

**DISYUNTIVAS
DE
NUESTRO TIEMPO**

ENSAYOS DE METAPOLÍTICA

Alberto Buela

Ediciones Barbarroja

DISYUNTIVAS DE NUESTRO TIEMPO

Ensayos de metapolítica

Alberto Buela

Diseño y maquetación: Estudio Barbarroja

Diseño de colección y cubierta: JM MAQUETACIÓN.

jm_maquetacion@yahoo.es

Ediciones Barbarroja

C/ Azcona, 64

28028 - Madrid

Teléfono: 913 566 823

<http://infobarbarroja.blogia.com>

info@libreriabarbarroja.com

© Ediciones Barbarroja

© Alberto Buela

I.S.B.N.: 978-84-87446-78-8

ÍNDICE

Prólogo: <i>Metapolítica y modernidad</i>	9
I: El concepto de metapolítica	15
Qué es metapolítica.....	15
Algo más sobre metapolítica.....	20
Metapolítica y tradicionalismo.....	23
La metapolítica como rescate de la política.....	27
Lo políticamente correcto y la metapolítica.....	29
Metapolítica de lo social.....	32
II: Aspectos de un mundo homogéneo	37
El mundo igualitario.....	38
El mundo estándar.....	42
El mundo light.....	45
La identidad no es la de todos por igual.....	48
La formación de las identidades, un proceso de transmisión de valores.....	51
El acceso a la identidad.....	53

La crisis de la modernidad.....	55
La identidad no es la repetición mecánica de lo idéntico.....	57
La identidad nace de la preferencia de nosotros mismos.....	58
Pluralismo sin relativismo.....	59
III: Sobre mundialismo y globalización.....	63
Estado, nación, pueblo.....	64
Humanidad y Poder político.....	64
Multiculturalismo y Derechos Humanos.....	66
El derecho de los pueblos a la diferencia.....	67
Globalización o grandes espacios.....	69
Cosmopolitismo y mundialismo.....	70
Los Grandes Espacios.....	72
Nociones divergentes de Gran Espacio.....	73
Prognosis político-cultural.....	74
Las ecúmenes y el pluralismo.....	75
Las ecúmenes.....	75
El pluralismo.....	78
Pluralismo sin relativismo.....	80
El relativismo ecuménico.....	82
Construcción de un gran espacio suramericano.....	83
Pensamiento suramericano y gran espacio.....	91
IV: Crisis o decadencia: una disyuntiva de nuestro tiempo	97
V: Derechos humanos o derechos de los pueblos.....	105
Derechos humanos y su nueva fundamentación.....	109
Derechos humanos vs. Derechos ciudadanos.....	113
VI: Multiculturalismo o interculturalismo.....	117
VII: Memoria o historia.....	123
La damnatio memoriae fruto de la memoria histórica.....	123

La relación con el pasado.....	126
El sentido de la historia según el progresismo.....	130
VIII: Pensamiento único o pensamiento disidente.....	135
Los progresistas y la policía del pensamiento.....	135
Ni izquierda ni derecha: el pensamiento popular.....	138
Progresismo y simulacro.....	143
Patologías del pensamiento único.....	147
El pensamiento lineal.....	150
IX: Decrecimiento o progreso.....	155
Dos ideas distintas de progreso.....	155
Decrecimiento y progreso.....	159
X: Consenso o disenso.....	163
Falso y auténtico disenso.....	163
El consenso como falso diálogo.....	166
Teoría del disenso.....	169
Naturaleza del disenso.....	170
Disenso, trasgresión y rebelión.....	173
Disenso como método.....	174
El disenso como pensamiento popular.....	177
Consenso versus disenso.....	180
El disenso como práctica.....	182
De la protesta al disenso.....	187
Sobre el disenso como método.....	190
Promover un pensamiento disidente.....	192
XI: Pluralismo o uniformidad.....	197
Pluralismo y participación.....	197
Bibliografía conceptual.....	207

METAPOLÍTICA Y MODERNIDAD

El concepto de “metapolítica” lo lanzó por lo visto la *Nouvelle Droite* como contragolpe de la *Chienlit* o Carnaval del mayo francés del 68. Yo en cambio creo que es anterior a esa fecha y que nació al Sur de los Pirineos. El origen está una conversación privada del general Franco con un visitante, que le anunció que quería dedicarse a la política, y le aconsejó: “Haga lo que yo. No se *meta* en *política*.” Y es que la metapolítica consiste justamente en eso; en no meterse en política, sino en situarse a su lado o más allá de ella, pero sin perderla de vista.

En realidad, como explica Alberto Buela, hay tres conceptos de la metapolítica: el susodicho, cuyos voceros más conspicuos son el francés Alain de Benoist y el italiano Marco Tarchi, cuyo campo de acción es la pura teoría y excluye eso que llamaban la *praxis* los marxistas; otro, mucho más abstracto, propugnado por Léo Strauss, que también excluye no sólo la acción, sino la ideología, pues tiene un carácter puramente hermenéutico y analítico, prescinde de la metafísica y suspende los juicios de valor pues, *in parole povere*, es decir en términos marxistas, no pretende transformar el mundo, sino comprenderlo, y otro por fin, preconizado por Silvano Panunzio y Primo Siena, que tiende a la trascendencia y constituye una especie de

metafísica esotérica y pretende actuar sobre la realidad a través del mito y de la tradición. Es la línea de René Guénon, de Fritjof Capra, de Julius Evola *et alia*. Su antecedente más inmediato es el Max Scheler que pretendía educar en nuevos valores a una clase culta que sustituyera a una clase política sujeta a valores caducos e inoperantes, y el Antonio Gramsci que quería adueñarse ideológicamente de la sociedad civil como paso previo ineludible e inevitable a la conquista del Estado.

De esta disyuntiva parte Alberto Buela para enfrentarse con una Modernidad con la que no está muy conforme y a cuyos amenazantes proyectos urge oponer alguna alternativa. Lo malo es que desde que la Historia es Historia, y de esto hace ya algunos milenios, no hay alternativa que el hombre no haya ensayado sin que se pueda decir que cualquiera de ellas haya sido acertada al cien por cien. Los griegos se curaban en salud al establecer una rotación en esas alternativas, a cada una de las cuales se les señalaba una fecha de caducidad. Por el contrario, los titulares de las alternativas siempre han hecho todo lo posible por perpetuarlas y para ello el expediente más socorrido siempre fue el de extenderlas. “Un monarca, un imperio y una espada”, el voto de Hernando de Acuña al César Carlos V ha sido la meta última de los imperios que en el mundo han sido y a los que los descubrimientos de la llamada Edad Moderna imponían un límite de dilatación. Por mucho que el sol no se pusiera en sus dominios, a unos antes y a otros después les llegaría la hora del crepúsculo y con él el toque de retreta. Vano fue siempre el empeño del hombre en extenderse para inmortalizarse. En el siglo XX hubo sistemas para convertir el espacio en tiempo mediante doctrinas como la del Gran Espacio o Espacio Vital, que se contentaba con mil años, y la de la Revolución Permanente, que tendía al infinito. Ahora tenemos la Globalización mediante la que se quiere imponer la democracia fukuyámica por doquier y para siempre.

Frente a esa Globalización que impone el pensamiento único y el relativismo cultural, Buela concibe un planeta organizado en “ecúmenes”, y de esas “ecúmenes” la que a nosotros nos incumbe es la que él llama “iberoamericana” o “hispanoamericana”. Ahora bien, lo primero que tiene que hacer cada una de las naciones, regiones, provincias o comarcas de esa

“ecúmene” es liberarse del lenguaje impuesto por el “pensamiento único” de la “corrección política”, al que el propio Buela rinde tributo cuando después de lo antedicho hace la salvedad siguiente: “por más que este último término haya sido desgastado por el uso intensivo que hizo la España de Franco”. Da la casualidad de que el término fue acuñado en 1926 en Buenos Aires por el sacerdote vasco don Zacarías de Vizcarra, con la finalidad explícita de sustituir con él el término de “raza” por el que se designaba al “conjunto de todos los pueblos de cultura y origen hispánico diseminados por Europa, América, África y Oceanía” y con el que se expresaba “en segundo lugar, el *conjunto de cualidades* que distinguen del resto de las naciones del mundo a los pueblos de estirpe y cultura hispánica.” Tanto los portugueses que Gama llevó a Oriente como los castellanos o extremeños o andaluces o vascos que acompañaron a Colón, a Valdivia, a Cortés, a Pizarro, a Legazpi se consideraban “hijos de España” (véase Camoens), mucho antes de que una de las partes se adueñara indebidamente de la denominación común, mal ejemplo que apenas dos siglos después y en América seguirían los colonos británicos al independizarse de su madre patria. La institución desde la que Franco hizo en efecto un “uso intensivo” del concepto de Hispanidad fue el Instituto de Cultura Hispánica donde tan “hispano” era un becario peruano o guatemalteco como un becario brasileño, que los había en gran cantidad.

Yo siempre he pensado que hay tres naciones en la periferia del Viejo Continente a las que nunca les ha ido bien cuando se han metido en los asuntos continentales, y esas tres naciones son Rusia, Inglaterra y España, tres naciones centrífugas, cuyos grandes destinos históricos siempre estuvieron en su proyección hacia fuera: Rusia hacia Oriente y España e Inglaterra hacia Occidente. Esas tres naciones son el núcleo inicial de tres de las “ecúmenes” en que Buela divide al mundo, que son más por supuesto. De esas tres, la única que conservó su centro de gravedad fue la eslava, que por algo se llamó Tercera Roma. En las otras dos el centro de gravedad se desplazó con diversa fortuna a la otra orilla del Atlántico. Hoy día la ecúmene anglosajona es la que domina el mundo y pretende imponer su cosmovisión y sus instituciones a todo el globo terráqueo. La hispanoamericana en cambio padece las consecuencias de un pecado original

hispanico, que no es otro que la rendición espiritual e ideológica ante los mismos contra los que luchó en la guerra de la Independencia. La Constitución de Cádiz, promulgada en una ciudad sitiada por Napoleón, fue redactada por la misma persona que meses atrás había redactado la Constitución de Bayona al dictado de Napoleón. En cuanto a la Europa continental, me temo que muchos de sus males le vienen de haber perdido su centro de gravedad, que era naturalmente Roma. Y esto fue así a partir de la Reforma, que fue la primera gran ruptura de su unidad espiritual, ruptura que el nacionalismo, que fue la gran aportación de la Revolución Francesa, no tenía más remedio que ahondar. De ahí que nunca hayan ido a buen puerto todas las tentativas de unificación, sea por el hierro, sea por el oro. No creo que la hostilidad declarada a todo cuanto Roma representa y significa vaya a facilitar la superación de las rupturas europeas. Y es que Roma es lo único que puede dar sentido y cohesión a las “ecúmenes” que constituyen lo que entendemos por “Occidente”.

Buela entiende que lo primero que ha de hacer es disentir del consenso o de los consensos de un Occidente dejado de la mano de Dios, un Occidente del que es *primum inter pares* un país que no ha prescindido del todo de Dios y que encabeza la “ecúmene” dominante. De ese país, el resto de Occidente imita lo más fácil y menos exportable, olvidándose de lo más esencial y “ecuménico”. Ese país, que tiene poderosas razones para estar convencido de que su sistema político da buenos resultados, lo ha erigido en dogma y sustituido con él la fe de sus fundadores. He aquí cómo la democracia ha llegado a ser la religión de un mundo sin religión.

Hay que decir que también contaron con Dios los constituyentes gaditanos, los “españoles de ambos hemisferios” que elaboraron la Constitución de 1812, pero a juzgar por los resultados, no se puede decir que estuvieran muy asistidos por la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. Esa Constitución, que es la madre de todas nuestras constituciones a ambas orillas del Atlántico, resultaría inaplicable en el hemisferio metropolitano para el que fue concebida, mientras que en Ultramar hubo tantas imitaciones cuantos caudillos aspiraban a la primera magistratura de cada subdivisión del hemisferio virreinal. Nada más natural que de esa

fragmentación se aprovecharan los avisados vecinos del Norte, cuya Constitución perdura porque es la misma para todos y que gracias a ella lograron erigirse en centro de gravedad de la “ecúmene” anglosajona.

En ese centro de gravedad se decía en tiempos que lo que era bueno para la General Motors era bueno para los Estados Unidos, y ahora, *mutatis mutandis*, se dice, aunque no se piense, que lo que es bueno para los Estados Unidos es bueno, o tiene que serlo, para el resto del planeta. Ese consenso de la “ecúmene” occidental, cuya ideología es el “pensamiento único” y cuya ética es la “corrección política”, suscita disensos en las otras “ecúmenes” y la que aquí se estudia es la hispanoamericana. Buela abandona la torre de marfil de la metapolítica para rastrear una identidad común a esa “ecúmene” y para ello se sirve de una tradición que no puede ser otra, desde su perspectiva de criollo, que la que, en lo bueno y en lo malo, procede de España. Decía Octavio Paz —que presumía más de mestizo que de criollo— que lo mexicano incluye lo español, pero no viceversa, y lo mismo viene decir el embajador Robles Piquer cuando afirma que “España no pertenece al continente americano, sino a su contenido”. No sé si me equivoqué al pensar, a la vista de los razonamientos de Buela, que en ese “contenido del continente” ve él la piedra angular de una unidad de destino. Ya que hablé de Paz, quiero recordar que después de leer un ensayo suyo sobre Ortega y Gasset, le puse unas letras que terminaban así más o menos: “Es urgente que el mundo hispánico haga su propia modernidad”.

AQUILINO DUQUE

I

QUÉ ES METAPOLÍTICA

Hace exactamente setenta años, en la Escuela Superior Alemana de Política, el filósofo Max Scheler, la mente más fértil de aquella hora, al decir de Ortega y Gasset, sostenía en su conferencia titulada *El hombre en la etapa de la nivelación* que: “*Y aunque pasen muchos años aún, hasta que esta elite incipiente, hoy todavía demasiado restringida a la crítica de la cultura, esté madura para la realidad de la vida, de manera que sea capaz también de aparecer en el espíritu de nuestra política, a fin de suplantar a los gobernantes y mantenedores de la presente conducción alemana*”¹.

La idea que se desprende de esta cita es que el trabajo intensivo en el orden cultural es condición previa y necesaria para la toma del poder político. He aquí la primera acepción de metapolítica, como mera actividad cultural que precede a la acción política.

Pocos son los que saben que este es el antecedente más lejano de la noción de metapolítica que comenzó a manejarse a partir de 1968 por un grupo cultural francés conocido como *nouvelle droite*.

Su animador principal va a atribuir, no a Scheler sino, al marxista

¹ Scheler, Max: *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, 1960, p. 189.

italiano Antonio Gramsci la paternidad de la idea al sostener explícitamente que: “*Gramsci ha mostrado que la conquista del poder político pasa por aquella del poder cultural*”².

Así pues la metapolítica en una primera acepción significa la tarea de desmitificación de la cultura dominante cuya consecuencia natural es quitarle sustento al poder político, para finalmente reemplazarlo, y para esto último hay que hacer política.

Y acá surge la paradoja de la *nouvelle droite*, desde este punto de vista, y es que adoptando esta primera acepción ha querido desarrollar metapolítica sin política. Así lo afirma enfáticamente su fundador cuando sostiene: “*Donde nosotros hemos siempre situado nuestra acción es sobre un plano metapolítico o transpolítico, a la vez cultural y teórico, y es esta una vocación que no sabríamos cambiar*”³. Sobre este tema el politólogo Marco Tarchi de la *Nuova Destra* italiana observa que la ND no lleva a cabo ninguna acción política partidaria pues considera que los partidos políticos han sido superados en poder e iniciativa por los mega aparatos massmediáticos y que, es allá, donde esta corriente de pensamiento intenta llevar adelante la lucha. No obstante, esta acertada observación, el hecho de autolimitarse y limitar la metapolítica a una tarea cultural sin proyección política reduce a esta corriente a una especie de torre de cristal cartesiana en donde la competencia por sutilezas teóricas reemplaza, en sus cultores, al compromiso con la realidad política de su *genius loci*.

Una segunda significación del concepto de metapolítica la encontramos en la convergencia, sobre este tema específico, de las corrientes hermenéuticas y analíticas. La filosofía hermenéutica al tener la preocupación por la historia de los conceptos que lleva a cabo a través de la reflexión sobre el lenguaje con el rescate del “contexto” de los conceptos políticos en tanto condición indispensable para comprender, converge con la crítica analítica de los conceptos, con la diferencia que esta última tiende a la adopción de un lenguaje conceptual unívoco como el de las ciencias duras.

Manfred Ridel, discípulo y continuador de Leo Strauss, afirma esta

² Benoist, Alain de: *Orientations pour des années décisives*, La Labyrinthe, Paris, 1982, p. 12.

³ Benoist, Alain de: op. cit., p. 11.

coincidencia explícitamente al sostener que: “*La metapolítica exige una analítica de los conceptos en el sentido de una reflexión hermenéutica y analítica de las actuales opiniones políticas preconcebidas, que es la que ha de abrir el acceso a una política sin metafísica política*”⁴.

Vemos pues, claramente, como la intención de esta línea interpretativa consiste en intentar la disección de las opiniones políticas preconcebidas a través del análisis del lenguaje político pero sin predicación de existencia, presupuesto metafísico de la filosofía analítica. Esto es, una filosofía sin metafísica.

Se observa en esta segunda acepción de metapolítica una paradoja irresoluta, pues en tanto que hermenéutica sabe que toda interpretación presupone una valoración y en tanto que analítica, se autolimita al terreno exclusivamente neutral-descriptivo, con el agravante de la suspensión del juicio de valor, como consecuencia de la no predicación de existencia.

Esta concepción de la metapolítica tendiente a eliminar toda metafísica política de la política no deviene otra cosa que la justificación del statu quo reinante.

Una tercera acepción de la metapolítica está dada por lo que se denomina tradicionalismo, corriente filosófica que se ocupa del estudio de un supuesto saber primordial común a todas las civilizaciones. Este tradicionalismo que por definición es suprahistórico, en la medida en que el mito constituye el elemento primario a partir del cual se parte hacia el conocimiento de la tradición única, se diferencia de la tradición particular de los diferentes pueblos como historia de valores a conservar y realizar. Esta última tradición hace presente el pasado para proyectarlo hacia el futuro. Mira más bien al futuro que al pasado. Tradición en el sentido usual es proyección del pasado valioso en el presente. En cambio para el tradicionalismo filosófico, cuyas figuras emblemáticas son Guenón, Schuon, Evola, Capra, Coomaraswamy, etc., la tradición es entendida en un sentido ahistórico o metahistórico.

El máximo representante de esta corriente, en este tema, es el italiano Silvano Panunzio quien en su obra *Metapolítica: La Roma eterna e la nuova*

⁴ Riedel, Manfred: *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires, 1976, p .8.

Gerusalemme (Roma, 1979) se ocupa detalladamente de los fundamentos de la metapolítica y su funcionalidad en nuestro tiempo.

Sin embargo es su continuador, el agudo pensador italo-chileno Primo Siena, quien mejor define esta significación de metapolítica cuando sostiene: “*Trascendencia y metapolítica son conceptos correlativos, por ser la metapolítica veraz expresión de una ciencia no profana y más bien sagrada: ciencia que por lo tanto se eleva a la altura de arte regia y profética que penetra en el misterio escatológico de la historia entendido como proyecto providencial que abarca la vida de los hombres y de las naciones. Por consiguiente, la metapolítica expresa un proyecto que -por la mediación de los Cielos- los hombres rectos se esfuerzan de realizar en la tierra, oponiéndose a las fuerzas infernales que intentan resistirles*”⁵.

Se desprende de la larga cita precedente que para esta interpretación, la metapolítica es el fundamento último de la política y a la vez establece el paradigma en función del cual la política debe actuar. En definitiva, para esta línea interpretativa, la metapolítica es la metafísica de la política.

Hemos visto tres claras acepciones de la noción de metapolítica, en primer lugar aquella de la *nouvelle droite* que pretende hacer metapolítica a secas; esto es, sin política. En segundo término tenemos la postura analítico-hermenéutica que aspira a realizar metapolítica sin metafísica política. Y por último tenemos la posición del tradicionalismo esotérico que intenta hacer metapolítica como metafísica política.

Ante este cuadro, forzosamente sucinto, de la polémica en torno al medular concepto de metapolítica cabe preguntarse si las posturas son contradictorias, complementarias o si, en todo caso, existe la posibilidad de ofrecer otra acepción.

Existe una cierta coincidencia entre las dos primeras corrientes en cuanto a que la metapolítica es una reflexión crítica acerca de los preconceptos de la política. En tanto que la diferencia entre ambas se encuentra en la relación entre metapolítica y política. Así, mientras *la nouvelle droite* niega toda relación, la analítico-hermenéutica afirma que “abre el acceso a la política”. Se da en esta comparación una coincidencia metodológica y una disidencia de carácter funcional.

⁵ Siena, Primo: *La metapolítica y el destino superior de nuestra América románica*, conferencia en III Encuentro Iberoamericano de Metapolítica, Viña del Mar, agosto 1995, p. 2.

Si comparamos ahora, estas dos corrientes con la tercera, no existen ni siquiera una coincidencia de carácter metodológico, dado que el tradicionalismo no se propone un acceso metódico al saber metapolítico, sino que se limita a proponer un paradigma metapolítico la ciudad primigenia como ciudad espiritual —o *civitas dei*— a la actividad política. Y si bien hay una cierta coincidencia con la corriente analítico-hermenéutica en cuanto a que las dos otorgan funcionalidad política a la metapolítica, ambas entran en flagrante contradicción puesto que una propugna una política sin metafísica en tanto que el tradicionalismo alienta una metafísica política.

Conclusión

Sin pretender agotar el tema y al mismo tiempo evitar caer en un sincretismo acomodaticio nosotros proponemos la siguiente acepción de metapolítica.

Como su nombre lo indica en griego *thá methá politiká*, la metapolítica es la disciplina que va más allá de la política, que la trasciende, en el sentido que busca su última razón de ser. Es una disciplina bifronte pues es filosófica y política al mismo tiempo. Es filosófica en tanto que estudia en sus razones últimas las categorías que condicionan la acción política de los gobiernos de turno, pues “*entiende la política desde las grandes ideas, la cultura de los pueblos, los mitos movilizadores de la historia*”⁶. Y es política, en cuanto busca con su saber, crear las condiciones “*para suplantarse a los gobernantes y mantenedores de la presente conducción*”, según las palabras ya citadas de Max Scheler.

Esta pluridisciplina exige un método y este puede ser el fenomenológico-hermenéutico, realizando la enojé (puesta entre paréntesis) de las opiniones pretéritas, preconceptuales o ideológicas, para intentar una descripción eidética (de los rasgos esenciales) lo más objetiva posible de los “hechos mismos”. Para, en un segundo momento, pasar a la interpretación del lenguaje político.

Hasta aquí coincidiríamos en parte con la segunda corriente, pero

⁶ Vásquez Márquez, José A.: “Encuentro de la América románica”, en revista *Ciudad de los Césares* .44, Santiago de Chile, 1996, p. 33.

metapolítica para nosotros “a contrario sensu” que para ésta, no puede quedarse en el mero juicio descriptivo, sino que por su doble carácter de filosófica y política está obligada a emitir juicios de valor intentados. Y esto último, la emisión de juicio de valores, en la crítica cultural, no conformista y contra corriente al discurso massmediático del *establishment*, es el mérito más significativo de la *nouvelle droite*.

En cuanto a la tercera acepción, la tradicionalista, creemos que la misma se vincula mucho más estrechamente, tanto por su saber iniciático y esotérico como por su propuesta paradigmática, a una teología política que a una disciplina reflexiva y exotérica como la metapolítica.

Además, la metapolítica encierra la exigencia de identificar en el área de la política mundial, regional o nacional, la diversidad ideológica tratando de convertir dicha diversidad en un concepto de comprensión política y en cuanto disciplina, al menos bivalente, no es un pensamiento simplemente teorético sino que exige abrirse a la acción política como productora de sentido dentro del marco de pertenencia o ecúmene cultural desde donde se sitúa el metapolítico.

Resumiendo nuestra propuesta, tenemos una disciplina filosófica y política, que puede utilizar con provecho el método fenomenológico-hermenéutico, pero que por su carácter plurivalente está obligada a emitir juicios de valor y no solamente juicios descriptivos. Al tiempo que por su propia índole exige el acceso a la política.

Algo más sobre metapolítica

Una mirada sin valores recorre la vida cotidiana, hoy los hombres están en condiciones de mirar todo lo que sucede en el mundo, pueden técnicamente recibir información de lo que acontece en el último rincón de la tierra y aún fuera de ella. El hombre mira todo pero rara vez ve, y este es el problema.

El ser de las cosas es sólo accesible a un nivel más profundo de la doble percepción visual, sea micro o macrocósmica. A él no se llega como pretenden los “especialistas de lo mínimo” a través de una subdivisión

infinita de los saberes que no les permite ver el todo de su disciplina, ni tampoco como propugnan los “tutólogos esotéricos de la nueva gnosis” a través de métodos infundados y arbitrarios como un atajo al saber.

El acceso al ser de las cosas es lo más difícil de aprehender y requiere por tanto otras condiciones o instrumentos de acceso. Los viejos filósofos, esos filósofos oscuros que han jalonado la historia de las ideas sin la publicidad de un premio Nobel, hablaban del *hábito metafísico* como camino de entrada. Esto es, en tanto hábito, la práctica reiterada y regular en el uso de los primeros principios —de identidad, de no contradicción, etc.— del ser y del obrar y, en tanto metafísico, la utilización de las nociones últimas —de analogía, participación, sustancia-accidente, potencia-acto, esencia-existencia, etc.— para la captación del ser de los entes.

Los tratados de política desde los griegos para acá, pasando por *La República* de Platón, *La Política* de Aristóteles, *De legis* de Cicerón, *De Civitas Dei* de San Agustín, *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, *El Príncipe* de Maquiavelo, *Les six livres de la république* de Jean Bodin, *El Leviatán* de Thomas Hobbes, *Tratado sobre el gobierno civil* de John Locke, *El Contrato social* de J. J. Rousseau, *La filosofía del derecho* de Hegel, *El Manifiesto comunista* de Marx-Engels, *Sobre el Estado* de Lenín, *El espíritu de la revolución fascista* de Mussolini, *Mi Lucha* de Hitler, *El Proyecto nacional* de Perón, por solo citar a los más significativos nos hablan de las condiciones, instrumentos y objetivos de la política como ciencia del bien común general, pero poco o nada nos dicen acerca de las categorías que condicionan la acción política ni de la metafísica de la política. En una palabra, poco nos dicen sobre la metapolítica, que es el saber interdisciplinario sobre la que queremos hablar algo más.

El eterno inconformista español, Pío Baroja, algo barrunta cuando afirma: “*La política no está basada más que exteriormente en principios doctrinales; en la realidad, se rige por un conjunto de intuiciones, de habilidades, de genialidades. Sigue siendo un arte hermético, como era para Bismark, para Richelieu, para Fernando el Católico y para César*”⁷.

⁷ Baroja, Pío: “La obscuridad del mundo”, artículo de 1936 incluido en *Rapsodias*.

Así la inmensa mayoría de los teóricos de la política nos habla en sus manuales y tratados de los principios doctrinales y casi nada nos dicen de ese “*arte hermético*” del que nos habla el vasco. Menos aún nos hablan de los poderes indirectos, de las grandes categorías que condicionan la acción política de los gobiernos de turno. De eso no se habla, porque se le niega todo saber científico, en el mejor de los casos se lo deja librado a intuiciones no desarrolladas. Y así, por ejemplo, intuimos que existe luego de la debacle financiera que comenzó en diciembre del 2008 con la quiebra del banco de los hermanos Lehman en Nueva York, un imperialismo internacional del dinero que se maneja libremente y por su cuenta más allá de los Estados.

Sin embargo la metapolítica como metafísica de la política, como aquello que está “más allá de la política”, siempre está presente. Está presente en las decisiones geoestratégicas, está presente en los proyectos o modelos que ejecutan los gobiernos o que les hacen ejecutar. Está presente, en definitiva, en el “*arte hermético*” de los que conducen los Estados.

Por supuesto que algunos conductores (César, Napoleón, Bismark, Perón) han escrito acerca de este “*arte hermético*” pero lo han hecho por analogía desde un saber como el arte de la conducción militar aplicado a la política. Pero el tema sigue en pie: ¿existe este arte hermético como disciplina enseñable? Nosotros creemos que sí, y que esta disciplina es la metapolítica.

La metapolítica tiene dos caras o aspectos bien determinados: uno, el estudio de las grandes categorías que condicionan la acción política (homogeneización cultural, pensamiento único, políticamente correcto, *light* o débil, monoteísmo del libre mercado, consenso como método, etc.) y, otro, el “*arte hermético*” de la conducción (psicología de las masas, persuasión y discurso político, determinación del enemigo, *kairós* o tiempo oportuno, cultura mediática, el retiro de Dios, al decir de León Bloy, etc).

Hoy nuestros dirigentes, sobre todo los del “mundo bolita”, los de las sociedades periféricas, necesitan de la metapolítica como el pez del agua para vivir, de lo contrario seguirán convalidando con su accionar decisiones tomadas en otro lado, en los centros de poder mundial, reñidas con la

defensa de nuestros intereses más propios.

Y ello es así, porque “nadie puede dar lo que no tiene” y nuestros dirigentes carecen de un conocimiento en profundidad de lo que acontece en el mundo. Específicamente no entienden, no inteligen = *intus legere: leer adentro*, no pueden leer adentro, en la oscuridad del mundo, para tomar el título del artículo de Baroja. Tienen avidez de novedades pero se agotan en ellas porque no las pueden repensar o elaborar desde ellos mismos. Esto es, no les pueden dar el carácter de genuino, de propio. Estas novedades siguen siendo en ellos un remedo, una mala copia de lo pensado por otros y para otros.

Metapolítica y Tradicionalismo

Este trabajo tiene su razón de ser en dos motivos: uno, a propósito de una carta de nuestro amigo el ítalo-americano Primo Siena sobre algunos puntos en disputa acerca de lo que entendemos por *metapolítica*⁸. Y dos, pretende dar a conocer, *aux parvenus au champ des études traditionnelles*, una óptica poco conocida y mal comprendida como es el sentido de tradición para Occidente, esbozado hace ya veinticinco años por Elías de Tejada, a propósito del tradicionalismo hispánico, en un estudio excepcional en homenaje a Julius Evola⁹.

Los términos tradición y tradicionalismo han sido tomados, al menos, en dos sentidos diversos. Para el denominado *tradicionalismo filosófico* que se nutre con autores contemporáneos tan significativos como René Guénon, Julius Evola, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Ananda Coomaraswamy, Antonio Medrano y en nuestro país Vicente Biolcati, la tradición está edificada por un cúmulo de conocimientos que han constituido un saber primordial común a todas las civilizaciones. La elucubración sobre la sabiduría prístina es el objeto primero de esta corriente filosófica. Para ello recurrir al estudio detallado de los más diversos textos sagrados o pseudosagrados de la antigüedad buscando allí rastros, testimonios o trazas acerca del

⁸ La metapolítica es una disciplina filosófica que se ocupa a través del método fenomenológico-hermenéutico del estudio de las megacategorías que condicionan la acción política.

⁹ “Julius Evola desde el tradicionalismo hispánico”, en revista *Graal*, Madrid, junio 1997.

saber ancestral primigenio.

Esta tradición, por principio, no está asentada en ninguna época histórica y es por ello ahistórica y de origen no-humano. Afirmamos que el tradicionalismo filosófico es ahistórico porque el objeto de su estudio, esto es el saber primordial no está ubicado en ninguna época histórica. Por lo tanto nos parece inadecuado pretender clasificarlo de metahistórico como sugiere Primo Siena. En todo caso podría decirse que este tradicionalismo es suprahistórico en la medida en que el mito constituye el elemento primario a partir del cual se parte hacia el conocimiento de la tradición única. Ella se puede encontrar en todos los pueblos. Así Evola la encontró en la India en la vía hindú del tantrismo de la mano izquierda, Guénon en el islamismo egipcio donde se rebautizó como Abdel Wahed Yahia o Coomaraswamy en los indios pieles rojas de los Estados Unidos.

La segunda acepción de tradición nos la ofrece el *tradicionalismo occidental* que se proyecta en Occidente bajo la forma de “tradiciones nacionales”. Esta tradición no está fuera de la historia como la anterior versión sino inserta como *cosa valiosa* en la sangre viva de los pueblos. La tradición es acá entendida como traspaso de valores de una generación a otra. Valores que dan sentido a la existencia de nuestras naciones dentro de la historia del mundo.

Es indudable que esta tradición se nutre de una metafísica pero no ya como ciencia de los mitos en tanto que mitos sino como “ciencia del ser en tanto ser y sus atributos esenciales” según la concibiera la filosofía griega y luego, toda la *philosophia perennis*. Es la *prótes philosophías*, la filosofía primera. Porque “*el problema del ser, va a decir nuestro maestro, en el sentido de la pregunta ¿qué es el ser? es el menos natural de todos los problemas, aquel que el sentido común nunca se plantea, el que las tradiciones no occidentales jamás han barruntado ni rozado... es una pregunta eternamente aporética. Siendo ello así se concibe que el orden de la investigación para nosotros (quoad nos) sea inverso al orden del saber en sí, y que la humana filosofía no llegue nunca a identificarse con el orden que pertenecería a un saber más que humano*”¹⁰.

¹⁰ Aubenque, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962, p. 22.

Y es acá, en la meditación sobre el ser en tanto ser donde brilla con luz propia lo más granado de la inteligencia occidental. Son los metafísicos *stricto sensu*¹¹ —desde Heráclito a Heidegger— los que han descubierta el sentido de la *alétheia* del ser del ente. Este camino es el más arduo y difícil al que la humana fortaleza pueda someterse. Caracterizado por los grandes místicos como el de la noche oscura. Kant decía “*es buscar un gato negro en una pieza oscura, cuando a lo mejor no existe*”. Nuestro Castellani hablaba de “*hombres raros que pretendían conocer las causas. De estos hombres algunos los han matado, otros los han desterrado y en general han sido pobres*”¹².

Distinciones, por aquello de *distinguere ut iungere*:

En verdad, Elías de Tejada se limita a hablar de tradicionalismo español más que hispánico. Porque este último concepto supone una extensión mayor a la atribuida por nuestro autor, cuando afirma: “*Nosotros los carlistas, creemos en una tradición elaborada por nuestros mayores, no encarnada en un mito inde-mostrable*”¹³. No es necesario ser muy sagaz para percatarse que, aún cuando pudieran existir carlistas en otras latitudes, el carlismo como *conditio sine qua nom* de tradicionalismo está limitado a España. Ello nos obliga a nosotros, los hispanoamericanos, a realizar también el esfuerzo de explicitar nuestra tradición. Y para ello nada mejor que seguir distinguiendo.

El tradicionalismo español que tiene sus fuentes teóricas en Juan Donoso Cortés, Juan Vázquez de Mella y más modernamente en Elías de Tejada¹⁴, al definirse antes que nada como carlista y monárquico posee una marcada connotación política. No sólo por sus autores emblemáticos —Donoso y Mella— políticos los dos, quienes le dan el tono al tradicionalismo español sino que además en el campo de su meditación filosófica se ocupa primordialmente del “derecho natural”, disciplina con una proyección política incuestionable.

¹¹ Decimos *stricto sensu* porque hoy día se llama metafísico a cualquier charlatán o iniciado de la *new age*.

¹² Castellani, Leonardo: *Elementos de Metafísica*, Dalia, Buenos Aires, 1951, p. 11.

¹³ Op. cit., p. 51.

¹⁴ Se destacan además por sus trabajos Rafael Gamba, el estadounidense Federico Wilhelmsen y actualmente Miguel Ayuso.

Por el contrario, el tradicionalismo hispanoamericano no es político sino más bien cultural. No es ni carlista ni monárquico. Ni siquiera lo puede ser, dado que su primera manifestación política puede localizarse en los movimientos criollos de la Independencia y su oposición a la monarquía española. Pero cabe destacar que su fuente de existencia es muy anterior a la primera década del siglo XIX, nace exactamente con el abrazo colosal que se dan en la lucha y en el lecho ibéricos y americanos desde el momento en que Colón holló las playas de Guanahaní.

Para hablar con precisión nuestro tradicionalismo es metapolítico pues quiere ser la explicitación de las “figuras o arquetipos” que ha dado América. El gaucho, el montubio, el ladino, el coya, el huaso, el cholo, el llanero, el charro, el borinqueño, etc. quienes siendo de genuina estirpe hispánica nos distinguen de España y Portugal. Ni tan español ni tan indio diría Bolívar.

Este tradicionalismo tiene teóricos en cada uno de nuestros países, en Argentina se destacan Sarmiento, Hernández y Lugones quienes han explicitado más acabadamente la figura del gaucho y su contexto histórico-cultural. A ellos deben sumársele “los costumbristas” como Justo P. Sáenz, Martiniano Leguizamón, Miguel Etchebarne, Carlos Villafuerte y tantos otros.

Lo mismo puede decirse de cada una de las veinte repúblicas y sus respectivos arquetipos que conforman esta Patria Grande que es Iberoamérica.

Resumiendo entonces, sostenemos que existen al menos tres tipos de tradicionalismos: el filosófico, fundamentalmente especulativo y ahistórico; el tradicionalismo español vinculado al carlismo y la monarquía española y el tradicionalismo hispanoamericano que es metapolítico pues se funda en la explicitación de las figuras o arquetipos que ha dado América.

La metapolítica como rescate de la política

Aquellos que nos conocen saben que desde hace años¹⁵ venimos bre-gando a favor del estudio de la metapolítica como una ciencia interdiscipli-naria que incluye, entre otras, filosofía, politología, sociología, teología, eco-nomía, literatura, historia, antropología cultural.

Ciencia que estudia las grandes categorías —hoy globalización, homo-geneización cultural, pensamiento correcto, igualitarismo, pluralismo, parti-cipación— que condicionan la acción política de los gobiernos de turno.

En estos días nos llegó desde Chile el extra-ordinario primer libro en castellano del pensador italiano, radicado allá, Primo Siena: *La Espada de Perseo*, que lleva como subtítulo *Itinerarios metapolíticos*.

El por qué de un título: Perseo, hijo de Zeus y de Dánae está represen-tado en la escultura de Cellini sosteniendo por los cabellos con la mano izquierda la cabeza de la gorgona Medusa y con la derecha la espada con que la decapitó. Destaquemos que la Medusa tenía serpientes por cabellos, len-gua saliente y un rostro tan feo que quien la miraba quedaba petrificado por el terror y recordemos que el sentido prístino de *Perseus* es “el destructor”.

Primo Siena mostrando una solvencia intelectual envidiable elige a Perseo y su espada como la imagen de la metapolítica, con lo cual ha veni-do a confirmar y profundizar el sentido que ha tenido la metapolítica para su maestro don Silvano Panunzio, autor del imperdible trabajo *Metapolítica. La Roma eterna e la nuevo Gerusalemme*.

Así la gorgona Medusa representa la acción política sombría, corroída por las fuerzas oscuras, los servicios de inteligencia política y financiera, la política de logia, donde la decisión es tomada antes que la deliberación, y ésta es transformada en un mero simulacro. La política de los diferentes y poderosos *lobbies*, la política de los poderes indirectos internacionales, en una palabra, las fuerzas ocultas de la criptopolítica.

Y por otro lado tenemos a Perseo “el destructor” que viene con su espada a desarmar el andamiaje de la criptopolítica con su mensaje meta-político de disidente nato. Es aquel que plantea “otro sentido” al orden de

¹⁵ Buela, Alberto: “Qué es metapolítica”, en revista *Disenso*, Buenos Aires, primavera de 1997. Luego publicado en infinidad de revistas de las más diversas latitudes, e incorporado al libro *Ensayos de Disenso*, y en este libro como primer capítulo.

las ideas y las acciones políticas de turno y vigentes. Aquel que va a plantear el orden estrictamente público de la política. Y esta afirmación de recuperar el carácter público y notorio de la política como arquitectónica de la sociedad es lo que viene a rescatar la metapolítica *stricto sensu*.

La corrupción de la política por la criptopolítica, denunciada ya por don Silvano Panuncio allá por 1979, adquiere en este libro de Primo Siena la continuación adecuada y atingente. El nos va a mostrar a lo largo de trescientas cincuenta páginas no solo su itinerario intelectual metapolítico según consta en el subtítulo del libro, sino que nos va a introducir en temas específicamente americanos como “la vocación metapolítica de la América románica” y el de “la Virgen de Guadalupe y el destino escatológico de Iberoamérica”, que nosotros tuvimos el honor de publicar en la revista *Disenso* allá por verano de 1997.

Esta corrupción de la política por la criptopolítica nace cuando se invierte la jerarquía del poder y se lo funda en el miedo, el terror o el dinero y no en el servicio. Esta corrupción nace cuando la política pierde todo su sentido trascendente para ocuparse, en el mejor de los casos, de administrar los conflictos. Esta corrupción nos “*exige la acción constante y decidida de la metapolítica para reposicionar la política auténtica desalojada de su lugar natural*”¹⁶.

Saludamos este logrado esfuerzo intelectual y lo valoramos como un verdadero aporte a los estudios sobre metapolítica.

Comentario al margen

Un comentario final nos trae esta meditación y es que en nuestras sociedades de consumo solo los sindicatos han conservado acción política como política pública al margen de la criptopolítica. Y ello es por dos motivos. Primero porque son creaciones libres de los trabajadores en defensa de sus intereses laborales (no son productos de *lobbies* como las ONGs) y segundo porque la contrapartida de ellos (la patronal) nunca puede ser un sujeto difuso como las sociedades *off shore* y cosas por el estilo, sino que se busca

¹⁶ Siena, Primo: *La espada de Perseo*, Universidad Gabriela Mistral, Santiago de Chile, 2007, p. 23.

siempre que el empresario sea un sujeto concreto y jurídicamente establecido y ubicable. Caso contrario se caen las paritarias.

De modo que la instrumentación de una metapolítica es una necesidad para la conservación de su propia existencia.

Lo políticamente correcto y la metapolítica

En estos días nos ha llegado desde varios lados un reportaje al militar franco-ruso, ahora devenido ensayista, Vladimir Volkoff, sobre lo políticamente correcto. Las respuestas que da Volkoff son acertadas pero insuficientes, pues él limita lo políticamente correcto a un problema del decir: “*circula a través de nuestro vocabulario. El vocabulario políticamente correcto es el principal vehículo de contagio*”.

Es cierto que lo políticamente correcto, en inglés denominado *political correctness*, tiene que ver con una forma de decir; por ejemplo a un negro llamarlo “hombre de color”, hablar de interrupción del embarazo en lugar de aborto, invidente en lugar de ciego. Pero hay que dar un paso más en busca de su fundamento, sino simplemente nos quedamos en la descripción del fenómeno.

Así lo políticamente correcto es todo eso que dice Volkoff: el “todo vale”, el cristianismo degradado, el socialismo reivindicativo, el freudismo antimoral, el economicismo marxista, el igualitarismo como punto de llegada y no de partida, la decadencia del espíritu crítico, practicado por intelectuales desarraigados, que confunden el bien y el mal. Pero todo ello no alcanza para asir su naturaleza, esencia y fundamento. Incluso Volkoff afirma que: *es de imposible definición*.

Además, está el hecho bruto e incontrovertible de que existen temas y problemas políticos de mucho peso en la historia del mundo que no son tratados por ser políticamente incorrecto hacerlo, por ejemplo: el poder judío en las finanzas internacionales y en los medios masivos de comunicación o el poder de las sectas e iglesias cristianas al servicio del imperialismo. Vemos con estos solos ejemplos como lo políticamente correcto no se limita al decir o al dejar de decir, como sostiene Volkoff.

Así hay temas y muchos, que no son tratados ni mediática ni privadamente por ser políticamente incorrectos: la jerarquía, el disenso, la disciplina, el arraigo, la pertenencia, las virtudes, el deber, el heroísmo, la santidad, la lealtad, la autoridad, etc.

Nosotros sin embargo creemos que lo políticamente correcto se apoya y tiene su fundamento en el denominado pensamiento único. Pensamiento que encuentra su justificación en los poderes que manejan y gobiernan este mundo terrenal y finito que vivimos.

Podemos definir lo políticamente correcto como la forma de hacer y decir la política que se adecua al orden constituido y al statu quo reinante. Es por ello que el simulacro y el disimulo, la amplia calle de la acción y el discurso político contemporáneo, tienen en lo políticamente correcto su mejor instrumento. Hoy la política es entendida y practicada como “*un como si*” kantiano. Se piensa y se actúa “*como si*” se pensara y se actuara de verdad. Es por ello que los gobiernos no resuelven los conflictos sino que, en el mejor de los casos, los administran. Nos tratan de mantener siempre en una *pax apparens* como agudamente ve Massimo Cacciari, filósofo y actual intendente de Venecia.

¿Y por qué hablamos de pensamiento único? Porque hay una convergencia de intereses de los distintos poderes que manejan este mundo que necesita ser justificada y su justificación se halla en el pensamiento único, que está constituido por el pensamiento social, política y académicamente aceptado. Esto prueba como lo han demostrado intelectuales “políticamente incorrectos” como Michel Maffesoli, Massimo Cacciari, Danilo Zolo, Alain de Benoist, Günter Maschke, Javier Esparza y tantos otros, que existe una “policía del pensamiento” (los Habermas, Eco, Henry-Levy, Gass, Saramago —en nuestro país los Aguinis, Sebrelli, Verbisky, Feinmann, Grondona, etc.—) que determina en forma “totalitariamente democrática” quienes son los buenos y quienes los malos. A quien se debe promocionar y a quien denostar o silenciar. Es *le totalitarisme doux propre des démocraties occidentales* del que nos habla Maffesoli.

Esta policía del pensamiento es una, como es uno el pensamiento único y como lo es también uno el sistema de intereses de los poderes mundiales, más allá de sus aparentes diferencias ideológicas. Perón a esto lo llamaba

sinarquía¹⁷, que el pensamiento políticamente correcto se encargó de negar y burlarse.

No se puede hablar en profundidad de lo *political correctness* sin estudiar aquello que constituye *la pensée unique* tan bien descrita por Alain de Benoist, Ignacio Ramonet o Vitorio Messori. Y no se puede hablar del pensamiento único sin hacer referencia a la unitaria madeja de intereses que sostiene el funcionamiento de los poderes indirectos, en muchos casos más poderosos incluso que los mismos Estado-nación. Todo ello a su vez tiene una fuerza coercitiva que es “la policía del pensamiento” que funciona en forma aceptada hasta en el último pueblito de la tierra.

Esta tenaza poderosa de dinero, poder político y prestigio intelectual es la que presiona sobre la vida de los pueblos para el logro de la homogenización del mundo y las culturas en una sola. Esta tenaza es la expresión acabada de un mecanismo perverso de alienación existencial de las naciones que pueblan la tierra. Y es en vista a la denuncia de este mecanismo perverso, donde se juntan lo políticamente correcto, el pensamiento único, los poderes indirectos y la policía del pensamiento, que buscamos hacer una observación crítica a lo sostenido por Volkoff.

La tarea de desmontaje de lo políticamente correcto es una tarea correspondiente *stricto sensu* a la metapolítica pues esta disciplina con el estudio de las grandes categorías que condicionan la acción política de los gobiernos de turno es la que nos brinda las mejores condiciones epistemológicas para el conocimiento de aquello que nos hace padecer lo políticamente correcto como vocero del pensamiento único impuesto a su vez por la policía del pensamiento. Lo políticamente correcto al transformar sus propuestas y temas en “el lugar común”, puede ser desarmado con el uso de la metapolítica que para Giacomo Marramao “*convierte a la divergencia en un concepto de comprensión política*”.

Con lo cual llegamos finalmente a constatar que para comprender acabadamente la política y lo político estamos obligados a dismantelar el

¹⁷ El concepto de sinarquía significa que poderes públicamente contrapuestos convergen muchas veces en la realización de políticas comunes que van dirigidas a su propio beneficio y, en general, perjudican los intereses vitales de los pueblos.

andamiaje de este círculo vicioso conformado por lo políticamente correcto, el pensamiento único, los poderes indirectos y la policía del pensamiento que se retroalimentan entre sí en una totalidad de sentido, que en nuestra opinión produce ese gran sin sentido que caracteriza a la política mundial de nuestro tiempo. Y para lograr ello tenemos que practicar el ejercicio de *la metapolítica*.

