

Presentación

Seguramente, la filosofía deba reconocerse como la disciplina humanística que más se empeña en proponer una trama conceptual autonomizada de su trama histórica. Y si en los procesos políticos extremos esa autonomización tiende a desdibujarse, la Argentina de los años sesenta y ochenta se ofrece como un escenario privilegiado para recuperar los distintos hilos que entonces conectaban a las apuestas profesionalizadoras rivales de la filosofía.

Los dos artículos que reunimos en el presente *dossier* coinciden en la importancia de analizar los escritos filosóficos argentinos —y de otras latitudes— en sus contextos de producción. Además, ambos se preocupan por explicitar la definición de la profesión filosófica que subyace a esos escritos. El primero fue preparado por Martín Forciniti, quien se detiene en la dimensión política de la ensayística de los sesenta de Rodolfo Kusch. En el segundo artículo, Martín Cremonte vuelve sobre el polémico Congreso Nacional de Filosofía de 1980 para analizar el rol que cumplió la reivindicación de la filosofía de Sócrates preparada por uno de los organizadores del evento, Francisco Olivieri.

Rodolfo Kusch (1922-1979) estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires durante la década de 1940. Ya egresado trabajó como profesor, al tiempo que inició una creativa reflexión que se valió sobre todo de la filosofía de Heidegger y las antropologías de las formas simbólicas para construir un programa filosófico dedicado a iluminar el "pensamiento de la América profunda". A su voluminosa obra individual sumó en la década del setenta el intento de reformular la carrera de filosofía en la Universidad Nacional de Salta y la apuesta colectiva por una Filosofía de la Liberación. En ésta Kusch se destacó junto con Arturo Roig, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, entre otros.

El centenario del nacimiento de Kusch que se cumple este año ha motivado varios eventos académicos orientados a destacar la vigencia de su producción filosófica. Ante ello Martín Forciniti nos propone detenernos en la segunda edición, aparecida en 1973, de **El pensamiento indígena y popular en América**. Su propósito es discutir con los estudios que vienen recuperando la dimensión política de la obra de Kusch, pues éstos coinciden en plantear esa dimensión desde el presente suspendiendo, según propone el título, la "función ideológica del discurso filosófico". Desde la década de 1950, Kusch asimiló su buscado pensamiento indígena y popular al peronismo. De modo que la puesta en contexto histórico que emprende Forciniti debe revisar los últimos estudios sobre las izquierdas y las derechas peronistas y ello lo lleva a concluir que el peligro de "malversación" e "infiltración marxista" que entonces denunciaba Kusch se enfrentaba tanto con la Juventud Peronista como con la Tendencia y ofrecía a la creciente derecha peronista una fundamentación indigenista y latinoamericana, que encontró escasa audibilidad.

Siete años después de la publicación de la segunda edición de **El pensamiento indígena y popular en América**, en octubre de 1980, los profesores de la carrera de filosofía de la Universidad de Buenos Aires organizaban en la capital argentina el III° Congreso Nacional de Filosofía. El evento se presentaba en continuidad con el organizado en 1949 en Mendoza y con el que había tenido lugar en 1971 en Córdoba. En 1980 la Junta Militar, que gobernaba la Argentina desde 1976 y había comenzado a ser denunciada por violar sistemática y sangrientamente los derechos humanos, financiaba a los filósofos argentinos para que discutieran temas académicos y mediatamente contrapesaran la "campaña antiargentina". Martín Cremonte analiza la agenda del Congreso para destacar modos sutiles de colaboración filosófica con la imagen positiva de la dictadura, con especial referencia al socratismo que propuso Francisco Olivieri (1932-2003), entonces profesor de la cátedra de filosofía antigua de la Universidad de Buenos Aires.

Desde un complejo aparato teórico-metodológico y un vasto recorte del problema, Cremonte coincide con Forciniti en que la bibliografía crítica —en su caso sobre la obra de Olivieri y el Congreso— ha venido pasando por alto los sentidos filosóficos derivados del contexto histórico. Es más, el amplio y documentado análisis que realiza Cremonte permite descubrir una afinidad ético-política entre el repliegue interior al que, desde su interpretación de la filosofía socrática, llama Olivieri y las "razones prudenciales" que casi una década después elabora el filósofo del derecho Carlos Nino como marco filosófico de la Ley de Obediencia debida.

En definitiva, los artículos que componen el presente *dossier* no se limitan a confirmar que las tesis filosóficas difundidas en las últimas décadas del siglo XX en la Argentina circularon en estrecha vinculación con determinados posicionamientos políticos. Ante el indiscutido entrelazamiento entre filosofía y política, ambos artículos recurren a aproximaciones diversas provenientes de la historia intelectual para ofrecernos un modo de hacer investigación filosófica que no sólo analiza la inevitable definición de la práctica filosófica sino que además recupera la tensión entre la trama conceptual y la trama histórica.

Kusch, el peronismo indigenista y la "infiltración marxista"

Un análisis de la función ideológica del discurso filosófico

Martín Sebastián Forciniti *

Los numerosos homenajes que se están llevando a cabo por el centenario del nacimiento de Rodolfo Kusch permiten apreciar con claridad la relevancia e influencia de su pensamiento en diversas áreas de la cultura, entre las que cabe mencionar no sólo la filosofía sino también las artes y la antropología. En el campo específicamente filosófico, las ideas de Kusch son retomadas por corrientes latinoamericanistas como la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural y el pensamiento decolonial. Entre las producciones que surgen de estas diversas fuentes, resulta difícil encontrar abordajes de la dimensión política del pensamiento kuscheano que lo pongan en relación con su contexto histórico. Los escasos estudios recientes al respecto suelen incluir alguna advertencia a los lectores acerca de su carácter regional, aclarando que no debemos reducir la filosofía kuscheana en un sentido partidista.¹ Más concretamente, postulan que no debe hacerse de Kusch un mero ideólogo del peronismo, aun cuando en su obra puedan hallarse numerosas muestras de su adhesión a este movimiento. En ese sentido, destacan que cuando el filósofo menciona ya sea al peronismo, a Perón o a Evita, siempre la presenta como casos en los que se manifiesta una lógica que los excede.² Podríamos formular la postura de estos estudiosos en la siguiente consigna: Kusch debe fagocitar al peronismo, no verse fagocitado por él.

Si bien se trata de planteos atendibles en términos genéricos, de ellos se deriva una consecuencia negativa, a saber: el rechazo de cualquier tipo de tematización de la "función ideológica" que los textos de Kusch pueden haber cumplido en sus respectivos contextos históricos de enunciación. Me refiero puntualmente al hecho de que su discurso filosófico haya contribuido a legitimar alguna de las diversas posiciones políticas en disputa en sus años de actividad intelectual. Pareciera que, guiados por el afán de que la filosofía kuscheana aparezca trascendiendo la coyuntura política de su tiempo —para dar cuenta así de su vigencia actual—, los intérpretes tienden a eludir el modo en que dicha coyuntura no sólo constituía uno de los referentes del discurso de Kusch, sino que también le brindaba el lenguaje a partir del cual pensaba. Y ello, paradójicamente, obstaculiza la comprensión acabada de aquello mismo que toman como objeto de estudio: la dimensión política del pensamiento de Kusch.

En lo que sigue propondré una interpretación de **El pensamiento indígena y popular en América** de 1973 desde la perspectiva de su función ideológica, es decir, entendiendo esta obra como una intervención política en un año decisivo para la historia política de la Argentina reciente, en el cual tuvieron lugar acontecimientos y procesos políticos de gran relevancia, en los que el peronismo desempeñó un rol protagónico. Destaco entre ellos el desarrollo de elecciones democráticas sin proscripciones por primera vez luego del golpe de Estado de 1955; el regreso del justicialismo al poder y de Perón al país de manera definitiva; y la manifestación, de un modo progresivamente violento, de los proyectos políticos antagónicos que convivían en el interior del frente justicialista gobernante.

Aspiro a mostrar que el texto de Kusch constituye una toma de posición política en dicho contexto, la cual es adversa a la denominada "Tendencia revolucionaria" y, a la vez, se inscribe en una larga tradición de denuncia de la "infiltración marxista" en el peronismo, cuyo origen puede rastrearse por lo menos en la década de 1960. Ambos rasgos ubican la intervención del filósofo en el campo de la derecha peronista.

* Universidad de Buenos Aires (UBA); Universidad Pedagógica Nacional (UNIPEN); Instituto Universitario Nacional de Derechos Humanos Madres de Plaza de Mayo (IUNMa), Argentina. martin.forciniti@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7605-0395>.

1 Cfr. Cristián Valdés Norambuena, "Algunos alcances políticos de la filosofía de Rodolfo Kusch. Su participación en la Sociedad Argentina de Escritores (1971-1973)", **Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía**, n° 20-21, 2011-2012, p. 101 e *ibid.*, **La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch**, Louvain, Centre de Philosophie du Droit-Université Catholique de Louvain, 2013, pp. 63 y 67; Mauricio Langon, "Kusch: una filosofía popular para la liberación del mundo" Francisco José Piñón (comp.), **Indicadores Culturales 2014. Dossier. El pensamiento de Rodolfo Kusch**, Tres de Febrero, EDUNTREF, 2015, p. 93; y Martín Lavella, "Notas sobre el pensamiento político de Rodolfo Kusch", *ibid.*, p. 83.

2 Sobre el modo en que el peronismo aparece en algunas obras de Kusch, Martín Lavella "El peronismo ensamblario: el Frente Peronista de Liberación Cultural 'Hugo Arrieta'", Ana Zagari (coord.), **Rodolfo Kusch: esbozos filosóficos situados**, Buenos Aires, Ciccus, 2020, pp. 167-170.

El peronismo como propuesta cultural del pueblo

Antes de comenzar el análisis de **El pensamiento indígena y popular en América** conviene mencionar brevemente algunas iniciativas en las que Kusch participó durante los años '70, en las cuales puede advertirse su interés por intervenir en la esfera política. En primer lugar, fue miembro de la comisión directiva de la Sociedad Argentina de Escritores (SADE), desempeñando los cargos de vocal titular y presidente de la Comisión de Cultura Nacional entre 1971 y 1973.³ Asimismo, integró la corriente de la filosofía de la liberación, asistiendo a reuniones, colaborando en publicaciones colectivas y asumiendo cargos institucionales entre 1971-1975.⁴ Finalmente, coordinó el Frente Peronista de Liberación Cultural "Hugo Arrieta" (en adelante, FPLC), cuyas actividades se desarrollaron entre 1973 y 1974.⁵

Es en el contexto de este derrotero personal que Kusch publica **El pensamiento indígena y popular en América** (1973). Debemos señalar que esta publicación constituye una reedición. La primera edición llevaba el nombre de **El pensamiento indígena americano** y había sido publicada en México en el año 1970. La nueva edición no presenta más cambios que el del título y el añadido de un nuevo prólogo; la portada, la dedicatoria e incluso la paginación de la edición de 1973 son exactamente las mismas que las de 1970. Son justamente esas dos modificaciones las que considero que le otorgan al texto su estatus de intervención política.

Dirijámonos, en primer lugar, al nuevo título. A través de él, Kusch anuncia que el pensamiento que pretende exponer no es meramente "indígena", sino también "popular". Lejos de tratarse de un detalle menor, esta modificación produce un efecto

decisivo en las expectativas de los lectores. Pues si, en virtud de su título, la primera edición podría haber sido considerada *a priori* un texto de corte antropológico, que tomaba como objeto de estudio uno de los grupos que componen la diversidad social americana, la segunda no corre ese riesgo: su título aclara que existe una ligazón fundamental entre el pensamiento de los indígenas y el del "pueblo".⁶ Ello no sólo amplía el pretendido alcance de la obra, sino que le añade un matiz decididamente político. Pues "pueblo" es uno de los vocablos principales del discurso político de la época —particularmente del discurso peronista—, junto al binomio "liberación-dependencia". En ese sentido, veremos que la concepción de "pueblo" que expresa nuestro filósofo se inscribe claramente en la tradición nacional-popular. Ésta entiende al pueblo como un sujeto colectivo depositario de caracteres culturales autóctonos y, por ende, germen necesario de la nacionalidad, que se contrapone a una *elite* extranjerizada y extranjerizante, agente vernáculo de la colonización cultural.⁷

Pasemos ahora al análisis del nuevo prólogo, cuyas breves líneas son las siguientes:

Esta segunda edición responde a un motivo evidente. El año 1973 marca una etapa importante en el país. Argentina ha puesto en marcha la posibilidad de su autenticidad. Entre todas las propuestas económicas y sociales de todo cuño que suelen adoptar fácilmente como solución, surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo. Quisiera yo que estas páginas sirvan para entender esa propuesta, a fin de que no sea malversada una vez más.⁸

El objetivo del prólogo es aclarar el motivo de esta nueva edición, que el autor califica de "evidente". Alude inmediatamente a la nueva etapa que se inaugura en el país en 1973. Si bien el prólogo no consigna un mes de escritura,⁹ debemos entender que se refiere al triunfo electoral del peronismo, que marca no sólo el fin de la autodenominada "Revolución argentina", conducida

3 Acerca del sentido político del desempeño de Kusch en la SADE, ver Cristián Valdés Norambuena, "Algunos alcances políticos de la filosofía de Rodolfo Kusch. Su participación en la Sociedad Argentina de Escritores (1971-1973)", *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía* n° 20-21, 2011-2012.

4 Cfr. Marcelo González y Luciano Maddonni, "El segundo congreso nacional de filosofía como espacio de encuentro y despunte del 'polo argentino' de la filosofía de la liberación", *Cuadernos del CEL*, Vol. 3, n° 5, 2018, pp. 72-109; Luciano Maddonni y Marcelo González, "Las 'segundas jornadas académicas de San Miguel' como espacio de debate y conformación del 'polo argentino' de la filosofía de la liberación", *Cuadernos del CEL*, Vol. 3, n° 5, 2018, pp. 110-142; Luciano Maddonni, "La red de revistas en el nacimiento del 'polo argentino' de la filosofía de la liberación", *Cuadernos del CEL*, Vol. 4, n° 9, 2020, pp. 171-215; y Marcelo González y Luciano Maddonni, "Tensiones y rupturas en el 'polo argentino' de la filosofía de la liberación", *Cuadernos del CEL*, Vol. VI, n° 11, 2022, pp. 189-225.

5 Cfr. Rodolfo Kusch et al., **Frente Peronista de Liberación Cultural. Documentos**, Buenos Aires, Instituto de Cultura Americana, 1974. De acuerdo con el "Plan de acción cultural" detallado en el documento n° 2, se aspiraba a llevar a cabo diversas acciones para articular la cultura popular con la política justicialista: conformación de equipos culturales, fundación de centros culturales, convocatoria a asambleas e incluso la fundación de una universidad. Si bien entre la bibliografía especializada existe un artículo que analiza los principales contenidos de los tres documentos (Martín Lavella, *op. cit.*, 2020), falta aún un estudio histórico específico que dé cuenta del grado de concreción que alcanzó el "Plan de acción cultural" del FPLC en los años en los que presumiblemente desarrolló su actividad (1973-1974).

6 Cabe aclarar que el cambio de título se limita a explicitar una ligazón entre lo indígena y lo popular que ya se encontraba planteada desde el comienzo del libro en la edición de 1970: "La búsqueda de un pensamiento indígena no se debe sólo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas". Rodolfo Kusch, **El pensamiento indígena americano**, México, Cajica, 1970, p. 9.

7 Para un análisis de los vínculos entre el discurso nacional-popular en su versión jauretcheana y el pensamiento de los filósofos de la liberación, ver Martín Forciniti, **La tradición nacional-popular interpelada. Jauretche y la Filosofía de la Liberación desde la perspectiva decolonial**, Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2011.

8 Rodolfo Kusch, **El pensamiento indígena y popular en América**, Buenos Aires, Instituto de Cultura Americana, 1973, p. 7.

9 Tampoco existen en el libro otros elementos que permitan fechar con precisión su mes de publicación. Conocer esa fecha sería de interés para identificar si existió un evento político específico que catalizó el deseo de Kusch de volver a editar su obra. Aun así, disponer de esa información no modificaría sustancialmente el análisis del posicionamiento que Kusch asume en relación a la interna del peronismo, que desarrollaré posteriormente.

en el momento por el general Lanusse, sino de 18 años de proscripción del peronismo y del exilio de su líder. En esta nueva etapa "surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo", que no es otra que la que se expresa en el peronismo. Dado que Kusch explicita que ha decidido reeditar su libro para que sus páginas "sirvan para entender esa propuesta", nos hallamos ante un texto que, en virtud de su nuevo prólogo, se presenta a sí mismo como ideológico, en tanto aspira a legitimar al movimiento político triunfante en 1973.¹⁰

Para comprender el modo en que Kusch lleva a cabo esta legitimación debemos sopesar cuidadosamente el sentido de los términos que utiliza. Dada la brevedad del prólogo, nos resulta útil remitirnos a otros textos del autor que pertenecen al mismo año, que también ponen en acto el vínculo entre filosofía y política y que igualmente se refieren al peronismo. Esta lectura de tipo cruzado nos permitirá determinar, en primer lugar, por qué Kusch identifica al peronismo con una "propuesta cultural". Así, en el documento n° 1 del FPLC, fechado en febrero de 1973 y titulado "El peronismo como revolución cultural", se afirma:

La cultura encarna la posibilidad de ser de un pueblo. Cultura, es, además, algo dinámico que exige la acción de los integrantes de una comunidad, y que entonces se expresa políticamente. A través de la política un grupo humano pone en práctica sus valores culturales para sobrevivir como grupo.¹¹

Y posteriormente:

Los valores pertenecen a las "condiciones intrínsecas" de la comunidad popular porque constituyen el eje de su cultura. Pero tomamos este término en su sentido amplio, como totalidad de lo que nos ocurre cotidianamente. Es ahí donde aparece lo justo o lo injusto, y si advierto lo último, decido hacer política, para imponer mi voluntad cultural que exige lo justo. Es el sentido profundo del Justicialismo. Quiere imponer lo justo porque así lo exigen las "condiciones intrínsecas" del pueblo. Por eso el Justicialismo es ante todo una revolución popular que quiere imponer su voluntad cultural para que haya justicia.¹²

Las citas nos permiten comprender con claridad que Kusch concibe a la cultura como el fundamento de la vida de un pueblo; que entiende que uno de los contenidos primordiales de dicha cultura son los valores; y, finalmente, que la política sería la

mediación de la que se vale el pueblo para realizar tales valores, imponiendo así su "voluntad cultural".

En el documento n° 2 del FPLC, de junio de 1973, se complementa lo previamente afirmado:

Para liberar a nuestro pueblo se necesita entonces una acción a la vez política y cultural. El Justicialismo defiende lo justo, y éste es un valor. Por eso el Justicialismo es en el fondo una propuesta cultural, mejor dicho es el pueblo, quien, a través de su partido, quiere imponer su propio valor: lo justo.¹³

Vemos así que, tal como en el prólogo de **El pensamiento indígena y popular en América**, aquí el peronismo es presentado como una "propuesta cultural", que no es otra cosa que la herramienta a través de la cual el pueblo pretende imponer sus valores —en este caso "lo justo"—.

Podría objetarse que, dado su carácter colectivo, los documentos del FPLC no deben utilizarse sin más para intentar echar luz sobre el prólogo de **El pensamiento indígena y popular en América**. Sin embargo existen coincidencias profundas entre los planteos del FPLC y las concepciones y el vocabulario de otros textos kuscheanos de 1973. Por ejemplo, en "Cultura y Liberación" Kusch también sostiene que el pueblo, sustentado por su cultura, posee una "voluntad cultural" y trata de "imponerla" recurriendo a la mediación política.¹⁴ Asimismo, en "Una lógica de la negación para comprender América" caracteriza a la cultura como aquello que lleva a cabo una "propuesta cultural" para que los individuos que forman parte de ella puedan totalizar su ser, a la vez que reglamenta las totalizaciones correctas e incorrectas.¹⁵

Con este apoyo intertextual podemos concluir que el prólogo de 1973 de **El pensamiento indígena y popular en América** anuncia a sus lectores que en las páginas que siguen se encontrará una caracterización del pensamiento indígena y popular americano que permitirá entender al peronismo; y que ello se debe a que este no es otra cosa que una "propuesta" surgida de la cultura indígena y popular para posibilitar la totalización de su ser o, en otras palabras, para imponer su voluntad cultural.

La propuesta cultural peronista recibe algunas notas adicionales en el prólogo. Por un lado, se diferencia de otras "propuestas económicas y sociales"; y por otro, se vincula con la "posibilidad de autenticidad" de la Argentina. Con respecto a la primera, Kusch

10 No deja de ser curioso que Kusch haya considerado que el mismo texto que había escrito en 1970 resultaba adecuado, sin ninguna modificación, para brindar apoyo al peronismo en el nuevo contexto de 1973. Ello podría sugerir que su autor siempre había considerado que el libro poseía un carácter ideológico, pero que recién en 1973 estaban dadas las condiciones para explicitarlo. De todos modos, para mi análisis resulta indistinto que el prólogo efectúe una mera *explicitación* de un sentido preexistente o, por el contrario, una completa *resignificación* de lo planteado en 1970.

11 Rodolfo Kusch et al., *op. cit.*, p. 1.

12 *Ibid.*, p. 3.

13 *Ibid.*, p. 5.

14 Este texto, que permaneció mucho tiempo inédito, constituye una ampliación-complementación del "Documento de La Rioja" que había sido publicado en 1971 como producto de un seminario organizado por la SADE en diciembre de ese año. Kusch, "Cultura y Liberación", en Cristián Valdés Norambuena, *op. cit.*, p. 254.

15 Se trata de un artículo publicado por primera vez en el quinto número de la revista **Nuevo Mundo** como parte de la primera publicación colectiva de la filosofía de la liberación: Rodolfo Kusch, "Una lógica de la negación para comprender América", AAVV, **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**, Buenos Aires, Bonum, 1973, pp. 179-180, 183.



señala que las "propuestas económicas y sociales" se "suelen adoptar fácilmente como solución". La "solución" constituye en el pensamiento kuschiano una noción opuesta a la "salvación", y forma parte de la serie de pares dicotómicos a la que recurre para distinguir a América de Occidente: mientras a la primera le corresponde el *estar*, la *emoción*, los *símbolos*, la *lógica de la negación*, la *salvación*, etc., a Occidente le son propios el *ser*, la *razón*, los *objetos*, la *lógica de la afirmación*, la *solución*, etc. Kusch está señalando entonces que mientras la propuesta peronista es culturalmente americana y, en tanto tal, posibilita la "salvación" o la totalización de nuestro ser, las propuestas rivales se limitan a ofrecer "soluciones" técnicas (económicas y sociales) de origen occidental, inadecuadas para nuestra región.¹⁶

Lo dicho nos permite entender a su vez por qué el peronismo supone la puesta en marcha de la posibilidad de autenticidad para la Argentina. Kusch entiende que los individuos y los pueblos tienen frente a sí caminos culturales auténticos e inauténticos para realizar su ser o, en otros términos, totalizaciones correctas e incorrectas reglamentadas por la propia cultura;¹⁷ y el peronismo forma parte inequívocamente del primer grupo. Cabe resaltar que el hecho de que Kusch diga que es la Argentina la que inicia su camino cultural de autenticidad da cuenta de que el peronismo va a posibilitar que la *cultura popular* devenga *cultura nacional*.

