina, son: el trabajo, la justicia, la libertad y la paz:

«De lo que se trata, en nuestro trabajo, es de la raíz originaria de la futura estructura de la sociedad argentina, de sus formas objetivas, es decir políticas, en función de la vitalidad de esa raíz, esto es, de nuestra idiosincrasia y nuestras costumbres. El destino argentino, para nosotros, viene ya signado desde el fondo del mito de nuestros orígenes, mito captado y acrisolado por el poema de Hernández en toda su prospección vital. De ahí que hayamos afirmado que *La Vuelta*, lejos de ser una segunda parte sin significado, como lo han sostenido algunos estetas y críticos, ella contiene los lineamientos esenciales de la comunidad argentina, la que, fiel a aquella raíz, se cimentará en el trabajo, la justicia, la libertad y la paz.»<sup>155</sup>

En el poema de Hernández, Martín Fierro afirma que “el trabajar es la ley”. Astrada cita estas palabras y hace del trabajo una ley de la comunidad política argentina, pero no como una ley jurídica que obliga a todos a trabajar; sino como la garantía de que nadie quede excluido de la posibilidad de asegurar su bienestar mediante su labor productiva. Y tiene

que consista en una colectividad afín a su teluria y a su historia. Para ello será necesario que el mito renazca con su potencia creadora.” El concepto de gauchoocracia comunitaria es polémico, porque aparece una sola vez en la obra de Astrada. Sin embargo, consideramos que la importancia de un concepto no se mide por la cantidad de veces en que es mencionado. Por ejemplo, el concepto de “intelecto agente” en Aristóteles aparece una sola vez en toda su obra, en *ARISTÓTELES, Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, España, 2003. A pesar de lo anterior, el concepto de intelecto agente fue ampliamente discutido a lo largo de la Edad Media, y hasta al día de hoy hay varias interpretaciones acerca del mismo. Por nuestra parte, coincidimos con Bustos en que la gauchoocracia comunitaria es un concepto fundamental en la obra de Astrada.

<sup>155</sup> ASTRADA, Carlos, *Op. Cit.*, p. 29.

que haber justicia para que todos puedan tener la posibilidad de trabajar de manera productiva y libre.

Para Astrada, la justicia implica la distribución equitativa de la riqueza, y la solidaridad entre todos los integrantes de la comunidad. Esto nos permite afirmar que la justicia, para Astrada, sólo se puede realizar plenamente si los medios de producción están socializados. No sólo no puede haber justicia si algunos miembros de la comunidad están desempleados, sino que tampoco puede haberla si existe una oligarquía, dueña de los medios de producción, que acapara las riquezas y obliga a los demás a tener que vender su fuerza de trabajo.

La justicia, a su vez, se relaciona con el concepto de libertad. Porque sólo en una sociedad donde reina la justicia se puede ser plenamente libre. Es decir, que si no hay una distribución equitativa de la riqueza, entonces algunos miembros de la comunidad no son libres, ya que se ven forzados a vender su fuerza de trabajo. Para Astrada, la libertad es incompatible con la explotación.

Por último, en lo que atañe a la paz, Astrada nuevamente cita las palabras de Martín Fierro, cuando le aconseja a sus hijos y a Picardía que “los hermanos sean unidos, porque esa es la ley primera”. Astrada sostiene que el consejo de Martín Fierro no está dirigido solamente a sus hijos y a Picardía, sino a todos los argentinos. La unión entre hermanos es necesaria no sólo entre los hermanos consanguíneos, sino que es un llamado a la unión de todos los argentinos. Esto también permite, para Astrada, el fomento de la paz internacional entre el pueblo argentino y todos los demás pueblos del mundo.

La interpretación que Astrada hace del poema de Hernández le permitirá elaborar una tesis general en torno a un nuevo tipo de humanismo, que él denomina “humanismo de la libertad”, y es el último punto de su filosofía que veremos aquí.

#### 4. *El humanismo de la libertad*

Las reflexiones filosóficas de Astrada culminan en una concepción original del humanismo, que él denomina “humanismo de la libertad”. Astrada se propone trazar una historia del humanismo, que se desarrolla de manera dialéctica. En ese desarrollo, el humanismo pasa por varias épocas en las que se encuentra con obstáculos que busca superar, y Astrada busca rescatar los aportes valiosos de cada etapa de la historia del humanismo, señalando también cuáles fueron los límites históricos de cada época de su desarrollo.

Para Astrada, el humanismo nace en la Antigua Grecia con Protágoras, ya que este filósofo fue el primero en sostener que el hombre es la medida de todas las cosas. Frente a los dioses y a la naturaleza, Protágoras presenta al hombre como centro de toda la realidad. Todo cuanto hay debe considerarse como relativo al hombre. De esta manera, el hombre se levanta heroicamente como nuevo protagonista, para reemplazar conceptualmente tanto a los dioses de autores como Hesíodo, y también a las distintas maneras de concebir a la naturaleza, como lo hacían Tales de Mileto y otros presocráticos. Para los antiguos griegos de la época de Protágoras, sólo se puede ser plenamente humano en la medida en que se participa de la vida política. Es decir, que Astrada relaciona el humanismo de Protágoras con el concepto de libertad positiva. Durante la Época Moderna, se distinguieron dos acepciones fundamentales del concepto de libertad. En sentido negativo, significa ausencia de restricciones. En sentido positivo, significa el ejercicio de la autonomía. El sentido negativo es exclusivamente moderno, mientras que el sentido positivo tiene su origen en la Antigua Grecia. En esa época, sólo es libre quien participa de las asambleas y de la vida política en general, y Astrada señala que sólo podían hacer esto quienes era ciudadanos. Los esclavos estaban excluidos de esta posibilidad. Por lo tanto, el

humanismo de la Antigua Grecia tuvo un límite, ya que no concibió a la libertad de todos los hombres, porque la gran mayoría de la población estaba compuesta por esclavos. En Aristóteles se refleja esta idea, cuando sostiene que algunos hombres nacen libres, mientras que otros son “esclavos por naturaleza”.

Más adelante, con el advenimiento del Renacimiento, surge el humanismo italiano, que para Astrada encuentra sus principales representantes en Petrarca y Bocaccio. Tras la Edad Media, el humanismo italiano y renacentista vuelve su mirada al pasado, hasta la antigüedad greco-romana. No sólo se rescatan los escritos antiguos, sino también las ideas, y en particular, la idea del hombre. Para Astrada, el humanismo renacentista se opone a las ideas medievales y escolásticas. Frente a ellas, afirma la libertad de pensamiento, de crítica y de examen. Frente a las ideas de una vida paradisíaca en el más allá, o a una condena eterna en el infierno, el humanismo renacentista afirma la vida terrenal y se propone estudiar científicamente a la naturaleza. El cuerpo del hombre es estudiado en base a la anatomía y a las disecciones, y se lo representa artísticamente según los cánones de la Antigüedad clásica, en base a proporciones matemáticas y técnicas realistas, tanto en la pintura, en los grabados y en las esculturas. Frente al anonimato de los artistas medievales, que consagraban su obra a Dios en vez de a las personas, los humanistas del Renacimiento afirman la individualidad el valor de la vida personal. Esto se refleja en los autorretratos que los artistas del Renacimiento hacen de ellos mismos, y también en las encomiendas que reciben para retratar a personas influyentes de la época. Pero este humanismo renacentista tenía sus límites, porque seguía siendo un humanismo para las élites. Ya no había esclavos como en la antigüedad greco-romana, pero sí había una gran masa de pobres analfabetos que no tenían acceso a los textos antiguos, ni a sus ideas.

En el siglo XVIII, comienza un nuevo tipo de humanismo, relacionado con la época de la Ilustración. El humanismo ilustrado, o iluminista, se forjó en base al concepto de la razón universal. Mientras que el humanismo renacentista tenía un marcado sello estético y artístico, y también afirmaba fuertemente la idea de la individualidad, el humanismo iluminista tiene en cambio un fuerte acento racionalista, y en vez de acentuar la individualidad, afirma en cambio el carácter universal de la razón humana. Éste es el humanismo que tuvo una gran influencia en la Revolución Francesa y en los procesos de Independencia de las colonias americanas. Pero Astrada señala que el humanismo iluminista también tenía sus límites. Puntualmente, por enfatizar tanto el papel de la razón universal, perdió de vista las características regionales y las tradiciones particulares que influyen en la vida de los distintos pueblos. El concepto de hombre en el iluminismo se presenta para Astrada como carente de historia, y un tanto abstracto.

Esto es precisamente lo que intentará enmendar el humanismo del romanticismo, o humanismo “estético-clasista”. En un sentido, este humanismo retoma aspectos del Renacimiento, particularmente el aspecto artístico y estético. Pero mientras que el humanismo renacentista producía sus obras artísticas en base a las proporciones matemáticas y los cánones de la antigüedad clásica, el humanismo romántico hace hincapié en la subjetividad del poeta, subjetividad marcadamente sentimental y afectiva. La libertad, para el humanismo romántico, es la libertad individual del poeta, que crea en base a su sensibilidad, sentimientos, y su conexión con la Naturaleza y la tradición del pueblo del que forma parte. Esto último es algo decisivo, ya que para el humanismo romántico, el hombre no es un ser abstracto y universalmente racional, como para el iluminismo, sino que es también un miembro de un pueblo histórico particular, influenciado

por su idioma, cultura y tradición. El hombre románticista es siempre el miembro de una comunidad concreta, comunidad que habita una región geográfica determinada, y cuyo paisaje influye en su vida. Pero los desarrollos de la Revolución Industrial y de la tecnología en general le fueron resultando cada vez más extraños y ajenos al humanismo románticista, motivo por el cual no tardó en aparecer un nuevo tipo de humanismo.

Desde la Revolución Industrial, la gran mayoría de la población del mundo está sumida en la pobreza y la miseria, teniendo que vender su fuerza de trabajo, como ya lo habían notado Marx & Engels. Por otra parte, el desarrollo tecnológico alcanzado tanto en el siglo XIX como en el siglo XX, permiten que la tecnología pueda convertirse, en principio, en una herramienta para la liberación completa de todos los seres humanos. Dice Astrada:

“Nuestra época es la primera de la historia en que los hombres han acometido la tarea de su propia y total liberación, instrumentándola mediante el advenimiento y consolidación del Estado revolucionario, el que, en términos dialécticos, implica, en la instancia política y social, la negación de la negación de la libertad por parte de los intereses que la desconocen y la rechazan. 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, 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.”<sup>156</sup>

De esta manera, el humanismo de la libertad recupera el concepto de comunidad histórica que había introducido el humanismo romanticista. Pero también recupera el ideal de la universalidad introducido por el humanismo iluminista. Recupera, en realidad, lo valioso de todos los humanismos pasados, y su meta es la liberación completa y definitiva de todos los seres humanos. Para Astrada, esa liberación sólo puede ser el resultado de una revolución que instaure un nuevo tipo de Estado; un Estado revolucionario. Además, la liberación de todos los seres humanos exige considerar a la tecnología contemporánea como una herramienta que contribuya a esa finalidad. Así es como Astrada puede relacionar sus reflexiones en torno al humanismo de la libertad, con su concepción existencial y marxista de la tecnología contemporánea. Además, también lo vincula con sus reflexiones en torno a la pampa y a la comunidad política argentina, ya que el humanismo de la libertad recupera e integra dentro de sí la noción de comunidad histórica. Vemos entonces que el humanismo de la libertad que propone Astrada no se limita exclusivamente al pueblo argentino y a su relación con su entorno geográfico y su tradición, sino que se aplica a todos los pueblos del mundo, a las características particulares de sus respectivos paisajes y a sus culturas, idiomas y tradiciones. Todos los pueblos del mundo, en común, deben estrechar sus lazos de solidaridad, para terminar con la opresión y lograr un mundo más justo, y por ende, una realización completa y definitiva de la libertad de todos los seres humanos.

<sup>156</sup> ASTRADA, Carlos, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Editorial Dédalo, Buenos Aires, Argentina, 1960, pp. 117-118.



CAPÍTULO IX

**RODOLFO KUSCH**



**Rodolfo Kusch** (1922-1979) perteneció a una corriente que podríamos denominar “americanismo filosófico”, y que también incluye a autores como Arturo Andrés Roig y Graciela Maturo. A pesar del nombre de esta corriente, el americanismo filosófico no se limita exclusivamente a la filosofía; sino que también indaga en la arqueológica del arte precolombino, el análisis lingüístico de los idiomas de los pueblos originarios, la historiografía de la época colonial, el estudio de las revoluciones y las guerras de la independencia hispanoamericanas del siglo XIX, la sociología y la antropología tanto de las pequeñas localidades como de las grandes ciudades, y los procesos económicos, políticos y sociales de las naciones americanas contemporáneas. Indaga en todos los aspectos del continente, para examinar la posibilidad y el contenido de un pensamiento filosófico americano.

En cuanto a Kusch, en su escritorio y su biblioteca convivían textos de la más diversa índole. Podíamos encontrar a *La República* de Platón junto a los relatos de los cronistas americanos del siglo XVI, a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant al lado de los escritos cosmogónicos de la civilización maya, y a *Ser y Tiempo* de Heidegger junto a compilaciones de poemas anónimos en lengua quechua. Kusch los leía a todos con la

misma avidez, y esta lectura heterodoxa, que se enriquecía también con los aportes de la arqueología, la antropología, la sociología y la lingüística, le permitió desarrollar un enfoque propio para encontrar las categorías fundamentales desde las cuales entender la realidad del continente americano.

Pero para comprender cabalmente la realidad de América, Kusch consideró que era preciso internarse en lo profundo de sus distintos territorios y dialogar directamente con sus habitantes, desde las aldeas remotas del altiplano y de la cordillera hasta los barrios populares de las grandes ciudades. De ahí que emprendió una serie de viajes a través del continente americano, entrevistando a los residentes de cada localidad que visitaba, con el fin de conocer la filosofía popular de la América profunda. Para ello, llevaba siempre consigo un grabador y un cuaderno de viajes. Registraba y participaba activamente en las celebraciones típicas de cada lugar, desde los rituales ceremoniales de las aldeas del altiplano hasta las murgas y los carnavales de las ciudades.

Kusch nació en la ciudad de Buenos Aires. Era hijo de una pareja de inmigrantes alemanes y se crió en un hogar bilingüe. Al llegar a la universidad comenzó a estudiar ingeniería, pero pronto se interesó por los estudios humanísticos. Ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y se recibió de Profesor en Filosofía a los veintiséis años de edad. Además del castellano y del alemán, aprendió otros idiomas como el inglés y el francés, y estudió también aymara y quechua, lo cual le permitió un mayor acceso a los estudios del continente americano. Kusch se volvió un especialista en temas culturales de América, y participó con regularidad y frecuencia en distintos coloquios y congresos dedicados a los estudios americanos, tanto a nivel nacional como internacional. Fue discípulo de Carlos Astrada. Además de ensayos filosóficos, Kusch también escribió varias obras de teatro y fue miembro de la Sociedad Argentina de Escritores.

Al final de su vida le diagnosticaron un cáncer y pasó sus últimos años en la localidad de Maimará, en la provincia de Jujuy. Con la esperanza de poder realizar un tratamiento para su salud, viajó a Buenos Aires, donde finalmente murió a los cincuenta y siete años de edad.

### *1. La filosofía inca*

Kusch rastrea los conceptos fundamentales de la filosofía inca a través de los relatos de Santacruz Pachacuti y de Guaman Poma de Ayala, dos cronistas incas del siglo XVI que habían aprendido el castellano tanto para difundir la cosmovisión de su pueblo como para denunciar los crímenes de los conquistadores europeos. Examinando las crónicas de Guaman Poma de Ayala, Kusch se detiene en una lámina en particular que presenta al filósofo incaico, según las propias palabras del cronista. El dibujo de Guaman Poma presenta a un hombre con un sombrero y un poncho, avanzando entre los cerros con la ayuda de un bastón para caminar. El texto destaca que manejaba tres conocimientos principales: la astrología, la poesía, y la filosofía. Entre las funciones de estos filósofos incaicos estaban las de elaborar los calendarios agrarios con sus correspondientes momentos de siembra y de cosecha, conocer la ruta de los astros y transmitir la poesía cosmogónica incaica de generación en generación. Kusch comienza a analizar la filosofía inca a partir de este último punto, en el cual identifica el concepto principal de dicha filosofía en la figura de Viracocha, el dios máximo de la cultura inca.

Para Kusch, el texto de Santacruz Pachacuti nos permite afirmar que según la cosmogonía de los incas, en el comienzo de los tiempos existían dos elementos opuestos, el caos primordial y el orden, representado este último por el dios Viracocha. El mundo, con sus leyes naturales, todavía no

existía en esta primera instancia, sino que debía ser creado. Viracocha crea el mundo a partir del caos primordial al imponerle su orden, creando así un mundo regulado según las leyes de la naturaleza. El caos originario no es completamente suprimido ni aniquilado, sino que subsiste a pesar del orden del mundo y se manifiesta esporádicamente como azar. De esta manera, el mundo surge a partir de la oposición de los dos elementos primordiales del caos y del orden, y contiene a ambos.<sup>157</sup> En base al manuscrito de Santacruz Pachacuti, Kusch sostiene que Viracocha, como dios máximo y principio de todo orden, tiene cinco cualidades:

«El yamqui no debió dudar mucho y transcribió los cinco signos, a saber: I, Viracocha es el *maestro*; II, es la *riqueza*; III, es el *mundo*; IV, es la *dualidad* y V, es el *círculo creador*.»<sup>158</sup>

La primera cualidad de Viracocha es la de ser un maestro. Como principio del orden, Viracocha enseñó a los seres humanos los métodos que éstos pueden emplear para infundirle un orden al mundo que les resulte beneficioso. Los más

---

<sup>157</sup> PÉREZ, Alberto Julián, "El pensamiento de Rodolfo Kusch: una manera de entender lo americano", en *Mitológicas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Argentina, pp. 59-66. Pérez sostiene que: "Kusch procedió a 'razonar el material arqueológico' y fue aventurándose en su interpretación del ser de América. En América profunda estudió el 'viracochismo', valiéndose de crónicas del siglo XVII que daban testimonio del culto del dios Viracocha en el altiplano altoperuano, hoy Bolivia. Cita diversos estudios de investigadores americanos, como Lehmann-Nitsche, Ricardo Latcham, Miguel León Portilla. Kusch analiza los datos sobre el mundo cósmico y sagrado de los incas, su relación con la tierra y el sentido simbólico de sus creencias. Señala que la idea del mundo que se hacían los incas a través de los 'yamqui', sus sabios, era resultado de su relación con la vida en esta tierra, desde donde surgía su filosofía. Para Kusch la filosofía no es universal sino regional, refleja las condiciones ontológicas de la existencia de cada pueblo."

<sup>158</sup> KUSCH, Rodolfo, "América Profunda", en *Obras completas tomo II*, Editorial Fundación Ross, Rosario, Argentina, 2007, p. 30.

evidentes son aquellos que permiten obtener el alimento mediante la agricultura, la contención de las inclemencias de los vientos y de los ríos, y la construcción de viviendas. Esto nos lleva al segundo rasgo del dios, la riqueza: las aguas de un río son potencialmente ricas porque pueden servir para calmar la sed, para bañarse y lavar las ropas y utensilios, y para regar los cultivos. La tierra es potencialmente rica porque se puede utilizar para el sembrado y la cosecha. De ahí que pasamos a su tercer rasgo, el mundo: Viracocha crea el mundo al ordenar el caos, mediante la acción de sus dos hijos, el Sol y la Luna. Esto significa que mientras haya orden en el mundo, a pesar del caos subsistente, Viracocha está presente en el mundo como su orden, así como sus hijos están presentes en los astros del Sol y de la Luna que describen ciclos regulares. Esto nos lleva a analizar su cuarto rasgo, la dualidad: Viracocha contiene en sí todas las dualidades que hacen al orden, y por eso es a la vez varón y mujer. Más aún, Santacruz Pachacuti utiliza la palabra quechua *tega* para referirse al dios, que Kusch traduce como *flor*. Viracocha es una flor cósmica originaria de cuatro pétalos, y cada pétalo se orienta en una de las cuatro direcciones cardinales. Este esquema era sumamente importante en la cultura inca, y se expresa también en la distribución espacial del imperio con sus cuatro zonas, teniendo a la ciudad del Cuzco como centro. El quinto rasgo de Viracocha es el círculo creador: El círculo agrupa y reúne los rasgos anteriores del dios, como agrupando también los cuatro elementos que gobierna y las cuatro zonas del imperio incaico. El soberano del imperio, el Inca que residía en el Cuzco, era la representación viviente de Viracocha, y como el dios que gobernaba el mundo y velaba por su orden, él era el encargado de gobernar el imperio y de velar por las cosechas y los trabajos.

Pero a pesar del orden que Viracocha imponía en el mundo, aún subsistía el caos primordial, que en todo momento podía manifestarse como azar. Una cosecha podía perderse

a causa del granizo, una vivienda podía ser arrasada por el desborde de un río, y una persona podía morir al desplomarse un cerro. Kusch considera que esta dualidad de orden y caos se expresaba en la antinomia fundamental del maíz y de la maleza, ya que cualquiera podía resultar de la actividad agraria:

«Indudablemente consigna la alternativa de que pudiera darse la abundancia útil del *maíz* o la inútil de la *maleza*.»<sup>159</sup>

Por eso la enseñanza de Viracocha, referida a los trabajos agrarios, estaba destinada a torcer el azar y a lograr que la cosecha se transforme en maíz y no en maleza. Para la filosofía inca, la humanidad no está completamente a la merced del azar, sino que es posible torcerlo a fin de que la suerte caiga a su favor. Lo que permite torcer el azar es la enseñanza que Viracocha nos legó como maestro, para que podamos aprovechar las riquezas del mundo.

## *2. El lunfardo porteño*

Así como Kusch analizó la filosofía inca como ejemplo del pensamiento precolombino, también se interesó por la filosofía implícita en la vida de las grandes ciudades, para tener una imagen más comprensiva de la realidad del continente americano. En el lunfardo de Buenos Aires rastrea los lineamientos fundamentales de una concepción porteña del mundo. Dice al respecto:

<sup>159</sup> KUSCH, Rodolfo, *Op. Cit.*, p. 67.

«Cada palabra, especialmente si pertenece al lunfardo, arrastra consigo lo que realmente pensamos del mundo y del hombre.»<sup>160</sup>

Kusch establece una diferencia entre el *yo* y el *para mí* o, dicho más coloquialmente, el *pa'mí*. Es la misma diferencia que existe entre el *usted* y el *vos*. Para ilustrar esto, supongamos que estamos en una reunión de varias personas. Una de ellas dice algo con lo que estamos en desacuerdo, y entonces decimos: “*Yo creo que usted está equivocado*”. Así expresamos nuestro desacuerdo de manera formal. En cambio, si decimos “*Pa'mí que vos estás macaneando*”, nuestra expresión de desacuerdo adquiere una connotación muy distinta. Al sustituir el *yo* por el *pa'mí* reemplazamos la formalidad por la coloquialidad. El *yo* y el *usted* son como máscaras formales que utilizamos para marcar cierta distancia, mientras que el *pa'mí* y el *vos* connotan un grado de intimidad.

Por otra parte, en vez de decir *tú*, decimos *vos* cuando queremos expresarnos coloquialmente, y *usted* cuando queremos marcar una distancia y mostrarnos formales. Tampoco usamos el *vosotros*, por más de que así lo enseñe la gramática, sino que decimos *ustedes*. El *pa'mí* es, de esta manera, más que un recurso lingüístico; es también nuestro fuero interno o vida interior:

“Sin embargo, esto de sustituir el *yo* por el *pa'mí* está mal, porque en la escuela nos enseñaron que los pronombres personales eran *yo, tú, él, nosotros, vosotros y ellos*. Pero una cosa es la gramática y otra la vida. Nos parece mucho más leal decir *pa'mí* y no *yo*. Y lo mismo ocurre cuando sustituimos el *tú* por el *vos*.”<sup>161</sup>

<sup>160</sup> KUSCH, Rodolfo, *De la Mala Vida Porteña*, en *Obras completas tomo I*, Editorial Fundación Ross, Rosario, Argentina, 2007, p. 323.

<sup>161</sup> KUSCH, Rodolfo, *Op. Cit.*, p. 338.

Así como el *pa'mí* y el *vos* se refieren a la intimidad, el *usted* se refiere a la formalidad junto con otra palabra, la *gente*. La *gente* es toda aquella persona ajena a nuestra intimidad, es esa masa de personas entre las cuales nos movemos al caminar por una transitada peatonal. Si estamos caminando por aquella peatonal con algún amigo, no es raro que le digamos "Doblemos en la próxima esquina y vayamos por otra calle, porque acá está lleno de *gente*, no se puede caminar".

Así es como terminamos estableciendo una división tajante entre el mundo formal y el informal, que Kusch denomina "profano" y "sagrado", respectivamente. Para esclarecer esta idea de lo sagrado y de cómo se relaciona con el *pa'mí*, supongamos que tenemos un calendario de hace varios años en la pared de la cocina. Nos visita un conocido, y nos pregunta: "¿Pero por qué no tirás ese calendario, si ya es viejo?" y nosotros contestamos: "No, ese calendario es *sagrado pa'mí*, ahí tengo marcado el día que ganamos el campeonato mundial". El calendario es entonces *sagrado pa'mí* porque me recuerda el anhelo y el deseo que tenía de que mi equipo se llevara la copa mundial. En cambio, el trabajo que hago en la oficina, en el mundo formal de lo profano, es simplemente un medio para tener un sueldo a fin de mes y de subsistir. Cuando salgo de la oficina y me encuentro con un amigo en el café, o cuando vuelvo a mi casa, retorno a ese recinto de cosas *sagradas pa'mí*.

Para Kusch, hay una similitud estructural entre los cuatro pronombres del lunfardo porteño y los cuatro elementos de la filosofía inca. La realidad, o el profano mundo del afuera, es similar al caos primordial del pensamiento incaico, donde la suerte puede hacer que crezca tanto maíz como maleza. En el caso de la cosmovisión que surge a partir del lunfardo porteño, esto se traduce como *la buena* o *la mala*, donde uno *la pega* o no *la pega*. Como el agricultor incaico, arrojamos una semilla a la tierra caótica de la ciudad, a fin de que crezca y podamos cosechar sus frutos.

La semilla que arrojamos al caos de Buenos Aires desde nuestro anhelo y deseo, es decir desde nuestro recinto sagrado del *pa'mí*, es una metáfora para referirnos a los proyectos que cuidamos y cultivamos, como si se tratara de semillas reales, con la esperanza de que maduren y nos beneficien con sus frutos. Escribimos un currículum y lo repartimos por toda la ciudad, con la esperanza de que esta actividad se fructifique en un empleo y en un sueldo que nos permita subsistir; ahorramos para comprarnos un pequeño terreno y los materiales necesarios para construir una vivienda, y trabajamos para edificarla en los momentos que podamos, y la vamos viendo crecer, como si fuésemos los espectadores de una planta que germina y crece gracias a nuestro riego y cuidado.<sup>162</sup>

Pero al igual que le sucedía al agricultor incaico, a los habitantes de la gran ciudad contemporánea también los puede sorprender el azar. El oficinista no corre el riesgo de perder una cosecha a causa del granizo, pero corre el riesgo de perder el sueldo a causa de un despido. Es por ello que es necesario volverse *canchero* frente al mundo, para que podamos *gambetear la vida* y así sortear los obstáculos que el azar nos presente:

<sup>162</sup> MATURO, Graciela, "Rodolfo Kusch: La búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 15, n° 48, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2010, pp. 43-49. Graciela Maturo dice: "Para muchos intelectuales Kusch pasa por ser un indigenista, cuando no se trata de eso. Sin negar desde luego su sensibilidad social, tan aplicable al indígena como a todo hombre postergado por las iniquidades políticas, su interés por la visión del indígena americano no es curiosidad antropológica ni vindicación de derechos sociales, sino el progresivo descubrimiento de un otro que revela en sí los estratos más ocultos de lo humano. Ningún filosofar genuino en América, sostiene Kusch, puede prescindir de ese sujeto básico, a medias o muy escasamente incorporado a las categorías y modos de vida del occidental. Pretende hacer de él el sujeto cultural americano y en consecuencia, el sujeto fundamental de la filosofía americana, una filosofía que para ser tal ha de arraigar en un suelo y en una cultura."

«¿Qué decimos cuando usamos el término *canchero*? ¿*Canchero* en dónde? No será en la cancha de fútbol, sino en la *cancha* sagrada, como si uno extendiera el recinto sagrado de su *pa'mí* hacia afuera, casi a la manera de una cancha de fútbol, pero de un club que es uno mismo, mejor aún, uno mismo convertido en empresario de espectáculos futbolísticos para mostrar su capacidad de *gambetear* la vida, y de mover la admiración del prójimo, pero reducido éste a simple *mersa* o *grasa*, del cual uno se compadece con aquello de *pobre de él*. *Canchero* significa aventurarse a dominar el mundo exterior, pero con el fin de *encandilarlos* o *dejarlos locos* a todos, casi como si uno se vengara de la *gente*.»<sup>163</sup>

El *canchero* sabe como *gambetear* la vida, sabe como rebuscárselas para sobrevivir en el caos inhóspito de la gran ciudad. A pesar de los despidos y de la falta de dinero, se las ingenia para conseguir unos pesos que le permitan comprar el pan para ese día. Con un fuerte sentido de la aventura y una habilidad para sobrevivir en la que se ha vuelto todo un experto, va de un lado a otro de la gran cancha que es Buenos Aires, esquivando un obstáculo tras otro con la esperanza de meter un *golazo* que lo saque de la penuria.