Metapolítica de lo social

El fenómeno de lo social es estudiado por las denominadas ciencias sociales —sociología, derecho, economía, política, etc.— las que rara vez se preguntan por la naturaleza de lo social. Hace más de medio siglo Ortega y Gasset en *El hombre y la gente* hacía notar esta observación. Así Augusto Comte, el padre de la sociología moderna, en su voluminosa obra de más de cinco mil páginas no alcanza a llenar una hoja sobre el tema. Lo mismo sucede con los *Principios de filosofía* de Spencer. Otro tanto pasa con el *Curso de Sociología* de Durkeim. En una palabra, no ha sido suficientemente estudiada la naturaleza de lo social. “*Es que las circunstancias especiales —histórico político, filosóficas— que enmarcaron el nacimiento de la sociología contribuyeron a privar de claridad a la mente sobre la esencia de la sociedad: de un lado el positivismo, precursor de que la única fuente de conocimiento es la experiencia, engendró las corrientes naturistas que quisieron hacer de la sociología una mera ciencia de la naturaleza (parecida a la física, la geografía o la botánica); y, por otro lado, las direcciones romántica y hegeliana, a cuyo calor se produjeron también importantes conatos de sociología que intentaron concebir la sociedad como una realidad sustantiva e independiente de los seres humanos que la integran tratando de explicarla como un alma colectiva de naturaleza psicológica (tal la tesis romántica) o como un espíritu objetivo a manera de sistema dialéctico de ideas (según pretendió Hegel)*”¹⁸, ha sostenido ese gran pensador del derecho y la sociología que fue Recasens Siches. Vemos como la aproximación al fenómeno sólo se puede realizar válidamente desde la filosofía y más específicamente desde la metapolítica, pues la sociología no puede

¹⁸ Recasens Siches, Luis: *La definición de lo social*, Buenos Aires, Lumen, 2000, p. 11.

preguntarse por su fenómeno originario sino haciendo filosofía. Y entonces, alguno preguntará ¿desde cuál filosofía o corriente filosófica? Desde el realismo crítico que está apoyado en la ontología clásica y desde la metapolítica como disciplina específica, por ser ésta aquella que estudia en sus fundamentos las grandes categorías que condicionan las acción social y política de los hombres en comunidad.

La tarea de revisión crítica en sociología respecto de la definición de lo social la inició en el siglo XX el alemán Georg Simmel (1858-1918) para que se terminara con el vago enciclopedismo que había dominado hasta su época y propuso su teoría de la interacción de las formas sociales. Vino luego la máxima figura de la sociología europea Max Weber (1864-1920) con su teoría del obrar social, pero poco suministró al esclarecimiento de la naturaleza de lo social.

Lo siguieron a él durante todo el siglo XX sociólogos de la talla de Talcott Person, Robert Mac Iver, Pitirim Sorokin, Francisco Ayala y nuestro Alfredo Poviña entre otros, que si bien, buscaron distintas aproximaciones al tema, siempre quedó latente la necesidad de revisión crítica sobre los supuestos y fundamentos, objeto, método y alcances de las ciencias que se ocupan de lo social.

Este es el hecho cierto y sobre el que vamos a intentar telegráficamente una respuesta desde la metapolítica, esto es, desde la metafísica de la política, la sociología y la economía.

La ontología de lo social

Así tituló nuestro viejo maestro en filosofía don Diego Pró (1915-2000) un trabajo suyo sobre el tema¹⁹ pues es desde el punto de vista ontológico que nos vamos a preguntar qué clase de ser es eso que llamamos lo social.

Es sabido que existen diversas regiones o dominios del ser y que el ser se dice de muchas maneras. Así está lo inorgánico, lo orgánico, lo psíquico, lo espiritual, lo trascendente y que al mismo tiempo el ser se dice tanto de la sustancia o sujeto como de los accidentes que lo acompañan.

¹⁹ Pró, Diego: “La ontología de lo social”, en revista *Cuyo*, Mendoza, 1985/86.

El término ser no significa lo mismo si se aplica a Dios, a la mesa, al hombre o a la sociedad. Son dominios diferentes del ser, si se quiere de lo real. Así podemos decir que Dios es “el que es”, el ser absolutamente expresado con ese término, la mesa un ser corpóreo de naturaleza artificial pues fue necesario la intervención de un carpintero como causa eficiente y de la madera como causa material, el hombre un ser psicofísico y lo social un ser en relación de unos con otros.

Y así como existen diversos dominios del ser como acabamos de ver también sabemos que *el ser propiamente dicho se dice en muchos sentidos*, y con ello queremos significar que existen varias categorías en cada dominio del ser, y que estas categorías son la de sustancia y sus múltiples accidentes. Entre los diez considerados, aquellos a los cuales se pueden reducir los demás son: la cantidad, porque sigue a la materia, la cualidad que sigue a la forma y la relación que se tiene con respecto a otro. La filosofía ha deducido las categorías por el modo de predicación.

Destaquemos a través de un ejemplo la relación entre la sustancia y los accidentes, tomemos el caso de un sombrero del que se puede decir que *es*, y que *es* de tal color y que *es* distinto a otro sombrero. Entre las tres acepciones del término *es*, aplicadas al sombrero en sí, al color y a la desigualdad, hay diferencias abismales. El *es* del sombrero indica el carácter de sustantivo, de sustancia, es decir, algo con existencia propia que no necesita de otro para ser, en cambio el *es* del color está apoyado sobre otra cosa, en este caso el sombrero, es una cualidad. Y finalmente, el *es* de la desigualdad es algo que *existe entre* dos cosas (los dos sombreros comparados), no es ni una sustancia, ni una cualidad sino una relación.

La primera conclusión a que arribamos desde la metapolítica acerca del ser de lo social es que éste se expresa a través de la categoría de relación.

Detengámonos ahora para analizarla un poco más detenidamente. Es difícil explicar la naturaleza de la relación porque de todas las categorías es la que posee el mínimo de entidad, pues su ser es referirse a otro. *Prós tí*, la denominaban los griegos y *ad aliud se habere* los romanos. Ella expresa el sentido del orden que encontramos en la naturaleza y en el cosmos. Sirvió a la teología católica para explicar el misterio de la Santísima Trinidad

mediante términos de relación: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Mientras que para el idealismo alemán la relación primaba sobre el ser, pues la posibilidad de ser no consistía en otra cosa que en el acto de pensar.

Lo cierto es que la relación al ser, como un puro “referirse a”, caracteriza en forma adecuada el fenómeno de lo social, donde hay un orden de una institución a otra y de unos hombres a otros.

Gracias a la relación podemos explicar lo propio del hombre, es decir, aquello que tiene carácter de permanente y regular como lo es el *appetitus societatis* de donde nacen la familia, la comunidad, las asociaciones, las costumbres y creencias. Porque la relación nos da y nos explica la razón de orden de esta variedad de partes que tienden a un fin en la constitución de lo social.

Esta meditación nuestra ofrece un mentís claro y contundente a todas aquellas teorías sostenidas por muchos sociólogos del siglo XIX y algunos del siglo XX que pensaron la sociedad como un ser sustancial ya sea como un organismo gigante, como un alma nacional o como un espíritu objetivo. El fracaso de todas estas invenciones sustancializadoras de lo social- sobre todo el Estado concebido como algo sustantivo- y los zafarranchos sociales que se han llevado a cabo en su nombre han sido en el siglo XX innumerables y desastrosos. Ello nos obliga a tratar de pensar lo social sobre bases más serias y profundas como las que nos devela el estudio de la metapolítica.

Concluamos esta especulación teórica afirmando que la categoría en que se expresa lo social es la de relación, aquella de entre todas las categorías del ser la menos sustancial, que tiene su ser en la vinculación de unos con otros expresado en el sentido antropológico de las instituciones o asociaciones.

II

ASPECTOS DE UN MUNDO HOMOGÉNEO

Llegando a las postrimerías del siglo XX y saltados ya al siglo XXI podemos constatar que el hombre es sometido por los diferentes *mass media* a adoptar valores y creencias de una manera mecánica; esto es, no libre.

No le está permitido deliberar antes de adoptar una posición. No puede emitir, como pretendía Cassirer¹, respuestas demoradas; sino que está condicionado intelectual y emotivamente de forma tal que sólo puede responder con reacciones y no con respuestas.

En todos los ámbitos del hacer, del obrar, del querer y del pensar podemos observar lo que hoy en día, merced a la influencia de la lingüística, se denominan *relatos*, y que antaño se denominaban “ideas fuerza”, que se usan y se adoptan sin someterlas previamente a un juicio crítico. Así tenemos por ejemplo en el ámbito del hacer la infinidad de “bodrios” que pasan por obras de arte, sea de la plástica, la música, la escultura, la arquitectura, la televisión, el cine, las artes gráficas, etc. El lector atento encontrará miles de ejemplos en cada rama, lo que nos obvia de enumerarlos.

En el ámbito del obrar, el relativismo cultural, en donde Mozart vale

¹ Cassirer, Ernest: *Antropología filosófica*, FCE, México, 1964, p. 60.

tanto como un tamborilero de murga, ha diluido totalmente el criterio de verdad que nos decía que existe una norma de verdad absoluta: hacer el bien y evitar el mal. En cuanto a los dominios del querer y del pensar, el primado de conciencia inaugurado por Descartes, quien buscó en el “pienso luego existo” –en el interior del sujeto la verdad– subjetivizó la percepción y manifestación de aquélla. Y así hoy tienen vigencia planetaria las manifestaciones filosóficas más caprichosas y los quererres más arbitrarios.

Así Richard Rorty², que la va hoy de principal filósofo norteamericano, pone en plano de igualdad las meditaciones de Heidegger con los cuentos de Dickens. Argumentando que la filosofía es tan occidental como la novela y no menos inseparable de la democracia que aquélla. Pero como en filosofía, siempre según Rorty, no existen argumentos sólidos sino que se está de acuerdo en la conclusión, la literatura al tener mayor fuerza expresiva produce un más eficaz convencimiento.

Ante todo esto y mucho más, que sería ímprobo enumerar, nosotros en tanto filósofos no conformistas, ofrecemos en el presente trabajo, en primer lugar, una crítica a tres visiones del mundo que se complementan: la del mundo igualitario y su proyecto político representado por la democracia liberal; la del mundo *stándard* y su proyección a través de la primera y segunda revolución industrial, con la exaltación de la técnica y la veneración de la tecnología; y finalmente, la del mundo frívolo o *light* y su manifestación mediante la blanda o *soft* ideología sobre el mundo “todo uno”, como el de nuestros días.

El mundo igualitario

El mundo igualitario hunde sus raíces históricas en el segundo de los lemas de la Revolución Francesa de 1789: *l'égalité*.

Este apotegma, indiscutido e indiscutible, ha logrado después de dos siglos de machacona perseverancia hacer de la igualdad la base de todos los discursos de y sobre el hombre. Primero lo fue en el plano económico, con la igualdad de oportunidades que nos brinda la ley de acero del liberalismo:

² Rorty, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 62.

la ley de oferta y demanda. En lo social con la propuesta del marxismo de “la sociedad comunista de los productores asociados”. Luego en el plano religioso donde los sacerdotes dejaron de “hacer lo sagrado” como su nombre lo indica, para abrir paso a una cristiandad partida en sectas, tantas como cristianos oportunistas se presentan. Finalmente, en el plano filosófico, cuando se declara la muerte de Dios, porque lo iguala por lo bajo con el superhombre.

Este avance del igualitarismo en todos los dominios de la actividad humana (hacer, obrar, pensar) ha desembocado en el mundo de hoy con su propuesta más genuina: el nuevo orden mundial, que no es otro que “la homogenización del mundo” bajo un solo totalitarismo de carácter planetario.

Aparece entonces como el logro final del igualitarismo, el totalitarismo más atroz y sutil a que se encuentre sometida la existencia del hombre y de los pueblos. Aquel que no ofrece ni el mínimo pliegue para realizar la existencia auténtica y un desarrollo político-social soberano.

El igualitarismo muestra hoy descaradamente la falsedad de sus propuestas y la vergonzosa paradoja de sus postulados. Así en lo político nos ofreció la democracia igualitaria, cuando el ciudadano jamás participa de ninguna decisión política. En lo económico nos propuso la economía de mercado, y solo logró que “el pez grande se coma al pez chico”. En lo social nos prometió una sociedad sin clases y, de hecho, nos sometió a la dictadura social de los diferentes *lobbies*. En lo religioso nos brindó una religión a nuestro gusto y placer y, lo cierto, es que quedamos abandonados a merced de los “mercachifles de lo sagrado”, como lo son los pastores electrónicos. En lo filosófico nos propuso al hombre nuevo, al hombre auténtico y nos transformó en homúnculos.

El discurso igualitario es uno de los relatos más significativos de la modernidad. Y se encuentra a la altura de aquellos otros como: a) el progreso indefinido, que es tal cuando el solo hecho de progresar se convierte en sentido del progreso, b) el lucro y su propuesta de la sociedad de consumo con el *homo consumans*, en donde la mercancía es el medio de canje para lograr dinero y no el dinero el medio de canje para lograr mercancía, c) el poder omnímodo de la razón y su consecuencia, la sociedad tecnificada

y su ideal de hombre como *homo faber*.

El igualitarismo nos introduce en la “etapa de la nivelación” en la historia del mundo. Quiebra toda idea de jerarquía en donde, aparentemente, nadie manda ni nadie obedece, pero lo cierto es que el igualitarismo es un totalitarismo sutil y despiadado en donde mandan unos pocos. El totalitarismo de los diferentes *lobbies* que funciona más allá de las instituciones de la democracia liberal. *Lobbies* que funcionan como logias, en donde la decisión está tomada antes que la deliberación. La deliberación se transforma así en una parodia que viene a justificar la decisión tomada de antemano.

Vemos como el mundo igualitario es una gran mentira, porque tanto la igualdad política, social, cultural y económica no dejan de ser presupuestos ideológicos, dado que no están garantizadas la “igualdad de posibilidades” de aquellos que intentan libremente manifestarse en dichos planos.

El igualitarismo no es una idea sino, estrictamente, un ideologismo pues enmascara una voluntad de poder de grupos o sectores sociales que lo instrumentan. La envidia, como lo ha demostrado Fernández de la Mora³, es la disimulada raíz de los movimientos igualitarios y su motor el resentimiento en tanto odio retenido.

La igualdad de posibilidades es la única igualdad-además de la matemática- predicable a ciencia cierta, pues ello nos habla de la participación de todo hombre sin desventaja en la línea de partida de los asuntos de la vida. De alguna manera esta igualdad de posibilidades halla su fundamento en la igualdad teológica de los hombres en tanto hijos de Dios. Es decir, en una igualdad de origen metafísico por participar del mismo ser, pero jamás “una igualdad igualitarista” de participación en la misma medida. El grueso error de Nietzsche y de sus seguidores en la crítica a la sociedad igualitaria es confundir estos dos niveles de igualdad.

La respuesta a este mundo igualitario no debe nacer de una actitud retrógrada postulando una vuelta al pasado, por aquello de que “todo tiempo pasado fue mejor”, ni menos aún mediante una actitud totalitaria de imposición compulsiva de ciertas pautas y valores, lo que sería una torpeza inconducente reñida con la naturaleza de hombre. La respuesta al mundo

³ Fernández de la Mora, Gonzalo: *La envidia igualitaria*, Sudamericana-Planeta, Barcelona, 1984.

igualitario debe nacer de lo que nosotros denominamos “preferencia de sí mismo”. Tanto los hombres como los pueblos deben, al intentar una realización genuina, partir de este postulado. Claro está, que no para caer en la exaltación de sí mismo o en la infatuación del corazón, sino para dar cumplimiento a “lo que uno, potencialmente, es”.

A nivel político la preferencia de sí mismo se manifiesta a través del concepto de soberanía de todo Estado nacional, que rechaza, por principio, al cosmopolitismo de “un Estado de naciones” como propugna Kant⁴, y todo el iluminismo antiguo⁵ y el actual⁶ que propone constituir un gobierno mundial único.

En cuanto a las formas de gobierno, la democracia liberal es la expresión del igualitarismo. Por ello es un error enorme el juicio del pensador mejicano Octavio Paz cuando sostiene que “*la democracia moderna está fundada en la pluralidad y el relativismo... la modernidad tolera toda clase de ideas, temperamentos y aun vicios, pero exige tolerancia*” (Cfr. diario La Nación, 14/6/92).

En realidad la democracia moderna está fundada en el número (un hombre un voto), y la pluralidad se entiende dentro de la uniformidad (me visto distinto dentro de la misma moda). Y ésta, la uniformidad, se funda en la igualdad. La modernidad, esto es, la democracia bajo su forma liberal no es tolerante absolutamente, como ingenuamente sostiene Paz, sino sólo con aquellos que adoptan la forma partidocrática de expresión. De lo contrario se transforma en “totalitariamente democrática” con aquellos que no la adoptan, expulsándolos, incluso, fuera de la humanidad (falta de reconocimiento por los aparatos del Estado, conspiración del silencio de los *mass media*).

El igualitarismo se manifiesta como fuerza social a través del ideal de filantropía universal que con su amor a la humanidad, donde el amor es tanto más valioso cuanto mayor es el círculo a que se refiere; reemplaza así la medida cualitativa de la caridad (el amor católico) por la cuantitativa del amor filantrópico.

⁴ Kant, Emanuel: *La paz perpetua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1964.

⁵ Diderot: *La Enciclopedia*, artículo “hombre político”, Guadarrama, Madrid, 1970.

⁶ Finkielkraut, Alain: *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987.

La filantropía exige la disolución de las formas jerárquicas de relación, y con su impulso hacia lo genérico: la humanidad, “*ha nacido, como dice Scheler, como protesta contra el amor a la patria y se ha tornado por último, protesta contra toda comunidad organizada*”⁷. Por aquello de que todo orden supone variedad de partes jerárquicamente organizadas que tienden a un fin.

El mundo estándar

Es un hecho evidente a todos nosotros que la lengua inglesa se impone como lengua planetaria. El totalitarismo del inglés no deja ningún pliegue de la realidad sin penetrar. El bombardeo masivo e indiscriminado a la manera de la II Guerra Mundial, de Vietnam, de Malvinas, de Irak se realiza sobre nuestras conciencias con palabras, frases y modismos a través de todos los *mass media*, 24 sobre 24 horas. La defensa se hace estéril, porque como dijera Hegel: *la cantidad cuando se torna masiva se transforma en cualidad*. Así nosotros dejamos de preferir (momento nodal) nuestro idioma por otro: el castellano por el inglés.

La noción que vamos a tratar de desentrañar es la de *stándard*. Este término se introduce en nuestro idioma hace algo más de cien años, en la época de la segunda revolución industrial, con el nacimiento de la producción en cadena de productos uniformes para consumo masivo y fue aceptado por la Real Academia de la lengua con el sólo agregado de un mero acento: *stándard*.

La palabra proviene del latín *sto-statum* que significa estar de pie o inmóvil, término que los latinos utilizaban sólo para indicar posición o postura, pero en inglés según el Collins Dictionary le otorgan un sentido deóntico al definirlo como “*peso o medida a la que todos deben compararse*” (*wieght or mesure to which others must conform*). Este marcado cambio en la significación ha hecho que “lo estándar” equivalga a lo permitido, a lo normal, a lo aceptado. En definitiva a lo bueno. Siguiendo la lógica del término podemos afirmar -la realidad lo corrobora a diario- que lo uniforme en todas sus

⁷ Scheler, Max: *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1964, p. 152.

manifestaciones es lo correcto. Así aquél que sale de lo común, el contestatario, el contraventor, el transgresor son todas figuras peligrosas para “el mundo estándar”. Y obsérvese que decimos “el transgresor” y no el revolucionario, pues esta última es una categoría típica del sistema. El revolucionario progresista de izquierda es una figura incorporada al universo de la sociedad opulenta, por el contrario el contraventor, el transgresor, el marginal son los verdaderos enemigos del mundo estándar, cuya proyección política es la conformación de un mundo “todo uno”. El arquetipo de este mundo estándar es el empleado burócrata, el obrero mecanizado, el político regiminoso, el canónigo, el becario, el escritor académico, el tecnócrata, en definitiva, todos aquellos que colaboran en la construcción de un mundo homogeneizado bajo un mismo y único proyecto. Negándose así al esfuerzo de explicar su propia identidad a través del genuino ejercicio de pensar y obrar siendo “ellos mismos”. Esto es, corriendo el riesgo de ser hombres libres.

El mundo estándar mutiló al santo por el canónigo, al héroe por el soldado (proviene de *soldum* = dinero), al genio por el ratón de biblioteca, al tambero y su leche “de apoyo” por el sachet pasteurizado, al artista por el snob, al artesano por el técnico.

Difícilmente nos percatemos de la mutilación gravísima ocasionada por “la standarización”.

Es tal el poder que encierra que su propia denuncia es incorporada como standarizado motivo de estudio. Ejemplo clásico son los miles de ensayos “sobre la técnica”, en donde lo menos que se dice es algo sobre ella, a no ser que, se canten alabanzas a la manera de los Julianes Marías. Pero el carácter de extrañamiento, de alienación, de falsificación o desfiguración señalado por los Heidegger⁸ y los Jünger⁹ ha sido cuidadosamente silenciado, cuando no planteado y presentado de falsa manera.

La consecuencia de un siglo de standarización ha provocado, según nuestra opinión, el extrañamiento más profundo del hombre consigo

⁸ Heidegger, Martín: *La pregunta por la técnica*, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

⁹ Jünger, Ernst: *L'Operaio*, Volpe, Roma, 1974.

mismo. La pregunta por el ser íntimo, según la cual el objeto de interrogación coincide con el sujeto interrogante-el hombre se pregunta por el hombre- ha dejado de plantearse. Dejó el hombre de “estar abierto a un mundo” en donde debía por deliberación y posterior acción “mediatizar la inmediatez de lo dado”, para solo vivir con lo dado (cosas e ideas). Ha sido reducido como el animal a “un medio ambiente específico” que le impone estímulos de consumo y al que responde con reacciones condicionadas de compra o imitación y no “con respuestas demoradas” como debería ocurrir en razón de su jerarquía en el orden de la naturaleza. Este “medio ambiente” y no ya “un mundo” produce existencias estándar, uniformes, siempre “más de lo mismo”. La sociedad de consumo le ofrece cosas e ideas que le evitan el riesgo de “la mediatización”, recibe un mundo hecho de una vez y para siempre, sin aristas, de ideales unívocos y de respuestas calcadas. Ahora bien, esta seguridad de un “ambiente todo uno” lo limitan a lo que “se piensa, se dice o se obra”, a la manera de un simple eslabón de la producción en cadena, de la producción estándar. Lo que ha perdido el hombre es, en definitiva, el ejercicio de la sana libertad y su capacidad de crear un mundo para pasar a rifar su existencia en las cosas y las ideas hechas. Su solo fin es “durar”.

Y en cuanto a los pueblos, nunca mejor que ahora se hace evidente la afirmación del mayor pensador portorriqueño don Antonio S. Pedreira cuando escribiera: “*Todo pueblo posee un repertorio de convicciones inefables, vivas, escurridizas, que no se puede reducir a número. No es posible encarcelar a los hombres en la incómoda jaula de un estándar, fetiche que la democracia ha inventado para evitarse complicaciones que suelen engendrar las diferencias*”¹⁰.

Nos preguntamos entonces, ¿es posible que el hombre de nuestros días, y en particular de nuestras sociedades de masas pueda recuperar “su sí mismo”? ¿A partir de qué noción, categoría o concepto este hombre puede pivotear de manera eficaz con proyección en la vida práctica —la ética, la economía, la política— la restauración de su propia identidad?

Nosotros creemos encontrarla en la reinscripción de la noción de arraigo

¹⁰ Pedreira, Antonio: *Insularismo*, Edil, Universidad de Puerto Rico, Tomo II, p. 95.

como categoría madre a explicitar cotidianamente. Así, la existencia de una economía autocentrada, de una política soberana, de una ética genuina, de un arte propio y de una filosofía auténtica, sólo es posible si logramos otorgar funcionalidad a la noción de arraigo.

La necesidad del hombre de liberarse de la inhospitalidad del mundo —el hombre como animal deficiente de Arnold Ghelen¹¹— de estar a salvo, exige de él que sepa fundar por su propio esfuerzo una protección segura, *une citadelle* al decir de Saint Exupéry, una morada que le permita no sólo protegerse (sentido negativo), sino sobretodo, encarnar valores, fundar un arraigo (sentido positivo). “*El hombre*, dice Heidegger, *es sólo en cuanto habita*”. El hecho de estar originariamente arrojado al mundo exige de él para ganar su ser el esfuerzo de crear su propio arraigo. En el mundo estándar el hombre está en el espacio pero no tiene espacio, carece de la unidad indivisible entre lo que es y lo que tiene. Incluso en las sociedades de consumo tiene más de lo que necesita para existir (el confort) pero infinitamente menos de lo que necesita para ser, pues está alienado por el consumo y posesión de cosas.

Esta relación axiológicamente negativa entre confort y alienación es, entre otras muchas, el signo evidente de una sociedad en descomposición, que está reclamando a gritos un nuevo rumbo para que la vida sea como pretendía el viejo Aristóteles “*una buena vida*” (EN 1323 b 29), fin último de la sociedad política.

El mundo light

Ciertamente que el inglés se ha transformado en la lengua del Estado homogéneo mundial, aunque no sea la lengua más hablada del mundo¹². Hoy es la lengua “franca”, al decir de nuestros mayores. Y *light* es uno de

¹¹ Ghelen, Arnold: *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

¹² Hace un tiempo tuvimos que salir al cruce de una mentira a designio que sostenía que el castellano era la cuarta lengua más hablada del mundo para mostrar que era la primera: “*es falso de toda falsedad, pues el castellano es hablado por 300 millones en América del Sur (incluidos los 12 millones que lo hablan en Brasil), 44 millones en Estados Unidos, 52 millones en América Central y Caribe, y 104 millones en México. En África lo hablan de 2 a 3 millones, 500 mil en Europa*

los términos de más uso en nuestros días. El vocablo inglés significa liviano, ligero, luminoso, claro. Con estos sentidos juntos o separados, según sea el producto que se publicita o la moda que se desea imponer, se lo aplica reiterada y machaconamente.

La publicidad que no es otra cosa que “poner el ser a la venta” y que entiende la existencia como *stock* —por ejemplo la existencia de mercadería— golpetea nuestra conciencia ofreciéndonos como panacea el café light, los cigarrillos light, los chiclets light, la leche descremada, en suma, los alimentos light por todos lados.

Nos propone la moda light con vestimentas más prácticas y livianas como el jean y el top, con arquetipos de mujeres delgadísimas y hombres estilizados; que si son barbados usan barba light al estilo del actor yanqui Mike Rourke o nuestro autóctono León Gieco o el político español Rajoy. La imagen del hombre y mujer propuesta siempre liviana y ligera; lo serio, si se muestra, es como contrapartida ridícula de lo frívolo. Y esto último ha dejado de existir como falencia para equivaler a “lo que debe ser”.

A lo light sigue de cerca lo *wet* (húmedo) que se aplica a los políticos liberales que son blandos cuando se trata de la cuestión social. Así Bush fue *wet* respecto de Reagan que fue *dry* (seco).

En otro orden pero siguiendo este mismo razonamiento, observamos como la gomina pasó de moda para dar lugar al fijador que deja el cabello permanentemente húmedo. Para designarlo se adoptó el término francés *gel* que significa helado o frío húmedo. A lo *light* está vinculado lo *soft*; que designa al elemento de programación de los ordenadores que se contraponen a lo *hard* (duro), que designa la máquina en sí misma.

La *soft-ideología* está constituida por este cúmulo de ideas comunes que manejan los *mass media* en donde desaparecen las ideas de esfuerzo, austeridad, sufrimiento, lucha: al par que la preparación para asumirlas a través de los ejercicios de voluntad y la práctica de las distintas virtudes.

La vida es asociada a la idea de levedad, liviandad y ligereza. El mundo juvenil se impone como proyecto para los mayores o viejos. Se niega todo

Oriental, 45 millones en España y alrededor de 2 millones más en el resto del mundo, lo que suma un total de 550 millones de hispanohablantes”.

conflicto porque en definitiva se niega la noción de agonista (luchador) para lo que no hay que ser necesariamente fuerte. El hombre deja de ser un agonista para pasar a ser todos juntos protagonistas: “Sea usted también protagonista, bla, bla, bla...”, nos repiten hasta el cansancio los medios de comunicación masivos.

La ideología *soft*, eliminando por principio la conflictividad, no transforma nada, está obligada a mantenerse dentro del orden constituido. No modifica el *statu quo* reinante ni el estado de injusticia flagrante para millones de hombres en el mundo. Al ser simplemente una ideología del “estar ahí” dentro y con el régimen de turno (denominado capitalismo neoliberal o socialdemocracia) la soft-ideología justifica y privilegia las relaciones de fuerza (el poder de los lobbies) por sobre las relaciones de justicia (gobierno en vista al bien común).

Vemos pues como el mundo light encierra en sí mismo una profunda contradicción que dice: construyamos un mundo sin conflictos (razonable) pero sin resolver el conflicto fundamental, la primacía de la fuerza (poder del dinero) sobre la justicia y la ley (la razón sin pasión).

Como dijimos, el mundo light tiene como sustrato ideológico la soft-ideología, una ideología que no quiere serlo según sus voceros. Que se presenta mas bien como un pragmatismo civilizado al que le interesa muchísimo más la coyuntura que los proyectos a largo alcance. Una ideología que niega sistemáticamente el conflicto, de ahí, que su método sea la componenda y la negociación sin límite.

Todo se negocia y todo es materia negociable. Las sociedades al ir limitando el ideal a la coyuntura dejan de lado los proyectos o modelos nacionales siempre históricos, trabajosos y de larga realización, para ir sumándose al carro triunfal de la conducción única del Estado homogéneo universal. Y al dejar de lado los grandes ideales y limitar la política a lo inmediato y al ser su método la negociación, el poder de las sociedades va distribuyéndose más en los distintos lobbies o grupos de intereses, lo que lleva al primado de la economía sobre la política, a todas luces una inversión de valores.

En definitiva, la soft-ideología propone como forma de gobierno la plu-

toocracia mundialista de modelo uniforme y como ideal de vida la liviandad de un mundo sin aristas. El filósofo nipo-americano Francis Fukuyama con su tesis sobre el fin de la historia, donde augura el triunfo planetario de “*la cultura de consumo universal y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano*”¹³, es su principal publicista. Mientras que nuestros gobiernos iberoamericanos son sus principales compradores al pretender acceder por la vía imitativa del modelo neo-liberal a los goces y beneficios de un supuesto primer mundo. Así nuestros gobiernos han reemplazado la política agonal, como lucha, por una política sin riesgos, sin enfrentamientos, en una palabra por una política light. Ello se ve claro en los principios que rigen nuestra política exterior; esto son, la negación de la posible conflictividad con otros Estados y el deseo de establecer “relaciones carnales” con los centros de poder mundial.

La identidad, no es la de todos por igual

Aquello que amenaza nuestra identidad no es la identidad de “los otros” sin la identidad pensada de todos por igual (por favor, léalo de vuelta).

Este y no otro, es el problema fundamental a resolver por todo lo que se denomina el pensamiento identitario o no conformista.

Si lo pretendemos resolver como lo hace el pensamiento único, también llamado políticamente correcto, caemos en el igualitarismo, fundamento ideológico de la democracia liberal que piensa a todos los hombres por igual. Y es por ello que cree, a pie juntillas, que la forma de gobierno democrática es de obligatoria aplicación universal.

Este razonamiento es el que justifica las intervenciones a bombardeo limpio y cañoneo de los Estados Unidos por todo el mundo. O aquello que sostenía nuestro prócer iluminista Julián Segundo Agüero de instaurar la democracia a palos.

Y si uno niega esto le replican inmediatamente: *usted no es demócrata*, con

¹³ Fukuyama, Francis: “El fin de la historia”, en *Revista de Estudios Políticos*, Santiago de Chile, 1990.

lo cual lo sacan literalmente de la humanidad y el mundo civilizado, transformándolo en un paria.

Este presupuesto, prejuicio o preconceito de la democracia liberal: el igualitarismo, se ve seriamente amenazado por *la identidad de los otros*. Lo vemos en Europa, con italianos, franceses, ingleses, españoles y alemanes defendiéndose tenazmente contra la invasión de los inmigrantes negros y musulmanes, *anche* iberoamericanos y asiáticos.

Y es que esta democracia debido a su carácter procedimental está vacía de contenido axiológico, o peor aún, su único contenido de valor es la igualdad. Pero ésta termina siendo simplemente un formalidad expresada en las ecuaciones: a) un hombre un voto, en lo que hace a la representación política. b) el cálculo *per capita* en la distribución de la riqueza, en economía y c) el hombre reducido a la humanidad civilizada en el ámbito de la cultura. Tres formalidades vacuas en política, economía y cultura, donde el hombre de carne y hueso como gustaba decir Miguel de Unamuno, se pierde por extrañamiento de sí mismo.

Es que el igualitarismo ha buscado erosionar en forma sistemática las diferentes culturas que componen esto que llamamos mundo en una sola, y al no poder lograr su cometido ve en “los otros” o “las otras culturas” una amenaza a su identidad. Y así la vive y así lo expresa.

Es por ello que resulta incomparablemente más peligroso para “nuestra identidad americana y argentina” un supermercado Walmart o Carrefour que una mezquita o una sinagoga. Pues aquello que homogeneiza, nivela, iguala a todos por igual, son los grandes supermercados y no las diferentes religiones.

Nosotros, por nuestra parte, creemos que la identidad hay que buscarla no tanto en aquello que los latinos denominaban *idem*, lo idéntico, sino más bien en el *ipse*, el sí mismo. Así en la afirmación de ser uno mismo y no en la repetición mecánica de lo idéntico, es donde debemos comenzar a bucear la identidad.

El igualitarismo y con él su hija putativa, la democracia liberal, entienden el tema de la identidad como la igualdad de lo mismo realizada mecánica y universalmente por todos los hombres pareciéndose unos a

otros lo más posible. Esto se hace extensible al marxismo-leninismo, también hijo de la modernidad, con su ideario de la sociedad comunista de los productores asociados, que no es otra cosa que una visión bastarda, por totalitaria, del igualitarismo liberal.

Ahora bien, si buscamos la identidad a través del *ipse*, esto nos obliga a afirmar que la identidad no es algo hecho de una vez y para siempre sino que es más bien *un hacerse*, que se funda en la preferencia de nosotros mismos. Pero este hacerse no se realiza en el aire, no es un *flatus cultural*, como piensa el mundo progresista y relativista de lo más adelantado de la democracia liberal como lo es la socialdemocracia europea, sino que debemos buscarlo, o mejor, debe buscarlo cada hombre a través de la encarnación de valores que su tradición cultural ha privilegiado.

Es por esto que un gran filósofo como el escocés Alasdair MacIntyre puede afirmar una y otra vez, que todo hombre piensa y actúa a través y gracias a una tradición cultural que es la que lo determina en lo que es. O como más cerca nuestro afirma Tucho Methol, no existen los boys scouts del pensamiento, todos pensamos a partir de un contexto de intereses determinados.

Lo que amenaza la identidad no es la identidad de los otros, que está bien que sean distintos, diferentes, lo que corroe la identidad es proponer la identidad como la igualdad de todos por igual. Porque el hombre (y la mujer) es distinto uno de otro, su rostro así nos lo indica. Y es distinto porque es persona que reúne en sí los rasgos de ser moral y libre, único, singular e irrepetible. Un hombre es sólo igual a otro hombre en dignidad, porque participa de igual manera de la especie, diría un filósofo o porque los hombres son por igual hijos de Dios, afirmarí un teólogo, pero un hombre en tanto persona es ontológicamente diferente a otro.

En la América Indoibérica a diferencia de Europa, por un problema cultural -nuestra tradición más genuina es premoderna de modo que no es ni igualitarista ni liberal- y es por ello que nosotros no nos sentimos amenazados por la identidad de los otros -indios, negros, zambos, europeos- pues todos somos americanos con igual derecho, aunque con diferentes valores. Y aquí en Argentina privilegiamos y debemos privilegiar el mundo de los

valores criollos, que no es otro que el mundo de los valores patrios. Eso es todo.

La formación de identidades, un proceso activo de transmisión de valores

*Tiene el gaucho que aguantar
hasta que lo trague el boyo
o hasta que venga algún criollo,
en esta tierra a mandar.*

La otra América

Quisiera empezar primero con una distinción de uno de los más importantes filósofos europeos que se llama Enrico Berti, quien me manda una linda carta en la que dice “Argentina forma parte de *l’altra America*”, fíjense qué interesante, él no me dice que Argentina forma parte de Latinoamérica, porque no se puede confundir, ustedes saben que hablar de América Latina es la primera colonización cultural que sufrimos.

Hernández Arregui—este gran pensador de la izquierda nacional—decía, en la última edición de su libro *Qué es el ser nacional*: “esta versión que el lector tiene a la vista es exactamente igual a la primera salvo en el reemplazo cada vez que lo he estimado necesario del falso concepto de América Latina, creado en Europa y utilizado desde entonces por EE:UU”¹⁴.

Con relación a estos países se disfraza una de las tantas formas de colonización mental. ¡No somos latinoamericanos!, lo hemos explicado una y mil veces y Enrico Berti, uno de los más eximios estudiosos de Aristóteles en el siglo XX, que es un profesor que debe tener como 80 años ahora, nos dice: “*la Altra America*” = la otra América. *Altra* quiere decir otra, en latín se dice *alter*, de ahí alternativa, pero también viene de *alter*, altercado. Y cuando los hombres se pelean se abrazan en la lucha para distanciarse, para tratar de diferenciarse. *Altra* y *alter* quieren también significar lo diferente,

¹⁴ Hernández Arregui, Juan José: *Qué es el ser nacional*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1973, p. 5.

lo distinto. Pero, ¿lo distinto de qué? ¿La “otra” de qué, somos nosotros cuando Berti dice *l'altra América*? Somos distintos de los Estados Unidos que se apropió, entre otras cosas, del nombre de América. Obsérvese que no decimos graciosamente de Norte América, porque tanto Canadá como Méjico están allí.

Esto propicia este tipo de meditación sobre nuestra identidad, digo “nosotros”, por aquello que Martí decía: “Nuestra América”, la que nos pertenece por derecho propio.

Desde el punto de vista cultural tendría que hablarse de Iberoamérica, para incorporar indubitablemente al Brasil.

Nosotros, desde la Segunda Guerra Mundial, no podemos llamarnos americanos porque los estadounidenses se apropiaron no solo de nuestras riquezas, sino también del nombre, sin embargo nosotros somos tan americanos como ellos. Se puede también hablar de la América criolla aunque alguno que no sea tan criollito se va a sentir desplazado, pero se debe tener en cuenta que uno no es criollo sólo por el nacimiento sino que uno “se hace criollo” en Iberoamérica o Hispanoamérica por más que este último término haya sido desgastado por el uso intensivo que hizo la España de Franco, pero de una vez por todas nosotros tenemos que parar de decirnos latinoamericanos, porque allí nosotros nos extrañamos por el nombre, nos alienamos al designarnos con un falso nombre. No olvidemos como dice el gran poeta Leopoldo Marechal: *No olvides que cuando se elige un nombre, se elige un destino.*

Si fuera por lo latino los italianos se dirían latinos y no lo hacen, porque para los italianos, que son de alguna manera el paradigma del hombre universal (al pasar por la *romanitas*), son simplemente latinos los que habitan en el Lacio. Pero, si será grande la falsedad del nombre latinoamericano, que a ninguno de los habitantes de Quebec, del Canadá francés, quienes también podrían decirse latinoamericanos, se les ocurre denominarse así.

La de Latinoamérica es una categoría de dominación que crea Chevallier, el canciller de Napoleón III, para intervenir en México con su aventura de Maximiliano de Austria, al decir “*vamos a salvar a la raza latina*”, porque querían intervenir en nuestra América. Mientras tanto, un general

mejicano de la época le manda una carta en la que le dice: “*termine de luchar en favor de los latinos porque están matando a los mejicanos*”.

Estas son las paradojas de los términos. En filosofía siempre hay que empezar por los términos. El término “americano”, cuyo origen histórico es por Américo Vespucio, tiene un origen etimológico un poco dudoso –lo que se sabe es que viene del gótico *hámis (casa)-rich (jefe)*, etimológicamente quiere decir “el que manda en su casa”. Así, cuando nosotros mandemos en nuestra casa como los estadounidenses mandan en la de ellos, entonces podremos llamarnos como decían San Martín y Bolívar ¡americanos!

Por otra parte, el término “latinoamericano” lo usaron y lo usan los franceses para curarse en salud en el ámbito cultural a pesar de que en nuestra ecúmene no participaron ni participan en el plano existencial o vivencial. Lo usan los yanquis, y después lo usa el marxismo a partir de los años ‘60 y también la Iglesia, con su colegio Pío Latinoamericano de Roma para los curas “bolitas”.

Nosotros lo hemos estudiado la obra de Perón y hasta los años ‘60 nunca usa el término “latinoamericano”. Usa los términos “hermanos americanos”, usa el término “suramericano”, ni siquiera sudamericano que es un galicismo, americano, hermano americano, continental, como utiliza ese gran pensador peruano que fue Francisco García Calderón, que tiene un libro extraordinario de 1909, *Creación de un continente*.

El acceso a la identidad

Al hablar de “los hermanos continentales”, estos hombres que eran de la generación del ‘10, del centenario, ven a Suramérica como un continente, como “algo que contiene”. Y hoy contiene a trescientos cuarenta y seis millones de habitantes que hablan más o menos la misma lengua, las mismas creencias y han tenido los mismos enemigos.

Entonces la identidad de los pueblos se construye a través de la historia, y de dos elementos fundamentales, los valores y las vivencias que se comparten.

Las vivencias son las de carácter histórico que están determinadas

fundamentalmente por los proyectos que se llevaron o se intentaron llevar a cabo y por los enemigos de éstos.

Los proyectos de San Martín y Bolívar, eran proyectos en común. Uno venía del norte, otro venía del sur, ¿Y cuáles eran las vivencias?, las luchas por expulsar al enemigo. En aquella época el godo, el español. Que luego fue reemplazado por los británicos y posteriormente por los yanquis en el proceso de explotación y extrañamiento a que fue sometida Nuestra América durante estos dos siglos de virtual independencia.

Entonces si nosotros sabemos quiénes somos, podremos determinar al enemigo histórico, que hoy es la potencia talasocrática por excelencia, con la que no tenemos nada que ver, pues somos mundos diferentes. Nosotros tenemos una tradición que es grecorromana, hispano-católica, caudillista.

Tenemos una representación por medio de lo que llamaban los medievales “*acclamatio*” –en castellano, aclamación– que es la democracia directa.

Fíjense que todavía perdura en los gremios, se vota por aclamación, que es la democracia directa. Así desde la época colonial a nuestros días tenemos ejemplos. ¿Cómo se hace nombrar Irala gobernador de Asunción? Por aclamación de sus huestes. ¿Cómo lo proclama a Perón el pueblo en 17 de octubre de 1945? Por aclamación en la Plaza de mayo. Hoy las Asambleas populares y los piqueteros se manejan con la *acclamatio* como mecanismo de elección y no con la urna bajo el brazo.

Esta institución de la *acclamatio* es recuperada por un politólogo como fue Carl Schmitt, en un trabajo que se llama *Sobre el parlamentarismo*¹⁵.

Observen que todo esto no tiene nada que ver con “la otra América”, el otro mundo que es veterotestamentario, el mundo capitalista noramericano, que se apoya en el antiguo testamento, es un mundo protestante, calvinista, industrialista, donde la noción de éxito es fundamental, porque se salvan los que tienen éxito, el mundo que, de alguna manera, es el mundo de la razón calculadora. Pero lo que ellos no ven es que ese mundo entró en crisis. Voy a intentar explicar por qué.

¹⁵ Se puede consultar nuestro trabajo: “La *acclamatio* nueva-vieja fórmula de la democracia directa”, en *Metapolítica y Filosofía*, Theoría, Buenos Aires, 2002, pp. 30-36.

La crisis de la modernidad

Nosotros estamos viviendo hoy la época posterior a la segunda guerra mundial, vivimos el lanzamiento de dos bombas atómicas sobre Japón, estamos viviendo una crisis de los grandes relatos universales.

El hombre pensaba en la modernidad, que existía el progreso indefinido, la idea de progreso universal. Hemos visto en la segunda guerra mundial, que el máximo poder de la técnica llegó a Japón con Hiroshima y Nagasaki, y allí la técnica entró en contradicción con la moral por la matanza atómica, de niños aún no nacidos muriendo por la culpa de sus padres.

Hemos visto la democracia como forma de vida, lo hemos vivido en esta patria con la generación de la restauración democrática de Alfonsín: “con la democracia se come, se vive, se educa, se baila y se salta”.

Pero ¿con qué democracia? Con la democracia formal, vacía, una democracia que ha hecho crisis de representatividad, porque estos políticos no representan a nadie. Esta democracia que en los últimos veinte años en Argentina condenó al 52% de la población a vivir debajo de la línea de pobreza. Este tipo de democracia es un instrumento de dominación y extrañamiento.

Pero hay otro tipo de democracia, que es la democracia de nuestros países, como decía el boliviano Carlos Montenegro, ideólogo del MNR, es esa democracia que está debajo de las repúblicas, que es *el motín* cuyo mecanismo es la famosa *acclamatio*, que establece la democracia directa, que asegura la vinculación del pueblo con su líder o caudillo¹⁶.

A todo esto los cientistas políticos lo llaman populismo, demagogia, totalitarismo; pero nosotros sabemos que la mejor manifestación que tiene el pueblo es en la calle, no es el pueblo votando, porque uno no vota como

¹⁶ Montenegro, Carlos: *Nacionalismo y Coloniaje*, Pleamar, Buenos Aires, 1967, p. 73: “La extraordinaria proliferación del motín en Bolivia (y toda Iberoamérica) se alimenta de un antagonismo incurable y fundamental no resuelto por la guerra de la Independencia. Un antagonismo que ha quedado en el subsuelo de nuestras repúblicas a manera de simiente apenas recubierta por la capa de tierra del orden republicano. Sus brotes múltiples y reiterados evidencian que se trata de una vegetación propia de la tierra y el clima, esto es, del medio constitutivo que la hace viable?”.

pueblo, vota como individuo. Pero cuando se manifiesta, ahí se manifiesta como pueblo porque está participando de valores comunes.

Entonces uno ve que una bandera lo despeina y si estuviera como individuo diría “qué está haciendo, por qué me despeina”.

Viene a cuento de la famosa anécdota: “*pero cómo, ¿usted no es peronista?*” Nadie se va a quejar porque lo despeine una bandera, porque está participando, está formando parte de un acto público popular.

En definitiva, en ese acto y por ese acto sabe que hay enemigos. De la patria y de los valores que lo sostienen a él y a ella.

Cuando uno vota en el cuarto oscuro, no hay enemigos, hay una opción entre males menores, pero cuando uno manifiesta, el enemigo está ahí.

Esto nos lleva a plantear toda la crisis de representatividad política.

Nosotros, después de quinientos años y a pesar de las múltiples opresiones sufridas, de la actitud servil de nuestros gobernantes y hombres públicos respecto de los variados centros de poder, de la mentalidad imitativa de nuestros culturosos intelectuales que traicionaron y traicionan la preferencia por nosotros mismos, llegamos a ser alguien, caracterizados como “*lo otro*” en el universo occidental. Somos el extremo occidente.

A nosotros nos dicen la otra América, somos otra cosa y ser otra cosa es a su vez ser reconocido como alguien, dejamos de ser algo. Hace poco, Helio Jaguaribe, gran sociólogo brasileño, hablaba de este gran espacio suramericano de trescientos cuarenta y seis millones de habitantes, con dieciocho millones de kilómetros cuadrados, es decir, el doble de Europa, el doble de los EE.UU., navegable de Caracas a Buenos Aires, con el 30% de los recursos de agua potable del mundo, con la cuencas del Amazonas, del Orinoco y del Plata unidas. Y decía, nosotros somos algo serio, no es para deprimirse porque nuestros políticos no estén a la altura de las circunstancias.

Tenemos un peso específico más allá de la flaqueza y de las debilidades de nuestros dirigentes. Que nuestros dirigentes, de alguna manera, le quiten el pan al pueblo no quiere decir que nos quiten la posibilidad de existir, nosotros tenemos la posibilidad innata de existir y por ende de pensar y de luchar para que las cosas se hagan de la manera más equitativa posible.

Nuestros dirigentes nos quitarán el pan y nos someterán a las peores

circunstancias, pero nosotros tenemos la mejor matriz –en lo que hace a la identidad cultural– para construir un gran espacio propio.

La identidad no es la repetición mecánica de lo idéntico

Cabe aclarar que la defensa y búsqueda de la identidad no radica en la repetición ritual de modos, maneras y costumbres, como lo hacen nuestros centros tradicionalistas cuando desfilan de paisanos. Eso no es malo, pero se está limitando al orden de la repetición.

Siempre discuto en los centros tradicionalistas. La vez pasada viene uno, con un pompón en la cabeza, o monta con emprendado de plata y botas de potro –mi abuelo usaría emprendados de plata con botas de cuero, pero botas de potro era usada por los más humildes junto con cabezada y riendas de cuero–. Otro vino con una tenaza cromada, otro con un lazo pintado de plateado. Vemos como la repetición tiene mucho de remedo, de mala copia. Si la identidad es la repetición de actos, estamos liquidados.

La identidad de los pueblos no es la repetición de actos sino la reencarnación de valores que forman parte de su tradición.

¿Qué es la tradición? No es juntar cosas viejas, la tradición es la transmisión de valores de una generación a otra. Una generación transmite a otra ciertos valores y pospone otros, no transmiten todas las cosas.