El prólogo finaliza con la expresión de deseo del autor de que la nueva edición del libro permita entender la propuesta cultural popular-peronista "...a fin de que no sea malversada una vez más".¹⁸ Esta posible malversación de la propuesta cultural surgida de las raíces del pueblo implicaría desde ya la frustración de la posibilidad de *autenticidad*; y Kusch aclara que ello ya ha ocurrido en el pasado, pues dice que no debería suceder "una vez más". Propongo que para comprender adecuadamente esta afirmación debemos atender específicamente al hecho de que nuestro filósofo haya elegido el verbo "malversar", y no otro, para mentar el fracaso en la consecución de la autenticidad. Si no se hubiera valido de dicho verbo, podríamos interpretar que la expresión "una vez más" se refiere a los momentos de la historia argentina en los que la propuesta cultural del pueblo se impuso por cierto lapso de tiempo, sólo para luego resultar derrotada por una propuesta antipopular.¹⁹

Pero si le otorgamos un sentido fuerte a la noción de *malversación*, ya sea en términos judiciales o etimológicos, aquella interpretación debe desalentarse. Pues en el caso de que Kusch estuviera valiéndose de un lenguaje judicial, estaría afirmando que en el pasado un bien público (la propuesta cultural del pueblo) le fue confiado a un individuo o a un grupo, y que este hizo un uso indebido del mismo. Por su parte, si el sentido del vocablo fuera etimológico, estaría sosteniendo que el o los sujetos en cuestión tomaron la propuesta cultural del pueblo y, de un modo negativo (*mal-*), la invirtieron (*-versare*), es decir, ofrecieron una "mala versión" de ella. En cualquiera de los dos casos, Kusch estaría aludiendo a una reapropiación o resignificación perniciosa, y no meramente a una derrota de la cultura popular por otra de signo contrario.²⁰

Debemos preguntarnos entonces en qué medida una malversación de este tipo podría ocurrir "una vez más" en 1973, según advierte el prólogo de **El pensamiento indígena y popular en América**. ¿Quién o quiénes podrían ser los agentes malversadores de la propuesta cultural del pueblo expresada en el peronismo que ha triunfado nuevamente en las elecciones?

Los ejes del peronismo según Kusch

De todas las menciones al peronismo que se encuentran en **El pensamiento indígena y popular en América** (y en el resto de los textos de 1973 donde presumiblemente podríamos encontrar plasmada la misma preocupación), hay una que nos permite responder la pregunta formulada. Es la siguiente:

Pensemos que la ventaja del peronismo, que lo convierte en una expresión profundamente americana, estriba en que, pese a la reciente infiltración marxista, sigue siendo un partido sin doctrina, aglutinado en torno a una personalidad carismática, sostenido por motivaciones estrictamente emocionales, y cuya extraordinaria coherencia sólo se explica porque todo él está alentado por un requerimiento profundo de lo absoluto, cuya tónica no entra estrictamente en el pensamiento occidental de una clase media.²¹

Recurriendo una vez más a la caracterización dicotómica América-Occidente, Kusch presenta al peronismo como una

convicciones propias del revisionismo histórico de cuño nacional-popular, al cual me referiré posteriormente.

16 Acerca de esta contraposición entre soluciones económicas occidentales y propuestas culturales americanas, ver también Rodolfo Kusch *et al.*, *op. cit.*, p. 2; *ibid.*, "Cultura y Liberación"... p. 257 e *ibid.*, "Una lógica de la negación para comprender América"... pp. 185-186.

17 Rodolfo Kusch, "Una lógica de la negación para comprender América", *op. cit.*, p. 180.

18 Kusch, Rodolfo, **El pensamiento indígena y popular en América**, *op. cit.*, p. 7.

19 En "Cultura y Liberación" Kusch considera al rosismo, al yrigoyenismo y al peronismo como sucesivas expresiones históricas de la lucha del pueblo contra la elite. Valdés Norambuena (*op. cit.*, p. 103) y Lavella ("Notas sobre el pensamiento político de Rodolfo Kusch"... p. 91) encuentran en estas ideas una "filosofía de la historia" kuschiana. Desde mi perspectiva, si tal denominación le cabe, es importante aclarar que Kusch no es el creador de la misma, sino que se limita a replicar

20 Un ejemplo de una malversación de ese tipo acontecida en el pasado puede encontrarse en Rodolfo Kusch, **Indios, porteños y dioses**, en **Rodolfo Kusch. Obras Completas**, Rosario, Fundación Ross, 2007, Tomo I, pp. 307-308. Allí se presenta a Frondizi malversando los votos peronistas que lo llevaron a triunfar en las elecciones presidenciales de 1958, en tanto orienta su gobierno no hacia el beneficio del pueblo, sino de la "clase media", la cual, según veremos, es para Kusch la gran propulsora de la cultura occidental foránea en América.

21 Rodolfo Kusch, **El pensamiento indígena y popular en América**, *op. cit.*, pp. 377-378.

expresión auténtica de la cultura americana, dado que el apoyo que recibe del pueblo se explica por factores emocionales, así como por la salvación o totalización del ser (el "requerimiento profundo de absoluto") que promueve; resulta así anómalo para el pensamiento occidental, cuyas expresiones políticas sí poseerían una doctrina y recibirían adhesión por motivos racionales. Más allá de estos elementos familiares, lo decisivo para nuestros intereses es que Kusch habla de una "reciente infiltración marxista", pese a la cual el peronismo "sigue siendo" auténticamente americano. Es en la supuesta infiltración marxista donde se cifra el peligro señalado en el prólogo de que la propuesta cultural peronista se vea malversada. Pues el marxismo es justamente una expresión de la cultura occidental, no de la americana, y es propugnado en América por la clase media, no por el pueblo.

Esta caracterización del marxismo se halla constantemente presente a lo largo del libro, añadiéndose en reiteradas ocasiones que el mismo posee un estatus análogo a posiciones políticas, ideológicas y económicas de signo opuesto.²² Así, la "izquierda", el "marxismo" y el "comunismo" (términos que Kusch utiliza como sinónimos) resultan equivalentes a la "burguesía capitalista", el "liberalismo" y el "anticomunismo" en tanto constituyen productos de la clase media y, por ende, se distancian simétricamente del pueblo y de la cultura popular. Se trata sin lugar a dudas de un planteo afín al discurso político peronista, dado que asume una "tercera posición" entre las alternativas políticas occidentales: ni yanquis ni marxistas, ni derecha ni izquierda, a igual distancia de ambos imperialismos. Esta última consigna parece estar directamente presente en la afirmación de Kusch de que el ala izquierda y la derecha de la clase media ejercen "una especie de imperialismo cultural y económico" sobre América.²³ A su vez, al plantear que la izquierda es "Hija directa del mitrismo en historia..." se hace eco de las concepciones del revisionismo histórico nacional-popular²⁴ directamente vinculado con el peronismo en la época.

Sobre esta base podríamos concluir que cuando Kusch postula la incompatibilidad entre marxismo y peronismo no hace más que asumir, por un lado, la doctrina de la Tercera posición —enunciada

por Perón en su primer gobierno—²⁵ y, por otro, la perspectiva histórica del revisionismo nacional-popular afín al peronismo. De este modo, su discurso filosófico estaría llevando a cabo una legitimación ideológica genérica de este movimiento político. Sin embargo, he aquí que en **El pensamiento indígena y popular en América** Kusch no se limita a enunciar que el peronismo y el marxismo pertenecen a culturas diferentes —el primero a la popular, el segundo a la de clase media—, sino que también identifica una "infiltración marxista" en el movimiento. Propongo entonces que aquí se revela un tercer eje del posicionamiento peronista adoptado por el filósofo en este libro, a saber: el anti-marxismo característico del discurso de la derecha peronista. Ello implicaría que la función ideológica del libro que estamos analizando no consistiría en una legitimación del peronismo en general, sino más bien de uno de sus sectores.²⁶

Ahora bien, es fundamental recordar que el cuerpo del texto de la segunda edición de **El pensamiento indígena y popular en América**, del cual he tomado todas las citas de este apartado, es idéntico al de la edición de 1970. Es decir, ya en ese año Kusch enunciaba un discurso filosófico culturalista, indigenista y americanista, cuya posición ideológica favorable al peronismo se estructuraba a partir de los tres ejes mencionados: la Doctrina de la Tercera posición, el revisionismo histórico nacional-popular y el anti-marxismo de derecha.²⁷ La diferencia sustancial entre la edición de 1970 y la de 1973 es que en esta última el filósofo incorporó un prólogo en el que manifestó su preocupación ante una posible malversación del peronismo, resignificando la mención a la "infiltración marxista" del cuerpo del texto y dotándola de una peligrosidad que en la versión de 1970 no revestía. En suma, es la dupla conceptual *malversación-infiltración* la que otorga a **El pensamiento indígena y popular en América** su particular sentido de intervención política en el contexto del año 1973.²⁸

22 *Ibid.*, pp. 247, 281, 315 y 349.

23 *Ibid.*, p. 281.

24 Con esta expresión me refiero a la variante del revisionismo propugnada entre otros por José María Rosa y Arturo Jauretche, variante refractaria en general al marxismo. Cabe aclarar que también el revisionismo de la izquierda nacional (cuyos principales exponentes fueron Jorge Abelardo Ramos, Juan José Hernández Arregui y Rodolfo Puiggrós) reprochaba al socialismo y al comunismo su afinidad historiográfica con el mitrismo. Veremos en lo que sigue que esta izquierda nacional sería una de las responsables de esa "infiltración marxista" en el peronismo denunciada por Kusch, en virtud de lo cual resulta más factible asociar al filósofo con el revisionismo de Rosa y Jauretche. Sobre las diversas corrientes revisionistas, así como sobre su vínculo con el peronismo, ver Alejandro Cattaruzza y Alejandro Eujanian, **Políticas de la historia: Argentina 1860-1960**, Buenos Aires, Alianza, 2003, pp. 143-182; Fernando Devoto y Nora Pagano, **Historia de la historiografía argentina**, Buenos Aires, Alianza, 2003, pp. 201-285; y Michael Goebel, **La Argentina partida. Nacionalismos y políticas de la historia**, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

25 Se suele establecer el discurso de Perón del 5 de Octubre de 1948 como la primera afirmación doctrinaria de la Tercera posición. Aun así, es posible encontrar referencias previas, por el ejemplo en el discurso que pronunció el 1° de Mayo de 1948 con motivo de la apertura de las sesiones ordinarias del Congreso, en el que habló de un "tercer sistema" inventado por los peronistas, como alternativa frente al capitalismo y al comunismo.

26 El hecho de que Kusch se haya valido de fórmulas vinculables con la Tercera posición, sin ahorrarse críticas a la "izquierda" y a la "derecha", no resulta decisivo para desvincularlo de la derecha peronista. Pues, según veremos, esta última también enarbolaba la Tercera posición y no se concebía a sí misma como "derecha" sino que, tal como Kusch, atribuía esa denominación al capitalismo liberal.

27 A estos podríamos agregar un cuarto, señalado en el apartado anterior: la identificación del "pueblo" como sujeto político y como germen de la nacionalidad.

28 Podría objetarse que, dado que Kusch no modificó en absoluto el texto de 1970, resulta ilegítimo otorgarle tanta relevancia al vínculo entre la malversación enunciada en el prólogo y la infiltración denunciada en el cuerpo del texto. Por mi parte, considero que el hecho de que Kusch no haya modificado el texto, así como el de que se haya limitado a añadirle un prólogo para su nueva edición, constituyen dos decisiones igualmente relevantes, que hacen a la totalidad de su pretensión de intervenir políticamente en el contexto de 1973. Y es por ello que, si queremos establecer adecuadamente el sentido de dicha intervención, debemos atender a la interrelación de ambas partes del libro.

En el próximo apartado estableceremos con detalle en qué medida Kusch hablaba el lenguaje de la derecha peronista, y en el siguiente indicaremos las razones que explican este aumento de peligrosidad que le atribuyó a la supuesta infiltración marxista en el peronismo en 1973.

La "infiltración marxista" en el discurso de la derecha peronista de los años '60

Conviene comenzar indicando que, ya desde sus inicios, el peronismo tendió a atribuir a los comunistas cierto carácter de "infiltrados", dado que se los consideraba agentes de una ideología foránea e incompatible con los principios de la nacionalidad argentina. Ello se advierte fundamentalmente en el discurso de Perón y en el de las dirigencias sindicales entre mediados de los años '40 y mediados de los '50, tal como muestra Acha.²⁹ En ambos se plasmaba la convicción de que el pueblo argentino, base de la nación, posee una cultura y adhiere a ciertos valores que se encuentran expresados políticamente en el peronismo y, paralelamente, son contrariados por el comunismo. Si bien ello resulta análogo a lo que Kusch sostendrá en su libro, la gran diferencia radica en que, en el contexto de los primeros gobiernos peronistas, la infiltración o penetración ideológica del comunismo no asume un "disfraz" peronista. Los comunistas resultan peligrosos no para el movimiento, sino para la nación, pues podían conducir a los obreros a asumir posiciones excesivamente confrontativas y disgregadoras del todo social.

Por el contrario, vimos que en 1970 Kusch habla no sólo de una infiltración en el peronismo, sino que además la califica de "reciente".³⁰ Es por ello que su lenguaje político no puede identificarse con el del primer peronismo. Sin embargo, si nos dirigimos a comienzos de los años '60, podemos hallar discursos en la arena pública que, asumiendo una identidad peronista, denunciaban que estaba teniendo lugar una "infiltración marxista" en el movimiento. Estos planteos pertenecen al amplio y heterogéneo conjunto de lo que podemos denominar la "derecha peronista", siempre tomando en cuenta los recaudos conceptuales planteados por Cuchetti y Besoky:

29 Omar Acha, "El peronismo y la forja del anticomunismo obrero", *Actas del IV Congreso de Estudios sobre el Peronismo (1943-2014)*, Tucumán, Red de Estudios sobre el Peronismo/Universidad Nacional de Tucumán, 2014, pp. 3-12.

30 Con este calificativo, el filósofo parece sugerir que habría existido un tiempo "no reciente" en el que el peronismo se desarrolló en cierta condición de "pureza", sin hallarse contaminado por elementos exógenos. En ese sentido, Kusch estaría adscribiendo a la *lógica inmunitaria* que, según Vilela, caracteriza a todo el pensamiento nacional-popular, a la vez estaría esbozando una distinción entre dos etapas sucesivas del proceso de inmunización: una pasada, en la que el peronismo habría defendido exitosamente al organismo nacional de la amenaza del virus extranjero, y una contemporánea, en la que el virus habría adquirido la capacidad de enmascarar su condición de ajenidad con respecto al organismo, para así poder infectarlo más efectivamente. Cfr. Nicolás Vilela, *Inmunología. Del pensamiento nacional al pensamiento de la militancia*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2021, pp. 25 y 34.

las organizaciones y sus miembros no se referían a sí mismos como "de derecha", sino como "leales y ortodoxos"; este posicionamiento político no constituye una esencia, sino que deben atenderse a los recorridos individuales de cada actor; y no todas las agrupaciones sindicadas como "de derecha" por la izquierda peronista durante los años '60 y '70 admiten ser clasificadas de ese modo.³¹ Con tales precisiones, considero que la categoría "derecha" resulta útil en términos analíticos para el período histórico abordado en este trabajo, en tanto permite referir a individuos y grupos que se opusieron radicalmente al marxismo en cualquiera de sus variantes (comunismo, trotskismo, maoísmo, etc.), enfrentándose con él con diversos tipos y grados de violencia, en pos de la pretendida defensa del ser nacional y el orden social.

Sobre esta base y las definiciones propuestas por Ladieux y Besoky,³² entenderé a la derecha peronista como una cultura política compleja, caracterizada fundamentalmente por su anti-marxismo, siendo sus principales componentes: un nacionalismo de "tercera posición", que se asumía equidistante del capitalismo liberal y del comunismo; una identificación del "pueblo" como sujeto político, entendido en términos culturales como esencialmente cristiano; una posición conspirativa en torno al accionar de sus enemigos, los cuales poseían un alcance internacional (la sinarquía, el comunismo, la masonería, el judaísmo, etc.); una concepción verticalista de la autoridad; una imagen de la sociedad ideal caracterizada por su armonía y su orden, basados en la colaboración de clases; y una narrativa histórica de carácter revisionista, en la cual desempeñaba un rol fundamental la figura de Juan Manuel de Rosas.

Dentro de este espacio, en los años '60 se destacan: el Comando de Organización (CdeO), liderado por Alberto Brito Lima, que publicó los folletos **Argentinos a la Lucha y Patria Joven**; el Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara (MNRT), dirigido por Alfredo Ossorio, cuya publicación era **Barricada del nacionalismo revolucionario**; el Movimiento Nueva Argentina (MNA), que editó **Nueva Argentina**; y, finalmente, los periódicos **Huella, Retorno. Vocero del peronismo y Patria Bárbara**, vinculados fundamentalmente a Pedro Michelini y Raúl Jassén.³³

31 Juan Luis Besoky, "Leales y ortodoxos, la derecha peronista. ¿Una coalición contrarrevolucionaria?", **IV Taller de Discusión "Las derechas en el Cono Sur, siglo XX"**, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012, pp. 17-18; y Humberto Cuchetti, "¿Derechas peronistas? Organizaciones militantes entre nacionalismo, cruzada anti-montoneros y profesionalización política", **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2013. Disponible en <http://journals.openedition.org/nuevomundo/65363>.

32 Juan Ladieux, "La mazorca de Perón: prácticas e ideologías de la derecha peronista. Una aproximación a partir de un estudio de caso. Mar del Plata 1970-1976", **Actas de las X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**, Rosario, Escuela de Historia-Facultad de Humanidades y Artes-Universidad Nacional de Rosario, 2005, p. 5 y Juan Luis Besoky, **La derecha peronista. Prácticas políticas y representaciones (1943-1976)**, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata, 2016, pp. 33-34. Disponible en <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=jte1280>

33 Juan Luis Besoky, "La derecha peronista en los años sesenta", *ibid.*, **La derecha peronista. Prácticas políticas y representaciones (1943-**

Desde tales foros se identificaba como "infiltrados" a aquellos que, al calor de la Revolución cubana y ante el agotamiento de los modos organizativos y teóricos de la primera resistencia peronista,³⁴ comenzaron a proponer un acercamiento entre el peronismo y el marxismo, con diversas modalidades.³⁵

El análisis de las publicaciones mencionadas permite establecer con mayor precisión quiénes eran los supuestos "infiltrados" del peronismo. Así, en el número de marzo de 1963 de **Argentinos a la lucha**, el CdeO justificó su escisión de la Juventud Peronista (JP) en virtud del giro a la izquierda de su conducción, particularmente del sector liderado por Envar El Kadri: acusó a tales "agentes marxistas" de enfrentar "una auténtica línea doctrinaria política y revolucionaria" y se declaró "dispuesto a aniquilar la infiltración para mantener una posición eminentemente patriótica, humanista y popular, es decir, PERONISTA".³⁶

El MNRT de Ossorio, por su parte, en el segundo número de **Barricada del nacionalismo revolucionario**, de noviembre de 1963, publicó un artículo titulado "Un nuevo disfraz. ¡Cuidado con la izquierda nacional!". Allí, luego de un típico diagnóstico desde la perspectiva de la Tercera posición que denunciaba la alianza del "capitalismo individualista y del capitalismo de Estado frente a movimientos auténticamente revolucionarios..." como el peronismo, se advirtió que "comunistas y trotskistas tienen que disfrazar su pensamiento y sus propósitos adoptando un ropaje nacionalista".³⁷ A continuación se proclamaba que eso era justamente lo que hacían los miembros de la "izquierda nacional": "El comunista Astesano, el trotskista Ramos, el frigerista Valotta y el indefinido Hernández Arregui se proclaman peronistas y rosistas, y se infiltran en las organizaciones más auténticamente nacionales."³⁸

1976), *op. cit.*, pp. 110-160.

- 34 Samuel Amaral y Mariano Ben Plotkin, **Perón, del exilio al poder**, Buenos Aires, Cántaro Editores, 1993, p. 78; Marcelo Raimundo, "Compañero y los orígenes del peronismo revolucionario", **Sociohistórica**, n° 8, 2001, pp. 203-209. Disponible en http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2897/pr.2897.pdf. Para una aproximación más general, Julio César Melon Pirro, **El peronismo después del peronismo: resistencia, sindicalismo y política luego del 55**, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2009.
- 35 Sergio Friedemann, "La izquierda peronista de los años sesenta como fenómeno argentino de la llamada nueva izquierda", **Tempo e Argumento**, Vol. 10, n° 24, 2018, pp. 484-509. Su definición de "izquierda peronista" es suficientemente amplia como para abarcar a los diversos actores políticos e intelectuales acusados de "infiltrados marxistas" en los '60: "Llamamos izquierda peronista a una zona político-intelectual de múltiples manifestaciones que, conservando cierta heterogeneidad, formaban parte de la cultura política de izquierdas, incorporando categorías y horizontes propios del socialismo y la tradición marxista mientras asumían su pertenencia o adhesión al movimiento peronista" (Friedemann, *op. cit.*, p. 498).
- 36 Juan Pedro Denaday, "Comando de Organización: un peronismo plebeyo, combativo y nacionalista (1961-1976)", **Quinto Sol**, Vol. 20, n° 1, 2016, p. 5. El autor explica que para responder a la acusación de "infiltración" la JP publicó en 1963 el artículo "El giro a la izquierda" dentro del folleto **Trinchera**. Allí reivindicó su nueva orientación clasista y marxista.
- 37 M., **Barricada del nacionalismo revolucionario** n° 2, 1963, p. 2.
- 38 *Ibid.*, p. 2. Para las trayectorias de Astesano, Ramos y Arregui, ver María Elena García del Moral, "Izquierda nacional, peronismo de izquierda y usos del pasado", **Actas de las XI Jornadas de Sociología**, Buenos

Como último ejemplo, de los muchos que podrían mencionarse, cabe referir el tercer número de **Patria Bárbara**, de noviembre de 1964, en el cual se publicó un "Informe de la crisis en el Partido Comunista y la penetración marxista en el Movimiento". Señala Besoky que allí se acusó a agrupaciones de izquierda, producto de escisiones del PC, de intentar "crear en la Argentina un fuerte sentimiento anti-occidental" y "arrastrar al Justicialismo hacia el marxismo, desubicándolo de su posesión Nacional y Cristiana". Esa acusación también se extendió a la izquierda nacional y a "grupos castristas" comandados por John William Cooke y Héctor Villalón.³⁹

En resumen, el tópico de la "infiltración marxista" se encontraba ampliamente extendido en el discurso de las diversas agrupaciones y publicaciones de la derecha peronista por lo menos desde 1963. Los agentes de dicha infiltración eran ubicuos, en sintonía con la postura conspirativa ya mencionada: podían pertenecer a la JP, a la izquierda nacional, a las diversas escisiones del Partido Comunista (PC) o a grupos con vínculos directos con la Cuba revolucionaria. A su vez, esta concepción anti-marxista se hallaba articulada el plano geopolítico con la reivindicación de la Tercera posición; en el plano cultural, con la atribución al pueblo de una esencia católica; y en el plano histórico, con la adhesión al revisionismo de cuño rosista.