A pesar de la destreza que el *canchero* pueda tener, éste no deja de encontrarse en una situación difícil. Es por eso que los padres incentivan a sus hijos desde temprana edad a que se *armen* para la vida. El *armado* que desde infantes nos incentivan a desarrollar equivale a *ser alguien*. Para la concepción porteña del mundo, no es suficiente volverse *canchero* frente al mundo y saber *gambetear* la vida. Éstos son recursos que nos permiten subsistir, pero no nos permiten sobreponernos al anonimato. Dicho de otra manera, no nos destacamos como *alguien*, en el sentido de alguien importante. Por eso es que la finalidad de nuestro *armado* no es el de subsistir solamen-

<sup>163</sup> KUSCH, Rodolfo, *Op. Cit.*, pp. 371-372.

te, sino también el de *ser alguien* importante: un ingeniero, un abogado, un propietario, un jefe de oficina, un médico o un juez, y no meramente una persona que sabe rebuscárselas para sobrevivir en la gran ciudad. Y para *ser alguien* es necesario *tener algo*:

«Nos sentimos satisfechos de las cosas logradas en los últimos años: algún título, alguna propiedad, algunos libros más, algún traje nuevo o algún cargo. Nos gusta pensar en estas cosas. Decimos que al fin y al cabo hemos puesto nuestro esfuerzo para *ser alguien*.»<sup>164</sup>

El concepto de *tener algo* abarca desde propiedades inmobiliarias hasta un título universitario. Decimos, respectivamente “*tengo un departamento*” o “*tengo un título*”. A causa de ello, *somos propietarios*, o *somos profesionales*. En ambos casos *somos alguien* gracias a lo que *tenemos*. El carácter posesivo de lo que fundamenta nuestro *ser alguien*, el *algo* que *tenemos*, se relaciona estrechamente con el carácter igualmente posesivo del *pa'mí*. Es por ello que lo que *tengo* y he conseguido con esfuerzo, mediante el ahorro, el trabajo y el estudio, es *sagrado pa'mí*. Me he *sacrificado* para conseguir *algo*, y así lo he vuelto *sagrado pa'mí*. No otra cosa indica, según Kusch, la etimología de la palabra “*sacri-ficar*”, tornar *sagrado algo*.

Kusch también realiza una interpretación filosófica de la medianera que separa las casas de dos vecinos. Físicamente, separa dos casas; pero filosóficamente, indica la distancia que separa el mundo profano de afuera, del recinto hogareño que contiene cosas que son *sagradas pa'mí*, porque me he *sacrificado* para poder *tenerlas*. El vecino es un símbolo de la *gente*, alguien que reconozco pero que no es *sagrado pa'mí*, como lo es un amigo a quien le cuento mis intimidades y con quien

<sup>164</sup> KUSCH, Rodolfo, “Indios, Porteños y Dioses”, en *Obras completas tomo I*, Editorial Fundación Ross, Rosario, Argentina, 2007, p. 177.

comparto mis cosas *sagradas* que he conseguido. Por eso frente al vecino levanto una medianera que separa y delimita su terreno del mío, tratándolo de *usted* para que no traspase la distancia formal que establece la medianera.

Kusch sostiene que en la misma medida en que nos esforzamos por *tener algo*, ya sea una propiedad o un título universitario, para *ser alguien*; también nos esforzamos para evitar la situación de *dejarnos estar*, ya que alguien en semejante situación está mal visto, incluso por nosotros. Es, a fin de cuentas, lo que nos han inculcado desde infantes: procurar *ser alguien* y evitar la situación de *dejarse estar*.

Nosotros *somos alguien* porque *tenemos algo*, que hemos conseguido mediante el esfuerzo. El que se *deja estar*, en cambio, no es alguien importante porque no tiene nada que lo defina. Es un *don nadie*, un anónimo que a lo sumo sabe *gambetear* la vida y rebuscárselas para sobrevivir, pero que no se destaca entre la *gente* como *alguien* importante. Hay toda una mitología ciudadana, típica de la clase media, respecto de aquellos que se *dejan estar*. Si uno se *deja estar*, puede perder un ascenso laboral o incluso el trabajo mismo. Si uno no se empeña en ahorrar porque se *deja estar*, no tendrá los fondos suficientes para convertirse en propietario, aunque sea de un pequeño lote. En fin, para la concepción porteña del mundo, si uno se *deja estar* porque no se empeñó en *tener algo*, corre todo tipo de riesgos.

Esta actitud, típica de la clase media de la ciudad, tuvo su origen en un lugar muy lejos del Río de la Plata. Tuvo su origen precisamente en aquella región geográfica que Buenos Aires se empeñó tan arduamente por parecerse: Europa. El análisis de lo europeo nos permitirá comprender mejor el lugar de procedencia de este afán de *ser alguien* que nos inculcan desde infantes, y también brindará elementos para esclarecer la cuestión referida al mero *estar*.

### 3. *El análisis de lo europeo*

Para Kusch, el afán de ser alguien tiene su origen en la burguesía europea del siglo XVI. El Renacimiento marca el fin de la Edad Media y el inicio de la Edad Moderna, con su consecuente cambio de actitudes y de valores. El anonimato y la austeridad del sujeto medieval, encarnado principalmente por campesinos y monjes, son reemplazados por el individualismo y el afán de prestigio de los mercaderes de las nacientes ciudades.

El hombre de la modernidad reemplaza al Dios medieval como protagonista de la historia, y el mercado reemplaza a la religión. El sujeto moderno ya no consulta al sacerdote de una iglesia con el fin de obtener una orientación moral para su vida, sino que consulta la oferta y la demanda del mercado con el fin de obtener una guía económica para la inversión financiera. El mercado adquiere el estatuto de concepto fundamental que regula la vida, donde el inversionista intenta torcer el margen de ganancia financiera a su favor y evitar la pérdida, así como el agricultor incaico intentaba torcer la suerte para que su cosecha se transformara en maíz en vez de maleza.

Para Kusch, lo que fundamenta el funcionamiento del mercado es el prestigio. El mercader busca, como comprador y vendedor, la obtención de la mayor ganancia económica posible. Se preocupa por darle una imagen de excelencia y de calidad a sus productos; y esa imagen puede influir en los compradores, haciendo que se decidan por lo que él tiene que ofrecer, y no por sus competidores.

La burguesía, como clase que comenzó a gestarse durante la Edad Media y que luego alcanza su apogeo al reemplazar a la aristocracia como clase gobernante a través de la Revolución Francesa, se sitúa a sí misma en el fin de la historia, concebida como un proceso de gradual evolución y

progreso en la conquista de la libertad. Pero Kusch propone una nueva manera de entender la historia:

«Una forma más profunda de ver la historia sería dividirla en cambio entre la *gran historia*, que palpita detrás de los primeros utensilios hasta ahora y que dura lo que dura la especie, y que simplemente *está* ahí, y la *pequeña historia* que relata sólo el acontecer puramente humano ocurrido en los últimos cuatrocientos años europeos, y es la de los que quieren *ser* alguien.»<sup>165</sup>

Vemos que Kusch propone una división alternativa a la de prehistoria y de historia. La *gran historia* es la de las masas de obreros y de campesinos, de cazadores, agricultores y recolectores, de los pueblos originarios de América y de los habitantes de las grandes ciudades de Europa. Es también la historia de los pueblos africanos y de los nativos de Australia, de los oprimidos, explotados y esclavizados de todas las regiones del planeta desde que se descubrió el fuego y se inventaron las herramientas de hueso, madera y piedra, hasta que se edifican las grandes ciudades contemporáneas. La *pequeña historia*, en cambio, es la historia que la burguesía europea se ha hecho de sí misma como clase para darse una imagen de tradición y, en definitiva, de prestigio.

Para Kusch, el privilegio de la burguesía europea no puede mantenerse hasta el fin, porque su situación depende directamente de la inmensa mayoría que ha oprimido y explotado. Esta inmensa mayoría de obreros y de campesinos ya está cansada de ser subyugada, y Kusch indica que en sus revueltas atisbamos el restablecimiento del *estar*. Incluso en el ámbito académico, el estatuto privilegiado de ciertas filosofías, como el existencialismo, ha dejado de ser lo que sus teóricos han querido, para dispersarse mas allá de la academia y

<sup>165</sup> KUSCH, Rodolfo, "América Profunda", en *Obras completas tomo II*, p. 153.

recibir una fuerte recepción por parte de amplios sectores que no desarrollan su labor en las universidades.

Hemos importado la cultura y el pensamiento típico de las ciudades europeas, pero incluso en éstas se advierte una gran mayoría de personas que, sin *ser alguien*, sin embargo *están*. También en la ciudad de Buenos Aires hay una inmensa mayoría de personas cuyos nombres no entran en los libros de la *pequeña historia* de la burguesía, pero que *están*, y por eso forman parte de la *gran historia* de la humanidad:

«El análisis de lo europeo nos sirvió sólo para rebajar el mito del *ser*, y advertir en cambio el mero *estar*, incluso en los suburbios de las ciudades europeas. Y un *ser*, así visto, apenas pasa de un simple afán de *ser* alguien, una manera de destacarse en la competencia.»<sup>166</sup>

En las regiones más profundas de América, como el altiplano, también penetró la cultura de Occidente, pero fue acogida de una manera completamente distinta. El sincretismo de creencias autóctonas y de unos valores importados traza los lineamientos fundamentales del pensamiento del altiplano.

#### 4. *El pensamiento del altiplano*

Las ciudades contemporáneas del continente americano, como Buenos Aires, quisieron parecerse a las de Europa, y así fue que se importó su cultura, junto con el afán de *ser alguien*. Este afán de occidentalización también afectó en cierta medida a las localidades más alejadas de las grandes urbes, pero su influencia fue adoptada por los habitantes de las aldeas de acuerdo a sus propios propósitos. Kusch viajó varias veces a

<sup>166</sup> KUSCH, Rodolfo, *Op. Cit.*, p. 163.

la región del altiplano para entender el pensamiento popular de la América profunda que, inspirado por el hálito de las culturas precolombinas, adaptó la influencia europea para generar un pensamiento propio y sincrético.

Kusch narra el encuentro que tuvo con un *yatiri* o brujo del altiplano llamado Ceferino Choque. Éste se especializaba en el ritual de adivinación con hojas de coca. Kusch se enfoca en los aspectos estructurales y formales del ritual, y también muestra que el *yatiri* emplea un método preciso.

El ritual comienza con la colocación de un paño sobre el suelo o sobre una mesa, y en él se coloca el billete de un peso boliviano. A éste el *yatiri* lo denomina *nayrajja*, que significa “sin tiempo” o “antes de tiempo”:

«Sobre él se coloca una cruz formada por dos hojas de coca que se denomina, según los *yatiri*, Tata Lindo o el Señor Jesucristo. Dicha cruz sacraliza el paño donde se ha de trabajar. El *yatiri* dispone luego alrededor, simbolizados también con hojas, los problemas y los personajes que se vinculan con aquéllos. Luego procede a la adivinación propiamente dicha que consiste en echar hojas de coca sobre las anteriores, y según caigan del lado verde o claro, y según la forma, posición o dirección de las mismas respecto al Tata Lindo, irá diciendo el vaticinio.»<sup>167</sup>

Lo que Kusch considera que es importante de esto no es el vaticinio de una consulta particular, sino la constatación de que el ritual de adivinación con hojas de coca tiene una estructura formal, de reglas y de casilleros vacíos que son llenados por los datos empíricos y contingentes del caer de las hojas. Para Kusch, no importa la verdad o la falsedad del ritual, sino su estructura formal. Es decir, Kusch no se concentra en

<sup>167</sup> KUSCH, Rodolfo, “El Pensamiento Indígena y Popular en América”, en *Obras completas tomo II*, pp. 329-330.

el contenido del ritual, sino en las reglas formales, estructurales, que rigen *a priori* cualquier contenido empírico que el ritual tenga. Hay aquí una similitud con el estructuralismo de Lévi-Strauss, pero también una marcada diferencia.<sup>168</sup> La similitud consiste en que, así como Lévi-Strauss se esforzó por estudiar las relaciones de parentesco con un método estructural basado en la lingüística de Saussure, así también Kusch estudia el ritual de adivinación con hojas de coca destacando la importancia de la estructura del ritual. Pero la estructura que Kusch identifica en el ritual con hojas de coca no está basada en la lingüística de Saussure. Más bien, intenta interpretar este fenómeno en base a las categorías propias del altiplano. Una de esas categorías, que tiene un papel fundamental, es el de *soncco*, palabra que Kusch traduce como "corazón".

La interpretación de las hojas de coca, y el consejo del *yatiri*, se hacen desde el corazón, al cual le corresponde un lugar especial dentro del pensamiento del altiplano. En el caso de la adivinación con hojas de coca, el corazón del *yatiri* le permite hablar acerca de lo que percibe, las hojas que han caído sobre el paño. También le permite tener fe en lo que está viendo. Estos dos factores, el de la percepción y el de la certeza emocional, le permiten elaborar un discurso que contiene tanto elementos racionales como sentimentales. Así es como puede interpretar lo que ve, y formular un consejo a quien consulta:

---

<sup>168</sup> PÉREZ, Alberto Julián, "Rodolfo Kusch y su crítica a la razón occidental", en *Mitológicas* vol. XXV, Buenos Aires, Argentina, pp. 27-38. Pérez sostiene que "La cultura occidental considera que tenemos que educar al sujeto para su liberación. El campesino resiste esta idea. La resiste porque tiene su propia cultura, que posee su propio criterio. La burguesía, reconoce Kusch, quiere incorporar al campesino a la vida económica de las ciudades y para esto fuerza sobre él su criterio. Aún el educador ve a este campesino como a la oveja negra del progreso. Esto cambia si en lugar de asumir un punto de vista pedagógico, miramos al campesino desde una perspectiva antropológica."

«Evidentemente, el corazón ha sido desde antiguo el órgano que, a la vez, ve y siente. Tiene el valor de un regulador intuitivo del juicio. El juicio emitido a partir del corazón es a la vez racional e irracional, por una parte dice lo que ve, o sea que participa del mundo intelectual de la percepción, y por la otra siente la fe en lo que está viendo, casi a manera de un registro profundo, como una afirmación de toda la psiquis ante la situación objetiva.»<sup>169</sup>

El corazón, como regulador intuitivo del juicio, no es exclusivo de los *yatiri*, sino que su función es común a todos los habitantes del altiplano. El corazón permite entablar entre los habitantes un fuerte sentimiento de comunidad y de solidaridad, y también les permite desarrollar un sistema racional de la distribución de la tierra y de las herramientas, completamente diferente al de la economía capitalista. Respecto de este sistema económico comunitario del altiplano, Kusch nos dice que:

«Consiste en una relación económica anterior a una economía del dinero. Se basa en la propiedad común de la tierra y de los utensilios. Los trabajos son emprendidos en forma colectiva, de tal modo que, aun hoy en día, según informes, cuando alguien quiere construir una casa, toda la comunidad ayuda en dicha empresa. La siembra y la cosecha se realizan también en común.»<sup>170</sup>

A diferencia de la economía capitalista, en ciertas regiones del altiplano existe otro tipo de economía que tiene un carácter fuertemente comunitario. Se comparte la tierra, ya que ella alimenta a todas las personas por igual, se comparten

<sup>169</sup> KUSCH, Rodolfo, *Op. Cit.*, pp. 303-304.

<sup>170</sup> KUSCH, Rodolfo, *Op. Cit.*, pp. 414-415.

las herramientas porque todos tienen el derecho de labrar la tierra, y el trabajo se reparte de manera comunitaria porque todos colaboran para beneficiar a la comunidad.

### 5. *El ser y el estar*

La filosofía de Kusch culmina con una reflexión general acerca de los conceptos *ser* y *estar*, para la cual han servido todos sus análisis anteriores, desde la filosofía precolombina de los incas y la cosmovisión implícita en el lunfardo porteño, hasta el análisis de lo europeo y el pensamiento del altiplano. Kusch comienza por constatar que el castellano, a diferencia del inglés, del alemán y de otros idiomas, distingue los verbos *ser* y *estar*:

«Se diría que el idioma castellano es el único idioma que ofrece dos posibilidades de existencia, una es la de *ser* y otra la de *estar*.»<sup>171</sup>

En el inglés, por ejemplo, no existe la mencionada distinción, ya que para ambos verbos se utiliza la palabra *being*. Lo mismo ocurre con el *Sein* del alemán o el *être* del francés. Kusch se pregunta qué hubiese pasado si Heidegger hubiese expresado su pensamiento en castellano en vez de alemán. Lo mismo cabe conjeturar acerca de Sartre.

Según Kusch, el *ser* se asocia al reposo, mientras que el *estar* se asocia a la inquietud. El *estar* es sumamente mudable, porque se refiere a la circunstancia en el cual el sujeto se encuentra, y las circunstancias son siempre cambiantes. Abarca tanto a posiciones en el espacio, como cuando decimos “está en la otra habitación” como a estados de ánimo, como cuando

<sup>171</sup>KUSCH, Rodolfo, “Charlas Para Vivir en América”, en *Obras completas tomo I*, p. 480.

decimos “está alegre” o “está triste”. El *ser* nos permite definir, mientras que el *estar* nos permite circunstantializar. Y esta circunstantialización no requiere establecer definiciones.<sup>172</sup> También nos permite establecer diferencias tales como aquella que se puede apreciar entre “ser triste” y “estar triste”. La primera expresión denota una fijeza inamovible, define la esencia de una persona como intrínsecamente triste. Dicha persona no podría cambiar de estado de ánimo, su tristeza se convierte así en una característica esencial de su personalidad. En cambio, la segunda expresión permite que la persona afectada por la tristeza pueda modificar aquel estado, porque se puede estar triste en un determinado momento, pero no necesariamente para siempre. En otro momento puede estar alegre. Esta diferencia nos sirve para diferenciar otras cuestiones. Por ejemplo, considérense las diferencias entre “ser estudiante” y “estar estudiando”, “ser trabajador” y “estar trabajando”.<sup>173</sup>

Al interpretar al *ser* como el afán de *ser alguien*, Kusch afirma que dicho afán depende ontológicamente del *estar*. Porque para ser alguien, primero es necesario estar vivo. Ade-

<sup>172</sup> CULLEN, Carlos, “La América Profunda busca su sujeto. De cómo entiende la filosofía Rodolfo Kusch”, en *Revista Espacios* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras), 43, 2010, pp. 88-97. Dice Cullen: “En el estar reina la inquietud, la accidentalidad, el mero acontecer, lo que está en pie y siempre en situación de caer. Porque “ser” es estar sentado, y de lo que se trata es de danzar, tambalear, al ritmo de la negatividad, habiendo dejado más allá del “límite” los objetos, las seguridades, la buena pulcritud y la segura ciudad.”

<sup>173</sup> MATUSCHKA, Daniel von, “Exposición y crítica del concepto de “estar” en Rodolfo G. Kusch”, en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 2, Universidad Nacional de Cuyo, 1985-1986, pp. 137-160. Matuschka observa que: “El ‘ser’, en suma, hace referencia al mundo de esencias. Según lo expuesto, el verbo ‘estar’ es utilizado cuando se trata de circunstancias y al verbo ‘ser’ se lo utiliza para designar estados permanentes. Pero, llama la atención el hiperbólico e inveterado uso que se hace de tal distinción en el castellano marginal de América del sur, donde expresiones como ‘estoy escribiendo’ se prefieren a ‘yo escribo’, ‘estoy trabajando’ en vez de ‘yo trabajo’.”

más, siendo que la otra condición del ser alguien es el tener algo, resulta que también en esto se diferencia del estar, porque para estar no se necesita tener algo. Para Kusch cualquier modo de ser depende ontológicamente del estar. Esto lo lleva a decir que el ser es “fagocitado” por el estar. Esta fagocitación del ser por el estar conduce a Kusch a reflexionar sobre la posibilidad de una categoría ontológica estrechamente relacionada con las dos anteriores, la categoría del estar-siendo.<sup>174</sup> Para Kusch, el estar-siendo es tanto una estructura ontológica como una decisión cultural americana. Como estructura ontológica, significa que siempre estamos en una circunstancia que posibilita un modo de ser. Por ejemplo, no es lo mismo “ser injusto” que “estar-siendo injusto”. Al colocar el *estar* en la base de aquella estructura ontológica, Kusch afirma que todo modo de ser es móvil y cambiante, en vez de ser fijo e inmutable. Al mismo tiempo, al conectar el *estar* con el *siendo*, también le otorga un cierto espacio, un cierto margen, a la individualidad. Al estar-siendo, nos encontramos en una circunstancia, pero una circunstancia mudable que a su vez fundamenta un cierto grado de individualidad. Es por ello que el estar-siendo es también una decisión cultural americana, ya que, si bien podemos meramente *estar* en América, también podemos tomar la decisión de estar-siendo americanos.

Hay un último concepto en Kusch, que está estrecha-

---

<sup>174</sup> MATUSCHKA, Daniel von, “Nuevas consideraciones en torno al concepto de “estar” en R. G. Kusch”, en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 10/11, Universidad Nacional de Cuyo, 1994, pp. 111-139. Matuschka dice: “En la evolución interna del pensamiento del autor, la expresión “estar-siendo” empieza a suplir en determinados casos las de “mero estar”, “estar aquí”, “estar”, etc, y esto a partir de La negación en el pensamiento popular (cap 8, “La fórmula del ‘estar-siendo’”) Allí la pregunta conductora del texto es la pregunta por la estructura ontológico-existencial de América, y la respuesta, el “estar” Pero el aspecto destacado con “estar-siendo” es la curiosa situación de la cultura nativa por la cual se transmuta el sentido de todo objeto técnico a otro ámbito.”

mente vinculado con los anteriores, el *estar con*. Este concepto también indica una estructura ontológica que se relaciona con el *estar*, ya que el *estar con* es el requerimiento ontológico de la comunidad:

«Esto no excluye, sin embargo, que la circunstancia, o la honda sensación de un mundo inestable, en el cual todo *se hace*, incluso la gloria y la honra, provoca en el *estar* la necesidad de un *estar con*, o sea como un requerimiento de comunidad.»<sup>175</sup>

Consideramos que este es el sentido último y más profundo del *estar*, el requerimiento de comunidad que se expresa como un *estar con*. Habíamos visto un ejemplo de economía comunitaria en el caso de algunos pueblos del altiplano. Mientras que el *ser alguien* es un afán que acentúa el individualismo y la competencia, el *estar con* es un requerimiento que afirma los vínculos comunitarios y la solidaridad. Un individuo que tiene algo y logra así ser alguien no deja de estar expuesto a los riesgos del azar, que podrían forzarlo a perder ese algo y por ende haría que dejara de ser alguien. En esa situación se vería reducido a sobrevivir por su propia cuenta. Para aminorar los riesgos que eso conlleva, conviene no poner todas las esperanzas en el triunfo puramente individual, sino en afirmar el *estar con* que fundamenta los vínculos comunitarios, como lo hacen algunos pueblos del altiplano, y así poder contar con la ayuda y el socorro de la comunidad. Al *estar con* los demás integrantes de la comunidad se asume un compromiso de auxiliar a aquellos integrantes que lo necesiten, en vez de dejarlos a su propia suerte. Los riesgos del azar no desaparecen del todo, así como no desaparecerían del todo para el agricultor incaico, que buscaba torcer el azar para

<sup>175</sup> KUSCH, Rodolfo, "El Pensamiento Indígena y Popular en América", en *Obras completas tomo II*, p. 535.

que su cosecha se transformara en maíz y no en maleza. Pero esos riesgos se aminoran mediante la solidaridad que todos los miembros de la comunidad mantienen entre sí al *estar con* los demás.



CAPÍTULO X

**MARIO BUNGE**



**Mario Bunge** (1919), físico y filósofo, es uno de los autores más prolíficos de la Argentina. Es el creador de una propuesta filosófica y científica de amplio alcance que abarca la semántica de las teorías científicas, la metafísica, la filosofía de la ciencia y la ética, plasmada a través de una descomunal obra que incluye más de 70 libros y 400 artículos. Bunge se inserta en una tradición de epistemólogos y filósofos argentinos de la ciencia que incluye a autores como José Babini, Gregorio Klimovsky, Tomás Moro Simpson y Guillermo Boido. Su sistema filosófico se mantiene en pie de igualdad con respecto a los que fueron elaborados por los más renombrados filósofos de la ciencia, como Carnap, Popper, Nagel, Hempel, Kuhn, Lakatos y Feyerabend.

En general se lo conoce más por sus críticas, especialmente a las pseudociencias, que por sus teorías filosóficas propias, hecho que ha conducido las más de las veces a interpretaciones erróneas de su pensamiento. Se suele creer que para Bunge la psicología es una pseudociencia, cuando en realidad hay una defensa vigorosa de la psicología científica a lo largo de toda su obra. Otras veces se lo ha visto como un enemigo del marxismo. Si bien critica a Marx & Engels en varias cuestiones, también valora muchos de sus aportes. Además, con-

viene recordar que Mario Bunge fundó la primer Universidad Obrera de la Argentina, donde se formaba a los obreros en ciencias básicas, historia del movimiento obrero, economía y política. Por último, todavía en otras ocasiones se lo ha juzgado como contrario a toda metafísica, cuando en su obra hay una propuesta metafísica explícita, de carácter científico, que hunde sus raíces en el proyecto aristotélico de fundar una “ciencia de los primeros principios”.

Su extensa y pormenorizada obra abarca una miríada de temas filosóficos, tales como la fundamentación de la biología, los problemas epistemológicos de la física, la filosofía de la química, el estatus de las ciencias sociales, el uso del concepto de causalidad en la ciencia moderna, los aportes y los límites de la sociología del conocimiento, el método científico, la diferencia entre las protociencias y las pseudociencias, los marcos teóricos de las investigaciones, las distintas propuestas éticas y la filosofía social. Se destaca su monumental *Tratado de filosofía* en ocho volúmenes, que abarca las cuatro disciplinas que para Bunge constituyen el núcleo de la filosofía contemporánea: la semántica, la metafísica, la epistemología y la ética. Allí, Bunge utiliza los conceptos de varias ciencias, como la física, la neurociencia, la biología y las ciencias sociales, para armar un sistema teórico que represente los rasgos generales de toda la realidad, con exactitud lógico-matemática, rigor científico y profundidad filosófica.

Mario Bunge nació en la ciudad de Buenos Aires. Mientras cursaba estudios de física y matemática en la Universidad Nacional de La Plata, estudió filosofía como autodidacta. Durante ese período pasó algunos meses en la cárcel, acusado de apoyar una huelga “ilegal”. Algunos años más tarde, fundó la primer Universidad Obrera de la Argentina, que llegó a tener cerca de mil estudiantes matriculados al momento de su cierre. En 1952 obtuvo su Doctorado en Física en la Universidad Nacional de la Plata. Tanto allí como en la Universidad Nacio-

nal de Buenos Aires dio clases de física teórica y de filosofía. Tras exiliarse, en 1966 comenzó a dar clases de lógica y metafísica en la Universidad McGill en Canadá. Hasta la fecha, cuenta con dieciséis doctorados Honoris Causa por parte de varias universidades de toda América y Europa. Actualmente continua dando clases, seminarios, conferencias y publicando libros y artículos.

### *1. El materialismo científico*

Bunge sostiene que muchos de los problemas tradicionales de la filosofía se pueden abordar con la ayuda de las distintas ciencias. Por ejemplo, las discusiones clásicas de la gnoseología respecto de si la fuente del conocimiento es la razón o la experiencia, se pueden abordar teniendo en cuenta los desarrollos de la neurociencia contemporánea. Esta invitación que se le otorga a la ciencia para que participe en la discusión de los problemas filosóficos clásicos contribuye a enriquecer aquellas discusiones. De manera análoga, algunas ramas de la filosofía que hoy en día se consideran más o menos anticuadas, como la metafísica, se pueden revitalizar invitando a la física, la química, la biología y las ciencias sociales a participar en la construcción de una nueva ontología de carácter científico.

Para Bunge, la relación entre la filosofía y la ciencia no consiste solamente en hacer filosofía de la ciencia. Tampoco se trata solamente de indicar en qué casos hay discrepancias entre las tesis filosóficas y los desarrollos de la ciencia. Estas dos actividades son necesarias, pero no son suficientes. La cuestión fundamental es elaborar una filosofía de amplio alcance, que incluya no solamente la filosofía de la ciencia, sino también la semántica, la metafísica y la ética; y que dicha filosofía se enriquezca con los contenidos que aportan cada

una de las distintas ciencias. Si vamos a construir una gnoseología, entonces construyamos una en base a los conceptos de la neurociencia. Si queremos proponer una antropología filosófica, entonces no hagamos caso omiso a los desarrollos de la teoría evolutiva, de la taxonomía y de la biología del desarrollo. Si nuestra intención es elaborar una ontología, entonces tomemos prestados los conceptos que nos brindan la física, la química, la biología y las ciencias sociales.

Al proyecto de construir una filosofía que invite los aportes de todas las ciencias, Bunge dedicó la mayor parte de sus trabajos, destacándose especialmente su *Tratado de filosofía* en ocho volúmenes. Allí, Bunge sostiene que el núcleo de la filosofía contemporánea abarca cuatro ramas principales: la semántica, la metafísica, la epistemología y la ética. Estas cuatro disciplinas filosóficas, abiertas a las investigaciones científicas, forman la columna vertebral de toda la filosofía de Mario Bunge.

La semántica a la que alude no se ocupa de los lenguajes en general, sino del lenguaje de las teorías científicas. Mediante el auxilio de la lógica y la matemática, la semántica de Bunge tiene por objetivo clarificar la estructura de las teorías que se aceptan en cada ciencia. La epistemología de Bunge es aquella rama de la filosofía que en castellano conocemos como “gnoseología”, que se ocupa de todos los tipos de conocimiento, y no sólo del conocimiento científico. En la filosofía anglosajona se utiliza el término “*epistemology*” para designar la teoría del conocimiento, mientras que en la filosofía hecha en castellano utilizamos el término “epistemología” para referirnos o bien a una rama de la filosofía de la ciencia, o bien lo utilizamos como sinónimo de esta última. Como el *Tratado de filosofía* fue escrito originalmente en inglés, Bunge utiliza el término “*epistemology*”, que hemos traducido literalmente, en vez de reemplazarlo por “gnoseología”. La metafísica de Bunge, que en el contexto de su obra es sinónimo de “ontología”,

se ocupa de los aspectos más generales de la realidad, en base al contenido suministrado por las distintas ciencias. La ética de Bunge se denomina "agatonismo" y es una ética del bien, a diferencia de las éticas de la virtud, la utilidad, el placer o el poder. Dentro del volumen 8 del *Tratado de filosofía* hay una parte dedicada a la ética y otra parte dedicada a la filosofía social. Bunge considera que los problemas éticos y los de la filosofía social también merecen un enfoque científico. No son reflexiones aisladas del cuerpo científico de la obra, sino que se ha intentado elaborar una propuesta en ética y filosofía social que tenga en cuenta los desarrollos de la biología y las ciencias sociales.