Acumular una tradición nacional es casualmente eso, acumular cosas valiosas de una generación a otra. No es la simple repetición de actos, porque si no, tal como estamos vestidos aquí, ninguno formaría parte de la Argentina.

Es la diferencia que hay entre la sustancia y el accidente.

Lo sustancial es lo que se transmite como valor, el accidente es la forma o manera como ese valor se expresa.

Esto que es la repetición los latinos la llamaban “*idem*”. Pero hay otra palabra que nos indica la identidad, que es “*ipse*” y quiere decir ser sí mismos.

La identidad nace de la preferencia de nosotros mismos

Para entender la identidad nacional, tenemos que partir del *ipse*, del ser sí mismos.

¿Cómo somos sí mismos? Somos sí mismos cuando nos preferimos a nosotros mismos. Preferirse a uno mismo es no imitar.

Perón decía: “No seamos un espejo opaco, que imita e imita mal”.

Porque imitación es lo que ha tintineado en la inteligencia culturosa indoibérica, que piensa así: “*Veamos qué autor está de moda, cómo lo presentamos, y qué traducimos de él. Luego lo traemos, para que hablando de él, nos mencione a nosotros*”. Todo en un lenguaje centroeuropeo que cuanto más abstruso mejor.

En las universidades, que son las máquinas de hacer chorizos de la inteligencia vernácula, no producen una sola inteligencia nacional.

Esto es lo que está, compren libros de autores europeos o autores a imitación de los europeos. Fíjense que el autor más consultado en la Universidad de Buenos Aires, el dato es de Clarín, es el divulgador científico filosófico Gregorio Klimosky cuyos textos están obligados a leer todos los alumnos del CBC y que son una copia lisa y llana de los epistemólogos y analistas europeos. Amén de formar parte él, de la troika que nació junto con Schuberoff (rector con Alfonsín y el primer Menen) y su continuador Jaín Etcheverri (rector con el último Menem, De la Rúa, Duhalde y Kirchner).

Esto es lo que hay que erradicar, el remedo. Hay que erradicar el espejo opaco del que hablaba Perón.

Preferirse a uno mismo es decir: voy a preferir los valores que hacen a mi tradición cultural que se expresa bien en una lengua, que es esta lengua que yo hablo.

La preferencia de nosotros mismos nace del acto primordial por el cual privilegiamos “el nosotros” a los otros.

Esto no quiere decir que reneguemos de lo otro, simplemente nosotros tenemos que preferirnos a nosotros mismos, privilegiándonos. ¿Cómo se funda esta tradición cultural?

Se funda en los valores y en las vivencias, es decir, la identidad de un

pueblo no está realizada de una vez y para siempre, no es algo pétreo, es algo que se construye en la historia.

Si esto es así, y ya hemos visto cómo debemos llamarnos, cuál es la diferencia que hay entre identidad de repetición e identidad de preferencia. Y si hemos hablado de los valores y de las vivencias, nos resta ahora hablar del pluralismo cultural que es quien expresa la posibilidad de existencia de las diferencias.

La primer paradoja es que el discurso del pensamiento único —expresión que impuso Alain de Benoist, en su revista *Elements*, de París, que después tomó Ignacio Ramonet de *Le Monde Diplomatique*— se maneja sobre la idea de pluralismo y, nosotros también debemos entonces hacer la distinción.

Según la visión que nos viene del mundo moderno, desde el proyecto iluminista, el pensamiento consistía en cuatro o cinco relatos fundamentales: la idea de progreso, la democracia como forma de vida, el cristianismo subjetivizado, la razón calculadora, etc.

Este pensamiento nace con Descartes y la Reforma, es decir, el hombre transformado en sujeto, en una *res cogitans*, luego en una apreciación subjetiva del tema del cristianismo y simultáneamente la instrumentación de la razón en su aspecto tecnológico, lo que llaman la razón calculadora y su construcción la *mathesis mathematica*.

Pluralismo sin relativismo

¿Cuál fue la proyección social de estas ideas? El pluralismo. Por ejemplo a través de la idea de tolerancia, no como virtud, sino la tolerancia por la tolerancia, como ideología. Eso lo dice Montaigne que es clarísimo con el tema de la definición de la tolerancia y de todo el pensamiento iluminista.

¿Cómo se plantea el tema del pluralismo? El pluralismo debe sostenerse y alentarse en la medida en que es un relativismo que invade toda la sociedad, es decir, no hay ningún valor verdadero ni ningún valor falso. Menos aún un valor superior a otro. Ya decía Discépolo “todo es igual nada es mejor”.

Esta idea de pluralismo es difícil de erradicar, porque cuando uno la

crítica puede pasar a ser considerado un reaccionario, cosa que nadie quiere ser. Ser un reaccionario es ser un hombre fuera de la humanidad. Cuando en realidad el carácter reactivo es propio de los seres vivos y no de los cadáveres.

¿Cómo debe plantearse el tema? Se debe plantear dentro de lo que se llaman las ecúmenes culturales, es decir, el mundo está constituido por varias ecúmenes culturales, como pueden ser la ecúmene iberoamericana, la europea, anglosajona, arábrica, oriental. Ecúmene quiere decir en griego: porción grande de tierra habitada. Para los romanos el Imperio era su ecúmene así como para los griegos lo era la Hélade.

La teoría iluminista consiste en sostener que el pluralismo se debe plantear no sólo dentro de las ecúmenes culturales sino además dentro de los Estados nacionales que la componen. Al contrario, nosotros sostenemos que estas ecúmenes se constituyen porque hay valores compartidos, lenguaje compartido, creencias compartidas, vivencias compartidas, instituciones compartidas, como pasa en el caso de Iberoamérica.

Por lo tanto, el pluralismo no debe darse en su seno ni en el de los Estados-nación, sino que el pluralismo se debe dar entre las ecúmenes culturales. Al respecto afirma el afamado politólogo Giovanni Sartori “*Reunir muchas culturas sobre un mismo territorio es peligroso. Así, no deben entrar en un país aquellos que no se encuentren listos para integrarse. Pues, la inmigración no seguida de la integración conlleva la muerte del pluralismo y la democracia*”¹⁷.

El pluralismo cultural no debe ser entendido como un multiculturalismo, como lo entienden los antropólogos culturales, en tanto relativismo cultural que conduce simultáneamente a la exclusión de otras culturas, sino que el pluralismo debe ser entendido como un interculturalismo donde cada identidad se piensa entre otras, pero a partir de su diferencia. Esto viene a refutar la idea del universalismo.

La modernidad ha planteado al hombre como animal racional y la razón como razón calculadora y este modelo lo impuso universalmente. Hoy para existir nosotros tenemos que tener un régimen demoliberal. Si no, nosotros

¹⁷ Sartori, Giovanni: “Pluralismo, multiculturalismo e inmigración” en el periódico *Il Giorno*, 15-9-2001.

no existimos, somos totalitarios como Chávez, que tiene una democracia casi directa.

Pero esta democracia no es aceptada, porque el modelo del relato moderno es la democracia neoliberal.

El modelo del relato moderno en economía es la economía de mercado, el modelo del relato moderno en cultura es el multiculturalismo que supone un relativismo maximizado, el modelo en el orden de la religión es el modelo de la *new age*, donde cada uno hace lo que quiere.

El modelo de la familia es el de la familia típica estadounidense, el padre por un lado, la madre por otro y los hijos “los tuyos, los míos y los nuestros”. Este pluralismo, que es un relativismo, lo introducen dentro de las ecúmenes culturales y ahí se produce la tarea de zapa de una ecúmene. La desnaturalización de la misma. Así se da la “americanización” de Europa, “la imbecilización” de Iberoamérica, la “terroristización” de la ecúmene arábica, etc. Pero ni todos los europeos están norteamericanizados, ni todos los iberoamericanos somos imbéciles, ni todos los árabes son terroristas.

Nosotros pretendemos un pluralismo sin relativismo. ¿Cómo puede ser un pluralismo sin relativismo?: Pensando que el mundo no es ya un universo sino un pluriverso. Universo es una sola versión del mundo, pluriverso indica múltiples versiones y visiones del mundo.

En relación con eso, tenemos un ejemplo en la palabra universidad. Así, la universidad saca a todos los muchachos como chorizos de la fábrica, todos iguales, todos piensan lo mismo.

A ninguno de estos muchachos se le ocurrió pensar lo diverso, en un Wagner de Reyna o en un Maldonado. En Diego Pró o en de Anquín. En Juan Luis Guerrero o Coriolano Alberini. La universidad tiene un relato universal, entonces se produce el extrañamiento entre lo que es ese relato universal –que es un modelo de implosión– y la realidad de ese pluriverso, que es el mundo real.

Ontológicamente, es decir en su ser, el mundo es un pluriverso, no es un universo. Sostener que el mundo es un universo es un totalitarismo, es el totalitarismo del iluminismo racionalista del siglo XVIII.

Hoy nosotros somos un pluriverso y como tal tenemos que rescatarnos. Por eso las teorías políticas como en el caso del peronismo, como en el caso del chavismo en Venezuela, como en el caso del Movimiento Nacionalista Revolucionario en Bolivia son teorías que están vigentes porque rescatan en sus postulados las particularidades de sus pueblos. Ese es el misterio del peronismo, que si fuera por los peronistas, el peronismo no existiría más. Porque la desgracia del peronismo es que los peronistas no lo toman en serio.

No quiero abundar en muchos datos, porque da mucho más el tema de la identidad nacional en sus proyecciones artísticas y en sus proyecciones intelectuales.

Tenemos una amplia tradición en América, siempre pienso en términos americanos, a mí no me interesa pensar en términos argentinos de patria chica. Ustedes saben que había un peruano, Juan Pablo Viscardo, que en el año 1792 escribió una carta sobre el tema de la identidad: “*Carta a los españoles americanos*”. El, probablemente sin saberlo, fue el iniciador del pensamiento nacional iberoamericano.

Así como él podemos seguir con múltiple cantidad de expresiones y de pensadores. De modo tal que nosotros tenemos una tradición que no se estudia, que es esa tradición nacional iberoamericana, que hay que tratar de rescatar para afirmarnos cada vez más en lo que somos pues como decía Píndaro, padre de los poetas griegos: *serás lo que eres*.

Agradezco a las autoridades esta invitación que nos permitió hablar un poquito de estos hombres y de estas ideas que han sido silenciadas, porque en el manejo de los mass media se da el mecanismo del silencio, pues no hay que dejar hablar a aquel que piensa distinto.

Este tipo de eventos son interesantes y ojalá que recojan el guante las instituciones, las academias y demás organizaciones de la comunidad para que puedan abrirse cátedras de pensamiento nacional, para “el bien de todos y el mal de ninguno”.

III

SOBRE MUNDIALISMO Y GLOBALIZACIÓN

Siempre conviene comenzar aclarando qué se entiende por los principales conceptos que se usarán en un artículo o estudio, para que el otro, el lector, sepa a que atenerse.

Los términos de mundialización y globalización se suelen emplear en forma indistinta por la mayoría de los usuarios, pero en nuestra opinión es pertinente hacer una distinción.

Mundialización es un concepto más antiguo, básicamente político, que significa la tendencia a la organización de un gobierno mundial único. El acento se coloca en la dimensión política de la unificación del mundo. Es un ideario que nace con los viejos iluministas como Kant, y pasando por toda la tradición socialista llega a nuestros días.

Globalización es un concepto más reciente, básicamente económico, que proclamado en 1991 por George Bush, postula la constitución de un *one world*, el mundo como un gran supermercado en donde las reglas las coloca la OMG, su parlamento es Davos y su gerente el FMI.

Como vemos ambos conceptos no son contradictorios no compiten entre sí, sino más bien complementan en la conformación de un pensamiento único y políticamente correcto.

Tenemos un tercer concepto el de *Aldea Global* que pedimos aprestado a McLuhan que indica la unidad, *de facto*, del mundo por el avance tecnológico aplicado fundamentalmente a la especulación financiera –imperialismo desterritorializado– y a los medios masivos de comunicación.

Estado, Nación, pueblo

Así como el Estado ofrece el marco jurídico a una nación, aun cuando aquél sólo existe en sus aparatos y no “en sí”, pues su ser está dado por la nación que encarna. De la misma manera, la nación es la expresión del proyecto político-cultural que un pueblo se da para existir en la historia política del mundo. En tanto que un pueblo es un conjunto unido por una conciencia étnico-cultural (léase: valores) de pertenencia, pero no necesariamente política. Pues hay pueblos –los judíos ayer, los kurdos hoy– que no existen como naciones.

Vemos pues como en la base se encuentra un núcleo de valores compartidos por un conjunto de hombres que denominamos pueblo. Este pueblo puede inscribir su existencia política en la historia si intenta instaurar su proyecto de nación. Ésta existe formalmente si es reconocida por otras naciones. Y jurídicamente si es representada por un Estado, a su vez reconocido por otros Estados. Así pues, la categoría de reconocimiento es la que da nacimiento al derecho internacional público. Sin ella, las naciones quedan en potencia, como sucede con la Gran Nación Hispanoamericana, proyecto político de nuestros padres fundadores, San Martín y Bolívar, todavía no plasmado.

Humanidad y Poder político

Ahora bien, si al hombre para vivir le basta su pertenencia a un pueblo, y para hacerlo políticamente le alcanza con una nación encarnada en un Estado. Nos preguntamos ¿en qué lo afecta o no la existencia de la humanidad?

La idea de humanidad puede ser religiosa –los hombres todos

descendemos de Adán y Eva o constituimos el cuerpo místico de Cristo—. O puede ser filosófica —el cosmopolitismo de los estoicos como Crisipo penetrado del Alma Universal—.

Lo que no puede ser la idea de humanidad es política. La humanidad entendida como República Universal es una creación ideológica que desemboca en un totalitarismo político. “*Al adversario no se llama ya enemigo (hostis) pero en cambio se lo coloca hors la loi et hors l’humanité*”¹.

Así, el estado es negado al enajenar parte de su soberanía en un ente supranacional. Que si nos atenemos a la historia del siglo XX vemos, como acertadamente señala Thomas Molnar en *Nación y Humanidad*: “*La creación de una organización supraestatal —y la ONU nos sirve aquí de ejemplo por excelencia— no es nunca el fruto de un consenso mundial, sino del interés que tienen las grandes potencias de la época en imponer a las demás naciones ciertas fórmulas. Dichos intereses están disimulados bajo una ideología mundialista, cuya encarnación es la organización supraestatal*”. Así pues las relaciones estrictamente políticas se establecen entre los Estados y nunca con la humanidad.

Al respecto afirmaba premonitoriamente el filósofo francés Joseph de Maistre(1753-1821) agobiado por la prédica que venía llevando a cabo el Iluminismo liberal en favor del humanismo universal cosmopolita: “*He visto polacos, rusos ,italianos; pero en cuanto al hombre, declaro no haberlo jamás encontrado*”.

Igual reacción encontramos en el filósofo danés Soren Kierkegaard (1813-1855) “*Desgraciados de esos filósofos que declaman acerca de la humanidad, porque no se percatan que ésta no tiene manos ni pies. Sólo el hombre concreto los tiene, y éste es el que debe interesarnos*”.

Apreciemos que han pasado casi dos siglos del enunciado de estos pensamientos. En el ínterin muchos han sido los pensadores y hombres públicos que se han opuesto abiertamente al ideario liberal-cosmopolita. Pero nada pudo la oposición individual para torcer el brazo en la aplicación de la receta liberal en el gobierno de las naciones y el manejo de los hombres.

Hubo también enfrentamientos sistemáticos que, en su momento, parecieron triunfar: los diferentes nacionalismos y el comunismo.

¹ Schmitt, Carl: *El concepto de la política*, cap. 10.

Pero los nacionalismos fueron vencidos uno a uno como los diez indiecitos de la novela de Agatha Christie y el comunismo “por implosión” auto-signó su partida de defunción con la caída del Muro del Berlín en 1989, aún cuando se escuchan algunos estertores en Cuba o Corea del Norte.

Libre de oposiciones, Bush lanzó su idea del nuevo orden mundial de aplicación a la aldea global. Los gobiernos de las naciones que integran esta gran aldea planetaria son concebidos como los agentes de aplicación de las recetas propuestas por el *sberiff* planetario.

Tres son los medios fundamentales con que cuenta el poder mundial en su tarea de persuasión y condicionamiento de respuestas en favor del nuevo orden: la producción incontrolada de billetes dólar, la producción del sentido de las cosas con el control de los mass media de alcance planetario y el incontrarrestable poderío militar.

A la homogeneización del mundo, denunciada por nosotros aún antes de la caída del Muro de Berlín, corresponde una única imagen de hombre, hoy, paradigmática: el *homo oeconomicus dollaris*.

Los iconos de este hombre son la droga, la imbecilización rockera mundializada, el alcoholismo infantil, la pornografía visual antierótica; la colección de baratijas, el baby talk, la moda clochard, los fast food de los Mac Donalds, el autismo musical de los walkman, los productos light, la cultura del zapping a control remoto como sucesión de imágenes truncas etc., etc.

Occidente, renunciando a su significado original, se transformó en el metasistema que comprende ahora Filipinas, Taiwan, Hong Cong, Corea del Sur, Japón. Es decir lo que geopolíticamente se denominó Oriente, pero que ofrece los pliegues y las fisuras donde se desarrolla compulsivamente la idea de aldea global mercantil.

Multiculturalismo y Derechos Humanos

Los dos principios que sustentan la noción de aldea global son el multiculturalismo dentro de cada nación, basado en un relativismo cultural, que conduciría a la comprensión recíproca y a la convivencia universal. Y el dogma liberal de los derechos humanos del hombre universal surgido de la

Revolución francesa, fundados no como verdad inherente a la persona sino en el consenso de los que deciden, sea la ONU o la Secretaría de Estado de USA. La nación que no respetare estos dos principios se hará acreedora de los cargos de racismo y totalitarismo, motivo por el cual el *sberiff* planetario puede justificar su intervención en dicho país. Hoy se ha quebrado, de facto, el principio de no-intervención en los asuntos internos de los estados.

La finalidad de este proyecto mundialista-globalizante es lograr la uniformidad, la homogeneización del hombre a nivel global para transformar a los pueblos en público consumidor.

La uniformidad del hombre se logra mediante el desarraigo de su tierra y su tradición cultural. Estrictamente, lo que denominamos país, o sea el lugar de los paisanos. Uno de sus medios ha sido la sugerida inmigración masiva de los pueblos del tercer mundo hacia los países centrales basada en la ingenua convicción que el multiculturalismo, el *melting pot*, el crisol de razas, conduce a la comprensión recíproca y a la grandeza de las naciones, cuando en realidad lo único que ofrece es mano de obra barata para realizar trabajos bastardos. Hoy día esta inmigración llegó a su punto de saturación, los países centrales (vgr. USA, Francia, Alemania) la rechazan por peligrosa y es derivada hacia sus países satélites. Es que la parodia de la convivencia multicultural se ha hecho trizas. El invento político yugoslavo, las interminables guerras tribales del África arbitrariamente dividida por las potencias coloniales son, entre otros, ejemplos incontrastables.

El Derecho de los pueblos a la diferencia

Reiteramos nuestra idea. El pluralismo cultural, entendido como interculturalismo, es válido en el mundo únicamente a partir de las diversas ecúmenes culturales (iberoamericana, anglosajona, arábiga, eslava, etc.) Es por ello que nuestro universo es en realidad un pluriverso. Y es éste el argumento más poderoso a la propuesta de homogeneización monocorde de todas las culturas en una sola, como pretende el ideal del nuevo orden, hijo natural del cosmopolitismo iluminista del Siglo de las Luces.

En cuanto al publicitado dogma de los derechos humanos su significación es diferente según cada cultura. Acertadamente dice Tomislav Sunic: *“Si un hombre reside en Brooklyn, sus derechos humanos probablemente tienen un significado diverso de aquel que asumiría si vive en Borneo; si es un musulmán fundamentalista, su sentido del deber cívico será percibido como algo diverso del que se conforma a los cánones católicos. Encontrar un denominador común para una miríada de destinos étnicos parece imposible. La ideología de los derechos humanos, acompañada de la teología de la aldea global, sugiere un hombre abstracto, un hombre en sí, cuando en su lugar, en la vida real, encontramos mejicanos, árabes o vietnamitas de carne y hueso, con los cuales no siempre compartimos las pasiones y los modos de actuar políticos”*. (Cf. *La aldea global y el derecho de los pueblos*).

Los derechos humanos se encuentran expuestos, hoy día, a la crítica demolidora de los derechos de los pueblos que vienen a representar la continuidad histórica de los mismos. Surgen de las memorias nacionales. De los que fueron sus valores encarnados; esto es, de sus bienes. Comparten sus mitos fundadores al decir de Mircea Eliade. Defienden sus identidades culturales en el desarrollo histórico. Se oponen a la homogeneización del mundo. Defienden el derecho a la diferencia. Son expresión de la especificidad de cada ecúmene cultural y sostenedores de sus ideales. En nuestro caso, ante la organización planetaria propuesta ya no caben nacionalismos parroquiales atrincherados en vetustos esquemas de “países iberoamericanos como naciones completas”. Ello es políticamente estéril e ideológicamente reaccionario. Es necesario oponer el ideal de Patria Grande expresado en un Nacionalismo Continental Hispanoamericano.

Concluyendo observamos, entonces, como el mentado nuevo orden mundialista propone como modelo la aldea global mercantil y los pueblos, exterminadas sus identidades nacionales, uniformados bajo el concepto de público consumidor.

El *sheriff* planetario se reserva la exclusividad del poder en sus tres aspectos —económico, cultural y militar— y sostiene como ideales, para el orden interno de las naciones, el multiculturalismo y los derechos humanos. Invocando los cuales, justifica la injerencia en el orden interno de cualquier nación del planeta.

¿Cuál es, mientras tanto, la respuesta de los pueblos?

En unos casos el desmembramiento de repúblicas que fueron creaciones ideológicas. Así tenemos el mencionado caso yugoslavo; la separación de Eslovaquia de la república Checa; la de Moldavia de Rumania; las antiguas repúblicas de la URSS.

En otros casos la lucha a muerte por existir en la historia, como la de los kurdos, los somalíes, los palestinos, y ya en las puertas, los zulues y los viejos boers.

En nuestra América tuvimos un aviso, con la aparición del Ejército Zapatista en Chiapas, de que las cosas no van sobre rieles para los agentes de aplicación del modelo mundialista. En nuestro país, ejemplos abundan por doquier.

Parangonando a Enrique P. Osés, silenciado luchador de la causa nacional, podemos decir que: “Todo indica que esto se acaba”.

Globalización o grandes espacios

Desde Hegel se viene repitiendo que “el búho de Minerva —representación alegórica de la filosofía— sale a volar cuando la realidad ya se puso”. Esto quiere decir, según los sostenedores de dicha proposición, que a la filosofía le está vedado el campo de lo porvenir. Y, sin embargo, el hombre desde siempre ha sido un apasionado por conocer el futuro.

Si tenemos en cuenta las viejas enseñanzas de Platón con respecto a los distintos tipos de saberes, recordaremos inmediatamente “la alegoría de la línea”, aquella que en *La República* 509d nos dice que existen saberes de dos clases: la opinión (*doxa*) y la ciencia (*episteme*). La opinión es un saber conjetural y de creencias que trabaja sobre imágenes y objetos materiales y visibles. Y la ciencia, en tanto saber hipotético y deductivo que trabaja sobre objetos inteligibles.

La presente meditación se ubica en el plano de lo conjetural, de lo opinable. Y opinar no es otra cosa que afirmar o negar algo con miedo a equivocarse.

No obstante todo hombre tiene un cierto saber previo, una precognición de aquello que busca saber. Heidegger decía que “todo preguntar es

un buscar y todo buscar encierra una respuesta previa que viene de lo buscado”. Cuando uno pregunta en serio, no a tontas y a locas, no arbitrariamente, sino meditando detenidamente en aquello que busca saber, de alguna manera infiere la respuesta.

De modo tal, que algo sobre lo por venir se puede decir, aun cuando sea simplemente conjetural. Este saber no tiene el rigor de la ciencia como muy bien señaló Platón, pues ni su método ni su objeto así lo exigen.

En general puede decirse que, en estos tiempos que corren, la fama y el prestigio de los pensadores socio-políticos se fundan en el poder de prospectiva de sus juicios. El nipo-yanqui Francis Fukuyama nos anunció en el 90 el fin de la historia con el triunfo de la sociedad liberal-democrática de consumo. Unos años antes que él hicieron sus predicciones Alvin y Heidi Toffler, con su teoría de la Tercera Ola, como así mismo Zbigniew Brzezinski, el asesor del presidente Carter.

Hoy es Samuel Huntington autor de la teoría multipolar de las diferentes civilizaciones y de las guerras periféricas limitadas, el que está de moda previendo la gran amenaza para Occidente en China.

Todo ello sin contar con las diferentes prognosis que nos ofrecen los múltiples y diferentes gurús, sectas, magos, adivinos, horoscoperos, pensadores esotéricos e iniciáticos, acuarianos y kaliyugas. Hiperbóreos e hiperaustros. New Age y fundamentalistas. En fin, una panoplia para todos los gustos, manías y arbitrariedades.

La multitud, la variedad y la presencia en todos los mass medias de prognosis ofrecidas al hombre de nuestros días nos muestra primero que es un buen negocio y segundo que existe una necesidad cierta de saber qué va a pasar.

Cosmopolitismo y Mundialismo

Antecedentes remotos:

Los primeros pensadores que se ocupan y proponen una organización cosmopolita de la sociedad son los estoicos a través de las figuras de Crisipo y Zenón de Zito alrededor del siglo III a.C.

Es interesante notar que casi ninguno de los representantes del estoicismo es netamente griego. La mayoría procede de regiones lejanas y no tiene lazos directos con la “polis”. Existe en los filósofos estoicos un desarraigo marcado. El estoicismo, por otra parte, coincide con la disolución de la “polis” griega. Se disipa el concepto de patria y de ciudad tal como se presentaba en Platón y Aristóteles y ello explica el sentimiento cosmopolita común a las escuelas helenísticas, que, además para vivir, vienen a justificar las conquistas de Alejandro.

El cosmopolitismo estoico es más especulativo que práctico. Tesis como la fraternidad universal, la igualdad humana, la condena de la esclavitud, el Alma del Universo, la negación de las patrias, etc., etc. ejemplifican esta actitud. Por otra parte, su proyección política-práctica la encarnaba, en la época, Alejandro Magno.

Antecedentes próximos:

Los encontramos dentro de la historia de las ideas en lo que se ha dado en denominar el Iluminismo, movimiento que abarca gran parte del siglo XVIII y en el que se destacan claramente, en orden al tema que estamos tratando, dos aspectos. En primer lugar el Iluminismo se proyecta políticamente como un movimiento contra el trono (la Monarquía) y el altar (la Iglesia Católica) y en una segunda instancia sugiere la instauración de un Estado Mundial. El representante más conspicuo de esta propuesta fue Emanuel Kant (1724-1804), quien en su escrito *La Paz Perpetua* propone la creación de un Estado Cosmopolita Mundial que otorgue “una ciudadanía mundial para garantizar la paz entre las naciones”.

Antecedentes recientes:

Descubrimos en el filósofo del derecho Hans Kelsen al creador del concepto de “orden jurídico mundial”. En un trabajo poco conocido *El problema de la soberanía y la teoría del derecho de los pueblos* fechado en 1928 va a sostener que la idea de soberanía debe ser eliminada, puesto que la soberanía del Estado es un obstáculo al orden jurídico internacional. La *civitas maxima* se logrará con la construcción de un Estado Mundial en el cual

debemos ubicar la organización mundial de la humanidad empuñando todos nuestros esfuerzos en ello.

Los Grandes Espacios

Antecedentes remotos:

Un antecedente interesante es la propuesta de Dante Alighieri, quien en su tratado *Sobre la Monarquía* (1318) plantea la unidad de Europa bajo el gobierno de un Emperador, con su poder consagrado por el Papa.

El Gran Espacio del Dante se caracteriza por estar limitado a Europa y porque se constituye a partir de valores compartidos –forma de gobierno (la monarquía), religión (la católica)– por todos los pueblos que la integran.

Otro antecedente, también por la misma época es el de Pierre Dubois quien en su tratado *Sobre la recuperación de Tierra Santa* (1306) sostiene la necesidad de la unidad de Europa y la paz entre todos sus príncipes, para –lanzando una cruzada– reconquistar Tierra Santa.

El Gran Espacio en Petrus del Bosco también se encuentra limitado a Europa como en Dante, pero su novedad estriba en que se constituye a partir de la determinación del enemigo. En este caso el mundo musulmán que había ocupado Tierra Santa.

Antecedentes recientes:

Es indubitable que la constitución a partir de la segunda mitad del siglo XX de la Unión Europea es el antecedente más próximo de un gran espacio. Y desde el comienzo mismo encontramos las dos actitudes disímiles en su afán de llevar a cabo esta Unidad. Por un lado tenemos la actitud mundialista de un Jean Monnet que pretendía transferir a una instancia superior –la unión europea– el poder de los estados miembros. Y por otra, la actitud regionalista de Jean Thiriart (1922-1992) fundador del movimiento *Jeune Europe* y autor del libro *Europa, un imperio de 400 millones de hombres* que pretendía fundar la unión europea en la preferencia de sí mismos y en un anti-atlantismo manifiesto.

Nociones divergentes de Gran Espacio

De dos que van juntos, dice Homero, uno ve lo que el otro no ve. Ello quiere decir que, o bien pueden ver cosas diferentes, o cosas complementarias, o ver de modo diferente las mismas cosas.

Esto último sucede con la concepción de los grandes espacios.

a) Unos lo consideran como una etapa hacia la unidad del mundo, en donde la idea de humanidad es reducida a la idea política de república universal. Según el sociólogo egipcio Samir Amin, el monopolio de la técnica, las finanzas, los recursos naturales, las comunicaciones y las armas por parte de los grandes poderes mundiales en ciertas regiones del orbe desemboca necesariamente en la socialización unificadora del mundo y en una globalización socialista con un parlamento mundial². En nuestro país, Perón mismo, en uno de los aspectos menos claros de su producción intelectual, cuando hablaba de continentalismo como una etapa previa al universalismo se ubicaba, sin pretenderlo, en esta postura.

b) Otros, como la Alemania hitleriana, el Japón imperial o el Brasil del canciller Rio Branco, han considerado los grandes espacios en función de la expansión del Estado-nación. En general las posturas nacionalistas clásicas, producto de la modernidad, están limitadas a esta concepción con la propuesta exclusiva del desarrollo del Estado-nación. El agotamiento de esta idea fue ya columbrado por el eminente filósofo de la política Carl Schmitt cuando en 1963 afirmó: *“Hasta los últimos años, la parte europea de la humanidad vivió una época cuyas nociones jurídicas eran acuñadas desde el punto de vista estatal. Se supuso al Estado modelo de la unidad política. La época del estatismo está terminando ahora. No vale la pena discutirlo. Con ella se termina toda la infraestructura de construcciones relacionadas con el Estado, que la ciencia europea-céntrica del Derecho internacional y político había erigido en cuatrocientos años de trabajo espiritual”*³.

² Amir, Samir: “El futuro de la polarización global”, en revista *Nueva Sociedad*, Caracas-Venezuela, julio-agosto 1994, pp. 118-127.

³ Schmitt, Carl: “La noción de lo político”, en *Revista Estudios Políticos*, nº 132, Madrid, noviembre-diciembre 1963, p. 8 (Nuevo prólogo a la nueva edición alemana de *El concepto de lo político*, traducción de Anima Schmitt de Otero).

c) Finalmente tenemos a quienes consideran la instauración de unidades en grandes espacios como un paso para diferenciarse, para definirse y así evitar la disolución de todas las diferencias entre las naciones y las culturas en una masa mundializada uniforme y homogeneizadora.

En definitiva, según esta postura, hay que unirse para delimitarse y así poder salvar las diferencias que determinan a cada ecúmene cultural, y que son las que hacen que en realidad el mundo sea más bien un pluriverso que un universo. Al mismo tiempo el rescate de las diferencias permitirá poder determinar más ajustadamente al amigo del enemigo.

Prognosis político-cultural

Sin olvidarnos del carácter conjetural que atribuimos a esta meditación al comienzo de la misma, nos animamos a sostener que la última caracterización de gran espacio como unidad que nos permite diferenciarnos más claramente y al mismo tiempo determinar mejor la relación amigo-enemigo es la correcta y la que debería tratar de implementarse.

Ahora bien esta implementación **no debe comenzar a realizarse a través del mercado**, como hoy erróneamente pretende el neoliberalismo, sino a partir de los valores compartidos por los pueblos que conforman una región. Al respecto decía en 1962 Carl Schmitt: “*Su unidad—la de los grandes espacios— está dada por la sustancia espiritual de los pueblos, de sus religiones, y de sus razas. De su cultura, de su lengua, sobre la base de formas vivientes de su herencia nacional*”⁴.

A la construcción de un gran espacio sudamericano o iberoamericano tenemos que tender no sólo para hacer frente a las megacompañías internacionales superiores, en poder y reflejos de mando, a nuestros propios y desvalidos Estados nacionales, sino también para que nuestra voz pueda ser escuchada con resonancia en el mundo como proponía Joaquín Edwards Bello en su *Nacionalismo Continental*: “La primera razón de nuestra debilidad

⁴ Schmitt, Carl: “El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial”, en *Revista Estudios Políticos*, Madrid, 1962, p. 36 y ss.

es la manía de aislamiento... Nuestra pequeñez individual como naciones aisladas nos quita campana de resonancia en el mundo”.

Finalmente a la construcción de un gran espacio sudamericano tenemos que tender para evitar la construcción de un mundo “todo uno”. Porque cuando la idea de humanidad se transforma en una idea política como es la de república universal se desemboca necesariamente en el totalitarismo político más atroz, pues como afirma acertadamente el ensayista boliviano Andrés Soliz Rada citando al chileno Mario Góngora: “En un Estado Mundial los perseguidos no tienen a donde ir”.

Porque en definitiva, la creación de una organización supraestatal de nivel planetario nunca es fruto del consenso de los pueblos sino del interés de las grandes potencias que se reservan para sí la producción del sentido de las organizaciones mundialistas.

Las ecúmenes y el pluralismo

En el desarrollo de este tema se intenta la recuperación de la idea clásica greco-romana de ecúmene para explicar el surgimiento de los distintos regionalismos.

La idea de ecúmene nos lleva a la idea de pluralismo cultural, que debe ser entendido no como un relativismo cultural, tal como lo hace el multiculturalismo, sino como un interculturalismo, donde cada ecúmene *se piensa entre otras*, pero a partir de su diferencia.

Las ecúmenes

Cuando el eminente helenista alemán Werner Jaeger (1881-1961) en las primeras décadas del siglo XX renueva todos los estudios griegos clásicos y en su magistral *Paideia* (1933) rescata del olvido la idea de ecúmene (oikoumenh, tierra habitada) nunca sospechó que esta categoría se transformaría a principios del siglo XXI, en irremplazable instrumento para entender, o al menos barruntar, que sucede y sucederá en el mundo.

El término ecúmene, que tiene su raíz en oikia = casa, quiere decir en

griego porción grande de tierra habitada. Para los romanos el Imperio era su ecúmene así como para los griegos lo era la Hélade y para los cristianos hasta finales del medioevo, la Cristiandad⁵. Estas ecúmenes, cada una en su tiempo, coincidieron con los límites de lo que era considerado mundo.

A mediados del siglo XX hubo un intento de utilización ideológica de la idea de ecúmene y ello se llevó a cabo a partir del Concilio Vaticano II y su exaltación del ecumenismo, que treinta años después se mostró como una falsa idea, ya que su producto fue, el disolver la teología católica en un vacuo humanismo sin manos ni pies⁶. El ecumenismo universalista del humanismo cristiano postconciliar desnaturalizó la idea clásica de ecúmene disolviendo toda diferencia entre ellas y haciéndole perder sus raíces, su arraigo. Y así como el racionalismo escolástico del siglo XIX fue el rasgo de mayor unión de la Iglesia a la modernidad, el ecumenismo vaticano lo fue en el siglo XX.

Este mismo ecumenismo mutiló la idea de hombre, y al limitarla a la exaltación del pobre por el hecho de ser pobre, dejó de lado el objetivo del humanismo clásico: la defensa de “todas” las posibilidades para ser plenamente hombre.

La idea de ecúmene está ciertamente vinculada a la de humanismo, pero entendido este como “*una forma viviente que se desarrolla en el suelo de un pueblo*”

⁵ Como también se utiliza ecúmene en geografía humana, designando con el término el medio apropiado para la vida colectiva. Y como significa medio, incluso se llegó a cambiarle el género y se habla en masculino de “el ecúmene”. Incluso muchos la escriben sin tilde “ecumene”.

⁶ La doctrina tradicional del ecumenismo está establecida en la *Instructio de motione oecumenica* promulgada por el Santo Oficio el 20 de diciembre de 1949, que retoma la enseñanza de Pío XI en la encíclica *Mortalium Animos*. La variación introducida por el Concilio es patente tanto a través de los signos extrínsecos como del discurso teórico. En el Decreto *Unitatis Redintegratio* la *Instructio* de 1949 no se cita nunca, ni tampoco el vocablo “retorno” (*reditus*). La palabra *reversione* ha sido sustituida por *conversione*. Las confesiones cristianas (incluida la católica) no deben volverse una a otra, sino todas juntas gravitar hacia el Cristo total situado fuera de ellas y hacia el cual deben converger. En una palabra, se disuelven todas las diferencias.

*y persiste a través de los cambios históricos*⁷. El humanismo clásico greco romano busca la realización del ser del hombre a través de su formación. La referencia al suelo de un pueblo, según la cita, nos muestra la encarnadura del antiguo humanismo, que el mayor de los poetas latinos, Virgilio, refuerza cuando aconseja pensar a partir del *genius loci*.

Este arraigo que se mantuvo en el humanismo hispánico, se pierde en el humanismo ilustrado, que es, con pequeñas variantes, el que manejan los regímenes liberales, socialdemócratas y las Naciones Unidas, actualmente en el mundo.

Cuando hoy se plantea la creación de mega regiones, Unión Europea, Unión Suramericana, como una necesidad de dar respuesta al proyecto del *One World* lanzado por Bush padre en 1991, limitándose a la idea de “región o gran espacio” cuya integración se busca más por el lado económico y político que cultural, se está poniendo el carro delante del caballo.

Nos vemos entonces obligados intelectualmente a volver sobre la categoría de ecúmene para poder comprender, al menos en parte, qué nos sucede y nos puede suceder.

Agotado el proyecto moderno entre cuyas ideas fuerza estaban las de progreso, igualitarismo, democracia liberal, libre mercado, subjetivismo, racionalismo, primacía de la técnica, etc. etc. también se deshace, se desvanece la idea del mundo como universo.

Nos percatamos un poco sorprendidos que el mundo ya no es más un universo; esto es, que no tiene una sola versión y visión, la de la modernidad expresada a través del racionalismo de la Ilustración, sino que más bien, el mundo es un pluriverso. Esto es, el mundo está compuesto por muchas versiones y visiones, tantas como ecúmenes culturales lo habitan.

El mundo entonces es culturalmente plural, es un pluri-verso y no un uni-verso. Y su pluralidad radica en la existencia o coexistencia de diferentes ecúmenes.

Grosso modo, podemos determinar algunas: la europea, la angloamericana, la arábica, la india, la iberoamericana y la chino-oriental. Sin duda se podrá buscar otro tipo de clasificación dado que éstas existen a los efectos

⁷ Jaeger, W.: *Paideia*, México, FCE, 1946, p. 11.

didácticos-comprensivos y en ellos se agotan. Con todas las clasificaciones pasa lo de la chacarera: *casas más, casas menos, igualito a mi Santiago*. Siempre son aproximaciones a la realidad, pues ésta es más rica que aquéllas y no se deja encerrar.

Estas ecúmenes a veces coinciden con una región determinada, vgr. la ecúmene iberoamericana con la mega región del Mercosur, incluso la supera pues abarca también centro y parte de norte América. Con la ecúmene europea pasa, *mutatis mutandi*, algo similar. Existe en ellas una continuidad territorial.

Otras veces estas ecúmenes no coinciden con una región sino que involucran a varias, vgr. la angloamericana engloba una parte de Europa con Inglaterra, una parte de América con USA, Canadá, Jamaica, Guyana, Belice, un parte de Oceanía con Australia, Nueva Zelanda *et alii*, una parte de Asia con espacio americanizados como Singapur, Taiwan, Corea del Sur e incluso Japón.

Otras ecúmenes abarcan multitud de países, incluso algunos dispersos, como es el caso de la arábiga. En tanto que con la india sucede a la inversa y se encuentra limitada a un solo país.

Las ecúmenes determinan espacialmente no solo un medio apropiado para la vida colectiva sino también un mundo de valores compartidos por los hombres que la habitan.

El pluralismo

Y si de valores se trata, es la multiplicidad de ellos quien da origen al pluralismo.

Vamos a intentar definir la noción respondiendo a dos preguntas:

- a) ¿Cómo se plantea hoy, masivamente, el tema del pluralismo?
- b) ¿Cómo debería plantearse la cuestión?

Hoy se sostiene y alienta el pluralismo en la medida en que es un relativismo que invade toda la sociedad; es decir, no hay ningún valor verdadero ni ningún valor falso. Menos aún un valor superior a otro. Ya decía Discépolo en el tango Cambalache: *“todo es igual nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor”*.

Esta idea de pluralismo es difícil de erradicar, porque cuando uno la critica puede pasar a ser considerado un reaccionario, cosa que nadie quiere ser. Ser un reaccionario es ser un hombre fuera de la humanidad. Cuando en realidad el carácter reactivo es propio de los seres vivos y no de los cadáveres. ¡Pero vaya uno a hacerlo entender!

La teoría ilustrada que tiene hoy plena vigencia consiste en sostener que el pluralismo se debe plantear no sólo dentro de las ecúmenes culturales sino además dentro de los Estados nacionales que la componen.

¿Cómo debería plantearse la cuestión?

Nosotros sostenemos por el contrario que el pluralismo no debe darse en el seno de los Estados-nación, sino que el pluralismo se debe dar entre las ecúmenes culturales. El riesgo del pluralismo ecuménico dentro del Estado-nación lo nota, como lo vimos antes, el afamado politólogo liberal Giovanni Sartori cuando afirma: *“Reunir muchas culturas sobre un mismo territorio es peligroso. Así, no deben entrar en un país aquellos que no se encuentren listos para integrarse. Pues, la inmigración no seguida de la integración conlleva la muerte del pluralismo y la democracia”*⁸.

Son las ecúmenes las que producen la verdadera y auténtica pluralidad del mundo al constituirse ellas, a partir de valores compartidos, lenguaje, creencias, vivencias e instituciones compartidas.

Así, el pluralismo cultural debe ser entendido como un interculturalismo donde cada identidad se piensa entre otras, pero a partir de su diferencia, en esto radica la coexistencia de las comunidades.

Entender el pluralismo cultural como un multiculturalismo; esto es, un relativismo cultural que conduce simultáneamente a la exclusión de otras culturas para evitar su desnaturalización, o lo que es peor, valorar al otro por el sólo hecho de pertenecer a una minoría y no por su méritos o valor en sí mismo, es el grave error que comenten hoy los antropólogos culturales y los multiculturalistas o progresistas del pensamiento⁹.

⁸ Sartori, Giovanni: “Pluralismo, multiculturalismo e inmigración”, en el periódico *Il Giorno*, 15-9-2001.

⁹ El multiculturalismo se apoya en dos etapas del desarrollo de la antropología cultural: a) en el relativismo cultural de Franz Boas (1858-1942), el precursor de la antropología

Cuando en nombre de este multiculturalismo que como vimos es un relativismo sectario y excluyente, se invade desde una ecúmene a las otras, ello produce la desnaturalización de éstas. Así se alienta la “americanización” de la europea, “la imbecilización” de la iberoamericana, la “terrorización” de la ecúmene árabe, etc. Erróneamente desde la ecúmene invasora puede pensarse que se produce una transferencia de sentido, aun cuando ni todos los europeos están norteamericanizados, ni todos los iberoamericanos somos imbéciles, ni todos los árabes son terroristas.

Esta transferencia de sentido e interferencia de una ecúmene en otra es de máximo riesgo, porque nos está indicando el surgimiento de un totalitarismo ecuménico, por el cual una se impone al resto. El mundo perdería así su riqueza de aspectos variados, su carácter de bello, por aquello que es un cosmos, para transformarse en un “orbe” único, uniformado y homogéneo.

Pluralismo sin relativismo

¿Cómo puede ser un pluralismo sin relativismo?: Pensando que el mundo no es ya un universo sino un pluriverso, compuesto por varias ecúmenes.

Si queremos hablar en profundidad acerca del pluralismo tenemos primero, que fijarnos a partir de donde surge. Así podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que todo pluralismo nace de la preferencia por parte del hombre de ciertos valores sobre otros.

Esta definición nos obliga a meditar acerca de la naturaleza de los valores. Y la primera cuestión es que *los valores no son sino que valen*, según afirmara Hermann Lotze (1817-1881), el primero que modernamente meditó sobre este tema.

Y si los valores sólo valen es porque para existir tienen que encarnarse

norteamericana, que sostiene que no es posible hablar de culturas superiores o culturas inferiores y b) en la etapa de la descolonización de los años 60 y 70 donde los antiguos “objetos” de estudio de la conquista de América y del imperialismo en África y Asia, se transforman en “sujetos” que estudian sus propias realidades

en cosas y acciones. Y es a partir de ese momento que éstas se transforman en bienes o acciones buenas.

Ahora bien, los valores tienen dos rasgos fundamentales, la polaridad y la jerarquía. Los valores son polares porque siempre a un valor se contraponen un disvalor y guardan entre sí una relación jerárquica porque siempre uno vale más o menos que otro.

El hombre se aproxima a los valores a través de dos disposiciones, en primera instancia emotivas, cuales son las de preferir o posponer. Y así elige unos y deja de lado otros. Dado que el hombre prefiere y posterga constantemente durante su vida unos valores a otros, de la misma de la misma manera los pueblos van conformando a lo largo de su historia un mundo de valores preferidos y otros pospuestos que conforman su cosmovisión que es la que en definitiva fija su índole propia, su idiosincrasia dentro de la historia de la humanidad.

Las diferentes cosmovisiones están a su vez encarnadas en distintos espacios del mundo, que se denominan ecúmenes; y es allí donde radica todo verdadero y auténtico pluralismo que, por otra parte, es el que debe ser defendido a capa y espada ante la incontenible homogeneización del mundo que se nos propone como panacea política-cultural desde comienzo del los 90 con su ideal de *one world*.

Los intelectuales progresistas entienden el pluralismo cultural como diferentes versiones sobre lo humano y lo divino conviviendo dentro de una misma sociedad. Algo absolutamente inabordable por contradictorio. Recordemos al respecto cuando el niño mimado de la *intelligensia* francesa y uno de sus “nuevos filósofos”, Bernard Henry-Levy, se jactaba unos días antes del descalabro de la guerra de Serbia: “*Sarajevo con sus mezquitas, iglesias y sinagogas refleja la armonía de la razón civilizada*”. Sin percatarse que días después ese ideal de la razón ilustrada se hacía añicos. Y el error radica, pensar el pluralismo en pequeño, en el Estado-nación, en el lugar no correspondiente.

El salto indebido del pluralismo, siempre beneficioso de las diferentes civilizaciones, al pluralismo en el interior de los Estados de las mismas, es el error más grave cometido por la modernidad en orden a la vida político-

práctica de los pueblos. La democracia liberal y su pluralismo mal entendido, disolución de los valores nacionales, que como modelo se ha impuesto, incluso *manu militari*, fue el agente provocador de gran parte de las guerras del siglo XX.

El relativismo ecuménico

Mas, cabe ahora preguntarse ¿Cuál es la pauta o norma cultural que hace que una cultura o expresión cultural sea superior o inferior a otra?: *La producción de significaciones de mayor o menor valor universal*. Se nos podrá objetar que el valor universal está dado por las culturas dominantes. Y ello es cierto. Pero al mismo tiempo ello no inhibe que una cultura, llamémosle periférica, no pueda producir significaciones de valor universal.

De modo tal que cuanto mayor cantidad de significaciones de valor universal produzca una cultura, mayor será su jerarquía y superioridad.

Ahora bien, ¿Qué es lo que hace que una significación tenga valor universal?

Para la antropología cultural lo mismo que para las ciencias sociales el hecho de ser aceptadas mayoritariamente. Que dicho sea de paso, no es poco, pero no es suficiente razón.

En cambio, para la filosofía el fundamento de la validez universal de una expresión cultural no radica en la cantidad o número de convalidaciones sino en la naturaleza misma del valor expresado.

Así cuanto más acabada o perfecta es la significación de una particularidad mayor validez universal ha de tener: *Pinta adecuadamente tu aldea y pintarás el universo*.

Al mismo tiempo la filosofía establece una jerarquía en orden a las manifestaciones distinguiendo entre manifestaciones vitales y las del espíritu (*nous* o *anima*) otorgándole una primacía a este último por ser expresión de “lo divino que hay en nosotros”.