Lo dicho nos permite inferir que, al hablar de una "reciente infiltración marxista" en el peronismo en 1970, Kusch está manifestando su adhesión a la perspectiva de las publicaciones peronistas que desde principios de los años '60 denunciaban dicha "infiltración" y, por ende, se está posicionando políticamente a la derecha del movimiento.⁴⁰ Esta conclusión se ve reforzada si advertimos la existencia de una serie de analogías estructurales entre el discurso kuscheano y el de las mencionadas publicaciones: en ambos casos se reivindica la Tercera posición, se postula un pueblo con caracteres culturales esenciales y se retoma el relato histórico del revisionismo.

Aires, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires, 2015; y Martín Ribadero, "¿Nacionalistas? ¿Peronistas? ¿Socialistas? A propósito de la categoría de 'izquierda nacional' en el escenario ideológico argentino", **Prismas**, Vol. 24, n° 2, 2020, pp. 282-288. Acerca de Valotta, *cfr.* Marcelo Raimundo, *op. cit.*, y Andrés Funes, "Un acercamiento a la violencia como lazo político. El semanario Compañero y el peronismo en los años 60 en Argentina", **Historia Regional** n° 43, 2020, pp. 1-15.

- 39 Juan Luis Besoky, "El discurso anticomunista en las publicaciones del peronismo de derecha", **Claves. Revista de Historia**, Vol. 3, n° 5, 2017 pp. 144-145.
- 40 Es importante señalar que, fiel a la lógica inmunológica, existían múltiples acusaciones de "infiltración" en el peronismo de los años '60, con diversos destinatarios. Por ejemplo, en su "Mensaje a la juventud" del 20 de octubre de 1965, Perón decía: "Nos hemos planteado la tarea fundamental de triunfar sobre los explotadores, aun si ellos están infiltrados en nuestro propio movimiento político". Por su parte, Guardia de Hierro, en el quinto número de su publicación homónima, de enero de 1966, publicaba bajo el título "La Argentina será grande o no será" un artículo que calificaba a Vandor de "infiltrado". En suma, lo que distinguía al discurso de la derecha peronista era justamente que consideraba que los "infiltrados" eran específicamente los marxistas.

No podemos desconocer de todos modos que existen diferencias relevantes entre ambos discursos. En primer lugar, mientras Kusch formula un discurso filosófico en el cual el peronismo aparece como un elemento más, los grupos de la derecha peronista se pronuncian en términos puramente políticos, siendo el peronismo el eje de sus construcciones discursivas. Por otro lado, nuestro autor es sin lugar a dudas americanista antes que nacionalista. Finalmente, el filósofo sostiene que el pueblo es culturalmente indígena, mientras que para el peronismo de derecha es esencialmente católico.⁴¹

Podemos concluir entonces que en **El pensamiento indígena americano** de 1970 Kusch formula un discurso filosófico culturalista, americanista e indigenista que, cuando tematiza al peronismo, asume un posicionamiento convergente con la derecha peronista; y que su función ideológica consiste en la denuncia de la inautenticidad de las diversas tentativas de articulación entre peronismo y marxismo que tuvieron lugar a lo largo de la década de 1960.

La función ideológica de la intervención política de Kusch en 1973

Según anticipamos, en su libro de 1970 Kusch no le otorga un carácter excesivamente peligroso a la "reciente infiltración marxista". Su denuncia resulta matizada por la constatación de que el peronismo "sigue siendo" un partido carente de doctrina, guiado por un líder carismático y sostenido por motivaciones emocionales. El agregado del nuevo prólogo en la edición de 1973, que incorpora la amenaza de malversación que se cierne sobre la propuesta cultural del pueblo que ha triunfado en las elecciones, intensifica la peligrosidad de los infiltrados marxistas.

Para explicar esta modificación es necesario tener en cuenta el cambio de escenario político acontecido entre 1970 y 1973. Luego del triunfo electoral de 1973, se desencadenó una disputa progresivamente violenta entre las diversas facciones del peronismo gobernante, que tendió a asumir una configuración dicotómica. De un lado se situaban las diversas agrupaciones de la izquierda peronista que conformaban la Tendencia Revolucionaria, hegemonizada por la agrupación Montoneros; del otro, la derecha peronista, que incluía al sindicalismo y la dirigencia política tradicional, así como a agrupaciones entre las que cabe destacar a la Concentración Nacional Universitaria

(CNU), la Juventud Sindical Peronista (JSP) y la reaparecida Alianza Libertadora Nacionalista (ALN), además del ya mencionado CdeO.⁴²

Como señalan Sigal y Verón, "en este conflicto cada enunciador 'segundo' de la palabra peronista pretende apropiarse de la totalidad del 'verdadero' peronismo, cada uno define su 'Nosotros' como el único colectivo posible, y califica al adversario de traidor o infiltrado."⁴³ Besoky explica que se produce "la reconfiguración del anticomunismo de la década del sesenta en un antimontonerismo."⁴⁴ y cita un fragmento del artículo "La patria socialista: nuevo peronismo sin Perón", aparecido en la ya mencionada publicación **Patria Bárbara** (n° 15, julio de 1973). Allí se afirma que "enmascarados en un slogan que es ocioso —la patria socialista— la izquierda infiltrada en el Movimiento intenta alterar las bases doctrinarias mismas del peronismo", se trataría de un "intento izquierdista de copamiento del peronismo" llevado a cabo por "sectores universitarios o para-universitarios".⁴⁵ Algunos meses después, en noviembre de 1973, Felipe Romeo —ex militante del MNRT de Ossorio y del MNA— se pronunció en el mismo sentido en las primeras líneas del editorial del primer número de **El Caudillo de la Tercera Posición**. Bajo el título "La Tendencia se acabó: el que manda es Perón", sostuvo que "ni bien llegara el General intentarían copar la revolución que tanto nos ha costado. No esperaron mucho. El primer día nomás quisieron apropiarse del palco de Perón. Así les fue. Los sacamos reculando". Luego sentenciaba que esos "recién llegados" no eran otra cosa que "traidores infiltrados".⁴⁶

En ambas fuentes los "infiltrados" son la agrupación hegemónica de la Tendencia, tienen, en muchos casos, un origen universitario y son responsables de los acontecimientos que derivaron en la Masacre de Ezeiza del 20 de junio de 1973.⁴⁷ A su vez, en los dos casos se les atribuye la tentativa de "copar" el movimiento,

41 Ello fue señalado por Gabriel Sada, **Los caminos americanos de la filosofía de Rodolfo Kusch**, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1996, p. 43, nota 10. Aun así, Graciela Maturo había sostenido que Kusch reconocía y valoraba el componente judeo-cristiano de la religiosidad popular. Cfr. Graciela Maturo, "Rodolfo Kusch y la flor de oro. Aproximación al sentido religioso de un pensar americano", Eduardo Azcué (comp.), **Kusch y el pensar desde América**, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1989, pp. 77-101. Para una crítica de esta propuesta, ver Cristián Valdés Norambuena, **La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch**, op. cit., pp. 33-41.

42 Cfr. Luis Alberto Romero, "La primavera de los setenta", César Tcach (comp.), **La política en consignas. Memoria de los setenta**, Rosario, HomoSapiens, 2003, p. 132; Marina Franco, **Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y "subversión", 1973-1976**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 45-46; y Juan Luis Besoky, **La derecha peronista. Prácticas políticas y representaciones (1943-1976)**, op. cit., pp. 194-211.

43 Silvia Sigal y Eliseo Verón, **Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista** [1986], Buenos Aires, Eudeba, 2003, p. 150.

44 Juan Luis Besoky, "El discurso anticomunista en las publicaciones del peronismo de derecha", op. cit., p. 146.

45 Juan Luis Besoky, op. cit., p. 149.

46 Felipe Romeo, "La Tendencia se acabó: el que manda es Perón", **El Caudillo de la Tercera Posición** n° 1, 16/11/1973, p. 1.

47 El propio Perón aludió a los Montoneros como "infiltrados" en su discurso del día posterior a la Masacre de Ezeiza. Sin pretender minimizar el rol desempeñado por el líder en el enfrentamiento con la Tendencia, considero que las dos fuentes mencionadas nos ofrecen ejemplos claros de que los representantes de la derecha peronista que se valían del tópico de la "infiltración marxista" en los años 70 abrevaban en una tradición que se remontaba a los '60: **Patria Bárbara**, según vimos, ya había denunciado a los "infiltrados" del PC, la izquierda nacional y el castrismo en 1964; y Felipe Romeo, editor de **El Caudillo de la Tercera posición**, había militado en dos agrupaciones peronistas y antimarxistas de los años '60 como el MNRT y el MNA. Por el contrario,

considerada ilegítima tanto por ser "izquierdista" —es decir, no peronista— como por estar ejecutada por "recién llegados". Como señala Marina Franco, esta caracterización de la infiltración marxista en el peronismo dio lugar a una política de "depuración" ideológica interna, que comenzó institucionalmente en el breve gobierno de Lastiri y resultó oficializada por el "Documento Reservado", redactado por el Consejo Superior Peronista y difundido el 2 de octubre de 1973, pocos días después del asesinato de Rucci. La política de depuración recurrió alternativamente a "instrumentos provistos por la propia legalidad constitucional —intervenciones federales, intervenciones en universidades y sindicatos, leyes y decretos de endurecimiento represivo y efectos disciplinatorios"; a "instrumentos intrapartidarios, como la reestructuración del movimiento y la decisión de colocar interventores normalizadores en todos los partidos justicialistas provinciales"; y también a la violencia parapolicial y paraestatal.⁴⁸

En este contexto político discursivo, la decisión de Kusch de reeditar su libro de 1970 sin modificaciones, manteniendo en el cuerpo del texto la utilización del tópico de la "infiltración marxista", y agregándole un prólogo en el que expresa su pretensión de ayudar a entender al peronismo para evitar su malversación, hace de **El pensamiento indígena y popular en América** una intervención política anti-montonera, convergente una vez más con la posición de la derecha peronista, en el dicotomizado espacio político del movimiento en 1973.⁴⁹ La mayor peligrosidad que el nuevo prólogo le atribuye a la infiltración marxista se explica así por el poder político que la Tendencia Revolucionaria había acumulado —muy superior al de la izquierda peronista en los '60—, contando no sólo con organizaciones armadas, sino también con miembros en el gabinete nacional, diputados y gobernadores afines, a lo cual debe añadirse su gran despliegue territorial y su masiva capacidad de movilización. Todo ello tornaba más intensa la amenaza de que "copara" el movimiento. Sobre esta base, podemos concluir que el texto de Kusch funciona, en términos ideológicos, como una contribución a la caracterización de Montoneros como un enemigo interno llevada a cabo por la derecha peronista. Y ello propició la política de "depuración" ideológica del movimiento desde mediados de 1973.

según indiqué, en los 60 Perón se había valido de la acusación de "infiltración" para referirse a grupos no marxistas.

48 Marina Franco, *op. cit.*, pp. 57-58.

49 Así lo entiende también Miguel Mazzeo, "José Carlos Mariátegui y Rodolfo Kusch. Notas para un estudio comparativo", **Debates urgentes** n° 4, 2014, pp. 76-77. Kusch no podría ser ubicado en la misma posición que quienes, como la JP Lealtad, se distanciaron de la Tendencia y pretendieron sortear la dicotomización. Es que éstos no caracterizaron a Montoneros como "infiltrados marxistas", sino que cuestionaron fundamentalmente su recurso a la violencia. Ver Daniela Slipak, "De lealtades y traiciones. El enfrentamiento de la JP Lealtad con Montoneros a través de sus revistas", **Estudios sociológicos**, Vol. 31, n° 92, 2013, pp. 345-367.

Conclusiones

A lo largo de este recorrido hemos podido establecer que, en **El pensamiento indígena americano** de 1970 y en **El pensamiento indígena y popular en América** de 1973, Kusch realizó dos intervenciones políticas convergentes con la posición de la derecha peronista, en virtud de su denuncia de una "infiltración marxista" en el movimiento. Ambas se diferencian, en principio, por los sujetos que identifican como responsables de dicha infiltración: la variada izquierda peronista de los años '60 en el primer texto, la agrupación Montoneros en el segundo. Pero existe una diferencia más profunda entre las dos ediciones. En 1970 Kusch formuló un discurso filosófico cuya tematización del peronismo poseía un carácter restringido. Por el contrario, en 1973 el nuevo prólogo convirtió la totalidad del libro en un discurso ideológico, en una peculiar postulación de un peronismo indigenista que justificaba la depuración interna de los elementos marxistas infiltrados, para evitar así su posible malversación. En virtud de tal intervención, Kusch resultó completamente fagocitado por el peronismo.

Podemos concluir este trabajo señalando que, a pesar del relativo éxito de la política de depuración que condujo a la progresiva marginación de Montoneros de los espacios de institucionales de decisión del gobierno peronista, Kusch se expresó posteriormente como si su intento de explicar al peronismo desde una perspectiva indigenista hubiera fracasado. En el primer apartado del primer capítulo de "Geocultura del hombre americano", escrito luego de la muerte de Perón, aparentemente en 1974,⁵⁰ el filósofo refiere que el marxismo se ha expandido entre los sectores medios, incluso entre los que se consideran no marxistas, ya sean de derecha o de centro. Indica que ello se advierte en "un tecnicismo enfermizo que se infiltra", el cual refuerza una "fobia contra el indigenismo" que desvincula a la clase media del pueblo.⁵¹ Y concluye su planteo afirmando: "Muchos creen que con la muerte del general tendremos ahora piedra libre para infiltrar un cierto elitismo de sectores medios y hacer bajo el rótulo de peronistas lo que los marxistas pretendían: dirigir al pueblo. Pero esto es evidentemente traicionar a Perón".⁵²

Los infiltrados en el peronismo y los traidores a Perón siguen siendo los marxistas; pero ahora estos ni siquiera saben que lo son, puesto que su marxismo no radica en su ideología política sino en su posición tecnocrática y elitista frente al pueblo. Muerto Perón, que limitaba las pretensiones de "muchos" supuestos peronistas de dirigir al pueblo, sólo el indigenismo parece ofrecer la posibilidad de mantenerse fiel al General y al pueblo. Pero Kusch constata amargamente que "Ya no hay indigenistas

50 Cristián Valdés Norambuena, **La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch**, *op. cit.*, pp. 15-21, que explica que si bien el libro fue publicado en 1976, se halla compuesto por textos previos, escritos en diversos años.

51 Rodolfo Kusch, "Geocultura del hombre americano", **Rodolfo Kusch. Obras Completas**, Rosario, Fundación Ross, 2000, Tomo III, p. 12.

52 *Ibid.*, p. 13.

en ningún lado de América".⁵³ El filósofo sugiere así que la malversación ha triunfado, que sólo él ha resultado inmune a la pernicioso infiltración marxista y, finalmente, que sólo un peronismo indigenista podrá asegurar que el movimiento vuelva a ser la expresión de la propuesta cultural del pueblo argentino.

Bibliografía

Fuentes primarias

Barricada del nacionalismo revolucionario n° 2, noviembre de 1963.

El Caudillo de la Tercera Posición n° 1, 16/11/1973.

Kusch, Rodolfo, "Geocultura del hombre americano" [1976], **Rodolfo Kusch. Obras Completas**, Rosario, Fundación Ross, 2000, Tomo III, pp. 5-239.

Kusch, Rodolfo, **El pensamiento indígena y popular en América**, Buenos Aires, Instituto de Cultura Americana, 1973.

Kusch, Rodolfo, "Cultura y Liberación" [1973], Cristián Valdés Norambuena, **La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch**, Louvain, Centre de Philosophie du Droit-Université Catholique de Louvain, 2013, pp. 242-277.

Kusch, Rodolfo, "Una lógica de la negación para comprender América", AAVV, **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**, Buenos Aires, Bonum, 1973, pp. 178-186.

Kusch, Rodolfo, **El pensamiento indígena americano**, México, Cajica, 1970.

Kusch, Rodolfo, "Indios, porteños y dioses" [1966], **Rodolfo Kusch. Obras Completas**, Rosario, Fundación Ross, 2007, Tomo I, pp. 133-320.

Kusch, Rodolfo et al., **Frente Peronista de Liberación Cultural. Documentos**, Buenos Aires, Instituto de Cultura Americana, 1974.

Fuentes secundarias

Acha, Omar, "El peronismo y la forja del anticomunismo obrero", **Actas del IV° Congreso de Estudios sobre el Peronismo (1943-2014)**, Tucumán, Red de Estudios sobre el Peronismo/ Universidad Nacional de Tucumán, 2014.

Amaral, Samuel y Ben Plotkin, Mariano, **Perón, del exilio al poder**, Buenos Aires, Cántaro Editores, 1993.

Besoky, Juan Luis, "El discurso anticomunista en las publicaciones del peronismo de derecha", **Claves. Revista de Historia**, Vol. 3, n° 5, 2017 pp. 129-153.

Besoky, Juan Luis, **La derecha peronista. Prácticas políticas y representaciones (1943-1976)**, Tesis de doctor en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata, 2016. Disponible en <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=jte1280>

Besoky, Juan Luis "La derecha peronista en los años sesenta", **Actas del IV° Congreso de Estudios sobre el Peronismo (1943-2014)**, Tucumán, Red de Estudios sobre el Peronismo/ Universidad Nacional de Tucumán, 2014.

Besoky, Juan Luis, "Leales y ortodoxos, la derecha peronista. ¿Una coalición contrarrevolucionaria?", **Actas del IV° Taller de Discusión "Las derechas en el Cono Sur, siglo XX"**, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.

Cattaruzza, Alejandro y Eujanian, Alejandro, **Políticas de la historia: Argentina 1860-1960**, Buenos Aires, Alianza, 2003.

Cuchetti, Humberto, "¿Derechas peronistas? Organizaciones militantes entre nacionalismo, cruzada anti-montoneros y profesionalización política", **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2013.

Disponible en <http://journals.openedition.org/nuevomundo/65363>.

Denaday, Juan Pedro, "Comando de Organización: un peronismo plebeyo, combativo y nacionalista (1961-1976)", **Quinto Sol**, Vol. 20, n° 1, 2016, pp. 1-21.

Devoto, Fernando y Pagano, Nora, **Historia de la historiografía argentina**, Buenos Aires, Alianza, 2003.

Forciniti, Martín, **La tradición nacional-popular interpelada. Jauretche y la Filosofía de la Liberación desde la perspectiva descolonial**, Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2011.

Franco, Marina, **Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y "subversión", 1973-1976**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Friedemann, Sergio, "La izquierda peronista de los años sesenta como fenómeno argentino de la llamada nueva izquierda", **Tempo e Argumento**, Vol. 10, n° 24, 2018, pp. 484-509.

Funes, Andrés, "Un acercamiento a la violencia como lazo político. El semanario **Compañero** y el peronismo en los años 60 en Argentina", **Historia Regional**, n° 43, 2020, pp. 1-15.

53 *Ibid.*, p. 12.