El marco general de la filosofía de Bunge es el materialismo científico. A veces también emplea las expresiones "materialismo sistémico" y "materialismo emergentista" como sinónimos. Bunge sostiene que el materialismo es la ontología compartida por toda la ciencia contemporánea. Considera que si concebimos la filosofía en una relación cercana a la ciencia, entonces conviene adoptar el materialismo científico como el marco ontológico general en el que se construirá dicha filosofía:

"Sucede que el materialismo es la ontología de la ciencia moderna, que, lejos de afirmar la existencia de entidades incorpóreas o fantasmáticas, asume que todos los existentes son cosas concretas (o materiales), aunque no necesariamente del mismo tipo, cuyos cambios están regidos por leyes. Por estas razones elegimos el materialismo, y en particular el materialismo científico, como la perspectiva ontológica fundamental dentro de la cual se inserta nuestra epistemología."<sup>176</sup>

<sup>176</sup> BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 5. Epistemology and Methodology I: Exploring the World*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1983, p. 9. La traducción del inglés de esta cita de Bunge es nuestra, al igual que todas las siguientes.

El materialismo científico no afirma que todas las cosas materiales sean del mismo tipo, porque, por ejemplo, podemos distinguir la materia orgánica de la inorgánica. Por eso es que Bunge a veces utiliza la expresión “materialismo emergentista”, ya que los componentes de la realidad se organizan de maneras en las que en cada nivel organizativo encontramos propiedades que no estaban en sus elementos constituyentes. Por ejemplo, ningún átomo tiene la capacidad de sintetizar una proteína, pero una célula viviente sí puede hacer esto en base al proceso de la transcripción y la traducción del ADN a ARN y finalmente a proteína. El emergentismo no es sinónimo de holismo, es decir, aquella doctrina que afirma que “el todo es mayor que la suma de sus partes”, porque a veces el “todo” carece de las propiedades de sus partes. Por ejemplo, los individuos de distintas especies que conforman una comunidad ecológica tienen las propiedades de nacer y de morir, pero la comunidad formada por ellos carece de estas propiedades. Las comunidades, desde el punto de vista de la ecología científica, no nacen ni mueren, porque no son seres vivos, sino conjuntos de seres vivos. Si interpretamos las comunidades como un “todo”, entonces las propiedades de ese “todo” no incluyen todas las propiedades de cada una de sus “partes”. En este tipo de ejemplos, el “todo” es *menos* que la suma de sus partes.<sup>177</sup>

<sup>177</sup> MAHNER, Martin, “La ontología y la filosofía de la mente de Mario Bunge”, en DENEGRI, Guillermo (comp.), *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95° aniversario*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2014, pp. 221-233. Mahner dice respecto de las propiedades emergentes: “El proceso por el cual las innovaciones cualitativas se originan se denomina *emergencia*, y las propiedades cualitativamente nuevas son las *propiedades emergentes*. La emergencia es una categoría ontológica y por lo tanto no debe ser definida en términos epistemológicos como ocurre a menudo, como por ejemplo en términos de propiedades que no pueden explicarse a partir de propiedades del nivel inferior. Pero la innovación explicada sigue siendo una novedad.”

Tradicionalmente, el materialismo como corriente filosófica se opone al idealismo. En este sentido, el materialismo de Marx se oponía al idealismo de Hegel. A lo largo del siglo XX y hasta nuestros días, el idealismo se ha ido anclando en distintos temas. Para Bunge, uno de estos temas es el clásico dualismo mente/cerebro. Bunge sostiene que esta dualidad sólo puede surgir como producto de una postura idealista. El idealismo contemporáneo nos lleva a considerar a la mente como algo distinto del cerebro, y peor aún, como una entidad incorpórea y fantasmal que no puede ser reducida al cerebro. Si aceptamos el dualismo mente/cerebro, entonces surge el problema de cómo podría la mente conocer al cerebro. Nos conduce al derrotero de sostener que el cerebro es un objeto de conocimiento de la mente, y por lo tanto, queda subsumida a ella. De esta manera, la materia se subordina a una mente suprasensible que se limita al conocimiento de ella misma y de otras mentes. Para salir de este atolladero, conviene adoptar una perspectiva materialista. Para el materialismo científico de Bunge, no hay una dualidad mente/cerebro, porque la llamada "mente" no es más que un conjunto de procesos cerebrales. Se puede explicar científicamente cómo es que un cerebro, dentro del sistema nervioso de un ser vivo, llega a conocer algunos aspectos de sí mismo, de otros cerebros en otros seres vivos, y del mundo en general.

Especificar los pasos mediante los cuales un cerebro puede conocer alguna otra cosa es una tarea que no se puede realizar solamente desde la filosofía. Es necesario invitar a la neurociencia y a la biología, entre otras, a que participen del debate. La filosofía puede aportar un conjunto de procedimientos metodológicos para analizar la estructura y la validez de las ciencias que intervienen en el debate mencionado. Además, luego puede sintetizar todas las nociones, conceptos, proposiciones y teorías que aportan las respectivas ciencias, en una explicación que, en definitiva, forma una nueva onto-

logía. Toda actividad filosófica, para Bunge, parte desde esos dos objetivos básicos, el análisis y la síntesis.

La síntesis filosófica, para Bunge, implica que las nociones, conceptos, proposiciones y teorías analizadas se relacionan nuevamente entre sí de una manera sistemática. Sin duda la neurociencia y la biología, por ejemplo, ya cuentan con estructuras lógicas para sus propias teorías. Ninguna de ellas es un grupo de proposiciones e hipótesis dispersas y desconectadas entre sí. Sin embargo, la síntesis realizada por la filosofía puede formar conexiones lógicas y sistemáticas entre las teorías provenientes de ciencias distintas. Así, las teorías de la biología no necesariamente están sistemáticamente relacionadas con las teorías de la física, ni las teorías de la sociología están necesariamente relacionadas de una manera sistemática con las teorías de la neurociencia. Elaborar un marco teórico que integre sistemáticamente y que conecte las proposiciones y las teorías aportadas por las ciencias más diversas en una ontología general es una de las tareas fundamentales que puede realizar la síntesis filosófica, utilizando también para ello el análisis filosófico del contenido aportado por cada una de las ciencias en cuestión. Por este motivo, Bunge utiliza a veces la expresión "materialismo sistémico". La idea no es reducir todas las ciencias a alguna ciencia particular. No se pretende reducir todo a la física o a la neurociencia, sino que se pretende integrar el aporte de cada ciencia en un enorme sistema ontológico del cual se deducen, como ontologías regionales, las distintas ciencias que se ocupan de distintos aspectos del mundo.

Pero para que esto sea factible, primero es necesario elaborar una semántica filosófica que nos permita analizar el significado preciso de las teorías científicas, en base al estudio de su estructura lógica y matemática.

## 2. *La semántica filosófica*

La semántica de Bunge es una disciplina que se ocupa de estudiar el lenguaje y la estructura lógica de las teorías científicas. Es una semántica que no realiza experimentos, ni describe ni predice ningún hecho. Al ocuparse del significado, no lo hace teniendo en cuenta al sujeto de los actos de habla; no indaga en la pragmática del lenguaje, ni en la psicología del individuo, ni en la capacidad comunicativa que tiene como miembro de un contexto social. Tampoco tiene en cuenta su biología, ni su cerebro. Esto no significa que se ignore por completo a estas disciplinas, sino que se toma la decisión metodológica de restringir el campo de investigación. Los aportes respectivos de cada una de las disciplinas mencionadas anteriormente serán incorporados en la construcción de la ontología, pero no en la elaboración de la semántica, ya que esta última es el requisito lógico previo para analizar la validez de los contenidos que incorpora la ontología. Dice Bunge:

“El nuestro es, entonces, un trabajo en la semántica filosófica, y más precisamente uno centrado en la semántica de las ciencias (naturales o sociales) en vez de la semántica de la matemática pura o de los lenguajes naturales. En resumen, la semántica de la ciencia es el estudio del triángulo símbolo-constructo-hecho siempre que el constructo de interés pertenezca a la ciencia. Así concebida, nuestra disciplina se acerca más a la epistemología que a la matemática, la lingüística o la filosofía del lenguaje.”<sup>178</sup>

Veamos cada uno de los elementos del triángulo aludido. En primer lugar, un símbolo es un signo artificial y convencional que representa un objeto físico o conceptual. Los

<sup>178</sup> BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 1. Semantics 1: Sense and Reference*, p. XI.

símbolos pertenecen a algún lenguaje, definido como un sistema de signos que se utiliza para la comunicación. Bunge sostiene que no todos los signos son símbolos, ya que las abejas, por ejemplo, utilizan sistemas de signos para comunicarse. Pero el sistema de signos de las abejas no es convencional, ni artificial, y son estos rasgos específicos los que diferencian a los símbolos de otros tipos de signos. Además, no todos los lenguajes simbólicos son conceptuales. El lenguaje musical, por ejemplo, es simbólico pero no conceptual, mientras que los idiomas como el castellano y el inglés son lenguajes simbólicos y conceptuales.

En segundo lugar, un constructo es un conjunto estructurado de elementos conceptuales. Hay tres tipos de constructos: los conceptos, las proposiciones y las teorías. Al respecto, Bunge dice lo siguiente:

“Si nos abstraemos de la ideación, que es un proceso cerebral concreto, como también de la comunicación, que es un proceso físico concreto, entonces obtenemos *constructos*: conceptos (particularmente predicados), proposiciones y cuerpos formados por ellas – por ejemplo, teorías. A diferencia de la psicología cognitiva, la psicolingüística y la pragmática, siendo que todas ellas consideran a personas reales que piensan y se comunican, la semántica filosófica se abstrae de las personas, y por lo tanto no aborda la comunicación (tampoco lo hace la matemática lingüística, dicho sea de paso). La semántica filosófica trata con constructos *como si* fuesen autónomos – por ejemplo, Ideas platónicas – sin asumir que *sean* realmente eso.”<sup>179</sup>

Ni los conceptos, ni las proposiciones ni las teorías existen de por sí. Buscarlos en la realidad sería una tarea en vano, ya que en realidad se trata de procesos cerebrales en el interior

<sup>179</sup> BUNGE, Mario, *Op. Cit.*, p. 13.

de algunos animales. Por razones metodológicas los tratamos como si fuesen Ideas platónicas, aunque ontológicamente sostenemos que son sólo ficciones. En este sentido, podríamos decir que la concepción de Bunge en torno los constructos se asemeja al modo en que Nietzsche habla acerca de las ficciones útiles.<sup>180</sup>

De allí que la semántica se ocupe de los lenguajes conceptuales, definidos como aquellos lenguajes capaces de expresar constructos. La unidad mínima y más básica de los constructos es el concepto. Bunge distingue dos tipos de conceptos: individuales y colectivos. Como ejemplos, menciona los casos de "Marte" y "planetas", respectivamente. Los conceptos son las unidades fundamentales a partir de las cuales se forman las proposiciones o enunciados. Estos últimos dos términos son sinónimos en la filosofía de Bunge, aunque en otros autores no lo son. En base a Frege, Bunge caracteriza preliminarmente a las proposiciones como el "designatum" de una oración declarativa, independientemente de las palabras empleadas para formular dicha oración. Esta es sólo una caracterización preliminar; la definición exacta de una proposición la realiza mediante el álgebra de Boole. Las proposiciones, a su vez, forman teorías, definidas como sistemas hipotético-deductivos.

<sup>180</sup> MOSTERÍN, Jesús, "La ontología de Mario Bunge", en DENEGRI, Guillermo (comp.), *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95° aniversario*, pp. 235-250. Mosterin dice: "Uno de los aspectos más interesantes y originales de la ontología bungeana es su ficcionalismo matemático. La filosofía de la matemática es un territorio abrupto plagado de dificultades y de posicionamientos opuestos e inconciliables. Lógicos y matemáticos tan eminentes como Kurt Gödel han sostenido un platonismo extremo, negando que haya diferencia alguna entre la existencia matemática y la física. Otros, por el contrario, han pretendido reducir los objetos matemáticos a fenómenos mentales o han sostenido tesis nominalistas o intuicionistas. Mario Bunge ofrece una posición flexible y original considerando que los entes matemáticos son ficciones útiles, aunque carentes de arbitrariedad alguna."

En tercer lugar, los hechos son una parte del mundo al cual refieren los constructos. Pueden ser objetos en algún estado, o las propiedades de un objeto en algún estado. Ejemplos de lo primero son las células de un tejido, un ecosistema, un desierto, una ciudad, un tren. Ejemplos de lo segundo son la masa, la velocidad y la aceleración de un tren; o el metabolismo, la autorreparación y la división de una célula.

Bunge traza una distinción entre la designación y la referencia. Se asemejan en que ambas son relaciones, pero se diferencian en base a los elementos que cada una relaciona. La designación es la relación que va de un símbolo a un constructo, mientras que la referencia es la relación que va desde un constructo a un hecho. Por ejemplo, la palabra castellana "casa" es un símbolo que se refiere al concepto de "edificio construido por los seres humanos para ser habitado por ellos". Este concepto, a su vez, se refiere a las casas reales y concretas que vemos cotidianamente. De manera análoga, las oraciones "Juan abrió la puerta de aquella casa" y "La puerta de aquella casa fue abierta por Juan" son gramaticalmente distintas, pero designan la misma proposición. En la primera oración, el sujeto gramatical es "Juan"; mientras que en la segunda, el sujeto gramatical es "La puerta de aquella casa". Este tipo de ejemplos fue analizado minuciosamente por Frege para mostrar que es necesario distinguir entre las oraciones gramaticales y las proposiciones lógicas. Una misma proposición lógica puede ser expresada mediante distintas oraciones gramaticales. En términos de Bunge, diríamos que se trata de la diferencia entre los símbolos y los constructos. Las dos oraciones mencionadas anteriormente son secuencias distintas de símbolos que se refieren al mismo constructo, que a su vez se refiere a un único hecho, el de Juan efectivamente abriendo la puerta de su casa.

Pero cuando Bunge se propone analizar el triángulo símbolo-constructo-hecho aplicando las relaciones de desig-

nación y referencia, no está pensando en ejemplos cotidianos como el anterior. Él busca analizar el lenguaje específico de las teorías científicas. Para ello, mencionemos como ejemplo la Teoría Sintética de la Evolución o TSE, elaborada en la primera mitad del siglo XX por parte de autores como T. Dobzhansky, E. Mayr y G. G. Simpson a partir de la combinación y el desarrollo de la teoría de la evolución de Darwin, la genética de Mendel y los aportes de la biometría. En el contexto de la TSE, la palabra castellana “evolución” designa el concepto de “cambio en la frecuencia génica de una población”. En cambio, la misma palabra designa un concepto diferente en la teoría evolutiva de Lamarck, y también en la de Darwin, ya que, entre otras cuestiones, en dichas teorías no figura el concepto de gen. En cuanto a la referencia, podemos proseguir con el ejemplo anterior y decir lo siguiente: el concepto de evolución, tal como lo entiende la TSE, se refiere a los hechos que se producen en poblaciones concretas, donde la frecuencia génica cambia debido a una serie de factores que incluyen la migración, la selección sexual, las mutaciones, la deriva génica y la selección natural. El símbolo es la palabra “evolución”, el constructo designado por ese nombre es el concepto de “cambio en la frecuencia génica de una población”, y los hechos referidos por ese concepto abarcan todos los cambios génicos en poblaciones concretas, ya sea de aves, mamíferos, moluscos, crustáceos u otros, debidos a los factores mencionados anteriormente. Todas las teorías científicas se pueden analizar en base al esquema del símbolo-constructo-hecho, identificando sus designaciones y sus referencias.

Hay un tercer tipo de relación que Bunge distingue, distinta de la designación y de la referencia. Se trata de la denotación, que se puede definir como la relación que va desde el símbolo al hecho. La denotación nos permite establecer una relación directa entre un símbolo y un hecho, sin tener que pasar por la instancia del constructo. Sin embargo, hay algu-

nos casos en los que la denotación puede estar mediatizada por constructos. Un ejemplo del primer caso es el nombre de una persona, como “Juan Pérez”, y el individuo al que le corresponde ese nombre. En tal caso, no hay constructos de por medio. En cambio, y como ejemplo del segundo caso, si Juan Pérez es mi vecino, su nombre no solamente denota su persona, sino que también lo hace a través del constructo conceptual de “vecino”. Bunge brinda como ejemplo de la relación de denotación el caso de los directorios telefónicos. Allí, cada nombre listado es un símbolo que denota un individuo real que lleva ese nombre, sin que haya constructos como el de “vecino” que mediatice la denotación. Para el caso de las teorías científicas, sigamos con el ejemplo de la biología. El nombre científico *Diloboderus abderus* denota todos los escarabajos coleópteros que pertenecen a dicha especie, mientras que el concepto de “escarabajo coleóptero” indica que entre sus propiedades se encuentran el metabolismo, la organización multicelular, la reproducción sexual y el desarrollo de una serie de etapas larvales en su ciclo de vida.

La denotación nos permite elaborar otro concepto útil para el análisis semántico de las teorías científicas, el de reglas de denotación. Dentro de los hechos, podemos distinguir dos componentes: por un lado lo que Bunge llama “cosa”, y por otro lado lo que llama “propiedades”. Las reglas de denotación nos permiten especificar cuáles son las cosas a las que se refieren los símbolos de la teoría. Hay otro conjunto de reglas, los supuestos semánticos, que nos permite establecer cuáles son las propiedades a las que se refieren no ya los símbolos, sino los constructos de la teoría. Dicho de otra manera: los símbolos denotan las cosas a través de un nombre, mientras que los constructos indican las propiedades de aquellas cosas. Esta distinción entre las cosas y sus propiedades se fundamenta en la ontología de Bunge.

### 3. *La ontología*

En la filosofía de Bunge, el término “metafísica” es sinónimo de “ontología” y de “ciencia general”. El término que más utiliza es “ontología”. Para Bunge, no hay necesidad de considerar que la ontología y la ciencia son disciplinas opuestas. Más bien, son complementarias. Además, sostiene que todos los problemas científicos entrañan problemas ontológicos. Nótese también que la idea de elaborar una metafísica científica no tiene nada de contradictorio, ni de extravagante, ya que dicho proyecto se intentó llevar a cabo varias veces en el pasado. Fue precisamente Aristóteles quien concibió a la metafísica como una ciencia, a saber, la “ciencia de los primeros principios”.<sup>181</sup> Para Bunge, la diferencia entre las distintas ciencias y la metafísica estriba en la amplitud de sus problemas. Mientras que las distintas ciencias se ocupan de ciertos aspectos de la realidad, la ontología científica se ocupa de los aspectos más generales de toda la realidad. Dice Bunge al respecto:

“La metafísica ha sido frecuentemente contrastada con la ciencia por ser supuestamente especulativa en vez de empírica, y por lo tanto irrefutable. En muchos casos es así. Sin embargo, no es así necesariamente: la ontología puede ser consonante con la ciencia y tan científica como la física, aunque nunca habrá laboratorios de metafísica. Es más, argumentaremos que (a) la investigación científica está guiada o mal guiada por principios metafísicos – algunos buenos, otros malos; (b) tanto la ciencia básica como la tecnología han producido teorías que son científicas y también metafísicas, y (c) es posible construir sistemas de ontología científica. Si esto es así entonces no hace falta que haya alguna hostilidad entre la ciencia y la metafísica (cien-

<sup>181</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, España, 1994.

tífica). Ni siquiera hay una brecha, mucho menos un abismo, entre ellas: *la ontología es ciencia general y las ciencias fácticas son metafísicas especiales*. Dicho de otra manera, tanto la ciencia como la ontología estudian la naturaleza de las cosas, pero mientras que la ciencia lo hace en detalle y por lo tanto produce teorías que están abiertas al examen empírico, la metafísica es extremadamente general y sólo puede ser corroborada por medio de su coherencia con la ciencia.<sup>182</sup>

Haciendo una abstracción de todas las propiedades concretas de cada cosa, Bunge sostiene que el Universo está compuesto de “individuos concretos”, que también se podrían denominar “individuos desprovistos”, “individuos desnudos” o “individuos rasos” (*bare individuals*). Como tales, son similares a la materia pura de Platón o a la sustancia primaria de Aristóteles, con la diferencia de que los “individuos desprovistos” de Bunge tienen una única propiedad, que es la de asociarse, formando agregados. Bunge aclara que estos individuos no existen así en el Universo, son solamente abstracciones mentales, abstracciones hechas de casi todas las propiedades que cualquier individuo del Universo realmente tiene. La razón por la cual se realiza esta abstracción es de índole metodológica: partiendo desde individuos concretos que no tienen casi ninguna propiedad, podemos ir incorporándoles estas últimas de manera sucesiva, hasta brindar una imagen adecuada de ellos. Cuando a uno de ellos le restituimos todas sus propiedades reales, ya no hablamos de “individuo desprovisto” sino de “cosa”. Todo lo que hay en el universo, por lo tanto, o es una cosa simple, es decir, un individuo con todas sus propiedades reales; o está compuesto de cosas simples, es decir, es un agregado de cosas.

Pasamos ahora al siguiente punto, la diferencia entre

<sup>182</sup> BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 3. Ontology I: The Furniture of the World*, pp. 15-16.

propiedades y atributos. Bunge sostiene que las propiedades de un objeto pueden ser conceptuales o reales, mientras que los atributos, por el contrario, siempre son conceptuales. Cuando tratamos un objeto conceptual, como una proposición, sus propiedades coinciden con sus atributos. Los atributos son todas aquellas propiedades conceptuales que nosotros le asignamos, mientras que las propiedades reales de un objeto existen en el mismo, de por sí, aún cuando no tengamos conocimiento de ellas. De esta manera, la capacidad de la autorreplicación es una propiedad de la molécula del ADN, mientras que la disyunción lógica es un atributo que nosotros le asignamos a una proposición como “ $p \vee \neg p$ ”.

Con los conceptos de individuo desprovisto y de propiedad, podemos encarar el examen del concepto bungeano de “cosa”. Una cosa es la síntesis de los conceptos de individuo desprovisto y de propiedad. Es decir, que una cosa es un individuo desprovisto al cual se le han restituido todas sus propiedades reales. Todas las cosas están siempre en algún estado. Por otra parte, no hay estados en sí mismos, sino que todo estado es siempre el estado de alguna cosa. Los objetos conceptuales no están en ningún estado, sólo las cosas o entidades concretas lo están.

Todo el Universo está poblado de cosas, pero éstas no son un mero agregado de entidades inconexas entre sí, sino que están relacionadas unas con otras de maneras específicas. Más precisamente, para Bunge todas las cosas del Universo se relacionan entre sí formando sistemas. Sólo hay dos tipos de sistemas: conceptuales y concretos. Para Bunge todo sistema tiene una composición, un entorno y una estructura:

“Cualquiera que sea su reino -conceptual o concreto- se puede decir que un sistema tiene una composición definida, un entorno definido, y una estructura definida. La composición de un sistema es el conjunto de sus componentes; el entorno, el conjunto de ítems con el

que está conectado; y la estructura, las relaciones entre sus componentes y también entre éstos y el entorno.”<sup>183</sup>

Por ejemplo, la molécula del ADN puede ser considerada un sistema concreto. Su composición se define en base a sus nucleótidos, grupo fosfato y bases nitrogenadas. Su entorno es el núcleo celular. Su estructura se define en base a varias relaciones, por ejemplo, aquellas que se encuentran entre sus distintas bases nitrogenadas: la adenina se enlaza con la timina, mientras que la citocina se enlaza con la guanina. Por otra parte, durante el proceso de replicación, sus componentes se asocian con distintas proteínas enzimáticas, como la helicasa, de tal manera que partir de una cadena molde de ADN se replica una molécula idéntica.<sup>184</sup>

Cada cosa forma parte de un sistema, y puede ser a su vez un sistema en sí misma. La molécula de ADN es un sistema en sí misma, pero también forma parte del sistema de una célula. Cada sistema es un subsistema de uno más abarcativo.

<sup>183</sup> BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 4. Ontology II: A World of Systems*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1979, p. 4.

<sup>184</sup> GONZÁLEZ DEL SOLAR, Rafael, MARONE, Luis, & LÓPEZ DE CASNAVE, Javier, “Dos enfoques mecanísticos de la explicación en ecología”, en DENEGRI, Guillermo (comp.), *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95° aniversario*, pp. 185-207. Los autores elaboran el concepto bungeano de sistema y sostienen que en base a otros escritos de Bunge, se le puede incorporar un cuarto aspecto: el mecanismo. Dicen al respecto: “Para Bunge un sistema concreto es una unidad, vale decir una totalidad, pero a la vez se trata de un objeto complejo analizable, que puede caracterizarse mediante la descripción de sus principales aspectos, a saber su *composición* (C), es decir de las *partes* que constituyen la totalidad; *entorno* (E), o sea los objetos propios del ambiente que mantienen relaciones con el sistema de interés; *estructura* (S), vale decir las *relaciones* que las partes del sistema establecen entre sí (endoestructura), así como con los objetos del entorno (exoestructura); y *mecanismo* (M): la colección de *procesos* específicos en virtud de los cuales el sistema (con sus propiedades globales) emerge, subsiste, cambia y, finalmente, se extingue (deja de existir como tal, descomponiéndose).”

Las células son subsistemas de los tejidos. Éstos son subsistemas de un órgano. Los órganos son los subsistemas de un ser vivo multicelular. Así sucesivamente, hasta alcanzar escalas descomunales. El planeta tierra es un enorme sistema, pero también es uno de los subsistemas del sistema solar, que a su vez es uno de los subsistemas de nuestra galaxia. Hay, sin embargo, un límite ontológico: el Universo mismo. El motivo de esto es que el Universo no tiene entorno, no hay algo que sea "exterior" al Universo. Como le falta una de las características fundamentales que definen a los sistemas, no puede ser considerado un sistema. En cambio, el Universo puede ser concebido como el marco general de toda la realidad.

Por otra parte, cambiando drásticamente de escala desde el Universo entero hasta las partículas físicas más diminutas, también encontramos otro límite ontológico. Las partículas elementales e indivisibles no son sistemas. Forman parte de sistemas físicos, pero no son en sí mismas sistemas. La razón de esto es que no tienen componentes. Como no tienen componentes, no tienen una composición. Como les falta esa característica fundamental de los sistemas, no pueden ser consideradas como sistemas. Recordemos a este respecto la filosofía atomista de Leucipo y Demócrito. La materia no es divisible al infinito, sino que se compone de partículas indivisibles y elementales. A diferencia del átomo de los antiguos griegos, el átomo moderno sí es divisible, y entre sus componentes se encuentran los protones, los neutrones y los electrones. A su vez, tanto los protones como los neutrones se componen de quarks, pero hasta donde sabemos actualmente, el electrón no. Los quarks que componen a los protones y neutrones son ejemplos de partículas elementales; también el electrón es un ejemplo de partícula elemental. Mientras que el Universo no es el subsistema de ningún sistema más amplio, las partículas elementales son los componentes de sistemas

más amplios sin ser ellas sistemas en sí mismas.<sup>185</sup>

Todos los sistemas, para Bunge, se pueden clasificar en cinco grandes grupos o géneros distintos: sistemas físicos, químicos, biológicos, sociales y tecnológicos. Esta clasificación en cinco géneros no pretende ser inmutable, ya que los sistemas biológicos, sociales y tecnológicos no existieron desde siempre. Por otra parte, la investigación futura podría descubrir nuevos géneros de sistemas, además de estos cinco.

A cada uno de estos sistemas se le puede agregar el prefijo “micro”, “meso” o “mega”. Por ejemplo, un átomo es un sistema microfísico. Entre sus componentes se encuentran los protones y neutrones que forman el núcleo, y los electrones que orbitan a su alrededor. Su entorno incluye a otros átomos. Su estructura abarca, por ejemplo, las fuerzas fundamentales

<sup>185</sup> GOMEZ, Ricardo J., “Mario Bunge y el mito de la interpretación de Copenhagen, en DENEGRI, Guillermo (comp.), *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95° aniversario*, pp. 161-184. Ricardo J. Gómez analiza los trabajos de Bunge en torno a las partículas subatómicas. Muestra que Bunge desarrolló una teoría física propia, diferente en varios puntos de las teorías de Einstein, Bohr, Heisenberg y otros. Dice Gómez al respecto: “En el caso de la teoría cuántica ello significa en primer lugar que el formalismo de la mecánica cuántica debe interpretarse como siendo acerca de entidades muy particulares de la naturaleza que existen independientemente del sujeto cognoscente. Bunge llama *quantons* a dichas entidades. Su característica principal es que son entidades *fuzzy*. Ello significa que el mundo físico no está compuesto únicamente de entidades cuyas propiedades tienen siempre valores precisos. Por ejemplo, los valores de la carga eléctrica son definibles en todo momento con precisión, pero posición, momento y energía de los *quantons* son normalmente indefinidos (*fuzzy*) en el sentido de que sus valores son rangos numéricos en vez de números únicos. Bunge sostiene que la postura del trabajo de Einstein-Podolsky-Rosen no es estrictamente realista, porque si bien Einstein y sus co-autores estaban en lo cierto al afirmar que el mundo existe sin nuestra ayuda, al sostener que todas las entidades en él son siempre mensurables precisamente no podrían abarcar a los *quantons* como parte de la realidad. Por ello Bunge considera que Einstein y los que piensan como él sostienen una postura no realista sino clasicista pues creen que en última instancia todas las entidades son describibles por teorías clásicas o neoclásicas.”

que relacionan a los componentes del núcleo, como la fuerza nuclear fuerte que mantiene a los protones unidos entre sí. Como ejemplo de sistema mesofísico se puede mencionar el caso de un médano de arena en el desierto. Sus componentes son los granos individuales de arena, su entorno son los otros médanos de arena en el mismo desierto, y en su estructura la mayor cantidad de arena se encuentra en la base. Por último, como sistema megafísico se puede mencionar el caso del sistema solar. Sus componentes incluyen al Sol, los planetas, algunos asteroides y otros cuerpos celestes. Su entorno abarca a otros planetas, asteroides y estrellas. En su estructura se integran, por ejemplo, las órbitas de los planetas alrededor del Sol.