Vemos pues que desde la filosofía se plantea un doble acceso a la producción de significaciones de validez universal. Primero en cuanto a la perfección de la expresión y segundo en tanto expresión de lo más sublime que hay en nosotros.

Ahora bien, este criterio de verdad válido para las expresiones culturales se extiende a las ecúmenes pero no absolutamente sino en forma relativa.

Nos explicamos. No hay en el mundo una ecúmene superior absolutamente a otra u otras, lo que existe, *de facto*, es que unas superan a otras en algunos aspectos o manifestaciones, pero que no le otorgan superioridad absoluta. Así pues las ecúmenes, al ser totalidades de sentido, son relativas unas a otras; y este es el único posible relativismo cultural existente.

Ante la homogeneización del mundo que viene imponiéndose a fuerza incluso de bombas, como lo vimos hace unos años en Serbia, ayer nomás Afganistán, hoy Iraq y Palestina, debemos oponer el rescate del único y genuino pluralismo aquel que evidencian las grandes ecúmenes.

Debemos propender a la creación o restauración de “grandes espacios” que las contengan y dentro de los cuales regirá la autonomía federativa hasta de las más pequeñas regiones. Lo que implica el respeto, del pluralismo de expresión, en la unidad. Esta relación entre los grandes espacios y las pequeñas regiones vuelve a plantear el viejo problema que se le presentó ya a Carnéades de Cirene (214-134): *Cuál es el límite entre lo último de lo poco y lo primero de lo mucho*.

Corresponderá al genio político del próximo milenio su establecimiento para el logro de la buena vida.

No es difícil pensar una Iberoamérica confederada o una Europa federada. Lo que es difícil pensar es una vida futura sin matices, toda homogeneizada bajo un solo patrón o medida. Porque esa vida ya no será vida será solo sobrevivencia de un hombre transformado en un homúnculo. Y eso es, casualmente, lo que no queremos para el hombre en general y para los hispanoamericanos en particular.

Construcción de un gran espacio suramericano

En estos días que venimos recibiendo varias solicitudes del extranjero sobre la integración suramericana (investigadores brasileños como Julia Nassif Souza de la revista de Sociología de la Universidad de San Pablo, de nuestro traductor al ruso Vladislav Gulevich entre otros) nos parece

adecuado realizar algunas precisiones fundamentales sobre el tema. Sobre todo en el desenmascaramiento de los intereses reales que mueven la geopolítica brasilera, desde siempre ambivalente.

En primer lugar nosotros proponemos dejar de hablar de integración, concepto que forma parte de lo políticamente correcto, para hablar de construcción de un gran espacio geopolítico autocentrado económicamente y políticamente soberano. La categoría de integración es un engaño pichanga *ad usum* becarios. Luego de 21 años desde el Tratado de Asunción de 1991 al presente, el Mercosur resultó ser sólo el instrumento de integración de las burguesías comerciales de Sao Paulo y Buenos Aires, y nada más. La construcción de un gran espacio supone una voluntad de poder que se enfrente y recorte los poderes mundiales actuales en tanto que la idea de integración implica sumarse a las ventajas relativas de la globalización. O hablamos en términos geopolíticos de construcción de un gran espacio o callamos.

En segundo lugar hay que dejar de hablar de América Latina, como ya dijimos antes, pues es un concepto que indica una rémora colonial franco-inglesa —ni los aborígenes son latinos ni los criollos lo somos— para hablar de Iberoamérica o de la América Indoibérica y así incorporar sin tapujos al Brasil. *El latino americanismo es un concepto vago y estéril*, ha sostenido con razón don Helio Jaguaribe. Geopolíticamente hablando, esto es, desde un realismo político, se debe hablar de Suramérica (Sud-América es un galicismo inadmisibles a esta altura de la historia americana), pues México y Centroamérica son dominios consolidados de la potencia imperial talasocrática.

En tercer lugar la construcción es solo posible si podemos asegurar un *heartland suramericano* protegido por las líneas de tensión geopolíticas cuyos vértices tendrían que ser Buenos Aires, Brasilia, Caracas y Lima o Quito o Bogotá. Este último vértice es indistinto aunque hoy es preferible Bogotá. Esto es lo que hemos denominado “teoría del rombo” que venimos defendiendo desde hace una década.

En cuarto lugar aquellos que tienen y pueden aportar más, aporten más, pues si no se da una relación de reciprocidad no hay construcción de un

gran espacio en Suramérica. Este es el principio fundante de todo gran espacio geopolítico, pues si uno de los miembros aporta todo se transforma en un imperio subregional y si todos aportan por igual es una ficción política. No tiene miras de realización.

Si, hipotéticamente, se tuvieran en cuenta estas cuatro instancias que proponemos habría que eliminar, finalmente, los presupuestos histórico-políticos de los miembros que la integran comenzando por el mayor aportante, que en este caso es Brasil con casi 200 millones de habitantes y el 38 % del PBI de la región.

Y acá salta la liebre. Y aquí aparece la cuestión fundamental. ¿Quiere Brasil la construcción de un gran espacio autocentrado económicamente y políticamente soberano en Suramérica?

Todo indica que no, pero todo aparece como que sí. En apariencias Itamaraty a todos los proyectos dice que sí, pero en realidad obra en concreto rechazándolos. Su alianza principal es con los Estados Unidos como socio privilegiado, relación que lo ha transformado hoy día en gendarme de la región. Su asociación secundaria es con cualquiera de los países suramericanos. Esta distinción entre aliado y socio es fundamental para poder llegar a comprender en parte, a barruntar, cuales son los intereses profundos que mueven a Itamaraty. Brasil es aliado de USA y socio de Argentina o Venezuela o Uruguay.

Nos explicamos con un ejemplo: El Banco del Sur (también podríamos hablar de la integración militar, del la Comunidad suramericana de naciones, del Unasur, de los corredores bioceánicos, del gasoducto transamazónico, de la navegación de los ríos interiores de la América del Sur, etc.)

El Banco del Sur arrancaría con un capital inicial de 7.000 millones de dólares. La controversia respecto del aporte de los países accionistas impulsores de la idea radica que unos, como Brasil o Paraguay, proponen hacer aportes menores del orden de los 300 millones y otros como Ecuador, Venezuela y Argentina proponen aportes significativos. En una palabra, unos quieren que el Banco del Sur nazca chico y otros piensan en términos de grandeza.

La contradicciones surgen con las declaraciones de Guido Mantega,

ministro de hacienda del Brasil, quien sostuvo que: “*la prioridad del Banco del sur será financiar proyectos de infraestructura, logística y energía*” y recordó que “*sólo el Banco de Desarrollo de Brasil tiene 120.000 millones de dólares para financiar al sector productivo de su país, en tanto que el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) tiene sólo 100 millones de dólares para toda la región*”.

¿Qué pretende entonces la *intelligensia* brasileña, crear un banco pobre esterilizando otra idea mas que puede servir para liberarnos, como lo hizo con la Comunidad Suramericana de naciones invitando a Surinam y Guyana, o sea, Holanda e Inglaterra a participar?

Esta idea del Banco del Sur, hay que decirlo con todas las letras la lanzó Chávez y le mostró sus beneficios a Kirchner, quien honesta y cabalmente la aceptó.

Brasil se sumó como se suma a todos los intentos de integración suramericana, no por su vocación integradora, sino porque Itamaraty (la cancillería brasileña: Su verdadero poder nacional) no descansa en su ambición de dominio. Y así, si los proyectos o ideas que se lanzan benefician su política permanente de “extensión al oeste” los apoya, de lo contrario los esteriliza, pero nunca los rechaza, pues su rechazo generaría una resistencia que no tiene por qué crear.

Esto hay que saberlo y nuestros gobiernos hispanoamericanos deberían alguna vez hacerlo notar. Brasil, a través de su cancillería Itamaraty, interpuso, interpone e interpondrá todos los recursos a su alcance para impedir la integración norte-sur o sur-norte de Suramérica, de modo tal que si hay algo que no desea ni quiere es la relación Caracas-Buenos Aires, y el Banco del Sur abona y refuerza esta integración.

Hace ya más de un siglo y a partir de los trabajos de don Tulio Jaguaribe, el padre de Helio Jaguaribe, el sociólogo que más influencia en el poder del Brasil ha tenido en estos últimos veinte años, los gobiernos de Argentina y Venezuela están solicitando al de Brasil avanzar en los trabajos para la integración fluvial de Suramérica sobre todo en la vinculación entre los ríos Paraguay –Guaporé a través del dragado de los ríos Alegre y Aguapey, atravesando la laguna Rebeca y el riacho Barbados y su respuesta siempre ha sido una dilación continuada.

Vemos como el Banco del Sur nos llevó a consideraciones que hacen al riñón de la geopolítica suramericana, a tratar de llamar a las cosas por su nombre y a correr el velo de las intenciones ocultas. El Banco del Sur es estrictamente hablando una idea metapolítica, pues va más allá de la limitación política partidaria y local para instalarse como categoría de condicionamiento de la acción política concreta futura del gran espacio suramericano.

Mientras tanto los seis países que inicialmente constituirían el Banco del Sur tienen presos 164.000 millones de dólares, en Bancos de USA y Europa, esto es, diez veces más de los créditos que recibimos con condicionamientos de todo tipo, durante el 2006.

El Banco del Sur si naciera grande se transformaría automáticamente en la expresión financiera de la Unión Suramericana lo que le permitiría negociar como bloque y no aisladamente con los poderes internacionales. La consecuencia natural de un Banco del Sur pensado en términos de grandeza sería la implantación de una moneda única tal como se propuso en la reunión del Mercosur, aquella a la que asistió Nelson Mandela, realizada en Ushuaia en 1999 y dilatada por Brasil *sine die*.

Es que Itamaraty no quiere una negociación en bloque, con una moneda única, con los poderes mundiales sino que desea negociar con Brasil como bloque con los poderes internacionales, esta es la madre del borrego. Quien no vea esto, mira sin ver.

Este ejemplo que hemos puesto es emblemático pues muestra como Itamaraty apoya y socaba al mismo tiempo un mismo proyecto. Nuestras cancillerías no se dan cuenta o no lo hacen notar, nuestros políticos menos pues pasan su vida en problemas internos y vuelos de cabotaje, ni qué decir de nuestros dirigentes sociales y culturales embelezados en un “latinoamericanismo” vacuo y falto de contenido.

En la construcción del gran espacio suramericano Brasil es Alemania y Argentina es Austria, pero la sumatoria de Venezuela, Perú y sobre todo Colombia equilibra la balanza. Hoy, a mediados del 2009, esta última opción, la opción Colombia es de singular importancia. Y si algún tonto de estos que nunca faltan pues *stultorum infinitus est numerus* nos dijera que es imposible, solo nos cabe responderle es *conditio sine qua non* en la

construcción de un gran espacio suramericano reemplazar las criterios ideológicos por las relaciones geopolíticas o mejor aún: metapolíticas.

La relación geopolítica de Argentina tiene que ser forzosamente con Brasil, pero para ello debe privilegiar las relaciones geopolíticas con Venezuela y Colombia más allá de los criterios ideológicos. Brasil tiene una gran ventaja sobre Argentina, su mayor potencial económico y militar pero al mismo tiempo tiene una desventaja geopolítica en la región, no puede tener ningún otro aliado de peso, sólo puede tener socios circunstanciales, pero Argentina si tuviera política exterior propia, sí que puede tener aliados. Y esta es la gran diferencia que juega a nuestro favor.

Socios históricos del Brasil lo han sido el Paraguay, Chile y Ecuador pero nunca llegaron a la categoría de aliados. Esta categoría es la que se quiso plasmar en el Tratado de Asunción con Argentina, pero no pasó de una asociación comercial. Así están las tensiones geopolíticas hoy en la América del Sur.

Comentario y respuesta

Estimado Dr. Buela,

Extraordinario artículo. Permítame agregarle un par de comentarios,

1. Me parece que una comparación más ajustada sería Brasil-Argentina con Alemania-Francia en lugar de Alemania-Austria. No me voy a extender en justificarlo porque Ud. entenderá claramente adónde voy.

2. En ambos casos existía una historia de confrontación por la primacía y en ambos la integración regional sólo era concebible a través de un entendimiento mutuo. En Europa fue necesaria la destrucción completa de la vocación alemana para posibilitar la unificación, mientras que en Suramérica se cumplimentó la opuesta, la de la Argentina.

3. En respuesta a su pregunta “¿Quiere Brasil la construcción de un gran espacio autocentrado económicamente y políticamente soberano en Suramérica? “, es para mí evidente que no, que Brasil aspira a resultar la potencia hegemónica de un espacio que le permita negociar con suficiente entidad en el ámbito internacional. Ya sea para formar parte del BRIC ó para acordar relaciones con Europa, EEUU ó Asia.

4. Es evidente que cualquiera de las dos opciones (construir un espacio autocentrado ó ser la potencia hegemónica regional) requiere de un entendimiento con la Argentina. No es algo que Brasil pueda construir por sí solo mediante acuerdos con cualquier otro país de la región. Sin la Argentina adentro sería inconcebible cualquier opción. El Mercosur, en ese sentido, resulta funcional a dicho propósito.

5. Es evidente también que la Argentina se halla en una situación similar: no puede dejar a Brasil afuera. La construcción de un espacio regional excluyendo a Brasil no sería un bloque para relacionarse con el resto del mundo sino para enfrentar a Brasil. Pero, a diferencia de Brasil, la Argentina no parece tener la opción de aspirar a ser la potencia hegemónica regional, parece que esa opción quedó afuera de nuestro elenco hace varias décadas.

El problema es, entonces, ¿cómo se le pone el cascabel al gato?

Es también evidente que es necesario:

1. Elaborar una política regional e internacional propia

2. Reconstruir el poder nacional. En este punto, quisiera indicar especialmente que la clave principal no reside en una política de defensa (ó no basada ó centrada en ella) sino en una política tecnológica. Los pocos espacios que la Argentina puede aún disputar se encuentran en la tecnología, no en su eventual poder defensivo, disuasivo ó agresivo. Y mucho menos como mercado de consumo ó como productor de materias primas. A medida que Brasil va integrando y tomando el control total de su espacio nacional la Argentina, como productora de alimentos ó materias primas, será cada vez más, en relación a Brasil, como lo es Uruguay a la Argentina.

Bueno, estimado Buela, disculpe la extensión pero el abordaje que Ud. hace lo merece.

Un abrazo

Octavio Ortiz de Zarate

Querido Octavio: Como siempre tus comentarios son más incisivos que mis breves artículos, porque me obligan a explicar cosas que o doy por sentadas o no se me ocurrieron al escribir.

A ver si puedo avanzar sobre lo que vos comentaste.

1.- Cuando realizo la analogía Brasil es a Argentina lo que Alemania es a Austria, y no elijo el símil francés es porque Alemania y Austria construyeron un gran espacio en tanto que Alemania y Francia lo más que lograron es una regular integración. Pretendo que Brasil y Argentina logren la construcción de un gran espacio autocentrado económicamente y políticamente soberano.

2.- Hablando con propiedad no creo que Itamaraty pretenda hacer de Brasil una potencia hegemónica, lo que pretende en profundidad es llevar a que este espacio suramericano, por ahora más virtual que real, se manifieste por él mismo en función de los intereses del Brasil. En una palabra, Itamaraty que tiene conocimiento de la acusación que pende sobre ella, y como no es tonta, no pretende una hegemonía directa: como representante de América del Sur, sino que Suramérica se manifieste por sí en función de los intereses del Brasil. En una palabra, busca la aproximación indirecta a la decisión política de la región.

Por eso afirmo en el artículo de marras: *“Es que Itamaraty no quiere una negociación en bloque, con una moneda única, (lo que mostraría la voluntad hegemónica del Brasil) con los poderes mundiales sino que desea negociar con estos, con Brasil como bloque (Brasil como un bloque sobre el que convergen los intereses del resto de los países suramericanos) con los poderes internacionales, esta es la madre del borrego”*.

3.- Brasil no se presenta a sí mismo como potencia hegemónica porque ello lo llevaría, como bien observás vos, a un enfrentamiento con Argentina, y es esta otra razón más para hablar de “aproximación indirecta”.

4.- Es cierto, tenemos que aprovechar las ventajas comparativas que están radicadas sobre todo en el orden tecnológico, tanto nuclear como agropecuario, con todas sus variantes, además de la calidad personal e intelectual de nuestros trabajadores e investigadores que son superiores a los de Brasil.

Creo que pudimos avanzar un poco más sobre el tema. Hay que seguir y entusiasmar a otros de nuestros compañeros. Un abrazo. Alberto

Pensamiento suramericano y gran espacio

Como no puedo con el genio, de tanto en tanto, me tengo que pelear con alguno, esta vuelta es con los contenidos de una serie de artículos que llevan por título el anodino y remanido slogan *Pensamiento sudamericano e integración regional* aparecidos en una revista de un gremio “ilustrado”.

Ya en el mismo título vemos la liviandad y la ligereza intelectual de quien los publica. Aburridos, abufachados estamos de reiterar una y otra vez que no se dice Sudamérica porque es un galicismo, se debe decir y escribir en correcto castellano **Suramérica**.

Esto lo venimos sosteniendo desde el CeeS (Centro de estudios estratégicos suramericanos) con sede en la CGT. Algunos nombres del campo nacional nos acompañan en esta patriada como Enrique Oliva, el poeta Carlino, el Chino Fernández, Pereyra Mele, Julio Piumato, el eximio colombiano Alvaro Mutis, el chileno Pedro Godoy *et alii*.

Más allá del galicismo evidente, lo que sucede es que la ere “r” como la erre “rr” indican el peso natural que tiene el castellano por sobre las otras lenguas¹⁰. Ya el dibujante Fontanarrosa describió el tema muy bien en ocasión del Congreso Internacional de la Lengua en Rosario cuando afirmó respecto de las malas palabras que una cosa es decir “mierda” y otra muy distinta es decir “merd”. La “d” es delicuescente, queridos amigos.

Además en el titulado de los artículos todos los términos están en mayúscula, costumbre estulta que tienen muchos de nuestros compatriotas de pretender escribir el castellano como el alemán, lengua donde todos los sustantivos van encabezados con letra mayúscula.

Y para terminar con el titulado, la segunda parte de la cópula *integración*

¹⁰ Al respecto hay un trabajo de Ramón Peralta, *Teoría de Castilla* (Actas, Madrid, 2006) en donde muestra como el castellano sonaba a sus enemigos como tambores. Es de entre las lenguas romances la más alejada del modelo latino (p. 59) por la simplificación notable que realizó del latín. Hablando estrictamente el castellano proviene del “osco” dialecto de guerreros y campesinos surgido entre la costa oriental de Cantabria y la comarca de la Bureba, tal como lo probó el eminente lingüista Antonio Tovar en *Lo medieval en la conquista* (FCE, México, 1970).

regional, otra idea común que se repite hasta el hartazgo, cuando en realidad lo que hay que hacer es pensar en términos de *grandes espacios*.

Pasar de hablar de integración regional a creación de grandes espacios autocentrados es el signo evidente que marca la diferencia hoy entre una inteligencia bastarda y una genuina. La idea de gran espacio supone un recorte al poder internacional del imperialismo pues se apoya en la idea de reparto del poder, en tanto que la idea de integración regional se apoya en la idea de convivencia sometida al imperialismo. Pruebas al canto, a nuestras cancillerías nunca se le cae de la boca la reiterada “integración”, pero jamás se le escapa hablar de la construcción de un gran espacio.

Vayamos ahora a alguno de los contenidos de los artículos. Lo primero que nos salta a la vista es el reiterado concepto de *América Latina* y utilizado sin ningún sentido crítico. Así de entrada nomás, al excelente artículo del historiador chileno Pedro Godoy, uno de los hombres que más se cuida en el uso correcto de los términos y que nunca usa el término “América Latina”, le encajaron un acápite hablando de América Latina.

Seguramente es Godoy, junto con nosotros, Horacio Cagni y don Luis Villordo, el gran filósofo mejicano, el único que utiliza siempre el término correcto de Iberoamérica. Es que este último concepto es antropológico y no ideológico como el de Latinoamérica. Término, como es sabido, inventado por los franceses y luego utilizado por los yanquis, los marxistas, los liberales y los demócratas y social cristianos. Todos juntos en el extrañamiento de Nuestra América por el mal uso de un término¹¹.

A continuación viene un artículo sobre *Hegel Marx y América Latina* que recorre los lugares comunes del tema sin decir nada nuevo, al contrario, el resentimiento antiespañol del autor le hace afirmar que una de las fuentes de la animadversión de Marx contra Bolívar fue la de los historiadores españoles resentidos con el Libertador por la pérdida de las colonias españolas. ¿Qué historiador español? Si además Marx no leía español. Y a renglón seguido afirma que Marx escribió el artículo consultando la bibliografía

¹¹ Sobre este punto hemos escrito hasta el hartazgo, vale consultar *Hispanoamérica contra Occidente*, Barbarroja, Madrid, 1996.

inglesa en el Museo británico de Londres. Por último en el artículo de la Enciclopedia británica sobre Bolívar que es el que escribe Marx no existe ninguna citación sobre autor español. En resumen, una farabuteada (*farabutto*) llena de prejuicios.

En otro artículo se afirma: *Sin embargo, la Unión Latinoamericana, incluyendo el Caribe, resulta insoslayable.* ¡Otra vez sopa! No podemos con la integración con Brasil, Paraguay y Uruguay y tiramos la pelota hacia delante, hacia un inalcanzable y vacuo “latinoamericanismo” que además incluye al Caribe, donde hay doce Estados-Nación ridículos creados por los Estados Unidos e Inglaterra para manejar electoralmente la OEA¹². No existe ni el más mínimo sentido de realismo político. Sobre el vacuo y estéril “latinoamericanismo” pueden consultar los múltiples trabajos de don Helio Jaguaribe, pero claro, prefieren publicarle a un cuatro de copas, contador de profesión, que forma parte de lo políticamente correcto como lo es la izquierda progresista.

Luego viene un artículo de un profesor de filosofía que afirma como verdad revelada: *la mundialización es un fenómeno irreversible de nuestra civilización.* Si es “irreversible” que sentido tiene que escribamos sobre integración regional. Por otra parte, el mundo siempre existió, lo que pasó es que el mundo dejó de ser un “cosmos”, algo bello, para transformarse en in-mundo, algo desagradable y feo.

Reitera una vez más la vaguedad de afirmar que: *pasar del Mercado común del sur a la auténtica comunidad latinoamericana*, cuando no se pudo realizar aún el primero entre cuatro naciones ya están sosteniendo la realización de la unión de veinte. Lo que esteriliza todas estas propuestas es el no-lugar, tanto desde donde se realiza, cuanto a donde pretenden llegar.

¹² Los miembros del Caribe son: 1) Antigua y Barbuda; 2) Bahamas; 3) Barbados; 4) Dominica; 5) Grenada; 6) San Cristóbal y Nieves; 7) Santa Lucía; 8) San Vicente y las Granadinas; 9) Jamaica; 10) Trinidad y Tobago y las históricas 11) Haití; 12) República Dominicana; 13) Cuba. Existe además Puerto Rico que quedó anclado a los Estados Unidos desde 1898 y una veintena de islas importantes como Martinica, Guadalupe, Vírgenes, Anguilla, Caimán, Montserrat, San Eustaquio, Saba, San Martín, San Bartolomé, María Galante, Curazao, etc.

Y este no-lugar no es ni siquiera la u-topía que al menos nos hace un llamado desde el futuro, sino el no-lugar de los espacios de consumo como son los aeropuertos y los supermercados. En este caso el no-lugar es el común espacio del pensamiento único.

La desgracia de los profesores de filosofía es que oscurecen las aguas para que parezcan más profundas. Y de esto no hay dios que nos libere.

Viene luego otro artículo titulado con el equívoco concepto de *América Latina* para intentar situarla en la época contemporánea. Una vez más el declamativo e insustancial concepto de Latinoamérica. Cuando no espurio e ideológico. Allí se sostiene un despropósito mayúsculo cuando se afirma que “*los nueve países hispano parlantes de América del Sur son iguales al Brasil. Y agrega que la única geopolítica importante en América Latina es la brasileña siendo los únicos, además, que han pensado en serio al conjunto de América del Sur*”.

¿Y Perón ayer y Chávez hoy, qué son moco e'pavo? Sin contar en el siglo XIX Rosas por Argentina, Santa Cruz por Bolivia, Carlos Solano López por Paraguay, Eloy Alfaro por Ecuador y así podríamos poner veinte ejemplos de cada uno de esos “nueve paisitos” que según el autor apenas logran juntos igualar al Brasil.

¿Cuál fue el pensamiento “en serio del conjunto de América del Sur” por parte del Barón de Río Branco, el mentor ideológico de Itamaraty? Avanzar sobre sus vecinos hasta agotar su buena voluntad. Así pudo avanzar en una geofagia incontinente sobre Argentina, Paraguay, Bolivia, Perú y Colombia en la posesión de territorios que nunca le pertenecieron con el apoyo incondicional de la diplomacia inglesa y norteamericana.

Si estos son los efectos reales de una diplomacia que “*ha sido la única que pensó en serio al conjunto de la América del Sur*”, no la queremos porque solo ha pensado en serio América del Sur para ellos y sus intereses particulares.

Lo más grave es que estos autores, a los que he evitado ex profeso nombrar, andan perorando por los cuatro costados de Nuestra América semejantes o peores sandeces y que lo único que logran es entorpecer el camino de la liberación de Suramérica en que estamos empeñados todos aquellos que sostenemos “el realismo político” como corriente politológica.

A nosotros se nos opone el ideologismo culturoso de estos

“manoseadores de ideas” que la van de pensadores nacionales, quienes no solo confunden al lector y al auditorio sino que nos arrastran hacia un *Holzwege*, hacia un camino que no conduce a ninguna parte.

IV

CRISIS O DECADENCIA: UNA DISYUNTIVA DE NUESTRO TIEMPO

El hombre, en general, sabe de la realidad por lo que aparece. Mientras que las ciencias particulares conocen por los actos o hechos específicos a cada disciplina. Así el psiquiatra conoce a su paciente por lo que dice y hace. El médico por las manifestaciones del cuerpo del enfermo, el detective, el historiador, el sociólogo, el economista, de igual manera.

¿Y el filósofo? El, en principio, como el hombre común, conoce por lo que aparece. Y si bien no existe, en este sentido, una diferencia entre ambos, la misma va a surgir en la descripción de aquello que a los dos se les aparece.

Y aquello que aparece es denominado técnicamente: el fenómeno. Término que proviene del griego *phainomenon*, que es la voz pasiva del verbo *phainomai* "mostrar" de ahí que *fenómeno* venga significar etimológicamente: "lo que se muestra", que tiene su raíz última en *phós-photós* = luz. De ahí nuestros términos cotidianos de fósforo o foto. Así, lo que se muestra es lo que sale a la luz, sea del interior del hombre, como del interior de

la realidad objetiva, el ente = *ens/entis* = lo que es.

Nuestra observación nació allá por el 2001 cuando todos los discursos desde el poder o desde la hermenéutica periodística al referirse a la situación de nuestro país afirmaban que *estamos en crisis o esta es la peor crisis de nuestra historia*. Pero luego nos detuvimos un poco más y vimos que en otras latitudes el discurso se repetía, y así leímos acerca de la crisis rusa, francesa, alemana, española, italiana, norteamericana, brasileña, etc.

Ante esto sostenemos que nosotros, los argentinos en particular y el hombre en general, no estamos en crisis sino más bien en decadencia.

¿Por qué? Porque crisis como su nombre lo indica viene del griego *kri-nēw* que significa separar, distinguir, juzgar. Que originariamente significaba tamiz, como el que usan nuestros albañiles para separar la arena fina. Los momentos de crisis en la vida personal son, por ejemplo, los de la adolescencia en donde el joven se encuentra ante una bifurcación de caminos y debe decidir que hacer o llegar a ser. Se da en la menopausia o andropausia momento en el que los hombres deciden rejuvenecerse o aceptar el envejecimiento. En una palabra, las crisis son siempre etapas que hay que superar en el camino de la vida.

Pero Argentina hoy no vive una etapa, sino en todo caso asiste a un cambio epocal. Un cambio que se parece más a una decadencia que a un resurgimiento. Y decimos decadencia porque asistimos a la desvalorización de todo aquello que fue valioso, por ejemplo, el respeto a la palabra empeñada, a las normas mínimas de convivencia, a la honradez, laboriosidad, austeridad, piedad (veneración por los padres y los próceres) en definitiva, grandeza de alma o *magnanimitas*. Lo grande nace grande, afirma por ahí Heidegger, de lo mínimo no sale nunca lo máximo. Y así podríamos seguir llenando páginas pintando nuestra decadencia. Pero que cada uno utilice sus pinceles y colores que más le plazcan. Mucho hay para pintar, diría demasiado.

Ahora bien, la noción de decadencia encierra un enigma poco común, y es que siempre se puede ser, un poco más decadente. Su concepto significa tanto naufragio, hundimiento, ruina, caída u ocaso. Encierra la idea de “declinación necesaria” de la que no se puede salir recorriendo el camino

hacia atrás. Es necesario comenzar de nuevo como lo hace el sol luego del ocaso o el comerciante después de la ruina.

Esta ley de la decadencia se manifiesta en todos los campos, en la vulgaridad de nuestro folklore (ahora romanticón), de nuestro paisanos (ahora con boina y botas con pompón), de nuestros dirigentes (sin pertenencia, pues no se sabe dónde viven ni de dónde son), de nuestros milongueros (parodia de acróbatas), de nuestros periodistas (todos carilindos que repiten lo mismo), de nuestras actrices (intercambiables unas con otras), de nuestros obispos (con cara de nada), de nuestros militares (cortados por la misma tijera de la mediocridad), de nuestros sindicalistas (aunque flacos casi todos gordos), de nuestros filósofos (que siempre imitan e imitan mal al estilo de un espejo opaco) y así podemos seguir *ad infinitum*.

Así, pues, de la decadencia sobre todo social, política, económica y cultural que es la que nos afecta hoy, aquí y ahora, en Argentina, solo se puede salir por dos vías: o la restauración o la revolución. Ejemplos históricos tenemos de ambos caminos. Así Augusto, luego de las desastrosas guerras civiles que sumieron en decadencia a la República romana comienza la restauración de las costumbres antiguas que habían hecho grande a Roma. De idéntica manera, *mutatis mutandi*, en nuestro país Rosas luego de la desastrosa anarquía de la década de 1820/29 que sumió en decadencia a la sociedad, se alzó como el Restaurador de las leyes.

Ejemplo de la vía revolucionaria lo ofrece en América Fidel Castro con la revolución cubana, con todos los reparos que pueden hacerse, que vino a cambiar el orden constituido de prostitución, corrupción y decadencia que el régimen de Fulgencio Batista había sumido a Cuba.

Pero como la restauración o la revolución son siempre relativas a las circunstancias y sujetos históricos que las encarnan, eso lo dejamos para los historiadores, sociólogos y politólogos que determinen unas y otras.

Desde el punto de vista filosófico la salida de la decadencia encierra una paradoja (etimológicamente: algo inesperado o raro), y es que no se puede salir de la decadencia remontando el camino que nos llevó a ella, sino sólo se puede salir intentando otros caminos, otras alternativas, como se dice hoy.

Yo creo y ésta es mi íntima convicción que de la decadencia solo se puede salir como lo hicieron Dédalo y su hijo Icaro del laberinto cretense: por arriba. Sólo por arriba. Pensando en grande y actuando en grande. No imitando, sino pensando con cabeza propia. Eliminando la autodenigración tan propia y fomentada por la *intelligensia* vernácula. Buscando e intentando la preferencia de nosotros mismos. Recuperando el sano orgullo de ser argentinos, con todos los pro y los contra que ello supone y encierra.

Y acá entra de rondón el tema de la identidad. Y aquello que la amenaza no es la identidad de “los otros” sin la identidad pensada para nosotros de todos por igual.

La mejor más profunda definición de decadencia es la que nos brinda el periodista y pensador Gilbert Comte cuando la define como *le refus du sacrifice*, el rechazo del sacrificio: “*La décadence débute quand chacun refuse de prendre des risque pour les autres*” (la decadencia comienza cuando cada uno rechaza tomar riesgos por los otros)¹.

Nuestros representantes rechazan sacrificarse por sus representados, no toman ningún riesgo a favor de los otros, sus representados. El pueblo en su conjunto es simplemente un convalidador de representaciones que sus dirigentes, los representantes, no se ven obligados a cumplir.

La única obligación que tienen es cumplir con el procedimiento jurídico formal de acceso a los cargos, a las representaciones. Una vez en posesión de las mismas su responsabilidad se diluye en un discurso político que dice y no dice: que promete sin comprometerse, ni moral ni existencialmente. En una palabra, promete pero no se obliga.

Esta ruptura de la representatividad que se da en todos los niveles y dominios de la actividad ha hecho que el pueblo llano busque la solución de sus problemas, a sus demandas, a través de las movilizaciones, las tomas de edificios, los piquetes en las rutas y calles, la ocupación de los espacios públicos, la interferencia en los servicios y las mil medidas y revueltas hechas *ad hoc*.

El pueblo ha tenido que tomar la representación en sus manos porque

¹ Comte, Gilbert: *Notes sur un temps rompu*, Paris, Le Labyrinthe, 2003 (redactor de *Le Monde* de 1969 a 1982).

sus representantes, políticos y sociales, no lo han representado, no han estado a la altura de sus necesidades.

¿Para qué sirve el parlamento si con sus leyes no soluciona los problemas del pueblo que lo votó? ¿Para qué sirven los sindicatos si no logran las reivindicaciones reclamadas por sus trabajadores? ¿Para qué sirven los científicos si no investigan *lo que es*, lo que se necesita en lugar de desclarar hormigas o desentrañar sombras? ¿Para qué sirven los pastores que no se ocupan de las necesidades de sus ovejas y las protegen del lobo? ¿Para qué sirven los jueces que ignoran la noción de equidad, limitándose al procedimiento? ¿Para qué sirven los dirigentes locales y barriales si en lugar de ocuparse del vecino se ocupan del ciudadano o peor, de la humanidad? En definitiva, ¿Para qué sirven los filósofos si en lugar de escribir abstrusos informes para el Conicet o pensar sobre la inmortalidad del cangrejo, no se “aplican a los problemas y necesidades concretas de la América del Sur” como propugnaba Juan Bautista Alberdi?

Cuando un dirigente enaltezca el sacrificio personal como su método en el ejercicio de la representatividad podrá, entonces, el pueblo confiarle su representación, en el mientras tanto, está la exigencia de construir en la lucha, que es donde se muestran los talentos, nuevos dirigentes que tengan como apotegma: “tomar riesgos personales a favor de sus representados”. Sólo así se podrán reemplazar a los antiguos, de lo contrario se reciclarán automáticamente como lo vienen haciendo desde hace décadas. Así como lo hicieron ostensiblemente luego *débaclé* del 2001, interpretando el grito popular: “que se vayan todos” no yéndose ninguno.

Que el discurso social de la decadencia prive al ciudadano de a pié, como nosotros, de pensar la diferencia entre el bien y el mal para evitar el riesgo de discriminar, o lo que es peor que lo discrimine por pensar de ese modo, está mostrando a las claras que en la sociedad secularizada (se perdió la idea de lo sagrado), igualitarista (se perdió la idea de igualdad de oportunidades), incrédula (no cree en nada ni en nadie) y nihilista (eliminó la esperanza como virtud teologal y se quedó sólo en la espera-desesperante). En esta sociedad en que vivimos ya no hay pecadores sino delincuentes. Y “*el delincuente*, ha escrito en estos días Aquilino Duque, el más lúcido pensador

español vivo, *no tiene temor de Dios y tampoco debe temer mucho a las leyes de una sociedad sin valores que proclama la neutralidad ética y se niega a distinguir el bien del mal. Su mayor castigo es lo difícil que le resulta (a él) que esa sociedad se dé por transgredida*".

Nuestra propuesta

Hay que llevarse del consejo de Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar, "*sino creamos morimos*". Y así crear y buscar nuevas formas de representación política y social. Nuevos mecanismos de participación ciudadana y popular. Nuevos referentes culturales. Nuevos proyectos de asociación. Esto que estamos haciendo hoy aquí en Junín, en la Cámara de Empresarios, es nuevo. Y todo ello que vaya dirigido a la construcción de un nuevo Proyecto Nacional y a la refundación de un Nuevo Estado y a la conformación de una nueva estrategia internacional por parte de Argentina.

Esquemáticamente los puntos sobre los que se debería trabajar en forma prioritaria son los siguientes:

Identidad cultural: Es el aspecto que nos determina en lo que somos entendido no como una cosa siempre idéntica sino como aquello que nos hace ser a nosotros mismos. Identidad viene de *idem*. La correcta defensa de la identidad radica en el mantenimiento del ser colectivo de un pueblo en medio del cambio histórico que se produce, alentando todas aquellas expresiones que consoliden y expresen de mejor manera nuestra identidad. El ser sí mismo lo expresaban los latinos en el *ipse*.

Restauración del Estado: Como instrumento del poder nacional es aquello que tiene el gobierno para ejecutar lo que decide hacer. Sin Estado no hay proyecto nacional posible, pero con un Estado Bobo tampoco. Los principios de solidaridad, de subsidiariedad y de bien común serán los pilares sobre los que se apoyará la reestructuración del nuevo Estado. La reestructuración rápida y contundente de la representación política, judicial y administrativa es una exigencia de la hora actual.

Economía Alternativa: La economía al servicio de la política y ésta al servicio del hombre es el postulado a realizar. Para ello se debe privilegiar la

economía de producción y comercial por sobre la especulativa del “dinero casino”, última responsable de la espuria deuda externa y de la destrucción de aparato productivo. La economía debe incorporar en sus modelos de análisis y proyección el principio de reciprocidad de los cambios para el logro de un intercambio equitativo entre las partes que conforman el mercado y en orden a la propiedad debe tender a su mayor difusión.

Política Internacional: Las tensiones de fuerza internacional vigentes tendientes a la globalización compulsiva del mundo y los mercados nos indican que nuestro Estado-Nación aislado no tiene ninguna posibilidad eficaz de oposición, de allí que propiciemos una integración regional de Suramérica a través de la teoría del rombo, según la cual hay que conformar un gran espacio cuyos vértices sería Buenos Aires, Lima, Caracas y Brasilia. Gran estrategia que aunaría Pacto Andino y Mercosur.

V

DERECHOS HUMANOS Y SU NUEVA FUNDAMENTACION

(PARA UNA ESTRATEGIA CULTURAL ALTERNATIVA)

Resumen

Se realiza primero la distinción entre dos conceptos antagónicos: lo justo, el *to dikaion* o el *ius* de los griegos y romanos; y la Torah de los judíos y la ley moral de los cristianos. Donde lo justo no es una proporción a descubrir sino una acción prescripta por una ley moral.

Así cuando lo justo se transforma en “lo moralmente debido” surgen los derechos subjetivos cuya expresión máxima son los derechos humanos de tercera generación (ej. matrimonio gay, aborto, eutanasia, etc.) Derechos que ya no se fundan en la naturaleza humana, como sucedió con los de 1948, sino que son establecidos por consenso a partir de la presión de los diferentes *lobbies* o grupos de poder.

La tensión entre la ley y lo justo

En este asunto como en tantos otros ha habido desde la antigüedad en nuestra historia occidental una tensión entre estos dos instrumentos del orden social y las dos formas de pensarlos. Por un lado están aquellos que

privilegiaron lo justo, *to dikaion* = *jus*, los griegos y romanos, y, por otro, los que prefirieron la ley, *nomos* = *lex*, los judeocristianos. Los judíos con la Torah y los cristianos con la ley moral.

Estos dos antagonistas *dikaion* y *Torah*, y sus derivaciones, recorren toda la historia del derecho y encarnan dos concepciones diferentes de concebir la justicia.

Lo justo, *to dikaion*, lo concebían los griegos como el dar a cada uno lo que corresponde y los romanos de la época clásica lo tradujeron por *jus* concebido también como el arte de *suum cuique tribuere*, atribuir a cada uno lo suyo.

Lo adverso a esta concepción de lo justo lo encontramos en la Torah judía y en su proyección posterior la ley moral cristiana, que vienen a sustituir el *jus* por la *lex* y el *dikaion* por el *nomos*.

Y así como la Torah es un instructivo lleno de preceptos y de reglas morales (No robarás; No fornicarás, etc.) dirigidas a los individuos. Las leyes morales cristianas aparecen ya en los Padres de la Iglesia rivales del derecho romano al cual la “justicia cristiana” opondría la caridad y la misericordia. El texto de San Pablo (1 Cor 6, 1-8)¹ que funda todo el derecho canónico así lo afirma.

Lo justo, sea *dikaion*, sea *jus* se expresa en indicativo, lo justo, como *nomos* o como *lex* se expresa en imperativo. Un autor tan reconocido como Michel Villey, el mal denominado “filósofo del derecho”, afirmó taxativamente al respecto: La intención de la Iglesia no era cristianizar el derecho romano, se trató más bien de reemplazar el régimen del *dikaion* por el régimen de la Torah cristiana².

En ese amasijo de pensamiento bíblico y de vocabulario romano la idea de *jus* es absorbida por la de *lex*, y así lo justo viene a transformarse a

¹ “¿Cómo es posible que se halle uno siquiera entre vosotros que teniendo alguna diferencia con su hermano, se atreva a llevarle a juicio ante jueces inicuos e infieles, y no delante de los santos o cristianos? ¿No sabéis, acaso, que los santos han de juzgar a este mundo?”

² *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris, Dalloz, 1976, p. 29. El filósofo lo es sin más. Es aquel que ve el todo y el que no, no lo es, según Platón. De ahí que la denominación filósofo del derecho sea anfibológica, pues designa, en general, a los malos abogados que se ocupan de la filosofía.

partir de los siglos XII y XIII en sinónimo de ley en el apotegma: *Lex sive jus*.

Lo justo deja de ser definitivamente una proporción a descubrir, la búsqueda de la proporcionalidad entre la culpa y la pena, entre lo debido y lo reclamado como sostuviera el viejo Aristóteles en su *Ética Nicomaquea* para transformarse en la acción prescrita por la ley moral.

Así el derecho objetivo es concebido como el conjunto de las leyes que como reglas de conducta nos prohíben o permiten ciertos comportamientos. Y el derecho subjetivo moderno, producto de estas leyes, es un atributo del sujeto individual como poder o permiso para actuar, sin obstáculos a su conducta, por parte de los otros.

Llegados a este punto, a este ocultamiento del ser en el ente diría Heidegger, del *ius* en la *lex* y del *dikaion* en el *nomos* estamos obligados a extraer algunas consecuencias o, al menos, realizar algunos comentarios contemporáneos.

Lo primero que nos llama la atención es, la poca atención valga la redundancia, que los juristas de hoy han puesto en el tema. Casi no existe bibliografía sobre esta mescolanza indigesta entre pensamiento bíblico y vocabulario romano.

El pensamiento jurídico greco-romano ignora el derecho subjetivo porque no lo puede tener en cuenta, dada su noción de lo justo. Si lo justo dejó de ser el *sums cuique* para transformarse en lo moralmente debido de Vitoria y Suárez el derecho se transforma en predominantemente subjetivo como ocurre hoy día. Esta es la última razón por la cual Vitoria es el fundador de la teoría de los derechos humanos ya en la premodernidad, y Suárez el gran disidente al régimen de la monarquía absoluta de su tiempo, motivo por el cual sus obras se quemaban a diario en París y Londres. Claro, de esto no se habla porque son dos pensadores católicos stricto sensu y hoy el anticatolicismo es lo políticamente correcto. O peor aún, el anticatolicismo reemplazó al antisemitismo como ha sostenido acertadamente Vittorio Messori.

Los tan mentados derechos modernos del hombre aparecen entonces como una ideología de carácter jurídico fundada en el derecho subjetivo, el que a su vez no tiene ningún fundamento. Es por ello que un pensador del derecho y la política como Julien Freund ha podido afirmar: “*Toda reflexión*

*coherente sobre los derechos del hombre no ha sido establecida científicamente sino dogmáticamente*³.

La reducción de lo justo a la ley ha hecho que pensadores como Karl Jaspers, y a partir de él toda una escuela del derecho contemporáneo fundado en la Torah, sostengan la existencia de culpas colectivas y comunitarias (como la del pueblo alemán) en donde no se puede aplicar el: “a cada uno lo suyo” sino sólo el imperativo de la ley moral, solapadamente simulada como ley positiva.

La consecuencia de ello es lo que se ha dado en llamar la industria del Holocausto, denunciada por el profesor Norman Filkenstein⁴ de la Universidad de Nueva York, tan en boga en estos días del 60 aniversario de Auschwitz en donde a partir de la teoría de las culpas colectivas de las unidades políticas unos pocos judíos usufructúan la muerte de muchos.

La comunidades políticas o los Estados-nación son inimputables, los que son responsables son sus representantes políticos.

Las culpas, si las hay, en las sociedades políticas son de los representantes, aquellos que dirigen dichas sociedades, que las orientan a sus fines y que arbitran los medios.

La sociedad argentina sigue conmovida por la masacre de Cromagnon donde murieron el último día del 2004 casi 200 jóvenes que fueron a un festival de música. Las autoridades políticas de la ciudad de Buenos Aires en lugar de asumir su responsabilidad directa y abiertamente la intentan diluir en un referéndum popular a fin de legitimar su representatividad, sin percibir que ésta se acabó y que de primar el *jus* (lo justo) sobre la *lex* (la ley) tendrían que ir inexorablemente presos.

Intentar judicializar los hechos y actos políticos es una utilización más de la convertibilidad entre la ley y lo justo: *Lex sive jus* es la falacia más profunda que ha producido el pensamiento jurídico occidental. Y el ampararse en los resquicios o pliegues que brindan las normas muestra la ruindad moral de los jueces oportunistas y sin valores.

³ *Politique et Impolitique*, Sirey, Paris, 1987, p. 189.

⁴ Filkenstein, Norman: *La industria del holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

Derechos humanos y su nueva fundamentación

A fuer de ser precisos comencemos diciendo que la expresión derechos humanos es redundante, pues los derechos no pueden ser sino humanos. Por extensión se habla de derecho de los animales, pero este tipo de derecho es convenido.

La breve historia de los derechos humanos es la siguiente: El primer pensador que plantea el tema de los derechos, hoy llamados humanos, y denominado por él “derechos de la persona” fue el teólogo y jusfilósofo Francisco de Vitoria, cuando en la Controversia de Valladolid de 1541 planteó los derechos de los indios americanos a ser considerados persona pero, y esto es digno de remarcar, se plantearon dentro del marco de pertenencia a una comunidad entendida como la Cristiandad. Luego, es el filósofo inglés y padre del liberalismo John Locke quien eleva la teoría de los derechos humanos a religión laica. La moderna teoría de Locke fue adoptada por las colonias norteamericanas como derechos exclusivamente para sí mismas y no con proyección ecuménica. Esta teoría desembarca luego en el igualitarismo, aunque es sabido que para esta ideología unos son más iguales que otros. El sujeto de estos derechos fue el hombre entendido como individuo de la sociedad burguesa y no el hombre del pueblo. Finalmente, terminan estos derechos anteponiéndose a los derechos de la comunidad.

En definitiva la política de este tipo de derechos humanos vigente y triunfante hoy está dirigida a la construcción de un mundo uno y homogéneo. Nosotros a esto vamos a anteponer el derecho de los pueblos y buscarle una fundamentación acorde a nuestra realidad y necesidades.

Cuando los derechos humanos reciben su declaración explícita en la carta de las Naciones Unidas en 1948 todavía tenían como fundamento el hecho de ser una verdad reconocida libremente por todos, pues la misma era inherente a todo ser humano.

Hoy a partir de la ética del consenso pregonada por Habermas y lo que queda de la vieja escuela neomarxista de Frankfurt, así como por la teoría de la justicia del liberal norteamericano John Rawls, los derechos humanos

son definidos por la voluntad consensuada de aquellos que deciden, y no por estar atados a la naturaleza de la persona humana.

Este cambio es gravísimo porque siguiendo este procedimiento cualquier elemento o situación puede ser presentado como un nuevo derecho humano. Derecho a la eutanasia, al género, al aborto, al infanticidio, al matrimonio de homosexuales.

Los altos funcionarios de las Naciones Unidas persiguen a toda costa el logro del consenso, pues ello adquiere fuerza de ley en los Estados que, como el argentino con la constitución de 1994 reconocen otra fuente de derecho, más allá de ellos mismos. O Estados vicarios o dependientes de los diferentes lobbies internacionales que en forma inconsulta o imprudente ratifican las medidas tomadas.

De modo tal que, siguiendo esta lógica perversa, los Estados como el nuestro tienden a obedecer leyes que surgen de la voluntad de aquellos que crean el consenso como manifestación de su propia voluntad y no en orden a la mayor justicia respecto de un acontecimiento o situación dada en nuestro país.