- García del Moral, María Elena, "Izquierda nacional, peronismo de izquierda y usos del pasado", **Actas de las XI° Jornadas de Sociología**, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires, 2015.
- Goebel, Michael, **La Argentina partida. Nacionalismos y políticas de la historia**, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- González, Marcelo y Maddonni, Luciano, "Tensiones y rupturas en el 'polo argentino' de la filosofía de la liberación", **Cuadernos del CEL**, Vol. 6, n° 11, 2022, pp. 189-225.
- González, Marcelo y Maddonni, Luciano, "El segundo congreso nacional de filosofía como espacio de encuentro y despunte del 'polo argentino' de la filosofía de la liberación", **Cuadernos del CEL**, Vol. 3, n° 5, 2018, pp. 72-109.
- Ladeuix, Juan, "La mazorca de Perón: prácticas e ideologías de la derecha peronista. Una aproximación a partir de un estudio de caso. Mar del Plata 1970-1976", **Actas de las X° Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**, Rosario, Escuela de Historia-Facultad de Humanidades y Artes-Universidad Nacional de Rosario, 2005.
- Langon, Mauricio, "Kusch: una filosofía popular para la liberación del mundo", Francisco José Piñón (comp.), **Indicadores Culturales 2014. Dossier. El pensamiento de Rodolfo Kusch**, Tres de Febrero, EDUNTREF, 2015, pp. 92-101.
- Lavella, Martín, "El peronismo asambleario: el Frente Peronista de Liberación Cultural 'Hugo Arrieta'", Ana Zagari (coord.), **Rodolfo Kusch: esbozos filosóficos situados**, Buenos Aires, Ciccus, 2020, pp. 145-171.
- Lavella, Martín, "Notas sobre el pensamiento político de Rodolfo Kusch", en Francisco José Piñón (comp.), **Indicadores Culturales 2014. Dossier. El pensamiento de Rodolfo Kusch**, Tres de Febrero, EDUNTREF, 2015, pp. 83-91.
- Maddonni, Luciano, "La red de revistas en el nacimiento del 'polo argentino' de la filosofía de la liberación", **Cuadernos del CEL**, Vol. 4, n° 9, 2020, pp. 171-215.
- Maddonni, Luciano y González, Marcelo, "Las 'segundas jornadas académicas de San Miguel' como espacio de debate y conformación del 'polo argentino' de la filosofía de la liberación", **Cuadernos del CEL**, Vol. 3, n° 5, 2018, pp. 110-142.
- Maturo, Graciela, "Rodolfo Kusch y la flor de oro. Aproximación al sentido religioso de un pensar americano", Eduardo Azcuy (comp.), **Kusch y el pensar desde América**, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1989, pp. 77-101.
- Mazzeo, Miguel, "José Carlos Mariátegui y Rodolfo Kusch. Notas para una estudio comparativo", **Debates urgentes**, n° 4, 2014, pp. 63-84.
- Melon Pirro, Julio César, **El peronismo después del peronismo: resistencia, sindicalismo y política luego del 55**, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2009.
- Raimundo, Marcelo, "**Compañero** y los orígenes del peronismo revolucionario", **Sociohistórica**, n° 8, 2001, pp. 203-209. Disponible en http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2897/pr.2897.pdf
- Ribadero, Martín, "¿Nacionalistas? ¿Peronistas? ¿Socialistas? A propósito de la categoría de 'izquierda nacional' en el escenario ideológico argentino", **Prismas**, Vol. 24, n° 2, 2020, pp. 282-288.
- Romero, Luis Alberto, "La primavera de los setenta", César Tcach (comp.), **La política en consignas. Memoria de los setenta**, Rosario, HomoSapiens, 2003.
- Sada, Gabriel, **Los caminos americanos de la filosofía de Rodolfo Kusch**, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1996.
- Sigal, Silvia y Verón, Eliseo, **Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista** [1986], Buenos Aires, Eudeba, 2003.
- Slipak, Daniela, "De lealtades y traiciones. El enfrentamiento de la JP Lealtad con Montoneros a través de sus revistas", **Estudios sociológicos**, Vol. 31, n° 92, 2013, pp. 345-367.
- Valdés Norambuena, Cristián, **La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch**, Louvain, Centre de Philosophie du Droit-Université Catholique de Louvain, 2013.
- Valdés Norambuena, Cristián, "Algunos alcances políticos de la filosofía de Rodolfo Kusch. Su participación en la Sociedad Argentina de Escritores (1971-1973)", **Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía** n° 20-21, 2011-2012, pp. 79-104.
- Vilela, Nicolás, **Inmunología. Del pensamiento nacional al pensamiento de la militancia**, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2021.

Resumen

Este artículo analiza **El pensamiento indígena y popular en América** de Rodolfo Kusch como una intervención política en el año 1973. Tratándose de la reedición de una obra de 1970, se establece que en ambas el peronismo constituye una expresión política de la cultura indígena y popular americana, amenazada por una reciente "infiltración marxista". Un relevamiento de la utilización de este tópico en las publicaciones de la derecha peronista de los años '60 y '70 exhibe la convergencia entre el posicionamiento de dicho sector y el peronismo indigenista de Kusch. Se destaca que en cada edición el filósofo señala diferentes responsables de la infiltración marxista y se concluye que la mayor peligrosidad que les atribuye en 1973 se explica por la intensidad del enfrentamiento entre la izquierda y la derecha del peronismo en ese año, en el cual Kusch toma partido a favor de la segunda.

Palabras clave: Kusch; Infiltración marxista; Derecha peronista; Indigenismo.

Abstract

This article analyzes Rodolfo Kusch's **The indigenous and popular thought in America** as a political intervention in the year 1973. Being the reissue of a 1970 work, it is established that in both Peronism constitutes a political expression of the indigenous and popular American culture, threatened by a recent "Marxist infiltration". A review of the use of this topic in the publications of the Peronist right-wing in the 60s and the 70s shows the convergence between that sector's position and the indigenist Peronism of Kusch. Emphasizing that in each edition the philosopher points out different people responsible for the Marxist infiltration, it is concluded that the greater danger attributed to them in 1973 is explained by the intensity of the confrontation between the left and the right-wing of Peronism in that year, in which Kusch takes sides in favor of the second.

Keywords: Kusch; Marxist Infiltration; Right-wing Peronism; Indigenism.

[Artículo evaluado por pares]

Recibido: 15/7/2022

Aceptado: 05/09/2022

Un gallo para Asclepio y otro para Videla

Sócrates y las "razones prudentiales"

en el III Congreso Nacional de Filosofía de 1980

Martín Cremonte*

A José Szabón

Es difícil imaginar en Occidente una figura moral y política más poderosa que la de Sócrates. El filósofo ateniense representa el arquetipo del maestro y mártir de la filosofía. Su nombre connota reflexión interior, coraje cívico, diálogo, racionalidad, moralidad, crítica y coherencia teórico-práctica. Héroe de la libertad, su ejemplaridad fue siempre un símbolo incómodo para los regímenes autoritarios. La ponencia "El Sócrates platónico y la vigencia del filosofar", de Francisco José Olivieri, fue presentada en el III Congreso Nacional de Filosofía (III CNF),¹ realizado en Buenos Aires entre el 13 y el 18 de octubre de 1980. Nos proponemos en este artículo dilucidar la particular hermenéutica que ensayó uno de los organizadores del evento en el contexto de la dictadura terrorista (1976-1983).

Hasta el momento, las inquietudes historiográficas en torno a este III CNF han propuesto un conjunto diverso de interpretaciones tales como la colaboración de la mayor parte de la comunidad filosófica con el régimen, o bien la eventual resistencia interna de ciertos círculos contra éste (el "exilio interior"), o bien la consolidación del campo filosófico, esto es, el eventual logro del "pluralismo" y la "normalidad filosófica" en este evento académico. Estas perspectivas de análisis involucran problemas tan complejos que un estudio de caso parece apropiado para, al menos, ensayar una nueva consideración. En este sentido, veremos que la peculiar torsión interpretativa de Francisco Olivieri consistió en comprender la ejemplaridad de Sócrates según la forma de un repliegue interior y apolítico. Contra los "ideólogos" y "tecnócratas", el investigador propuso un Sócrates

que dejaba de ser un racionalista crítico para convertirse en un pensador de la interioridad. Esta específica plasticidad en la representación del filósofo ateniense, notaremos, se acomodaba perfectamente al discurso oficial. A partir de la ponencia de Olivieri, intentaremos reconstruir la relación entre el campo filosófico y el poder militar siguiendo el hilo conductor del concepto de "prudencia" en la época de la dictadura y en la transición inmediata.

Hermenéutica de la sospecha versus hermenéutica de la inocencia

Inevitablemente, cualquier intento de examen del rol de los intelectuales durante la última dictadura suscita incomodidad. En particular, el III CNF para muchos intérpretes ha sido un ejemplo poco edificante de colaboración con el régimen terrorista. Para algunas posturas institucionalistas, en cambio, representa una fatalidad histórica que no empaña el trabajo neutral y aséptico de la investigación académica. Es posible plantear esta discordia interpretativa subyacente según dos puntos de vista.

Desde el ángulo histórico, constatamos en el espacio escolástico la distancia entre la autoconciencia filosófica y la *doxa* académica. En el curso del desarrollo de las universidades en Occidente se han diferenciado dos tipos intelectuales. El primero representa al filósofo que reflexiona sobre la totalidad de la realidad, construye sistemas y crea conceptos. En este caso, el filósofo asume los desafíos del ágora filosófica en sus implicancias políticas y sociales de su actividad. Filosofía y *polis*, para él, son co-originarias e indisolubles.² (Con el consiguiente riesgo, desde luego, de que el filósofo pueda optar por un régimen "injusto"). El segundo tipo es el más generalizado: el investigador "especialista"³ cuya tarea consiste en la transmisión

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. martincremon-te@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3638-606X>.

1 **Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía. Sesiones plenarias y de comisión**, Vol. I, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1982; **Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía. Sesiones de Comisión y Homenajes**, Vol. II, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1982 (desde ahora, **Actas I y II**). El artículo de Olivieri se encuentra en **Actas II**, pp. 145-152.

2 "Nacimiento de la filosofía y nacimiento de la democracia no coinciden, co-significan", Cornelius Castoriadis, "¿El fin de la filosofía?, **El mundo fragmentado**, Montevideo, Altamira, 1993, p. 125.

3 Cfr. José Ortega y Gasset, "La barbarie del especialismo", **La rebelión de las masas** [1922], Buenos Aires, Hyspamérica, 1983, pp. 111-116.

del saber filosófico. En este último caso, la *doxa* espontánea del especialista se constituye como saber técnico y apolítico. No es extraño, por tanto, que este tipo académico se modele según un marco de referencia positivista.

Desde un segundo punto de vista, existen dos opciones opuestas: la "hermenéutica de la sospecha" *versus* la "hermenéutica de la inocencia". Según la primera, la interpretación requiere una distancia crítica respecto al texto.⁴ Aquí la sospecha significa que el intérprete no acepta la veracidad integral de los enunciados literales ni las intenciones declaradas. Se disuelve la idea de una "objetividad" dogmática en favor de cierto constructivismo. En este sentido, Marx, Nietzsche y Freud siguen siendo los "maestros de la sospecha". La crítica de la ideología, la genealogía y la interpretación psicoanalítica permiten reconstruir un nivel de sentido profundo que va más allá de la conciencia, la literalidad y el análisis empírico. Las investigaciones más interesantes en el campo de la historia y las ciencias sociales, después de la renovación de la década del '60, también comparten esta orientación crítica. En buena medida, los trabajos de Pierre Bourdieu sobre el campo filosófico y la ilusión escolástica forman parte de esta tradición.⁵

En cambio, bajo el rótulo de "hermenéutica de la inocencia" designamos toda forma de conciencia ingenua, con especial referencia al empirismo acrítico.⁶ Esta perspectiva no ha incorporado los aportes básicos de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer ni los logros teórico-metodológicos de la "revolución historiográfica" de la Escuela de Anales.⁷ Lejos de ser parte del pasado, la concepción positivista más ingenuamente dogmática sigue dominando en varias áreas de especialización como la Historia de la Filosofía o la Historia de la Ciencia. Para esta tradición la crítica y la sospecha son recursos exteriores al puro trabajo aséptico del investigador. La perspectiva ingenua se funda, pues, en un objetivismo dogmático que asegura la inocencia de todo texto y pensamiento.

Una vez delimitado el terreno de presupuestos en juego, conviene aclarar que a continuación nos proponemos interpretar algunos aspectos del III CNF desde el supuesto de que existe

una estructural relación entre filosofía y política, y que sólo el ejercicio de la hermenéutica de la sospecha nos permite comprender ese vínculo.

Estado de la cuestión

Una primera consideración sobre las miradas historiográficas sobre la realización del III CNF nos indica disparidad de puntos de vista ideológicos, pero también una coincidencia respecto al hecho de que la participación de la comunidad filosófica fue mayoritaria. El primer texto que en cierta forma abrió la disputa sobre el carácter legitimador del Congreso en favor de la dictadura fue publicado por la revista **Dialéctica** en el *dossier* "Los intelectuales y el poder: documentos del III Congreso Nacional de Filosofía" en 1993.⁸ Esta intervención inauguró el *affaire* "los filósofos y la dictadura del '76". El comité editor de **Dialéctica** distinguió dos tipos de legitimaciones: una directa y propagandística, otra indirecta u oblicuamente política.⁹ La primera forma de colaboración "fue abiertamente apologista" y se inscribió "directa y conscientemente en el perfil político ideológico que la dictadura imprimió al Congreso".¹⁰ Este grupo estaba integrado por la comisión organizadora, a saber: Eugenio Pucciarelli (presidente), Mercedes Bergadá, Adolfo Carpio (ambos vocales) y Francisco Olivieri (secretario). La segunda forma de colaboración, señala el colectivo de **Dialéctica**, consistió en participar como expositor. Este solo acto contribuía al "blanqueo filosófico". La dictadura lograba proyectar hacia el exterior la imagen de un amplio consenso entre los académicos del campo filosófico. Este último efecto performativo, dicho sea de paso, es mucho más que una hipótesis verosímil. Luego de la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 1979¹¹ y la toma de conciencia internacional sobre la violación masiva de derechos humanos, la dictadura necesitaba contrarrestar la "propaganda anti-argentina". La trama institucional que organizó este III CNF nació en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se conjugó con los festejos al IV Centenario de la segunda fundación de la Ciudad de Buenos Aires, y contó con el auspicio de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y de la Unesco.¹²

Matizando la colaboración unánime de la comunidad filosófica, Diana Maffía propone la hipótesis de un exilio interior y una

4 Respecto a la "hermenéutica de la sospecha", ver Paul Ricoeur, **Freud: una interpretación de la cultura** [1965], México, Siglo Veintiuno, 1990, pp. 32-35; **Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II** [1986], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 307-347 y Michel Foucault, **Nietzsche, Freud, Marx** [1967], Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.

5 Especialmente, Pierre Bourdieu, **La ontología política de Martin Heidegger**, Barcelona, Paidós, 1991 y **Meditaciones pascalianas**, Barcelona, Anagrama, 1999.

6 Para la "hermenéutica de la inocencia", ver el desarrollo de Domenico Losurdo, **Nietzsche, Il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico**, Torino, Bollati Boringhieri, 2002; en el Apéndice I Losurdo estudia de qué manera se crea una interpretación apolítica y deshistorizante del filósofo alemán. La coartada de la pureza filológica pretende absolver las ideas nietzscheanas de "usos distorsionados" por parte del nacionalsocialismo y otras corrientes de derechas.

7 Hans-Georg Gadamer, **Verdad y Método** [1960], tomo 1, Madrid, Cristiandad, 1996 y Peter Burke, **La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984** [1990], Barcelona, Gedisa, 1996.

8 AAVV, "La filosofía argentina y sus tareas de legitimación", **Dialéctica**, n° 3-4, octubre de 1993, pp. 5-12.

9 Integrado por Sebastián Abad, Alberto Bonnet, Andrea Di Cione, Gustavo Fondevila, Pablo Gilabert, Eduardo Glavich, Néstor Kohan, Eduardo Maggiolo y Patricio Mc Cabe.

10 "La filosofía argentina y sus tareas de legitimación", *op. cit.*, p. 11.

11 Marcos Novaro y Vicente Palermo, **La Dictadura Militar 1976/1983: del golpe de Estado a la restauración democrática**, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 278-322.

12 Hugo Biagini, **Panorama filosófico argentino**, Buenos Aires, Eudeba, 1985, p. 70.

resistencia contra el régimen. Ya desde 1979 en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), según la investigadora, un grupo de filósofos comenzó una resistencia "en las catacumbas" contra la dictadura. Sin embargo, una simple inspección en la lista de expositores en el Congreso del 1980 nos indica que la SADAF participó en el III CNF a través de sus exponentes más ilustres: Eduardo Rabossi, Carlos Nino, Carlos Alchourrón, Eduardo Bulygin, Félix Schuster y Osvaldo Guariglia. Desde luego, no cabe duda de la existencia de una cultura de la resistencia pero éste no parece ser el caso de los profesionales de la filosofía.

Para tener un mapa aceptable de la intervención de la comunidad filosófica en el Congreso, es preciso considerar el subgrupo de los exiliados que no participaron. Como bien apunta Adriana Arpini:

no pocos de los filósofos argentinos que en los años previos a 1974 habían participado de los debates en los que se gestó la Filosofía Latinoamericana de la Liberación debieron emprender el camino del exilio exterior. Alberto Parisi, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Andrés Roig. A ellos se sumaron, entre otros, Carlos Bazán, Oward Ferrari, Víctor Martín, Rodolfo Agoglia, que si bien no tuvieron participación directa en la Filosofía de la Liberación, abogaban por un cambio en el quehacer filosófico que significó una ruptura con los criterios dominantes de la "normalización".¹³

En efecto, un grupo de filósofos fue perseguido político por la Triple A, primero, y luego por la dictadura del '76 y en especial filósofos vinculados a la teología y filosofía de la liberación. Nos detendremos más adelante en este fenómeno. A partir de esta experiencia circunscripta, Arpini, coincidiendo con Diana Maffia, considera que también existió un "exilio interior" entre los filósofos; una experiencia de resistencia contra la dictadura equivalente a la de otras disciplinas y actividades culturales.

Desde un ángulo ideológico opuesto a la revista **Dialéctica**, Celina Lértora Mendoza en un escrutinio minucioso confirma, sin embargo, la participación masiva de la comunidad filosófica en el evento. Señala la investigadora que

repasando la lista, se aprecia que los asistentes constituían casi "todo el mundo" de la filosofía argentina, y no solamente los principiantes. Si descartamos, como parece que debe hacerse tomando en cuenta la historia posterior, influencias claramente políticas en la concurrencia, hay que ver esta concurrencia masiva como una muestra del interés de la comunidad filosófica argentina por el academicismo filosófico, un voto a favor de la "normalidad filosófica" o, en todo caso, *una prudente adaptación a las circunstancias*.¹⁴

13 Adriana María Arpini, "El exilio filosófico de los '70. Ejercicio crítico y resistencia", **Tramas e itinerarios. Entre Filosofía práctica e Historia de las ideas de nuestra América**, Buenos Aires, Teseo, 2020, p. 368.

14 Celina Lértora Mendoza, "El Tercer Congreso Nacional de Filosofía: cierre de un ciclo", Celina Lértora Mendoza, et al. (coord.), **En tiempos**

Dos observaciones suplementarias. Lértora Mendoza afirma el alto valor académico del evento y por eso señala que la "normalidad filosófica" fue un logro intelectual. Por otra parte, en su doble condición de activa participante de aquel congreso y de historiadora puntillosa, la investigadora nos brinda una explicación interesante: la "prudente adaptación a las circunstancias" (retomaremos esta tesis más adelante). En cuanto a la hegemonía de las corrientes filosóficas, Lértora Mendoza señala que si bien se notan cambios en el campo de la epistemología, la lógica y el análisis del lenguaje, en el terreno de la metafísica "las tendencias presentes siguen siendo el existencialismo heideggeriano y el tomismo, aunque puede notarse un creciente interés por la fenomenología husserliana".¹⁵ La investigadora concluye su interpretación de la siguiente manera: "el pluralismo fue el signo real del encuentro. Creemos que esto no es una casualidad, sino expresión auténtica de lo que hoy es la vida filosófica argentina".¹⁶

Lucía Belloro en un artículo reciente retoma la pregunta de Oscar Terán "¿qué hizo la filosofía en Argentina respecto a la tragedia de los años setenta?".¹⁷ El planteo sutilmente desplaza el problema de la cooperación de los filósofos, a su eventual deber de oposición activa a la dictadura. La investigadora destaca la capacidad política de Eugenio Pucciarelli para "la construcción de un consenso en el seno de la comunidad filosófica que permitía fortalecer el carácter profesional del encuentro en detrimento de la carga política e ideológica que se le pudiera adjudicar". Distintas instancias gubernamentales, por otra parte, de la Ciudad de Buenos Aires y organismos de nivel nacional contribuyeron a brindar un apoyo firme al III CNF. La presencia del primer mandatario de facto, el Teniente General Jorge Rafael Videla, fue la coronación de este esfuerzo propagandístico.

En cuanto a la hegemonía filosófica, Belloro confirma la evaluación de Lértora Mendoza:

al recorrer las **Actas** publicadas se observa que las corrientes tomistas y de herencia heideggeriana son predominantes y con ellas las problemáticas de tenor metafísico y gnoseológico. Por el contrario, ciertas otras corrientes sólo tuvieron un espacio solapado o casi inexistente: como el existencialismo francés, el estructuralismo y al posestructuralismo francés. Tampoco tuvieron ningún espacio (como no es de extrañar) las corrientes ligadas al marxismo.¹⁸

del Bicentenario: la ciencia y nuestra historia. XVIII° Jornadas de historia del pensamiento científico argentino. Actas, Buenos Aires, Ediciones FEPAL, 2015, p. 188. El énfasis es nuestro.

15 Celina Lértora Mendoza y Luis Farré, **La filosofía en la Argentina**, Buenos Aires, Docencia, 1981, p. 212.

16 *Ibidem*.

17 Lucía Belloro, "El III Congreso Nacional de Filosofía. Un espacio académico desmembrado bajo la última dictadura en Argentina", **Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento** n° 3, 2018, pp. 65-82.

18 *Ibidem*, p. 76.

Pero Belloro, con razón, no acepta la cualidad "pluralista" del III CNF: "Partidos en exilio o acallados en el exilio interno, las ausencias de Enrique Dussel, dentro de lo que es la filosofía latinoamericana, de Rodolfo Agogliá, de Oscar Terán o Arturo Roig en lo que hace a la historia de las ideas filosóficas o la ausencia de José Sazbón en el espacio de la filosofía contemporánea francesa o de Gregorio Klimovsky en el ámbito de la lógica tuvieron su peso y restaron credibilidad al espacio plural que el congreso pretendía crear".¹⁹

De manera que, concluye Belloro, el III CNF "intentó —bajo un aura de consenso— restablecer un espacio resquebrajado". El ejercicio de la filosofía en Argentina eventualmente desde entonces se consolidó como "una práctica de neto corte academicista". Coincidiendo en este punto con Lértora Mendoza, sostiene que el congreso estableció la idea de una "filosofía en sentido estricto" e impuso "una frontera neta con otras prácticas menos 'estrictas' de la filosofía, como la ensayística del pensamiento latinoamericano que continuará circulando por el exilio, primero, y luego por los márgenes de la academia".

Contexto de los discursos

El 13 de octubre de 1980 aparecen en primera página del diario **La Nación** dos notas con sendas fotos. En la primera, "Un argentino obtuvo el premio Nobel de la Paz", se informa el galardón otorgado a Adolfo Pérez Esquivel y, en la segunda, debajo, se anuncia: "Iniciaron las deliberaciones del III Congreso de Filosofía". La primera noticia será un importante factor de deslegitimación para la dictadura en el escenario internacional; la segunda, el anuncio del III CNF, intentaba crear la imagen de un país común. La necesidad del régimen de negar su carácter dictatorial motivó una estrategia más indirecta: la producción de eventos culturales "prestigiosos" que generaran la imagen de un país democrático y culto, cuya forma de ser consistiría en vivir en un régimen militar según los valores "occidentales y cristianos".²⁰

El discurso inaugural del presidente del III CNF, Eugenio Pucciarelli, establece motivos que luego reaparecerán en otras intervenciones.²¹ El expositor sostiene que cada filósofo crea la imagen de su tiempo. Pero esta construcción no suele ser del todo coherente por "la acción de impulsos disociadores".²² Según

Pucciarelli, el buen ejercicio de la filosofía rechaza la neutralidad e invita al compromiso. La filosofía debe entregarse a la "acción transformadora" porque "nuestro tiempo es esencialmente crítico".²³ Ahora bien, ese compromiso se funda en reconocer que, paradójicamente, la racionalización y los factores irracionales se superponen en el último cuarto del siglo XX. Afirma Pucciarelli que es preciso luchar contra la deshumanización. Claro que los grandes enemigos para el expositor son las "consecuencias totalitarias", a saber: "teocracia, comunismo, fascismo acaban por ser posiciones intolerantes cuando el fanatismo se apodera de quienes pugnan por imponerla".