En los sistemas microquímicos los átomos se asocian entre sí para formar moléculas mediante los enlaces químicos, como las uniones covalentes y las uniones metálicas. Los sistemas químicos, dice Bunge, son aquellos en los que ocurren reacciones químicas. Si el sistema deja de tener reacciones químicas, entonces ya no es más un sistema químico. Un ejemplo de sistema mesoquímico es una pila cargada. Cuando su carga se agota, ya no es más un sistema químico. Las reacciones químicas, a su vez, implican que algunos componentes químicos del sistema se consumen, mientras que otros se producen. Ejemplo de sistema megaquímico es una compostera orgánica. Volviendo a los sistemas microquímicos, podemos destacar un tipo especial de moléculas, aquellas llamadas "biomoléculas", porque son las moléculas fundamentales que constituyen las células de los seres vivos. Hay cuatro tipos de biomoléculas: hidratos de carbono, lípidos, proteínas y ácidos nucleicos.

Los sistemas biológicos se componen de las cuatro biomoléculas mencionadas anteriormente y algunos otros tipos de moléculas, como el agua. Un ejemplo de sistema microbiológico es una célula. Sus componentes son el núcleo celular,

el citoplasma, la membrana plasmática, los ribosomas, los lisosomas y otras organelas. Su entorno incluye otras células, y su estructura abarca las propiedades fundamentales del metabolismo, autorreparación, reproducción y otras. Como ejemplo de sistema mesobiológico podemos mencionar el caso de un mamífero. Todos los organismos, tanto unicelulares como multicelulares, son sistemas biológicos. Además, todos los organismos son miembros de alguna especie. Cuando se asocian varios organismos de una misma especie se forma una biopoblación. Cuando se asocian varias biopoblaciones de especies distintas, se forma una comunidad ecológica o ecosistema. Por último, todos los ecosistemas se asocian entre sí para formar el biosistema más abarcativo de todos, la biosfera.

Un ejemplo de un sistema microsocia es una pareja. Sus componentes son las dos personas que la constituyen. Su entorno incluye a otras personas, como familiares, amigos y conocidos. Su estructura abarca la relación entre las dos personas en cuestión, y también las relaciones cotidianas de estas personas con otras de su entorno. Un sistema mesosocia es, por ejemplo, un barrio. Sus componentes incluyen a los vecinos, y su entorno son otros barrios. Su estructura relaciona a las personas que allí viven de tal manera que unos son vecinos de otros, y también relaciona a estas personas con otras que no son del barrio, sino de otros lugares. Como ejemplo de sistema megasocia podemos mencionar una gran ciudad. Sus componentes son los distintos barrios y su entorno son otras ciudades y pueblos. Su estructura relaciona a los distintos barrios entre sí de tal manera que son parte de la misma ciudad, y también relaciona estos barrios con los de otras ciudades.

Como ejemplo de sistema microtécnico podemos mencionar el caso de una mesa. Sus componentes incluyen la superficie y las patas. Su entorno comprende el suelo, cualquier cosa que se apoye en su superficie, y otros muebles, como las sillas. Su estructura relaciona la superficie con las patas, de tal

manera que ésta se encuentra por arriba de aquellas y no a la inversa. Un ejemplo de sistema mesotécnico es una casa. Sus componentes incluyen el piso, las paredes, el techo, la puerta, las ventanas y los muebles. Su entorno incluye otras casas y viviendas. Su estructura consiste en que las paredes pueden soportar el techo, la puerta permite la entrada y la salida y las ventanas permiten la entrada de luz. Por último, como ejemplo de sistema megatécnico se puede mencionar el caso de la red ferroviaria de un país.

En la medida en que estos distintos tipos de sistemas son conocidos por los seres humanos, se hace pertinente no sólo el estudio de ellos mismos a través de la ontología, sino también el estudio de nuestra manera de conocerlos. Para Bunge, la disciplina filosófica que se encarga de estudiar nuestra propia manera de conocer el mundo es la epistemología, punto que veremos a continuación.

#### *4. La epistemología*

La corriente epistemológica de Bunge se denomina realismo científico. El término "realismo" se usa en distintos sentidos. Bunge sostiene que en filosofía hay dos géneros básicos de dicho término: el realismo ontológico y el realismo epistemológico. El realismo ontológico es la tesis filosófica que afirma la existencia de la realidad, en tanto que dicha existencia es independiente de cualquier sujeto que pueda conocerla. El realismo epistemológico es la tesis de que la realidad puede ser conocida. Este tipo de realismo presupone al primero, y se divide a su vez en dos subgéneros: el realismo epistemológico ingenuo y el realismo epistemológico crítico. El primero de ellos afirma que la realidad puede ser adecuadamente conocida a través de los sentidos. El segundo de ellos afirma que los sentidos no son suficientes para conocer la realidad de

una manera adecuada; se requiere también de conceptos y de teorías para ello. Bunge dice lo siguiente:

“El realismo científico es una versión especial del realismo crítico, precisamente el que se distingue por su componente cientista. La palabra “cientismo” ha recibido varias significaciones (Lalande, 1938). Nos interesamos de ellas. La primera es el *cientismo epistemológico*, la tesis de que la ciencia nos puede proveer, y frecuentemente provee, un conocimiento bastante exacto y profundo de la realidad y, de hecho, el mejor conocimiento fáctico posible. La segunda es el *cientismo metodológico*, la afirmación de que el método científico puede y debe ser intentado en todos los campos cognitivos, incluyendo las ciencias sociales y las humanidades.”<sup>186</sup>

El realismo científico de Bunge, en tanto epistemología, propone considerar no sólo los aportes de la filosofía, sino también los de la biología, la psicología, la sociología y la neurociencia.

Para el realismo científico de Bunge, todos los actos cognitivos son procesos cerebrales, pero no todos los procesos cerebrales son actos cognitivos. Bunge menciona el ejemplo de la síntesis de proteínas en las neuronas como proceso cerebral que no es un acto cognitivo. Por el contrario, son actos cognitivos el recordar un suceso ocurrido, el imaginar un objeto, el aprendizaje de una pieza musical, hablar, escuchar, formular teorías, criticar supuestos y proponer clasificaciones. En palabras de Bunge:

“Buscar objetos externos y percibir algunos de ellos (o formarnos la idea de que no lo hemos podido hacer); estar atentos a las señales corporales internas y sentir-

<sup>186</sup> BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 6. Epistemology and Methodology II: Understanding the World*, p. 263.

las (o darnos cuenta de que no las hemos percibido); aprender habilidades motrices e intelectuales; formar conceptos o proposiciones, preguntas o comandos; identificar y clasificar, inferir y computar, criticar y teorizar; interrogar y ponderar, esperar y planificar; hablar y aprender a escuchar -todos estos y muchos más son actos *cognitivos* o procesos. Todos ellos generan, transforman o utilizan pequeñas cantidades de conocimiento. Nuestra suposición inicial es que *todo acto cognitivo es un proceso en algún sistema nervioso*, sea humano o no. Dicho de manera negativa: *No hay conocimiento en sí mismo*, p. ej. separado del proceso cognitivo que ocurre en algún u otro sistema nervioso. En particular no hay ideas excepto en cerebros de ciertos tipos – presumiblemente aquellos de los mamíferos y de las aves. Ninguna idea autónoma, p. ej. ideas separadas de los cerebros, ha sido alguna vez hallada, y si la psicobiología está en lo cierto, no puede haber ninguna.”<sup>187</sup>

Para Bunge, hay dos maneras de considerar la cognición: como proceso cerebral y como ficción útil. La primera se ocupa de mostrar cómo los actos de pensar, leer, formular hipótesis y teorías, son actividades neuronales que suceden en algunas regiones del cerebro. En este sentido, no hay “ideas en sí”, ni “conceptos en sí”; hasta los actos mentales más abstractos, como realizar operaciones matemáticas complejas, son procesos cerebrales. Sin embargo, también podemos considerar al producto de estos procesos “como si fueran” cosas en sí mismas, con la salvedad de que así consideradas son ficciones. Es decir, que podemos analizar la validez lógica de un *modus tollens*, por ejemplo, sin tener en cuenta quién formuló ese razonamiento, en qué lugar y momento, y qué partes de su cerebro realizaron dicho proceso. Esto no significa que

<sup>187</sup> BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 5. Epistemology and Methodology I: Exploring the World*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1983, p. 23.

el *modus tollens* exista en sí mismo, como una Idea platónica, sino que se trata meramente de una ficción útil, hasta casi nietzscheana, podríamos decir.

Si bien la cognición es un proceso cerebral complejo que involucra otros procesos e implica un contexto social, podemos adoptar la decisión metodológica de simplificar su esquema y luego ir añadiendo los demás factores. Esto es análogo a lo que hicimos en la ontología; cuando habíamos considerado una cosa real primero como un "individuo desprovisto", para luego ir restituyéndole todas sus propiedades. Siendo así, podemos comenzar el examen de los actos cognitivos con el análisis de la sensación.

La sensación es la actividad específica de los neurosensores. Los neurosensores son sistemas biológicos multicelulares. Como ejemplos de neurosensores, Bunge menciona la retina del ojo y las papilas gustativas de la lengua. En el caso de los seres humanos hay neurosensores para cada uno de los cinco sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Los neurosensores se activan en presencia de un estímulo externo o interno, es decir, proveniente del entorno o de alguna parte del propio cuerpo. No se limitan a recibir pasivamente los estímulos, sino que ejercen un tipo de selección, filtración y acentuación sobre dichos estímulos. Por ejemplo, cuando leemos los enunciados escritos en una hoja, no los leemos todos al mismo tiempo, sino que nos concentramos sucesivamente en distintas partes de la hoja. Cuando caminamos por la calle, no leemos todos los carteles que se nos van presentando. Seleccionamos algunos estímulos y acentuamos algunas de sus partes, contrastándolas con aquello que filtramos. Posteriormente, elaboramos el material ya seleccionado, acentuado y filtrado de los estímulos y lo convertimos en información. El proceso previo de selección, acentuación y filtración nos permite evitar una sobrecarga de información.

La sensación da lugar a la percepción, que es el modo más básico de la cognición. Percibimos la actividad de nuestros neurosensores y establecemos una correspondencia entre dicha actividad y los objetos que la estimularon. A diferencia de la sensación, la percepción no es una actividad de los neurosensores, sino de grandes regiones del cerebro. La percepción genera aquello que Bunge llama "percepto". Un percepto es una representación sensorial, o más específicamente, es un mapa sensorial. Como toda actividad cognitiva, se trata en última instancia de un proceso cerebral. Los perceptos se pueden formar a partir de estímulos, pero también pueden ser creados a voluntad. Si veo una pintura en una pared, la luz que rebota en ella llega a mis retinas y luego formo un percepto de la actividad de mis retinas que se corresponde con la pintura en la pared. Luego, al viajar en colectivo, puedo recordar la pintura que vi anteriormente. Dicho recuerdo es la formación de un percepto sin que haya un estímulo sensorial del mismo en ese momento, aunque sí lo hubo anteriormente, cuando estaba mirando la pintura. Lo mismo sucede cuando recuerdo una canción mientras camino por la calle. Pero también tenemos la posibilidad de crear perceptos sin que nunca hubiera habido estímulo para los mismos. Puedo, por ejemplo, imaginarme cómo sonaría una melodía o una canción que me gustaría interpretar, o cómo se vería una pintura que quisiera realizar. La facultad de la imaginación está presente en la elaboración de los perceptos.

Algunos perceptos, ya sea que se originaron a partir de un estímulo, ya sea que se originaron en base a la imaginación, pueden dar lugar a la formación de conceptos. La diferencia entre un percepto y un concepto estriba en que los primeros siempre se asemejan sensorialmente a un objeto real o a uno imaginado, mientras que los segundos no necesariamente se asemejan a algo. Por ejemplo, si vi o imaginé un caballo, el percepto que formo guarda una similitud sensorial

con aquel objeto, es decir, que tanto el objeto como el caballo de mi percepto tendrán un cuello, patas, una crin, orejas, etc. Pero cuando uno se forma el concepto lógico de disyunción inclusiva, o el concepto matemático de fracción, no hay ninguna semejanza entre dicho concepto y alguna cosa. La disyunción lógica no tiene un referente real en el mundo. Pero esto no significa que los conceptos existan de por sí. Todos los conceptos, incluso aquellos provenientes de la lógica y de la matemática, son procesos cerebrales que ocurren en el interior de algún animal. Pero podemos considerarlos, metodológicamente, “como si” existieran de por sí, aunque sabemos que ése no es el caso. A partir de los conceptos, como unidades básicas del conocimiento, podemos formar proposiciones, y a partir de éstas, hipótesis y teorías. Todas éstas son actos cognitivos, y por esa razón, pueden ser vistas desde las dos perspectivas mencionadas anteriormente: como procesos cerebrales y como ficciones útiles.

### *5. El agatonismo*

La ética de Bunge se denomina agatonismo, siendo “agathon” el término griego que significa “bien”. Se trata, por lo tanto, de una ética del bien, a diferencia de las éticas de la virtud, de la utilidad, del placer y del poder. El agatonismo busca el bien tanto en la esfera personal como en la esfera social. Al respecto, dice:

“El agatonismo difiere de la mayoría de sus rivales en que está basado en un sistema de valores definido y en una teoría de valores definida. Es más, lejos de ser ideas platónicas, sus valores están enraizados primariamente en necesidades biológicas, psicológicas o sociales, y secundariamente están enraizados en aspiraciones legítimas. El valor máximo es el de la supervivencia

de la humanidad, que no se puede garantizar excepto en paz y en un ambiente favorable (Estas dos condiciones son conjuntamente necesarias pero mutuamente independientes). El correlato moral del juicio de valor *Primum vivere* es el precepto *Disfrutá la vida y ayudá a vivir*, que combina el interés propio con la responsabilidad social. Todo legítimo derecho humano y toda legítima obligación humana son subsidiarios de la norma máxima.<sup>188</sup>

Comencemos por el sistema de valores del agatonismo. Su valor más alto es la supervivencia de la humanidad. Todos los demás valores dependen del mismo. La razón por la cual éste es el valor máximo consiste en que no tendría sentido lograr cualquier tipo de beneficio para los seres humanos si no hubiese seres humanos que los pudiesen disfrutar. Sin embargo, la guerra, la carrera armamentística y la destrucción del medioambiente ponen en peligro la supervivencia de la humanidad. Pero si bien el logro de la paz y del cese de la contaminación son valores necesarios del agatonismo, no son por ello suficientes. Que la humanidad sobreviva no significa necesariamente que lo haga sin padecer hambre, injusticia y explotación.

Por eso es que el segundo valor fundamental es el de la igualdad social. Un mundo en donde la inmensa mayoría está sumida en la pobreza, la miseria, el hambre, la explotación y la falta de salud es incompatible con el agatonismo. En un mundo así, la gran mayoría de la población no puede ni disfrutar la vida ni ayudar a otros a vivir, ya que las condiciones de opresión no lo permiten. El agatonismo de Bunge aspira a lograr la igualdad social y a abolir toda forma de opresión.

El tercer valor en la escala propuesta es el de la libertad. Si se lograra la igualdad social, sería necesario afirmar también

<sup>188</sup> BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 8. Ethics: The Good and the Right*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1989, p. 241.

la libertad de continuar en dicho estado, y no en cambio que la situación se revierta de nuevo hacia la desigualdad social. Para que alguien pueda disfrutar de su vida y ayudar a otros a vivir, es necesario que exista la libertad de no ser explotado ni oprimido. Por el contrario, la libertad de explotar al otro es incompatible con el valor de la igualdad social, y por lo tanto, con el agatonismo.

El cuarto valor es el de la justicia. No sólo la justicia en un sentido legal, sino también justicia en un sentido social y distributivo. Para Bunge, la justicia tiene que facilitar el derecho fundamental a disfrutar de la vida y fomentar la obligación moral de ayudar a otros a vivir. Una justicia así entendida es incompatible con la explotación humana y con la destrucción del medioambiente. Una justicia así sólo puede existir si no hay ni explotadores ni explotados. La justicia exclusivamente legal no es más que letra muerta sobre un papel si las condiciones reales son de explotación y de opresión.

El quinto y último valor es el de la democracia. Para Bunge, la típica democracia representativa que conocemos no es suficiente. Afirma que la democracia no sólo debe ser política, sino también económica y cultural. Por lo tanto, no puede haber explotadores ni explotados en una democracia así entendida. Y una democracia así entendida, en donde todos sus integrantes participan y deciden por igual el rumbo de la economía, la política y la cultura, no ha existido nunca en la historia humana ni existe actualmente en ninguna parte. Sin embargo, es un objetivo que podemos aspirar a realizar lo antes posible.

Habiendo examinado el sistema de valores, pasemos ahora a la teoría de los mismos. La teoría de los valores del agatonismo está basada en las necesidades humanas y en las aspiraciones legítimas. Bunge llama a estas últimas "fuentes de valores", porque es a partir de ellas que los valores se originan.

En cuanto a las necesidades humanas, Bunge las divide en tres grupos: físicas, mentales y sociales. Ejemplos de necesidades físicas son el aire limpio, agua potable y alimento adecuado. Ejemplos de necesidades mentales son los actos de amar, ser amado, aprender y tener momentos recreativos. Ejemplos de necesidades sociales son la ayuda mutua, el trabajo, la paz y la participación. A diferencia de otros autores, en el esquema de Bunge los distintos tipos de necesidades no forman una pirámide. Es decir, no todas las necesidades físicas son más importantes que las mentales, ni todas las necesidades mentales son más importantes que las sociales. Hay necesidades mentales que son más importantes que algunas necesidades físicas; y hay algunas necesidades sociales que son más importantes que algunas necesidades mentales y que algunas necesidades físicas. Por ejemplo, Bunge considera que la necesidad social de la paz es mucho más importante que la necesidad mental de tener un tiempo recreativo, y es también más importante que la necesidad física de la salud. Porque si la supervivencia de la humanidad peligra a causa de la guerra, y especialmente a causa de las consecuencias del uso de armas nucleares, entonces no habrá seres humanos que puedan disfrutar de la recreación o tener buena salud. No es cierto, entonces, que primero se tienen que satisfacer todas las necesidades físicas para luego, en un momento posterior, satisfacer las necesidades mentales y por último, en otro momento, las necesidades sociales. Los tres tipos de necesidades deben ser satisfechas a la par, no en orden sucesivo. Con respecto a las aspiraciones legítimas, sólo pueden llevar ese calificativo aquellas que no atenten contra las necesidades de otras personas. Por ejemplo, son aspiraciones legítimas el querer disfrutar de la cultura y de la naturaleza, aspiraciones ilegítimas son el querer obtener una ganancia económica explotando a otro o destruyendo el medioambiente.

Hemos visto a grandes rasgos algunas de las características principales de las cuatro áreas fundamentales de la filosofía de Bunge: la semántica, la ontología, la epistemología y la ética. Creemos que el esfuerzo que Bunge ha hecho por brindar un panorama general del Universo en base a los aportes de la física, la química, la biología, la neurociencia, las ciencias sociales y las humanidades, representa uno de los mayores logros humanos de la época contemporánea, no sólo de la Argentina, sino del mundo.

CAPÍTULO XI

**ERNESTO LACLAU**



La filosofía posmarxista de **Ernesto Laclau** (1935-2014) articula las tradiciones intelectuales del marxismo y del postestructuralismo, incorporando también elementos de la fenomenología y de filosofía analítica, especialmente de Wittgenstein. Junto con Chantal Mouffe realizan un diagnóstico de la situación mundial a fines del siglo XX, en donde resaltan la importancia de la pluralidad de luchas contra la opresión: la lucha anticapitalista, pero también las luchas antipatriarcales, antirracistas, ecologistas y antiglobalizadoras. En base a la tradición marxista, y haciendo un especial hincapié en la obra de Gramsci, elaboran el concepto de hegemonía como construcción y herramienta de lucha de los distintos sujetos oprimidos a partir de la articulación de sus prácticas sociales.

La obra de Laclau & Mouffe tiene algunas similitudes con los trabajos de Esther Díaz y Enrique Dussel. También son contemporáneos de Alain Badiou, Richard Rorty, Toni Negri, Judith Butler y Slavoj Zizek. Sostienen que la izquierda mundial tiene que tener en cuenta los distintos tipos de luchas que surgen a partir de la segunda mitad del siglo XX, para articular sus resistencias frente al poder establecido, formando así una nueva y amplia identidad colectiva que pueda desafiar al modelo neoliberal que se impuso en el mundo tras

la caída del muro de Berlín y de la Unión Soviética. Para ello afirman que la izquierda tiene que construir una hegemonía como proyecto político, que retome los valores básicos de las revoluciones pasadas y que desemboque en un proyecto de democracia radicalizada. En su texto *La razón populista*, Laclau extiende el análisis que llevó a cabo anteriormente con Mouffe acerca de la hegemonía, para afirmar que la identidad colectiva que surge a partir de la articulación de las distintas luchas culmina en la noción de “pueblo” como actor político que se opone al poder establecido, identificado este último como enemigo común de todas las distintas luchas, en una nueva época mundial que Laclau denomina “capitalismo globalizado”.

Ernesto Laclau nació en la ciudad de Buenos Aires. Cursó estudios de historia en la Universidad de Buenos Aires, fue ayudante de Gino Germani y ganó una beca para trabajar con Eric Hobsbawm en Inglaterra. Durante los '60 estuvo vinculado al movimiento de la Izquierda Nacional en la Argentina. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Essex. Por esta época entabló una relación con Chantal Mouffe, politóloga de Bélgica especialista en las teorías marxistas y feministas, quien se convertiría en su compañera de vida. Por más de treinta años Laclau & Mouffe teorizaron juntos acerca de los nuevos movimientos sociales y las nuevas luchas contra la opresión. A mediados de los 80', Laclau contribuyó a formar en Essex una nueva corriente de análisis del discurso, inspirada en Gramsci y el postestructuralismo francés, para analizar la realidad política mundial. Dio conferencias en varios países de América Latina, Europa, y también en los Estados Unidos, Sudáfrica y Australia. Laclau murió en Sevilla a la edad de 78 años.

## 1. *El posmarxismo*

A partir de la segunda mitad del siglo XX surgieron a nivel mundial una multitud de nuevos actores políticos y nuevos tipos de lucha social. La lucha feminista contra el patriarcado, la lucha contra la homofobia y la lucha contra la discriminación racial y étnica, son algunos ejemplos. A éstos se suman los movimientos ecológicos, el movimiento en contra del uso de la energía nuclear, la lucha de los trabajadores desocupados y la lucha de las villas miseria. Dentro de este nuevo panorama, las luchas obreras y campesinas no desaparecen, pero coexisten a la par junto con los otros tipos de luchas. Esto produjo varios replanteos hacia el interior de la teoría marxista. Dicen Laclau & Mouffe al respecto:

“Lo que ha sido crecientemente cuestionado es toda una forma de concebir al socialismo y a las vías que habrán de conducir a él; y este cuestionamiento ha realimentado un pensamiento crítico, corrosivo pero necesario, acerca de los fundamentos teóricos y políticos que habían constituido tradicionalmente el horizonte intelectual de la izquierda. Pero no se trata tan sólo de eso. Un conjunto de fenómenos nuevos y positivos está también en la base de aquellas transformaciones que hacen imperiosa la tarea de recuestionamiento teórico: el surgimiento del nuevo feminismo, los movimientos contestatarios de las minorías étnicas, nacionales y sexuales, las luchas ecológicas y antiinstitucionales, así como las de las poblaciones marginadas, el movimiento antinuclear, las formas atípicas que han acompañado a las luchas sociales en los países de la periferia capitalista, implican la extensión de la conflictividad social a una amplia variedad de terrenos que crea el potencial -pero sólo el potencial- para el avance hacia sociedades más libres, democráticas e igualitarias.”<sup>189</sup>

<sup>189</sup>LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*,

El punto de partida de la filosofía de Laclau & Mouffe es el hecho de que hay nuevas luchas que no necesariamente se pueden reducir a la clásica lucha económica contra la explotación. Advierten que la lucha contra la homofobia, por ejemplo, no necesariamente se reduce a ella. Si se lograra derrotar al capitalismo y llegar a abolir las clases sociales por medio de la socialización de los medios de producción, es decir, si se lograra llegar al comunismo ¿se habría logrado desterrar la homofobia? Lo mismo se puede preguntar con respecto a la opresión de género, o con respecto a la discriminación racial y étnica. No parece evidente que la socialización de los medios de producción necesariamente implique terminar con los otros tipos de opresión mencionados. Y en el caso de que efectivamente se pudiera terminar con aquellas opresiones, no pareciera que eso se deduce estrictamente de la socialización de los medios económicos de producción, sino que se debería a otras razones.<sup>190</sup>

De esta constatación se extrae la conclusión de que las luchas contemporáneas de los nuevos actores políticos no están determinadas por la lucha contra la opresión económica. En una palabra, para Laclau & Mouffe, la economía no determina al plano social y político. Los trabajadores, en su lucha contra el capitalismo mundial, no tienen ya el lugar protagónico que la teoría marxista clásica les asignaba; la lucha contra

Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2006, p. 25.

<sup>190</sup> MUÑOZ, María Antonia, "Laclau y Rancière: algunas coordenadas para la lectura de lo político", en *Andamios*, vol. 2, n° 4, 2006, pp. 119-144. Muñoz sostiene que: "A fines de la década de los setenta y durante la década de los ochenta, la crisis del marxismo teórico y la deslegitimación de los socialismos realmente existentes convocaron a un debate en torno a cuáles eran las posibilidades y las formas que podría asumir la "emancipación política". La preocupación ontológica y el litigio sobre la naturaleza del orden social no fueron ociosos en relación con estos debates en torno a lo político. En otras palabras, el problema de la constitución del orden social y la manera de tratarlo tuvo un impacto directo sobre cómo se pensaron las prácticas políticas, sobre todo las democráticas y populares."

el patriarcado no se subordina a la lucha contra la explotación económica, sino que ambas coexisten y se mantienen en pie de igualdad, y lo mismo se puede decir acerca de todas las otras luchas.

Según Laclau & Mouffe, esto es diferente del modo en que la teoría marxista clásica concebía la lucha contra el capitalismo, cuando la política se reducía en última instancia a la economía. Sostienen que en la teoría marxista clásica, la importancia de todas las otras luchas está subordinada a la importancia de la lucha económica. Si admitimos que no es necesario que haya tal subordinación, y que todas las luchas se ubican en un plano horizontal, donde unas se sostienen en pie de igualdad frente a las otras, entonces tenemos que cambiar ese aspecto específico de la teoría marxista. Esto no significa que se abandona el marxismo. Al contrario, para Laclau & Mouffe, la mejor manera de ser consecuentes con la teoría marxista consiste en analizar sus limitaciones y el momento histórico en el que fue formulada:

“Al ubicarnos en un terreno posmarxista, pensamos que no estamos solamente ayudando a clarificar el sentido de las luchas sociales contemporáneas, sino también a dar al marxismo su dignidad teórica, que sólo puede proceder del reconocimiento de sus limitaciones y de su historicidad. Sólo a través de este reconocimiento la obra de Marx permanecerá presente en nuestra tradición y en nuestra cultura política.”<sup>191</sup>

Con frecuencia se suele creer que cualquier cambio que se le hace a la teoría marxista es un error, una “desviación”, un acto de revisionismo. Se suele confundir la modificación

<sup>191</sup>LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal, “Posmarxismo sin pedidos de disculpas”, en LACLAU, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1993, p. 145.

de la teoría marxista con el acto de quitarle al marxismo su aspecto combativo y revolucionario. Se ve cualquier cambio efectuado como si se tratara de “neutralizar” el aspecto combativo de Marx & Engels, y de hacerlos inofensivos. Lenin ya advertía este peligro en su texto *El Estado y la revolución*.<sup>192</sup> Pero lo verdaderamente erróneo en realidad es suponer que la teoría marxista no experimentó verdaderos cambios desde la época de Marx & Engels. Cambios cuyo mejor ejemplo es Lenin mismo.

Lenin introdujo toda una serie de conceptos dentro de la teoría marxista que no estaban en los escritos de Marx & Engels. Por ejemplo, se pueden mencionar los conceptos de imperialismo como fase superior del capitalismo, la necesidad de formar un partido de vanguardia, y la diferencia entre el socialismo y el comunismo como dos fases distintas en el proceso de la socialización de los medios de producción.<sup>193</sup> Nin-

---

<sup>192</sup> LENIN, Vladimir Ilich, *El Estado y la revolución*, Nuestra América, Buenos Aires, Argentina, 2006, p. 21. Dice Lenin: “Con la doctrina de Marx ocurre hoy lo que ha ocurrido en la historia repetidas veces con las doctrinas de los pensadores revolucionarios y de los jefes de las clases oprimidas en su lucha por la liberación. En vida de los grandes revolucionarios, las clases opresoras les someten a constantes persecuciones, acogen sus doctrinas con la rabia más salvaje, con el odio más furioso, con la campaña más desenfadada de mentiras y calumnias. Después de su muerte se intenta convertirlos en iconos inofensivos, canonizarlos, por decirlo así, rodear sus nombres de una cierta aureola de gloria para “consolar” y engañar a las clases oprimidas, castrando el contenido de su doctrina revolucionaria, mellando el filo revolucionario de ésta, envileciéndola. En semejante “arreglo” del marxismo se dan la mano actualmente la burguesía y los oportunistas dentro del movimiento obrero. Olvidan, relegan a un segundo plano, tergiversan el aspecto revolucionario de esta doctrina, su espíritu revolucionario. Hacen pasar a primer plano, ensalzan lo que es o parece aceptable para la burguesía.”

<sup>193</sup> Lenin desarrolla el concepto de imperialismo en LENIN, Vladimir Ilich, *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*, Editorial Anteo, Buenos Aires, Argentina, 1974. La necesidad de formar un partido de vanguardia aparece en LENIN, Vladimir Ilich, *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, Nuestra América, Buenos Aires, Argentina, 2004. La diferencia

guno de estos conceptos estaba presente en la teoría marxista original. Aún así, nadie diría que Lenin le quitó al marxismo su aspecto combativo. Al contrario, los cambios que introdujo en la teoría marxista aumentaron ese aspecto. Por ejemplo, se suele sostener que la introducción leninista del concepto de imperialismo es legítima porque Marx & Engels no vivieron lo suficiente como para ver su auge. Ellos habrían visto que en la primera fase del capitalismo, la clase propietaria de un país explota a la clase trabajadora del mismo país. En el imperialismo, que Lenin sí llegó a ver, ya no es una clase propietaria nacional la que explota a otra dentro de los límites de un país, sino que es una nación entera, rica y poderosa en su conjunto, la que explota a otra nación, pobre y mayoritariamente compuesta por trabajadores.