Nosotros proponemos un anclaje de los derechos humanos como derechos no ya del individuo sino más bien de la persona. No es este el lugar para la profunda disquisición entre individuo y persona, solo baste decir que individuo viene del griego *átomos* que significa indivisible y persona, también del griego *prosopón*, que significa rostro o máscara a través de la cual nos manifestamos.

La noción de individuo indica que forma parte de una especie, en cambio la de persona sugiere, antes que nada, la idea ser singular e irrepetible, esto es, de único, porque está más allá de una especie. Así el hombre es individuo por formar parte de la especie *homo*, la persona es algo absolutamente diferente a toda especie o categoría y por eso se la ha podido definir también como: ser moral y libre. Vemos como la idea de persona implica necesariamente la de libertad y no así la de individuo.

Los derechos humanos fundados como derechos de la persona rescatarían al mismo tiempo la dimensión íntima de la unicidad vivida, lo que exige el respeto a la más elemental forma de vida humana, y la dimensión social

del hombre, que sólo se puede comprender plenamente en el “rostro del otro” que es lo mismo que decir en el “otro como persona”. Esta es la forma de romper la idea de simulacro, del “como si” kantiano, que es la que gobierna nuestras relaciones sociales y políticas en esta totalitaria y cruel dictadura del “se dice o se piensa” de los policías del pensamiento único bajo el que vivimos.

Murió Jean Baudrillard quien a través de toda su obra denunció de mil maneras la sociedad del simulacro en que vivimos. Hace unos años murió otro filósofo francés Guy Debord quien fustigó a nuestra sociedad como “del espectáculo”. Hoy Massimo Cacciari no se cansa de describir la *pax apparens* en que vivimos. ¿Es necesario insistir más sobre este tema tantas veces y tan bien denunciado y descripto? Creemos que no, que es suficiente.

Conclusión

Los derechos del hombre y del ciudadano consagrados por la Revolución Francesa 1789 reposaban sobre un acto de fe en el mejoramiento del porvenir y el destino del hombre apoyados en la idea de progreso indefinido de la humanidad según el ideario del abad de Saint Pierre formulado en su Proyecto de paz continua de 1712.

Así como los Derechos Humanos consagrados por las Naciones Unidas en 1948 se fundaban en el carácter de inherentes al ser humano, poseían un cierto fundamento filosófico. Por el contrario, en nuestros días se pretende cambiar la fuente de estos derechos y radicarla en el consenso de los países o lobbies poderosos. Esto es, dejaron de ser establecidos filosóficamente para ser fundados ideológicamente.

Nosotros proponemos, como estrategia cultural alternativa, que los derechos humanos se funden sobre la persona humana y no meramente sobre el individuo aislado como se ha hecho desde la Revolución Francesa. Porque la persona supone para su existencia una comunidad y es sólo en ésta donde encuentra el hombre, en tanto *zoon politikon* = animal político, su realización más plena. Sabemos que citar a Perón no es muy académico pero no por ello menos cierto: No puede haber hombre libre en una comu-

nidad que no lo sea. Apotegma que resume no sólo la idea de que la libertad es siempre libertad en situación sino también que el hombre debe pensarse necesariamente en comunidad.

Fundemos, entonces, los derechos humanos en las necesidades de las personas. Esto es, en las carencias que sí o sí (necesariamente) se deben satisfacer, y así, al menos, tal acto se justificaría por la mayor o menor altura de sus finalidades. *A la limite*, todo acto de justicia es una restitución.

Es por ello que la política debe de ser entendida como el arte de hacer posible lo necesario. Observemos como la categoría de lo necesario, esto es, aquello que no puede ser de otra manera, agregada a la de posible, libera a la política de su carácter idealista o ilustrado para trasladarla hacia un realismo político, encarnando sus acciones en los problemas y en las cosas mismas.

El mejor Alberdi, es sabido que hubo dos, lo afirma en su Fragmento que si queremos pensar genuinamente desde América debemos hacerlo a partir de nuestras necesidades.

Este anclaje de lo posible en lo necesario, esta búsqueda de dar satisfacción a aquello que se necesita, este tener en cuenta las condiciones real-concretas del fenómeno político es la norma que guía a todo el denominado realismo político que ha tenido en el siglo XX expositores de la talla de Schmitt, Morgenthau, Freund, Maranini, Miglio, Fernández de la Mora, Waltz, Arón, hoy día Maffesoli, entre otros.

Un estudioso destacado y brillante sobre estos temas, Alessandro Campi ha definido el realista político así: “no es conservador ni reaccionario, no defiende el status quo y mucho menos añora el pasado. El verdadero realista utiliza la historia no solo para comprender mejor el pasado sino también, y sobre todo, para representarse mejor el futuro y posee la conciencia de que nada es eterno en política”⁵.

Es que la política como el arte de hacer posible lo necesario para una comunidad nos está obligando a realizar las acciones conducentes y no simplemente declamativas o ilusorias.

⁵ Campi, Alessandro: “El realismo político ante la crisis de estatalizad”, en revista *Empresas Políticas* n° 2, Murcia, 2003, p. 19.

El polémico y no conformista filósofo español, Gustavo Bueno, nos ilustra con su último libro *Zapatero y el pensamiento Alicia* acerca de esta distinción fundamental entre política realista e ideología ilustrada.

Así, a los derechos humanos tenemos que buscarle un anclaje en las necesidades de los pueblos y de los hombres que los integran que es muy diferente al basamento que hoy se les otorga, como es el consenso de los poderosos, de los lobbies, que cuanto más fuerte son más derechos poseen o logran.

Esto que venimos a sostener hoy en este claustro de la facultad de derecho lo sostuvo hace ya más de medio siglo una joven mujer que no era filósofa sino una mujer del pueblo, Evita, cuando afirmó lacónicamente: Allí donde hay una necesidad hay un derecho. Aclaremos que este concepto de necesidad abarca las “necesidades reales” y rechaza las “necesidades falsas o simuladas” que nos crea a diario esta sociedad de consumo que transformó a través del dios monoteísta del libre mercado, a los pueblos en gente y a los hombres en público consumidor.

Derechos humanos vs. Derechos ciudadanos

Hace ya muchos años el pensador croata Tomislav Sunic realizaba la distinción entre derechos humanos y derechos de los pueblos tomando partido por estos últimos.

No es para menos, los derechos humanos tienen un anclaje filosófico en la ideología de la ilustración de corte político liberal mientras que los derechos de los pueblos fundan su razón de ser en el historicismo romántico de corte popular.

Hoy ya es un lugar común -luego de la afirmación de Proudhon (1809-1965), el padre del anarquismo, “*cada vez que escucho humanidad sé que quieren engañar*” - cuestionar la incoherencia de la Ilustración en materia política, así como la exaltación de la razón humana como “diosa razón”.

Este pensamiento ilustrado sufre una metamorfosis clara que va desde sus inicios con el laicismo libertario de la Enciclopedia y el racionalismo, pasa por el socialismo democrático y desemboca en nuestros días en el

llamado “progresismo” que se expresa en la ideología de la cancelación como bien lo hace notar el muy buen pensador español Javier Esparza: “*que consiste en aquella convicción según la cual la felicidad de las gentes y el progreso de las naciones exige cancelar todos los viejos obstáculos nacidos del orden tradicional*”⁶.

La gran bandera del pensamiento “progre” son y han sido los derechos humanos donde ya se habla de derechos de segunda y tercera generación. Esta multiplicación de derechos humanos por doquier ha logrado un entramado, una red política e ideológica que va ahogando la capacidad de pensar fuera de su marco de referencia. Así el pensamiento políticamente correcto se referencia necesariamente en los derechos humanos y éstos en aquél, cerrando un círculo hermenéutico que forma una ideología incuestionable.

Esta alimentación mutua se da en todas las formulaciones ideológicas que se justifican a sí mismas, como sucedió con la ideología de la tecnología en los años sesenta donde la tecnología apoyada en la ciencia le otorgaba a la ciencia un peso moral que ésta no tenía, hasta que la tecnología llevaba a la práctica o ponía en ejecución los principios especulativos de aquélla.

Se necesita entonces un gran quiebre, una gran eclosión, el surgimiento de una gran contradicción para poder quebrar esta mutua alimentación. *Mutatis mutandi*, Thomas Khun hablaba de quiebre de los paradigmas, claro que no para hablar de este tema, sino para explicar la estructura de las revoluciones científicas.

Los derechos humanos tal como están planteados hoy por los gobiernos progresistas están mostrando de manera elocuente que comienzan a “hacer agua”, a entrar en contradicciones serias.

En primer lugar estos derechos humanos de segunda o tercera generación han dejado o han perdido su fundamento en la inherencia a la persona humana para ser establecidos por consenso. Consenso de los *lobbies* o grupos de poder que son los únicos que consensúan, pues los pueblos eligen y se manifiestan por sí o por no. *Aut Aut*, Liberación o dependencia, Patria o colonia, etc. Es por eso que hoy se multiplican por cientos: derecho al aborto, al matrimonio gay, a la eutanasia, derecho a la memoria por

⁶ Esparza, Javier: “Para entender al zapaterismo: entre el mesianismo y la ideología de la cancelación”, *Razón Española* n° 153, Madrid, enero-febrero 2009, p. 10.

sobre la historia, a la protección a las jaurías de perros que por los campos matan las ovejas a diestra y siniestra (en la ciudad de La Paz- Bolivia hay 60.000 perros sueltos)⁷. Cientos de derechos que se sumaron a los de primera generación: a la vida, al trabajo, a la libertad de expresión, a la vivienda, al retiro digno, a la niñez inocente y feliz, etc.

Ese amasijo de derechos multiplicados ha hecho que todo el discurso político “progre” sea inagotable. Durante horas pueden hablar Zapatero y cualquiera de su familia de ideas sin entrar en contradicciones manifiestas y, por supuesto, sin dejar de estar ubicado siempre en la vanguardia. La vanguardia es su método.

Pero cuando bajamos a la realidad, a la dura realidad de la vida cotidiana de los ciudadanos de a pié de las grandes ciudades nos encontramos con la primera gran contradicción: *Estos derechos humanos, proclamados hasta el hartazgo, no llegan al ciudadano*. No los puede disfrutar, no los puede ejercer.

El ciudadano medio hoy en Buenos Aires no puede viajar en colectivo (bus) porque no tiene monedas, es esclavizado a largas colas para conseguirlos. Es sometido al robo diario y constante. Viaja en trenes desde los suburbios al centro como res, amontonado como bosta de cojudo. Las mujeres son vejadas en su dignidad por el manoseo que reciben. Los pibes de la calle y los peatones sometidos al mal humor de los automovilistas (hay 8500 muertes por año y 23.500 inválidos). Llevamos el record de asesinatos, alrededor de 12.000 al año. Los pobres se la rebuscan como gato entre la leña juntando cartón y viviendo en casas ocupadas en donde todo es destrucción. Quebrado el sistema sanitario la automedicación se compra, no ya en las farmacias, sino en los kioscos de cigarrillos. El paco y la droga al orden del día se lleva nuestros mejores hijos, mientras que la educación brilla por su ausencia con la falta de clases (los pibes tienen menos de 150 días al año).

Siguiendo estos pocos ejemplos que pusimos nos preguntamos y preguntamos ¿Dónde están los derechos humanos a la libre circulación, a la

⁷ Hay quienes hablan hoy de “derechos humanos de los animales” un verdadero hierro de madera.

seguridad, a la dignidad, a la vida, al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la moralidad pública, a los 180 días de clases que fija la ley? No están ni realizados ni plasmados y no tienen ninguna funcionalidad político social como deberían tener. Así los derechos humanos en los gobiernos progresistas son derechos “declamados” no realizados. Es que este tipo de gobiernos no gobiernan sino que simplemente administran los conflictos, no los resuelven.

En este caso específico que tratamos aquí los derechos ciudadanos mínimos han sido lisa y llanamente conculcados. La dura realidad de la vida así nos lo muestra, y el que no lo quiera ver es porque simplemente mira pero no ve.

La gran contradicción de lo políticamente correcto en su anclaje con los derechos humanos en su versión ideológica es que estos por su imposibilidad de aplicación han quedado reducidos a nivel de simulacro. Hoy gobernar es simular.

Y acá surge la paradoja, que en nombre de una multiplicidad infinita de derechos humanos de tercera generación, los denominados derechos subjetivos, se han dejado de lado los derechos de primera como de segunda generación. Se han tornado, así, irrealizables los sanos y loables derechos humanos del 48 que tenían su fundamento en las necesidades prioritarias de la naturaleza humana. Y no se cumple con los derechos sociales de los Estados de bienestar, que eran los de segunda generación. Hoy en Argentina un gobierno progresista sanciona el matrimonio gay, pero no garantiza trabajo, ni vivienda ni justicia para su pueblo. La Constitución de 1949 de Perón solo sirve para dictar conferencias sobre ella, pero sus postulados no son tenidos en cuenta, por un gobierno que al mismo tiempo se dice peronista.

Todo esto tiene solo una víctima, los pueblos, las masas populares que padecen el ideologismo de los ilustrados “progres” que los gobiernan.

Un ejemplo final de medidas políticas “ilustradas” lo dice todo: año 1826, el primer presidente argentino González Rivadavia, un afrancesado en todo menos en la jeta de mulato resentido, alumbró 14 cuadras de la aldea que era Buenos Aires, en la cuadra 15 los perros cimarrones se comían a los viandantes. Siempre el carro delante del caballo.

VI

MULTICULTURALISMO O INTERCULTURALISMO

Hace ya bastantes años que venimos combatiendo la idea del multiculturalismo como una categoría ideológica de dominación nacida desde los antropólogos culturales usamericanos por la cual se exalta a las minorías por el hecho de ser minorías en desmedro de las mayorías populares. Y de dominación porque lo que se busca con su utilización política es quebrar la idea de comunidad nacional en una multitud de minorías o grupos minoritarios, políticamente de más fácil manejo que un poder nacional centralizado.

Este multiculturalismo es el que tiene vigencia política en Bolivia, en estos últimos tiempos, con la sanción de una constitución con 36 naciones aborígenes. Así bajo la mascarada y el simulacro de defender los intereses postergados históricamente de los “originarios” se quiebra desde el ejecutivo la comunidad nacional boliviana. El Estado-nación creado por Sucre corre el riesgo de dejar de existir. A decir verdad tampoco les sirvió de mucho su existencia pues estos últimos doscientos años fueron de mayor explotación que los del período hispánico. Pero al menos, gracias al Estado-nación fueron reconocidos como tales, como bolivianos, en el orden internacional, que no es poco. ¿Cuál es la ventaja para Bolivia que le traen las tesis multiculturalistas? Ninguna, sino por el contrario, será mucho mejor

manejada por los intereses brasileños, chilenos, argentinos y de yanquilandia en la región al no existir un poder central de decisión nacional sino 36 “decisiones nacionales”. Un verdadero disparate.

Las tesis multiculturalistas también son aplicadas en Chile con la exaltación del pueblo mapuche con sus oficinas en Londres (siempre detrás Inca-laperra como dice el Martín Fierro). Algo también en Argentina y Colombia. Mucho más en Ecuador y Venezuela.

En el fondo el multiculturalismo es una trampa, porque no consiste en un respeto verdadero por el otro. Hace como si lo respetara pero en realidad no lo tiene en cuenta tal como es, sino más bien lo toma al otro por la caricatura de lo que es. Que el multiculturalismo es un instrumento del imperialismo lo pone de manifiesto Rodrigo Argulló cuando afirma: “*En realidad el multiculturalismo apunta en su estadio final no a la coexistencia de culturas sino a su fusión en el seno de un Mercado global*”¹.

Esta parodia respecto a la valoración del otro solo a través de su pintoresquismo y no en lo que verdaderamente es o existe, nos ha llevado a plantear la teoría del disenso² según la cual proponemos “otro sentido” al actualmente vigente sobre las cosas y las acciones de los hombres. El disenso se torna peligroso para el pensamiento único y políticamente correcto, una de cuyas categorías es el multiculturalismo, dado que permite crear teoría crítica. Pues como afirmara ese gran filósofo suramericano que fue Alberto Wagner de Reyna: “*Detrás del contenido lógico del disenso siempre hay una necesidad –axiológicamente fundada en lo insobornable– de hacer vencer la verdad. Nada más lejos de él, que el parloteo- hablar por hablar y discutir por discutir- que la jovial disposición a un compromiso que no compromete a nada. Tal suele ser el tan celebrado consenso*”³.

El consenso y sus famosas “mesas de consenso” como instrumentos del multiculturalismo fundan lo que hemos denominado “falso diálogo”, es decir, un diálogo que comienza con el consenso como petición de

¹ Argulló, Rodrigo: “El progresismo, enfermedad terminal del izquierdismo” en revista *El Manifiesto* n° 10, Barcelona, junio 2008.

² Buela, Alberto: *Teoría del disenso*, Buenos Aires, Cultura et Labor, 2004.

³ Wagner de Reyna, Alberto: prólogo a *Ensayos de Disenso*, Barcelona, ENR, 1999, p. 5.

principio, escondiendo de entrada nomás, las diferencias de las partes y de los intérpretes. Este disimulo, esta parodia ha malogrado las mejores iniciativas, porque ha partido siempre de “la parodia del otro” como lo es tomar “al otro” antes que nada como un igual. Ignorando que la única igualdad posible en un diálogo abierto y franco es la diferencia. Y esta se manifiesta siempre y de entrada en el disenso. Pretender definir “al otro” bajo el apotegma de “todos por igual” es ocultar su identidad en la categoría ideológico política del igualitarismo. Falsedad que se viene repitiendo desde la Revolución Francesa para acá en todos “los ismos”.

Al ser el consenso entendido por el progresismo como razón de causa eficiente y no como causa final a la cual llegar, se establece entonces por acuerdo de los grupos de poder o minorías. Es sabido que los pueblos no consensuan, ellos simplemente dicen qué y quiénes son en la historia del mundo. Y la lógica interna de las minorías es que la decisión se toma siempre antes que la deliberación, con lo que esta última se transforma en un simulacro más. Con justa razón ha afirmado ese gran pensador de la política que es Dalmacio Negro Pavón: *“El consenso, como mito político, está al servicio de las oligarquías que se presentan como representantes de la sociedad”*⁴.

El multiculturalismo se presenta como una idea fuerza para preservar la diversidad y la pluralidad del mundo bajo los principios de igualdad, tolerancia y democracia cuando en realidad lo que produce es algo totalmente distinto. Viene como caballo de Troya del imperialismo a quebrar las comunidades nacionales en múltiples tribus urbanas o rurales (Maffesoli dixit) que ya no serán contenidas por la pertenencia al Estado-nación sino sólo por el dios monoteísta del Mercado Global.

Así extraña a los pueblos de sus propias raíces pues entiende la identidad como la de todos por igual y la tolerancia no para evitar un mal mayor sino como “la demorada negación del otro” a través de la retórica del consenso (habla, habla que yo ya tomé la decisión) y la democracia como respeto al procedimiento jurídico político y no como poder al pueblo.

⁴ Negro Pavón, Dalmacio: “Desmitificación del consenso político” en revista *Razón Española* n° 145, Madrid, septiembre-octubre 2007, p. 152.

La mejor, mayor y más profunda respuesta al multiculturalismo ha nacido del filósofo cubano Raúl Fonet Betancourt, radicado hace muchos años en Alemania, con su trabajo *Filosofía intercultural* (México, 1994).

Allí nace por así decir el concepto de interculturalidad no tanto como oposición a multiculturalidad sino como afirmación del mestizaje hispano-criollo de lo que es América. Nosotros, los americanos, que somos muchas culturas al mismo tiempo no nos podemos identificar con una sola como pretende el multiculturalismo sino que vivimos varias culturas al mismo tiempo. De modo tal que nosotros vivimos entre culturas, una interculturalidad raigal. Pretender desgajarnos de estas muchas culturas que somos para exaltar una de entre ellas, como pretende el indigenismo multiculturalista, es extrañarnos de nosotros mismos. Así el interculturalismo encarna y representa al pluralismo cultural genuino porque muestra y respeta los múltiples aspectos que viven en nosotros mismos. A diferencia del multiculturalismo que nace y depende de un centro cultural interpretativo: Usamérica y el pensamiento único, “*El interculturalismo*, afirma Fonet, *desecha y renuncia a operar con un solo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo*”⁵.

Ya el término inter-culturalismo nos indica que nosotros vivimos “entre-culturas”, entre varias culturas y pretender definirnos o comprendernos por una sola de entre ellas es, en definitiva, no entendernos en lo que somos.

Pero también es cierto que nosotros, los americanos, no somos todas esas culturas acabadamente, no somos la “raza cósmica” como ingenuamente pretendía el gran Vasconcelos, somos o tenemos, análogamente, parte de esas culturas, de algunas más y de otras menos. Todo ello se plasmó luego de quinientos años en un tipo humano: el criollo, que no es ni tan español ni tan indio, según afirmaba Bolívar. El criollo bajo la forma del huaso, el gaucho, el llanero, el cholo, el colla, el montubio, el ladino, el boricua, el charro es la encarnación de este mundo intercultural de que hablamos aquí. El es en sí mismo la encarnación de una pluralidad cultural viviente. Es una cultura de síntesis que nos habla de un tipo humano de lo mejor que América ha dado.

⁵ Fonet Betancourt, Raúl: *Filosofía intercultural*, México, Univ. Pontificia, 1994, p. 10.

Poéticamente esto lo expresaron Darío y Hernández cada uno a su modo:

*Hay mil cachorros sueltos del León Español.
Se necesitaría, oh Roosevelt, ser, Dios mismo,
el Ríflero terrible y el fuerte Cazador,
para poder tenernos en vuestras férreas garras.
Y, pues contáis con todo, os falta una cosa: ¡Dios!*

Y políticamente se ha encarnado el interculturalismo en hombres gobernantes como Eloy Alfaro (Ecuador), Juan José Arévalo (Guatemala), Getulio Vargas (Brasil), Perón (Argentina) Ovando y Candia (Bolivia), Natalicio González (Paraguay), Herrera (Uruguay), Balmaceda (Chile), López Michelsen (Colombia), Belaúnde (Perú), Cárdenas (México), Caraso (Costa Rica), Arnulfo Arias (Panamá) y hoy día Chávez (Venezuela) y Uribe (Colombia) más allá de sus diferencias ideológicas. Todos ellos, cada uno a su tiempo, han sabido responder desde el poder qué son ellos y los pueblos que gobiernan. Es que el ejercicio de la interculturalidad es una vivencia, no crea dudas, éstas nacen cuando se aplican modelos ideológico- políticos como sucede con el multiculturalismo para entender una realidad, la realidad nuestra y de nuestros pueblos, que escapa a sus categorías de interpretación.

VII

MEMORIA O HISTORIA

La *Damnatio memoriae* fruto de la memoria histórica

Cuando el historiador Ernst Nolte demostró allá por los años ochenta del siglo pasado que la historia reciente de Alemania, especialmente la de la segunda guerra mundial, se había transformado en *un pasado que no pasa*, el mundo académico y los voceros de la policía del pensamiento saltaron como leche hervida. Es que Nolte puso en evidencia el mecanismo por el cual la memoria histórica había reemplazado a la historia como ciencia, con lo que quedó en evidencia la incapacidad histórica de los famosos académicos y los presupuestos ideológicos-políticos que guiaban sus investigaciones.

Es sabido que la memoria es siempre la memoria de un sujeto individual o si se quiere de una persona, singular y concreta. La memoria no existe más que como memoria de alguien. Su naturaleza estriba en otorgarle al sujeto el principio de identidad. *Yo soy yo y me reconozco como tal a lo largo del tiempo de mi vida por la memoria que tengo de mi mismo desde que existo hasta el presente*. Si existe o no una “memoria colectiva” esta es una cuestión que no está resuelta. El gran historiador alemán Reinhart Koselleck (1923-2006) sostuvo que no. Así, en su última entrevista en Madrid, publicada póstumamente el 24-4-2007, afirma:

“Y mi posición personal en este tema es muy estricta en contra de la memoria colectiva, puesto que estuve sometido a la memoria colectiva de la época nazi durante doce años de mi vida. Me desagradaba cualquier memoria colectiva porque sé que la memoria real es independiente de la llamada “memoria colectiva”, y mi posición al respecto es que mi memoria depende de mis experiencias, y nada más. Y se diga lo que se diga, sé cuáles son mis experiencias personales y no renuncio a ninguna de ellas. Tengo derecho a mantener mi experiencia personal según la he memorizado, y los acontecimientos que guardo en mi memoria constituyen mi identidad personal. Lo de la “identidad colectiva” vino de las famosas siete pes alemanas: los profesores, los sacerdotes (en el inglés original de la entrevista: priests), los políticos, los poetas, la prensa..., en fin, personas que se supone que son los guardianes de la memoria colectiva, que la pagan, que la producen, que la usan, muchas veces con el objetivo de infundir seguridad o confianza en la gente... Para mí todo eso no es más que ideología. Y en mi caso concreto, no es fácil que me convenza ninguna experiencia que no sea la mía propia. Yo contesto: “Si no les importa, me quedo con mi posición personal e individual, en la que confío”. Así pues, la memoria colectiva es siempre una ideología, que en el caso de Francia fue suministrada por Durkheim y Halbwachs, quienes, en lugar de encabezar una Iglesia nacional francesa, inventaron para la nación republicana una memoria colectiva que, en torno a 1900, proporcionó a la República francesa una forma de autoidentificación adecuada en una Europa mayoritariamente monárquica, en la que Francia constituía una excepción. De ese modo, en aquel mundo de monarquías, la Francia republicana tenía su propia identidad basada en la memoria colectiva. Pero todo esto no dejaba de ser una invención académica, asunto de profesores”.

En concordancia con esto ya había reaccionado cuando el gobierno alemán decidió erigir un símil de la estatua de *La Piedad* en la Neue Wache para venerar a las víctimas de las guerras producidas por Alemania. Koselleck levantó su voz crítica para advertir que un monumento de connotación cristiana resultaba una “aporía de la memoria” frente a los millones de judíos caídos en ese trance. Pero también en 1997, cuando el ayuntamiento de Berlín decidió erigir un monumento para recordar el Holocausto judío, volvió a la palestra para recordar que los alemanes habían matado por igual a católicos, comunistas, soviéticos, gitanos y gays. Nadie como él, entre los historiadores, hizo tanto para desembarazar a la escritura y a las

representaciones de la historia del brete a que la someten los ideólogos de la “memoria histórica”.

El reemplazo de la historia como ciencia, como conocimiento por las causas, con el manejo metodológico que exige el trabajo sobre los testimonios y materiales del pasado, por parte de la memoria histórica siempre parcial e interesada (la ideología es un conjunto de ideas que enmascara los intereses de un grupo, clase o sector) ha desembocado en la moderna *damnatio memoriae* o condena de la memoria.

La *damnatio memoriae* era una condena judicial que practicaba el senado romano con los emperadores muertos por la cual se eliminaba todo aquello que lo recordaba. Desde Augusto en el 27 a.C. hasta Julio Nepote en el 480 d.C. fueron 34 los emperadores condenados. Se llegaba incluso hasta la *abolitio nominis*, borrando su nombre de todo documento e inscripción. Se buscaba la destrucción de todo recuerdo. Se destruían sus bustos y estatuas. Suetonio cuenta que *los senadores lanzaban sobre el emperador muerto las más ultrajantes y crueles invectivas*. La intención era borrar del pasado todo vestigio que recordara su presencia.

Las damnationes se realizaban a partir del poder constituido y su presupuesto ideológico era: *de aquello que no se habla no existe*. Arturo Jauretche, ese gran pensador popular argentino en su necrológica de nuestro maestro, José Luis Torres, nos habla de la *confabulación del silencio como mejor mecanismo de los grupos de poder*. Es una manifestación de prepotencia del poder establecido, con lo que busca eliminar el recuerdo del adversario, quedando así el poder actual como único dueño del pasado colectivo.

No es necesario ser un sutil pensador para comparar estas destrucciones de la memoria y eliminaciones de todo recuerdo con lo que sucede con nuestros gobiernos de hoy. En España una vez muerto Franco comenzó una campaña de difamación contra su persona y sus obras que llegó hasta cambiarle el nombre al pueblo donde nació. En Argentina cuando cayó Perón en 1955 se prohibió hasta su nombre (por dictador), reapareció la vieja *abolitio nominis*. Hace poco tiempo el gobierno de Kirchner hizo bajar el cuadro del ex presidente Videla (por antidemócrata). Al general Roca que llevó la guerra contra el indio le quieren voltear la estatua (por genocida).

Se le quitó el nombre del popular escritor Hugo Wast a un salón de la biblioteca nacional (por antijudío). Y así suma y sigue.

Cuando la historia de un pueblo cae en manos de la memoria colectiva o de la memoria histórica lo que se produce habitualmente es la tergiversación de dicha historia, cuya consecuencia es la perplejidad de ese pueblo, pues se conmueven los elementos que conforman su identidad.

Es que la memoria lleva, por su subjetividad, necesariamente a valorar de manera interesada lo qué sucedió y cómo sucedió. Así para seguir con los ejemplos puestos, objetivamente considerados, Franco fue un gobernante austero y eficaz, Perón no fue un dictador, Videla fue un liberal cruel, Roca no fue un genocida y Wast fue un novelista católico. Vemos que aquello que deja la memoria histórica es un relato mentiroso que extraña al hombre del pueblo sobre sí mismo.

La memoria histórica es un producto de la mentalidad y los gobiernos jacobinos, aquellos que gobiernan a favor de unos grupos y en contra de otros. Aquellos que utilizan los aparatos del Estado no en función de la concordia interior sino como ejercicio del resentimiento, esto es, del rencor retenido, dando a los amigos y quitando a los enemigos. La sana tolerancia de la visión y versión del otro acerca de los acontecimientos históricos es algo que la memoria histórica no puede soportar, la rechaza de plano. La consecuencia lógica es la *dammatio memoriae*, la condena de la memoria del otro.

La relación con el pasado

Nuestra relación personal con el pasado se da a través de la memoria, que es aquella capacidad por la cual recordamos lo sucedido desde nuestra subjetividad.

La otra relación con el pasado, la científica. Nos la brinda la ciencia de la historia, que a través de testimonios y documentos intenta una interpretación objetiva de dicho pasado. Quien dice ciencia, dice conocimiento sistemático.

Así memoria e historia son formas distintas de entender el pasado. En

un Estado de derecho aquello que forma al ciudadano es la historia, al contrario de lo que sucede hoy en nuestros Estados democráticos postmodernos de corte político socialdemócratas, donde la exaltación de la memoria prima por sobre la historia.

Cabe distinguir acá que la memoria a la que criticamos no es la memoria popular, la memoria de todo un pueblo encarnada en sus tradiciones y valores permanentes, sino la memoria parcial e interesada de los *lobbies* que buscan poner la historia a su servicio.

Así la memoria se mantiene mediante conmemoraciones, actos, homenajes, mientras que la historia exige investigación, trabajo de atenerse a los hechos, esfuerzo constante y la más de las veces tedioso.

La historia y su método pasan por distintas etapas: a) heurística, que es la búsqueda de los testimonios. b) la crítica, que realiza el análisis de las fuentes. c) la síntesis, que pone en orden lo recabado, y d) la exposición, que debe ser clara, sencilla y acompañada del aparato erudito.

El historiador tiene que realizar todo el esfuerzo posible por desvincular sus juicios de sus prejuicios, e intentar superar la subjetividad. De ahí que sea sumamente importante la idea aportada por la fenomenología de *verificación intersubjetiva* según la cual se puede hablar de objetividad sólo cuando sobre un mismo hecho (lo sucedido = *res gestae*) se produce una coincidencia mínima del *juicio de los pares*, (conocimiento de ese suceder = *rerum gestarum*) que en el caso de la historia es el juicio de los historiadores.

“Cuando la relación con el pasado, sostiene Alain de Benoist, *avanza por el camino de la memoria, nada le importa la verdad histórica. Le basta con decir: ¡Acuérdate!*”¹.

Con el recurso a la memoria se trata de que el pasado esté siempre presente, que el pasado no pase sino que esté siempre vivo, siempre ahí.

Como cuenta muy bien Javier Esparza recordando la denominada polémica de los historiadores entre Jürgen Habermas y Ernest Nolte, donde éste último quería tomar distancia y así poder historiar la segunda guerra mundial y él primero sostenía que el nazismo estuviera siempre presente.

¹ Benoist, Alain de: “Enfrentarse con la historia”, revista *El manifiesto* n° 3, Barcelona, 2005.

Fue así que Nolte deploró “*ese pasado que no pasa*” como un daño al logro de la unidad alemana.

Uno de los rasgos de la postmodernidad es el reemplazo cada vez más de la historia por la memoria. Es que ésta es más atractiva y aquella más ardua, pues la memoria tiene el condimento de la imaginación. Además la memoria privilegia la visión de la víctima. Y en una sociedad como la de hoy en donde los Estados otorgan a los ciudadanos infinitos “derechos incumplibles”, el recurso a la memoria les ofrece el simulacro de la reparación. Los ejemplos son tantos y tan recientes que se los dejamos a elección del lector.

En esta parodia de felicidad postmoderna en donde lo único que se nos prohíbe: es ser infelices, como bien denunció Fray Beto respecto de la nueva constitución del Brasil, la aliada es la vieja idea romana de *damnatio memoriae*, la condena y destrucción del pasado. Donde se condena el recuerdo de un hombre público prohibiendo pronunciar su nombre, como ocurrió con Perón en el Golpe del 55, borrando su nombre o retirando sus estatuas, como acaban de hacer en España con Franco o descolgando cuadros, como sucedió aquí hace muy poco².

La *damnatio memoriae* es otro de los simulacros políticos más utilizados últimamente y de menor eficacia real, pues si funcionara no nos tendríamos que acordar de aquellos que se pretende borrar de la memoria. Pero... “*conforma a la gilada*” como diría un reo.

La Historia como *magistra vitae* según la definiera Cicerón, como la formadora del hombre y sobre todo del ciudadano, pues sólo ella le muestra su pertenencia real, ha dejado paso cada vez más a la memoria, en donde el ciudadano ha sido transformado en “público consumidor”. Consume y compra no sólo alimentos sino relatos interesados de “las memorias” que terminan alienando su espíritu.

² El profesor Alfredo Mason en carta comentando el presente artículo desnuda un mecanismo perverso de la memoria en su utilización político-cultural: “*Fíjate una cosa, si la preocupación es mantener viva la memoria de los compañeros que por sus ideales fueron perseguidos y desaparecidos ¿por qué recordarlos por lo que nunca quisieron ser? Pues recordarlos por desaparecidos y no hacerlo como compañeros peronistas que se entregaron a la causa del pueblo hasta el final, es negar la esencia misma de la cuestión?*”.

De modo tal que como la memoria está siempre escrita a favor del narrador, ella transforma muchas veces al victimario en víctima según sea quien la narre. Así los judíos con el mitema por antonomasia del siglo XX, se presentan siempre como los perseguidos por todos; el indigenismo presentará a nuestros pampas como angelicales perseguidos por el opresor blanco; los ingleses del carnicero general Kimberley persiguiendo a los boers para liberar a Suráfrica; los turcos persiguiendo a los bárbaros de los cristianos armenios; las madres de la plaza de Mayo monopolizando el sufrimiento de todos los argentinos y desde hace un siglo, los yanquis sacrificándose por todo el mundo para hacer, por la guerra, “la democracia a palos”.

A los poderes mundiales, a los poderes indirectos que gobiernan este mundo *a piacere*, más allá de los parlamentos nacionales y de los grandilocuentes gestos de algún gobernante infatuado, les es funcional la categoría de memoria político-cultural porque ella al estar más allá de cualquier examen crítico permite una recreación permanente de relatos míticos, los cuales no sólo oscurecen los hechos reales y tal como han sucedido, (revelación reservada a la historia) sino que “estas memorias” logran desviar a los pueblos (entreteniéndolos con debates culturales) de su verdadero objetivo: la construcción de un poder nacional o regional autónomo y soberano. El asunto es lograr que nuestras comunidades, nuestros pueblos, no se pregunten por la naturaleza del poder, cómo se construye y cómo se conquista, ni cuestionen a quienes lo ejercen.

No al ñudo un marxista lúcido como el esloveno S. Zizek pudo afirmar que en nuestra época el discurso sobre el poder ha sido reemplazado por el discurso cultural, con lo cual los que ostentan el poder siguen haciendo lo que quieren a espaldas y a costillas de los pueblos sometidos a sus designios.

En este mismo sentido otro marxista de origen argentino pero yanqui por adopción y primerizo estudioso de Perón, el sociólogo Mark Falcoff acaba de afirmar: *La repentina resurrección de la izquierda en la región (Suramérica) es un evento más cultural que estrictamente político*”.

El sentido de la historia según el progresismo

El progresismo, la ideología incontrastable de nuestro tiempo, tiene su fuente histórica y filosófica en la convergencia de distintas corrientes que forman la modernidad y que se muestran entre sí contrapuestas como lo son: la ilustración, el iluminismo, el liberalismo, el socialismo y el marxismo.

El elemento en común que une estas corrientes entre sí es el sentido de la historia, cuando ésta es entendida como un progreso continuo que avanza en forma ineluctable. Así la entendieron, con sus variantes, Voltaire, Kant, Locke, Simon y Marx para tomar las figuras emblemáticas de cada una de estas corrientes.

Esta concepción está expresada, sin excepción, por todos los autores que conforman estas corrientes que van desde Voltaire a Kant, de Mill a Condorcet, de Proudhon a Marx, de Lenin a Willy Brandt.

Hoy la inmensa mayoría de nuestros gobernantes, más allá, de sus proclamadas diferencias políticas coinciden en la defensa de esta tesis: Obama y C. Kirchner, Zapatero y Berlusconi, Merkel y Chávez, Cameron y Calderón, Sarkozy y Mubarak.

Entender la historia como progreso continuo equivale a hacerse cómplice de los vencedores, pues como dice la canción: *si la historia la escriben los que ganan, eso quiere decir que hay otra historia, la verdadera historia, quien quiera oír que oiga.*

En estos días que el sindicalismo argentino viene tan castigado por los jueces y por los *mass media* tuve ocasión de pasar por delante de la poderosa Unión Ferroviaria en cuyo frontispicio esta escrito con letras de molde: *Lento o impetuoso el progreso histórico es continuo.* Semejante sandez salió de la cabeza de alguno de los dirigentes socialistas que fundaron el gremio, sin darse cuenta que con dicho lema inscribía al sindicato de los ferroviarios en la línea histórica ideológica que desde siempre combatió al sindicalismo y su formación como lo fue la ilustración francesa, que a partir de la ley de Le Chapelier de 1871 prohibió las organizaciones gremiales.

En este tema del progreso la confusión es muy grande pues no se puede negar *in totu*, quedamos como trogloditas, pero tampoco afirmarlo en su totalidad como hace el progresismo actual.

¿Qué es progreso? Avanzar, adelantar, mejorar, prosperar, desarrollar, perfeccionar y sus antónimos son: retroceder, retrasar, desmejorar, empeorar, decrecer, arruinar. ¿Cómo superar en la crítica a la idea de progreso, la fuerza lingüística negativa que arrastran los antónimos mencionados? Es tarea casi imposible. Y porque además existe un progreso evidente en la ciencia, la técnica y la tecnología. El viagra y el Internet hace diez años casi no existían, afirmó el entrenador de fútbol de Boca.

Son bofetadas que nos da la cruda realidad real que circunda al hombre común y cotidiano. Al ciudadano de a pié, y esto es incontrovertible.

Los gobernantes del mundo no levantan un palmo esta visión del sentido de la historia del *uomo qualumque*, porque su interés es mantener el *statu quo* reinante de la realidad tal como se da y se vive, pues eso les asegura seguir disfrutando del poder. Hoy, no hay gobierno en el mundo que desde el poder quiera cambiar la realidad, lo que existen son discursos políticos, sobre todo de los progresistas, que hablan de cambiar la opresiva e injusta realidad. Pero es sabido desde siempre que: *del dicho al hecho hay mucho trecho*.

Hace ya varios años ese gran filósofo italiano que es Massimo Cacciari afirmó: *los gobiernos actuales no resuelven los conflictos, solo los administran*. Con el agravante que nuestros gobiernos no cumplen con lo sugerido por San Pablo: *lo que se pide a un administrador es que sea fiel* (Cor 4, 1-5). Y así la corrupción se convirtió en la nota distintiva de los gobiernos progresistas.

Progreso viene del latín *pro-gressus* formado por el sufijo *pro* (delante de, o, a favor de) y *gressus* (marcha, paso), lo cual indica que progreso significa antes que nada una acción que ayuda a ir hacia delante.

¿Quién puede estar en contra del progreso? Nadie en su sano juicio, pero sin embargo nosotros negamos que el sentido de la historia de la humanidad esté dado por el progreso o la idea del progreso.

Para explicarnos debemos recurrir a una expresión de la filosofía perenne: *secundum quid* que podemos traducir por: relativamente y que indica la falacia del mal uso de una generalización: “¿Por qué no le quitó usted el arma con que se suicidó? Porque era de él y no tengo derecho sobre su propiedad”. Con el término progreso pasa exactamente lo mismo que con el arma suicida, sino le quitamos el carácter de necesario para reducirlo al de probable o relativo no

lo vamos a entender. Así, podemos afirmar que la historia y el hombre progresan relativamente y no en forma absoluta. Esto quiere decir que a veces progresa y otras veces decrece, a veces avanza y otras retrocede. Hay dominios en donde esto se muestra en forma más evidente que en otros: la tecnología avanza y la ética retrocede, los derechos humanos progresan y los derechos de los pueblos se conculcan. La esclavitud se condena y nacen nuevas esclavitudes (venta de niños, venta de órganos infantiles, venta de mujeres para prostituir, venta de futbolistas).

Debemos tener en cuenta que el cristianismo ha hecho mucho a favor de esta concepción progresista de la historia cuando nos muestra a Cristo como el alfa y el omega, el principio y fin de la historia y que la historia avanza desde la redención de Cristo hasta su segunda venida con el juicio final.

Tanto los iluministas alemanes como los ilustrados franceses se apoyan en esta visión pero, la desacralizan. Y así reemplazan la mayor gloria de Dios por la diosa razón, que trabajando sobre el método experimental hace progresar las ciencias y como consecuencia a toda la humanidad.

La reacción no se dejó esperar y los mejores pensadores sobre la filosofía de la historia comenzaron a trabajar y entender su sentido como “un proceso de desacralización” (Berdiaev, Dawson, Huizinga, Lowith, Voegelin, Meinvielle).

Llegamos así a esta época postmoderna que nos toca en suerte y encontramos que el concepto de progreso se encuentra muy cuestionado. Claro está, lo más logrado del progreso científico técnico-tecnológico como ha sido la creación de la energía nuclear terminó en 1945 con los dos bombazos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki. Un escándalo para la razón pues implicó una *contradictio in terminis*. Un hierro de madera, una gigantesca contradicción.

Si a eso sumamos el fracaso estruendoso del “socialismo científico” del régimen comunista que provocó en setenta años más de 100 millones de muertos. La historia progresista de la modernidad ilustrada nos dejó el mundo plagado de cementerios. Qué otra cosa no fue el nacional socialismo que una exaltación de la técnica y de la razón calculadora. Fue un

producto típico de la modernidad que dejó un pozo de 20 millones de muertos.

Hace muchos años hubo un filósofo poco conocido y menos estudiado, claro está, no era ni un inglés, ni un francés ni un alemán, era un napolitano, un italiano del sur que nosotros llamamos cariñosamente “tanos”: Juan Bautista Vico (1669-1744) quien reacciona ante el racionalismo de Descartes que excluía desdeñosamente del dominio de la ciencia lo que no fuera una idea clara y distinta que no pudiera ser sometida a la rigurosa necesidad de la demostración matemática. Así solo valía la interpretación matemático-mecánica de la naturaleza física mientras que la vida espiritual quedaba reducida al pensamiento lógico por el cual se sabía que existíamos: *cogito ergo sum* (*pienso, luego existo*).

Vico, por el contrario, haciendo gala de un realismo extraordinario va a sostener que sólo quien es capaz de “causar” una cosa la conoce. El conocimiento verdadero de una cosa solo lo posee quien la hace. Lo verdadero se convierte con lo hecho *verum et factum convertuntur*. Así el proceso del conocimiento se identifica con el proceso generador de la realidad. El conocimiento de la naturaleza de las cosas nace del conocer el nacimiento de ellas. “*El criterio de tener ciencia de una cosa es llevarla a cabo*” (*De antiquísima I, 3*).

Por otra parte, como los filósofos racionalistas se han ocupado solo por conocer el mundo físico-natural y el pensamiento lógico-matemático y des-cuidaron o desdeñaron la estructura de la realidad universal y la ideas actuantes en la historia, Vico se va a ocupar expresamente de este tema en su principal obra *La Ciencia Nueva: principios de una ciencia en torno a la naturaleza común de las naciones* (1725).

En el desarrollo histórico de la civilización distingue cuatro etapas: la edad de los gigantes postdiluvianos, la edad divina, la edad heroica y la edad humana.

Estas etapas están vinculadas a las formas de la mente humana: sentido, fantasía y razón lógica. El sentido corresponde a la pasión violenta y bestial, la fantasía a la sujeción de una ley de fuerza y la razón lógica a la libre observación de los dictados de la misma razón.

La edad de los gigantes corresponde al sentido y bestialidad, la divina a

la fantasía poética, la humana a la mente pura, mientras que la heroica es intermedia entre los dioses y los hombres.

Esta filosofía de la historia se proyecta en el orden de las realizaciones humanas con el paso de la vida primero en los bosques, luego en las chozas, después a las aldeas, las ciudades y finalmente en la academia, como instrumento de la reflexión filosófica.

El hombre, entonces no se conoce en su ser como pretende Descartes con su *cogito* sino en su hacer dentro de la historia del mundo. Y esta historia en Giambattista Vico no se desarrolla en forma lineal y progresista. Su forma es helicoidal, como si fuera una espiral para matar mosquitos. Se desarrolla en una ida y vuelta, en *corsi e ricorsi*, en ciclos que se repiten y que implican avances y retrocesos.

Cabe aclarar: estos ciclos no representan la ciclicidad pagana o nietzscheana del eterno retorno de lo mismo sino que la historia es un proceso de marchas y contramarchas, flujos y reflujos donde siempre aparece algo nuevo. Así una nación, un pueblo o una civilización cuando alcanza su apogeo y la comodidad degenera en lujo, y el ingenio en sutileza, comienza su decadencia. El avance histórico no es lineal sino vertical y espiralado. El nuevo punto de partida no es el mismo que el anterior sino que está en un estadio superior. No hay pues un progreso indefinido y constante de la historia según planteó la Ilustración y su último hijo, el progresismo hoy, sino que la ley de los *corsi e ricorsi* implica la decadencia de las culturas y la vuelta al principio.

Además del trabajo de los hombres que han hecho este mundo de naciones está para Vico la acción oculta de la Providencia en la historia de la civilización que él denomina Teología civil que se contrapone a aquellos que sostiene una teología natural recurriendo al azar como Epicuro o el hado como los estoicos para explicar el sentido del mundo.

Vemos pues, como la historia es progresiva porque los nuevos puntos de partida están siempre en un estadio superior que los anteriores, pero no progresista porque implica procesos de decadencia, que el progresismo no quiere ver ni quiere considerar para no parecer antiguo. No hay que olvidar que el progresismo ha elegido “la vanguardia como método”.

VIII

PENSAMIENTO ÚNICO O PENSAMIENTO DISIDENTE

Los progresistas y la policía del pensamiento

Los progresistas, aquellos hombres que han adoptado *la vanguardia como método*, se sitúan siempre, por principio, un poco más allá de lo que nuestras permisivas sociedades de consumo van, paulatinamente, avalando en la aprobación de los más “avanzados” hechos, como por ejemplo, matrimonios de homosexuales, conmutación automática de penas a los criminales probados y confesos, aborto, travestismo, oblacones de miembros, clonación humana, eutanasia, sexo infantil...

Nosotros no elegimos sino que caímos a la existencia en sociedades pluralistas, heterogéneas y diversas en sí mismas. Estamos obligados a vivir en ellas. El propio pluralismo y su heterogeneidad hace que nuestras sociedades del siglo XXI sean cada vez más anómicas, permisivas, y tolerantes. Pero al mismo tiempo las sociedades son más vigiladas. Controlan nuestros gastos por las tarjetas y nuestras conversaciones por el *echelon*. Nuestros gustos por la comida descartable –hamburguesas y *hot-dogs*– y la televisión basura. Y nuestros pasos a través de, cada vez más, cámaras ocultas.

Esta vigilancia se ve cuando queremos viajar al exterior. Antes era

mucho más fácil para los hispanoamericanos viajar a los Estados Unidos o a España, y a los turcos entrar a Alemania o a los magrebíes a Francia, o a los de Europa oriental viajar a la occidental.

Las cámaras ocultas son moneda corriente en las sociedades opulentas y la intimidad se reduce día a día. La intimidad es algo que se va perdiendo en forma paulatina.

A este avance en el control colaboran, sin saberlo, los intelectuales progresistas que al limitarse sólo a los debates culturales – tomemos los ejemplos del primer párrafo- vienen a justificar por omisión el *statu quo* de la política vigente. Es decir, hacen de policías intelectuales o del pensamiento, eligiendo los temas accidentales y obviando los fundamentales.