En este caso, Pucciarelli parece hacer un guiño de conformidad al régimen: alude negativamente a los países comunistas, al fascismo de la primera parte del siglo XX y a la revolución iraní. En cambio, queda intacto el régimen dictatorial de la Argentina. Se infiere que la postura liberal de condenar los extremos "totalitarios" reivindica tácitamente la "moderación" de la dictadura argentina, en tanto este régimen, según se desprende, no ha sido impuesto por el "fanatismo".

Subrayemos entonces dos rasgos curiosos de este discurso inaugural del presidente del III CNF. Pucciarelli ofrece una concepción historicista y liberal en contradicción performativa con el contexto dictatorial. La filosofía está sujeta a su época y debe responder al compromiso de la sociedad. El saber filosófico se entiende como crítica y diálogo permanentes. Al final, el investigador señala: "Ningún lugar más adecuado que los congresos de filosofía para someter las presuntas verdades a la prueba de la crítica", y prosigue ceremoniosamente: "Así promete serlo todo congreso de filosofía, y el que hoy inicia sus deliberaciones no habrá de ser una excepción a esta exigente regla intelectual".²⁴

Como ya destacamos, además de la contradicción performativa entre lo que se proclama (libertad y crítica) y el momento histórico en que se dice (la más sangrienta dictadura terrorista de la historia argentina), lo curioso es que Pucciarelli establezca el principio radicalmente historicista de que cada filosofía piensa su propia época y adquiere autoconciencia. Como seguramente los participantes en aquel momento habrán notado, la retórica liberal y el historicismo asumido se contradicen con el contexto sociopolítico aceptado y naturalizado. Por otra parte, es digno de atención el hecho de que Pucciarelli no representaba al intelectual orgánico de las dictaduras. No era, ciertamente, un católico reaccionario sin creatividad filosófica. Su historicismo y su liberalismo laico lo alejaban de ese modelo.

Destaquemos tres tópicos de este discurso que aparecerán en muchas otras intervenciones del congreso, en forma de alusión, más o menos elíptica, al contexto político: la existencia del "totalitarismo" (soviético), la condena al "fanatismo" o a cualquier forma de "extremismo" y, sobre todo, la afirmación

19 *Ibidem*, p. 75.

20 Sobre el rol legitimador de la cultura y los proyectos de la dictadura al respecto, ver Mara Burkart, "La dictadura militar y sus proyectos de transformación cultural", **Actas de las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**, San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2007, y Laura Graciela Rodríguez, "Cultura y dictadura en Argentina (1976-1983): estado, funcionarios y políticas", **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, Vol. 2, n° 42, 2015, pp. 299-325.

21 Eugenio Pucciarelli, "La filosofía en su diálogo con nuestra época", **Actas I**, pp. 36-41.

22 *Ibidem*, p. 36.

23 *Ibidem*, p. 37.

24 *Ibidem*, p. 41.

tácita, que se infiere de lo anterior, de que el régimen dictatorial representa un sistema moderado desde el que denunciar la crisis de Occidente. La invocación a la "medida", "moderación", "humildad" y "prudencia" será la recurrente estrategia discursiva de gran parte de los participantes.

En la sesión de clausura del 18 de octubre, el presidente de facto tomaría la palabra.²⁵ En los seis días anteriores la dictadura había organizado una intensa campaña contra el otorgamiento del premio Nobel a Pérez Esquivel.²⁶ En este clima, el discurso de Videla ejercita, en su forma más convencional, la retórica humanista cristiana. Los tópicos son tan estereotipados que el auditorio podía prever sin gran esfuerzo de imaginación la proclama de la búsqueda desinteresada de la verdad y la exaltación de la fe. El pensar filosófico, según expone Videla, es idéntico a la fe cristiana; y esta espiritualidad habilita el "disenso respetuoso". En esa búsqueda no habría disonancias ni tensiones. En todo su discurso es posible identificar una sola referencia elíptica al enemigo "subversivo": "Nuestro país, inserto en el mundo complejo de este siglo, ha sufrido también un agravio a la verdad y un intento de uniformar nuestras mentes y espíritus, de forzar voluntades y pareceres y, ahora, superado el peligro, busca el disenso respetuoso, para el encuentro de sus verdades".

En este enunciado Videla tiene la intención de marcar la "superación" de la fase militar y el comienzo de la "paz" procesista. En este segundo tiempo, recién ahora, sería posible la búsqueda filosófica. Así, el III CNF aparece como ese espacio de paz que encausa el "disenso respetuoso". Interpretamos que el núcleo de esta discursividad está constituido por el cinismo estatal-eclesiástico en la línea del maquiavélico Gran Inquisidor de Dostoyevski.²⁷ En la enunciación se articula la *Realpolitik* con el catolicismo tradicionalista. El principal efecto performativo consiste en clausurar el Congreso; es decir, en mostrar que el principal mandatario de la dictadura auspicia el III CNF. Su *ethos* es el rol de anfitrión. Este acto performativo es la principal

finalidad para poner en marcha la propaganda de la normalidad (contra las "denuncias antiargentinas").

En segundo lugar, el acto ilocucionario niega *ipso facto* las violaciones de los derechos humanos. Cuando Videla se identifica con la filosofía y con el "amor a la justicia", el "amor a la sabiduría" y la "dignidad del hombre", intenta disipar cualquier responsabilidad por los crímenes cometidos; ¿acaso un hombre que habla de espiritualidad y cristianismo podría estar vinculado a actos reprochables? Estas estrategias retóricas de simulación sólo se pueden entender como un ejercicio cínico en el peor sentido de Peter Sloterdijk.²⁸ Tanto Videla como la opinión pública nacional e internacional sabían que las violaciones masivas existían y que los "desaparecidos" eran una realidad inocultable.

En tercer lugar, Videla combina principios del personalismo católico con la vertiente fundamentalista y preconciencia contra la modernidad en general e, implícitamente, contra las "ideologías extremistas" (marxismo, ateísmo, etc.). Ahora bien, la tendencia general heideggeriana del III CNF, con una impronta más secular y con un perfil de especialización académica, no se identificaba cabalmente con el catolicismo fundamentalista-cínico de Videla, pero sí coincidía en un punto clave: la suspicacia ante la modernidad técnica y, por extensión, el rechazo parcial o total del proyecto moderno. Este *pathos* antimoderno del pensar heideggeriano²⁹ constituía un punto de sutil convergencia ideológica entre los militares y gran parte de los "filósofos".³⁰

Respecto a la recepción del discurso del presidente *de facto*, Lértora Mendoza refiere una anécdota significativa: "Podría considerarse una contradicción o un sarcasmo, pero no parece que esa haya sido la percepción de unos 200 congresistas que

25 "Discurso del Excmo. Señor Presidente de la Nación, Teniente General (RE) Don Jorge Rafael Videla", *Actas I*, pp. 47-49. La preferencia política del régimen por el III CNF también se advierte en el hecho de que por esa misma fecha se realizó en Buenos Aires el VI Congreso Internacional de Historia de América y éste no contó con la presencia de Videla.

26 Al principio los medios se refieren al "total hermetismo" del gobierno nacional ante la noticia (cfr. *La Nación*, 14/10/1980). Luego de la "sorpresa inicial", comienzan a aparecer notas que intentan desprestigiar al ganador y confrontan con la "propaganda antiargentina" (por ejemplo, "Pídesse que Pérez Esquivel aclare aspectos de su labor", *La Nación*, 17 de octubre de 1989).

27 Se trata de la fábula teológico-política que propone Dostoyevski en la novela *Los hermanos Karamasovi*. Según esta parábola negra, Jesucristo vuelve a aparecer en la Sevilla del siglo XVI y mantiene un diálogo con el Inquisidor. Éste le reprocha a Jesús que no entienda la necesidad de dominación. Según Sloterdijk, el discurso de este personaje representa los orígenes del institucionalismo moderno porque se "confiesa públicamente su estructura fundamentalmente cínica en una mentira consciente que se remite a la necesidad". Y agrega que el Gran Inquisidor "está más próximo a figuras tales como Hitler, Goebbels, Stalin y Beria que a la histórica Inquisición española" (Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Vol. 1, Madrid, Taurus, 1989, pp. 245-246).

28 Según este autor, el cinismo expresa "la prepotencia represiva de los dominantes" mientras que el quinismo representa lo opuesto: la "insolencia" de los dominados frente al abuso de aquellos; esta distinción recorre todo el texto, ver Peter Sloterdijk, *op. cit.*

29 En este sentido, la "comunicación" más representativa de esta tendencia antimoderna es "El filósofo en el mundo de hoy" de Adolfo Carpio (*Actas I*, pp. 69-75). La idea de la ciencia como destino o fatalidad negativa se encuentra en "Relación entre ciencia y técnica, filosofía y religión en la era tecnocrática" de Judith Botti (*Actas I*, pp. 274-281) y en "Una interpretación de 'El desierto crece', expresión de Federico Nietzsche" de Rosa Coll (*Actas II*, pp. 180-184). La tesis del "fracaso" de la filosofía de la conciencia, de la metafísica y del humanismo es ilustrada en "El sueño de la filosofía como ciencia estricta" de Mario Presas (*Actas I*, pp. 233-237). Destaquemos otras dos comunicaciones: "Una confrontación de ontologías" de Leiser Madanes (*Actas I*, pp. 312-318) y "El giro contemporáneo hacia un estilo dialógico de pensar" de Alfonso López Quintás (*Actas I*, pp. 365-372). En el primer caso, se trata el tópico "Atenas *aut* Jerusalén" y se celebra explícitamente la "falta de cientificidad" de la fe bíblica y de la hermenéutica. En el segundo, el "relacionismo" imaginista que propone López Quintás coincide tanto con la filosofía de Martin Buber como con el espíritu del "mayo del '68". Pese a esta apuesta por la imaginación, la tesis del español armoniza perfectamente con el franquismo y con el tradicionalismo hispánico auspiciados por Videla.

30 El entrecomillado nos permite recordar que, como lo hemos señalado en el apartado "Hermenéutica de la sospecha *versus* hermenéutica de la inocencia", en rigor el campo filosófico está integrado por investigadores de filosofía que no suelen ser, estrictamente, filósofos.



aplaudieron más que cortésmente sus palabras"; y agrega en una nota al pie:

Como parte de mis propios recuerdos: el público fue invitado a ponerse de pie para recibir al Presidente, cosa que se hizo sin ninguna manifestación de molestia, lo que no deja de resultar extraño. El aplauso final, que no fue ordenado, fue ceremonioso pero también espontáneo, lo que prueba que algunos de los conceptos enunciados, aun cuando no fueran escritos por quien hablaba (lo que siempre sucede en estos casos) tenían eco en la platea.³¹

La ponencia de Olivieri

Bosquejar una silueta intelectual de Francisco Olivieri (1932-2003) nos obliga a destacar su condición de maestro oral. Según las evocaciones de Alejandro Cassini y Graciela Marcos,³² Olivieri practicaba la enseñanza socrática. En su juventud encontró un maestro local en el filósofo de las religiones Vicente Fatone (1903-1962). Desarrolló su carrera docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde trabajó en sus inicios junto con el filósofo helenista Conrado Eggers Lan (1927-1996). Olivieri se especializó en filosofía griega pero su cultura filosófica fue amplia y profunda.³³ Como regla general, evitó ocupar cargos políticos que lo alejaran de la docencia y la investigación. Sin embargo, el azar alteró esta disposición epicúrea de "vivir secretamente" (*látthe biósas*). Luego de que la red burocrática del gobierno de facto activara diversos programas culturales, Olivieri aceptó el rol de secretario de la Comisión Organizadora del III CNF.

En cierta forma, su exposición puede leerse como un texto testimonial. La cuestión principal que plantea su ponencia, siguiendo la propuesta de la convocatoria, consiste en la vigencia de la filosofía y en la actualidad de la figura de Sócrates. En el primer apartado el investigador destaca que "toda la filosofía occidental es socratismo".³⁴ Este legado siempre activo no consiste en un cuerpo de doctrinas sino en cierta "actitud"

existencial. Platón y la posteridad habrían construido un arquetipo que ocultaría la verdadera actitud socrática. Para reconstruir el centro de su enseñanza, pues, sería preciso considerar la vida del filósofo. El primer descubrimiento de Sócrates se sintetiza en la máxima de que "una vida carente de examen no es vida digna para un hombre".³⁵ En ese sentido, "reflexionar no era otra cosa que re-pensar la propia vida, hallar la propia coherencia".³⁶ Este camino consiste en partir del yo propio y evitar toda superflua exterioridad. Sócrates propondría una vuelta "escandalosa" a esa interioridad personal desde donde parte la reflexión. De manera convergente, el "sólo sé que no se nada" es el principio fundante de cualquier conocimiento.³⁷

Nuestro autor sostiene que Sócrates no es un racionalista. Olivieri rechaza la lectura aristotélica sobre la importancia de Sócrates para la lógica: "ese reconocer lo que encierran las palabras es precisamente la conquista del *lógos* a través del diálogo. Valery estaba en lo cierto, pues, cuando sostenía que no fue la cicuta lo que mató a Sócrates, sino la razón silogística aristotélica"; si se puede hablar de "lógica socrática" sólo se debe tener en cuenta que se trata de la "congruencia del pensar que involucra al ser y al actuar".³⁸ Luego Olivieri destaca una serie de articulaciones complementarias en la filosofía socrática entre razón e individualidad, entre saber teórico y práctico, y entre prudencia y autodominio.³⁹ De esta manera —señala el investigador— la racionalidad socrática es muy amplia porque incluye la esfera irracional-subjetiva de los sueños, el *eros*, el arrobamiento, el éxtasis y el diálogo demoníaco.⁴⁰

Dado que la filosofía occidental "es una vasta melodía de renacimientos socráticos",⁴¹ no es extraño que se presenten viejos actores en la actualidad:

La sofística al modo platónico adquiere en nuestros días las figuras de la ciencia —la cibernética—, la técnica o las ideologías. El sofista, hoy, como en la época de Platón, tiene ropaje filosófico: el ideólogo, el tecnócrata y el sociólogo asumen ese papel sin mayor empacho.⁴²

Según vemos, para Olivieri el escenario ateniense de los antagonistas del (no) saber socrático replegado en la interioridad se resume en las tres figuras del ideólogo, el tecnócrata y el sociólogo. Mientras que estos nuevos sofistas representan "la soberbia del saber autosuficiente", el saber socrático se basa tanto en la "atenta reflexión y total devoción por la

31 Celina Lértora Mendoza, "El Tercer Congreso Nacional de Filosofía: cierre de un ciclo", *op. cit.*, p. 189.

32 Alejandro Cassini, "Francisco José Olivieri (1932-2003)", *Methexis* n° 16, 2003, pp. 99-100, y Graciela Marcos, "Homenaje a Francisco J. Olivieri", *Actas de las III Jornadas Ágora Philosophica*, Mar del Plata, del 17 al 20 de septiembre de 2003.

33 Respecto a su producción "merecen señalarse las traducciones anotadas que realizó para la editorial Gredos: "Los testimonios y fragmentos de Meliso de Samos" (en *Los Filósofos Presocráticos*, Vol. 11, Madrid, 1979), y los diálogos platónicos *Eutidemo* y *Menón* (en Platón, *Diálogos*, Vol. 11, Madrid, 1983). Sus artículos sobre Sócrates ("Los demoníacos en Sócrates", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 21-22, 1982) y sobre la idea griega de justicia ("La noción de justicia en los orígenes del pensamiento griego", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* n° 2, 1983) constituyen una muestra de lo mejor de su pensamiento", Alejandro Cassini, *op. cit.*, p. 100.

34 *Actas II*, p. 146.

35 *Ibidem*, p. 148; *cfr.* Platón, *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 2006, p. 175.

36 *Actas II*, p. 148.

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*, p. 150.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*, p. 151.

42 *Ibidem*.

verdad" como en la incertidumbre y desorientación.⁴³ Resulta interesante ver la específica semántica de estas tres figuras en el horizonte discursivo de la dictadura. Cuando Olivieri se refiere a los ideólogos está aludiendo a presuposiciones de un denso contenido propagandístico. Podemos ilustrar este universo compartido de estereotipos con un párrafo de un intelectual orgánico de la dictadura:

Lamentablemente, no hace mucho la Argentina vivió la terrible tragedia de la subversión en su propio seno. Y muchos jóvenes idealistas fueron manipulados por bandas terroristas, que tuvieron por *ideólogos* a ciertos intelectuales que trabajaron desde las sombras. Politizaron todo, predicaron la violencia y lanzaron una guerra que regó nuestro suelo con abundante sangre inocente.⁴⁴

Parece claro que tanto este párrafo de Gregorio Recondo como el texto de Olivieri se apoyan en los estereotipos del discurso dictatorial. Los jóvenes son manipulados y los intelectuales son peligrosos porque pueden convertirse en "ideólogos", es decir, en marxistas y terroristas. La excesiva actividad intelectual o un ejercicio desmesurado de la libertad devienen fácilmente en "subversión". Este temor antiintelectual organizaba gran parte del repertorio del imaginario procesista. Por eso Olivieri destaca la humildad socrática frente a la *hybris* del "subjetivismo sofista". La opción que ofrecían los intelectuales del régimen, además de la represión terrorista ya desencadenada, consistía en la pretensión de neutralidad y en el repliegue a la privacidad. Es aquí donde adquiere sentido la propuesta de Olivieri en favor del retiro interior: "La reflexión, siempre en épocas de miedos o de sosiego, constituye un acto de repliegue, pero no un acto defensivo: es sólo esa distancia que impone el reconocimiento, la mínima separación que el espejo exige".⁴⁵ También los ideólogos y los tecnócratas podrían recurrir, como los privilegiados filósofos, al refugio interior: "por difíciles y excepcionales que hayan sido las circunstancias, el hombre siempre ha sabido recuperar y recrear esa básica actitud que tiene en el caso de Sócrates un nítido paradigma".⁴⁶

Nótese el carácter exhortativo de lo que parece una recomendación: "conviene optar por el repliegue interior". Y esta máxima implícita, además, traduce una correlación entre el sentido común y el discurso académico. Existe una clara conexión entre el "proceso de privatización de las vidas" que impuso la dictadura en la vida cotidiana y el elogio filosófico del repliegue.⁴⁷ El habla cotidiana de la "gente corriente" o, mejor aún de una franja importante de la clase media contenía una

lógica conformista en torno al "no te metás".⁴⁸ De los momentos previos a la muerte, Olivieri sólo destaca un consejo de Sócrates a sus discípulos: "no es menester que os comprometáis ahora".⁴⁹ Sentido común y discurso filosófico encontraban en la ponencia de Olivieri un punto de convergencia perceptible para la audiencia del congreso.

Subrayemos otras particularidades de la interpretación de Olivieri. Si bien se respeta el carácter eminentemente práctico y existencial del no saber socrático, se pasa por alto nada menos que la incisiva y cuestionadora acción socrática en la política ateniense. A pesar de que Olivieri opta por el método biográfico para reconstruir la enseñanza socrática omite tanto la valiente posición de Sócrates frente al desastre de Arginusas en 406 a. C.⁵⁰ como su desobediencia a la orden de matar a Leoncio de Salamania durante el régimen de los Treinta⁵¹ y, principalmente, el carácter político de su juicio y sentencia de muerte. Aquí es notoria la "negación" de la política socrática en toda su significación. No se trata de un aspecto marginal sino de un rasgo central de toda la filosofía socrática: la oposición a la decisión injusta de los gobernantes en nombre de una mala interpretación de las leyes. Tan visible es esta omisión de la política socrática en Olivieri como su rechazo del racionalismo socrático. En el horizonte del congreso de la dictadura, en donde la queja antitecnológica heideggeriana predominaba, el racionalismo de Aristóteles era el responsable de la muerte de Sócrates y no las acciones políticas. Así, el Sócrates de Olivieri se repliega en el interior y no construye vínculos dialógicos e intersubjetivos de carácter político. Al prestar atención exclusivamente a la reflexión como autoconciencia, el investigador tampoco explora el método socrático de la ironía y el momento decisivo de la refutación.

Veamos con más detenimiento, sumariamente, el específico significado político de las circunstancias históricas concretas de la Atenas de nuestro filósofo. Sócrates en el 404 a.C. había defendido a los *strategoí*, quienes no habían podido, en el fragor de la batalla naval de Arginusas, rescatar a los naufragos atenienses. La posición del filósofo ante este dilema ético fue oponerse, en su condición de pritano del Consejo, a la histeria colectiva que exigía la pena de muerte para los *strategoí*. En toda esta trama es obvio que si Olivieri hubiera entrado en

43 *Ibidem*.

44 Gregorio Recondo, **La Argentina desconocida. De la imitación a la creación**, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1982, p. 140. El énfasis es nuestro.

45 **Actas II**, p. 152.

46 *Ibidem*.

47 Guillermo O'Donnell, "Democracia en la Argentina: Micro y Macro", Oscar Oszlak (comp.), **Proceso, Crisis y Transición democrática**, Buenos Aires, CEAL, 1982, p. 20.

48 Soledad Lastra, **Actitudes sociales frente a la última dictadura militar en Argentina: Reflexiones y debates**, Tesis de licenciatura en Sociología, FAHCE-UNLP, 2007. Disponible en <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=jte474>. Para constatar este fenómeno en sectores obreros, ver Eleonora Bretal, "Rasgos de la cotidianeidad en dictadura: representaciones de ex-obreros que no estaban metidos en nada", **Actas de las VII Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente**, La Plata, 2015. Para el fenómeno de la derechización de la clase media, ver Sebastián Carassai, **Los años setenta de la gente común. La naturalización de la violencia**, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2013.

49 **Actas II**, p. 150. Ver el epílogo de esta obra: Platón, **El Fedón**, traducción, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, Eudeba, 1993, p. 223.