El caso de Lenin nos muestra que no toda modificación de la teoría marxista es necesariamente “revisionista” o “neutralizadora”. Al contrario, los conceptos que Lenin introduce tienen la finalidad de hacer que el marxismo del siglo XIX sea aplicable al contexto de la primera mitad del siglo XX. Para ello, tuvo que analizar primero en qué se diferenciaban esos dos contextos históricos, y cuáles eran las limitaciones que la teoría original de Marx & Engels presentaba para el nuevo contexto. En ese sentido, siempre es legítimo introducir modificaciones en la teoría marxista, tal y como lo hizo Lenin. Hubo muchos otros autores que emprendieron una tarea semejante y que realizaron aportes fundamentales, y Laclau & Mouffe se inscriben dentro de aquella tradición. El posmarxismo no pretende abandonar al marxismo, sino continuarlo, desarrollarlo, aumentando sus aspectos combativos para que la izquierda de fines del siglo XX y principios del XXI pueda derrotar al neoliberalismo en todas las esferas: económica, política y cultural.

---

entre el socialismo y el comunismo como dos fases distintas está planteada en LENIN, Vladimir Ilich, *El Estado y la revolución*, Nuestra América, Buenos Aires, Argentina, 2006.

Por otra parte, Laclau & Mouffe sostienen que la sola pertenencia de clase no es una condición suficiente como para estar ideológicamente en contra del capitalismo. De esto se sigue que el carácter anticapitalista de la lucha de los trabajadores no está plenamente determinado por el lugar que ocupan en el modo de producción, sino que depende en alto grado de las relaciones que entablan en el plano social y político. Dicho de otra manera: la economía no es algo independiente de la política, ni viceversa; ambas tienen ciertamente un grado de autonomía, pero dicha autonomía es relativa, no absoluta. La política influye tanto sobre la economía como lo hace la economía sobre la política. Ninguna de ellas se reduce ni se subordina a la otra, sino que están en una relación horizontal de influencia recíproca.

Sin embargo, la insistencia en el plano político y social no debe interpretarse como una insistencia en la “superestructura” de la sociedad, como distinta de la “base económica”. Porque, según Laclau & Mouffe, se puede ser extremadamente “superestructuralista” y aún así ser “esencialista”. Cuando Laclau & Mouffe critican lo que ellos llaman “economicismo”, no se están refiriendo al énfasis que se pone en la “base económica”, como si ésta determinara a la “superestructura”. Tampoco se trata de afirmar que entre ambas hay una relación dialéctica, porque incluso esa concepción puede ser todavía esencialista. De lo que se trata, es de mostrar que la economía, la política y las relaciones sociales, están todas en el mismo plano horizontal, atravesándose unas a otras, no como esencias, sino como totalidades discursivas. Para Laclau & Mouffe, la economía, la política y la cultura no son esencias. Es decir, no son “cosas”, son discursos.

Sin embargo, esto no debe inducirnos al error de creer que un discurso es un conjunto de palabras dichas o escritas por alguien. No es a eso a lo que se refieren Laclau & Mouffe cuando utilizan el término “discurso”. Esta parte de su filo-

sofía ha sido tan mal interpretada, que es necesario dedicarle un apartado propio para aclarar qué es y qué no es discurso.

## 2. *El análisis del discurso*

Para Laclau & Mouffe, el discurso es una totalidad que se compone de un aspecto lingüístico y de un aspecto extra-lingüístico, y este último no es menos importante que el primero. En un escrito titulado *Posmarxismo sin pedidos de disculpas*, brindan una serie de ejemplos para aclarar qué entienden por “discurso”. El primero de ellos, muy significativo a este respecto, es el siguiente:

“Supongamos que estoy construyendo un muro con otro albañil. En un cierto momento le pido a mi compañero que me pase un ladrillo y luego pongo este último en el muro. El primer acto -pedir el ladrillo- es lingüístico; el segundo -poner el ladrillo en la pared- es extralingüístico. Al establecer la distinción entre los dos actos en términos de la oposición lingüístico/extralingüístico, ¿agoto la realidad de ambos? Evidentemente no, porque a pesar de su diferenciación en estos términos, ambas acciones comparten algo que permite compararlas, y es el hecho de que ambas son parte de una operación total que es la construcción de la pared. ¿Cómo caracterizamos entonces a esa totalidad, de la cual pedir el ladrillo y ponerlo en la pared son momentos parciales? Obviamente, si esta totalidad incluye dentro de sí elementos lingüísticos y no lingüísticos, ella debe ser anterior a esta distinción. Esta totalidad que incluye dentro de sí a lo lingüístico y a lo extralingüístico, es lo que llamamos discurso.”<sup>194</sup>

<sup>194</sup> LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal, *Op. Cit.*, p. 114.

Se ve claramente que el discurso no es solamente un conjunto de palabras, sino también de acciones prácticas y concretas, tan concretas como colocar un ladrillo real sobre una pared. Por lo tanto, el análisis del discurso no es solamente el análisis de las palabras habladas y escritas, es también el análisis de las acciones extralingüísticas, como la acción de construir una pared con ladrillos. Muy lejos de “reducir todo a palabras”, o de “reducir todo a una cuestión de hablar bien”, el concepto de discurso supone una diferencia fundamental entre la existencia concreta de un objeto y nuestra manera de relacionarnos con él. La existencia de un objeto es independiente de la experiencia humana del mismo. Una montaña existe independientemente de que haya seres humanos que la contemplen. Pero que dicha montaña nos parezca bella, o estratégicamente importante para el envío de tropas, es una cuestión que atañe al modo en que la concebimos; a su ser, y no a su existencia. Lo mismo vale para cualquier objeto, sean piedras, ladrillos, herramientas de trabajo, edificios, etc. Esto es lo que había confundido un autor que criticó a Laclau & Mouffe, llamado Norman Geras, y a quien ellos le responden en *Posmarxismo sin pedidos de disculpas*:

“Porque -volviendo a nuestro ejemplo anterior- que una piedra sea un proyectil, o un martillo, o un objeto de contemplación estética depende de sus relaciones conmigo -depende, en consecuencia, de formas precisas de articulación discursiva- pero la mera existencia de la piedra como entidad, el mero sustrato material o existencial no está en una tal dependencia. Es decir, que Geras está incurriendo en una confusión elemental entre el ser (*esse*) de un objeto, que es histórico y cambiante, y la entidad (*ens*) de tal objeto, que no lo es. Ahora bien, en nuestro intercambio con el mundo los objetos nunca nos son dados como entidades meramente existenciales, ellos se nos dan siempre dentro

de articulaciones discursivas. La madera será materia primera o parte de un producto manufacturado u objeto de contemplación en un bosque u obstáculo que nos impida avanzar; la montaña será protección contra un ataque enemigo o lugar de una excursión turística o fuente para la extracción de minerales, etc. La montaña no sería ninguna de estas cosas si yo no estuviera aquí; pero esto no significa que la montaña no exista. Es porque ella existe que puede ser todas estas cosas; pero ninguna de ellas se sigue necesariamente de su mera existencia. Y como miembro de una cierta comunidad, nunca me encontraré con el objeto en su nuda existencia -tal noción es una mera abstracción; esa existencia se dará siempre, por el contrario, articulada dentro de totalidades discursivas."<sup>195</sup>

Teniendo en cuenta estos elementos, podemos volver a considerar el modo en que Laclau & Mouffe conciben a la economía, la política y la cultura. Habíamos dicho que éstas no son "cosas", sino discursos. Ahora podemos aclarar qué significa esto. La economía es un discurso porque es una actividad humana que tiene tanto aspectos lingüísticos como extralingüísticos. Términos como "salario", "capital", "renta", "valor de uso", "modo de producción", son elementos lingüísticos. Las realidades que cada uno de estos términos designa, por el contrario, son elementos extralingüísticos.

Las distintas luchas pueden entonces ser interpretadas como discursos y analizadas como tales. Siendo discursos, tienen elementos lingüísticos y extralingüísticos.<sup>196</sup> Para que

---

<sup>195</sup> LACLAU, Ernesto, & MOUFFE, Chantal, *Op. Cit.*, pp. 117-118.

<sup>196</sup> ROJAS, Edgardo Gustavo, "La política y el discurso, más allá de la estructura. Sobre algunas categorías lingüísticas en la obra de Ernesto Laclau", en *Questión. Revista especializada en periodismo y comunicación*, vol. 1, n° 42, La Plata, Argentina, 2014, pp. 215-227. Rojas dice: "las principales nociones de la teoría del discurso de Ernesto Laclau tienen su origen en el estructuralismo lingüístico -sobre todo, en las formulaciones teóricas de Saussure y

estas luchas tengan un mayor poder al enfrentarse a sus respectivas opresiones, resulta conveniente que las mismas se articulen. Para ello, deben articular los elementos lingüísticos propios de cada una, y también los elementos extralingüísticos que las caracterizan. Cuando esto sucede, las luchas contra la opresión sexual, étnica, ecológica y económica articulan su vocabulario, sus términos, sus ideas, sus valores, sus acciones, sus fuerzas, sus objetivos, sus tácticas y sus estrategias. Esta tarea de articulación de las distintas luchas es lo que Laclau & Mouffe llaman “construcción de la hegemonía”, cuestión que veremos más adelante. Por ahora, prosigamos con los conceptos fundamentales del análisis del discurso:

“En el contexto de esta discusión, llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articularia la llamaremos *discurso*. Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elemento* a toda diferencia que no se articula discursivamente.”<sup>197</sup>

En el ejemplo anterior de la construcción de una pared, el acto lingüístico de pedir un ladrillo y el acto extralingüístico de colocarlo en la pared son “momentos”, porque están arti-

el “primer” Jakobson– pero son resignificadas en el marco de una mirada postestructuralista. La naturaleza de lo político, problema que ha acaparado la atención de la teoría política desde sus primeras manifestaciones, es desarrollada por el autor siguiendo una matriz conceptual marcada principalmente por dos bifurcaciones respecto de la propuesta saussureana: una concepción diferente de sistema –no cerrado ni autónomo, sino inestable, “dislocado” o “fallado”– y un deslindamiento entre la definición del sistema y el principio regulador que lo organiza.”

<sup>197</sup> LACLAU, Ernesto, & MOUFFE, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, pp. 142-143.

culados dentro de la operación total de construir una pared. Por el contrario, podemos mencionar como ejemplos de “elementos” a todo objeto que no forme parte de esa operación específica, como los clavos, el martillo y el serrucho que se encuentran en la caja de herramientas de uno de los albañiles. Estos objetos son exteriores al discurso específico de la construcción de una pared de ladrillos, porque no es necesario emplear ninguno de ellos para esa operación. En cambio, si se tratara de la construcción de una pared de madera, entonces esos objetos serían “momentos”, porque habría que utilizar clavos, martillo y serrucho para la construcción de una pared de madera. En ese caso, los ladrillos serían “elementos”, ya que no serían necesarios para construir una pared de madera. Esto nos lleva a considerar la exterioridad de los discursos. Para Laclau & Mouffe, lo exterior a un discurso son otros discursos. Sin duda no se necesita ni clavos, ni martillo ni serrucho para construir una pared de ladrillos, pero esos objetos sólo son “elementos” en relación con la operación de construir una pared de ladrillos; en cambio, son “momentos” de un discurso distinto, exterior, que es el de la construcción de una pared de madera.

Cuando se incorporan “elementos” procedentes de un discurso externo, aquellos “elementos” se convierten en “momentos”. Supongamos que en la operación de construir una pared de ladrillos llegamos al punto donde es necesario colocar una ventana. En ese punto, al discurso de los dos albañiles se incorporan “elementos” lingüísticos como pedir los clavos y el martillo, y “elementos” extralingüísticos como colocar la ventana de madera en cierto lugar de la pared de ladrillos. Cuando eso sucede, hay una transición en donde los “elementos” se convierten en “momentos”, es decir, que pasan a estar articulados discursivamente dentro de la misma operación total. Sin embargo, Laclau & Mouffe sostienen que la transición de los “elementos” a los “momentos” nunca es completa, sino

parcial. Porque si la transición fuese completa, entonces esos objetos nunca podrían articularse dentro de un discurso distinto. Es decir, que si el martillo y los clavos fuesen “momentos” completos dentro del discurso de la construcción de una pared de madera, entonces nunca podrían articularse en el discurso de la construcción de una pared de ladrillos, en donde se utilizan para colocar una ventana. El carácter parcial de los “momentos” es lo que permite que puedan ser articulados en una enorme variedad de discursos distintos.

¿Cómo se aplican estos conceptos al caso de las luchas sociales? Supongamos que la lucha obrera, por ejemplo, puede ser considerada como un discurso. Se realiza un debate al interior del movimiento obrero y se decide hacer una manifestación en la calle denunciando la explotación. El debate es un “momento” lingüístico y la manifestación es un “momento” extralingüístico, porque ambos están articulados dentro de la totalidad discursiva que es la lucha obrera. Para este discurso, los estudiantes universitarios no-obreros son “elementos”, porque no están articulados dentro de la totalidad discursiva de la lucha obrera. Sin embargo, supongamos que en el día de la manifestación se acercan varios estudiantes universitarios y se suman al reclamo. Cuando eso sucede, los estudiantes ya no son “elementos” sino que pasan a ser “momentos” dentro de la totalidad discursiva de la lucha obrera. Como “momentos” su articulación no es completa, sino parcial, porque se pueden volver a articular en un discurso distinto, por ejemplo, el de la lucha estudiantil. De manera análoga, los luchadores obreros no son plenamente “momentos” dentro de la propia lucha obrera, porque también se pueden sumar a una manifestación estudiantil. En ese caso, pasan de ser “elementos” exteriores al discurso de la lucha estudiantil para convertirse en “momentos” parciales de ese discurso.

Laclau & Mouffe afirman que este mismo tipo de vinculación se puede operar articulando todas las distintas luchas

contemporáneas. Superando el carácter aislado de cada una de ellas, todas se podrían articular como “momentos” parciales dentro de una enorme totalidad discursiva que ellos llaman “hegemonía”, cuestión que analizaremos con más detalle a continuación.

### *3. La construcción de la hegemonía*

Para Laclau & Mouffe, los sujetos de la construcción hegemónica son sujetos parciales. Por ejemplo, podría parecer que las luchas obreras, estudiantiles, de género y de etnias oprimidas, responden todas a sujetos plenamente constituidos y diferentes entre sí. Pero si eso fuese así, entonces un obrero nunca podría ser también un estudiante, un estudiante no podría pertenecer a un movimiento en contra de la homofobia, y un miembro de un movimiento en contra de la homofobia no podría pertenecer también a una etnia oprimida. Y ciertamente comprobamos que la subjetividad de una persona se compone de más factores que la sola pertenencia a una clase, género, orientación sexual o etnia. El solo hecho de pertenecer a la clase trabajadora no determina la orientación sexual de la persona, ni brinda los medios para terminar con la discriminación sexual. De la misma manera, el solo hecho de que una persona sea homosexual no implica que dicha persona no sea también un estudiante de una universidad, o que su lugar de trabajo no sea una fábrica, o que sus antepasados no sean todos europeos. La subjetividad de una persona se compone de varios factores, que a su vez cambian con el transcurso de su vida y de su contexto. En este sentido, su subjetividad es siempre parcial.

Por otra parte, en tanto que la subjetividad de una persona se compone de varios factores, por esa razón es que también participa de varios discursos. Siendo los discursos

totalidades que se componen de aspectos lingüísticos y extralingüísticos, el sujeto parcial participa en varios de ellos. De esta manera, el sujeto parcial puede articular discursos distintos. En lo que se refiere a la construcción de la hegemonía, la articulación de los discursos consiste en, por ejemplo, luchar contra la explotación económica al mismo tiempo en que se lucha contra la opresión de género. Para ello, se utilizan términos de ambas luchas en un único discurso, mientras que se plantean objetivos comunes, y se realizan acciones extralingüísticas tendientes a terminar con ambos tipos de opresión. Cuando se articulan los discursos, los sujetos que participan de aquella articulación también cambian, y en este sentido también puede decirse que son sujetos parciales. Por ejemplo, un estudiante, que fue siempre ajeno a las luchas obreras, experimenta un cambio en su subjetividad en la medida en que toma parte en la lucha contra la explotación económica. De manera análoga, un obrero, que fue siempre ajeno a las luchas de género, experimenta un cambio en su subjetividad en la medida en que toma parte en la lucha contra la opresión patriarcal.

Esta articulación de discursos, o articulación de luchas, no se debe ver como un intento de desestimar la autonomía que cada una de ellas tiene. Para Laclau & Mouffe, la autonomía de cada lucha no desaparece. Pero es una autonomía relativa, no absoluta. No hay ninguna lucha que tenga un carácter absolutamente autónomo, así como no hay ninguna persona que tenga una subjetividad absolutamente completa. Las luchas feministas se desarrollan en un contexto histórico en el que el modo de producción capitalista explota a los trabajadores. Pero la lucha de los trabajadores también se desarrolla en el marco histórico del patriarcado, en donde los dueños de los medios de producción por lo general son hombres que no sólo oprimen económicamente a los trabajadores y a las trabajadoras, sino también especialmente a las trabaja-

doras por su género. Las autonomías relativas de cada lucha se articulan entre sí, mediante las prácticas discursivas de los sujetos parciales, para construir una hegemonía.

En la construcción de la hegemonía intervienen dos procesos que Laclau & Mouffe llaman “lógica de la equivalencia” y “lógica de la diferencia”:

“La lógica de la equivalencia es una lógica de la simplificación del espacio político, en tanto que la lógica de la diferencia es una lógica de la expansión y complejización del mismo.”<sup>198</sup>

La lógica de la equivalencia simplifica el espacio político en el sentido de que permite la articulación de las distintas luchas en una única totalidad que las integra dentro de sí. Esa totalidad integradora es precisamente la hegemonía como proyecto político de base amplia y abarcativa. En tanto que cada sector social en cuestión es oprimido de alguna manera -económicamente, en el caso de los obreros; sexualmente, en el caso de las mujeres y de las minorías sexuales; racialmente, en el caso de las minorías raciales- se establece una equivalencia entre ellos, y la equivalencia consiste en que todos están siendo oprimidos. Como se establece una equivalencia entre sus padecimientos, también se establece una equivalencia entre sus luchas. Pero la lógica de la equivalencia no se aplica solamente a los luchadores entre sí, sino que también se aplica a los opresores entre sí. Es decir, que los luchadores no se enfrentan a una multiplicidad de enemigos aislados y separados unos de otros, sino que la lógica de la equivalencia permite relacionar a todos los opresores dentro de una única totalidad antagónica, que recibe el nombre de “poder establecido”. De esta manera, sería incorrecto creer que el capitalismo, el patriarcado y el racismo están aislados unos de otros, porque la

<sup>198</sup> LACLAU, Ernesto, & MOUFFE, Chantal, *Op. Cit.*, p. 174.

lógica de la equivalencia permite identificarlos a todos como el mismo y único enemigo, y ese enemigo único y total no es otra cosa que el poder establecido. Tenemos entonces dos cadenas de equivalencia distintas: por un lado, una equivalencia entre todas las luchas, que permite el surgimiento de una totalidad hegemónica que las integra; por otro lado, una equivalencia entre los distintos opresores en una totalidad única, como poder establecido.<sup>199</sup>

En cuanto a la lógica de la diferencia, se puede decir que funciona como herramienta del poder establecido para enfrentar por separado cada uno de los reclamos de las distintas luchas sociales. De esta manera, el poder establecido logra contrarrestar los efectos de la lógica de la equivalencia. Al enfrentar cada reclamo por separado, los aísla, y en la medida en que los pueda satisfacer en cierto grado, neutraliza cada lucha. Cuando esto sucede, la hegemonía como discurso ampliamente abarcador se desarticula en sus distintos “momentos” y es reemplazada por una gran variedad de discursos aislados. La cadena de equivalencias se rompe y los “momentos” de cada lucha pasan a ser “elementos” exteriores en relación a los distintos discursos. Se desdibuja así la frontera entre la hegemonía y el poder establecido, frontera que había surgido gracias a la polarización de la lógica de la equivalen-

<sup>199</sup> RETAMOZO, Martín, & FERNÁNDEZ, Mariano, “Discurso político e identidades políticas: producción, articulación y recepción en las obras de Eliseo Verón y Ernesto Laclau”, en Cuadernos de H Ideas, vol. 4, n° 4, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 2010. Retamozo & Fernández dicen: “La idea de un “principio organizador” del discurso resulta central para el análisis de las operaciones discursivas constitutivas de la política ya que permite explicar la construcción de los antagonismos (el conflicto). La producción de un conflicto es consustancial a la definición de un campo identitario común (*nosotros*, los trabajadores, los pobres, el pueblo) y una alteridad (*ellos*, los poderosos, la oligarquía). En este aspecto Laclau recupera la vieja distinción schmittiana amigo/enemigo como rasgo propio de la política y la conformación de identidades colectivas.”

cia. La lógica de la diferencia expande el espacio político y lo vuelve más complejo porque donde antes había dos polos opuestos que se enfrentaban entre sí, ahora hay una pluralidad de luchas aisladas cuyos distintos reclamos son tratados por separado. El poder establecido no puede enfrentar el reclamo unificado de la hegemonía, pero sí puede enfrentar hasta cierto punto cada reclamo aislado. El desafío consiste en no dejar que la hegemonía se desarticule, y en mantener o volver a establecer las cadenas de equivalencia, a pesar de los intentos del poder establecido para fragmentar las luchas sociales a través de la lógica de la diferencia.

Para Laclau & Mouffe, la manera más básica de no permitir que la hegemonía se desarticule es mediante la apropiación de los valores básicos de las revoluciones pasadas, defenderlos, consolidarlos y ampliarlos para incluir nuevos valores. Es por ello que la construcción de la hegemonía, como estrategia socialista, desemboca en el proyecto de una democracia radicalizada.

La conjunción que Laclau & Mouffe establecen entre el socialismo y la democracia radicalizada no es una defensa de la llamada "socialdemocracia", ni mucho menos una defensa del neoliberalismo. Al contrario, se oponen explícitamente a ellos. Cuando hablan de la democracia radicalizada, están pensando en retomar los valores básicos de las llamadas "revoluciones democrático-burguesas" que se enfrentaron a la aristocracia y a la monarquía, mucho antes del surgimiento del socialismo, y cuyo máximo ejemplo es la Revolución Francesa. En aquella época, los oprimidos no eran los obreros de fábricas, porque no había fábricas al estilo de la Revolución Industrial. Los oprimidos eran los siervos. Éstos eran oprimidos por la nobleza, y no por la burguesía. Los valores básicos de la Revolución Francesa, como la libertad, la igualdad y la fraternidad, deben ser retomados y defendidos, pero con la condición de ampliar el conjunto de valores para incluir

también aquellos que fueron propuestos por las revoluciones posteriores, como la Revolución Rusa. Para Laclau & Mouffe, no hay una oposición excluyente entre los valores de aquellas dos revoluciones; más bien, sostienen que la Revolución Rusa es la heredera de la Revolución Francesa, es su continuación y profundización. La tarea del presente consiste en retomar aquella tradición de revoluciones y profundizarla aún más, hacia una democracia radicalizada.

Laclau luego extendió el análisis que emprendió con Mouffe en torno a la hegemonía, para que este concepto culmine en la noción de “pueblo” como actor político y como identidad colectiva, que reúne dentro de sí a las distintas luchas sociales:

“Tendremos objetos parciales que, a través de su propia parcialidad, encarnan, sin embargo, una totalidad que siempre se retrae. Esta última, como no resulta de la naturaleza positiva, óptica de los mismos objetos, requiere una construcción social contingente. Esto es lo que hemos denominado *articulación y hegemonía*. En esta construcción -que está lejos de ser una mera operación intelectual- encontramos el punto de partida para el surgimiento del “pueblo”.<sup>200</sup>

Para Laclau, el pueblo es una construcción hegemónica. No es que no existan personas concretas de carne y hueso antes de la construcción del pueblo, sin duda existen. A lo que se refiere Laclau es al surgimiento de un sector social que en su discurso se concibe a sí mismo como “el pueblo”, en tanto actor político. Las distintas luchas, como la anticapitalista, la antipatriarcal y la antirracista, se articulan entre sí de manera discursiva, estableciendo equivalencias entre sus prácticas lingüísticas y sus acciones extralingüísticas, dentro de una to-

<sup>200</sup> LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2005, pp. 277-278.

talidad hegemónica que recibe el nombre de “pueblo”. El populismo, para Laclau, no es una ideología política entre otras, sino la manera básica de construir un proyecto hegemónico que integre todas las diversas luchas contra el poder establecido. Este es el tema que veremos a continuación.

#### 4. *El populismo*

A diferencia de otras corrientes, que postulan al grupo social como la unidad mínima del análisis político, Laclau sostiene que el grupo como unidad se compone a su vez de unidades menores de análisis, que él llama “demandas”. Para Laclau los grupos sociales no tienen una existencia previa a sus demandas. Dicho de otra manera, frente a cualquier tipo de demanda, sería erróneo que nos preguntemos “¿de qué grupo social es expresión aquella demanda?”, ya que eso presupondría que el grupo social pre-existe a la demanda. Por el contrario, Laclau sostiene que la articulación de las demandas es lo que origina a los grupos sociales.

Laclau comenta que el término “demanda” en inglés, *demand*, tiene un significado ambiguo. Por un lado, puede significar “petición”. Por otro lado, puede significar “reclamo”. En vez de considerar que esta ambigüedad es un obstáculo para la traducción, Laclau ve en ella una ventaja para el análisis político. Esta ventaja consiste en que permite interpretar el paso de la petición al reclamo como una de las características fundamentales del populismo.

Como ejemplo de aquel paso, Laclau menciona el caso de las demandas que surgen en las villas miseria del Tercer Mundo. Supongamos que en busca de trabajo se produce una gran migración de pobladores agrarios a la periferia de una ciudad industrial. Un problema de vivienda, como la falta de agua potable, se expresa como una petición hacia las auto-

ridades locales. Si éstas se dignan en resolver el problema, también desaparece la petición, ya que ha sido satisfecha. Pero si el problema no se resuelve, entonces los vecinos pueden advertir que hay otros problemas que tampoco han sido solucionados, como la falta de alimentos, la dificultad para garantizar la salud pública y la imposibilidad de acceder a la educación primaria. Estos problemas se expresan en nuevas peticiones. Dado que el sistema institucional va perdiendo la capacidad de atender estas peticiones por separado, se establece una relación de equivalencia entre ellas. Son equivalentes porque como demandas ninguna de ellas ha sido satisfecha. Esto puede generar una brecha cada vez mayor entre los vecinos y las instituciones. Es allí cuando aquel conjunto de peticiones equivalentes pasan a ser reclamos. Dice Laclau:

“Aquí tendríamos, por lo tanto, la formación de una frontera interna, de una dicotomización del espectro político local a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas. Las *peticiones* se van convirtiendo en *reclamos*. A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos *demanda democrática*. A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos *demandas populares*: comienzan así, en un nivel muy incipiente, a constituir al “pueblo” como actor histórico potencial.”<sup>201</sup>

Cuando Laclau habla de “pueblo”, lo hace otorgándole el sentido de actor político. Decíamos anteriormente que esto no significa que no existan personas reales de carne y hueso antes de que el pueblo se constituya como actor político. Ciertamente esas personas existen. Tampoco significa que aque-

<sup>201</sup> LACLAU, Ernesto, *Op. Cit.*, p. 99.

llas personas de carne y hueso no entablan relaciones sociales entre sí; ciertamente son vecinos, conocidos, compañeros de trabajo, etc. Más bien, conviene entender el término “pueblo” en el sentido en que tiene en el discurso de la militancia, como cuando una agrupación u organización política hace referencia al “pueblo” en sus comunicados. El paso decisivo consiste en ir desde esa referencia al “pueblo”, a un sector de la sociedad que se presenta, de forma militante, como el pueblo mismo, como encarnando efectivamente aquella referencia. En este sentido, el pueblo es la instancia articuladora y superadora de todas las luchas parciales. El pueblo reúne dentro de sí a los obreros que luchan contra la explotación, pero también reúne dentro de sí a quienes luchan contra la opresión de género, reúne también dentro de sí a las minorías étnicas que luchan contra la opresión étnica, y reúne a la lucha ecologista. Aquí es donde entran en juego la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia. Porque todos ellos tienen en común el hecho de pertenecer al pueblo. En tanto son oprimidos, sus demandas se hacen equivalentes, y se enfrentan por igual al poder establecido. Puede haber solidaridad entre todos ellos, pero cuando surge el pueblo como actor político, esa solidaridad se convierte en algo más; se convierte en una instancia superadora que los reúne a todos en una única identidad colectiva, la del pueblo.<sup>202</sup>

<sup>202</sup> GARBARINO, Maximiliano, “Retomar la iniciativa política, recuperar la ética militante. *Debates y combates* en torno a la obra de Ernesto Laclau”, en *Sociohistoria*, n° 23/24, 2008, pp. 253-270. Garbarino dice al respecto: “En la sociedad existen demandas puntuales, las cuales pueden ser absorbidas por las instituciones (demandas que son tratadas con una lógica de la diferencia, se particularizan y tratan aisladamente) y otras demandas que quedan insatisfechas. Cuando existe una creciente serie de demandas insatisfechas estas pueden ser atadas en lo que él denomina una cadena de equivalentes. Esta cadena necesita además una demanda que funcione como significante vacío (aunque nunca está vacía absolutamente), en relación a la cual puedan encadenarse las demás. Por ejemplo, el movimiento Solidaridad, en Polonia, comenzó a partir de un pequeño grupo de demandas puntuales.