Así, la discusión política profunda como lo es la crítica a la democracia procedimental y formal que hoy rige a la mayoría de las sociedades, no nos está permitido, so pena de ser tildados de fascistas o terroristas. Pero lo cierto es que “este” sistema de representación política es nefasto para el gobierno de los pueblos.

Un ejemplo vale más que mil palabras. España eligió a sus representantes, estos tomaron la decisión de intervenir en Irak, el pueblo español se volcó por millones a las calles para rechazar la medida, pero como no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes, las tropas fueron enviadas lo mismo. Como consecuencia de ello, el pueblo español pagó el 11-M con 200 muertos y 1.500 heridos, la errónea medida de sus representantes.

Si luego de esto, un intelectual sostiene sin cortapisas: hay que cambiar el régimen de representatividad política de la democracia liberal parlamentaria, se hace inmediatamente para los progresistas, sospechoso de totalitario.

La discusión hoy para el intelectual genuino, disidente, no-conformista, ya no puede ser más lineal sino que se hace más y más bifronte y ambivalente. Bifronte porque cuando se encara un tema político sustantivo, hay que responder inmediatamente al sistema de sospechas que ha creado “*la policía del pensamiento*”, para refutar lo que no se es, y lo que esta policía le atribuye a uno. Ambivalente porque tiene que valer para más de un lectura, porque estamos *de facto* en una sociedad pluralista.

Si uno afirma sin más: *Hay que cambiar el régimen de representatividad política de la democracia liberal parlamentaria expresión política del capitalismo.* La

proposición va a ser juzgada inmediatamente por la intelectualidad progresista en ejercicio de policía del pensamiento como totalitaria o reaccionaria. Hay entonces que aclarar que la afirmación vale tanto como crítica al capitalismo y como crítica a las democracias formales y de poco espesor en África, en Iberoamérica y en Europa Oriental.

El pensamiento progresista se sitúa siempre en el éxtasis temporal del futuro, jamás en el pasado, pues su propio método, *la vanguardia*, hace que sea ciego hacia el pasado. Y cuando, rara vez, se vuelca hacia éste lo hace a través de la idea de víctima o fracaso, nunca a partir del triunfador o el logro.

Este mecanismo perverso del progresismo, que por un lado son los *satisfechos del sistema* como dijera Augusto del Noce, logrando los puestos, los cargos y las cátedras, y por otro, piensan a partir de las víctimas de ese mismo orden, los desvalidos, los marginados, los carecientes, en una especie de complacencia morbosa, radica entre otros muchos factores, en una concepción errada de *qué es la víctima*.

La víctima para el progresismo son fulano y mengano o tal o cual grupo. En Argentina hoy son las madres de plaza de Mayo, que tienen el monopolio del dolor y de la víctima. Ellas dicen quienes sufrieron y quienes no, porque se apoderaron de la idea de sufrimiento.

Por el contrario, desde el campo nacional, popular y revolucionario, nosotros sostenemos que la víctima del sistema liberal capitalista y su expresión política la democracia parlamentaria con su dios monoteísta: el libre mercado, son los pueblos todos que sufren y padecen este sistema.

La única manera en que se puede construir una política no-reaccionaria apoyándose en el pasado es sobre la memoria de la víctima *cuando ésta no se encuentra limitada en un grupo o sector sino cuando se extiende al pueblo todo de una nación*.

Porque solo se comienza a hacer política en la construcción de un proyecto de nación, y no hacer política *de lobby* para lograr las reivindicaciones de tal o cual grupo, cuando partimos sin cortapisas del interés del pueblo todo como sujeto político.

Vemos entonces como el pensamiento progresista se transforma por

sus consecuencias en sectario, y es porque está asentado, entre otras muchas variantes, en una falsa y restringida idea de víctima.

Nuestra resistencia al pensamiento progresista parte del recelo que al construir éste un discurso omnicomprendivo encierra la intención totalitaria de homogeneizar lo heterogéneo. Y la realidad es heterogénea, el hombre es distinto, las culturas son diversas. Por eso el pensamiento progresista acumula rasgos tales como: ilustrado, igualitarista, iluminista, elitista o antipopular, racionalista.

Y así como ilustrado viene como un nuevo nominalismo a arreglar el mundo “con palabras”, como igualitarista no distingue que los hombres somos iguales en dignidad pero que tomados en sí mismos, somos diferentes. Como iluminista percibe que la realidad es mala porque no le hace caso, como elitista o antipopular se limitan a las discusiones culturales, y así en el momento justo en que la dependencia es mayor- como sucede hoy día- abandona la crítica a la dependencia. Y como racionalista no se da cuenta que la racionalidad formal no es el hilo conductor que da sentido a la totalidad del mundo y de lo que somos. El hombre es una isla racional rodeada de un mar de irracionalidades.

Ni izquierda ni derecha: el pensamiento popular

El lúcido pensador italiano Marcello Veneziani comienza un bello artículo sobre el antiglobalismo con la siguiente observación: “*Si te fijas en ellos, los anti-G8 son la izquierda en movimiento: anarquistas, marxistas, radicales, católicos rebeldes o progresistas, pacifistas, verdes, revolucionarios. Centros sociales, monos blancos, banderas rojas. Con el complemento iconográfico de Marcos y del Che Guevara. Luego te das cuenta de que ninguno de ellos pone en discusión el Dogma Global, la interdependencia de los pueblos y de las culturas, el melting pot y la sociedad multirracial, el fin de las patrias. Son internacionalistas, humanitarios, ecumenistas, globalistas. Es más: cuanto más extremistas y violentos son, más internacionalistas y antitradicionales resultan*”¹.

¹ *El antiglobalismo de derecha*. Marcello Veneziani (1955) periodista del *Giornale* y del *Mensaggero* y colaborador con la RAI, es autor de varios ensayos entre los que se destacan: *La rivoluzione conservatrice in Italia* (1994), *Porcesso all'Occidente* (1990) y *L'Antimovecento* (1996). Podemos inscribirlo dentro de la corriente de pensamiento no-conformista.

Se da cuenta que la oposición desde la izquierda a la globalización es sólo una postura que se agota en una manifestación. Seattle, Génova, Washington, Porto Alegre, pero no pasa nada, “*el mundo sigue andando*” como decía Discepolín. Es que la política del “progresismo” como ha observado agudamente el filósofo, también italiano, Massimo Cacciari, ordena los problemas pero no los resuelve².

De esto mismo se percata el sociólogo marxista más significativo de Iberoamérica, Heinz Dieterich Steffan³ quien en un reciente artículo señala: “*Si la tarea actual de todo individuo anticapitalista es, por lo tanto, absolutamente clara: ¿Por qué “la izquierda” y sus intelectuales no la encarar? ¿Por qué repiten en foro tras foro la misma letanía sobre la maldad del neoliberalismo y se contentan con sus ritualizadas propuestas terapéuticas inspiradas en Keynes, Tobin y Stiglitz? ¿Por qué no convierten la realidad capitalista en objeto de transformación antisistémica, en lugar de mantenerla como muro de lamentaciones?*”. Recordamos las recientes declaraciones del renombrado intelectual de la izquierda brasileña Emir Saab, quien preguntado sobre la alternativa al neoliberalismo dijo: “*No lo tenemos claro, nosotros supimos resistir al neoliberalismo, pero no somos capaces hasta ahora de saber como se sale de este modelo, sabemos lo que no queremos*”.

El fracaso rotundo de la izquierda, hoy rebautizada “progresismo”, es que, además de no haber elaborado, deglutido sería el término exacto, la derrota del “socialismo real” con la implosión soviética y la caída del Muro, no reelaboró sus categorías de lectura, y se quedó anclado al mundo categorial de Marx, Engels, Lenin, Rosa Luxemburgo y eventualmente Trotsky, haciendo arqueología política.

² Massimo Cacciari (1944). Filósofo, diputado del PC y alcalde de Venecia hasta 1993. Autor de varios ensayos: *L'Angelo necesario* (1986), *Dell'Inizio* (1990), *Dran: Meridianos de la decisión en el pensamiento contemporáneo* (1992), *Geo-filosofía dell'Europa* (1995). Pensador disidente de la izquierda europea.

³ “La bancarrota de la izquierda y sus intelectuales” (31-3-04). Heinz Dieterich Steffan, es sociólogo y profesor en la UNAM de México y columnista del diario *El Universal*. Predicador itinerante en todos los países de Nuestra América de un nuevo proyecto histórico del marxismo. Es autor de una treintena de libros entre los que se destacan: *El fin del capitalismo global* (1999) y *La crisis de los intelectuales en América Latina* (2003).

Lo más significativo del siglo XX, la escuela neomarxista de Frankfurt, luego de los esfuerzos de Adorno, Apel, Cohen y Marcuse, termina con el publicitado Habermas y su teoría del consenso (*sin percatare que el consenso siempre ha sido de los poderosos entre sí*) y sus discípulos aventajados James Bohman y Leo Avritzer con su teoría de la democracia deliberativa o “chamuyera”, que como un nuevo nominalismo pretende arreglar las injusticias políticas, económicas y sociales con palabras. Conversando en una especie de asambleísmo permanente.

Si la izquierda está liquidada ¿qué queda de la derecha? ¿Se puede esperar algo de ella?

De la derecha clásica, tanto del nacionalismo orgánico o integral al estilo de Charles Maurras, como del fascista de Mussolini o del católico de Oliveira Salazar no queda nada. Sólo trabajos de investigación históricos y pequeños grupos políticos sin peso en sus sociedades respectivas.

Eso sí, queda como derecha el neo conservadorismo estadounidense y los gobiernos que le son afines. Y de esta derecha liberal, la única que existe con peso político, sólo se puede esperar que las cosas empeoren para la salud y el bienestar de los pueblos.

Si esto es así, denunciamos una vez más de entre las cientos de veces que lo hemos intentado mostrar, que la dicotomía izquierda-derecha es estrecha, por no decir falsa, para encarar una lectura adecuada de la realidad.

Hoy situarse a la izquierda o a la derecha es no situarse, es colocarse en un no-lugar, sobre todo para el pensador (*rechazo de plano el término intelectual*) que pretende elaborar un pensamiento crítico. Y el único método que hoy puede crear pensamiento crítico es el disenso. Disenso no sólo con el pensamiento único y políticamente correcto sino también y sobre todo, con el orden constituido, con el *statu quo* vigente.

El disenso es estructuralmente una categoría del pensamiento popular, en tanto que el consenso, como vimos, es una apropiación de la izquierda progresista para lograr la democracia deliberativa que tiene mucho de ilustrada, y también, aunque en otro sentido, propiedad del liberalismo como acuerdo de los que deciden, de los poderosos (G8, Davos, FMI, Comisión trilateral, Bildelbergers...).

El disenso que se manifiesta como negación tiene distinto sentido en el pensamiento popular que en el culto. En este último, regido por la lógica de la afirmación, la negación niega la existencia de algo o alguien, en tanto que en el pensamiento popular lo que se niega no es la existencia de algo o alguien, sino su vigencia. La vigencia puede ser entendida como validez, como sentido⁴. El disenso niega el monopolio de la productividad de sentido a los grupos o lobbies de poder, para reservarla al pueblo en su conjunto, más allá de la partidocracia política.

La alternativa hoy es situarse más allá de la izquierda y la derecha. Consiste en pensar a partir de un arraigo, de nuestro *genius loci* dijera Virgilio. Y no un arraigo cualquiera sino desde las identidades nacionales, que conforman las ecúmenes culturales o regiones que constituyen hoy el mundo. Con esto vamos más allá incluso de la idea de estado-nación, en vías de agotamiento, para sumergirnos en la idea política de gran espacio y cultural de ecúmene.

Desde estas grandes regiones es desde donde es lícito y eficaz plantearse el enfrentamiento a la globalización o americanización del mundo. Hacerlo como pretende el progresismo desde el humanismo internacional de los derechos humanos, o desde el ecumenismo religioso como ingenuamente pretenden algunos cristianos, es hacerlo desde un universalismo más. Con el agravante que su contenido encierra un aspecto de loable, pero vacuo, inverosímil y no eficaz a la hora del enfrentamiento político.

Pero este enfrentamiento se está dando igual, a pesar de la falencia de los pensadores en no poder elaborarlo aún, a través del surgimiento de los diferentes populismos, que más allá de los reparos que presentan a cualquier espíritu crítico, están cambiando, como observa Robert de Herte⁵ las

⁴ Sobre la relación entre pensamiento popular y negación puede consultarse con provecho el libro *La negación en el pensamiento popular* (1975) del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), así como nuestro trabajo: *Papeles de un seminario sobre G. R. Kusch* (2000).

⁵ Robert de Herte es el seudónimo de Alain de Benoist (1943). Editor de las revistas *Éléments* y *Krîsis* y autor de innumerables trabajos entre los que cabe recordar *Vu du droite* (1977), *Orientations pour des années décisives* (1982), *L'empire intérieur* (1995), *Au-delà des droits de l'homme* (2004). Es el más significativo pensador de una corriente de pensamiento no conformista, alternativa y antiigualitarista.

categorías de lectura. Así la oposición entre burgueses y proletarios de la izquierda clásica va siendo reemplazada por la de pueblo contra oligarquías, sobre todo financieras y las de izquierda y derecha por la de justicia y seguridad.

Y, mientras que desde la izquierda progresista la crítica a la globalización se limita a reclamar que la extensión de sus beneficios económicos se extienda a la humanidad y no quede reducida sólo a unos pocos. Porque la izquierda, por su carácter internacionalista no puede denunciar el efecto de desarraigo sobre las culturas tradicionales y sobre las identidades de los pueblos. Su denuncia se transforma así, en un reclamo formal para que la globalización vaya unida a los derechos humanos y a la distribución de la riqueza.

En cambio, es desde los movimientos populares que se realiza la oposición real a las oligarquías transnacionales. Es desde las tradiciones nacionales de los pueblos donde mejor se muestra la oposición a la sociedad global sin raíces, a ese imperialismo desterritorializado del que hablan Hardt y Negri. Es desde la actitud no conformista que se rechaza la imposición de un pensamiento único y de una sociedad uniforme, y se denuncia la globalización como un mal en sí mismo.

Es que el pensamiento popular, si es tal, piensa desde sus propias raíces, no tienen un saber libresco o ilustrado. Piensa desde una tradición que es la única forma de pensar genuinamente según Alasdair MacIntyre⁶, dado que “*una tradición viva es una discusión históricamente desarrollada y socialmente encarnada*”. Por lo que les resulta imposible a los pueblos y a los hombres que los encarnan situarse fuera de su tradición. Cuando lo hacen se desnaturalizan, dejan de ser lo que son. Son ya otra cosa.

⁶ Alasdair MacIntyre (1929) es un filósofo escocés que vive y enseña en los Estados Unidos y que se destacó por su crítica a la situación moral, política y social creada por el neoliberalismo. Sus trabajos son el basamento de todo el pensamiento comunitarista norteamericano. Sus libros más destacados son: *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three rival versions of moral enquiry* (1990).

Progresismo y simulacro

Desde el lanzamiento de la idea optimista de progreso por parte de William Penn (1658-1743) más conocido como el Abad de Saint Pierre, después de terminada la guerra de sucesión en España, época en que realizaba su propaganda para una especie de Gobierno Mundial en su trabajo *Proyecto de paz continua* (1712), han pasado tres siglos. Pero hoy, como ha sostenido el renombrado teólogo protestante Jüngen Moltmann: “*Los campos de cadáveres de la historia reciente, nos prohíben toda ideología del progreso*”.

En la actualidad los Estados Unidos, potencia hegemónica mundial, se ha lanzado luego del 11 de septiembre a una “guerra preventiva” sobre Afganistán e Irak, bajo un pretexto falso, matando a diestra y siniestra sin la obligación de dar ninguna explicación por lo actuado. Lo mismo ocurre con el Estado de Israel respecto de los palestinos a quienes aplica “asesinatos selectivos” y levanta muros de la vergüenza en territorios que ni siquiera le pertenecen.

En el mientras tanto, en Nuestra América, nos llenamos de “gobiernos progresistas”, es decir, aquellos que siguen atados a la vieja idea ilustrada de progreso y que bajo la teoría de la “no represión” dejan hacer a las masas hambreadas todos los desmanes que se le ocurran, en una especie de gran simulacro que termina en el reclamo permanente o “el reclamo por el reclamo”.

Los gobiernos progresistas, por principio, permiten todo y de todo, salvo el acceso a la propiedad, a las terminales financieras y a los medios de comunicación. De eso no se habla, no se presta ni se da. Los principios de las democracias orgánicas-como el peronismo- de mediados del siglo XX: la reciprocidad de los cambios, la difusión de la propiedad y el bienestar general fueron abandonados en el saco del olvido.

Hoy, se les permite a las masas de desocupados el disenso por el disenso, expresado en la violencia por la violencia misma, aunque siempre acotada, localizada. Claro está, que el consenso, aquel *status questionis* al que debería arribar el disenso, ya ha sido establecido de antemano, por los poderes indirectos o los lobbies ajenos a los intereses de las masas y verdaderos manipuladores de nuestros menguados Estados nacionales.

Esto es lo que denominamos “falso diálogo”, es decir, un diálogo que comienza con el consenso como petición de principio, escondiendo de entrada nomás, las diferencias de las partes y los intérpretes. Este disimulo, esta parodia ha malogrado las mejores iniciativas, porque ha partido siempre, por razones ideológicas de la “parodia del otro, o del otro como un igual”, ignorando que la única igualdad posible en un diálogo abierto y franco es la diferencia. Y esa se manifiesta siempre y de entrada en el disenso.

La voz de orden es dejar que los hambreados de la tierra se manifiesten *siempre*, y dado que su violencia es coyuntural, que se agote, entonces, en sí misma por una especie de fuerza de las cosas. Que los sin tierra de Brasil sigan manifestándose, pero sin difusión de la propiedad agraria. Que los piqueteros de Argentina lo hagan pero sin acceso al trabajo. Que los cocalleros de Bolivia manifiesten pero sin propiedad sobre el gas. ¡Una cruel burla de la *intelligensia* progresista!

Hoy los diarios argentinos, y la derecha en general, se rajan las vestiduras porque las masas de desocupados rompen impunemente edificios públicos y privados acusando al gobierno de no reprimir o prevenir los actos vandálicos, mientras que desde el gobierno el Dr. Zaffaroni de la Corte Suprema de Justicia, afirma: *La justicia debe intervenir cuando el delito ya se cometió.*

Esta evidente dicotomía ante el mayor problema del mundo, el desempleo, la desocupación, la falta de trabajo, muestra a las claras la política como simulacro. Es muy probable que este mismo juez supremo, marche gustoso junto a las masas de desocupados o junto a gays y travestis, sabiendo que mensualmente, pase lo que pasare, recibe un sueldo de 10.000 dólares, en un país donde un obrero gana 500 dólares y que en la intimidad se puede comportar como un pervertido sexual sin correr el riesgo de ninguna punición.

La simulación como mecanismo de dominio, lo hemos afirmado en otros trabajos⁷, se aproxima cada vez más a la perfecta imitación; lo aparente ha logrado sustituir a lo real y verdadero.

⁷ Buela, Alberto: *La simulación como mecanismo de dominio*, Buenos Aires, Idip.ws, 14-4-04. (También en otras páginas web).

El presente ya no es promesa porque el futuro nos ha alcanzado. Todo nos indica que el futuro es la profundización del simulacro en todos los niveles. Se ha enseñoreado la mentira en todas partes. Los gobiernos progresistas de todo el mundo levantan como bandera, en una actitud más declamativa que real, la “igualdad de oportunidades”, oportunidades que al no abrirse ni brindarse por los méritos sino por acomodo, terminan penalizando a los bien dotados, que abrumados se retiran de la vida pública y política, en un repliegue que aprovechan los mediocres.

La impostura del progresismo al otorgar derechos incumplibles por doquier, que se compromete y obliga a respetar pero que al no poder satisfacer, transfiere al ciudadano perjudicado la responsabilidad de su cumplimiento. Así, la culpa es de la víctima que no supo hacer respetar sus derechos. Ellos desde el poder solo administran los conflictos, no los resuelven.

Los progresistas socialdemócratas, al contar en general con el apoyo de los *mass media* terminan aplicando los ajustes que los conservadores o las derechas, más por la oposición mediática que popular, no pueden aplicar. Es por esta razón que puedo afirmar muy en serio pero en todo de sorna ese gran pensador español Aquilino Duque: *ni la democracia ni la dictadura son buenas o malas de por sí, sino que hay dictaduras malas y buenas, lo mismo que hay democracias buenas y malas, y que las malas se distinguen de las buenas en que tienen buena prensa.*

Culturalmente sostienen la teoría del multiculturalismo que valora las cosas y los hombres, no por el trabajo que las cosas llevan en sí ni por lo que los hombres son en sí mismos, sino por el solo hecho de pertenecer a una minoría.

Al caducar la idea de “paz perpetua” del mundo moderno planteada por los Ilustrados sólo queda hoy la posibilidad de una “paz aparente”. Y ha sido el filósofo italiano Massimo Cacciari quien se percató primero, cuando afirmó: “*La pax apparens sólo organiza el conflicto y las decisiones políticas son inmanentes (ya no con fundamentos). Así, todos los proyectos a priori carecen de valor porque supondrían un orden por encima de los hechos. Entonces a lo que se siente obligado el político es a la “recepción de las demandas” pero no a solucionarlas*”⁸.

⁸ Cacciari, Massimo: *Drama y Duelo*, Madrid, Tecnos, pp. 19-77.

Si meditamos atentamente este breve pero sustancioso párrafo vemos que toda idea de Proyecto Nacional, al ser una construcción *a priori* respecto de la actividad política concreta, carece de valor para nuestros políticos progresistas postmodernos.

No se les puede reclamar un Proyecto a aquellos que no comprenden esta idea, sea porque tienen una visión interesada, sea porque existe una ceguera axiológica que les impide valorar aquello que una política con fundamentos ha construido en un momento dado de la historia.

La idea de proyecto (*pro-iectum*) significa, como su nombre lo indica, algo tirado, yecto delante, pero al mismo tiempo un proyecto político genuino exige un anclaje en el pasado, éxtasis temporal que el progresismo rechaza de plano. Pues cuando él se vuelve sobre el pasado lo hace siempre como víctima. La idea de antiguo lo espanta, porque la vanguardia es su método.

Hablarle hoy a los dirigentes peronistas postmodernos, del *Modelo Argentino* de Perón de 1974, es como hablarle a un chino en castellano. No sólo no hay una comprensión histórica sino, por lo que acabamos de afirmar, *existe una incomprensión funcional de la idea de proyecto*. Esta incomprensión funcional es aplicable a todos los gobiernos progresistas, llámese Zapatero o Lula, Bachelet, Prodi o Kirchner.

Al moverse cotidianamente dentro de la política como simulacro, la idea de paz que manejan es la de *pax apparens* de la que nos habla Cacciari, con lo cual no se sienten obligados a resolver ningún conflicto como, por ejemplo, el del atentado a la mutual judía Amia (han pasado más de diez años sin resolverlo). Sólo se limitan en el mejor de los casos, a recibir las demandas y ordenarlo dentro de la institución del Estado que le cupiera.

El discurso político que hemos caracterizado como “*un compromiso que no compromete*” ha llegado a su máxima expresión al autoconvencerse nuestros políticos que “en el mismo reclamo está la solución del reclamo”.

Esta parodia, este simulacro elevado a los altares de la diosa *Apparens*, cuya regla ética es el disimulo, el “obra como si”, no tiene otra salida que: el alzamiento enardecido de los pueblos esquilmados, hambreados y

⁹ Buela, Alberto: *Ensayos de Disenso*, Barcelona, Nueva República 1999, p. 100.

empobrecidos. “Cuando los pueblos se cansan hacen tronar el escarmiento” afirmó alguna vez Perón, que de pueblo sabía.

Claro está, esto no va a ser permitido por los beneficiarios sostenedores de la actual situación, que tienen en el progresismo político con su política aparente y los políticos sin fundamentos, su mejor aliado.

Una vez más observamos que el presente no es promesa de lo mejor, porque la apariencia de lo mejor nos es dado hoy por “los regímenes progresistas de carácter socialdemócratas”, sino anuncio de un fin. El fin de la política con fundamento.

El fin de la política como arquitectónica de la sociedad, tiene que partir de un fundamento metafísico que me dice que el ente es lo que es más lo que puede ser. Es sobre ese *poder ser* donde debe actuar la política si es tal y no sólo apariencia. Y si actúa sobre lo que puede llegar a ser, debe actuar con proyectos y así la política será el principal agente del cambio de la realidad económica, social y cultural. De lo contrario seguirá convalidando y consolidando el *statu quo* vigente hoy.

Patologías del pensamiento único

Quisiera dejar en esta breve meditación si no, una idea original (que lo es sin duda), al menos originaria (pues se origina desde nosotros y no es copia de nadie) y este es el concepto de isostenia cultural.

Con la inauguración de este concepto lo que pretendemos es trabajar en la descripción del pensamiento único y políticamente correcto.

El término que proviene del griego isoV igual, y stenoV estrecho, que se traduce por similar consideración.

La noción quiere indicar la existencia de gustos, actitudes, normas, estimaciones y expresiones artísticas, contradictorias entre sí, pero de igual valoración cultural.

Ello hace imposible una valoración jerárquica de los productos culturales al mismo tiempo que nivela todos por el mismo rasero. No se distingue lo bueno de lo malo y se intentan borrar todas las diferencias entre la cursilería y la maestría, lo lícito y lo ilícito, lo sagrado y lo profano, lo cotidiano y lo festivo.

Así, la televisión basura está al mismo nivel que el más exquisito de los pintores y los grandes textos literarios perdiendo su valor en sí, son sólo pre-textos para otros textos.

El reinado de la mediocridad desea justificar su propia incapacidad nivelando todo por lo bajo. La época de la nivelación que llamara Max Scheler.

La imposición del concepto de isostenia, (debido en primer lugar a los antropólogos sociales noramericanos según los cuales no existe ninguna cultura superior a otra, desde Franz Boas para acá) al ámbito reducido de las expresiones artísticas y culturales logró en nuestra época postmoderna relativizar toda expresión cultural en donde lo más vulgar, burdo y plebeyo es equiparado en valor a lo más noble, fino y profundo que produce el hombre.

Pero no termina allí la funcionalidad de la isostenia, sino que llevado el concepto a dominios más amplios, que aquellos de los individuos, ha reemplazado a las culturas populares por la vulgaridad más chata y mercantil. Así, la denominada bailanta –mezcla de cumbia, chebere, salsa y mal gusto– sustituyó la música popular. Y no faltará el estulto que iguale y equipare lo popular con lo masivo, lo popular con lo homogéneo, lo popular con la carencia de matices.

El grave problema que se plantea hoy día a las identidades nacionales y personales, no es la identidad de los otros, sino la identidad, entendida, de todos por igual.

En realidad el concepto de isostenia cultural, que se aplica de igual manera al arte, la filosofía, la literatura, la política, la historia, la música, la arquitectura es producto de la razón calculadora de la modernidad en donde el hombre aparece por primera vez definido como una *res extensa*, como una cosa mensurable. Y si lo podemos medir, se preguntaron, lo podemos etiquetar y encorsetar en un modelo único y de validez universal siguiendo el modelo de la *mathesis mathematica*.

La isostenia tiene su proyección en el campo político a través del concepto de lo políticamente correcto en donde el consenso massmediático va reemplazando a los partidos políticos y a las agrupaciones sociales. De allí que con agudeza se haya hecho notar que hoy, el discurso político, que

hemos caracterizado como “un compromiso que no compromete”, se encuentre dirigido no al pueblo sino a los mass media.

Largas horas pasan hoy nuestros políticos y agentes sociales explicando en los medios sus propias declaraciones a los medios, mientras que la realidad sigue su curso que no es, casualmente, gobernada por ellos sino por los poderes indirectos que son a la postre, entre otras cosas, los dueños de los medios y, por ende, de la producción de sentido.

Hoy la instalación política de cualquier candidato es antes que nada mediática y luego, pero lejos, se resalta su capacidad de ejecución y gestión.

El concepto de isostenia cultural al sostener por principio el relativismo cultural y el escepticismo filosófico limita la crítica a la esfera de la reflexión, (la mera crítica cultural) dejando de lado toda proyección de ésta, al campo de la vida social y política. Es por ello que sus intelectuales orgánicos pertenecen a la izquierda progresista y sus variantes socialdemócratas y carecen de pensamiento político crítico, pero se llenan la boca acerca de la creación de un pensamiento crítico.

Son simples agentes del simulacro, del “como sí” kantiano, que es uno de los signos de nuestro tiempo.

La isostenia cultural rechaza de plano lo diferente y su expresión: el disenso, porque significa y exige otra cosa distinta de lo vigente, de lo dado.

El disenso funda la alternativa real y exige de suyo un paso que va más allá de la crítica meramente teórica, porque el disenso es ruptura con la opinión, que en las sociedades de masas y de consumo es siempre y sólo *opinión publicada*, y no ya más opinión pública.

A la isostenia cultural debemos oponer antes que nada y principalmente criterios filosóficos pero para ello hace falta un filósofo en serio y no un macaneador. Un filósofo que sostenga en contra de esta moda cultural que la filosofía tiene criterios de jerarquía que van más allá de la estadística, que tanto criticara el eximio Wagner de Reyna como *lo cuantitativo como nueva metafísica*. Y los criterios filosóficos para decirlo brevemente son dos: a) la perfección, plenitud o acabamiento de aquello que se realiza o hace y b) la expresión de aquello que hay de más elevado en el hombre.

La isostenia cultural es, en definitiva, la patología propia del pensamiento

único y políticamente correcto, que ha devenido en nuestros días la consecuencia más evidente del fracaso por los errores filosóficos del liberalismo y del marxismo en sus concepciones sobre el hombre, el mundo y sus problemas. Como gustaba decir don Miguel Ángel Virasoro, uno de nuestros máximos filósofos.

El pensamiento lineal

Cuando se aplican en un solo sentido las duplas bueno-malo; progresista-reaccionario; izquierda-derecha; democrático-antidemocrático; popular-populista; tolerante-totalitario; relativista-absolutista; civilización-barbarie y tantas otras como se les puedan ocurrir a cada lector, se puede, entonces, hablar de un pensamiento lineal, sin matices, o esquematizado. Y esto es lo que sucede con el pensamiento único y políticamente correcto.

Lo bueno es progresista, de izquierda, democrático, popular, tolerante, relativista y civilizado, mientras que lo malo es reaccionario, de derecha, antidemocrático, populista, totalitario, absolutista y bárbaro.

Así funciona una de las tantas patologías del pensamiento único, como pensamiento lineal, ni transversal ni oblicuo ni nada. La realidad no pinta gris sobre gris como afirmara Hegel, sino que está pintada en blanco o negro.

Pero la gran paradoja, la falacia sustancial de este pensamiento es que no se presenta a sí mismo como lineal o absoluto sino como su contrario, transversal y relativo.

Es imposible, por más esfuerzos dialécticos que se hagan, hacerles comprender a estos nuevos “policías del pensamiento” que la dupla izquierda-derecha es falsa de toda falsedad. Hace más de medio siglo ya lo denunciaron en nuestro país desde la filosofía Taborda, Rougés, Guerrero y tantos otros. Pero ellos la van a seguir usando siempre. Mientras que reaccionario es estrictamente el hombre reactivo, que reacciona ante la homogeneización cultural en donde la identidad está definida: *por la de todos por igual*.

Que antidemocrático se dice con relación a la democracia formal o procedimental y no ante la democracia participativa; que populista significa

hacer lo que el pueblo quiere; que totalitario porque se tiene una visión de conjunto del hombre, el mundo y sus problemas, que absolutista porque se sostiene algún principio como incommovible, en definitiva, que bárbaro por rechazar y vivir de otra manera a lo postulado por la civilización occidental y cristiana *ad modum neo eboracensis*. (en criollo: al modo yanqui).

Pero este pensamiento lineal, como es además progresista, no acaba nunca. Y así como su meta está siempre más allá de la meta, su progresismo se transforma entonces en la “religión civil de la modernidad”. Su método es la vanguardia y su drama no parecer antiguo. Dentro del nihilismo de la vida en la sociedad de consumo, la única trascendencia que aceptan a raja tabla los policías del pensamiento, es la del progreso.

Me llegó, desde Córdoba, un artículo de un gurú de la izquierda nacional, Enrique Lacolla, que terminaba afirmando: “*Y sólo a los pueblos expoliados y maltratados corresponderá la tarea de devolver a occidente a la conciencia del desafío verdadero y a reconectarse con las corrientes del cambio que lo recorrieran, con grandes contradicciones e inevitables avances y retrocesos, desde la Revolución Francesa en adelante*”.

Y un día después el publicitado Robert Redeker, vendido como filósofo por *La Nación* diario también afirmaba en sus páginas que: “*La falta de libertad de pensamiento se debe a la ausencia en la historia del Islam de un Siglo de las Luces o de un momento filosófico como el de Spinoza*”¹⁰.

¿Y esta es la conciencia nacional que tenemos que recuperar, la de Occidente a partir de la revolución francesa?

¿Comienza Occidente recién en 1789, se puede reducir su significado a apenas dos siglos? ¿O acaso podemos pensar la liberación a partir de Baruch Spinoza? *Soyons sérieux*.

Esta afirmación es la quintaesencia del liberalismo ilustrado de los siglos XVIII y XIX. ¿Y este tipo de razonamiento es el remedio que ofrece la izquierda progresista a los males terribles engendrados por la modernidad? En el fondo es una forma vergonzante de pretender recuperar la modernidad en nombre de la cultura nacional que así, nacería bastarda.

Esta relación ambivalente con la modernidad se da en forma clara en

¹⁰ *La Nación*, 26-9-2006, p. 2.

dos corrientes de pensamiento: una, la izquierda nacional que busca a partir de la idea de Estado-nación laico y neutro, la reivindicación de la modernidad. En una palabra, con una idea moderna (la de Estado-nación) intenta reivindicar la modernidad. Y otra, el progresismo cristiano que busca la recuperación de la modernidad a través de una vía no-ilustrada. No existe una vía moderna no ilustrada, salvo que se piense el barroco como moderno, pero esta corriente fue derrotada por la Ilustración que hizo prevalecer en Occidente sus creaciones políticas y culturales. El producto de la corriente cristiana no pudo ser otro que un catolicismo moderno que dejó de ser universal para pasar a ser ecuménico, esto es, un hierro de madera.

Para el pensamiento nacional y popular la única alternativa válida es la superación de la modernidad con un anclaje premoderno, específicamente en el barroco americano que fue la expresión cultural más propia y específica de la América Indoibérica, por lo menos para recuperar todo aquello que tiene de religioso, la idea de nación e intentar, a partir de allí, su proyección postmoderna. Sobre todo en América donde la modernidad llega como una tardomodernidad y los vínculos telúricos no fueron desechos como en Europa.

En una palabra, la patología del pensamiento único como pensamiento lineal encuentra en su lectura del sentido de la historia su pretendida justificación, pues la historia es para ellos la sucesión progresiva y evolucionada que como en el positivismo de Comte pasaba de una edad teológica a una edad metafísica y de allí concluir en una edad positiva que es la de ellos hoy día¹¹. Todo lo que huele a incienso y azufre debe ser descartado, rechazado de plano. Ni qué decir sobre un planteo serio acerca del hombre, el mundo y sus problemas.

La profunda confusión metafísica de estos progresismos (el cristiano, el

¹¹ Si alguno de estos progresistas hubiera leído al menos a Vico (1668-1744) cuando sostiene que los pueblos pasan por tres edades: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres, que se corresponden a tres formas de gobierno: la teocracia, la monarquía y el democracia, al menos se hubieran hechos demócratas convencidos y hubieran podido superar la democracia procedimental de origen norteamericana de la mano de John Rawls, que es la que han adoptado como propia sin ninguna crítica.

marxista, el socialista, el demócrata, el tecnócrata) consiste en que quieren ser a la vez filosofías del progreso y del orden.

Y esta contradicción se explica así: el progreso está tomado por ellos como superación constante de límites y en ese sentido va en contra de la idea de orden que no puede establecerse sino poniendo límites. El lema “orden y progreso” de la bandera de Brasil tomado del positivismo, es un hierro de madera, una contradicción en los términos.

La confusión del pensamiento único es que carece de una metafísica y su error en este campo es que confunde, no tiene claro el concepto de límite. Tomó y adoptó en forma acrítica el principio de Baruch Spinoza (1632-1677) *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación) de modo tal que todo límite coarta la libertad individual, todo límite es perverso, todo límite es alienante, todo límite es represivo. De ahí que todas las variantes tengan como base de sus razonamientos y hablen siempre de: progreso ilimitado.

Pero si se tuviera el pensamiento único un mínimo de sentido crítico (se llenan la boca hablando de pensamiento crítico con miles de libros al respecto) se aperibiría a poco de estudiar, de detenerse, que el límite es aquello que constituye la cosa, es aquello que la define en lo que es. Pero al mismo tiempo el límite nos indica las posibilidades reales de la cosa. Pues el ser, es lo que es más lo que puede ser. Es un conflicto de potencia y acto. Así la noción e idea de límite es aquella que nos permite, en un todo de relaciones como es la vida social y política, existir, ser. Y así se puede entender la idea de orden como variedad de partes, limitadas cada una en lo suyo y propio, que tienden a un fin.

Por último y a manera de cota debemos decir que no se puede, seriamente, hacer o sostener una filosofía del progreso ilimitado (como en el orden económico hace el capitalismo y en el orden cultural el progresismo) pues el concepto de progreso es esencialmente relativo, puesto que depende de la opinión profesada por aquél que habla sobre la escala de valores que se dice progresar.

Vemos como al progreso, al igual que antes a la isostenia cultural, sólo se lo puede evaluar a partir de criterios estrictamente filosóficos cuales son:

el mayor acabamiento o perfección de la obra o de la acción y la expresión de aquello que hay de más elevado en el hombre.

Planteado desde un realismo político y no desde un punto de vista teológico, el sentido de la historia no es ni cíclico como en los griegos y romanos que no concebían la idea de creación del mundo por un dios, ni es lineal como lo entiende el progresismo, sino que el sentido de la historia es helicoidal, pues en la medida en que se desenvuelve va pasando por ciertas situaciones, casos, hechos y acontecimientos que ocurrieron *in illo tempore* de manera análogamente similares al presente, pero que no son los mismos como pretende la versión cíclica de la historia y no son radicalmente nuevos como pretende la versión progresista y liberal. Esta versión en forma de espiral del sentido de la historia, le reserva a esta disciplina (la historia) un lugar de privilegio en el estudio de las cosas humanas.

IX

DECRECIMIENTO O PROGRESO

Dos ideas distintas de progreso

La idea de progreso sin fin es una de las ideas de la modernidad que se han quebrado con mayor resonancia. Ya nadie cree en su sano juicio que la humanidad esté progresando indefinidamente, sobre todo después de los dos bombazos atómicos, una guerra mundial con 40 millones de muertos en el centro de la culta Europa. Con más de 100 millones de muertos producidos por el comunismo y más de 70 conflictos bélicos locales de alta densidad durante el siglo XX.

Todo ello adornado con varios genocidios, desde el armenio en 1915 al africano de Darfour que desde el 2003 hasta el presente se come 10.000 muertos por mes¹.

Sobre estos datos brutales, ¿puede el hombre renunciar a la idea de

¹ Hay que anotar además que el mayor genocidio del siglo XX, el ucraniano de los años 1933 a 1935, producido, ordenado y llevado a cabo por la troika hebrea de Moissévitch Kaganovitch, Kalinine y Genrikh Iagoda al servicio de Stalin ocasionó más de 10 millones de muertos todos ellos cristianos.

progreso? No. Lo que hay que hacer es entenderla de otra manera. Dejar de entender el progreso como la urgencia de incrementar la riqueza material y pasar a entenderlo como equilibrio.

Así sostenemos que debemos pasar de la idea de progreso como crecimiento y productividad a la de equilibrio y sustentabilidad.

Hay que asociar la idea de desarrollo material, con la que tanto tiene que ver la ingeniería, con las nociones de equilibrio sustentable.

Hay que resolver la ecuación entre mayor calidad de vida, siempre reclamada por la naturaleza humana, y la preservación del entorno natural en que vivimos.

Hay un agudo sociólogo mexicano, Sergio Zermeño quien en un libro sobre *La desmodernidad mejicana*² plantea la tensión entre estas dos nociones de progreso: la ilustrada y la postmoderna, que sostenemos nosotros.

En realidad la idea postmoderna de progreso se enraíza en la idea premoderna de equilibrio tan cara al pensamiento greco-romano que se desarrolló en todos los dominios bajo el lema de Solón Mhden agan (meden ágan) = *nada en exceso*. Después vulgarizado en el apotegma: Todo en su medida y armoniosamente.

Precisando los términos debemos superar, ir más allá de, la idea de “desarrollo sustentable”, cara a los economicistas, para fijar el concepto de progreso con equilibrio u armonía. La misma idea de progreso como desarrollo es anfibológica pues está más vinculada al mundo del trabajo, de la producción, del negocio (*nec-otium*) que al mundo del ocio, que es la máxima destinación del hombre. Y así lo afirma el viejo Aristóteles: “*Puesto que el ocio es preferible al trabajo y constituye su fin, hemos de investigar cómo debemos emplear nuestro ocio*”³. Romper la ciclicidad desesperante de trabajar para descansar y descansar para trabajar donde el descanso a lo más que llega es a diversión o a pereza (falta de ánimo) pero casi nunca a ocio (viene del griego sjolé = schola = escuela) siempre creador. Este sería, el fin final del progreso con equilibrio u armonía.

² Zermeño, Sergio: *La desmodernidad mejicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días*, Océano, México, 2005.

³ Aristóteles: *Política*, VIII, 3, 1337 b.

Ya pasaron tres siglos desde el lanzamiento de la idea optimista de progreso por parte de W. Penn, conocido como el Abad Pierre, en su trabajo *Proyecto de una paz continua* de 1712, en donde trabajaba en un programa de Gobierno Mundial. Luego esta idea fue retomada por filósofos como Kant en su libro *Sobre la Paz perpetua* de 1794 y más tarde ya a mediados del siglo XX por H. Kelsen en *Derecho y paz en las relaciones internacionales* de 1942, estos grandes teóricos seguidos de otros muchos más el apoyo irrestricto, a la idea de progreso lineal y continuado, por parte de los grandes grupos de poder como la masonería durante los siglos XVIII y XIX, y los aparatos del poder del pensamiento liberal del siglo XX al que se le suma el progresismo ínsito en la teoría marxista, todo ello hace que la idea de progreso lineal, continuo y progresivo de la historia del hombre en sociedad, haya tenido vigencia durante los últimos tres siglos. Y fueran necesarias una serie de hecatombes ocurridas durante el siglo XX para que un reconocido teólogo protestante Jüngen Moltmann, exclamara horrorizado: “*Los campos de cadáveres de la historia reciente, nos prohíben toda ideología del progreso*”.

Esta ideología del progreso fue, además, de hecho cuestionada y devaluada por la propia acción cómplice de la izquierda política que justificó los crímenes atroces de gobiernos reaccionarios como los de Stalin, Ceaucescu, Kim Il Sung, Pol Pot y tantos otros.

También desde la izquierda a través del sociólogo no conformista Serge Latouche, con su idea de *décroissance soutenable ou décroissance conviviale* se aliena el abandono de la fe en el progreso indefinido.

El asunto consiste entonces ¿cómo llevar a cabo un progreso siempre necesario para el mayor y mejor confort del ser humano en vista a una mejor y mayor realización de su propia esencia, naturaleza o vocación sin caer en la explotación desmedida de los medios que el mundo le ofrece a la cada vez más desarrollada tecnología del desarrollo para el consumo y la fabricación de productos?

Si algo es esta pregunta, es una pregunta filosófica que es demasiado seria e importante en orden al destino del hombre sobre la tierra para dejar que la respondan sólo los políticos, economistas y sociólogos. Los filósofos tendrían que hacer el esfuerzo de intentar responder esta pregunta liminar.

Nosotros como simple arkegetas nos animamos a destacar dos o tres ideas fuerza en torno a ella.

El hombre no debe renunciar a la idea de progreso sino que debe entenderla y realizarla como equilibrio entre sus necesidades cada vez mayores y más complejas y su medio ambiente cada vez más deteriorado y maltratado. Para ello tiene que romper con el mito ilustrado de que toda reacción es mala. La imbecilización intelectual de lo políticamente correcto sostiene a raja tabla que reaccionario es el partidario de restablecer lo abolido por una acción progresista. Esta versión falaz, disminuida y limitada de la idea de reacción es la que ayuda y justifica, más que ninguna otra, al imperialismo y las multinacionales a desbistar el mundo (como lo hará la papelera Botnia sobre el río Uruguay) anulando y demonizando toda reacción. El reaccionario no es el troglodita que desea volver a las cavernas sino el hombre “reactivo”, aquel que aún tiene sangre en las venas y puede reaccionar ante una injusticia. Y para ello necesita ser fuerte, apoyarse en la idea o virtud de la fortaleza, que se caracteriza más bien por el *sustinere* = el saber soportar, que en el *aggredere* = el agredir. En una palabra, la fortaleza de aquel que puede reaccionar consiste en que conserva la capacidad de rechazo, la fuerza para decir no a pesar que su causa está casi perdida.

Según el silenciado pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) en su libro *Sucesivos escolios a un texto implícito*: “*Los reaccionarios le procuran a los bobos el placer de sentirse atrevidos pensadores de vanguardia. No son pensadores excéntricos, sino pensadores insobornables. La objeción del reaccionario no se discute, se desdeña*”.

Al haber logrado eliminar la capacidad reactiva, de reacción demonizando la idea de reaccionario y además limitándola al ámbito político, lo que ha logrado el pensamiento único, aquel que nace de la Ilustración y llega a nuestros días bajo el nombre de progresismo, es transformar a los pensadores e investigadores en eunuocos intelectuales, que se entretienen con los textos como pretextos para otros textos, mientras la dura realidad se les escapa a sus observaciones.

El hombre no puede renunciar a la idea de progreso pero no puede entenderla como un desarrollo lineal en donde lo último es siempre lo

mejor y lo más apropiado para el despliegue de su naturaleza. Este es el error del progresismo que ha entendido y asumido a “la vanguardia como método” pues su gran temor es no aparecer nunca como antiguo, como viejo, como pasado de moda.

Esto lo vio y lo describió con gran agudeza Martín Heidegger en *Ser y Tiempo* hablando a propósito de los rasgos de la existencia impropia, uno de los cuales es la “avidez de novedades” que tanto caracteriza a la *intelligensia*.

La idea de progreso, según nuestra opinión, tiene que estar vinculada a la idea de equilibrio de los efectos. Progreso en la medida en que las consecuencias o efectos del mismo se equilibran de tal forma que puedo realizar nuevos progresos sin anular los efectos del primero. Esta es nuestra idea fuerza y le pido al amable lector que llegó hasta acá, que la relea. Esta idea de progreso que volcamos acá está directamente reñida con la idea de desperdicio, uno de los tártagos más acuciantes de las sociedades desarrolladas.

Decrecimiento y Progreso

Hemos sostenido en el capítulo anterior que: “*La idea de progreso, según nuestra opinión, tiene que estar vinculada a la idea de equilibrio de los efectos. Progreso en la medida en que las consecuencias o efectos del mismo se equilibran de tal forma que puedo realizar nuevos progresos sin anular los efectos del primero*”.

Queremos ahora profundizar en la relación entre decrecimiento y progreso, pues nos encontramos con dos hechos indubitables y evidentes, pero que al mismo tiempo se presentan como contradictorios. Por un lado tenemos la acumulación masiva de datos que muestran el desquiciamiento de los ecosistemas planetarios y el deshilachado del tejido social de las naciones tanto pobres como opulentas. Y por otro, el ansia y la tendencia natural del hombre al progreso. ¿Cómo compaginar estos dos hechos irrecusables por evidentes?

Si bien la idea de decrecimiento fue manejada por el anarquismo clásico como los ludditas que destruían las máquinas al comienzo de la revolución industrial y reclamaban menos horas de trabajo para el estudio y la formación personal, esta idea fue enunciada por primera vez por el mejicano

Ivan Illich por los años 60 cuyo apotegma fue: *Vivir de otro modo para vivir mejor*. A él le siguieron pensadores como Nicholas Georgescu y su propuesta de límites al crecimiento económico, Jacques Ellul que en 1981 proponía no más de dos horas de trabajo diario, para concluir en nuestros días con los trabajos del reconocido sociólogo Serge Latuche: *Por una sociedad del decrecimiento* (2004) y del ingeniero mejicano Miguel Valencia Mulkay: *La apuesta por el decrecimiento* (2007). Acaba en estos días de publicar el pensador Alain de Benoist *Demain la décroissance. Penser l'écologie jusqu'à bout* (Edite, 2007).