50 Platón, **Apología**, 31c-32c; Jenofonte, **Recuerdos de Sócrates**, I, 1, 17-19 y IV, 4, 2.

51 Platón, **Apología**, 32c-d; **Carta VII**, 324e-325a.

consideraciones éticas sobre esta acción habría bordeado el ominoso tema de los desaparecidos y su destino (la imagen de cadáveres en el mar estremecía en esta época a la sociedad argentina). Cualquier mención al dilema ético de Sócrates y a su acción política hubiese infringido la regla negacionista del discurso oficial: no mencionar el tema de los desaparecidos ni evocar acciones represivas del régimen. Por lo tanto, la omisión de Olivieri afecta tanto a los datos biográficos clave de Sócrates como, en general, al tema de los conflictos políticos entre Sócrates y el estado ateniense. Por tal razón también es comprensible que el acto de desobediencia de Sócrates durante la tiranía de los Treinta fuera un mal ejemplo para un congreso de filosofía en el que se trataba de reforzar la idea de orden, moderación y obediencia. Al no cumplir la orden de matar a Leoncio, Sócrates hubiese cobrado la dimensión de "enemigo del pueblo" como el doctor Stockmann de Henrik Ibsen, es decir, un símbolo de disenso extremo que en el contexto de la dictadura hubiera sido inaceptable.

En suma, el socratismo que invoca Olivieri poco tiene de socrático y mucho del individualismo apolítico de Søren Kierkegaard.⁵²

El espacio intertextual

Ahora bien, acaso el punto más revelador de nuestro tema sea el rico espacio intertextual que permanecía subyacente, es decir, el conjunto de significaciones en torno a la figura de Sócrates con que implícitamente dialogaba Olivieri (siquiera por vía negativa). En 1980 existía una rica trama de sentidos. A continuación sintetizaremos algunos de estos intertextos.

Podemos identificar sumariamente una tesis de interpretación en torno a Sócrates en las concepciones clásicas de G.W.F. Hegel, Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. Con su ambivalencia característica de ser un filósofo del estado y de la libertad al mismo tiempo, Hegel había señalado que "el pueblo de Atenas, estaba, pues, no sólo en su derecho, sino que incluso en el deber de reaccionar contra él"; de manera que el rol de Sócrates era concebido de manera trágica: "tal es siempre la posición y destino de los héroes en la historia universal. Que hacen nacer un mundo nuevo cuyo principio se halla en contradicción con el mundo anterior y lo desintegra: los héroes aparecen, pues, como la violencia que infringe la ley".⁵³ Por su parte, Kierkegaard expresaba en las conclusiones de su tesis doctoral: "Se ha mostrado que Sócrates fue totalmente negativo en su relación con lo establecido, que permaneció suspendido por encima de

las determinaciones de la vida sustancial con irónica suficiencia [...]. Toda su vida fue una protesta contra el estado".⁵⁴ También Nietzsche señaló, en su campaña antiplatónica, que Sócrates buscó su propia muerte. Sus instintos de negación de la vida habrían destruido la concepción trágica griega.⁵⁵ Estas tres concepciones compartían la misma tesis de conflicto. Sócrates y la polis se habían enfrentado. La condena a muerte del filósofo debía entenderse como parte del enfrentamiento. Más aún, los tres filósofos establecían una comparación plutarquiana entre la muerte de Sócrates y la de Jesús. Para Hegel, ambos fueron maestros y murieron por la verdad. A contrario, Kierkegaard sostiene la paradoja de que la principal coincidencia entre las dos figuras fue la diferencia.⁵⁶ Y Nietzsche, el tercero en discordia, apostrofa que Sócrates fue el precursor de Cristo. En síntesis, este marco de sentido no coincidía con la estrategia de Olivieri de ofrecer un escenario sin conflictividad y de repliegue. Por tanto, aunque estos tres filósofos habían propuesto una incisiva interpretación del enigma socrático, el investigador argentino evitó este camino. Si bien asumía el apoliticismo individualista de Kierkegaard, no retomaba ninguno de los significados conflictivos que atribuía el danés a la enseñanza socrática.

Un segundo conjunto de sentidos subyacía en la obra de pensadores de posguerra del siglo XX. Por ejemplo, Karl Popper en su famosa obra **La sociedad abierta y sus enemigos** (1945) había producido una persuasiva imagen del socratismo: Sócrates había sido "quizá el más grande apóstol de la ética individualista de todos los tiempos".⁵⁷ El intelectualismo socrático, a pesar de su cercanía con ciertos valores aristocráticos, era igualitario y eminentemente "antiautoritario". Popper destacaba la coherencia ético-política del filósofo. Su tarea del "cuidado del alma" estaba estrechamente ligada a su misión educativa. Popper mencionaba el coraje de Sócrates cuando resistió la orden de integrar las patrullas de ejecutores durante el régimen de los Treinta Tiranos.⁵⁸ En síntesis, Sócrates era el paradigma del defensor de la "sociedad abierta" mientras que Platón había "traicionado" esta herencia al erigir un Estado totalitario. A distancia de esta imagen, Olivieri, como es previsible, prefería no hablar de la "sociedad abierta" o de la lucha de Sócrates contra el terrorismo gubernamental de los Treinta.

Tan cercana e importante como la anterior era la significación ético-política de Karl Jaspers. Justamente el pensador alemán ubicaba a Sócrates entre "los hombre decisivos" de la cultura universal y su filosofía existencialista interpelaba directamente

52 Theodor W. Adorno, **Kierkegaard. Construcción de lo estético**, Madrid, Akal, 2006. Dentro de las corrientes poshegelianas, el individualismo de Kierkegaard reaccionaba contra el historicismo del maestro pero también contra toda postura progresista, socialista o liberal (Karl Löwith, **De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 151 y ss.).

53 G. W. F. Hegel, **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, tomo 2, México, FCE, 1979, pp. 95-96.

54 Søren Kierkegaard, "Sobre el concepto de ironía", **Escritos**, Vol. 1, Madrid, Trotta, 2000, p. 250.

55 Cfr. Dezső Csejtei y Aniko Juhasz, "Sobre la concepción de la muerte en la filosofía de Nietzsche", **Daimon** n° 23, mayo-agosto de 2001, pp. 77-94.

56 "La semejanza entre Cristo y Sócrates consiste ante todo en la desemejanza", reza la tesis 1, Søren Kierkegaard, "Sobre el concepto de ironía", *op. cit.*, p.76.

57 Karl Popper, **La sociedad abierta y sus enemigos**, vol. 2, Barcelona, Paidós Ibérica 1992, p. 131.

58 Karl Popper, *op. cit.*, pp. 187-189.

al núcleo de filósofos argentinos del III CNF que se inscribían en esta corriente.⁵⁹ Dos alusiones resultaban particularmente sensibles: la crítica de Jaspers al nacionalsocialismo y a Heidegger, por un lado, y la gran significación política que desde su humanismo liberal Jaspers atribuía a Sócrates. Precisamente uno de los panelistas del III CNF, Mario Presas, pocos años antes, había publicado **La situación de la filosofía de Karl Jaspers**.⁶⁰ Y ya en este libro la actuación ético-política de Jaspers era diluida por Presas hasta perder toda identidad, cuando debía formar parte sustancial del rasgo comprometido y "situacional" que el investigador eventualmente declaraba estudiar. En una nota del texto, como observación marginal, Presas explica que la "ruptura de esa amistad" entre ambos filósofos se debió a "la discutida actitud que tomó Heidegger —por cierto durante pocos meses— con respecto al régimen nacionalsocialista no podía satisfacer a Jaspers. Pero, sobre este problema insisto, *no poseo referencias concretas*".⁶¹

De más está decir que para 1980 era muy claro que la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo no había sido un desliz ocasional sino que estaba ligada estructuralmente al pensar heideggeriano (recordemos que, según Steiner, lo más cuestionable de Heidegger no fue su adhesión al nacionalsocialismo "durante pocos meses" sino en la persistencia en esa adhesión y, sobre todo, su falta de autocritica y arrepentimiento posteriormente).⁶² Doce años después, cuando había más bibliografía aún sobre el *affaire* Heidegger, Presas continuaba con la tesis negacionista en un artículo publicado en 1992.⁶³ Por tanto, para el núcleo de existencialistas y heideggerianos resultaba difícil aceptar la crítica humanista de Karl Jaspers.⁶⁴ El valor paradigmático que

adquiría Sócrates para el filósofo existencialista se relacionaba con la idea de compromiso moral y social. Y, como se puede advertir, había una asociación estrecha entre la figura de Sócrates, el *affaire* Heidegger y el compromiso de Jaspers. Así es que el peso ético-político del Sócrates jasperiano, símbolo del martirio filosófico y de la coherencia práctica, tampoco era asimilable para la construcción de Olivieri.

Algo similar ocurre con la singular lucidez de Hannah Arendt. El juicio y condena de Sócrates representa, para la pensadora, un quiebre. Un abismo abierto "entre filosofía y política" comparable al punto de inflexión del juicio y condena de Jesús en la historia de la religión.⁶⁵ Al no poder Sócrates persuadir a los jueces, la política se debilitó e "hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates".⁶⁶ En uno de sus textos editados en español a principios de los '70, **Crisis de la república**, Sócrates aparece ligado, junto con David Thoreau, al problema de la desobediencia civil. En este caso la interrogación de Arendt intenta distinguir la objeción de conciencia socrática de la masividad de la protesta a finales de los '60 en Estados Unidos y el mundo.⁶⁷ Tampoco este marco de sentido era compatible con la estrategia de nuestro investigador.

Es interesante destacar que Olivieri tampoco menciona los trabajos de Rodolfo Mondolfo en torno a Sócrates.⁶⁸ Parece razonable sospechar que el humanismo socialista del italiano, fallecido en 1977, no era una referencia bienvenida en este congreso de 1980.⁶⁹ La interpretación mondolfiana también recuperaba la importancia de la inspiración religiosa (pitagórica) en la enseñanza socrática pero, por otro lado, el italiano destacaba la fuerte conexión entre el espíritu democrático⁷⁰

59 Karl Jaspers, **Los grandes filósofos I. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús**, Buenos Aires, Sur, 1971.

60 Mario Presas, **La situación de la filosofía de Karl Jaspers**, Buenos Aires, De Palma, 1978.

61 *Ibidem*, pp. 222-223. El énfasis es nuestro.

62 George Steiner, **Martín Heidegger**, México, FCE, 1999, p. 27. El autor explica: "Mi introducción a Martin Heidegger apareció por primera vez en 1978. Para ese entonces, ya era perfectamente posible llegar a un cuadro general de la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo", *ibidem*, p. 26. Nótese que Presas opta por aceptar la visión apologética de Otto Pöggeler, aun cuando los datos de este autor fortalecían la sospecha de la adhesión del filósofo al nacionalsocialismo. Mencionemos dos textos que ya tempranamente daban un marco testimonial e interpretativo contundente: Karl Löwith, **Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio**, Madrid, Visor, 1992. Precisamente Löwith había publicado un par de artículos sobre las implicaciones políticas de la filosofía de Heidegger en **Les temps modernes** a fines de la década de 1940. En 1953 publicó el ensayo **Heidegger: Denker in dürrtiger Zeit**, el cual fue traducido en forma incompleta por la editorial Rialp en 1956. Otro episodio de mucha resonancia fue la crítica de Jürgen Habermas publicada en 1959, "La grandeza de un influjo", **Perfiles filosófico-políticos**, Madrid, Taurus, 1975, p. 65-72.

63 Mario Presas, "Jaspers y Heidegger en la Alemania de 1933", **Diálogos**, Vol. 27, n° 60, 1992, pp.165-184.

64 En Argentina Karl Jaspers no sólo era conocido por los especialistas sino también por el público ilustrado. Baste mencionar, entre sus varias obras en circulación, el volumen **Los hombres decisivos** que había editado Sur en 1966 y la segunda edición de 1971. Ya en la década del '30 circulaban ediciones de obras de Jaspers en la editorial Labor de Barcelona; en la década de los '50 aparecieron diversos títulos en las editoriales Nova, Sudamericana, etc..

65 Hannah Arendt, **La Promesa de la Política**, Barcelona, Paidós Ibérica, 2008, p. 44.

66 *Ibidem*.

67 *Cfr.* Hannah Arendt, **Crisis de la República**, Madrid, Taurus, 1973, p.67 y ss., 2008, p. 44.

68 Nos referimos especialmente a Rodolfo Mondolfo, **Moralistas griegos. La conciencia moral, de Homero a Epicuro**, Buenos Aires, Imán, 1941; **La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua**, Buenos Aires, Imán, 1955 y **Sócrates**, Buenos Aires, Eudeba, 1981.

69 Sin embargo, la editorial Eudeba, en la época de la dictadura, editó el **Sócrates** en 1981 como se puede ver en la nota anterior. Quizá los trabajos de helenista eran más tolerados que aquellos otros dedicados a "la filosofía de la praxis". Por otra parte, en otras ponencias de filosofía antigua de este congreso, también se advierte la omisión del italiano. No obstante, también digamos que el marxismo idealista y reformista de Mondolfo era bastante más tolerado por el régimen que cualquier otro autor de izquierda. Ver sobre esto último lo que se dice en un libro que circulaba en la época de la dictadura: Paulino Somoza, **El materialismo histórico. Estudio crítico**, Buenos Aires, Eudeba, 1978, p. 48 y ss.

70 Existe una larga tradición interpretativa que ha señalado la impronta aristocrática de las ideas de Sócrates. Mondolfo ha sostenido, en cambio, el carácter democrático del filósofo. Véase la siguiente explicación de Zeller: "...si bien Sócrates fue víctima de la reacción democrática que se produjo a la caída de los Treinta, no fueron sus ideas políticas como tales el motivo principal contra él sino que se consideró que su culpa principal consistía en haber socavado la moral y piedad de la patria, de lo cual la tendencia antidemocrática de su doctrina era sólo consecuencia indirecta y en parte una de sus varias ramificaciones", **Sócrates y los sofistas**, *op. cit.*, p. 172. Sobre las razones políticas que operaron en el

de Sócrates y su valorización del trabajo.⁷¹ La combinación de un Sócrates democrático, simpatizante del trabajo manual y de los artesanos no configuraba un perfil que favoreciera la queja contra los "tecnócratas".

Para complicar más aún la enciclopedia disponible, la erudición imaginativa de Werner Jaeger tampoco apuntaba la interpretación del argentino. En su clásico **Paideia**, el estudioso ya había señalado que no se podía aceptar la interpretación de Jenofontes, de un Sócrates meramente honorable, piadoso y cumplidor de sus deberes, ya que tal imagen nunca podría "haber inspirado la sospecha a sus conciudadanos ni mucho menos su condena a muerte como hombre peligroso para el estado".⁷² Al mismo tiempo Jaeger subrayaba la relación de la praxis socrática con el *ethos* homérico y la *megalopsychia* destacando que la muerte del filósofo se presentaba "como una hazaña de superación heroica de la vida".⁷³ El componente agónico de Sócrates, su conflictividad con la *polis*, aparecía en primer plano.

En síntesis, diremos que por todos los caminos bibliográficos Olivieri se encontraba con la colisión estructural entre la enseñanza socrática y el estado. Era muy difícil evitar la asociación entre Sócrates y la Antígona de Sófocles. ¿Cómo minimizar la carga política, moral y conflictiva de la enseñanza socrática? Sólo un buen *tour de force* hermenéutico podía atenuar la significación política del magisterio socrático. Era preciso buscar un buen apoyo interpretativo para la tesis del "repliegue" interior. Y Olivieri, inferimos, lo encontró⁷⁴ en un pasaje de la **Apología** en que Sócrates se refiere a su "lucha por la justicia" como una acción privada y no política: "Porque no existe hombre que sobreviva si se opone sinceramente sea a ustedes, sea a cualquier otra muchedumbre (*álloi pléthei*) y trata de impedir que llegue a haber en la ciudad muchas injusticias e ilegalidad, sino que, para para quien ha de combatir (*machouménon*) realmente por lo justo, es necesario (*anankaíon*), si quiere sobrevivir un breve tiempo, actuar privadamente, pero no en público (*idiotéúein allá mē demosíeúein*)" (31c-32a).⁷⁵

Este pasaje ha merecido una serie de consideraciones que indicarían una zona gris u oscura en la política de Sócrates. En un texto autobiográfico, Gregory Vlastos expresa su desilusión por el hecho de que el magisterio socrático no estuviera a la altura de un compromiso político integral.⁷⁶ El estudioso

observa, precisamente, que este repliegue interior de Sócrates fue insensible al padecimiento de las víctimas del imperialismo ateniense. Como protagonista de las protestas contra la guerra de Vietnam, Vlastos nota que Sócrates no amplió su compromiso hacia las injusticias cometidas por la propia Atenas sobre las que Tucídides abundó. Las objeciones del filósofo no se parecían en nada a la desobediencia civil y a los movimientos de protestas contemporáneas contra la guerra de Vietnam.⁷⁷

Esta postura merece una réplica y una aprobación. Respecto a lo primero, hay ciertos recaudos histórico-conceptuales que debemos tener en cuenta para evitar anacronismos. En las coordenadas simbólicas de la antigüedad clásica no podía concebirse una crítica al imperialismo según las categorías que desde la revolución francesa y, especialmente, desde el siglo XX se establecieron en el discurso crítico. Tucídides podía describir con lucidez la crueldad de los Atenieses ante los habitantes de Melos pero no existían categorías universalistas que constituyeran un discurso de oposición. Incluso el universalismo helenístico, que aparecería pocos años después, tampoco tenía las coordenadas axiológicas de la revolución francesa. Por tanto, ni Sócrates ni Tucídides en el supuesto caso de que hubieran tenido la intención de construir una política anti-imperialista, podían saltar por encima de su propia época. Sin embargo, la parte de aprobación que merece el argumento de Vlastos atañe a la resignificación filosófica-política del compromiso socrático (retomaremos este punto en las conclusiones).

Por otro lado, no es correcto interpretar la acción de Sócrates como un repliegue kierkegaardiano hacia la privacidad. Según la **Apología** platónica, su misión, comunicada cara a cara, digamos, era universal y democrática. Como bien señala José Solana:

No se trata de un mensaje restringido de modo individual al propio Sócrates ni tampoco a una élite o minoría, que podría contribuir a conformar un grupo cerrado, sin consecuencias directas en la vida pública, encaminado al perfeccionamiento moral. Se trata, por el contrario, de una misión abierta y universal.⁷⁸

El hecho de que Sócrates evitara con énfasis una carrera en pos de cargos públicos, no significa que su actividad filosófica no fuera política. Solana destaca la conexión estrecha entre la educación socrática y la política que ya había establecido Jaeger. El ideal de autonomía del filósofo se expresa en el concepto de "autarquía" pero éste no implica individualismo apolítico. Según el investigador alemán, "su autarquía carece en absoluto del giro apolítico, del retraimiento y la marcada indiferencia ante todo lo que venga del exterior. Sócrates vive todavía de lleno dentro de la polis".⁷⁹ Es claro que el filósofo ateniense estaba

proceso a Sócrates, ver el elegante libro de Robin Waterfield, **La muerte de Sócrates**, Madrid, Gredos, 2011, por su elegancia y penetración.

71 Cfr. Rodolfo Mondolfo, **Moralistas griegos**, *op. cit.*, pp. 505-508 y **Sócrates**, *op. cit.*, pp.41-41.

72 Werner Jaeger, **Paideia. Los ideales de la cultura griega**, México, FCE, 1985, p. 397.

73 *Ibidem*, p. 443.

74 Decimos que se trata de una inferencia porque, a pesar de que es un fragmento muy conocido por la investigación que apoya su lectura, Olivieri no lo cita.

75 Platón, **Apología**, *op. cit.*, p.160.

76 Gregory Vlastos, "Socrates and Vietnam", Myles Burnyeat (ed.), **Socratic Studies**, Cambridge, Cambridge, University Press, 1987, pp. 127-133.

77 Para este tema, ver Alfonso Gómez-Lobo, **La ética de Sócrates**, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998, p. 119 y ss.

78 José Solana, **Más allá de la ciudad. Pensamiento político de Sócrates**, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013, p. 28.

79 Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 435.

comprometido con el bien del conjunto social, y que consideraba que de este bien mayor dependía la felicidad de cada individuo. Si la práctica educativa de Sócrates no hubiese sido "política", no habría encontrado discípulos en la Atenas de su tiempo.

Poder militar y campo filosófico

Lértora Mendoza afirma que el III CNF fue el último evento de gran magnitud académica en la Argentina. La consolidación de la filosofía académica alcanzaría su cénit en 1980 y con posterioridad el campo filosófico, fragmentado, nunca pudo concentrar tantos investigadores de filosofía de relevancia. Por otro lado, la investigadora sostiene que en este congreso existió una "pluralidad" de tendencias. Conviene examinar esta evaluación para luego analizar brevemente de qué manera el III CNF fue un emergente de un cierto estado del campo filosófico que proseguiría su desarrollo hasta nuestra actualidad.

Es necesario abordar, por tanto, la lógica del campo filosófico argentino con relación a la dictadura y al congreso de 1980. El régimen procesista recurrió en efecto al prestigio de Eugenio Pucciarelli para demostrar excelencia, tolerancia y pluralismo.⁸⁰ El primer problema, nada menor para esta exaltación, fue que las figuras más relevantes tales como Carlos Astrada (fallecido en 1970), Rodolfo Kusch (fallecido en 1979), Mario Bunge (exiliado desde 1966 en Canadá) y Enrique Dussel (exiliado en México) quedaban fuera del III CNF, salvo algunas referencias al pensamiento de Kusch por parte de los liberacionistas. Tampoco la figura mayor de Fernando Tola, en plena actividad en esta época, asistió a este III CNF.⁸¹ Los invitados internacionales, a diferencia de aquellos del mítico CNF de 1949, no fueron figuras de relieve. De manera que la habilidad de Pucciarelli consistió, pese a estas ausencias, en lograr la máxima participación de las figuras locales más significativas.