Para Laclau, estamos en una nueva época, que él llama capitalismo globalizado. Laclau no niega que la economía mundial sea capitalista. Lo que niega es que el capitalismo sea solamente un fenómeno económico. Todas las esferas de la sociedad son capitalistas, y eso incluye a la economía, pero también incluye a la política, al ámbito militar, al tecnológico y a otros. Estos últimos no son la “superestructura”, sino que son esferas relativamente autónomas que coexisten a la par de la esfera económica, en una relación de influencia recíproca. De esta manera, la concepción de Laclau de no otorgarle privilegio a ningún punto por sobre otro, no sólo se aplica a la historia del marxismo y a las distintas luchas contemporáneas, sino que también se aplica a las instituciones capitalistas. Así como la economía no determina por completo a la política, y así como las luchas obreras no tienen un papel protagónico frente a las luchas antipatriarcales y antirracistas, así tampoco la economía capitalista tiene un privilegio frente a otros ámbitos capitalistas, como el ámbito militar y el ámbito tecnológico.

Frente al capitalismo globalizado, Laclau propone que se establezcan relaciones equivalenciales más profundas entre sectores cada vez más heterogéneos:

“Esto explica por qué lo que hemos denominado “capitalismo globalizado” representa un estadio cualitativamente nuevo en la historia del capitalismo y conduce a una profundización de las lógicas de la formación de identidades que hemos descripto. Hay una multiplicación de efectos dislocatarios y una proliferación de nuevos antagonismos. Es por eso que el movimiento antiglobalización debe operar de una manera completamente nueva: debe postular la creación de lazos

---

Luego, bajo el significante «solidaridad», se articularon demandas en principio muy heterogéneas: sobre libertades religiosas, civiles, de expresión, obreros que pedían «más socialismo», etc.”

equivalenciales entre demandas sociales profundamente heterogéneas, al mismo tiempo que elaborar un lenguaje común entre ellas. Está surgiendo un nuevo internacionalismo que, no obstante, vuelve obsoletas las formas institucionalizadas tradicionales de mediación política (la universalidad de la forma “partido”, por ejemplo, está siendo radicalmente cuestionada).<sup>203</sup>

Es decir, que aquellas nuevas y más profundas relaciones equivalenciales van constituyendo al pueblo de una manera cada vez más amplia, porque el pueblo integra dentro de sí a demandas y luchadores cada vez más diversos. Por esto es que el número de sujetos que compone al pueblo se amplía, se cuenta con un número cada vez más grande de integrantes. Ya no se trata de un sector social que reclama para sí el nombre y la representación del “pueblo”, ni se trata de la mayoría oprimida de un país en particular, sino que ahora se trata casi de la totalidad oprimida del mundo. Por lo tanto, la noción de “pueblo” en Laclau no culmina en el sentido de un pueblo nacional, sino en el sentido de un pueblo mundial. Sólo mediante el tiempo podremos ver si la lucha mundial de los oprimidos contra el capitalismo globalizado logra poner fin a la opresión, y entonces podremos juzgar qué grado de exactitud tuvo el análisis de Laclau.

<sup>203</sup> LACLAU, Ernesto, *Op. Cit.*, p. 287.



CAPÍTULO XII

**GUILLERMO DENEGRI**



En el capítulo final de este libro, analizaremos las principales ideas de **Guillermo Denegri** (1956). Denegri es un biólogo especializado en parasitología y filósofo. Lector de Carnap, Hempel, Popper, Canguilhem, Kuhn, Lakatos, Feyerabend e Ian Hacking, entre otros, encontró que modificando algunos aspectos de la epistemología de Lakatos se podía desarrollar un programa de investigación científica que fuese aplicable a la parasitología, y que permitiera aumentar el poder explicativo y predictivo de dicha disciplina. Pero la epistemología modificada de Lakatos que Denegri elabora no está limitada al caso puntual de la parasitología, sino que se puede aplicar en principio a cualquier otra área especializada de las distintas ciencias.<sup>204</sup> Es contemporáneo de investigadores como Ricardo

<sup>204</sup> Podría parecer que los temas de la parasitología no tienen mucho en común ni con la filosofía ni con las humanidades en general. Sin embargo, basta mencionar el caso de la enfermedad de Chagas-Mazza para disipar aquella apariencia. Carlos Chagas y Salvador Mazza advirtieron que las infecciones humanas producidas por *Trypanosoma cruzi*, causante de la enfermedad mencionada y transmitida por las vinchucas, están directamente relacionadas con la falta de viviendas dignas y de calidad sanitaria. Es decir, que la enfermedad de Chagas-Mazza implica cuestiones económicas, sociales y políticas. Salvador Mazza tuvo que lidiar con los funcionarios de su época, que se negaron a reconocer esas condiciones. En la medida en que el abordaje de esta enfermedad requiere tener presentes aquellas condiciones,

Gómez, Marta Crivos, Luis Marone y Guillermo Boido.

Guillermo Denegri nació en la localidad de Puan, en la provincia de Buenos Aires. Estudió la Licenciatura en Zoología en la Universidad Nacional de la Plata, y después de graduarse en 1982, obtuvo más adelante el título de Doctor en Ciencias Naturales en la misma universidad, en 1987. Tras finalizar su doctorado, estudió la Licenciatura en Filosofía en la misma universidad, graduándose en 1991. Como docente, obtuvo el cargo de profesor adjunto en la cátedra de Introducción a la Biología, cumpliendo funciones en Parasitología General en la Universidad Nacional de Mar del Plata, donde además dicta el Seminario Permanente de Biofilosofía. Es el director del Grupo y Laboratorio de Zoonosis Parasitarias en la misma universidad. Fue profesor visitante en el Departamento de Microbiología y Parasitología de la Universidad de Alcalá de Henares en Madrid, España. Fue también el vicepresidente de la Sociedad Argentina de Parasitología, y Presidente de la Federación Latinoamericana de Parasitólogos (FLAP). Es también investigador principal del CONICET.

---

y en tanto que los funcionarios de la época se negaron a reconocerlas, la enfermedad de Chagas no sólo se convierte en un capítulo de la Historia de la Ciencia, sino también en un tema que amerita un abordaje desde la filosofía política, ya que implica una reflexión crítica en torno al rol del Estado como garante de la salud pública. En cuanto a Salvador Mazza, también vale la pena mencionar que la mayoría de las veces tuvo que financiar sus investigaciones de su propio bolsillo. Denegri & Sardella pudieron entrevistar a Miguel Eduardo Jörg, un discípulo de Salvador Mazza, y le preguntaron lo siguiente: "¿Si Mazza no hubiera tenido el apoyo económico, desde su propia posición, cree que hubiera podido hacer lo que hizo?" A esta pregunta, Jörg responde: "No..., no lo podría haber hecho. Ya les comenté, que el primer tiempo Mazza me pagó de su bolsillo, y cuando hacía falta un reactivo raro, siempre había que hacer un presupuesto, mandarlo a la universidad, luego debían aprobarlo y esto llevaba mucho tiempo. De manera que en la mayoría de los casos los compraba directamente Mazza de su bolsillo. Si podía luego lo hacía pasar por la Universidad." Palabras de Miguel Eduardo Jörg, en DENEGRI, Guillermo, & SARDELLA, María Haydée, *Elogio de la integridad. Conversaciones con Miguel Eduardo Jörg*, Editorial Martín, Mar del Plata, Argentina, 2000, p. 117.

## *1. La especialización del conocimiento*

Para comenzar el estudio de la filosofía de Denegri, conviene que digamos unas palabras preliminares en torno a la especialización del conocimiento. Desde el surgimiento del método científico moderno en la época de Galileo, las distintas ramas de lo que una vez fue llamada “Filosofía de la naturaleza” fueron experimentando cambios que les permitieron independizarse de la filosofía, convirtiéndose en ciencias autónomas. Para fines del siglo XIX, la astronomía, la física, la química, la biología, la historia, la geografía, la antropología y la sociología, entre otras, ya se habían constituido como profesiones independientes que contaban con comunidades científicas propias y revistas especializadas para sus publicaciones. Paralelamente, el desarrollo tecnológico, fuertemente impulsado tras la Revolución Industrial, convergió especialmente en el siglo XX con los desarrollos de la ciencia. Gradualmente la ciencia fue dejando de ser una actividad principalmente teórica y experimental, para terminar estando estrechamente vinculada con la tecnología. Esto no significa solamente que el desarrollo científico haya sido la base del desarrollo tecnológico, sino que también significa que durante el siglo XX, el desarrollo científico pasó a depender cada vez más del desarrollo tecnológico. En biología, por ejemplo, la invención del microscopio electrónico revolucionó el estudio de las células, al punto de permitir que se desarrollaran nuevas y más profundas investigaciones en torno a las subestructuras celulares. En física, los aceleradores de partículas permitieron contrastar experimentalmente muchas hipótesis que anteriormente no habían sido puestas a prueba. En arqueología, la tecnología de dataciones por radiocarbono permitió establecer fechas mucho más exactas para la antigüedad de los artefactos excavados en los yacimientos. En antropología, la técnica del análisis mitocondrial revolucionó la manera de entender el

parentesco humano. En historia, la tecnología del microfilm primero, y de la digitalización después, permitieron conservar los documentos históricos de una manera desconocida hasta entonces, y también se facilitó el acceso a los mismos en una brevedad de tiempo sin precedentes. Con ayuda de la tecnología de la información, se pudieron establecer análisis de las curvas de precios y los patrones en la demografía a través de los años, que impulsaron fuertemente el desarrollo de la llamada historia cuantitativa. Con respecto a este panorama general, dicen Cabaret & Denegri:

“Los científicos están hoy en día altamente especializados y difícilmente abarcan el campo de su propia ciencia. En el comienzo del siglo XVII, se suponía que el conocimiento científico era producido por varios individuos, pero era posible para cualquier individuo integrar todo el conocimiento existente, y en los mejores casos, de incrementarlo. A fines del siglo XIX, las distintas ramas de las ciencias ya no estaban integradas dentro de una totalidad, sino que estaban separadas en conocimientos paralelos. También presenciamos la alianza entre la ciencia y la tecnología.”<sup>205</sup>

Durante los primeros siglos de la Modernidad europea, todavía era posible que una sola persona pudiese reunir todos los distintos tipos de saber. Así, una persona podía estar al corriente tanto del conocimiento de las teorías acerca del movimiento de los objetos, como también de lo que hasta el momento se había estudiado acerca de los seres vivos, de los minerales y de las sociedades humanas. A estas personas se las llamaba polímatas. Si bien Denegri & Cabaret no utilizan el término “polímatas”, es a ellos a quienes se refieren en la

<sup>205</sup> CABARET, Jacques, & DENEGRI, Guillermo, “The Scientific Research Programmes of Lakatos and Applications in Parasitology”, en *Parasite*, 2008, 15, p. 501. La traducción del inglés es nuestra.

cita anterior. Cuando las distintas ramas del conocimiento se independizan de la filosofía y se constituyen como ciencias autónomas, la reunión del conocimiento de cada una de ellas en una sola persona ya no es posible. Esto no significa que una sola persona no podía tener un conocimiento básico de cada una de las profesiones en cuestión, pero sí significa que ya no podía estar actualizado en el desarrollo constante de cada una de ellas. No podía abarcar a todas las profesiones con el mismo grado de profundidad, porque el conocimiento de cada ciencia se había vuelto ya tan extenso, había tantas publicaciones, que simplemente no era posible invertir la misma cantidad de tiempo en estudiar cada una de ellas en todo su detalle y rigor. Esta es una de las razones por las cuales ya no había más polímatas, o “científicos universales”, sino científicos cuya formación abarcaba una, dos o hasta tres profesiones. Los polímatas cedieron su lugar a los astrónomos, físicos, biólogos, matemáticos, historiadores, geógrafos, antropólogos, sociólogos, y otros. Se formaron comunidades científicas para cada una de estas nuevas profesiones y revistas especializadas para cada una de ellas.

Durante el transcurso del siglo XX, el conocimiento vuelve a especializarse aún más. Ya no solamente hay distintas profesiones, sino que dentro de cada profesión, hay ramas, es decir, áreas especializadas. En algunos casos, estas áreas especializadas se independizan de sus respectivas profesiones y se constituyen en ciencias nuevas. Es el caso de, por ejemplo, la arqueología, que había surgido como una subdisciplina auxiliar de la historia, pero que en el transcurso del siglo XX se independizó de la historia y se constituyó en una profesión autónoma. Lo que las distintas profesiones hicieron al independizarse de la filosofía, ahora lo hacen algunas áreas especializadas con respecto a sus profesiones. Al suceder esto, la arqueología hizo proliferar dentro de sí a sus propias áreas especializadas. En otros casos, las profesiones antiguas

se combinaron para formar ciencias nuevas. Es el caso de la bioquímica, que se constituyó como ciencia autónoma fundamentalmente a partir de las profesiones de la biología y de la química. Sin embargo, estas últimas no dejaron por ello de existir, ni de continuar desarrollándose.

Para brindar un ejemplo de lo que llamamos “áreas especializadas”, tomemos el caso de la biología. Ella se compone de las áreas de la botánica, la zoología, la microbiología, la virología, la ecología, la teoría evolutiva, la parasitología, la biología molecular, la genética, la taxonomía y otras. Mientras que la biología en tanto profesión existe como carrera universitaria, las áreas especializadas que hemos mencionado existen como materias de grado dentro de dicha carrera. Lo que ha sucedido en el transcurso del siglo XX es que un científico profesional, como un biólogo, ya no está al corriente de los últimos desarrollos en cada una de las áreas especializadas que componen su profesión. Es a esto a lo que se refieren Cabaret & Denegri cuando dicen que “los científicos están hoy en día altamente especializados y difícilmente abarcan el campo de su propia ciencia”. Un especialista en genética no necesariamente está al corriente de los últimos desarrollos en zoología, un zoólogo no necesariamente sigue las novedades en el campo de la biología molecular, y un biólogo molecular tampoco está necesariamente actualizado en los desarrollos de la botánica. Todos son biólogos que han estudiado la misma profesión, pero se han especializado en áreas distintas dentro de ella.

Pero hay más. En las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, han habido especializaciones dentro de las áreas especializadas. Han habido, según Denegri, “superespecializaciones”.<sup>206</sup> Por ejemplo, un biólogo que se especializa

<sup>206</sup> DENEGRI, Guillermo, *Fundamentación epistemológica de la parasitología*, Eudem, Mar del Plata, 2008, pp. 105-106. Dice Denegri: “La formación humanística en ciencia y la formación científica en humanidades debiera ser

en botánica, se vuelve especialista en un tema puntual dentro de la botánica, como el de las algas marinas. Es tan minuciosa la especialización en un tema, que un botánico especializado en algas marinas no necesariamente está ya al corriente de los últimos desarrollos en otros temas de la botánica. Puede que no tenga más que un conocimiento básico en lo que se refiere a la investigación de plantas coníferas, por ejemplo. Esto hace que el científico en cuestión tienda a publicar cada vez menos trabajos referidos a la biología en general, y menos trabajos acerca de la botánica en general; pero también hace que tienda a publicar cada vez más trabajos en torno a su tema específico dentro de la botánica. El conocimiento paralelo que caracterizó al desarrollo de las distintas ciencias, y que luego caracterizó al de las áreas especializadas, ahora caracteriza también a los temas puntuales dentro de cada área especializada.

---

uno de los objetivos más preciados en la formación profesional en las universidades, que sin lugar a dudas tendería a cuestionar seriamente aquella idea de “las dos culturas” de Snow, que lamentablemente ha producido en el siglo XX esta fragmentación a veces irreconciliable que ha hecho que la realidad se mire, analice y estudie de manera reduccionista. Esta superespecialización que se observa en la ciencia ha creado el monstruo de la supremacía y la creencia en que resolverá todos los problemas de la humanidad. Y a decir de P. Feyerabend la ciencia es un conocimiento (importante) más, pero no el único, que forma parte de la cultura y de la existencia del hombre, pero la realidad es supercompleja y una sola mirada sólo nos puede dar una aproximación fragmentaria para entenderla.” Si bien Denegri no utiliza explícitamente los esquemas “profesión, área especializa, tema” y “profesionalización, especialización, superespecialización” que hemos introducido, creemos que esas distinciones se encuentran de manera implícita en sus escritos. El motivo es que si se habla explícitamente de “superespecialización”, entonces se está hablando también, implícitamente, de “especialización”. Y si se habla implícitamente de “especialización”, por ejemplo con respecto a la parasitología, entonces se está hablando también, implícitamente, de “profesionalización”, por ejemplo con respecto a la biología. Por nuestra parte, hemos conectado estas ideas con los conceptos de profesión, área especializada y tema, pero creemos que esa conexión no es arbitraria, sino que refleja el sentido de las ideas de Denegri.

Esto no es algo que afecte solamente a las ramas de la biología, sino que afecta a las ramas de todas las profesiones. Si bien Denegri no lo dice, esta superespecialización también está presente en aquellas profesiones como la filosofía, que por lo general no es considerada una ciencia. La profesión de la filosofía se compone de áreas especializadas como filosofía antigua, filosofía medieval, filosofía moderna, filosofía contemporánea, estética, ética, gnoseología, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje, metafísica, antropología filosófica, y otras. El filósofo que se especializa en metafísica no necesariamente está al tanto de lo que se discute actualmente en filosofía de la ciencia, el filósofo de la ciencia no necesariamente está al tanto de las últimas investigaciones en estética, y el especialista en estética no necesariamente tiene un conocimiento de la filosofía antigua como alguien que se ha especializado en esta última área. Pero incluso dentro de estas áreas los filósofos se especializan en un tema, y pierden el contacto con los últimos desarrollos en otros temas de su propia área especializada. Por ejemplo, el especialista en filosofía antigua puede a su vez especializarse en Aristóteles, pero puede no estar al tanto de las últimas investigaciones en torno a los estoicos, los escépticos o los epicúreos. Al igual que en las ciencias comienza a haber un conocimiento paralelo entre sus áreas, y entre los temas dentro de cada área. La consecuencia de esta superespecialización es que los filósofos profesionales comienzan a perder el contacto con las investigaciones ya no solamente dentro de su profesión, sino también dentro de su área especializada.

Por otra parte, las áreas especializadas de la filosofía ya no son el terreno exclusivo de los filósofos que se dedican a ellas, sino que también están abiertas a los profesionales de otras áreas. En filosofía antigua, por ejemplo, además de filósofos, trabajan historiadores especializados en historia antigua, lingüistas especializados en griego y latín, arqueólogos

gos especializados en culturas mediterráneas antiguas, entre otros. Un filósofo que se especializa en Aristóteles no realiza sus investigaciones en base a trabajos exclusivamente filosóficos, sino que se basa también en el trabajo de historiadores de la época antigua, para relacionar las ideas de Aristóteles con su contexto. Se basa también en los trabajos de los filólogos y los lingüistas especializados en griego y latín. Además de su conocimiento de la filosofía, es necesario que también tenga un manejo competente tanto de la investigación histórica como de la lingüística, sin que por ello pretenda tener el mismo conocimiento historiográfico que un historiador profesional, o el mismo conocimiento lingüístico que un filólogo clásico profesional. De esta manera, la importancia del trabajo interdisciplinario se vuelve cada vez más crucial. No se trata de incentivar el trabajo interdisciplinario porque ello sea “políticamente correcto”, sino que las dificultades de los temas que se estudian en cada área requieren de un abordaje interdisciplinario, para que puedan ser estudiados en el contexto de la superespecialización.

¿Qué posibilidades le quedan a la filosofía en este contexto? Remontémonos un poco más atrás. A mediados del siglo XX varios científicos y filósofos de la ciencia sostenían que era de primordial interés lograr que todas las ciencias se unificaran. Según ellos, que eran principalmente miembros del Círculo de Viena, la unión de todas las ciencias y de sus áreas dentro de una única ciencia era posible, y también deseable.<sup>207</sup>

<sup>207</sup> El problema filosófico de la especialización del conocimiento no es un planteo reciente, ni exclusivo de Denegri. Este problema ya había sido advertido por varios de los miembros del Círculo de Viena, como Otto Neurath, y también por muchos de sus allegados, como Philipp Frank. Thomas Kuhn también reflexionó sobre la cuestión de la especialización, al igual que otros filósofos de la ciencia. Sin embargo, en nuestra época la especialización se ha profundizado a pasos agigantados, incluso hasta un grado desconocido para los autores mencionados. Anteriormente señalamos que durante el siglo XVII todavía era posible que un sólo individuo reuniese

A partir de la segunda mitad del siglo XX y hasta el presente, la tendencia se revirtió, y cada vez fueron más los científicos y los filósofos de la ciencia que sostuvieron que aquella unificación era una tarea imposible. En este sentido, estamos muy lejos de la época de los polímatas de la Modernidad temprana, cuando un solo individuo podía reunir todo el conocimiento de una época. Aún admitiendo que la unificación de la ciencia fuese posible, la única manera en la que ello podría concretarse es a través del trabajo interdisciplinario de un sinnúmero de especialistas, pero no solo de especialistas en áreas de cada profesión, sino también de “superespecialistas” de cada tema dentro de dichas áreas. El resultado que esto produciría sería una enorme enciclopedia, y aún cuando se la pudiera elaborar de la manera más básica y general posible, sería tan grande el volumen de información contenido en ella, que ninguna persona podría tener un conocimiento cabal de todos los temas que allí se detallan. Una enciclopedia semejante podría ofrecer solamente un panorama general de todas las ciencias, de sus áreas especializadas y de sus temas puntuales, pero nadie estaría en condiciones de tener el mismo nivel de conocimiento que todos los especialistas que han contribuido a ella. Ser un polímata, en el sentido estricto del término, es hoy humanamente imposible debido al enorme volumen de información que ha resultado de la superespecialización del conocimiento del siglo XX y principios del XXI.<sup>208</sup>

---

todo el conocimiento científico de su época. Si bien eso ya no era posible en la primera mitad del siglo XX, sí era todavía posible que un sólo profesional abarcara todos los temas de su profesión. Por ejemplo, Einstein estaba al corriente de todos los desarrollos que se hacían en la física profesional de su época. En cambio, a principios del siglo XXI, es extremadamente raro, por no decir imposible, que un profesional se mantenga al corriente de todas las investigaciones que se hacen en todas las áreas de su profesión. Es por ello que el problema de la especialización del conocimiento, hoy en día, adquiere otros matices e implica nuevos factores.

<sup>208</sup> El lector advertirá que aquí nos estamos refiriendo tanto a la *Enciclopedia*

Dentro de este contexto, Denegri sostiene que la filosofía podría encontrar nuevos problemas para analizar si dirige su atención ya no a la ciencia en su conjunto, ni a cada ciencia en particular, sino a las distintas áreas especializadas dentro de cada una de ellas:

“Esta propuesta se vería claramente satisfecha si por un lado se llamara la atención y motivara a los investigadores de las diferentes disciplinas a hacer uso de la epistemología y filosofía de la ciencia para mejorar sustancialmente sus investigaciones, y por otro lado, a los profesionales de la filosofía con orientación en fi-

---

de las distintas ciencias que Otto Neurath quería elaborar en la primera mitad del siglo XX, como también a las enciclopedias virtuales que hoy en día se pueden consultar por Internet. Nuevamente, hacemos la salvedad de que estas reflexiones en torno a las enciclopedias no se encuentra en los textos de Denegri. Llegados a este punto, quizás el lector se pregunte por qué estamos introduciendo varias reflexiones propias en este capítulo. La respuesta es que estamos tratando de ofrecer un contexto histórico y filosófico para la obra de Denegri, en el mismo sentido en que ofrecimos un contexto histórico y filosófico para Echeverría, Ameghino y Astrada, por ejemplo, cuando hicimos unos comentarios preliminares sobre el romanticismo, el positivismo y el existencialismo. Por otra parte, si el lector examina los textos de Denegri, quizás le resulte extraño constatar que allí no hay un tratamiento amplio o exhaustivo del problema de la especialización del conocimiento. Aquí es donde conviene recordar lo que dijimos a propósito de Astrada cuando hablamos acerca de ciertos conceptos que aparecen muy pocas veces en su obra, como por ejemplo el concepto de “gauchocracia comunitaria”, que sólo es mencionado por Astrada una única vez. La importancia de un concepto, insistimos, no se determina en función de la cantidad de veces que es mencionado. A este respecto, habíamos recurrido al ejemplo del concepto de “intelecto agente” en Aristóteles, que sólo aparece una vez, específicamente en *De Anima*. A pesar de ello, el concepto de “intelecto agente” se discutió intensamente a lo largo de varios siglos durante la Edad Media. Un concepto, aunque aparezca pocas veces en la obra de un autor, puede ser sin embargo un elemento fundamental de su filosofía. En este sentido, consideramos que el problema de la especialización del conocimiento es uno de los elementos fundamentales de la filosofía de Denegri, a pesar de que las referencias al mismo no son tan frecuentes en sus textos.

lososía de la ciencia, que investigaran en muchísimas disciplinas menores, que pueden ser extremadamente productivas para su objeto de estudio. Si se pretende una epistemología práctica (y aplicada) se necesita de subdisciplinas menores, que aunque subsumibles a los grandes bloques de la ciencia (física, química, biología, astronomía, etc.) puedan aportar peculiaridades que seguramente pasarían desapercibidas por el tradicional macroenfoque en epistemología y filosofía de la ciencia."<sup>209</sup>

Teniendo un conocimiento básico de la biología, por ejemplo, el filósofo podría encontrar nuevos problemas si analiza alguna de sus áreas especializadas, como la teoría evolutiva, la botánica, la virología, la biología molecular, la parasitología o la ecología. Al mismo tiempo, los especialistas que trabajan en cada una de estas áreas podrían encontrar nuevos problemas de investigación si luego de obtener un conocimiento básico de la filosofía, se dirigieran a alguna de sus áreas especializadas, como la filosofía de la ciencia. El resultado de este trabajo interdisciplinario a pequeña escala podría sentar los primeros pasos para lograr lo que Denegri llama una epistemología aplicada, punto que veremos al final de este capítulo. Para llegar allí, primero tendremos que abordar la manera en la que se podría producir el encuentro de los filósofos y los científicos en alguna de estas áreas especializadas.

<sup>209</sup> DENEGRI, Guillermo, *Op. Cit.*, p. 105.

## 2. *El diálogo entre la filosofía y la ciencia*

La especialización del conocimiento, acrecentada en el siglo XX y principios del XXI, ha hecho que sea humanamente imposible reunir todo el conocimiento de la época en una sola persona. Ni siquiera podría hacerlo a través de una lectura panorámica de una enciclopedia redactada por cientos de especialistas. Desde un macroenfoque, ¿de qué manera podrían entenderse la ciencia y la filosofía, si ya nadie puede abarcar el cuerpo de conocimientos que corresponden a la una y a la otra? ¿Acaso tiene todavía sentido seguir hablando de “la ciencia” y de “la filosofía”, como si fuese posible para un solo profesional el estudio detallado y riguroso de todos los temas que conciernen a su profesión? Por razones de parsimonia, seguimos hablando de “científicos” y de “filósofos”, hechas las salvedades anteriores. Si por “diálogo” entendemos el mutuo entendimiento de ambos profesionales, ¿cómo podría realizarse aquel diálogo en el contexto de las superespecializaciones en el que vivimos hoy en día?

Frente a este interrogante, Denegri propone que en los laboratorios y en todo lugar de trabajo científico siempre haya un lugar vacante reservado exclusivamente para ser ocupado por un filósofo profesional, preferentemente especializado en filosofía de la ciencia. Sin embargo, el papel del filósofo dentro del laboratorio no se debe considerar como el de un mero visitador, o como un antropólogo o sociólogo de la ciencia. Es decir, el filósofo no es alguien que asiste al laboratorio y se limita a tomar notas, a hacer preguntas, a criticar supuestos o a formular problemas. Además de realizar estas actividades, el filósofo también debería realizar las mismas tareas que llevan a cabo los científicos en su rutina diaria. Por ejemplo, si se trata de un laboratorio de biología, el filósofo debería ser capaz de manejar los instrumentos ópticos, tomar y procesar muestras, utilizar reactivos químicos como solución de Lugol,

reactivo de Fehling o Sudan III para colorear muestras, realizar informes de laboratorio, y otras tareas que para un biólogo profesional son sencillas. Tras aprender las actividades básicas, no habría en principio objeción alguna para que el filósofo también aprendiera a realizar actividades científicas más avanzadas. Además, el filósofo también intervendría en la discusión y el diseño de experimentos científicos para contrastar hipótesis. Dice Denegri al respecto:

“Quizás este acercamiento al laboratorio haría del epistemólogo una persona más realista y le permitiría un diálogo más fructífero con el científico. Estoy pensando en la posibilidad que ese acercamiento epistemológico/científico se concrete en trabajos inter y multidisciplinarios, pero no como meros visitantes o antropólogos del laboratorio (a lo Latour & Woolgar, 1986), sino diseñando y discutiendo experimentos en forma conjunta, conviviendo en la rutina diaria del científico. Seguramente esta convivencia producirá en el epistemólogo (y filósofo de la ciencia) cuestionamientos a sus esquemas (y prejuicios) de cómo el científico trabaja y le dará argumentos para criticar, mejorar o modificar (y aún crear) propuestas epistemológicas más realistas. Lo que estoy sugiriendo es que en el trabajo inter y multidisciplinario en ciencia debe haber siempre un lugar vacante (en el laboratorio) para ser ocupado por un epistemólogo con formación de base filosófica.”<sup>210</sup>

El punto es que si el filósofo trabaja en el laboratorio, entonces tendría una imagen mucho más exacta y concreta de qué es la ciencia, cómo trabajan los científicos, cómo ponen a prueba sus hipótesis y cómo realizan sus experimentos. En este sentido, la propuesta de Denegri no tiene la intención de contraponerse a la antropología o la sociología de la ciencia,

<sup>210</sup> DENEGRÍ, Guillermo, *Op. Cit.*, pp. 16-17.

sino que busca ampliar sus propias técnicas de investigación, al comprometer al filósofo a que realmente esté inmerso en la práctica científica cotidiana. Tenemos que hacer la salvedad de que en el contexto actual no hay laboratorios “de biología” así a secas, sino que hay laboratorios para cada una de las áreas especializadas de la biología, como laboratorios de parasitología y de zoonosis parasitarias, laboratorios de artrópodos, laboratorios de botánica, y otros.