Se parte de la base que el crecimiento económico por el crecimiento mismo lleva en sí el germen de su propia destrucción. El límite del crecimiento económico lo está dando el inminente colapso ecológico. Hoy desaparecen 200 especies vegetales y animales diariamente. De modo tal que el crecimiento económico comienza a encontrar límites ecológicos (el calentamiento de la tierra, el agujero de Ozono, el descongelamiento de los Polos, la desertificación del planeta, etc.)

Es que la sociedad capitalista con su idea de crecimiento económico logró convencer a los agentes políticos, económicos y culturales que el crecimiento económico es la solución para todos los problemas. Así hoy el progresismo político ha rebautizado con los amables nombres de “ecodesarrollo”, “desarrollo sustentable”, “otro crecimiento”, “coeficiencia”, “*crecimiento con rostro humano*” y otros términos, que demuestran que este falso dios está moribundo⁴.

A contrario sensu de esta tesis el inimitable de George Bush sostuvo el 14-2-2002 en Silver Spring ante las autoridades estadounidenses de meteorología que: “*el crecimiento económico es la clave del progreso ecológico*”.

En realidad el pensamiento ecológico se va transformando sin quererlo en subversivo al rechazar la tesis de que el motivo central de nuestro destino es aumentar la producción y el consumo. Esto es, aumentar el producto bruto interno, PBI, de los Estado-nación.

La idea de decrecimiento nos invita a huir del totalitarismo economicista,

⁴ Valencia Mulkay, Miguel: *La apuesta por el decrecimiento* (2007).

desarrollista y progresista, pues muestra que el crecimiento económico no es una necesidad natural del hombre y la sociedad, salvo la sociedad de consumo que ha hecho una elección por el crecimiento económico y que lo ha adoptado como mito fundador.

El asunto es ¿cómo dejar de lado el objetivo insensato del crecimiento por el crecimiento cuando éste se topa con los límites de la biosfera que ponen en riesgo la vida misma del hombre sobre la tierra? Y ahí, Serge Latuche tiene una respuesta casi genial: *avanzar retrocediendo*⁵.

Es decir, seguir progresando desactivando paulatinamente esta bomba de tiempo que es la búsqueda del crecimiento económico sin límites. Y para ello hay que comenzar por un cambio en la mentalidad del *homo consumans* –*el hombre que consume*– como designó nuestro amigo Charles Champetier en el libro homónimo, al hombre de hoy.

Sabemos de antemano que esto es muy difícil pues la sociedad mundial en su conjunto ha adoptado la economía del crecimiento y vencer a los muchos se hace cuesta arriba, pues como afirmaba el viejo verso del romancero español:

*Vinieron los sarracenos
y nos molieron a palos,
que Dios protege a los malos
cuando son más que los buenos.*

El establecimiento de una sociedad del decrecimiento no quiere decir que se anule la idea de progreso⁶ sino que se la entienda de otra manera, tal como propusimos al comienzo de este artículo. Hay que dejar de lado de una vez y para siempre la idea de progreso indefinido tan cara al pensamiento ilustrado de los últimos tres siglos. Porque sus consecuencias nos sumieron en este estado de riesgo vital que estamos viviendo hoy todos los

⁵ Latuche, Serge: *Por una sociedad del decrecimiento* (2004).

⁶ Tampoco decrecer significa que se niegue el derecho a la vida, sobre todo de los pobres, como sostienen algunos eugenetistas y controladores de la natalidad.

hombres sin excepción.

Debemos superar los aspectos nocivos de la modernidad en este campo, y sólo podemos hacerlo con una respuesta postmoderna que lleve un anclaje premoderno. Por ejemplo, rompiendo el círculo del trabajo para volver a trabajar intentando recuperar, no la pereza, como afirma Lafargue, ni la diversión como afirma Tinelli, sino el ocio = la scholé = la scholae = la escuela, esa capacidad tan profundamente humana y tan creativa que nos hace a los hombres personas.

No es tan difícil reestablecer en economía el principio de reciprocidad de los cambios tanto entre los hombres en el intercambio de mercaderías como entre el hombre y la naturaleza, volviendo a pensar a la naturaleza como amiga. Ese principio de reciprocidad que morigere la salvaje ley de la oferta y la demanda.

Si no lo hacemos se encargará la naturaleza, la propia realidad de las cosas con su fuerza interna de mostrárnoslo. Con esa fuerza tremebunda y cruel que impone la pedagogía de las catástrofes.

X

CONSENSO O DISENSO

Falso y auténtico disenso

En un artículo de Michel Chossudovsky titulado “Fabricando la disidencia: globalistas y élites controlan los movimientos populares” el autor sostiene, con razón, que los globalistas crean y controlan a los colectivos antiglobalistas. “*El Foro Social Mundial y el Foro Económico Mundial, las ONG y movimientos de oposición a la globalización están controlados por las mismas fuerzas ante las cuales protestan*”.

Y termina afirmando que “*la fabricación de disidencia actúa como una válvula de seguridad, que protege y sostiene el Nuevo Orden Mundial*”, y en esto ya no estamos de acuerdo.

Nosotros que hemos sido formados en un pensamiento nacional, popular y revolucionario, sabemos *ab ovo*, desde el momento mismo de nuestro nacimiento a la militancia política, que los agentes político-culturales del imperialismo (ej. fundaciones Rockefeller, Ford, Guggenheim, Goldman Sachs, Gates, etc.) financian a las organizaciones “aparentemente” antiglobalistas como las abortistas, las feministas, las gays, las de derechos humanos para las minorías, las eugenistas, las indigenistas. En una palabra, a

todas las organizaciones “progresistas”, pues es sabido que ninguna de entre ellas atenta contra el Nuevo Des-Orden Mundial, sino que mas bien contribuyen a ello. Sin ir más lejos la fundación Ford financia en Argentina al ideólogo Verbistky de las madres de Plaza de Mayo, cuando es sabido que dicha fundación estuvo detrás del golpe militar del 76, que produjo entre otras cosas la desaparición de los hijos de estas mismas madres de la plaza.

Aquellos que hemos adoptado el disenso como método no podemos aceptar que la disidencia al orden constituido sea reducida como se hace en el artículo de marras a las organizaciones progresistas, porque esa es “la falsa disidencia o disidencia aparente”. Estas organizaciones cuentan incluso con apoyo económico regular de muchos gobiernos en Suramérica, sobre todo los del tipo socialdemócratas.

La genuina disidencia se practica en la acción y en pensamiento que busca “otro sentido al dado” en orden al mundo, el hombre y sus problemas. Rechaza lo aceptado, el *statu quo*, no a partir de una receta ideológica (neomarxismo, ecologismo, indigenismo, etc.) sino a partir de un pensamiento que surge de la propia meditación sobre los problemas que afectan la vida del hombre en el mundo, y específicamente en Nuestra América.

Un disidente no aspira a cargos oficiales ni busca votos. No trata de agradar al público, no ofrece nada ni promete nada. Puede ofrecer, en todo caso, sólo su pellejo.

El disenso busca antes que nada romper con el simulacro, con la apariencia, y sobre todo, con la apariencia de la disidencia como nos tienen acostumbrados las organizaciones mencionadas. Y romper con los ideólogos que han adoptado “la vanguardia como método”: aquellos que siendo marxistas se “travestisan” en nacionalistas, cuando es sabido que el marxismo siempre ha sido internacionalista y aquellos que siendo liberales, tanto gorilas como escuálidos, se presentan como progresistas de izquierda.

Esta tenaza ideológica cierra el campo semántico del nacionalismo popular y revolucionario hispanoamericano y lo vacía de contenido. Hoy ninguno de estos intelectuales (nunca mejor aplicado este término producto de la Ilustración) quiere y habla de revolución, pues adocenados y satisfechos del sistema como están, les alcanza con el bienestar. Es que ellos son

la quinta esencia del *homo consumans* del que nos habla Charles Champetier.

Por eso ha podido afirmar el más significativo filósofo suramericano del siglo XX, el peruano Alberto Wagner de Reyna que: “*Detrás del contenido lógico del disenso siempre hay una necesidad –axiológicamente fundada en lo insobornable– de hacer vencer la verdad. Nada más lejos de él, que el parloteo – hablar por hablar y discutir por discutir– y que la jovial disposición a un compromiso que no compromete a nada. Tal suele ser el tan celebrado consenso*”¹.

Recuperemos el disenso como instrumento metodológico en la creación de teoría crítica en las sociedades de hoy.

El pensamiento no conformista, que pretenda ser crítico está obligado, no a negar la existencia, lo que sería estulticia, sino a *negar la vigencia* de las megacategorías de dominación –pensamiento políticamente correcto, único, homogeneización cultural, globalización, igualitarismo, desacralización...– para proponer otras diferentes, distintas y diversas.

Todo método es eso, un camino para llegar a alguna parte. El disenso como método parte, no ya de la descripción del fenómeno como la fenomenología, sino de la “preferencia de nosotros mismos”. Se parte de un acto valorativo como un mentís rotundo a la neutralidad metodológica, que es la primera gran falsedad del objetivismo científico, sea el propuesto por el materialismo dialéctico sea el del cientificismo tecnocrático. Rompe con el *progresismo* del marxismo para quien toda negación lleva en sí una superación progresiva y constante, tal como lo explica la idea de dialéctica. Por el contrario el disenso no es omnisciente, puede decir “no sé”, y así, al ser el método del pensamiento popular, puede negar la vigencia de algo sin tener necesidad de negar su existencia.

La preferencia se realiza a partir de una situación dada, un *locus*, histórico, político, económico, cultural. En nuestro caso Suramérica o la Patria Grande. Esto reclama o exige el disenso, un pensamiento situado, como acertadamente habló la filosofía popular de la liberación con Kusch, Gera *et alii*, y no la filosofía marxista de la liberación (Dussel, Cerutti y otros) que es una rama europea transplantada en América.

¹ Prólogo a nuestro libro *Ensayos de disenso*.

Tiene como petición de principio la recuperación de la singularidad de que nos hablaba don Nimio de Anquín, está en el *bic Rhodus, bic saltus* (aquí está Rodas, aquí hay que bailar) de Hegel al comienzo de su *Filosofía del Derecho*.

Sólo desde un lugar determinado se puede plantear genuinamente el disenso, porque de plantearlo desde una “universalidad abstracta”: por ejemplo, la humanidad, los derechos humanos, la igualdad, etc., etc., pierde el carácter de tal, anula su propia índole.

Hoy el disenso, tal como lo era la filosofía en la época de Platón, no es otra cosa que ruptura con la opinión y sobre todo con la “opinión publicada”, esto explica la marginación a la que ha sido sometido por los poderes directos e indirectos, quienes han adoptado el consenso como idea incontrovertible, ni cuestionada ni cuestionable.

El consenso como falso diálogo

“Tras la tercera gran guerra civil europea (la primera, la española y la de 1939-1945) afirma Dalmacio Negro Pavón, *se tendió decididamente en Europa al Estado de Partidos unidos en torno al consenso socialdemócrata*”².

Nosotros comenzamos a vivir esto, como sucede con todo lo que acontece en Europa, más tarde, cuando asume el débil gobierno de la Alianza entre radicales y socialdemócratas en 1999 que adoptó el modelo neoliberal para aplicar en nuestro país.

Pero lo nuevo, de este gobierno, fue que al carecer de poder para llevarlo a cabo por sí mismo debido, sobretudo al recorte de los sueldos a los empleados del Estado que creó una falta total de compromiso con la gestión pública por parte del funcionariado. A lo que se sumó la falta de pago por parte de los grandes concesionarios del Estado (Aeropuertos, Correos, Aguas, Rutas, etc.) de los cánones por concesión. Al intento de privatización de las obras sociales de los gremios a manos de las multinacionales de la salud. El crecimiento de los desempleados al 18% y la marginalidad social. La sangría de la deuda externa e interna. La huída masiva de los jóvenes

² Negro Pavón, Dalmacio: “Desmitificación del consenso político”, *Razón Española* n° 145, Madrid, septiembre-octubre 2007.

“medio pelo” al exterior. Todo ello y mucho más eran indicadores de que la gobernabilidad en la Argentina estaba en una crisis profunda.

Por su parte, amplios sectores desplazados, sindicalistas, empresarios nacionales, intelectuales, religiosos, comenzaron a proponer mesas de consenso o un diálogo con el gobierno para ver como se podía salir de esa situación de progresiva ingobernabilidad e injusticia.

La contradicción fue que el gobierno adoptó un modelo que no quiso rever ni revisar y los sectores marginados de la ejecución política, sostuvieron que su lucha no es contra el gobierno sino contra el modelo que se intenta aplicar.

Se realizaron grandes movilizaciones y huelgas generales de actividades que paralizaron a todo el país. Sin embargo, el gobierno realizó un único gesto: llamó al ex ministro de economía de Menem, Domingo Cavallo, creador del modelo de la convertibilidad –un dólar igual un peso– que paralizó la producción nacional a grados nunca vistos en las últimas décadas y lo puso al frente del ministerio nuevamente.

La CGT disidente que llevó el enfrentamiento más frontal contra el gobierno abre es invitada a participar en una mesa de consenso junto con el partido radical y la pastoral social de la Iglesia. Se invita también al empresariado, que no concurre.

Todas estas circunstancias muestran que hacia el consenso que vamos es un falso diálogo.

Nuestro razonamiento es el siguiente: si el gobierno argentino o cualquier otro gobierno no tiene poder propio sino vicario y el poder nacional no existe tampoco en los que lo enfrentan, el diálogo propuesto no puede cumplir ninguna función, salvo para crear una mesa de consenso –cara al gobierno, los sindicalistas y la Iglesia– que sólo servirá de máscara que justifique el *statu quo* vigente para que nada cambie. Es puro gatopardismo.

Cuando un gobierno llama al consenso lo que se impide es que desconfíen de él mismo. Se presenta a la sociedad como altamente democrático, cuando en realidad lo que no funcionan son las instituciones o mecanismos de la democracia. Así el consenso político como ideología que estructura el orden público implica que la opinión popular delega en una nueva

instancia manipulada por la voluntad de acomodo de los partidos políticos, los actores sociales y los gobiernos débiles.

El consenso es un mito político al servicio de las oligarquías políticas y sociales que se presentan como representantes de la sociedad.

Asistimos así a la gran paradoja en donde gobierno, Iglesia y oposición se oponen, en el discurso político, a la exclusión de las grandes mayorías nacionales de la gestión de gobierno pero, en los hechos, en el ejercicio del gobierno cotidiano la excluyen. No le abren el juego a nadie, ni en el acceso a los cargos. El gobierno, radicales y Frepaso (socialdemócratas) son los de siempre. Los chupa cirios, siempre caen parados con todos los gobiernos de modo tal que cargos no les faltan nunca, mientras que los peronistas son los mismos que estaban con Menem y los siguen ahora monopolizándolos.

Así, el gobierno, no deja de prometer todo lo que se le ocurre y todo lo que se le pide, pero a la hora de la verdad. Se limita a los “planes trabajar” de 160 dólares mensuales y esto sólo para los piqueteros que cortan las rutas nacionales.

La Iglesia, a través del Episcopado, produce documentos reivindicativos de todo, desde la actividad de las Madres de Plaza de Mayo hasta los gays, pero a la hora de los hechos el obispo Rey de Caritas, se lleva el dinero a su casa (se le sigue un juicio por quedarse con parte de las donaciones).

Y los sindicatos realizan movilizaciones casi todos los días, pero sus consecuencias hasta ahora son todas nulas. No ha habido ningún enfrentamiento serio con el gobierno. Se agotan en la parodia de las amenazas. Puras bravuconadas que nunca terminan en un enfrentamiento verdadero. Rasgos típicos de “la cultura del apriete” típica de las sociedades donde las instituciones de la república no funcionan como deben, y entonces se busca satisfacer las demandas por otros medios.

Así el consenso lo establecen en las sociedades desarrolladas los grupos de poder o de presión –los *lobbies*–. Los pueblos nunca consensúan, en el consenso son convidados de piedra. Mientras que en las sociedades dependientes las mesas de consenso son una parodia o falso diálogo pues sus miembros carecen de poder, pues éste está afuera o en otro lado.

Teoría del Disenso

[A Paul Piccone, *in memoriam*]

La intención de este pequeño trabajo no es reducir el tema del disenso a la teoría del conflicto al estilo de Marx o Engels, tema que dejamos al marxismo y sus estudiosos, tampoco tratarlo desde la polemología, asunto que ha recibido desde los años 70 un tratamiento pormenorizado y casi definitivo por parte de Julien Freund y Gastón Bouthoul.

La intención es analizar el disenso desde la posibilidad de constitución de teoría crítica. Sabemos que no es fácil, se necesita un trabajo interdisciplinario, aun cuando hay algunos pocos pensadores (Cacciari, Siena, Douguin, Wagner de Reyna) meditando el tema.

Este pequeño trabajo viene a completar los *Ensayos de Disenso*. Pretendemos, con las limitaciones del caso, responder a la Escuela de Frankfurt, pues como se sabe desde hace unos treinta años se impuso en las democracias occidentales la teoría del consenso, que tiene su origen ideológico en dicha escuela neomarxista con el filósofo Jürgen Habermas a la cabeza.

Esto dio por resultado que “el consenso o acuerdo de los grandes partidos políticos” se transformara en el fundamento moral de nuestras menudadas democracias. Reemplazándose así la genuina representación democrática, transformando al sufragio universal y secreto en una verdadera farsa. Porque viene a justificar las decisiones ya tomadas de antemano por el acuerdo de los grandes partidos.

Nuestra propuesta del disenso como verdadera causa agente de la teoría crítica postmoderna, intenta abrir espacios, pliegues, al verdadero pluralismo social en el seno de un sistema democrático procedimental y por ende vaciado de contenido.

Al consenso de los grandes partidos debemos agregar las múltiples y variadas “mesas de consenso social” patrocinadas por los grandes lobbies e instituciones de la sociedad civil, para que cambiando algo, nada cambie.

“*El disidente no aspira a cargos oficiales
ni busca votos.
No trata de agradar al público,
no ofrece nada ni promete nada.
Puede ofrecer, en todo caso, sólo su pellejo*”
[Valclav Havel]

Este trabajo cierra un periplo de veinte años sobre la meditación y práctica del disenso que comenzó allá por 1984 con una conferencia en el Palacio de los Congresos de Versailles (Francia) junto a los pensadores como Julien Freund, Alain de Benoist, Guillaume Faye y Pierre Vial, titulada “L’Amérique hispanique contre l’Occident”, y siguió luego a través de la experiencia, durante un lustro (1994-1999), con la revista de metapolítica *Disenso*, para concluir ahora, en este ensayo.

Nuestra tesis es que el disenso, sobre todo desde las sociedades dependientes como la nuestra, es lo que permite crear *teoría crítica*, tanto en ciencias sociales como en filosofía. Y hoy, la mediocridad de ambas disciplinas radica en esta incapacidad de pensar críticamente. O lo que es lo mismo, explica la vigencia de un *pensamiento único* que tiene su proyección política en lo *políticamente correcto*, sea a través del progresismo socialdemócrata, sea en el neoliberalismo conservador. Son estos, los dos brazos de la tenaza político-ideológica que aprisiona al mundo que comienza en el siglo XXI.

Naturaleza del disenso

El acceso etimológico que nos permite el término disenso es el siguiente: Proviene del verbo latino *dissero*, examinar, discutir una materia, que se vuelca en el sustantivo *dissensus* que significa *otro sentido*.

El sufijo *dis*, que proviene del adverbio griego $\delta\iota\varsigma$ que en latín se tradujo por *bis* (*dos veces*), significa oposición, enfrentamiento, contrario, otra cosa. Así tenemos por ejemplo los vocablos disputar que originalmente significa pensar distinto, o displacer que equivale a desagrado, o disyuntivo que es no estar junto, estar separado.

Disenso significa, antes que nada, otro sentido, divergencia, contrario parecer, desacuerdo.

Existe muy poca literatura acerca del disenso³ y la poca que existe, viene desde el pensamiento institucionalmente aceptado, con lo cual el disenso está caracterizado:

- negativamente. “*El disenso es negativo porque siempre está referido a un consenso previo*” y

- vinculado a las minorías: “*una de las características de toda minoría es una actitud de disenso*”.

Es obvio que no compartimos para nada esta clasificación interesada y parcial del disenso. Pues, disentir, no es sólo negar un acuerdo sino que es, sobre todo, pretender otro sentido al que actualmente poseen las cosas y las acciones de los hombres y el mundo que nos rodea.

Disentir es una actitud libre, personal o colectiva, de afirmar otra cosa a la propuesta. Psicológicamente es la primera actitud del hombre, al reconocerse como otro distinto del padre, para convertirse en adulto. El disenso enriquece el obrar humano y consolida una sociedad plural, al mismo tiempo que invalida cualquier intento homogeneizador o totalitario.

Muchos vinculan el disenso con la discrepancia entendida como negar el consentimiento a algo o alguien. Por el contrario, para nosotros el disenso no se agota en el afirmar lo que no se quiere (en la negación) sino que logra su plenitud en el pensamiento (teoría alternativa) y la actitud (práctica) no conformista a la dada. Es el origen del pensamiento y la conducta alternativa al orden o la normalidad constituida.

Es que el consenso, lo hemos visto hasta el hartazgo, a pesar de la opinión de los progresistas ilustrados, no puede servir como fundamento de la legitimidad política de la democracia porque siempre es el resultado de un acuerdo de partes con poder en la sociedad (racionalidad estratégica, que viene a responder a la pregunta de Lenin: ¿Qué hacer?) que puede conducir, y de hecho ha ocurrido infinidad de veces en la historia del mundo, a resultados aberrantes.

³ Cfr. los trabajos de Javier Muguerza: *Ética, disenso y derechos humanos*, Buenos Aires, 2002 y Ernesto Garzón Valdés: “El consenso democrático” en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía* n° 0.

A contrario sensu, surge entonces el disenso en su función ético-política por antonomasia, como origen de la legitimidad política de la democracia pluralista y participativa, y no ya democracia acuerdista, de pactos o logias, que se caracterizan por tomar las decisiones antes de la deliberación. Esto es, transforman a la deliberación de las partes en un simulacro *pour la galerie*.

“*En todo disenso*, afirma el filósofo Wagner de Reyna, *hay un enfrentamiento, una contradicción insalvable, y así resulta lo contrario de la dialéctica, que anticipa la síntesis que vislumbra –complacida y anhelante– en el horizonte. ... Detrás del contenido lógico del disenso siempre hay una necesidad –axiológicamente fundada en lo insoportable– de hacer vencer la verdad. Nada más lejos de él, que el parloteo – hablar por hablar y discutir por discutir– y que la jovial disposición a un compromiso que no compromete a nada. Tal suele ser el tan celebrado consenso*”⁴.

La dialéctica tanto en Hegel como en Marx es un producto de la modernidad, en su base está la vieja idea de progreso del Abad de Saint Pierre. Hablando filosóficamente la estructura de la *aufhebung sein*, es un suprimir que conserva para superar y no la simpleza intelectual a que nos tienen acostumbrados los manuales de filosofía de explicarla por la sucesión de la tesis, antítesis y síntesis, conceptos por otra parte, que Hegel jamás utilizó.

En cuanto a su calidad ética, el disenso no depende sólo de lo negado, vgr. los ciudadanos norteamericanos disienten con el envío de tropas a Irak, sino que depende también, y fundamentalmente, del contenido de la propuesta realizada por el disidente o no conformista, pero como los ciudadanos del ejemplo no tienen una propuesta alternativa, se quedan en la negación, su actitud se encuadra más bien en lo que sería una oposición o una rebelión y no una disidencia.

Esto es importantísimo para comprender el por qué de la crítica desde la izquierda a la teoría del disenso en el sentido que éste no tiene en cuenta la dialéctica, o peor aún, afirman que es contrario a la dialéctica porque se queda en *la negación* y no pasa a la *negación de la negación*, núcleo y sentido del método dialéctico.

El disenso para ellos es reducido a una infinidad de sucesiones dicotómicas de negación donde no está pensada la superación de las mismas

⁴ Wagner de Reyna, A.: prólogo a *Ensayos de disenso*, ENR, Barcelona, 1999, p. 5.

secuencias. Pero repetimos, que el disenso no se agota en la negación sino que exige, *tal como nosotros lo planteamos y entendemos*, la creación de *otro sentido* al dado, al del *statu quo* reinante o vigente.

En el disenso la superación de la negación no se da como en el recetario marxista, porque las leyes mismas del movimiento del mundo real se expresan en la dialéctica, sino porque el disidente cuando disiente *ofrece su pellejo*, según la cita de Havel. La superación de la negación es existencial.

Cuando se disiente es porque *de facto* ya se está plantado en otra realidad distinta que la vigente. El disenso no se agota como batalla ideológica-cultural sino que al nacer de un pensamiento situado exige tanto una práctica política como una práctica personal.

En definitiva, la calidad moral del consenso como del disenso no deriva del acto de consentir o disentir, error del progresismo ilustrado para quien el consenso es bueno y el disenso es malo, sino del asunto a que se aplican, estos actos.

Disenso, transgresión y rebelión

Suelen confundirse estas tres nociones, sea por lo próximas, sea por interés.

La transgresión se produce, en general, sobre normas, pautas o leyes ya establecidas y de uso regular que el transgresor no respeta o viola. Esto lo hace explícitamente, como un acto de su voluntad, y no por desidia o abandono. Vgr. El hábito juvenil de conducir de contramano en calles y avenidas.

La transgresión es sobre materia leve y delito no grave. En grupos marginales y adolescentes es donde se reclutan la mayor cantidad de transgresores. Incluso no perdura mucho en el tiempo; es epocal y supone un *quantum* de inmadurez psicológica. Otro de sus rasgos es su carácter urbano o pueblerino.

Por el contrario el rebelde es, en general, “el emboscado”, como sagazmente ha hecho notar Ernst Jünger en *Tratado del rebelde* (1951): “*Dos cualidades se dan en el emboscado (Waldgänger). No consiente que ninguna superioridad le*

*prescriba la ley, ni por la propaganda ni por la fuerza*⁵. La figura emblemática del rebelde es Robin Hood. El recurso a la selva es una nueva respuesta de la libertad, ante la libertad que la tiranía ha domesticado. El rebelde cuestiona el sistema pero queda limitado a su acción personal. Carece de un proyecto de nación. La rebelión es siempre de pocos, porque pocos son los auténticos rebeldes, porque pocos pueden recurrir al bosque como asiento de la libertad y vivir en él.

Al clasificar al disenso como negativo, tal como lo hace el pensamiento políticamente correcto, se lo equipara a la transgresión y a la rebelión por lo que tienen de negativo estas dos actitudes ante el orden constituido. Pero el disenso, como hemos visto, va más allá de la negación de una realidad con la que no se comulga.

El disenso es proponer, como su nombre lo indica, *otro sentido*, un sentido diferente del que, actualmente, portan las cosas y las acciones de los hombres sobre ellas. El disenso exige un proyecto distinto al vigente para no quedarse en transgresión o rebelión; sólo en la negación. Y ese, es su sentido más profundo y aquello que lo torna peligroso para los satisfechos del sistema: permite crear teoría crítica sobre el hombre, el mundo y los problemas que lo rodean. Cualidad que ni la transgresión ni la rebelión poseen.

Disenso como método

Debemos lograr una interpretación genuina de lo que nos acontece y sucede, no filtrada por una ideología determinada. Esto último sólo nos lo permite *el disenso como método*, sobre todo dado nuestro carácter de ecúmene dependiente -la iberoamericana- en la producción de sentido de lo que ocurre en el mundo.

El ilustre filósofo escocés Alasdair MacIntyre se plantea acertadamente que: “*Uno de los rasgos más llamativos de los órdenes políticos modernos es su carencia de foros institucionalizados dentro de los cuales los conflictos y desacuerdos sociales*

⁵ Jünger, Ernst: *Tratado del rebelde*, Sur, Buenos Aires, 1963, p. 51.

*puedan investigarse sistemáticamente, así como la ausencia de intento alguno para resolverlos. Con frecuencia, los mismos hechos del desacuerdo pasan inadvertidos, disfrazados por una retórica del consenso*⁶.

Lo primero que se deduce de este jugoso párrafo es la denuncia de “las mesas de consenso o diálogo”, el mecanismo tan peculiar de los regímenes socialdemócratas que, en lugar de partir del disenso y aceptar la existencia del conflicto en la sociedad, parten por principio del consenso, con lo cual no sólo ponen el carro delante del caballo sino que logran “*disfrazar el conflicto con la retórica del consenso*”, según la cita. Por otra parte y eso muestra el otro rasgo típico del progresismo: los problemas sociales se ordenan pero no se resuelven. Al existir “*la ausencia de intento alguno para resolverlos*” (cita) se espera que una especie de fuerza de las cosas los vaya resolviendo.

Afirmando este mismo sentido el filósofo italiano Massimo Cacciari es aún más contundente cuando dice: “*a lo que se siente obligado el político postmoderno apoyado en la idea de pax apparens es a organizar el conflicto, a recibir las demandas, pero no a solucionarlas*”⁷.

Y en segundo lugar, se deduce la recuperación de la idea de disenso como instrumento metodológico en la creación de teoría crítica en las sociedades de hoy. El pensamiento no conformista, que pretenda ser crítico está obligado, no a negar la existencia, lo que sería estulticia, sino a *negar la vigencia* de las megacategorías de dominación —pensamiento políticamente correcto, único, homogeneización cultural, globalización, igualitarismo, desacralización, etc.— para proponer otras diferentes, distintas, diversas.

Todo método es eso un camino para llegar a alguna parte. El disenso como método parte, no ya de la descripción del fenómeno como la fenomenología, sino de la “preferencia de nosotros mismos”. Se parte de un acto valorativo como un mentís rotundo a la neutralidad metodológica, que es la primera gran falsedad del objetivismo científico, sea el propuesto por el materialismo dialéctico sea el del cientificismo tecnocrático. Rompe con el *progresismo* del marxismo para quien toda negación lleva en sí una superación progresiva y constante. Por el contrario el disenso no es omnisciente,

⁶ MacIntyre, Alasdair: *Justicia y racionalidad práctica*, Eiusa, Barcelona, 1994, p. 20.

⁷ Cacciari, Massimo: *Drama y duelo*, Tecnos, Madrid, p. 63.

puede decir “no sé”, y así, al ser el método del pensamiento popular, puede negar la vigencia de algo sin tener necesidad de negar su existencia.

La preferencia se realiza a partir de una situación dada, un *locus*, histórico, político, económico, cultural. En nuestro caso Suramérica o la Patria Grande. Esto reclama o exige el disenso, un pensamiento situado, como acertadamente habló la filosofía popular de la liberación con Kusch, Casalla *et alii*, y no la filosofía marxista de la liberación (Dussel, Cerutti y otros) que es una rama europea transplantada en América.

Tiene como petición de principio el *hic Rhodus, hic saltus* (aquí está Rodas, aquí hay que bailar) de Hegel al comienzo de su *Filosofía del Derecho*. Sólo desde un lugar determinado se puede plantear genuinamente el disenso, porque de plantearlo desde una “universalidad abstracta”: por ejemplo, la humanidad, los derechos humanos, la igualdad, etc., se hace merecedor de la crítica desconfiada de la izquierda en general, que ve en el disenso una peligrosa desviación reaccionario-populista.

Una vez que decimos quienes somos, desde donde planteamos las cuestiones y cual es nuestro contexto, es decir, una vez que planteamos las diferencias, recién allí, podemos pasar a la segunda etapa o etapa resolutive. En primer lugar se plantea la cuestión de cuál sea el sentido de los entes y los existentes. La relación hombre-mundo. Ello nos lleva a un segundo momento, el de la disensión propiamente dicha con los relatos y sentidos que como pensamiento único nos vienen dados por otros, hombres e intereses, que no son *ni nuestros intereses ni nosotros*, para concluir en un tercer momento en la construcción de un relato genuino, sea filosófico, político, económico, religioso, cultural, científico o tecnológico.

Los pasos del disenso como método, didácticamente expuestos son:

Primera etapa: el método como propedéutica.

- 1.- preferencia de nosotros mismos (se parte de un acto valorativo).
- 2.- *genius loci* (el desde dónde).
- 3.- las tradiciones nacionales de nuestros pueblos (las tradiciones vivas, no las muertas)

Segunda etapa: La proyección del método hacia el hombre, el mundo y sus problemas, según enseñara don Miguel Ángel Virasoro (1900-1967), el

metafísico argentino por antonomasia.

1.- la pregunta por lo otro y los otros (hombre-mundo).

2.- la disensión(los problemas).

3.- la superación del disenso: En búsqueda de la construcción de nuestro propio relato.

El disenso como pensamiento popular

Obsérvese que un pensamiento no conformista no niega la existencia de lo que realmente existe, y en esto es un realismo crítico, sino que para afirmarse debe negar la vigencia, la pretensión de universalidad de dichas categorías. Y aquí es cuando el no-conformismo se acerca al pensamiento popular, que sabe, antes que nada, lo que no quiere, dado que la negación en él funciona negando la vigencia de las cosas que lo afectan negativamente. Pongamos un ejemplo, aunque siempre son rengos, la globalización existe y no hay dudas de ello; el pensamiento popular no niega su existencia, pero como no entra dentro de sus intereses, lo que niega es su vigencia, y sigue viviendo a su modo o como puede o lo dejan. Es sabido que sólo la vigencia de las cosas y las ideas, más allá de su existencia, afecta la vida de los hombres y de los pueblos. La idea de vigencia está vinculada a la de vigor y acá quiere significar aquello que tiene vigor y observancia sobre el hombre. Vigente es aquello que lo implica.

Hoy situarse a la izquierda o a la derecha es no situarse, es colocarse en un no-lugar, sobre todo para el pensador (*rechazamos de plano el término intelectual*) que pretende elaborar un pensamiento crítico. Y el único método que hoy puede crear pensamiento crítico es el disenso. Disenso no sólo con el pensamiento único y políticamente correcto sino también y sobre todo, con el orden constituido, con el *statu quo* vigente y esto último exige la práctica existencial del disenso. En este aspecto el disenso se vincula políticamente a la *resistencia al régimen vigente*, y en el ámbito personal a la virtud de la fortaleza, que según los viejos filósofos, se define más por el *sustinere* (*soportar, resistir*) que por el *agredere* (*agredir, golpear*).

El disenso es estructuralmente una categoría del pensamiento popular, en tanto que el consenso, como vimos, es una apropiación de la izquierda

progresista, históricamente alejada de lo popular, que pretende lograr la democracia deliberativa que tiene mucho de ilustrada, y también, aunque en otro sentido, propiedad del liberalismo, como acuerdo de los que deciden, de los poderosos (G8, Davos, FMI, Comisión Trilateral, Bildelbergers, etc.)

El disenso que se manifiesta como negación tiene distinto sentido en el pensamiento popular que en el culto. En este último, regido por la lógica de la afirmación, la negación niega la existencia de algo o alguien, en tanto que *en el pensamiento popular lo que se niega no es la existencia de algo o alguien, sino su vigencia, entendida como validez, como sentido*⁸. El disenso niega el monopolio de la productividad de sentido a los grupos o lobbies de poder, para reservarla al pueblo en su conjunto, más allá de la partidocracia política.

La alternativa hoy es situarse más allá de la izquierda y la derecha. Consiste en pensar a partir de un arraigo, de nuestro *genius loci* dijera Virgilio. Y no un arraigo cualquiera sino desde las identidades y tradiciones nacionales, que conforman las ecúmenes culturales o regiones que constituyen hoy el mundo. Con esto vamos más allá incluso de la idea de Estadonación, en vías de agotamiento, para sumergirnos en la idea política de gran espacio, de Patria Grande, y cultural de ecúmene.

Desde estas grandes regiones es desde donde es lícito y eficaz plantearse el enfrentamiento a la globalización o, más específicamente a la norteamericanización del mundo. Hacerlo como pretende el progresismo desde el humanismo internacional de los derechos humanos, o desde el ecumenismo religioso como ingenuamente pretenden algunos cristianos, es hacerlo desde un universalismo más. Con el agravante de que su contenido encierra un aspecto loable, la fraternidad universal, pero vacío, inverosímil y no eficaz a la hora del enfrentamiento político.

Pero este enfrentamiento se está dando igual, a pesar de la falencia de los pensadores en no poder elaborarlo aún, a través del surgimiento de los diferentes populismos, que más allá de los reparos que presentan a cualquier espíritu crítico, están cambiando las categorías de lectura. Así la oposición entre burgueses y proletarios de la izquierda clasista va siendo

⁸ Kusch, Rodolfo: *La negación en el pensamiento popular*, Cimarrón, Buenos Aires, 1975. Especialmente el capítulo "El juego y la negación".

reemplazada por la de pueblo vs. oligarquías, porque el pensamiento popular no piensa la sociedad desde lógica de clases, sino que su principal contradicción es pueblo vs. antipueblo u oligarquías sobre todo financieras y las categorías de izquierda y derecha van siendo reemplazadas por las de justicia y seguridad. Así los gobiernos de izquierda exaltan la justicia y los de derecha privilegian la de seguridad.

Y, mientras que desde la izquierda progresista la crítica a la globalización se limita a reclamar que sus beneficios económicos no queden reducidos sólo a unos pocos sino que se expandan a toda la humanidad, desde los movimientos populares se vienen gestando cientos de respuestas alternativas al “mundo uno”, vgr. el banco de los pobres, la multiplicación de cooperativas, la administración de fábricas abandonadas por sus dueños, los miniemprendimientos, etc.

La izquierda, por su carácter internacionalista no puede denunciar el efecto de desarraigo sobre las culturas tradicionales, porque no cree en ellas, ni sobre las identidades de los pueblos, pues por sus principios ideológicos, los proletarios y los burgueses son iguales en todas las latitudes. Su denuncia se transforma así, en un reclamo formal para que la globalización vaya unida a los derechos humanos y a la distribución de la riqueza.

Es desde los movimientos populares que se realiza la oposición real a las oligarquías transnacionales. Es desde las tradiciones nacionales de los pueblos donde mejor se muestra la oposición a la sociedad global sin raíces, a ese imperialismo desterritorializado del que hablan ideólogos progresistas como Hardt y Negri.

Es desde el elogio del disenso, de la actitud no conformista que se rechaza la imposición de un pensamiento único y de una sociedad uniforme, y se denuncia la globalización como un mal en sí mismo.

Es que el pensamiento popular, si es tal, piensa desde sus propias raíces, no tiene un saber libresco o ilustrado. Piensa desde una tradición que es la única forma de pensar genuinamente según Alasdair MacIntyre, dado que, en definitiva, “*una tradición viva es una discusión históricamente desarrollada y socialmente encarnada*”.

⁹ MacIntyre, Alasdair: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 274.

De este modo les resulta imposible a los pueblos y a los hombres que los encarnan situarse fuera de su tradición. Cuando lo hacen se desnaturalizan, dejan de ser lo que son. Son ya otra cosa.

Consenso versus Disenso

Desde el punto de vista lógico ambos son términos relativos uno a otro, así, como padre lo es de hijo o alto de bajo, el disenso lo es siempre de un consenso y el consenso lo es sobre un disenso, pero en la práctica cotidiana, sea política o personal, el consenso se presenta como acuerdo de partes para el logro de una finalidad común y el disenso, no tanto como la negación al acuerdo, sino más bien como la pretensión de otorgar otro sentido, un sentido diferente, distinto, alternativo, no conformista a lo dado, a lo que está presente.

Otra diferencia es que la idea de disenso estuvo, al menos hasta hace unos años, desacreditada teóricamente, pues la idea de consenso estuvo y está avalada y reforzada por los profesores de nuestras universidades, academias y la masa de los periodistas semicultos, estos nuevos intelectuales que conforman la patria locutora, y que la han adoptado como ideología indiscutible e incuestionable.

El texto que más ha influido en todos ellos estos últimos años es *Teoría de la comunicación* de Jürgen Habermas y los complementarios *Derecho y Democracia*, y, *Facticidad y Validez*.

Para este autor, último vocero de la escuela neomarxista de Frankfurt (Apel, Adorno, Cohen, Marcuse) devenido ahora socialdemócrata, la complejidad social y las crecientes desigualdades presentan hoy los mayores retos para la democracia y estos retos sólo pueden ser superados creando nuevos foros y asambleas donde los ciudadanos deliberen y discutan juntos, así con esta “democracia discursiva” llegaremos al consenso democrático que permitirá la resolución de los problemas. De este modo, “*el consenso es norma adecuada para crear teoría crítica hoy*”, según la expresión de su discípulo James Bohman.

Esta concepción se muestra así heredera directa de las sociedades de

ideas de la Revolución Francesa, y estas sociedades –corazón del jacobinismo– por definición no pensaban sino que hablaban. La ideología, observa Francois Furet, historiador disidente de la historia oficial francesa, no se piensa porque puede correr el riesgo de ser criticada, sino que ella es toda conversada mediante sus intérpretes como verdad socializada a través del asambleísmo y se expresa en la religión del consenso¹⁰.

Claro está, ni una sola palabra acerca de quién detenta el poder. De eso no se habla.

Esto de no ocuparse del poder, limitando los temas a la ingeniería política o a asuntos culturales, viene a explicar por qué en los centros académicos de mayor excelencia se percatan de que “esto no va más” y se viene produciendo el reemplazo de la sociología, en tanto hermenéutica social, por la politología como hermenéutica del poder.

Así el pensamiento consensual por boca de los gurús de turno nos dice que la crisis de representatividad política radica en la corrupción de los políticos y propone múltiples mecanismos para purificarlos: eliminación de las listas sábanas, no repetición de los mandatos, declaraciones juradas de bienes, etc., mecanismos que no son de suyo malos, pero que no llegan al meollo profundo del problema, pues son pensados desde un pensamiento no-crítico, desde el pensamiento conformista.

Por el contrario, pensar desde el disenso implica caracterizar la crisis de representatividad política no como una falla de los medios en su construcción, lo cual no es falso pero no es suficiente para especificarla, sino porque lo que está en juego es la anulación de la política dado que ha cesado el principio de soberanía de las naciones.

La mutilación de la idea de soberanía nacional, archivando el principio que nada hay sobre la nación más que la nación misma, anuló toda política nacional autónoma. ¿De qué nos sirve elegir, mejorando los mecanismos de representación, hipotéticamente a los mejores, si las decisiones políticas se toman desde los centros mundiales de producción de sentido que nos son ajenos?

¹⁰ Furet, Francois: *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona, 1980, p. 226. Especialmente el capítulo “Agustín Cochin: La teoría del jacobinismo”.

Es interesante notar que el pensamiento consensual al no ser crítico, aunque se presenta como tal, adopta *la vanguardia* como método, resumida esta actitud en la frase: “*si no somos profundos, al menos no seamos antiguos*”, que se traduce en la ciquiricata de los suyos y el silencio para los que no piensan de igual manera.

El pensamiento disidente debe hacer un doble esfuerzo, primero poder ser aceptado como pensamiento *stricto sensu* por la *opinión publicada*, que como hemos dicho forma parte del pensamiento consensual y, en segundo lugar, elaborar teoría crítica y no simplemente *teoría de demonización*: por un lado los buenos y por otro los malos. La realidad político social es cada vez más compleja y el disenso tiene que reflejar en sus respuestas y propuestas la complejidad de esta realidad.

Ante nuestra actualidad es dable rescatar la función ético-política del disenso que consiste aquí en expresar la opinión de los menos, de los diferentes, ante el discurso homogeneizador de la ética discursiva o comunicativa que sólo otorga valor moral al consenso.

Pues este pensamiento consensual –discursivo e ilustrado– viene en tanto que discursivo como un nuevo nominalismo a zanjar las diferencias con palabras y no a través de la preferencia o postergación de valores, como lo hace el disenso.

Y en tanto que ilustrado, sólo permite la crítica de aquellos pensamientos, los llamados políticamente no correctos, o situaciones sociales que no encarnen los ideales ilustrados de igualdad y democracia. Así, la crítica nunca va dirigida a los modelos socialdemócratas sino a los que decididamente no lo son, como es en Iberoamérica hoy, el caso de Castro o Chávez, más allá de la acepción de personas.

El disenso como práctica

El papel de los disidentes en la práctica del disenso ha sido el motor en el desarrollo de la emancipación social a partir del siglo XVIII y en la formulación de los derechos del trabajador en el siglo XX.

Lo importante en la práctica del disenso no es la negación sino lo que

se niega, dado que esta negación implica un compromiso existencial del disidente.

No existe ninguna razón, salvo la conveniencia personal, para que el hombre en sociedad renuncie a sus ideas para hacerlas más parecidas a las del resto. Nada ni nadie nos puede obligar a renunciar a nuestras ideas sólo para que se asemejen a las del resto de nuestros conciudadanos.

La teoría del consenso, llevada a la práctica desde hace unos treinta años a través del acuerdo de los grandes partidos políticos como lo mejor que puede sucederle a nuestras sociedades, ha concluido en un estruendoso fracaso. Vgr. el consenso en Venezuela entre la democracia cristiana y los socialdemócratas o en España entre el PP y los socialistas¹¹.

Los diferentes consensos han terminado haciendo lo que impone el neoliberalismo conservador, siendo sus consecuencias; mayores injusticias, inseguridad, desempleo, pobreza, marginalidad, menor educación, salud, calidad de vida.

Hasta un pensador liberal de la talla de Norberto Bobbio en uno de sus últimos trabajos se da cuenta de las limitaciones del consenso cuando afirma: “*El disenso es una necesidad de la democracia pues es, el que puede hacer posible las promesas no cumplidas de ésta*”¹². Así al caracterizar al disenso no sólo como posible sino como necesario para la democracia, Bobbio se percata que el disenso no se limita a ser una regla de juego más del orden democrático sino que cumple la función positiva de abrir espacios donde se pueda manifestar el verdadero pluralismo social.

Hoy, se les permite a las masas de desocupados el disenso por el disenso, expresado en la violencia por la violencia misma, aunque siempre acotada, localizada. El poder político pretende transformar el disenso en mera transgresión.

¹¹ La historia argentina presenta un claro ejemplo sobre la teoría del consenso cuando en 1891 hubo un acuerdo entre Mitre y Roca con motivo de las elecciones para la sucesión presidencial y proponían que el partido oficial, Autonomista Nacional (PAN), y la oposición, Unión Cívica, concurrieran a las elecciones con una lista única de candidatos que evitara la competencia. La política del acuerdo consistió en actos tendientes a suprimir la lucha electoral y en la distribución de los cargos antes del comicio.

¹² Bobbio, Norberto: *Futuro de la democracia*, FCE, México-Buenos Aires, p. 49.

Claro está, que el consenso, aquel *status questionis* al que debería arribar el disenso, ya ha sido establecido de antemano, por los poderes indirectos o los lobbies ajenos a los intereses de los pueblos y verdaderos manipuladores de nuestros menguados Estados nacionales carentes de soberanía.

Esto es lo que denominamos “falso diálogo”, es decir, un diálogo que comienza con el consenso como petición de principio, escondiendo de entrada nomás, las diferencias de las partes y los intérpretes. Este disimulo, esta parodia ha malogrado las mejores iniciativas, porque ha partido siempre, por razones ideológicas de la “parodia del otro, o del otro como un igual”, ignorando que la única igualdad posible en un diálogo abierto y franco es la diferencia. Y ésta se manifiesta siempre y de entrada en el disenso.

El consenso está estrechamente vinculado a la idea de tolerancia liberal, aquella que introduce la idea de disimulo, de simulacro en la política, pues la tolerancia hoy, no es otra cosa que *la disimulada demora en la negación del otro*. Hacemos “como si” respetáramos al otro, cuando en realidad estamos disimulando su negación. Y esta idea de disimulo, de simulacro encierra la quintaesencia de la noción de ideología entendida como conjunto de ideas que enmascara la voluntad de poder de un grupo, clase o sector. Vemos como la idea de consenso no es neutra sino ideológica.

Desde la América indoibérica la práctica del disenso la realizamos en solitario, nos observamos solos, estamos de hecho fuera del orden mundial “todo uno”, lo que transforma nuestra acción y pensamiento en un quebrantamiento del orden establecido y a nosotros todos los disidentes en marginales que deben ser ordenados según el modelo de *one World*, o ser puestos fuera de la humanidad.

Pensar y actuar desde lo hispano criollo es pensar a partir del disenso con respecto al pensamiento único y políticamente correcto que sostiene este nuevo orden mundial, del que forman parte también las ideologías del indigenismo tan en boga en Nuestra América.

Y pensar a partir del disenso es contravenir y contradecir a los sostenedores conformistas de la teoría del consenso que quieren, como nuevos nominalistas, arreglar la realidad con *nomines*, con palabras, con conversación. (Cfr. la idea de democracia deliberativa de Habermas, Cohen y

Bohman según la cual “*los retos modernos pueden ser superados inventando nuevos foros en los que los ciudadanos deliberen juntos y hagan uso público de su razón*”).

Y a título personal, la disidencia práctica pasa necesariamente por el ejercicio cotidiano de la virtud, no realizado en forma burocrática sino de manera generosa y sacrificada. Romper diariamente con las sollicitaciones del sistema y el medio ambiente es una forma de ascesis. Heidegger dice por ahí, hablando de cómo liberarse de la técnica “*podemos usar los objetos técnicos, pero podemos dejarlos ahí descansar, desembarazarnos (loslassen) y tener serenidad (gelassenheit) para con las cosas*”¹³.