La existencia de fuerzas en disputa es parte de la estructuración de los campos. La peculiar situación del III CNF fue el resultado de un poder militar que rediseñó de manera brutal el campo filosófico. El discurso dictatorial, como vimos, extirpó de plano toda adhesión al marxismo (la quintaescencia de la "subversión"), así como, por contigüidad paranoica, toda forma de teología de la liberación que tuviera algún contenido marxista. Al mismo tiempo, el tópico de los derechos humanos que gravitaba en las áreas de

la filosofía política y la ética, desde luego, quedaba severamente controlado pero no totalmente vedado.⁸² La condición *sine qua non* para participar en el III CNF era la exclusión del marxismo como opción filosófico-política y la renuncia a cualquier tipo de crítica a la dictadura que organizaba el evento. Si bien algunos filósofos liberacionistas participaron en el III CNF, como Dina Picotti, Juan Carlos Scannone y Mario Casalla, es importante señalar que sus intervenciones se plegaron a un nacionalismo antimarxista que continuaba las ideas de Rodolfo Kusch.⁸³

Esta demarcación drástica eliminaba la posibilidad de una estrategia "herética" por la sencilla razón de que los posicionamientos rupturistas e innovadores quedaban fuera de juego. A diferencia de la rebelión de los jóvenes filósofos de la liberación en el Segundo Congreso de Filosofía en Córdoba de 1971,⁸⁴ en este evento de 1980 la posibilidad de disenso fue eliminada de cuajo. Por tanto, la estrategia general más reconocible de los "filósofos" en el III CNF fue consolidar sus capitales específicos en el acto mismo de intervenir y, recíprocamente, legitimar la propaganda militar. Mientras que la dictadura del '76 tuvo un apoyo "reactivo y difuso",⁸⁵ por parte de la sociedad en general, el compromiso con las instituciones académicas representaban una adhesión más específica y clara al régimen de facto. Bourdieu nos advierte que las estrategias no son conscientes ni voluntarias sino que se trata de una relación inconsciente entre el *habitus* y el campo.⁸⁶ Pero, en nuestro caso, la decisión voluntaria es particularmente identificable por el hecho de que la organización del III CNF fue un emprendimiento propagandístico dirigido contra la "propaganda antiargentina" exterior. Es decir, contra las denuncias por las violaciones masivas a los derechos humanos por parte de los exiliados y personalidades comprometidas de todo el mundo.

En términos generales, el poder militar intervino en el campo intelectual combinando represión con cooptación. En el espacio "psi" y en el desarrollo del psicoanálisis, por ejemplo, podemos encontrar una política muy similar a la del campo filosófico. Como bien observa Mariano Plotkin, a partir del golpe de 1976 la práctica del psicoanálisis creció considerablemente.⁸⁷ La represión fue dirigida a despolitizar el espacio "psi" y a eliminar las tendencias izquierdistas del psicoanálisis, al mismo tiempo

80 "A través de su historicismo abierto al espiritualismo, posiblemente sea el mayor y el más estricto exponente del pensamiento filosófico en la Argentina", Gregorio Recondo, *op. cit.*, p. 273.

81 Fernando Tola fue uno de los investigadores más importantes de este período. Tola se desempeñó en condición de Profesor Titular con dedicación exclusiva (1970-1981) y luego Profesor Titular *ad honorem* (1981-1983) en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA dentro del área de sánscrito y de los estudios orientales en general. Fernando Tola y Carmen Draghonetti pudieron desarrollar un trabajo de excelencia sólo por el reconocimiento internacional y a pesar de la hostilidad del medio local.

82 Una rareza que vale la pena mencionar. En el conjunto de ponencias se presentó un solo trabajo dedicado a los derechos humanos. El autor era un invitado extranjero, Sergio Cotta, catedrático de la Universidad Sapienza de Roma; la ponencia en cuestión, "Riflessioni sui diritti fondamentali", *Actas I*, pp. 495-503.

83 Sobre ese nacionalismo, ven en este mismo número Martín Forciniti, "Kusch, el peronismo indigenista y la infiltración marxista. Un análisis de la función ideológica del discurso filosófico".

84 Luciano Maddonni y Marcelo González, "El II Congreso Nacional de Filosofía y el 'estallido' del Polo argentino de la Filosofía de la Liberación", *Cuadernos del CEL*, Vol. III, n° 5, 2018, p. 82 y ss.

85 Marcos Novaro y Vicente Palermo, *op. cit.*, p. 25.

86 Pierre Bourdieu, "Algunas propiedades de los campos", *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, p. 121.

87 Mariano Ben Plotkin, *Freud en las Pampas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, pp. 328-338.

que la dictadura favorecía la "psicopatologización" de los jóvenes y reforzaba la autoridad de los padres. Por lo dicho, no es raro que la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y las tendencias conservadoras del psicoanálisis encontrarán impulso para su desarrollo. Incluso el lacanismo se vio favorecido por esta política de cooptación. Y, en parte, esta trama se relaciona con el factor más importante de la ponencia de Olivieri, el repliegue interior: "la terapia psicoanalítica proporcionaba un ámbito en el que toda preocupación podía ser resuelta de un modo privado".⁸⁸

Ahora bien, la tesis de que en 1980 la transmisión de la filosofía alcanzó la "normalidad filosófica" parecería aceptable. Una red de revistas,⁸⁹ de instituciones y de investigadores de muy buena formación intelectual concurrió a la cita del III CNF. Pero en la observación de Lértora Mendoza inmediatamente se nos presenta el carácter pírrico de este logro académico. En efecto, es lícita la sospecha de que la consolidación de la "normalidad filosófica" fue (y sigue siendo) inversamente proporcional a la creación filosófica.⁹⁰ La simple constatación de que la filosofía argentina no cuenta, como la literatura y la música, con una figura equivalente a Jorge Luis Borges o Astor Piazzolla, nos conduce a la inevitable conjetura de que el campo filosófico argentino no ha pasado de la transmisión a la creación de conceptos. Sin dudas que debemos un reconocimiento incondicional a los aportes de Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Astrada, Rodolfo Kusch, Carlos Nino y Enrique Dussel, pero este respeto ilimitado no significa constatar creación filosófica. *Amicus Kusch sed magis amica veritas*. Ahora bien, esta duda legítima fue sostenida nada menos que por Oscar Terán y Jorge Dotti.⁹¹ Aquí sólo nos interesa señalar, siquiera sumariamente, la cauta precaución de no olvidar la precariedad del campo filosófico local, especialmente en sus realizaciones. Un análisis profundo sobre estas cuestiones, no obstante, excede ampliamente nuestros más limitados objetivos.

Luego de establecer que la demarcación drástica fue el rasgo central de la dictadura terrorista y del III CNF, es claro que no podemos sostener la existencia de "pluralismo" en el campo filosófico ni en la "esfera pública" de los años de plomo. Sin embargo, sí podemos corroborar una cierta diversidad en las tendencias no hegemónicas.

Para estudiar la importancia del III CNF respecto a la relación de fuerzas en el campo filosófico, debemos concentrar nuestra atención en el aguerrido posicionamiento de los "analíticos".⁹² Según venimos observando, la tendencia fenomenológica-heideggeriana era hegemónica y el tomismo, ya residual, gozaba del último apoyo militar. En este mapa, parece parcialmente acertada la observación de Eduardo Rabossi sobre las dificultades que experimentó la corriente analítica: "De 1970 a 1974 una ola de marxismo de tintes catequistas invadió los círculos filosóficos. Después de 1977, un fenómeno similar tuvo lugar: esta vez las circunstancias favorecieron una especie de catequismo tomista".⁹³ Rabossi acierta en su composición de adversidades para la corriente analítica. Pero habría que agregar que la emergencia del marxismo filosófico, si se puede llamar así, fue rápidamente reprimida y clausurada por el poder militar (recordemos, por ejemplo, que José Szabón estaba exiliado en Venezuela).⁹⁴ En cambio, la filosofía analítica pudo sobrevivir y continuar al punto de tener su espacio de expresión en el III CNF. La estrategia de participación en el evento fue defender posiciones institucionales, en cualquier circunstancia. Por otro lado, la presencia de la "filosofía de la diferencia" francesa fue discreta.⁹⁵ Los pensadores Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Michel Foucault⁹⁶ sólo aparecen excepcionalmente citados en el congreso y en ningún caso se les dedica siquiera un párrafo.

El énfasis anti-tecnológico y anti-científico del sector hegemónico era evidente. Por esta razón en la ponencia de Oliveri la figura del opositor a Sócrates es el "tecnócrata". Es perfectamente verosímil suponer que, bajo esta denominación, el investigador aludía también a los filósofos analíticos.⁹⁷ Por otro lado, la participación del grupo analítico en el III CNF agrupados en

88 Mariano Ben Plotkin, *op. cit.*, p. 336.

89 Lucas Domínguez Rubio, "La profesionalización de la filosofía a través de sus revistas", *Información, cultura y sociedad* n° 38, 2018, pp. 13-40.

90 Cfr. Alejandro Cassini, "Los caminos hacia la profesionalización de la filosofía: las revistas argentinas de filosofía en el último cuarto de siglo", *Cuadernos de Filosofía* n° 43, 1998, pp. 103-113 y "La fragmentación de la filosofía: sus causas y sus consecuencias", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 43, n° 1, 2007, pp. 105-133. Una lectura de ambos artículos de Cassini inmediatamente suscita al lector atento el problema de la falta de correlación entre profesionalización y creación filosófica.

91 "¿Existe una filosofía uruguaya, chilena o brasileña? Me parece que no; para decirlo de una manera sencilla, me parece que no hay cosa pensada en el interior de la filosofía en estas latitudes que no haya sido pensada antes en otros lugares", Oscar Terán, *De utopías, catástrofes y esperanzas: un camino intelectual*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2006, p. 99. Por su parte, Jorge Dotti consideraba, con toda razón, que no existían "filósofos" argentinos en el siglo XX y que debería utilizarse la palabra "investigador" o "profesor" para aludir a los profesionales dedicados a los estudios filosóficos: "Por otro, [veo] mal, cuando la ola periodística baña a muchos colegas, que aceptan que se nos llame "filósofos". Me sé un simple profesor de filosofía", Daniel Berisso y Alejandra Furfaro, "Entrevista a Jorge Dotti", *Espacios de Crítica y producción* n° 54, p. 87. En cambio, en el amplio arco del nacionalismo se sigue insistiendo en la importancia y originalidad de una filosofía argentina o de algunos de sus pensadores.

92 Entendiendo por tal una amplia tradición intelectual, en el sentido que propone Diana Pérez, "La Tradición Analítica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Un testimonio personal", *Cuadernos de filosofía* n° 69, julio-diciembre, 2017, pp. 47-57.

93 Eduardo Rabossi, "Philosophical analysis in Argentina", en J. Gracia et alia (eds.), *Philosophical analysis in Latin America*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1984, pp. 17-23. La traducción es nuestra.

94 Horacio Tarcus, "José Szabón: perfil de un filósofo secreto", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela, vol. 18, n° 62, julio-septiembre, 2013, pp. 145-150.

95 "Filosofía: balance y perspectiva" de Jorge Luis Jalfén, *Actas I*, pp. 152-157 y "Resistencia e insistencia del discurso filosófico" de Guillermo Maci, *Actas I*, pp. 377-383.

96 Cfr. Mariana Canavese, "El espacio público entre la asfixia y la resistencia: usos de Foucault durante la dictadura argentina", *Polis. Revista Latinoamericana* n° 31, 2012 y *Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2015.

97 "Nunca se sintió a gusto, en cambio, con la filosofía analítica anglosajona, que, sin embargo, no desconocía", Alejandro Cassini, "Francisco José Olivieri", *op. cit.*, p. 100.

el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF, desde 1965) y también, a partir de 1972, en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), encontró en la posdictadura el *kairós* para comenzar a ser hegemónica. Es fácil comprobar que los filósofos del SADAF se articularon orgánicamente con el alfonsinismo desde 1982, como veremos. Y esta alianza requirió, por cierto, un admirable *performance* en cuestiones iusfilosóficas e institucionales de gran complejidad. La caída del alfonsinismo y la condena social a "las leyes de impunidad" significaron una peripecia poco auspiciosa para este proyecto. No obstante, los filósofos analíticos continuaron avanzando y se convirtieron en la fuerza hegemónica hasta el presente.

Prudencia y razones prudentiales

En síntesis, podemos decir que, en efecto, la participación de los investigadores en III CNF fue mayoritaria y que la demarcación drástica del poder militar excluyó a las tendencias opositoras al régimen. Ahora bien, comprender la adhesión mayoritaria de los profesionales requiere un análisis de la dinámica del campo filosófico. Una clave interesante puede desarrollarse a partir de la observación autobiográfica y etnográfica, al mismo tiempo, de Lértora Mendoza ya citada: la motivación más general de los filósofos que participaron en el III CNF fue "una prudente adaptación a las circunstancias". Esta interpretación tiene un potencial nada desdeñable. La disposición a consolidar el trabajo profesional pudo ser, en efecto, un motivo de peso en la estrategia de los investigadores. Sobre todo teniendo en cuenta que en Argentina el trabajo intelectual, y en especial, el área de estudios filosóficos, era particularmente frágil.

Ahora bien, quienes participaron en el congreso ya sabían de antemano, con claridad, que la convocatoria implicaba la exclusión de ideas y personas (además de conocer, previamente, el exterminio masivo de los primeros años). Estaban enterados, incluso en detalle, sobre la tarea de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Diana Maffia confirma que en la SADAF, en tanto "universidad de las catacumbas", "se analizó, en un seminario de Derechos Humanos con Eduardo Rabossi y Carlos Nino, el documento resultante de la inspección a la Argentina que realizó la CIDH de la OEA en 1979".⁹⁸

De manera que, si bien la estrategia mayoritaria de los participantes en el III CNF debe interpretarse según el *dictum* de Bourdieu, como una relación inconsciente entre *campus* y *habitus*,⁹⁹ nos parece importante identificar la disposición a la supervivencia laboral que, en este caso, presentaba una dimensión consciente y deliberativa. Y, por esta razón, la principal estrategia de la "prudente adaptación" significó

98 Diana Maffia, "El análisis filosófico y la universidad de las catacumbas", *XV Congreso Nacional de Filosofía AFRA*, Buenos Aires, 2010, p. 9.

99 Pierre Bourdieu, "Algunas propiedades de los campos", *Sociología y cultura*, *op. cit.*, p. 125.

eventualmente que los investigadores que participaron en el III CNF se desentendieran de los lazos solidarios hacia los exiliados y perseguidos.

A partir de ahora, nos preocupará dilucidar un cambio semántico clave para entender la estrategia de los filósofos. Comencemos por reparar en que el concepto de "prudencia" está estrechamente ligado a la ética griega y a Sócrates, precisamente. La invocación a las virtudes de la templanza y la prudencia era un tópico del discurso procesista.¹⁰⁰ Pero desde luego, entre los filósofos, especialmente en el sector hegemónico y en los filósofos analíticos que desarrollaban temas de filosofía práctica, el concepto de prudencia era un punto de referencia central.

En la enseñanza socrática la *phrónesis* representa la sabiduría práctica en toda su extensión. En la antigua Grecia se registra un sentido vulgar de "prudencia" muy próximo a la idea utilitaria de cálculo y conveniencia personal.¹⁰¹ Ahora bien, el sentido vulgar de la "prudencia" como cálculo de conveniencia sigue su curso en la antropología kantiana. Aquí la prudencia deviene en "consejos de sagacidad" (*Klugheit*) para llegar a la felicidad. Estamos ante lo que se ha llamado "la larga historia de la degradación de la *phrónesis* aristotélica a esta simple capacidad pragmática de balancear ventajas y desventajas".¹⁰²

Ahora bien, la acepción que utiliza Lértora Mendoza acentúa, más bien, la dimensión semántica pícaro y social-darwinista. Parecería más una evocación de la "simulación" de José Ingenieros que una referencia a la palabra griega. La prudencia en tanto saber práctico asume, en esta acepción, un sentido utilitario y hasta cínico que coincide con la enunciación de Videla. Sin embargo, la propuesta de Lértora Mendoza nos permite sostener la siguiente hipótesis: el uso justificatorio de la "prudencia" aparece en el vocabulario contemporáneo y retrospectivo de los participantes del III CNF para indicar la negociación con el poder militar.

Las "razones prudentiales" en la obra de Carlos Nino

También en el ámbito anglosajón el liberalismo se dio una "devaluación" del concepto filosófico griego. Así es que, en los '70, Nino encuentra en el ámbito de Oxford un uso extendido

100 Marcos Novaro y Vicente Palermo, *op. cit.*, p. 128.

101 La palabra vulgar *phrónesis* fue elevada por los filósofos a concepto central de la ética. Sólo considerando el trayecto que va de Sócrates a Aristóteles vemos la importancia central de este concepto como sabiduría y, específicamente, como sabiduría práctica. En Aristóteles la *phrónesis* es una virtud o disposición práctica a la regla de elección, *cfr.* Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, p. 65.

102 Osvaldo Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE, 1996, p. 187. *Cfr.* Miguel Ángel Belmonte, *Prudencia, orden y vida política. De Aristóteles a Weber (y vuelta)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2012.

del sintagma "prudential reasons"¹⁰³ El filósofo argentino fijará un sentido muy preciso para este significado vigente en aquel ámbito. Como se nota especialmente en su obra *Ética y derechos humanos*, las razones prudentiales se contraponen a las razones morales. Es decir, una inversión de valor respecto al concepto filosófico griego. Señala Nino:

Quando la conducta deseable es en interés del agente no se necesita la moral sino que el individuo actúa a la luz de consideraciones prudentiales. Es posible que un individuo perciba que puede resultarle a la larga provechoso el ser moral, pero el ser moral implica desentenderse, en ciertas áreas, de cálculos de autointerés.¹⁰⁴

Pero, además, en esta misma obra las razones prudentiales se relacionan con la coacción estatal que obliga al agente a optar por motivaciones egoístas no morales.¹⁰⁵

Más específicamente, la principal coacción que Nino pondrá en el centro de su análisis será el poder militar. Como filósofo bien formado en Oxford, intelectual talentoso, integrante de SADAF y expositor en el III CNF, Nino conocía los mecanismos, violentos y sutiles, de la dictadura militar. Dos años después, en su rol de arquitecto de la política jurídica del gobierno de Alfonsín, Carlos Nino utilizará sistemáticamente el concepto de "razones prudentiales" para describir aquellas medidas legales que carecían de justificación moral pero que eran "necesarias", según él, para amortiguar la presión militar. Y este, como se sabe, fue el origen de la Ley de Obediencia debida.

El primer documento de esta política aparece en el memorándum que Carlos Nino y Jaime Malamud le enviaron a Raúl Alfonsín en los primeros días de octubre de 1982. En este texto, como ha señalado Horacio Verbistky, se advierte una ambigüedad estructural: por un lado, los ejecutores en tanto cometieron hechos aberrantes no debían ser eximidos de pena pero, al mismo tiempo, en tanto cumplían órdenes, es decir, en tanto coaccionados en circunstancias excepcionales, debían ser absueltos.¹⁰⁶ Es en este tramo de la contradictoria argumentación donde aparece el concepto que estamos analizando. Leemos en el memorándum:

De este modo, es plausible suponer que en la mayoría de los casos de quienes han obedecido estrictamente las órdenes recibidas en cometer delitos para reprimir a supuestos terroristas, la suma de tres excusas de obediencia, error y coacción alcanza para excluir, en estas circunstancias excepcionales, su culpabilidad por el acto. Por otra parte,

103 Por ejemplo, una de las obras que Nino tiene muy presente es Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press, 1970. El capítulo VI analiza la relación entre las razones prudentiales y la temporalidad.

104 Carlos Nino, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989, p. 71.

105 *Ibidem*, pp. 99-101.

106 Horacio Verbistky, *Civiles y militares. Memoria secreta de la transición*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, pp. 35-36.

no se pueden desconocer las *razones de extrema prudencia política* que llevan a limitar la punibilidad de la tercera categoría con el fin de rescatar a algunos hombres de armas para la reconstrucción democrática del país.¹⁰⁷

Nótese que los conceptos que resaltamos en cursivas se refieren, en el pensamiento de Nino, a la presión militar que obliga a dejar de lado las razones morales. Y, a continuación, leemos en el mismo documento: "Estas *consideraciones prudentiales* son sumamente relevantes si parten de una concepción de la pena que justifica a ésta no por su carácter retributivo sino como instrumento de protección social para el futuro".¹⁰⁸

Desde luego, resulta difícil entender de qué manera la libertad de secuestradores y torturadores serviría como "instrumento de protección". Tampoco parece verosímil que la liberación en masa de criminales de estado fuera una pedagogía democrática para el futuro. Pero, en cualquier caso, aquí nos importa destacar que el uso del concepto de "razones prudentiales" por parte de Carlos Nino se refiere a un cálculo de *Realpolitik* opuesto a la idea de moralidad de la *phronesis* griega y socrática. Actualmente esta acepción es un lugar común en los estudios de teoría política.¹⁰⁹ Al mismo tiempo, el uso tradicional de la palabra con el sentido de "sabiduría práctica" fue omnipresente en el III CNF.¹¹⁰

Conclusiones

La convocatoria del III CNF formó parte de la construcción del microcosmos filosófico en la Argentina, y del específico dispositivo de los Congresos Nacionales (en 1949, 1971 y 1980 para citar los más relevantes). Más allá de esta autonomía relativa, en el espacio social exterior se tramitaban fuertes tensiones. El activismo de obreros y estudiantes a partir de 1969 fue en ascenso y repercutió en la práctica misma de la filosofía. Con el Cordobazo, los regímenes dictatoriales comenzaron un rápido proceso de deslegitimación. En el II CNF de 1971 se produjo la irrupción de la filosofía de la liberación.¹¹¹ Luego de una querrela propia de las rebeliones juveniles del '68, los organizadores excluyeron a algunos jóvenes liberacionistas que

107 Documento facsimilar reproducido en Horacio Verbistky, *op. cit.*, pp. 264-267. El énfasis es nuestro.

108 *Ibidem*.

109 Para considerar un solo ejemplo que indica este uso generalizado, ver Pierre Rosanvallon, *El buen gobierno*, Buenos Aires, Manantial, 2015, p. 18.

110 Por ejemplo, la ponencia "Derecho y prudencia" de Olsen Girardi (*Actas I* ... pp. 544-510). En la intervención de Olivieri la prudencia aparece ligada a la autoconciencia y al autodomínio de la enseñanza socrática (*Actas II* ... p. 150).

111 Cfr. Enrique Dussel, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1994; Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1992 y Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo Veintiuno, 1999.

pedían participar en el encuentro. La reacción más inmediata de los filósofos conservadores fue defender una práctica filosófica despolitizada.

Una década después, el panorama era peor para la libertad de pensamiento. En el III CNF de 1980 la implementación del terror fue tan extrema que ya el conflicto ideológico no se produjo dentro del evento académico. En este sentido, la hipótesis del "pluralismo" de Léctora Mendoza no se sostiene. Como ya señalamos, la demarcación drástica fue excluir desde el principio posibles discursos disidentes. Cualquier posibilidad de crítica al régimen dictatorial fue extirpada del III CNF. La centralización contribuyó a unificar estas condiciones perentorias: los organizadores pertenecían a la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y a la Academia de Ciencias de Buenos Aires; además el evento se realizó en la Capital Federal. El requisito para participar fue la acreditación de un título de nivel superior en Filosofía.¹¹² Si examinamos las pertenencias de los participantes advertimos agrupamientos muy diversos: docentes, investigadores y profesionales que integraban asociaciones filosóficas y/o culturales; y que, además, se inscribían en áreas de especialización así como en programas filosóficos en marcha.