Pero nos parece que la propuesta de Denegri, en principio, no se limita a los laboratorios de las áreas especializadas de la biología, sino que podría abarcar también a los laboratorios de las áreas especializadas de todas las ciencias, incluyendo la física, la química, y la astronomía. Tampoco nos parece que se circunscriba exclusivamente a las llamadas ciencias naturales, sino que en principio es aplicable también a la historia, la geografía, la sociología, la antropología, la arqueología, la politología y otras disciplinas consideradas humanísticas o sociales. Ciertamente, en historia, por ejemplo, no se suele hablar de “laboratorios”. Pero sí hay lugares de trabajo, y es en este sentido amplio en que se puede entender el término “laboratorio”. En este sentido, la propuesta de Denegri, aplicada a una ciencia como la historia, consistiría en que en el lugar de trabajo o “taller” del historiador siempre haya un lugar vacante para ser ocupado por un filósofo, con formación en filosofía de la ciencia, pero que también tenga una formación por lo menos básica acerca de los principales teóricos de la historiografía, como Langlois y Seignobos, Collingwood, Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, el marxismo británico en general y la tercera generación de la escuela de Annales, junto con los desarrollos contemporáneos de historiadores como Roger Chartier. El filósofo que trabaje en el taller del historiador no se limitaría a tomar notas y a hacer una “sociología de la historiografía” como un mero visitador, sino que debería convivir en la rutina diaria del historiador. Si

se trata de un lugar de trabajo dedicado a la historia latinoamericana, por ejemplo, el filósofo debería aprender a trabajar con fuentes documentales, a realizar críticas historiográficas de los documentos, a trabajar con actas capitulares, cartas de los funcionarios públicos, reglamentos electorales, testimonios, actas de nacimientos, certificados de defunción, registros militares, periódicos, documentos sobre los precios de los víveres, fotografías y otros. Al mismo tiempo, el filósofo debería trabajar junto con el historiador profesional en la discusión y el diseño de investigaciones historiográficas. El objetivo de esta propuesta es que el diálogo entre la ciencia y la filosofía se desarrolle en base a un trabajo interdisciplinario en donde cada profesional no se limita a aportar sus propios elementos, sino a que ambos aprendan a trabajar con las técnicas de uno y otro. De esta manera, el científico logra entender mejor cómo es que trabaja un filósofo profesional, al mismo tiempo que este último entiende mejor cómo trabaja el primero.

Las investigaciones realizadas en los lugares de trabajo de las áreas especializadas de cada ciencia presentan sus propios problemas epistemológicos particulares. La mayoría de las veces, las distintas propuestas epistemológicas del siglo XX y XXI no proporcionan las herramientas para abordar dichos problemas. Pero estas propuestas epistemológicas pueden resultar fructíferas para ello si se les realizan algunas modificaciones. En el caso de la parasitología, Denegri encontró problemas de investigación que requerían de un enfoque epistemológico para su mejor abordaje. Tras analizar las distintas propuestas del siglo XX y principios del XXI, consideró que si a la epistemología de Lakatos se le realizaban algunas modificaciones, escasas pero fundamentales, se tenían las herramientas para elaborar una reconstrucción del cuerpo teórico de la parasitología que permitiera resolver algunos de sus problemas, y que también le permitiese formular hipótesis explicativas y predictivas de ciertos fenómenos que hasta el momento no habían sido ni explicados ni predichos.

### 3. La metodología modificada de Lakatos

Denegri sostiene que al examinar las principales propuestas epistemológicas del siglo XX, se advierte que a pesar de sus diferencias, todas tienen una característica en común: presentan un panorama de la ciencia como si se tratara de un producto ya concluido. Es decir, que a pesar de la intención de establecer normas a partir de las cuales se podrían explicitar los criterios para definir la actividad científica, ninguna de estas propuestas, en su forma original, ha brindado los elementos para desarrollar eficazmente el poder explicativo y predictivo de las teorías científicas.

Estas propuestas se pueden dividir en dos grandes grupos. Uno de aquellos grupos integra las epistemologías que hacen hincapié en la historia de la ciencia, y buscan fundamentalmente describir cómo se ha desarrollado el conocimiento científico a lo largo del tiempo. El otro grupo incluye las propuestas que han hecho hincapié en los aspectos lógicos de las teorías científicas, y buscan fundamentalmente explicitar los criterios según los cuales se caracteriza el conocimiento científico, aspirando a clarificar las normas que rigen su actividad. Para brindar algunos ejemplos, al primero pertenecen las epistemologías de Kuhn, Lakatos y Feyerabend; al segundo las de Carnap, Hempel y Popper.

“Esto ha producido dos posiciones: 1) *descriptivista*: donde analizan la historia de la ciencia y ven lo que ha sucedido. La historia nos provee los elementos de análisis para saber lo que “es” la ciencia (Kuhn, Lakatos y otros) y 2) *normativistas*: que aunque estudian la historia dan pautas claras para determinar lo que “debe” ser la ciencia (neopositivismo, Popper y otros).”<sup>211</sup>

<sup>211</sup> DENEGRI, Guillermo, *Op. Cit.*, p. 105.

Tras examinar cada una de las propuestas epistemológicas mencionadas y también otras, Denegri encontró que la epistemología de Lakatos podía ser útil para desarrollar un programa de investigación científica que aumentase el poder explicativo y predictivo de la parasitología. Para que ello fuera posible, era necesario modificar algunos aspectos de la epistemología de Lakatos, que veremos más adelante. No se eligió aquella metodología por razones estéticas, ni por su lenguaje, ni por una cuestión de moda intelectual, sino que ella fue la que brindó las posibilidades más fructíferas para el desarrollo teórico de la parasitología. Mencionemos, en primer lugar, qué es un programa de investigación científica y cuáles son los elementos que lo componen. Dice Denegri:

“Un programa de investigación puede ser definido por una sucesión de teorías e hipótesis y consiste en reglas metodológicas, algunas de las cuales indican las rutas de investigación que deben ser evitadas y otras los caminos que deben seguirse (heurística positiva).”<sup>212</sup>

Para Lakatos, los programas de investigación científica se componen de un núcleo tenaz, cinturón protector de hipótesis auxiliares, heurística positiva, heurística negativa y condiciones iniciales. El núcleo tenaz es el conjunto de proposiciones que la comunidad científica considera irrefutable por decisión metodológica. Siguiendo a Lakatos, Denegri brinda como ejemplos de núcleos tenaces las leyes de Newton en la física clásica y la selección natural en la teoría de Darwin. Cuando decimos que el núcleo tenaz de un programa es irrefutable, esto no quiere decir que se trate de verdades eternas e inmodificables. Al contrario, son hipótesis que la experimentación puede corroborar o contradecir. Cuando la experimentación contradice al núcleo tenaz, los científicos que adhieren

<sup>212</sup> DENEGRI, Guillermo, *Op. Cit.*, p. 32.

al programa no abandonan dicho núcleo, sino que utilizan las hipótesis auxiliares del cinturón protector para explicar la contradicción.

El cinturón protector es otro conjunto de proposiciones, que se denominan “hipótesis auxiliares”. A diferencia de las proposiciones que componen al núcleo tenaz, las del cinturón protector sí son modificables. La función del cinturón protector es la de proteger al núcleo tenaz de sus posibles refutaciones, y para ello, constantemente se modifica el contenido de las hipótesis auxiliares. Si el programa no dispone de hipótesis auxiliares que puedan explicar la contradicción, entonces es perfectamente lícito reformular, cambiar o quitar las que ya existen, o incluso se pueden agregar hipótesis auxiliares nuevas. Si tras realizar estas tareas la contradicción no se ha resuelto, ella se convierte en lo que Lakatos llama “anomalía”. Una anomalía es un dato experimental que contradice al núcleo tenaz de un programa y que hasta el momento no ha podido ser explicada de manera alguna. El término “anomalía” no debe inducir a la confusión de creer que un programa rara vez se encuentra con datos que refutan al núcleo tenaz y que no pueden ser explicados. Al contrario, Lakatos dice que todos los programas se enfrentan a un océano de anomalías. La palabra clave aquí es “océano”, porque los programas de investigación científica no se encuentran con una, dos o tres anomalías, sino con una cantidad enorme de ellas, con un océano de datos experimentales que desafían al núcleo. Además, según Lakatos no hay un sólo programa que no se enfrente a un sinnúmero de anomalías.<sup>213</sup>

<sup>213</sup> LAKATOS, Imre, *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1983, p. 15. Dice Lakatos: “Para resumir: el distintivo del progreso empírico no son las verificaciones triviales: Popper tiene razón cuando afirma que hay millones de ellas. No es un éxito para la teoría newtoniana el que al soltar una piedra ésta caiga hacia la tierra, sin que importe el número de veces que se repite el experimento. Pero las llamadas “refutaciones” no indican un fracaso empírico como Popper ha

Aquí es donde entran en juego la heurística negativa y la heurística positiva. Éstas no son conjuntos de hipótesis, sino de reglas metodológicas. La heurística negativa es el conjunto de reglas metodológicas que indican cómo llevar adelante dos procedimientos fundamentales para proteger al núcleo de un programa. En primer lugar, indica cómo llevar a cabo la tarea de remitir al cinturón protector las posibles refutaciones del núcleo tenaz. En segundo lugar, indica cómo descartar otras posibles explicaciones de una contradicción, incluso si se trata de explicaciones hechas por un programa distinto, y hasta rival.

La heurística positiva es el conjunto de reglas metodológicas que indican cómo seguir desarrollando el programa. Tiene además, como función importante, mostrar al científico que no debe dejarse confundir por el océano de anomalías. Por el contrario, le indica al científico cómo concentrarse en el desarrollo del programa, a pesar de las anomalías que enfrenta. Denegri y Cabaret resumen los puntos anteriores de la siguiente manera:

“Convencionalmente el núcleo tenaz es irrefutable por decisión de la comunidad científica y para que no se lo toque los científicos que adscriben al mismo crean una serie de hipótesis auxiliares que conforman el cinturón protector. La heurística negativa prohíbe que el *modus tollens* sea aplicado al núcleo tenaz. Las refutaciones deben ser resueltas en el cinturón protector de hipótesis auxiliares y la metodología permite crear, suprimir y/o modificar hipótesis que articuladas lógicamente con el núcleo tenaz le permitan al programa ser fructí-

---

enseñado, porque todos los programas crecen en un océano permanente de anomalías. Lo que realmente importa son las predicciones dramáticas, inesperadas, grandiosas; unas pocas de éstas son suficientes para decidir el enlace; si la teoría se retrasa con relación a los hechos, ello significa que estamos en presencia de programas de investigación pobres y regresivos.”

fero en la predicción de nuevos hechos. La heurística positiva sugiere cómo cambiar y desarrollar las versiones refutables del programa y qué modificaciones hacerle al cinturón protector.”<sup>214</sup>

Otra cuestión fundamental es la diferencia que Lakatos establece entre distintos programas de investigación. Lakatos distingue entre programas de investigación progresivos y regresivos. Un programa de investigación es progresivo si su desarrollo teórico se anticipa a su desarrollo empírico. Inversamente, es regresivo si su desarrollo empírico se anticipa a su desarrollo teórico.

Esto quiere decir que si un programa tiene la capacidad de hacer predicciones con respecto a hechos desconocidos, que luego son experimentalmente corroborados, entonces el programa es progresivo, porque la capacidad de realizar aquellas predicciones es un desarrollo teórico que sucede antes de que se lleven a cabo las experimentaciones. Por el contrario, si el programa primero acumula datos empíricos y luego modifica sus hipótesis para que éstas simplemente se acomoden a los datos, entonces es regresivo, porque no ha tenido la capacidad teórica de hacer predicciones. La capacidad de hacer predicciones teóricas es una de las razones por las cuales tiene éxito un programa sobre otro, y también es el motivo por el cual la comunidad científica decide adherir a uno de ellos en vez de al otro.

Hasta aquí la caracterización somera de la filosofía de la ciencia de Lakatos. Para que ella pudiese ser útil en la investigación en parasitología, Denegri propuso algunas modificaciones a su metodología, escasas, pero fundamentales. En

<sup>214</sup> DENEGRI, Guillermo, & CABARET, Jacques, “La metodología de los programas de investigación científica aplicada a la parasitología como un aporte epistemológico para la investigación experimental”, en *Episteme*, Porto Alegre, n. 14, 2002, p. 91.

primer lugar, se sustituye el carácter descriptivo de la epistemología lakatosiana por una versión aplicada. En segundo lugar, se trata la cuestión de las anomalías. En tercer lugar, se reconsidera el papel de la historia de la ciencia.

El motivo por el cual se modificaron algunos puntos de la epistemología de Lakatos estriba en que, teniendo un carácter principalmente descriptivo, no resulta útil para la investigación que el parasitólogo realiza día a día en el laboratorio. Por ejemplo, no ofrece un contenido concreto en cuanto a un posible núcleo tenaz en parasitología, tampoco indica qué reglas metodológicas conviene seguir para diseñar experimentos en la investigación parasitológica. No brinda un cinturón protector de hipótesis auxiliares que permitan explicar y predecir el fenómeno parasitario, ni indica cuáles son las anomalías a las que se enfrentaría un posible PIC en parasitología.

Ciertamente se podría utilizar la epistemología de Lakatos para reconstruir la historia de la parasitología. Se podría, por ejemplo, indicar qué Programas de Investigación Científica se han formulado a lo largo de la historia de la parasitología, cuáles han sido sus núcleos tenaces, cuáles han sido sus hipótesis auxiliares, y así sucesivamente. Pero la elaboración de la historia de la parasitología no deja de ser una empresa descriptiva, en el sentido de que no necesariamente indicaría cuáles son las reglas metodológicas que el parasitólogo puede seguir para que sus investigaciones actuales sean más fructíferas. Es necesario, entonces, sustituir el carácter descriptivo de aquella propuesta, por el desarrollo de una epistemología aplicada, que le sirva al parasitólogo en su actividad concreta para diseñar experimentos, explicar con mayor rigor y exactitud los fenómenos parasitarios conocidos, y predecir fenómenos parasitarios nuevos.

Además, Denegri propone modificar la cuestión del tratamiento de las anomalías. En la filosofía de la ciencia de Lakatos, las anomalías se registran y se archivan, hasta que

el PIC esté lo suficientemente desarrollado como para poder explicarlas. En cambio, Denegri propone que las anomalías se traten a medida que vayan surgiendo. La importancia de esta modificación consiste en que el tratamiento de las anomalías brinda la posibilidad de desarrollar el cinturón protector. Como las anomalías se tienen que explicar mediante las hipótesis auxiliares que forman el cinturón protector, esto lleva a un mayor desarrollo de dichas hipótesis, al punto de modificar algunas, eliminar otras, e introducir hipótesis nuevas. El resultado es que el PIC aumenta su carácter progresivo: al tratar las anomalías desarrolla su capacidad explicativa y predictiva, que abarca a todos los fenómenos que conciernen al PIC y no solamente a las anomalías que motivaron sus sucesivos desarrollos.

Por último, Denegri propone reconsiderar el rol de la historia de la ciencia. Dicho rol, según Lakatos, consiste en mostrar cómo se ha desarrollado efectivamente la ciencia a lo largo del tiempo. En otras palabras, muestra “qué” ha sido la ciencia, y no “que debería” haber sido. Cuando Lakatos sostiene esto, le está respondiendo a Karl Popper. Popper consideraba que cuando una teoría o una hipótesis es falsada, o refutada, los científicos deberían abandonar dicha teoría o hipótesis. Lakatos le replica a Popper que la historia de la ciencia muestra que los científicos nunca han adoptado esta actitud. Más bien, los científicos tienden a defender las teorías y las hipótesis que elaboran. Denegri, por su parte, propone que la historia de la ciencia se convierta en un criterio de contrastación del PIC. Esto significa que la historia de la ciencia no solamente indica lo que la ciencia efectivamente ha sido; sino que también significa que dentro de la historia de una ciencia se pueden encontrar muchos casos que corroboran un Programa de Investigación Científica. Además, la historia de la ciencia también proporciona una cantidad de anomalías, es decir, de casos problemáticos para el PIC, que si se tratan

a medida que se van encontrando, y no se archivan, tienen la posibilidad de hacer que el PIC aumente su carácter progresivo.

Habiendo modificado la metodología de Lakatos, veremos a continuación cómo se puede aplicar al caso de la parasitología, en tanto área especializada de la biología.

#### *4. El caso de la parasitología*

Los seres humanos han tenido conocimiento de los organismos parásitos desde épocas remotas. En la época de la Antigüedad, tanto Aristóteles como Plinio el Viejo y Galeno habían clasificado algunos tipos de gusanos parásitos.<sup>215</sup> Durante varios siglos, el conocimiento de los parásitos no fue demasiado extenso. Es recién a fines del siglo XIX cuando se producen incrementos cada vez más grandes en el conocimiento de estos organismos, gracias a que la parasitología se constituye como disciplina. Para la segunda mitad del siglo XX, ya se habían descrito docenas de miles de especies distintas, agrupadas en los phyla de platelmintos, nematodos, acantocéfalos,

<sup>215</sup> CHENG, Thomas C., *Parasitología general*, Editorial AC, Madrid, España, 1978, p. 121. Tras consignar que hay evidencias, como el papiro de Ebers, que indican que los antiguos egipcios conocían algunas especies de parásitos, Cheng dice: "Muchos escritores han indicado que ciertos parásitos del hombre ya eran conocidos por los antiguos griegos y romanos. Plinio el Viejo (23-79 d. C.), que escribió una "Historia Natural" en 37 volúmenes, menciona dos tipos de gusanos en el hombre, redondos y planos. Aristóteles (384-322 a. C.), que escribió la "Historia Animalium", declaró: "...hay tres tipos de helmintos: los que son largos y planos (cestodos), los que son cilíndricos (*Ascaris lumbricoides*) y los delgados, los ascáridos (*Enterobius vermicularis*)." Galeno (130-200 d. C), un médico griego que vivió en Roma y que ha sido considerado el último de los grandes biólogos de la antigüedad, también distinguió tres tipos de gusanos en el hombre." Los nombres científicos de las especies, que figuran entre paréntesis en la cita anterior, son aclaraciones de T. C. Cheng.

artrópodos, y otros. Hoy en día la parasitología es un área especializada dentro de la biología, que mantiene interacciones fundamentales con otras áreas como la zoología, la ecología, la botánica, la microbiología y la biología molecular.

El principal objeto de estudio de la parasitología no es una especie de organismos, sino un modo de vida que es común a varios de ellos. La propuesta de Denegri está enfocada hacia un tema dentro de la parasitología: los endoparásitos helmintos. La palabra "helminto" significa "gusano", y abarca a los platelmintos parásitos (trematodes y cestodes), nematodes y acantocéfalos. Los protozoos y los artrópodos están excluidos de este grupo. Si bien los helmintos son parecidos entre sí en tanto que todos tienen "forma de gusano", sería erróneo suponer que todos ellos están estrechamente relacionados en términos filogenéticos. Un nematode, por ejemplo, es filogenéticamente tan distinto de un acantocéfalo como lo es un guanaco con respecto a un calamar. La razón de esto es que la diferencia está al nivel de lo que los biólogos llaman "phylum". En zoología, el phylum es la categoría que sigue inmediatamente a la de reino. Hay cinco reinos en biología: animales, vegetales, hongos, bacterias y protistas. La siguiente división, dentro del reino animal, es la de phylum, y pueden mencionarse como ejemplos a los artrópodos, los cordados y los moluscos. Nosotros, los seres humanos, somos parte del phylum llamado "cordados", dentro del cual se encuentran también todos los mamíferos, reptiles, aves, anfibios y peces. La categoría que sigue a la de phylum es "clase"; le sigue la de "orden", luego "familia", después "género", y finalmente "especie". Siguiendo con el ejemplo de nosotros mismos, somos: animales (reino), cordados (phylum), mamíferos (clase), primates (orden), homínidos (familia), homo (género), sapiens (especie). Aunque se utilice el término "helminto" o "gusano" para los endoparásitos mencionados, lo cierto es que los platelmintos, nematodes y acantocéfalos son tres phyla distintos;

la diferencia filogenética entre ellos es enorme, aunque todos parezcan tener “forma de gusano”. Veamos someramente los rasgos principales de cada uno de ellos.

Los platelmintos son llamados comúnmente “gusanos planos” por su forma achatada, y agrupa a varias clases, algunas de las cuales son de vida libre, mientras que otras son de vida parasitaria. Dentro de estas últimas, se incluyen las clases de los cestodes y de los trematodes. Los cestodes, también llamados “gusanos con forma de cinta”, incluye a las tenias, o “lombrices solitarias”, que se alojan en el intestino de los animales vertebrados, incluidos los seres humanos, y pueden alcanzar una longitud de varios metros. Los trematodes, conocidos también como “duelas”, alcanzan un tamaño de algunos centímetros. Tienen una ventosa que utilizan como órgano de fijación para adherirse a su hospedador; en algunas especies esta ventosa rodea a la boca del trematode. Por lo general son hermafroditas.

Los nematodes son también llamados “gusanos redondos”. Son de tamaño pequeño, y muchos de ellos pueden alternar entre el modo de vida parasitario y el modo de vida libre. Algunos de ellos parasitan a animales, mientras que otros parasitan a plantas. Hay decenas de miles de especies de nematodes, y muchos de ellos revisten una importancia médica. Por ejemplo, los nematodes de la especie *Trichinella spiralis* son los parásitos que causan la enfermedad llamada triquinosis, que ocurre cuando se consume carne porcina conteniendo formas larvianas del nematode mencionado.

Los acantocéfalos son también llamados “gusanos con trompa”, porque tienen una proboscis compuesta por numerosos ganchos, que utilizan para adherirse a su hospedador. No tienen boca. Absorben los nutrientes a través del tegumento muy fino y superficial que cubre su cuerpo. La mayoría de sus especies tienen un tamaño muy pequeño, que oscila entre los 10 y los 20 milímetros, pero hay también algunas

especies gigantescas, como *Macracanthorhynchus hirudinaceus*, que puede alcanzar un tamaño de más de medio metro.

La cantidad de conceptos mencionados anteriormente no se podrían estudiar si sólo se hiciera “filosofía de la biología” sin referirla a sus áreas especializadas. Lo mismo puede decirse acerca de la epistemología de todas las otras ciencias. Vemos así que cada área específica le presenta al filósofo una cantidad de conceptos nuevos que, como dice Denegri, pasarían desapercibidos cuando se reflexiona acerca de las ciencias desde un macroenfoque. Examinemos cómo la metodología modificada de Lakatos puede ser útil para estructurar un programa de investigación científica en parasitología. Dicen Denegri & Cabaret:

“El “núcleo tenaz” del programa en parasitología (especialmente referido a los endoparásitos) es “las características de comportamiento alimenticio de los hospedadores (intermediarios y definitivos) explican y predicen la fauna de endoparásitos que ellos albergan”. Las hipótesis auxiliares del cinturón protector son 1) hipótesis de los ciclos biológicos y 2) hipótesis del desarrollo de comunidades de parásitos. Las pre-condiciones iniciales (físicas) necesarias para el establecimiento de la relación parásito-hospedador son a) existencia del parásito potencial, b) existencia del hospedador potencial y c) existencia del biotopo potencial.”<sup>216</sup>

El núcleo tenaz del programa nos permite realizar dos operaciones. En primer lugar, si conocemos qué tipo de alimentos suele ingerir un hospedador dado, entonces podemos predecir qué tipo de parásitos podría albergar. En segundo lugar, si un hospedador determinado presenta determinados tipos de parásitos, entonces podemos predecir qué tipo de alimento consumió. Por ejemplo, si un ser humano está infes-

<sup>216</sup> DENEGRI, Guillermo, & CABARET, Jacques, *Op. Cit.*, p. 89.

tado de nematodos de la especie *Trichinella spiralis*, podemos predecir que ello ha ocurrido porque consumió carne porcina conteniendo larvas del nematode en cuestión. Sabiendo esto, se puede realizar una investigación para determinar dónde la adquirió, y así prevenir otros posibles contagios.<sup>217</sup>

La primer hipótesis auxiliar del cinturón protector es la que se ocupa de los ciclos biológicos. Esta hipótesis está basada en los trabajos de un parasitólogo llamado Boskov, y consiste en un conjunto de proposiciones generales acerca del desarrollo de los platelmintos, nematodos y acantocéfalos, desde su nacimiento, crecimiento, etapa reproductiva y muerte. Además, especifica otros aspectos de estos organismos, como el número de hospedadores habituales por los que pasa su desarrollo, presencia o ausencia del fenómeno biológico llamado progénesis, y el tipo de organismos que parasitan.

La segunda hipótesis auxiliar trata acerca del desarrollo de comunidades de parásitos. Dicha hipótesis se basa en varios trabajos realizados en el área específica de la ecología, y se elaboran cuatro modelos de desarrollo en base a los conceptos de nicho ecológico y competencia. Se habla de comunidades de parásitos porque un hospedador puede estar infestado, al mismo tiempo, por varios ejemplares de parásitos, pertenecientes a distintas especies, e incluso pertenecientes a distintos phylums. Por ejemplo, un cordero puede estar infestado por nematodos y acantocéfalos al mismo tiempo. Estos parásitos forman lo que se llama “comunidad ecológica” dentro del hospedador. Dentro de esa comunidad, los parásitos

<sup>217</sup> Como lo sostiene el mismo Denegri en su *Fundamentación epistemológica de la parasitología*, el núcleo tenaz propuesto no pretende ser un aporte propio del autor, sino que es una idea compartida por la comunidad de los parasitólogos. Ciertamente ya se sabía, antes de que Denegri publicara su libro, que los seres humanos que están infestados con *Trichinella spiralis* debieron ingerir carne porcina en mal estado. Sin embargo, el punto aquí no es presentar esto como una novedad, sino como la base de una reconstrucción epistemológica del cuerpo de conocimientos de la parasitología.

pueden competir entre sí por los recursos que el interior del hospedador les ofrece. En base a esto, la hipótesis del desarrollo de comunidades de parásitos describe cómo aquellas comunidades cambian; es decir, cómo algunas especies logran desplazar a otras que compiten por el mismo nicho ecológico. También muestra de qué manera las distintas especies de parásitos pueden coexistir en equilibrio dentro de un hospedador; por ejemplo, en los casos en donde no compiten por el mismo recurso.

En cuanto a las condiciones iniciales, todas comparten la característica de la potencialidad. Para Denegri, la potencialidad es tanto la posibilidad como la probabilidad de que ocurra un fenómeno, en este caso, el fenómeno del parasitismo como modo de vida. Para que ocurra este fenómeno, tiene que existir un parásito potencial, un hospedador potencial y un biotopo potencial. En la segunda mitad del siglo XX, en parasitología se hacía un fuerte énfasis en el concepto de especificidad parasitaria, tal como la definía la llama "ley de Szidat". Según esa ley, los hospedadores filogenéticamente más antiguos son los que tienden a albergar los parásitos más antiguos. En investigaciones sucesivas, la especificidad parasitaria adquirió un significado adicional. Se tendía a afirmar que los parásitos en general sólo parasitan a ciertos animales. Éstos fueron llamados "hospedadores específicos", y en algunos casos, "hospedadores naturales". Muchas veces, cuando una nueva especie de parásito era descubierta, el nombre científico que se le daba hacía referencia al hospedador donde se la encontró, como si sólo o casi exclusivamente parasitase a aquel hospedador. Sin embargo, muchas veces ocurre que se encuentran parásitos en un hospedador que no se considera su hospedador específico o natural. Esta relación no puede explicarse en base al concepto de especificidad parasitaria, razón por la cual se requieren otros conceptos.<sup>218</sup>

<sup>218</sup> En la actualidad, y desde hace varias décadas, se tiende a hablar de pará-

Es aquí donde Denegri propone los conceptos de parásito potencial, hospedador potencial y biotopo potencial. Un parásito potencial es aquel que puede ocupar un nicho vacante en un hospedador distinto del que se suele considerar como su hospedador específico. Un hospedador potencial es aquel que puede ofrecer los recursos para que un parásito desarrolle una parte o la totalidad de su ciclo biológico en él. Un biotopo potencial es el lugar en donde los hospedadores potenciales no suelen encontrarse al mismo tiempo, pero donde cualquiera de ellos puede vivir una vez introducido. Un ejemplo de biotopo potencial son los zoológicos, en donde conviven varios hospedadores potenciales como jirafas, flamencos y osos, entre otros animales, donde unos pueden infestarse con los parásitos que se consideran específicos de otro. Si se acepta el núcleo tenaz del programa, junto con las hipótesis auxiliares, y si también se cumplen las condiciones iniciales, entonces se deduce un concepto que Denegri llama “potencialidad del fenómeno parasitario”:

“En primer lugar debemos definir potencialidad del fenómeno parasitario como la posibilidad real que tiene un organismo parásito de conquistar un espacio en un hospedador.”<sup>219</sup>

Cuando ocurre una relación de parasitismo en un biotopo potencial, al principio los casos que se registran son fenómenos aislados, pero se pueden generalizar si el contacto

sitos “especialistas” y “generalistas”. Sin embargo, el concepto de “parásito potencial” que Denegri introduce, y que veremos en seguida, no equivale estrictamente al concepto de “parásito generalista”. El motivo reside en que un parásito generalista suele encontrarse en el mismo biotopo que sus hospedadores, mientras que un parásito potencial no necesariamente convive en el mismo lugar que sus hospedadores.

<sup>219</sup> DENEGRI, Guillermo, *Fundamentación epistemológica de la parasitología*, p. 50.

entre los parásitos potenciales y los hospedadores potenciales se prolonga en el tiempo. Utilizando los conceptos anteriores, se pueden diseñar y llevar a cabo experimentos en el laboratorio donde a un hospedador potencial se lo infesta experimentalmente con un parásito potencial para determinar si puede producirse una relación parásito-hospedador, relación que a veces puede haber sido desconocida hasta el momento. Se podría objetar que en tales casos el laboratorio puede funcionar como una “fábrica de parasitismo”, dando a entender que en el laboratorio se pueden producir experimentalmente relaciones de parasitismo sin que ello implique encontrar esas relaciones en la naturaleza. Pero si las condiciones experimentales recreadas en el laboratorio son las mismas que se pueden encontrar en un biotopo potencial, entonces es posible predecir que bajo las mismas condiciones se encontrará una relación de parasitismo análoga a la que fue producida experimentalmente en el laboratorio. De producirse esto último, Denegri sostiene que las implicaciones para la predicción de nuevas zoonosis parasitarias debieran ser tenidas en cuenta por las autoridades de salud pública. Es por ello que el concepto de potencialidad del fenómeno parasitario ofrece una ventaja con respecto al concepto de especificidad parasitaria, ya que en base a él se pueden explicar y predecir aquellos casos de parasitismo que esta última no puede ni explicar ni predecir.