La disidencia como virtud resulta de un hábito creado por la repetición de actos de resistencia al sistema corruptor y totalitario que anula al hombre mediante la televisión y la masificación, y lo reduce a la bestialidad.

Además, el hombre hispano en sus múltiples y variadas formas y encarnaduras siempre fue persona, nunca masa. Es lo absolutamente contrario a ésta.

La ecúmene hispanoamericana es, sustancialmente, disyuntiva al nuevo orden mundial. Obsérvese hoy, el cúmulo de teorías arbitrarias que quieren explicar el avance geográfico del castellano. Sin ir más lejos en su último trabajo¹⁴ el publicitado ideólogo del hombre *white, anglosaxon and protestans*, Samuel Huntington, expresamente sostiene que el mundo hispano es el enemigo de la unidad e identidad estadounidense y no sólo porque lo penetra con miles de inmigrantes sino porque sus valores son disímiles, distintos, diferentes.

El consenso y sus cultores, la izquierda progresista y el neoliberalismo, siempre han quedado atados a la idea de *contrato social*, por eso hoy los más atrevidos y “revolucionarios” proponen un *nuevo contrato social*, como solución a los problemas actuales.

El disenso práctico-político hoy se plantea desde la comunidad, (Cfr. los nuevos comunitarismos) o mejor dicho, desde las comunidades, es decir, aquellos conjuntos de hombres que no sólo comparten leyes, lenguas y creencias sino también valores y vivencias históricas –luchas por ser en el

¹³ Heidegger, Martín: *Serenidad*, Serbal, Barcelona, p. 27.

¹⁴ Huntington, Samuel: *¿Quién somos?*, Paidós, Barcelona, 2004 (Cfr. el capítulo 9 sobre el reto hispano).

mundo— que son las respuestas que tienen que dar, y de hecho lo están haciendo, punto a punto al modelo de *one world*. Porque ante un modelo totalizador no sirven las respuestas parciales sino corresponden respuestas totalizadoras, holísticas se dice hoy, respecto del hombre, el mundo y sus problemas.

Son las instituciones que la comunidad ha ido creando espontáneamente las que hoy responden, incluso a pesar de ellas, a las necesidades que *el Estado privatizado* ha dejado sin resolver. Son las que, de alguna manera, conservan y restañan el tejido social desgarrado en mil pedazos por la *privatización* del gobierno y la política.

Privatización que se explica, porque los gobiernos y los partidos políticos han *travestido* su finalidad y trabajan para los intereses de los *lobbies*, sea ejecutando políticas, sea sancionando leyes contrarias al bien común general del pueblo que los llevó al poder.

Reinstalar la solidaridad en el seno de la comunidad es el primero y más eficaz de los remedios a la cretinización de la vida pública y ello sólo es posible con la reiteración habitual de actos solidarios hasta crear una segunda naturaleza en el hombre descastado de la sociedad postmoderna.

Y si no podemos llegar, en una sociedad secularizada como la nuestra, hasta el otro como prójimo, conformémonos con llegar al otro como próximo, que no es poco.

Comentario

Un diálogo —esto es, a través del logos— supone que los dialogantes tienen una identidad, que no ocultan. Y esa identidad tiene que estar en claro, porque, si no, ¿con quién estoy hablando? ¿Con un agente encubierto? La clarificación de la identidad permite el respeto mutuo. De otro modo hay ocultamiento y simulación. Cada uno dice lo que el otro quiere escuchar, pero quien habla no cree lo que dice. Cada uno, pues, se reserva, más allá y en contra de sus palabras, la facultad de actuar como le plazca. Parece que dialogamos, pero, en realidad, estamos afilando en secreto las armas, mientras tiramos buenos propósitos de la boca para afuera. En esta era de la comunicación obligada y global, el diálogo es puro “verso” como diría un reo. [Luis María Bandieri]

De la protesta al disenso

Nuestra tesis es que, dado que el lenguaje de la protesta se dirige antes que nada a aquellos que comparten las premisas de los que protestan, la protesta y su mensaje se agota en sí misma, de modo que su continuación natural sería la práctica y el ejercicio del disenso.

La protesta es un rasgo distintivo de la modernidad, pues *la indignación* es una emoción predominantemente moderna como sostiene el filósofo A. MacIntyre. Nuestros mayores recordaban todavía que “*aquello que no se puede remediar hay que saber soportar*”, pues aun tenía cierta vigencia aquella virtud premoderna de la paciencia, entendida como el saber esperar atentamente sin quejas.

Además la protesta dejó de lado sus antecedentes latinos cuales eran los de *pro-testare*, es decir, atestiguar en favor de algo o de alguien y evolucionó, o mejor aún, involucionó para limitarse a “dar testimonio *contra* algo o alguien”.

De modo tal que la protesta es hoy casi siempre un fenómeno negativo. El griterío de la protesta, el desorden que ocasiona toda protesta hace que con ella no se pueda discutir, para ello hay que dejar que se agote en su propia manifestación. Que se cueza en su propia salsa, que es el medio natural que la diluye.

La actitud del gobierno argentino actual frente a la protesta (piquetera o ecologista como la de Gualeguaychú) sigue esta línea de razonamiento. Y es que la protesta es inconmensurable, no desemboca en una discusión, no es racionalmente explicable ni explicada. Así los que protestan no son vencidos ni vencen en una discusión (ámbito de la razón) porque ellos se agotan en el griterío de la propia manifestación.

La salida a la protesta, la apertura al diálogo de aquellos que protestan puede ser de dos tipos: a) el consenso que siempre es entre dirigentes y que, como el viejo gatopardismo, cambia algo para que nada cambie. b) el ejercicio del *disenso*. Esto es, cuando se puede mostrar que existe “otro sentido” y entonces uno puede, allí sí, disputar: pensar distinto. Mostrar la divergencia, el contrario parecer, el desacuerdo.

El disenso al contrario de la protesta no se agota en lo que no quiere (aspecto negativo) sino que logra su plenitud en el pensamiento alternativo a lo dado. El disenso al proponer otro sentido al que actualmente portan las cosas y las acciones de los hombres sobre ellas, plantea un proyecto diferente, distinto.

Hoy se les permite, con total libertad, a las masas de desocupados manifestar su protesta, incluso la violenta o a los jóvenes amuchados en “*nuevas tribus*” como enseña el sociólogo M. Maffesoli, la transgresión que es la protesta sobre materia leve y delito no grave, pero lo que no se les permite es la práctica del disenso, porque este conlleva a la reflexión, a la creación de “otro sentido” al que tienen las cosas hoy en el orden político, económico, social y cultural.

En general, el objetivo del disenso es lograr *–ad cordis–* desde el corazón un acuerdo (de allí proviene el término) para que cambie el sentido de las cosas. El disenso tiende más a la construcción de una comunidad (mundo de valores) que de una sociedad (mundo de contratos), y ello es así porque en el disenso el otro es considerado como tal, sea en oposición o no a nosotros. Mientras que el consenso realiza la parodia del otro, hace como si le interesara el otro, hace “como sí” el otro fuera alguien, cuando en realidad no lo tiene en cuenta.

Es que el consenso es la salida de las sociedades “progresistas y democráticas” que otorgan infinitos derechos “al otro”, pero absolutamente incumplibles en la realidad. Es este el punto de partida más importante en la formación del resentimiento social, dice por ahí Max Scheler: “*aquella sociedad como la nuestra en donde cualquiera tiene derecho a compararse con cualquiera, y sin embargo “no puede compararse de hecho”*”¹⁵.

En su fondo último el disenso nos viene a decir que ser buen ciudadano al estar comprometido con los destinos de su comunidad “*no es seguir una regla o las normas*”, lo que está dado y aceptado, sino que se es bueno para uno y para los otros en la medida en que “*se es bueno de suyo o por sí mismo*”. El disenso no se plantea para obtener otro bien sino el bien propuesto por él mismo.

¹⁵ Scheler, Max: *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944, p. 24.

Vemos como nos vuelve de rondón, nos entra por la ventana, la vieja polémica entre la ética de los deberes y la ética de los bienes. Así para la primera, cuyo representante emblemático es Kant, uno es virtuoso cuando actúa por deber y no por inclinación, cuando cumple con sus obligaciones a pesar suyo, mientras que para la segunda, encarnada por Aristóteles, un hombre es virtuoso cuando realiza actos virtuosos, porque ya es virtuoso. El hombre se ha educado en el cultivo de lo que es bueno para actuar desde una inclinación formada y es por ello que puede realizar actos buenos.

El disenso no privilegia entonces la norma sino el bien, porque las fórmulas y las normas en el variado y multifacético obrar humano no son válidas por adelantado, y si lo fueron dejan de serlo en muchos casos, es por eso que el disenso actúa “*de acuerdo a la recta razón = katá ton órthon lógon*” en cada circunstancia determinada. Esta es la fuerza intrínseca que hace que el disenso sea tal. Así puede ir más allá de la norma, más allá de lo establecido y dado, puede entonces plantear otro sentido a las cosas y sus problemas.

Lo que importa ahora desde el punto de vista político es la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales la vida espiritual, moral e intelectual puedan sostenerse, formas ajenas al mundo de la sociedad liberal individualista.

Esta sociedad moderna ha creado hospitales, clubes, escuelas apoyadas todas en la idea de sociedad filantrópica, que subordina lo noble a lo útil, donde el amor a la humanidad reemplaza el amor a la patria, su pueblo y sus tradiciones. La medida cuantitativa desalojó a la cualitativa, pero al mismo tiempo ha mutilado la pertenencia de las mismas asociaciones a la vida de la *polis* como un todo. Quebrando la idea de comunidad.

Es que: “*la filantropía moderna ha nacido sobre todo como protesta contra el amor a la patria, y se ha tornado, por último protesta contra toda comunidad organizada*”¹⁶.

Esta es hoy, por antonomasia, la cuestión política postmoderna a resolver.

¹⁶ Scheler, Max: op. cit., p. 152.

Sobre el disenso como método

Los filósofos como los científicos más que probar teorías, *disponen* de teorías para explicitar lo implícito en el caso de la filosofía y para ampliar los alcances de la ciencia en el caso de los científicos.

Esta verdad que resulta *una verdad a plomo*, que cae por su propio peso, que es evidente por sí misma ha sido y es de difícil aceptación pues, en general, se dice que se tienen teorías o se quiere probar una teoría. Lo cual no es correcto.

El hecho de darse cuenta, que uno puede *disponer de una teoría* facilita el trabajo de investigación pues la teoría se transforma allí en un medio de acceso a la verdad y no un fin en sí misma como erróneamente es tomada.

La realidad, los entes para hablar filosóficamente, son la consecuencia del proceso de investigación y las prácticas científicas que vienen a convalidar la teoría. Así, si esa teoría es verdadera confirma esa realidad, esos entes.

La *atribución de verdad*, de realidad, de coherencia, de consistencia, de adecuación es lo que permite avanzar en el camino del conocimiento. En una palabra, no se avanza justificando teorías sino que se avanza disponiendo de teorías que las prácticas científicas en el caso de la ciencia o las prácticas fenomenológicas en el caso de la filosofía pueden *atribuir verdad*.

La ciencia, y la filosofía lo es, puede ser pensada en este sentido como un conjunto de representaciones que se manifiestan como teorías (Aristóteles), paradigmas (Kuhn), programas (Lakatos), modelos (Popper), tradiciones (MaIntyre) que se confirman en las prácticas y no meramente en la representación.

Nosotros, en nuestro caso, hemos dispuesto de una teoría: *La teoría del disenso* a partir de la cual intentamos explicar al hombre, el mundo y sus problemas desde una mirada no conformista y alejada del pensamiento único, típico de nuestra época.

El disenso entendido como *otro sentido al dado y establecido* nos ha permitido crear teoría verdaderamente crítica y no “nominalmente crítica” como ha sucedido en definitiva con la Escuela neomarxista de Frankfurt.

Recuerdo a Conrado Eggers Lan lo enojado que estaba cuando en Estados Unidos lo recibió Marcuse del otro lado de un soberbio escritorio judicial, cómodamente apoltronado y criticando al capitalismo, siendo que era un satisfecho del sistema capitalista como pocos.

La producción de teoría crítica desde el disenso exige un compromiso no solo político sino existencial. Es que el otro para la teoría del disenso no es el del ómnibus, colectivo o subte es aquel que me opugna y disiente y al que “localizo” existencialmente. En este sentido el disenso rompe el simulacro de la mentalidad ilustrada de “hacer *como si* tengo en cuenta al otro” por una exigencia civilizada cuando en realidad lo que busco es distanciarme sin que se de cuenta. La filantropía, como alejada ocupación del otro (por ej. con un cheque un filántropo salva su conciencia, aun cuando ese dinero termine en los bolsillos de un sátrapa en compra de armas para matar a quienes se dice ayudar) reemplazó en la modernidad a la caridad que es la ocupación gratuita del otro, pero entendido como singular y concreto. Por ello se habla en el catolicismo de “las caridades concretas” y nuestros viejos padres criollos nos exigían incluso “tocar físicamente” aquel a quien se auxilia.

Es sabido que todo método es un camino para llegar a alguna parte, en este sentido el disenso como método no se agota en el fenómeno como la fenomenología sino que además privilegia *la preferencia de nosotros mismos*. Parte del acto valorativo como un mentís profundo a la neutralidad metodológica, que es la primera gran falsedad del objetivismo científico, sea el propuesto por el materialismo dialéctico sea el del científicismo tecnocrático. Rompe con el *progresismo* del marxismo para quien toda negación lleva en sí una superación progresiva y constante. Por el contrario, el disenso no es omnisciente, pues puede decir “no sé” y así se transforma en un método también del saber popular, que se caracteriza por no negar la existencia de algo que es o existe sino que cuando niega, sólo niega la vigencia de ese algo.

En cuanto a la preferencia de uno mismo siempre se realiza a partir de una situación dada, un *locus* histórico, político, económico, social y cultural determinado. En nuestro caso el dado por la ecúmene iberoamericana.

Esto obliga a pensar el disenso como un pensamiento situado que tiene como petición de principio el *hic Rhodus, hic saltus* (*aquí está Rodas, aquí hay que bailar*) de Hegel al comienzo nomás de su *Filosofía del Derecho*.

Esto nos ha permitido establecer un pensamiento de ruptura con la opinión pública, que hoy no es otra que la opinión publicada.

Este pensamiento de ruptura, o mejor, pensamientos de rupturas, nos ha permitido dar respuestas breves a esa multiplicidad de imágenes trucas que nos brinda la postmodernidad respecto de la vida hoy. A esos *analfabatos culturales locnaces* (Fayerabend) que son los periodistas y locutores que hablan de todo sin decir que nada es verdadero o falso o, peor aun, cuando lo hacen siempre se encuentran del lado de la falsedad. Ello es así, porque son simples voceros del pensamiento único y políticamente correcto. De esta forma de ver y pensar las cosas y los problemas que nace desde los grandes gestores culturales (los famosos en cada disciplina) que no buscan otra cosa que la consolidación del estado de cosas tal como está. Es que la realidad tal como se da en todos los órdenes es la que les permitió ser lo que son, y la metafísica enseña que todo ente busca perseverar en su ser.

La ruptura por parte del disidente, en general rebelde y marginado, de este círculo hermenéutico (de interpretación de lo que es) se ha transformado así en una masa compacta e impenetrable pues si se atacan las teorías de los famosos (en filosofía el humanismo, en ciencia el objetivismo, en arte el subjetivismo caprichoso y arbitrario, en religión el ecumenismo de todos por igual, en política el progresismo democrático) sale uno del mundo, queda marginado, alienado, cuando no demonizado.

Sin embargo, la única posibilidad que se vislumbra es la creación de teoría crítica a partir del disenso como método que es quien rompe el consenso de los satisfechos del sistema tanto en las sociedades opulentas como en las otras.

Promover un pensamiento disidente

Llevando por delante la idea de *dissensus*, nuestro proyecto ha sido el de elaborar un pensamiento disidente que se opone a los pensamientos con-

formistas de los teóricos del consenso (Jungen Habermas, Karl Otto Apel). Para abrir una brecha en el dogma consensual, la idea ha sido explotar hasta el máximo posible la libertad intelectual. Así, nos preguntamos: ¿para qué sirve dar su asentimiento a un sistema donde no hay nada que hacer y que está dirigido no por el pueblo sino por “los otros”? Así comenzamos entonces la tarea de realizar la deconstrucción de esta empresa de superchería. Evidentemente, comenzamos por lo más inmediato, a saber, lo que tenemos bajo nuestros ojos y que no queremos. Para ayudarnos en esta primera etapa nos apoyamos en el patrimonio intelectual iberoamericano y es así que descubrimos, más allá de los senderos recorridos por los pensadores del *establishment*, la existencia de un pensamiento de la resistencia o no-conformista. Buscamos algunos pensadores originales de cada uno de nuestros respectivos países y constituimos un entramado de materiales y textos que llamaban a la disidencia con relación al sistema establecido. Un pensador como el argentino Alberto Rougés (1880-1945) que escribió la refutación a Bergson en *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Ciertos filósofos criollos son igualmente muy interesantes. Pienso en el mejicano Antonio Caso que pulveriza al positivismo en un ensayo de 1941 titulado *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*. También el boliviano Franz Tamayo en la *Creación de la pedagogía nacional* (1910); el brasileño Gilberto Freyre en *Casa Grande o Senzala* (1933); el paraguayo Natalicio González en *Raíz Herrante* (1953) y tantos otros que sería largo enumerar.

Como nosotros nos inscribimos en esta tradición disidente obramos para transmitir este patrimonio a las generaciones por venir. Paradójicamente el clima cultural argentino es relativamente favorable debido al *humus* cultivado a partir del peronismo, sea por su desfachatez cultural sea por sus desplantes históricos a la academia y a la universidad. Enfrente solo está el vacío de la sociedad conformista. Lo mismo que en Francia, la gran mayoría de nosotros vive de manera masificada mientras que solo una minoría tiene el coraje de la disidencia. Ciertamente, existe un pensamiento oficial pero es completamente aséptico y sin originalidad. Los partidarios del pensamiento conformista se contentan con enunciar las teorías elaboradas en Europa y los Estados Unidos. El mimetismo es tan

potente en el mundo universitario e intelectual suramericano que reinan aquí el no-pensamiento y el vacío. En efecto, nosotros hemos sido colonizados intelectualmente por Europa y los Estados Unidos. En Argentina no tenemos pensadores de la envergadura de un Richard Rorty o un Gianni Vattimo. La ironía del primero y el pensamiento débil del segundo, constituyen un lujo de las sociedades que quieren ejercer una influencia frente al resto del mundo. Sociedades opulentas las denomina Del Noce. Pero a favor nuestro está la circunstancia que nosotros no conocemos esa chapa de plomo que produce el terrorismo intelectual del “pensamiento único”, pues al encontrarnos lejos de los centros de producción del conformismo intelectual, poseemos todavía un espacio de libertad que hace posible la expresión de las ideas de disidencia, claro está, que este espacio es el que mantiene abierto el peronismo como práctica socio-política genuinamente (bolita) americana. Con la experiencia de *Disenso* (1994-1999) desarrollamos un pensamiento para después de la modernidad. Uno podría hablar de pensamiento postmoderno pero enraizado en la premodernidad, en nuestras raíces, compartidas por toda la América hispana, que pertenecen a la baja edad media. Colonizando la América del Sur, los conquistadores no solamente han aportado el cristianismo como fe y saber de salvación sino que lo han encarnado sobretodo como categoría antropocultural lo que hace que no se puedan poner en pie de igualdad los aportes aborígenes y europeos. Es en este crisol donde se apoya lo esencial de nuestro pensamiento disidente. Para resumir diríamos que ensayamos contextualizar un pensamiento postmoderno en el cuadro de la modernidad tal como se da en nuestros días, pero desde la recuperación de rasgos esenciales pertenecientes a la premodernidad. Consideramos que pensar la postmodernidad de hoy desde la modernidad de ayer nomás, como lo intenta la escuela del consenso es una tarea intelectualmente estéril.

Sin embargo no hay que limitarse a la sola disidencia intelectual. La disidencia debe encarnarse prácticamente en la vida de todos los días. En este sentido debe leerse al filósofo escocés Alasdair MacIntyre y particularmente su trabajo *Tras la virtud* (1981).

La disidencia práctica pasa necesariamente por el ejercicio cotidiano de

la virtud, no realizado en forma burocrática, sino de manera generosa y sacrificada. Romper diariamente con las solicitudes del sistema y el medio ambiente es una forma de ascesis. La disidencia como virtud resulta de un hábito creado por la repetición de actos de resistencia a este sistema corruptor y totalitario que anula al hombre por la televisión y la masificación y lo reduce a la bestialidad. Es una cuestión de dignidad que está vinculada al misterio de la encarnación. Se trata de pasar de lo universal a lo particular encarnado sus convicciones en la vida de todos los días. Y la sola manera de hacerlo deriva de la vieja lección de Aristóteles, es decir, el ejercicio de la virtud. Es este ejercicio cotidiano de ascesis de resistencia al sistema que crea la comunidad disidente. Ciertamente que parece una locura querer atacar al sistema que constituye a nuestros ojos el horizonte insuperable de la humanidad, pero la actitud disidente es completamente razonable en la medida en que el sistema no tiene promesas de eternidad. Su estado de crisis es permanente y el clima psicológico es de morosidad. Al optimismo voluntarista del período moderno sucede una forma de nihilismo desencantado que se expresa en el mejor de los casos como una crítica ácida a la situación actual, pero crítica puramente fenomenológica y descriptiva y no metafísica como debería ser. El ataque al sistema es entonces muy fuerte. En el terreno político la crisis es igualmente profunda. La democracia de antigua cuña desaparece en beneficio del gobierno y de la democracia procedimental, esta forma mecánica de gobernar. La letra sucede al espíritu y el procedimiento a la norma. No importa la catadura moral de un gobierno, lo importante es que el procedimiento sea respetado. Qué importa que nueve millones de argentinos y 340 millones de iberoamericanos o toda el África subsahariana vivan debajo de la línea de pobreza si los procedimientos electorales son salvados. Este cambio de visión del sistema político es una de las razones que explican su pérdida de legitimidad a los ojos de los ciudadanos. El sistema aparece de más en más en lo que realmente es: una mentira.

Es necesario en adelante pensar la salida y no es colaborando o consensuando con él como las cosas mejorarán. Es ésta la lección que uno debería sacar en Francia del fracaso de la derecha nacional: ella se considera un

producto del sistema y de golpe ella fue absorbida por él. Uno no puede salir del sistema con los mecanismos del sistema. Del laberinto Dédalo y su hijo Icaro salieron por arriba. Evidentemente esta toma de conciencia no debe constituir un pretexto para encerrarse en la torre de marfil de la metapolítica: es necesario pensar y pensar políticamente. La metapolítica debe desembocar en la acción política y no solamente aquella de los partidos, sino más bien sobre aquella del bien común, como fin de la actividad política según la palabra del viejo Aristóteles. La filosofía, así entendida, no es otra cosa que ruptura con la opinión, en una palabra, es disenso.

XI

PLURALISMO O UNIFORMIDAD

Pluralismo y participación

En el pensamiento postmoderno encontramos tres variantes o corrientes bien determinadas; el llamado *pensamiento débil* que propone una desencantada y relativista visión del hombre, el mundo y sus problemas, cuya propuesta es una recogida resignación ante una nada de esperanza. Otra versión, la de lo que queda de la Escuela neomarxista de Frankfurt, que en síntesis viene a sostener que estamos mal porque no acabamos, no cumplimos con todos los preceptos de la modernidad y, una tercera, el *pensamiento alternativo* o *raigal*, que propone superar la modernidad re-pensándonos a partir de nuestras respectivas tradiciones culturales, de nuestras diversidades y alteridades.

Así, los términos pluralismo, diversidad, alteridad son los preferidos de la postmodernidad o al menos de la única variante postmoderna que propone alguna construcción positiva. De modo tal que no hay un solo modo de vivir sino muchos por lo que la pluralidad y la diversidad se han transformados en los paradigmas actuales. Y así como en sociología ya no hay un ethos social sino múltiples, aquello que va a salir a criticarse desde la

izquierda y desde la derecha son las concepciones totalitarias y globalizadoras.

Si bien es justificable la crítica postmoderna al concepto de totalidad y globalidad subsumidos ambos en el concepto de unidad, su propuesta o solución con la radicalización de la pluralidad no es la correcta. Pues radicaliza la pluralidad o el rescate de la pluralidad en forma tan exagerada que renuncia al concepto de vinculación raigal común inherente a toda comunidad política.

Si bien la sociedad democrática postmoderna debe como primer acto político reconocer lo diferente, ello no implica que deba renunciar a la unidad. La unidad debería ser pensada como “unidad en la diversidad”. Debemos tirar el agua de la bañera pero no al niño que estamos bañando.

Hablando profesionalmente desde la filosofía sabemos que es imposible la multiplicidad sin la unidad, pues son términos relativos como lo es padre de hijo o alto de bajo. Por todo ello, nosotros creemos junto con filósofos como MacIntyre, Fabro y otros, que la idea de participación puede ayudar a resolver el problema, tal como la plantea Tomás de Aquino, el único filósofo que, más allá de su confesionalidad, la pensó en su fundamento.

Consideración metafísica

La unidad participativa es concebida como unidad en la diversidad de modo tal que la unidad no excluye la diversidad sino que logra que ambas se sirvan una de otra y no una contra otra como la piensan muchos pseudo filósofos hoy.

La idea de participación gira en torno a la unidad y la diferencia entre el ser y el ente. Así el ente es en tanto participa del ser, pues el ser es la plenitud de todo lo real. Además el ser como meollo de la realidad real no se puede definir porque no se puede delimitar y por lo tanto no se puede cuestionar lo que sea ser. Del ser participa todo ente, pero, y esto es importante, el ente no tiene partes del ser. Así el ente participa del ser no al tenerlo sino al serlo parcialmente cada uno en la medida de su jerarquía ontológica¹. De

¹ Y así lo afirma Santo Tomás: *ens non totaliter est aliquid... proprie participare dictum* (*Metaphysicam* I, n. 154).

modo tal que el ente es el que representa parcialmente al ser porque éste es lo más profundo del ente. Lo que todo ente tiene en común para ser lo que es. De este modo la unidad participativa preserva el derecho de lo múltiple y le permite su libre manifestación.

Ahora bien el ser del que participa todo ente, si bien tiene una realidad subsistente en tanto *ipsum esse subsistens*, en los entes subsiste en la pluralidad de los mismos que participan de él. Es por ello que se habla no de la subsistencia sino de la inherencia del ser al ente. Así pues como el ser inhierre al ente, y con ello a lo múltiple, este último no es una copia sino que todo ente agota su plenitud de ser. Lo plural no es carencia de ser sino plenitud. El ser se transforma así en una unidad que libera la multiplicidad, a manera como la luz se relaciona con los cuerpos iluminados por ella.

Consideración metapolítica

Así pues la diferencia que existe entre el pluralismo radical de la postmodernidad y la pluralidad participativa es la siguiente:

Si bien ambas posturas coinciden en el juicio positivo acerca de la diversidad, afirmando que la diversidad es buena, la política postmoderna no se compromete como garante de la unidad sino sólo de la pluralidad en una especie de coexistencia de lo diverso sin ningún hilo conductor, llámese proyecto nacional, así puede sólo administrar los conflictos –a través de una concertación plural– pero no resolverlos, pues le falta el concepto de unidad, de proyecto en donde enmarcarlos y darle sentido y por lo tanto, respuesta.

Por su parte la pluralidad participativa ofrece como solución la unidad en la diversidad, ofrece un sentido a la acción política múltiple y variada. Esta pluralidad no excluye la comunidad sino al contrario la subsume como fuente de sentido.

Esto nos muestra que existe una pluralidad destructiva y una pluralidad liberadora. Así por ejemplo, la diversidad de los terrorismos, de los separatismos suele ser destructiva, mientras que la diversidad moral, cultural o política suele ser liberadora.

Es que la pluralidad radical se anula a sí misma cuando se entrega a la arbitrariedad en que la diferencia entre lo justo y lo injusto es sustituida por el derecho del más fuerte o el derecho de la minoría por el hecho de ser minoría, como sucede con el multiculturalismo, y no por los valores culturales que pudiera encerrar en sí, Es por ello que proponemos hablar más bien de interculturalismo.

Así pues, si el pluralismo es tan radical que no se asienta en ninguna convicción común desaparece el derecho a disentir, con lo cual no se puede ya pensar ni hablar, ni siquiera sobre un consenso mínimo para el buen vivir comunitario.

Es que la democracia postmoderna si queremos que funcione y supere el formalismo procedimental a que nos tiene acostumbrados tiene que dejar de lado la pluralidad radical de poner el consenso como principio y fijar, por el contrario, el consenso como objetivo y darle lugar al disenso como principio.

Si la corriente del pensamiento postmoderno fuerte, donde nos inscribimos y se inscriben una gran variedad de filósofos y pensadores ejerce una primacía intelectual en el pensamiento crítico es en el ejercicio del disenso como ruptura con la opinión. Sobre todo con la opinión publicada.

Así pues proponer el consenso como *petitio principis* de la sociedad democrática postmoderna es, hablando en criollo, poner el carro delante del caballo.

De modo tal que la idea metafísica de participación nos enseña a través de su interpretación metapolítica que la auténtica apertura política nace del concepto de pluralismo participativo que se encuentra allí donde la base de la pluralidad incluye la unidad.

La idea de participación vinculada al Estado

Es sabido que el concepto de participación significa “formar parte” y así es entendido por la mayoría de nosotros y no está mal. Pero acá vamos a intentar mostrar que además significa algo más profundo. Finalmente buscaremos la forma de vincular la noción de participación a la de Estado

para llegar a la idea de Estado participativo.

La idea de participación es una idea griega. Entre otros Platón (siglo V a. C.) buscó con este concepto explicar la relación entre el mundo de las ideas (el Bien, la Verdad, la Belleza, etc.) con lo bueno, lo verdadero y lo bello que se dan encarnados en las cosas, en los entes para hablar filosóficamente.

Esta idea de participación es luego retomada por los teólogos cristianos para explicar la relación de Dios con las criaturas, las que existen porque participan del ser de Dios, pues el hombre es pensado a imagen y semejanza del Creador.

De modo tal que la idea de participación tiene una raigambre greco-cristiana y no judeo-cristiana como muchas veces se ha sostenido, pues el Dios de los judíos es infinita y totalmente distante. Es absolutamente trascendente al mundo y a los hombres. Es el Dios al que se acerca Abraham con "*temor y temblor*". Es el Dios de la ley del Tali3n, el del *ojo por ojo y diente por diente*. En definitiva, es el Dios vivido como amenaza y castigo. A diferencia del Dios cristiano que hace participar a los hombres como corredentores de la salvaci3n. En definitiva, la distancia infinita entre Dios y los hombres el cristianismo la salva a trav3s de la idea de participaci3n.

Si bien la sociedad democr3tica postmoderna ha multiplicado la complejidad y entonces debe como primer acto pol3tico reconocer lo diferente, ello no implica que deba renunciar a la unidad. La unidad deber3a ser pensada como "unidad en la diversidad". Debemos tirar el agua de la ba3era pero no al ni3o que estamos ba3ando.

La diferencia entre la pluralidad participativa que proponemos y el pluralismo de la postmodernidad apoyado en la falsa idea del multiculturalismo radica en que el pluralismo postmoderno o progresista no garantiza la unidad, mientras que el pluralismo participativo si lo hace, a trav3s de un proyecto nacional que viene a ser el hilo conductor que a nivel pol3tico pone unidad en la diversidad.

El pluralismo participativo propuesto reclama la realizaci3n de la idea de una comunidad organizada como fuente de sentido.

Existe pues, una pluralidad negativa o disolvente de la idea unitaria de

Nación, como pasa hoy en Bolivia o los separatismos que puede llegar a ser destructiva, y una pluralidad liberadora que unifica la multiplicidad de expresiones en un proyecto de Nación.

Cuando se exalta a la minoría por el hecho de ser minoría y se le otorgan derechos en muchos casos contrarios al de las mayorías nacionales comienza a licuarse la idea de Estado-nación. La ingobernabilidad se instala y entonces los conflictos no se resuelven sino sólo se administran.

Al ejercicio del disenso como ruptura con la opinión publicada, el pluralismo progresista lo toma o lo interpreta como reaccionario al cómodo *statu quo* que se vive en las sociedades de consumo, y que él administra hoy. Pues el método de pluralismo postmoderno es el del consenso puesto que el sistema de instituciones de la democracia liberal no da abasto a los múltiples requerimientos y demandas de la sociedad postmoderna.

Como contra partida el pluralismo participativo propone el enriquecimiento de las instituciones a partir del disenso recurriendo a la vieja idea de creación o invención de nuevas instituciones. Si nos detenemos un poco a pensar y comparar vemos que después de la segunda guerra mundial la sociedad occidental ha dejado de crear nuevas instituciones políticas.

Vemos entonces que la idea metafísica de participación se vuelca a través de la idea metapolítica de disenso como creadora de nuevas instituciones para dar cabida a la nuevas demandas sociales de la sociedad postmoderna.

Naturaleza del Estado

En cuanto a la naturaleza del Estado moderno se concibió limitada a la normatividad jurídica y así se lo definió como *la nación jurídicamente organizada* siendo sus fines los propios del Estado liberal-burgués en tanto Estado-gendarme ocupado, fundamentalmente, de la seguridad de las personas y la propiedad. Quienes intentaron modificar su naturaleza, en Argentina, fueron el radicalismo yrigoyenista que, *de facto*, introdujo el principio de solidaridad ausente en dicho Estado y el justicialismo, *de juri*, modificando su constitución (en 1949 la nacional y en 1951 la del Chaco) introduciendo el

principio de subsidiariedad.

Nuestra actual propuesta alternativa se funda en una distinta concepción del Estado-nación.

En primer lugar porque preferimos hablar de Nación desde el punto de vista de “Patria Grande” y de “Nacionalismo Continental” y no de patria chica y nacionalismo chauvinista de fronteras adentro. Tenemos que volver a pensarnos como “americanos” tal como lo hicieron San Martín y Bolívar.

En segundo término porque pensamos el Estado no como una “sustancia ética” a la manera del fascismo, ni como “un gendarme” a la manera de liberalismo, ni como “la máquina de opresión de una clase sobre otra” según el marxismo, sino que el Estado es un “plexo de relaciones”, es sólo sus aparatos.

El Estado, en nuestra propuesta, no tiene un ser en sí mismo sino en otro, en sus aparatos que son, antes que nada, instituciones ejecutivas. Así el Estado es un órgano de ejecución con sus distintos ministerios, secretarías y direcciones.

Esta, para nosotros sana teoría del Estado, nos dice que tiene dos principios fundamentales el de *solidaridad* (viene de *soldum* = *consistente*) que hace que todos los miembros se encuentren “soldados” entre sí. Es el principio de unidad de pertenencia- la gran tarea de Yrigoyen fue que las grandes masas de inmigrantes incorporaran por sí, a la Argentina como propia-. Y el principio de *subsidiariedad*, por el cual el Estado “ayuda a hacer” al que no puede solo con sus fuerzas –la gran tarea del peronismo fue ayudar a la gran masa de trabajadores a organizarse social y políticamente en la defensa de sus intereses–. Siendo el fin del Estado el logro del *bien común*, entendido como la felicidad del pueblo y la grandeza de la nación.

Así pues, el Estado es un medio y no un fin en sí mismo. Y por el hecho de ser medio, debe ser tomado como tal. De modo que está de más toda polémica acerca de estatista o privatista. Ello está determinado por las diferentes y cambiantes circunstancias históricas y queda librado a la prudencia política de los gobernantes.

Ello nos obliga a distinguir claramente, con el fin de fijar una mínima ingeniería política, entre gobierno, Estado y cuerpos intermedios. Así la

naturaleza del gobierno es concebir; fijar los fines. La del Estado, como se ha dicho, ejecutar y la de las organizaciones libres del pueblo, ser factores concurrentes en los aparatos del Estado que les sean específicos para condicionar, sugerir, presionar o interferir, de manera tal que el gobierno haga las cosas lo mejor posible.

Surge acá la teoría del Estado participativo que nos viene a decir que el pueblo a través de sus organizaciones participa del Estado no sólo como formando parte sino *siendo parte* de ese Estado y a su vez éste no existe si no participa *siendo ese pueblo*, estando a su servicio.

Resumiendo entonces el Estado en sí es una entequeia, no existe. Lo que existen son sus aparatos, que como tales son medios o instrumentos que sirven como gestores al gobierno para el logro del bien común y al pueblo para participar en y con ellos. Por el hecho de ser medios tienen su fin en otro, y este otro es la Nación como proyecto de vida histórico de una comunidad política, de un pueblo organizado. De ahí que un Estado solo pueda ser un Estado nacional de lo contrario devendrá una nada de Estado.

Comentarios sobre el artículo:

1) De Ricardo Micheli (educador)

Estimado gaucho: Como siempre es un bálsamo leer tus escritos de arquegueta. Porque a través tuyo uno encuentra el sustento de sus intuiciones políticas. Cuántas veces uno se ha preguntado cuando el estado no le brinda respuestas al pueblo, tanto como colectivo como al individuo, ¿para que carajo sirve el estado? Terminó siendo un ente que vive para si mismo. Genera un montón de acciones que le sirven para su provecho. En la educación, que es mi actividad, es más importante la administración que el hecho pedagógico que es la razón de ser de la educación. Es muy probable que tengas un sumario por no presentar un papelucho, que por ser un mal docente.

En el Peronismo esto es mucho peor, ya que nosotros buscamos la construcción de una nueva sociedad, la Comunidad Organizada, no sólo la captura del gobierno. Esta Comunidad Organizada es precisamente la diversidad en la comunión (común-uniión).

Pero, claro compañero, para conducir esto no hay que ser ni mediocre, ni alcabnete, ni corrupto, ni cagón. No es tan difícil construir una Nación con un estado al servicio de los que trabajan. Pongo adrede el concepto de trabajar porque de hecho queda afuera

toda idea de lucha de clases económicas, para construir a través de todos aquellos que diariamente con su esfuerzo laboran la Nación. Un mediocre no puede conducir un estado participativo con sus potencias lanzadas en busca de las mejores soluciones, no puede tolerar que otros puedan tener mejores ideas que uno y mucho menos tener la cabeza atenta para escuchar y construir con el otro. Es muy difícil estar totalmente de acuerdo con otro, es muy difícil estar totalmente en desacuerdo con otro, es muy probable que pueda construir con otros una idea superadora de la mía y la de los otros.

Gracias Gaucho por ser un arquegueta. Un abrazo.

2) De Alfredo Ossorio (sociólogo)

Alberto: Fabuloso y es poco decir del artículo "breve". Es una verdadera maravilla por la claridad con que la reflexión desenmascara al pluralismo "progre" como responsable de la disipación de objetivos, la ausencia de valores y la subordinación de la verdad al mal llamado "consenso". Me gustó la altura de la reflexión y la profundidad del análisis del Estado. Saludos multiplicados.

BIBLIOGRAFÍA

CONCEPTUAL

El concepto de metapolítica

Es una ciencia multidisciplinaria donde convergen literatura, filosofía, historia, geopolítica, sociología, economía, politología y demás, que va más allá de la política, que la trasciende en el sentido que busca las últimas razones que explican su actuar.

Es la ciencia que relaciona los últimos o más profundos condicionamientos de la política con las funciones en las cuales el político debe actuar.

La política como ciencia arquitectónica de la sociedad tiene por finalidad reequilibrar una y otra vez las tensiones sociales y por ello necesita alimentarse incesantemente de motivos metapolíticos.

La metapolítica estudia las grandes categorías que condicionan la acción política.

Si la política en el sistema de Estados nacionales en que vivimos tiene por finalidad el logro de la concordia interior y de la seguridad exterior, la metapolítica comprende la exigencia de identificar tanto en el área de la política mundial, regional como nacional, la diversidad ideológica tratando de convertir dicha diversidad en un concepto de comprensión política.

Autores conocidos que trabajan sobre la metapolítica:

Alain Badiou y Alain de Benoist (Francia).

Primo Siena (Chile-Italia).

José Braganza Miranda (Brasil).

César Cansino (México).

Robert Steukers (Bélgica).

G. Marramao, M. Veneziani, Aldo La Fata, Silvano Panuncio, Carlo Gambescia (Italia).

José Javier Esparza, Juan Bautista Fuentes y Gustavo Bueno (España).

Fernando Fuenzalida (Perú).

Jacek Bartyzel (Polonia).

Alberto Buela (Argentina).

Homogeneización o identidad

Homogeneización: Producto de un discurso único y políticamente correcto como el de la socialdemocracia europea el mundo en general y occidente en particular van gestando una idea única y homogénea de hombre y cultura, expresada a través de la idea de democracia liberal y de la cultura del consumo.

Identidad: La idea de identidad tal como la concibe la ideología del igualitarismo es que todos y en todos los aspectos somos iguales, mientras que desde la metapolítica la identidad es pensada no como la de todos por igual, sino yendo al rescate de la diferencia. Hay que distinguir entre los conceptos de *idem* (igual) e *ipse* (sí mismo).

Galbraith, John: *La cultura de la satisfacción*, Emecé, Buenos Aires, 1992.

Noce, Augusto del: *Agonía de la sociedad opulenta*, Pamplona, 1979.

Champetier, Charles: *Homo consumans*, Le Labyrinthe, Paris, 1994.

Trías-Argullol: *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona, 1992.

Buela, Alberto: *La homogeneización cultural*, Cultura et Labor, Buenos Aires, 1987.

Buela, Alberto: *El círculo hermenéutico de la idea de cultura*, Agustiniiana, Madrid, 2005.

Mundo único o regiones mundiales

(*One world o comunidad suramericana de naciones*)

Mundo único: El proyecto de un único scheriff de la política mundial planteado a través de la idea lanzada por George Bush (padre) en 1991 del *one word* viene a confirmar la idea de la Ilustración que con un gobierno mundial las guerras entre los distintos Estados-nación. El reparo desde la metapolítica a esta brillante idea es que. “el disidente no tiene donde ir, salvo que salga fuera de la humanidad”.

Ecúmenes: Son los cinco o seis grandes espacios del mundo que tienen en común una tradición cultural, política, lingüística y religiosa. Ecúmene iberoamericana, europea, eslava, anglo-americana, china, arábica, etc. El hombre piensa a partir de una tradición de pensamiento en la que se ha formado.

Schmitt, Carl: “La unidad del mundo”, en *Escritos de política mundial*, Heracles, Buenos Aires, 1995.

Buela, Alberto: *Nueva estrategia suramericana*, CEES, Buenos Aires, 2005.

Crisis o decadencia

Crisis: Es la categoría por excelencia del pensamiento correcto cuando no puede explicar las consecuencias nefastas de sus errores políticos.

Decadencia: Desde la metapolítica la decadencia comienza cuando cada uno de nosotros rechaza tomar riesgos por los otros. Su rasgo central es que siempre es progresiva, siempre se puede ser más decadente y solo se puede salir saltando sobre ella.

Colli, Giorgio: *El libro de nuestra crisis*, Paidós, Barcelona, 1991.

Maffesoli, Michel: *La part du diable*, Flammarion, Paris, 2002.

Comte, Gilbert: *Notes sur un temps rompu*, Le Labyrinthe, Paris, 2002.

Buela, Alberto: *No tanto crisis sino mas bien decadencia*, CEES, Buenos Aires, 2002.

Gambescia, Carlo: *Metapolítica. L'altro sgurado sul potere*, Il Foglio, Piombino, 2009.

Derechos humanos o derechos de los pueblos

Derechos humanos: Son los derechos fundamentales que al ser vaciados de su fundamento ontológico anclado en la índole del hombre se transformaron en una categoría ideológica.

Derechos de los pueblos: Son los derechos inherentes a la tradición cultural de cada pueblo y se funda en ellos el pluralismo cultural del mundo. Es el pluralismo sin relativismo.

Benoist, Alain de: "Au-dela des droits de l'homme", *Krisis*, Paris, 2004.

Buela, Alberto: *Derechos humanos y pluralismo cultural*, CEES, Buenos Aires, 2004.

Multiculturalismo o interculturalismo

Multiculturalismo: Es una mega categoría cultural que privilegia a las minorías por el solo hecho de ser minorías, más allá de la verdad o falsedad que encierren dichas minorías.

Interculturalismo: Desde la metapolítica el hombre es pensado como un ser intercultural, es decir, que viven en las variadas y diferentes culturas. En la ecúmene iberoamericana esto se hace más evidente.

Fornet Betancourt, Raúl: *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia, México, 1994.

Buela, Alberto: *Las ecúmenes y el pluralismo*, CEES, Buenos Aires, 2004.

Memoria o Historia

Memoria: La memoria dejó de ser entendida como aquella capacidad personal de recordar las cosas buenas y malas que nos han ocurrido en el

camino de la vida, para limitarla a las malas y además otorgarle a ellas, una dimensión político social que no les corresponde.

Historia: Dejó de ser entendida como una ciencia que trabaja sobre el pasado a partir de los testimonios que nos llegaron al presente para entender al pasado como “un pasado que no pasa”.

Nolte, Ernst: *Después del comunismo: aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*, Ariel, Barcelona, 1995.

Buela, Alberto: *La damnatio memoriae fruto de la memoria histórica*, en Internet.

Pensamiento único o pensamiento disidente

Pensamiento único: Es aquel que nos dice a través de los mass media cómo se debe pensar y qué se debe pensar. La conclusión política desemboca en lo políticamente correcto.

Pensamiento disidente: Es aquel que se presenta como ruptura con la opinión, sobre todo con la opinión publicada, y viene a sostener que otro mundo y otro orden político son posibles.

Siena, Primo: *La espada de Perseo*, Univ. G. Mistral, Santiago de Chile, 2007.

Buela, Alberto: *Teoría del Disenso*, con la introducción de Primo Siena, Cultura et labor, Buenos Aires, 2005.

Decrecimiento o progresismo cultural

Progresismo: Es aquel que ha adoptado como método la vanguardia siempre, el asunto es no parecer antiguos. Se apoya en la falsa idea de un progreso lineal de la historia.

Decrecimiento: La idea de progreso, según nuestra opinión, tiene que estar vinculada a la idea de equilibrio de los efectos. Progreso en la medida en que las consecuencias o efectos del mismo se equilibran de tal forma que

puedo realizar nuevos progresos sin anular los efectos del primero.

Buela, Alberto: *Metapolítica y filosofía*, con la introducción de monseñor Héctor Aguer, Theoría, Buenos Aires, 2002.

Benoist, Alain de: *Demain, la décroissance*, Edite, Paris, 2007.

Consenso o Disenso

Consenso: Es el mecanismo por el cual los diferentes lobbies establecen políticas sociales, económicas o culturales más allá del Congreso nacional en donde el pueblo es el único que no aparece.

Disenso: Es el método por el cual aquellos que no son tenidos en cuenta, que son marginados, a la hora de las decisiones políticas plantean la posibilidad de otra postura, solución o actitud ante los problemas que se presentan.

Negro Pavón, Dalmacio: “Desmitificación del consenso político”, *Razón Española* n° 145, Madrid, septiembre-octubre 2007.

Buela, Alberto: *Teoría del disenso*, Cultura et labor, Buenos Aires, 2005.

Pluralismo o uniformidad: la idea metafísica de participación

(la superación de una falsa disyuntiva postmoderna)

La participación: Es la exigencia que lleva el hecho de ser ciudadano. No es sólo formar parte sino sobre todo “ser parte”, disintiendo o consintiendo, en las tareas políticas de su comunidad de pertenencia.

La uniformidad: La unidad como principio de identidad y de ejecución no puede confundirse con la uniformidad principio de masificación y extrañamiento.

Pöltner, Günther: *La relevancia práctica de la idea política de participación*, Madrid, Anuario Filosófico, 2003.

- Buela, A.: *Pluralismo sin relativismo*, Buenos Aires, CEES, 2004.
 Schumacher, E. F.: “La diferencia entre unidad y uniformidad”,
Disidencias n° 6, Madrid, 2008

Bibliografía general destacada:

- Esparza, José Javier: *Curso general de disidencia*, Madrid, El Emboscado, 1997.
- Buela, Alberto: *Ensayos de disenso*, Buenos Aires, Teoría, 2004.
 Buela, Alberto: *Metapolítica y filosofía*, Buenos Aires, Teoría, 2002.
 Imatz, Arnaud: *Par dela droite et gauche*, Paris, G. de Bouillon, 1996.
 Veneziani, Marcello: *L'Antinovecento*, Milano, Mondadori, 1996.
 MacIntyre: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.
 Cacciari, Massimo: *El archipiélago*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.
 Cau, Jean: *Contra-Attaques*, Paris, Le Labyrinthe, 1993.
 Badiou, Alain: *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
 Fuenzalida, Fernando: *Metapolítica: entre el nomos y el anomos*, Lima, 2009.
 Siena, Primo: *La espada de Perseo*, Santiago de Chile, Univ. G. Mistral, 2007.
- Gambescia, Carlo: *Metapolítica, l'altro sguardo sul potere*, Roma, Il foglio Letterario, 2008.