El éxito propagandístico del congreso se debió a la mayoritaria participación de los investigadores. Pocos meses antes, en julio de 1980, la visita de la Orquesta de París conducida por Daniel Barenboim generó un escándalo. Un grupo de músicos había realizado una discreta pero firme protesta que había sido difundida por los diarios locales como la típica "campaña de difamación".¹¹³ Aun cuando desde 1979 la imagen internacional de la dictadura estaba en su peor momento, la mayoría de los "filósofos", excepto el grupo de perseguidos, optó por legitimar al régimen militar, al mismo tiempo que buscó eventualmente consolidar sus respectivos capitales simbólicos.

La constitución de todo espacio escolástico, y el campo filosófico lo es de modo eminente, se funda en la *illusio* constitutiva. No habría filosofía sin adhesión visceral y corporal al juego.¹¹⁴ El campo de luchas internas en el III CNF expresó ese estado de competencia entre los diferentes capitales así como la coacción exterior del poder militar. Pero, entre las condiciones de demarcación impuestas ninguna fue tan significativa como la "despolitización". La comunidad de investigadores conocía perfectamente el efecto contradictorio de este condicionamiento para el propio ejercicio filosófico. Las figuras de Sócrates y de Heidegger, los dos verdaderos fantasmas detrás del microcosmos filosófico del III CNF, irradiaban una significación política inocultable. Dedicarse a la filosofía en épocas de dictadura para los participantes implicaba reforzar la torre de marfil de la autonomía relativa del campo filosófico o bien traducir, de

manera más o menos elíptica, las graves consecuencias de la violación de los derechos humanos en el interior de campo.

Podríamos pensar, incluso, que la coacción militar era tan extrema que la adhesión de los "filósofos" a la *illusio* fue condicionada por la posibilidad cierta de que cualquier disenso podría implicar tortura, secuestro y muerte. Es cierto que los investigadores estaban operando en una "situación límite". Pero no menos claro era que el legado socrático exigía el examen crítico de las propias acciones y una disposición al coraje. Y, cuando aludimos a esta exigencia del socratismo, nos referimos a la reinterpretación contemporánea de ese legado, atendiendo a los valores ético-políticos de nuestra época. Un filósofo genuinamente socrático tiende a cuestionar incansablemente el consenso lingüístico y conceptual sobre los que se basan los principios éticos vigentes. La ironía socrática es estructuralmente subversiva del propio campo filosófico porque reenvía la sublimación filosófica al lenguaje corriente y porque los valores compartidos son sometidos a escrutinio. Este tipo de operación, según Bourdieu, nunca supone cuestionar seriamente la *illusio* fundacional del espacio escolástico. Ahora bien, más allá de que esta última afirmación podría ser revisada,¹¹⁵ parece claro que en el caso de III CNF se confirma la tesis del sociólogo.

La interpretación de Olivieri de presentar a Sócrates como un filósofo relegado en la vida privada, como hemos visto, fue un *tour de force*. Aunque ninguno de sus colegas hubiera esperado temeridad de su parte, el investigador no realizó un examen de los desafíos éticos del presente. Por el contrario, Olivieri tradujo el sentido común conformista de los sectores medios. La *doxa* del "no te metás" ahora obtuvo dignidad filosófica. Olivieri optó, como ya notamos, por citar selectivamente a Sócrates cuando éste aconsejaba a sus discípulos no "comprometerse ahora" con su suerte. El acto ilocutivo de "invitar" al repliegue interior fue la propuesta de Olivieri. Esta exhortación, además, significaba una manera de reforzar el doble consenso de la comunidad filosófica. Por un lado, la convocatoria legitimaba al espacio institucional y al gobierno *de facto*, por otro, se proclamaba la resignación ante el régimen. Desde luego: la exigencia socrática de actuar con valor perdió todo su sentido.

Se podrá objetar que acaso no era posible una mínima maniobra de decisión libre en esta situación límite. Pero, como ha mostrado Tzvetan Todorov, la existencia de distintas posibilidades de elección se mantiene incluso en los contextos más inhumanos, como en los campos de exterminio.¹¹⁶ Los filósofos que residían en el país en 1980 hubieran podido optar, ante la convocatoria del III CNF, por cuatro respuestas: i) abstenerse de participar, ii) participar con una ponencia que desafiara directa o indirectamente los valores de la dictadura, iii) intervenir en el

112 Ver "Convocatoria", *Actas I*, op. cit., p.13.

113 Esteban Buch, *Música, dictadura, resistencia. La orquesta de París en Buenos Aires*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.

114 Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 135-36.

115 Sería interesante contrastar la propiedad de crítica permanente que Castoriadis propone para el "ágora filosófica" con la idea de Bourdieu de que todo espacio escolástico supone una *illusio* estructurante, es decir, un punto ciego que no admite cuestionamiento, Cfr. Cornelius Castoriadis, "El fin de la filosofía", op. cit..

116 Tzvetan Todorov, *Frente al límite*, México, Siglo Veintiuno, 1993, pp. 37-49.

III CNF con una ponencia "aséptica" o bien iv) colaborar más activamente con la dictadura.

Así, pues, podríamos apuntar la conclusión de que el "éxito" propagandístico del poder militar consistió en lograr que la respuesta mayoritaria fuera la opción iii). No deja de ser curioso que no hayamos podido identificar algunos ejemplos de la alternativa i), de abstención. Esta actitud hubiera sido, probablemente, una respuesta ética sin alto costo para quien esbozara una excusa verosímil. Más comprometida hubiera sido, desde luego, la postura de un objetor de conciencia que negara su participación. Pero, de hecho, la mayoría de los filósofos residentes en la Argentina optaron, en el mejor de los casos, por la modalidad de colaboración pasiva.

Por último, sostuvimos que el motivo de las "razones prudenciales" es la clave para comprender la estrategia mayoritaria de los filósofos que participaron en el III CNF. Esta motivación "adaptativa" alcanzó explicitación conceptual en la teoría y práctica de Carlos Nino. El gran iusfilósofo utilizó el sintagma de "razones prudenciales" para dar cuenta de la eventual negociación con el poder militar. La libertad y la decisión ética estaban constreñidas, según la visión de Nino, por el límite insuperable del poder militar. Y esta resignación, ya sea que se interprete como realista, ya como fatalista, desbordaba el momento de mayor poder de la dictadura. Aún en la debacle de 1982 y de la esperanza democrática posterior, Nino proyectó las motivaciones prudenciales hacia el período democrático. El iusfilósofo y el sector alfonsinista en general atribuyeron a la corporación militar un poder y legitimación que ésta ya no tenía. Luego, esta concesión imaginaria, provocaría la tragicómica encrucijada de semana santa de 1987.

En suma, es perceptible que esta estrategia tan uniforme de los filósofos se dio dentro de un mismo "inconsciente cultural".¹¹⁷ Esquemas comunes y una *doxa* conformista, permeados por el miedo, operaron como automatismos. Esta observación vale en tanto marco sociológico aunque no, por supuesto, como justificación filosófica y moral.

Sólo nos queda por aclarar que en ningún caso la enseñanza socrática debe tratarse como "perro muerto" en el siglo XXI. El esfuerzo por examinar las acciones humanas y sus consecuencias prácticas en nuestra época está en continuidad con el socratismo. La idea de que la memoria de las víctimas nos pide un gallo para Asclepio constituye una acción reparadora vigente. Esta deuda está estrechamente ligada a lucha por la justicia. Como contraejemplo virtuoso al III CNF en la Argentina, podemos recordar la resistencia de Jan Patočka, el "Sócrates de Praga" ante el autoritarismo del comunismo burocrático. Este genuino discípulo de Sócrates del siglo XX llevó a la práctica lo que más de un centenar de investigadores argentinos "prefirieron no

hacer". Con serenidad y sin ánimo de ser mártir.¹¹⁸ Jan Patočka, el filósofo de la corporalidad, no sólo se dedicó al "cuidado del alma" sino que puso su cuerpo al servicio de la justicia.¹¹⁹

Fuentes

Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía. Sesiones plenarias y de comisión,

Vol. I, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1982.

Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía. Sesiones de Comisión y Homenajes, Vol. II, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de filosofía y Letras, 1982.

Diario *La Nación*, octubre de 1980.

Bibliografía

AA. VV., "La filosofía argentina y sus tareas de legitimación", *Dialéctica*, Año I, n° 3/4, octubre de 1993, pp. 5-12.

Adorno, Theodor W., **Kierkegaard. Construcción de lo estético**, Madrid, Akal, 2006 [1940].

Arendt, Hannah, **Crisis de la República**, Madrid, Taurus, 1973.

Arendt, Hannah, **La Promesa de la Política**, Barcelona, Paidós Ibérica, 2008.

Arpini, Adriana María, "El exilio filosófico de los '70. Ejercicio crítico y resistencia", **Tramas e itinerarios. Entre Filosofía práctica e Historia de las ideas de nuestra América**, Buenos Aires, Teseo, 2020, pp. 353-383.

Aubenque, Pierre, **La prudencia en Aristóteles**, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.

118 A diferencia del teólogo de liberación Monseñor Romero, Jan Patočka no murió heroicamente como mártir. Las versiones que referían la tortura como causa de su muerte al parecer no fueron ciertas. El filósofo no gozaba de buena salud y la injusta detención, al parecer, precipitó su final, cfr. Jonathan Bolton, **Worlds of dissent : Charter 77, the Plastic People of the Universe, and Czech culture under communism**, USA, Harvard University Press, 2012, capítulo 5.

119 Agradezco la generosa colaboración de Lucía Belloro, Hugo Biagini, Alejandro Cassini, Daniel De Lucía y Diana Maffia. La lectura crítica de Lucas Domínguez y Natalia Bustelo contribuyó a mejorar este texto.

117 Pierre Bourdieu, "Campo intelectual y proyecto creador", **Campo de poder, campo intelectual**, Buenos Aires, Quadrata 2003, p. 43 y ss.

- Belloro, Lucía A., "El III Congreso Nacional de Filosofía. Un espacio académico desmembrado bajo la última dictadura en Argentina", **Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento** n° 3, 2018, pp. 65-82.
- Belmonte, Miguel Ángel, **Prudencia, orden y vida política. De Aristóteles a Weber (y vuelta)**, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2012.
- Berisso, Daniel y Alejandra Furfaro, "Entrevista a Jorge Dotti", **Espacios de Crítica y producción** n° 54, pp. 69-94.
- Biagini, Hugo, **Panorama filosófico argentino**, Buenos Aires, Eudeba, 1985.
- Bolton, Jonathan, **Worlds of dissent: Charter 77, the Plastic People of the Universe, and Czech culture under communism**, USA, Harvard University Press, 2012.
- Bourdieu, Pierre, "Campo intelectual y proyecto creador", en **Campo de poder, campo intelectual**, Buenos Aires, Quadrata 2003 [1966], pp.13-52.
- Bourdieu, Pierre, "Algunas propiedades de los campos", **Sociología y cultura**, México, Grijalbo, 1990 [1980], pp. 119-126.
- Bourdieu, Pierre, **Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción**, Barcelona, Anagrama, 1997 [1994].
- Bourdieu, Pierre, **Meditaciones pascalinas**, Barcelona, Anagrama, 1999 [1997].
- Bretal, Eleonora, "Rasgos de la cotidianeidad en dictadura: representaciones de ex-obreros que no estaban metidos en nada", **VII Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente**, La Plata, 2015.
- Buch, Esteban, **Musica, dictadura, resistencia. La orquesta de París en Buenos Aires**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Burkart, Mara Elisa, "La dictadura militar y sus proyectos de transformación cultural", **Actas de las XI° Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**, Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.
- Burke, Peter, **La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984**, Barcelona, Gedisa, 1996 [1990].
- Canavese, Mariana, "El espacio público entre la asfixia y la resistencia: usos de Foucault durante la dictadura argentina", **Polis** n° 31, 2012.
- Canavese, Mariana, **Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días**, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2015.
- Carassai, Sebastián, **Los años setenta de la gente común. La naturalización de la violencia**, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2013.
- Cassini, Alejandro, "Los caminos hacia la profesionalización de la filosofía: las revistas argentinas de filosofía en el último cuarto de siglo", **Cuadernos de Filosofía** n° 43, 1998, pp. 103-113.
- Cassini, Alejandro, "Francisco José Olivieri (1932-2003)", **Methexis** n° 16, 2003, pp. 99-100.
- Cassini, Alejandro, "La fragmentación de la filosofía: sus causas y sus consecuencias", **Revista Latinoamericana de Filosofía**, Vol. 43, 2007, pp.105-133.
- Castoriadis, Cornelius, "El fin de la filosofía", **El mundo fragmentado**, Montevideo, Altamira, 1993, pp. 119-133.
- Cerutti Guldberg, Horacio, **Filosofía de la liberación latinoamericana**, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Csejtei, Dezsö y Aniko Juhasz, "Sobre la concepción de la muerte en la filosofía de Nietzsche", **Daimon** n° 23, mayo-agosto de 2001, pp. 77-94.
- Domínguez Rubio, Lucas, "La profesionalización de la filosofía a través de sus revistas", **Información, cultura y sociedad** n° 38, 2018, pp. 13-40.
- Dussel, Enrique, **Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación**, Bogotá, Nueva América, 1994.
- Foucault, Michel, **Nietzsche, Freud, Marx**, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995 [1967].
- Gadamer, Hans-Georg, **Verdad y Método**, Tomo 1, Madrid, Cristiandad, 1996 [1960].
- Glucksmann, André, **Los dos caminos de la filosofía**, Buenos Aires, Tusquets editores, 2010 [2009].
- Gómez-Lobo, Alfonso, **La ética de Sócrates**, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998 [1994].
- Guariglia, Osvaldo, **Moralidad. Ética universalista y sujeto moral**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Habermas, Jürgen, "La grandeza de un influjo", **Perfiles filosófico-políticos**, Taurus, Madrid, 1975 [1959], p. 65-72.
- Hegel, Georg Wilhelm. Friedrich, **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, México, Fondo de Cultura Económica, 1979 [1833], Tomo 2.
- Jaeger, Werner, **Paideia: los ideales de la cultura griega**, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1957].
- Jaspers, Karl, **Los grandes filósofos I. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús**, Buenos Aires, Sur, 1971.

- Jenofonte, **Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología**, México, UNAM, 1993.
- Kierkegaard, Sören, "Sobre el concepto de ironía", **Escritos**, Volumen 1, Madrid, Trotta, 2000.
- Lastra, Soledad, **Actitudes sociales frente a la última dictadura militar en Argentina: Reflexiones y debates**, Tesis de licenciatura en Sociología, FaHCE-UNLP, 2007. Disponible en <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=lte474>.
- Lértora Mendoza, Celina y Luis Farré, **La filosofía en la Argentina**, Buenos Aires, Docencia, 1981.
- Lértora Mendoza, Celina, "El Tercer Congreso Nacional de Filosofía: cierre de un ciclo", **En tiempos del Bicentenario: la ciencia y nuestra historia. XVIII Jornadas de historia del pensamiento científico argentino. Actas**, Buenos Aires, 2015, pp. 181-191.
- Losurdo, Domenico, **Nietzsche, Il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico**, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- Löwith, Karl, **De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**, Katz, Buenos Aires, 2008 [1939].
- Löwith, Karl, **Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio**, Madrid, Visor, 1992 [1959].
- Löwy, Michael, **Guerra de dioses. Religión y política en América Latina**, Siglo Veintiuno, México 1999.
- Maddoni Luciano y Marcelo González, "El II Congreso Nacional de Filosofía y el 'estallido' del Polo argentino de la Filosofía de la Liberación", **Cuadernos del CEL**, 2018, Vol. III, n° 5 Págs. 72-109.
- Maffía, Diana, "El análisis filosófico y la universidad de las catacumbas", **Actas del XV Congreso Nacional de Filosofía AFRA**, Buenos Aires, 2010.
- Marcos, Graciela, "Homenaje a Francisco J. Olivieri", **Actas de las III Jornadas Ágora Philosophica**, Mar del Plata, 2003.
- Massuh, Víctor, **La Argentina como sentimiento**, Buenos Aires, Sudamericana, 1984 [1982].
- Mondolfo, Rodolfo, **Moralistas griegos. La conciencia moral, de Homero a Epicuro**, Buenos Aires, Imán, 1941.
- Mondolfo, Rodolfo, **La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua**, Buenos Aires, Imán, 1955.
- Mondolfo, Rodolfo, **Sócrates**, Buenos Aires, Eudeba, 1981 [1955].
- Nagel, Thomas, **The Possibility of Altruism**, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- Nino, Carlos, **Ética y derechos humanos**, Buenos Aires, Astrea, 1989 [1984].
- Nino, Carlos, **Juicio al mal absoluto. Los fundamentos y la historia del juicio a las juntas**, Buenos Aires, Emecé, 1997.
- Novaro, Marcos y Vicente Palermo, **La Dictadura Militar 1976/1983: del golpe de Estado a la restauración democrática**, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- O'Donnell, Guillermo, "Democracia en la Argentina: Micro y Macro", Oscar Oszlak (comp.), **Proceso, Crisis y Transición democrática**, Buenos Aires, CEAL, 1982.
- Ortega y Gasset, José, **La rebelión de las masas**, Buenos Aires, Editorial Hyspamérica, 1983 [1922].
- Pérez, Diana, "La Tradición Analítica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Un testimonio personal", **Cuadernos de filosofía** n° 69, julio-diciembre, 2017, pp. 47-57.
- Peterson, Sandra, "An authentically socratic Conclusion in Plato's *Phaedo*: Socrates' debt to Asclepius", Naomi Reshotko & Terry Penner (eds.), **Desire, Identity, and Existence**, Kelowna, BC, Academic Print. & Pub., 2003, p. 33-52.
- Platón, **Euthyphro, Apology and Crito**, Oxford, 1954.
- Platón, **Apología de Sócrates**, Buenos Aires, Eudeba, 2006.
- Platón, **Las Cartas**, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1970.
- Platón, **El Fedón**, Buenos Aires, Eudeba, 1993.
- Plotkin, Mariano Ben, **Freud en las Pampas**, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- Popper, Karl, **La sociedad abierta y sus enemigos**, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992 [1944].
- Presas, Mario, **La situación de la filosofía de Karl Jaspers**, Buenos Aires, De Palma, 1978.
- Presas, Mario, "Jaspers y Heidegger en la Alemania de 1933", **Diálogos**, Vol. 27, n° 60, 1992, pp. 165-184.
- Rabossi, Eduardo, "Philosophical analysis in Argentina", J. Gracia et alia (eds.), **Philosophical analysis in Latin America**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1984, pp. 17-23.
- Recondo, Gregorio, **La Argentina desconocida. De la imitación a la creación**, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1982.
- Ricoeur, Paul, **Freud: una interpretación de la cultura**, México, Siglo Veintiuno, 1990 [1965].
- Ricoeur, Paul, **Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II**, Buenos Aires, FCE, 2000 [1986].

Rodríguez, Laura Graciela, "Cultura y dictadura en Argentina (1976-1983): estado, funcionarios y políticas", **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, Vol. 2, n° 42, 2015, pp. 299-325.

Rosanvallón, Pierre, **El buen gobierno**, Buenos Aires, Manantial, 2015.

Sloterdijk, Peter, **Crítica de la razón cínica**, Madrid, Taurus, 1989 [1983].

Solano, José, **Más allá de la ciudad. Pensamiento político de Sócrates**, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013.

Somoza, Paulino Ares, **El materialismo histórico. Estudio crítico**, Buenos Aires, Eudeba, 1978.

Steiner, George, **Martín Heidegger**, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 [1978].

Tarcus, Horacio "José Szabón: Perfil de un filósofo secreto", **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela, Vol. 18, n° 62, julio-septiembre de 2013, pp. 145-150.

Terán, Oscar, **De utopías, catástrofes y esperanzas: un camino intelectual**, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2006.

Todorov, Tzvetan, **Frente al límite**, México, Siglo Veintiuno, 1993 [1991].

Tovar, Antonio, **Vida de Sócrates**, Madrid, Revista de Occidente, 1947.

Verbitsky, Horacio, **Civiles y militares. Memoria secreta de la transición**, Buenos Aires, Sudamericana, 2003 [1987].

Vlastos, Gregory, "Socrates and Vietnam", Myles Burnyeat (ed.), **Socratic Studies**, Cambridge, Cambridge, University Press, 1987, pp. 127-133.

Waterfield, Robin, **La muerte de Sócrates**, Madrid, Gredos, 2011 [2009].

Zeller, Eduard, **Sócrates y los sofistas**, Buenos Aires, Nova, 1955 [1922].

Resumen

En el presente artículo se reconstruye la imagen de Sócrates a partir de la ponencia de Francisco Olivieri, en el marco del III Congreso Nacional de Filosofía, organizado en Buenos Aires durante 1980. Según la interpretación del investigador, la enseñanza socrática se resume en un repliegue hacia la interioridad. Este sentido apolítico y kierkegaardiano coincide con la *doxa* social y con el proceso de privatización de la vida de aquellos años. Luego de constatar que la comunidad filosófica participó mayoritariamente en el Congreso, se estudia la estrategia principal de los distintos grupos del campo filosófico siguiendo el hilo conductor del concepto de "razones prudentiales". En contradicción con la ética socrática, esta disposición a la adaptación, desempeñó, al filo de la transición democrática, un papel central en el proyecto iusfilosófico de Carlos Nino.

Palabras clave: Sócrates; Dictadura; Campo filosófico; Razones prudentiales.

A rooster for Asclepio and another for Videla. Socrates and the "prudential reasons" in the III National Congress of Philosophy of 1980

Abstract

This article analyzes the image of Socrates proposed by Francisco Olivieri's dissertation at the III National Congress of Philosophy (Buenos Aires, 1980) held during the military rule. According to Olivieri, Socratic teaching could be summarized as a retreat into a Kierkegaardian apolitical interiority that coincided with the privatization of political life that was typical in those years. After establishing that the majority of the philosophical community participated in this Conference, this article studies the strategies of the various groups in the philosophical field under the guiding concept of "prudential reasons". In contradiction with Socratic ethics, this proposal of adaptation played a central role in the jusphilosophical project of Carlos Nino during the democratic transition.

Keywords: Socrates; Dictatorship; Philosophical field; Prudent reasons.

Recibido: 7/7/2022

Aceptado: 6/9/2022