Además de las posibilidades experimentales que permite el concepto de potencialidad del fenómeno parasitario, el programa de investigación desarrollado por Denegri también produjo resultados como el siguiente:

“Este programa demostró ser muy efectivo para explicar y predecir el fenómeno del parasitismo. Se contrastó la propuesta (Denegri, 1993) usando a los ácaros oribátidos como hospedadores intermediarios de ces-

todes anoplocefálicos, y se concluyó que las características tróficas de estos invertebrados permite predecir las especies más susceptibles de ingerir y desarrollar las formas larvianas de los parásitos citados. A nivel de hospedador definitivo también se contrastó la propuesta en herbívoros domésticos para explicar y predecir la presencia de cestodes anoplocefálicos (Denegri, et. al. 1997)<sup>220</sup>

En base al programa desarrollado, Denegri elaboró una lista de todos los ácaros oribátidos que actúan como hospedadores intermediarios de un grupo de cestodes, llamados anoplocefálicos. El núcleo tenaz del programa permitió afirmar que ciertas especies de ácaros oribátidos son más susceptibles que otras de ingerir las larvas de los cestodes en cuestión. El conocimiento de las características alimenticias de los ácaros oribátidos, por lo tanto, permite predecir cuáles de sus especies tienen una mayor probabilidad de actuar como hospedadores intermediarios de los anoplocefálicos. Conociendo también las características alimenticias de los hospedadores definitivos, se puede predecir cuáles de ellos tienen mayores probabilidades de ingerir a los ácaros infestados. Esto es una muestra del carácter progresivo del programa, ya que en este caso, su desarrollo teórico se anticipó a su desarrollo empírico. Hubiera sido difícil llegar a estas predicciones sin una propuesta epistemológica que permitiera hacer énfasis en las características alimenticias de los hospedadores. Por otra parte, la metodología de Lakatos, en su formulación original, tampoco brindaba las herramientas necesarias para elaborar el contenido concreto del núcleo tenaz propuesto para el caso de la parasitología. Las modificaciones que hubo que introducir en dicha metodología, motivadas por el estudio de un área

<sup>220</sup> DENEGRI, Guillermo, "Contrastación de un programa de investigación científica en parasitología. Reconstrucción de un caso histórico", en *Natura Neotropicalis* 28 (1), 1997, p. 66.

especializada como la parasitología, nos conducen al último punto de la filosofía de Denegri, la cuestión de la epistemología aplicada.

### 5. *La epistemología aplicada*

Habiendo visto la utilidad que ofrece la metodología modificada de Lakatos para reconstruir el cuerpo de conocimientos de la parasitología, y para dotar a este área específica de un mayor poder explicativo y predictivo, cabe mencionar que la misma también se puede aplicar a otras áreas de la biología, e incluso a las áreas específicas de otras ciencias. El punto no es apegarse a los lineamientos generales establecidos por Lakatos y realizar algunas modificaciones en donde resulte pertinente, sino el de contribuir al desarrollo tanto de la ciencia como de la filosofía. En este sentido, Denegri dice:

“Debo decir que estoy convencido de no ser un escolástico de los escritos de Lakatos (cosa que no pueden decir muchos epistemólogos estudiosos de su obra); por el contrario me interesa especialmente la parasitología como ciencia que practico y sólo me obsesiona conocerla cada día más y en lo posible mejorarla teórica y experimentalmente. De esto se desprende que si comprobara en el futuro que la metodología de los programas de investigación deja de ser un arma teórico-metodológica interesante para abordar el fenómeno parasitario, la dejaría de lado para estudiar (sin ningún pre-juicio metodológico) otras o nuevas alternativas epistemológicas.”<sup>221</sup>

<sup>221</sup> DENEGRÍ, Guillermo, *Fundamentación epistemológica de la parasitología*, p. 31. La utilización que Denegri hace de las ideas de Imre Lakatos se puede comparar con el uso que Badiou, Laclau y Žižek hacen de las ideas de Jacques Lacan, resaltando sus similitudes y sus diferencias. En cuanto a las

La razón por la cual Denegri ha optado por emplear la metodología de Lakatos, es que sencillamente ha sido la que resultó más fructífera para la investigación parasitológica, hechas las modificaciones para que ello fuera posible. En este sentido, no hay ninguna epistemología cuyas posibilidades estén excluidas de antemano. Si las epistemologías de Carnap, Popper, Canguilhem, Kuhn o Feyerabend, por ejemplo, ofrecieran mayores ventajas que la de Lakatos, entonces no hay razón para no emplearlas en su lugar. Si ese fuese el caso, no hay contradicción alguna en abandonar los conceptos lakatosianos de núcleo tenaz, cinturón protector de hipótesis auxiliares, heurística negativa y positiva, y otros. La parasitología dejaría de estar reconstruida en base a un programa de investigación, pero una reconstrucción distinta y más fructífera ocuparía su lugar.

Así es como llegamos al concepto de epistemología aplicada. Ésta se puede definir como el desarrollo de una propuesta epistemológica en base al trabajo sobre el área especializada de una ciencia. Esto último se logra, a su vez, mediante el diálogo entre el científico y el filósofo, en su laboratorio, taller, o lugar de trabajo, lugar en donde el filósofo convive en la rutina diaria del científico, realizando las mismas tareas que aquel. Para contribuir al desarrollo de una ciencia, el filósofo se puede basar en alguna epistemología ya existente, como la de Lakatos, o la de Popper, o la de Carnap, y puede reali-

---

similitudes, Lacan le sirve a Badiou, Laclau y Žižek como una “herramienta intelectual privilegiada” (en palabras de Žižek) para analizar la política y la cultura; mientras que Lakatos le sirve a Denegri de una manera análoga para reconstruir el cuerpo de conceptos de la parasitología. Pero hay una diferencia notable. Mientras que Badiou, Laclau y Žižek no parecen dispuestos a abandonar las ideas de Lacan (modificándolas sólo un poco como en el caso de Laclau, o prácticamente sin modificarlas como en el caso de Žižek), Denegri está plenamente dispuesto a abandonar las ideas de Lakatos si éstas dejan de resultar útiles. En este sentido, la filosofía de Lakatos es solamente una herramienta intelectual de carácter provisorio.

zarle las modificaciones que considere conveniente. De esta manera, al ejercer la epistemología de una manera práctica, contribuye al desarrollo de la misma, más allá de la manera en la que fue originalmente formulada por cualquiera de los autores mencionados.

A este respecto, Denegri y Dressino ya habían contemplado la posibilidad de modificar el concepto lakatosiano de núcleo tenaz, para convertirlo en lo que llaman “núcleo conservativo”. Dicen al respecto:

“El núcleo conservativo puede estar compuesto por una teoría, un conjunto de teorías, un conjunto de hipótesis o una teoría más una hipótesis, o una teoría con un conjunto de éstas. Por otra parte, no representa una estructura inamovible, sino que puede ser modificada si las anomalías lo desacreditan.”<sup>222</sup>

Para Lakatos, el núcleo tenaz es irrefutable por decisión metodológica, y la heurística negativa indica cómo modificar el cinturón protector para que el núcleo tenaz permanezca inalterado. Cambiar de núcleo tenaz, según Lakatos, es cambiar de programa de investigación. Denegri y Dressino, en cambio, plantean la posibilidad de que se pueda modificar el núcleo tenaz sin que ello implique cambiar de programa. Platean que esto, sin embargo, sólo se debe hacer como último recurso. Si las hipótesis auxiliares del cinturón protector se pueden modificar para resolver las anomalías, entonces no hay razón para cambiar el contenido del núcleo. Pero si esto no resuelve la anomalía, entonces como último recurso, se cambia el núcleo. Es por ello que el carácter “tenaz” del

<sup>222</sup> DENEGRI, Guillermo, & DRESSINO, Vicente, “El concepto biológico de sistema conservativo y el desarrollo del conocimiento científico”, en *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, ed. Estany & Quesada, España, 1997, pp. 137-149., p. 139.

núcleo lakatosiano ahora pasa a ser “conservativo”, porque se debería conservar su contenido en la medida de lo posible, y sólo se lo debería modificar en el caso de que sea imposible resolver las anomalías desde el cinturón protector.

Cuando Denegri declara no ser un “escolástico” de Lakatos, y especialmente cuando dice que su principal objetivo es desarrollar la parasitología, no se debe interpretar esto como un descuido de la epistemología. No se trata de desarrollar la parasitología en detrimento de la epistemología, porque el desapego de la ortodoxia lakatosiana brinda la posibilidad de modificar cualquier propuesta epistemológica, e incluso permite el desarrollo de una epistemología nueva. Dicha epistemología puede convertirse a su vez en una de las ramas de una nueva filosofía.

## CONCLUSIÓN



En estos recorridos hemos visto autores cuyas ideas y estilos son muy diferentes entre sí, pero que de una manera u otra se insertan en la historia de la filosofía argentina. Esperamos que el lector haya podido obtener una mayor familiaridad con las ideas de nuestros pensadores, aunque insistimos en que un texto de esta índole no puede reemplazar la lectura de las obras originales ni de los trabajos especializados. Nuestra mayor esperanza es que en estas páginas haya encontrado la motivación para emprender aquella aventura.

No hay duda de que el lector llegará a interpretaciones distintas de las nuestras, y no le faltarían motivos para sugerir otra manera de abordar los autores aquí tratados. Por nuestra parte, consideramos que esa pluralidad de puntos de vista es una de las características más valiosas de la filosofía.

Hay muchos autores que, por razones de espacio, no hemos podido tratar aquí. Pensadores como Bernardo de Monteagudo, Juan Bautista Alberdi, José Ingenieros, Coriolano Alberini, Arturo Jauretche, Vicente Fatone, Arturo Andrés Roig, Tomás Moro Simpson, Esther Díaz, José Pablo Feinmann, y Darío Sztajnszrajber, por nombrar sólo algunos, habrían sido igualmente representativos. No hay excusa para haberlos omitido de estas páginas. Nuestra selección de au-

tores ha sido arbitraria, aunque en esa arbitrariedad hemos intentado reflejar una diversidad de ideas y estilos, correspondiendo a distintos momentos históricos.

Una de las principales características de la filosofía argentina, que se mantiene constante a lo largo de su historia, es la plena conciencia que tiene de su pertenencia latinoamericana, y es a partir de allí que entabla un diálogo permanente con la filosofía europea y anglosajona. Esta característica no es exclusiva de la filosofía argentina, ya que podemos encontrarla en todas las filosofías de América Latina. Siendo así, y dado que al año de la conclusión de este libro se celebra el Bicentenario de la Independencia Argentina, queremos que el mismo se convierta en uno de sus múltiples homenajes. Dentro de poco, se cumplirán también doscientos años del encuentro histórico entre José de San Martín y Simón Bolívar en Guayaquil. Que la memoria de ese encuentro pueda orientarnos hacia la realización de la Patria Grande que anhelaron los libertadores de nuestra gran América Latina.

Mar del Plata, 2016.

## **BIBLIOGRAFÍA**



## Bibliografía general

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, España, 1994.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, España, 2003.
- BIAGINI, Hugo Edgardo, *Panorama filosófico argentino*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 1985.
- DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo & BOHÓRQUEZ, Carmen, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino, Siglo XXI*, 2009.
- ENGELS, Federico, *Del socialismo utópico al socialismo científico – El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Editorial Polémica, Buenos Aires, Argentina, 1975.
- FEINMANN, José Pablo, *Filosofía y nación*, Ariel, Buenos Aires, Argentina, 1996.
- GOLDMAN, Noemí (editora), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- JASPERS, Karl, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, España, 2013.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y tradición de José Mardomingo, Editorial Ariel, Barcelona, España, 1996.
- KLIMOVSKY, Gregorio, *Las desventuras de conocimiento científico*, A-Z Editoria, Buenos Aires, Argentina, 2005, pp. 181-182.
- KORN, Alejandro, "Influencias filosóficas en la evolución nacional", en *Obras completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, Argentina, 1949, p. 43-204.
- PRÓ, Diego F., *Historia del pensamiento filosófico argentino*, 3 vol., Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Contrato social*, Espasa Calpe, Madrid, España, 2007.

TERÁN, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, 1era reimpresión, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, Argentina, 2009.

## **Bibliografía específica**

### **Capítulo I**

#### **Los pueblos originarios**

CADOGAN, León, *Ayvu Rapytá. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Universidade de Sao Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim n° 227, Antropologia n° 5, Sao Paulo, Brasil, 1959.

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

ESTERMANN, Josef, "La filosofía quechua", en DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo & BOHÓRQUEZ, Carmen, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino*, Siglo XXI, 2009.

DUSSEL, Enrique, "El siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", en *Signos Filosóficos*, vol. XII, n° 23, 2010, pp. 119-140.

KORN, Alejandro, "Filosofía quichua", en *Obras completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, Argentina, 1949, p. 720.

LÉVY-BRUHL, Lucien, *El alma primitiva*, trad. Eugenio Tías, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, España, 1986.

KUSCH, Rodolfo, "El pensamiento indígena y popular en América", en *Obras completas tomo II*, Editorial Fundación Ross, Rosario, Argentina, 2007, p. 255.

MAFFIE, James, "Pre-Columbian Philosophies", in *A Companion to Latin American Philosophy* (eds. S. Nuccetelli, O. Schutte and O. Bueno), Wiley-Blackwell, Oxford, UK, 2009.

MELIÁ, Bartomeu, "La filosofía guaraní", en DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo & BOHÓRQUEZ, Carmen, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino*, Siglo XXI, 2009.

RADIN, Paul, *El hombre primitivo como filósofo*, prólogo de John Dewey, trad. Abelardo Maljuri, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 1960.

SALAS ASTRÁIN, Ricardo, "La filosofía mapuche", en DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo & BOHÓRQUEZ, Carmen, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino, Siglo XXI*, 2009.

WILSHIRE, Bruce, *The Primal Roots of American Philosophy: Pragmatism, Phenomenology and Native American Thought*, Foreword by Edward S. Casey, The Pennsylvania University Press, University Park, Pennsylvania, United States of America, 2000.

## Capítulo II

### La colonia

DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy, *La Argentina*, Estrada, Buenos Aires, Argentina, 1955.

FURLONG, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, Argentina, 1952.

GUTTIÉRREZ, Juan María, *Estudios biográficos y críticos sobre algunos poetas sudamericanos anteriores al siglo XIX*, Imprenta del Siglo, Buenos Aires, Argentina, 1865.

LAVARDÉN, Manuel José de, *Nuevo aspecto del comercio en el Río de la Plata*, Estudio preliminar y notas por Enrique Wedovoy, Editorial Raigal, Buenos Aires, Argentina, 1955.

MATURO, Graciela, *El humanismo en la Argentina Indiana*, Biblos, Buenos Aires, Argentina, 2011.

PERAMÁS, José Manuel, *La República de Platón y los guaraníes*, Emecé Editores, Buenos Aires, Argentina, 1946.

## Capítulo III

### Mariano Moreno

CAROZZI, Silvana, *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2011.

DE GORI, Esteban, *La república patriota. Travesías de los imaginarios y de los lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano*

Moreno, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2012.

DURNHOFER, Eduardo, Artículos que la "Gazeta" no llegó a publicar, Casa Pardo, Buenos Aires, Argentina, 1975.

DURNHOFER, Eduardo, Mariano Moreno inédito. Sus manuscritos, Casa Pardo, Buenos Aires, Argentina, 1973.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2009.

HALPERÍN DONGHI, Tulio, Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, Argentina, 2009.

MORENO, Mariano, Escritos I, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Estrada, Buenos Aires, Argentina, 1956.

MORENO, Mariano, Escritos II, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Estrada, Buenos Aires, Argentina, 1956.

MORENO, Mariano, Memoria sobre la invasión de Buenos Ayres por las armas inglesas al mando del General Lord Beresford, estudio preliminar de Ramón Torres Molina, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, Secretaría de Derechos Humanos, Cuadernos del Archivo Nacional de la Memoria, 2011.

MORENO, Mariano, Rumbos de una nueva nación, prólogo de Ricardo Levene, Editorial Jackson, Buenos Aires, Argentina, 1944.

## **Capítulo IV**

### **Esteban Echeverría**

BETRIA, Mercedes, "La ciudadanía política en el pensamiento de Esteban Echeverría", en *Temas y debates* n° 23, año 16, Universidad Nacional de Rosario, 2012, pp. 57-70.

ECHEVERRÍA, Esteban, *Obras completas*, Ediciones Antonio Zambora, Buenos Aires, Argentina, 1972.

GALFIONE, María Carla, "Lenguaje y política en Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y Francisco Bilbao", en *Cuyo*, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, v. 27, 2010, pp. 33-51.

ROGGIANO, Alfredo A., "Esteban Echeverría y el romanticismo europeo", en *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas*, Univer-

sity of Toronto, Department of Spanish and Portuguese, Toronto, Canada, 1980, pp. 629-631

SOUTO, Nora, "Unidad/Federación", en GOLDMAN, Noemí (editora), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2008, pp. 175-193.

## **Capítulo V**

### **Florentino Ameghino**

AMEGHINO, Florentino, *Conceptos fundamentales*, Editorial Jackson, Buenos Aires, Argentina, 1945.

AMEGHINO, Florentino, *Hallazgos científicos*, Editorial Jackson, Buenos Aires, Argentina, 1947.

GONZÁLEZ ARRILI, Bernardo, *Vida de Ameghino*, Editorial Castellví, Santa Fe, Argentina, 1954.

MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, "El positivismo argentino: una mentalidad en tránsito en la Argentina del Centenario", en *Quinto centenario n° 14*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, España, 1988, pp. 193-226.

PRÓ, Diego F., "Manifestaciones filosóficas de la generación del 80: La metafísica de Ameghino", en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol 10-11, primera época, 1974, pp. 37-63.

SALGADO, Leonardo, "La evolución biológica en el pensamiento y la obra de Florentino Ameghino", en *Vida y obra de Florentino Ameghino* (Fernicola, J.C.; Prieto, A.R.; Lazo, D.G.; editores). *Publicación Especial de la Asociación Paleontológica Argentina* 12, pp. 21-135

## **Capítulo VI**

### **Alejandro Korn**

AZNAR, Luis, "Alejandro Korn y la universidad argentina", en *Revista de la universidad*, N° 12, La Plata, Argentina, 1960.

BARJA, César, "Alejandro Korn", en *Cursos y conferencias*, vol.

XXVI, año XIII, N° 151, Buenos Aires, Argentina, 1944.

CIAFARDO, Roberto, "Alejandro Korn, alienista eminente", en *Revista de la universidad*, N° 16, La Plata, Argentina, 1962.

CORSICO, Rubén, "La actividad psiquiátrica de Alejandro Korn", en *Revista de la universidad*, N° 11, La Plata, Argentina, 1960.

ESTIÚ, Emilio, "Korn y Alberini frente al positivismo en la Argentina", en *Revista de la Universidad*, N° 13, La Plata, Argentina, 1961.

GHIOLDI, Delfina Varela D., "Alejandro Korn, historiador del pensamiento argentino", en *Revista de la Universidad*, N° 12, La Plata, Argentina, 1960.

IZQUIERDO ORTEGA, Julián, "Metafísica y ética en el pensamiento de Alejandro Korn", en *Cuadernos americanos*, N° 2, Vol. CXV, México, 1961.

KORN, Alejandro, *Obras completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, Argentina, 1949.

MALIANDI, Ricardo, "Límites y aportes del relativismo axiológico de Alejandro Korn", en *Revista de la Universidad*, n° 11, La Plata, 1960, 89-98.

RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, Norberto, "Alejandro Korn: Pensamiento filosófico y militancia política", en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n° 26-27, (¿ciudad?), 1986, pp. 59-63.

RODRIGUEZ ALCALÁ, Hugo, "Razón y sentimiento en Alejandro Korn", en *Cuadernos americanos*, N° 3, vol. XCIII, México, 1957.

ROMERO, Francisco, "Tiempo y destiempo de Alejandro Korn", en *Cursos y conferencias*, año 15, vol. 29, N° 172, Buenos Aires, Argentina, 1946.

ROMERO, Francisco, "Alejandro Korn (1860-1936)", en *Cursos y conferencias*, año 6, vol. 12, N° 7-8, Buenos Aires, Argentina, 1938.

VASALLO, Ángel, "La filosofía de Alejandro Korn", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, año III, N° 3-4, tomo V, Buenos Aires, Argentina, 1945.

## Capítulo VII

### Macedonio Fernández

ABÓS, Álvaro, Macedonio Fernández, la biografía imposible, Plaza & Janés, Buenos Aires, Argentina, 2002.

BUENO, Mónica, Macedonio Fernández, un escritor de fin de siglo. Genealogía de un vanguardista, Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 2000.

FERNÁNDEZ, Macedonio, Museo de la novela de la Eterna, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina, 1967.

FERNÁNDEZ, Macedonio, Papeles de reciénvenido, continuación de la nada, Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, 1944.

FERNÁNDEZ, Macedonio, Obras completas tomo VII - Relato, cuentos, poemas y misceláneas, Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 1987.

FERNÁNDEZ, Macedonio, Obras completas volumen VIII – No todo es vigilia la de los ojos abiertos, Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 2001.

FERNÁNDEZ, Macedonio, Obras completas tomo IX - Todo y Nada, Corregidor, Buenos Aires, Argentina, 1995.

SALVADOR, Nélica, Macedonio Fernández, precursor de la antinovelista, Plus Ultra, Buenos Aires, Argentina, 1986.

## Capítulo VIII

### Carlos Astrada

ASTRADA, Carlos, El mito gaucho, Ediciones Cruz del Sur, Buenos Aires, Argentina, 1964.

ASTRADA, Carlos, Metafísica de la pampa, compilación y estudio de Guillermo David, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, Argentina, 2007.

ASTRADA, Carlos, Tierra y Figura, Las Cuarenta, Buenos Aires, Argentina, 2007.

ASTRADA, Carlos, Humanismo y dialéctica de la libertad, Editorial Dédalo, Buenos Aires, Argentina, 1960.

ASTRADA, Carlos, Heidegger: De la analítica ontológica a la dimen-

sión dialéctica, Quadrata Editorial, Argentina, 2003,  
ASTRADA, Carlos, Existencialismo y crisis de la filosofía, Devenir,  
Buenos Aires, Argentina, 1963.

BRUCE, Beatriz, "El cambio histórico en el pensamiento de Carlos  
Astrada", en Cuadernos FHyCS-UNJu, n° 34, 2008, pp. 211-221.

BUSTOS, Nora Andrea, "Martín Fierro filósofo: Carlos Astrada y  
Ezequiel Martínez Estrada en el anverso y reverso de la interpreta-  
ción del poema nacional", en Revista Científica de UCES, vol. XIX,  
n° 2, 2010, pp. 37-48.

BUSTOS, Nora Andrea, "El uso del concepto de mito en la obra de  
Carlos Astrada", en V Jornadas de Jóvenes Investigadores, Institu-  
to de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2009.

DAVID, Guillermo, Carlos Astrada. La filosofía Argentina, Ediciones  
El Cielo Por Asalto, Buenos Aires, Argentina, 2004.

DONNATUONI MORATTO, Mauro Ariel, "La metafísica nacional  
de Carlos Astrada y la doctrina de la tercera posición", en Revista de  
Filosofía y Teoría Política, n°40, 2009, pp. 31-62.

HERNÁNDEZ, José, Martín Fierro, Colihue, Buenos Aires, Argenti-  
na, 2009.

## **Capítulo IX**

### **Rodolfo Kusch**

CULLEN, Carlos, "La América Profunda busca su sujeto. De cómo  
entiende la filosofía Rodolfo Kusch", en Revista Espacios (Buenos  
Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Filosofía  
y Letras) 43, 2010, pp. 88-97.

KUSCH, Rodolfo, Obras completas tomo I, Editorial Fundación  
Ross, Rosario, Argentina, 2007.

KUSCH, Rodolfo, Obras completas tomo II, Editorial Fundación  
Ross, Rosario, Argentina, 2007.

KUSCH, Rodolfo, Obras completas tomo III, Editorial Fundación  
Ross, Rosario, Argentina, 2007.

KUSCH, Rodolfo, Obras completas tomo IV, Editorial Fundación  
Ross, Rosario, Argentina, 2007.

MATURO, Graciela, "Rodolfo Kusch: La búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 15, n° 48, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2010, pp. 43-49.

MATUSCHKA, Daniel von, "Nuevas consideraciones en torno al concepto de "estar" en R. G. Kusch", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 10/11, Universidad Nacional de Cuyo, 1994, pp. 111-139.

MATUSCHKA, Daniel von, "Exposición y crítica del concepto de "estar" en Rodolfo G. Kusch", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 2, Universidad Nacional de Cuyo, 1985-1986, pp. 137-160.

PÉREZ, Alberto Julián, "Rodolfo Kusch y su crítica a la razón occidental", en *Mitológicas* vol. XXV, Buenos Aires, Argentina, pp. 27-38.

PÉREZ, Alberto Julián, "El pensamiento de Rodolfo Kusch: una manera de entender lo americano", en *Mitológicas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Argentina, 2003, pp. 59-66.

## Capítulo X

### Mario Bunge

BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 1. Semantics I: Sense and Reference*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1974.

BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 2. Semantics II: Interpretation and Truth*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1974.

BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 3. Ontology I: The Furniture of the World*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1977.

BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 4. Ontology II: A World of Systems*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1979.

BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 5. Epistemology and Methodology I: Exploring the World*, D. Reidel Publishing

Company, Holanda, 1983.

BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 6. Epistemology and Methodology III: Understanding the World*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1983.

BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 7. Epistemology and Methodology III: Philosophy of Science and Technology*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1985.

BUNGE, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Volume 8. Ethics: The Good and the Right*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, 1989.

DENEGRI, Guillermo (comp.), *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95° aniversario*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2014.

GOMEZ, Ricardo J., "Mario Bunge y el mito de la interpretación de Copenhague", en DENEGRI, Guillermo (comp.), *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95° aniversario*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2014, pp. 161-184.

GONZÁLEZ DEL SOLAR, Rafael, MARONE, Luis, & LÓPEZ DE CASENAVE, Javier, "Dos enfoque mecanísticos de la explicación en ecología", en DENEGRI, Guillermo (comp.), *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95° aniversario*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2014, pp. 185-207.

MAHNER, Martin, "La ontología y la filosofía de la mente de Mario Bunge", en DENEGRI, Guillermo (comp.), *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95° aniversario*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2014, pp. 221-233.

MOSTERÍN, Jesus, "La ontología de Mario Bunge", en DENEGRI, Guillermo (comp.), *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95° aniversario*, Eudeba, Buenos Aires, Argentina, 2014, pp. 235-250.

## **Capítulo XI**

**Ernesto Laclau**

GARBARINO, Maximiliano, "Retomar la iniciativa política, recuperar la ética militante. Debates y combates en torno a la obra de Er-

- nesto Laclau”, en *Sociohistoria*, n° 23/24, 2008, pp. 253-270.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2006.
- LACLAU, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1993.
- LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2005.
- LENIN, Vladimir Ilich, *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*, Editorial Anteo, Buenos Aires, Argentina, 1974.
- LENIN, Vladimir Ilich, *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, Nuestra América, Buenos Aires, Argentina, 2004.
- LENIN, Vladimir Ilich, *El Estado y la revolución*, Nuestra América, Buenos Aires, Argentina, 2006.
- MUÑOZ, María Antonia, “Laclau y Rancière: algunas coordenadas para la lectura de lo político”, en *Andamios*, vol. 2, n° 4, 2006, pp. 119-144.
- RETAMOZO, Martín, & FERNÁNDEZ, Mariano, “Discurso político e identidades políticas: producción, articulación y recepción en las obras de Eliseo Verón y Ernesto Laclau”, en *Cuadernos de H Ideas*, vol. 4, n° 4, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 2010.
- ROJAS, Edgardo Gustavo, “La política y el discurso, más allá de la estructura. Sobre algunas categorías lingüísticas en la obra de Ernesto Laclau”, en *Questión. Revista especializada en periodismo y comunicación*, vol. 1, n° 42, La Plata, Argentina, 2014, pp. 215-227.

## **Capítulo XII**

### **Guillermo Denegri**

- CABARET, Jacques, & DENEGRÍ, Guillermo, “The Scientific Research Programmes of Lakatos and Applications in Parasitology”, en *Parasite*, 2008, 15, p. 501.
- CHENG, Thomas C., *Parasitología general*, Editorial AC, Madrid, España, 1978.
- DENEGRÍ, Guillermo, *Fundamentación epistemológica de la para-*

sitología, Eudem, Mar del Plata, Argentina, 2008.

DENEGRI, Guillermo, & CABARET, Jacques, "La metodología de los programas de investigación científica aplicada a la parasitología como un aporte epistemológico para la investigación experimental", en *Episteme*, Porto Alegre, n. 14, 2002, p. 91.

DENEGRI, Guillermo, "Cuando los biólogos nos acercamos a la filosofía para mejorar nuestro trabajo. Propuesta epistemológica en parasitología y reflexiones sobre su uso", en *Ci(e)ncias da vida: estudos filosóficos e históricos*, Associa(c)(a)o de Filosofia e História da Ci(e)encia do Cone Sul, 2006, pp. 170-171.

DENEGRI, Guillermo, "Contrastación de un programa de investigación científica en parasitología. Reconstrucción de un caso histórico", en *Natura Neotropicalis* 28 (1), 1997, p. 66.

DENEGRI, Guillermo, & DRESSINO, Vicente, "El concepto biológico de sistema conservativo y el desarrollo del conocimiento científico", en *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, ed. Estany & Quesada, España, 1997, pp. 137-149.

DENEGRI, Guillermo, & SARDELLA, María Haydée, *Elogio de la integridad. Conversaciones con Miguel Eduardo Jörg*, Editorial Martín, Mar del Plata, Argentina, 2000.

LAKATOS, Imre, *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1983.



