

De la obstétrica de la violencia bélica a la paz perpetua. Notas en torno al fenómeno de la guerra en las obras de J. B. Alberdi y C. Astrada.

Martín José Prestía.

Cita:

Martín José Prestía (2015). *De la obstétrica de la violencia bélica a la paz perpetua. Notas en torno al fenómeno de la guerra en las obras de J. B. Alberdi y C. Astrada. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/1081>

Hacia la paz perpetua. Apuntes en torno al fenómeno bélico en la obra de Juan Bautista Alberdi y Carlos Astrada.

Prestía, Martín José. UBA – IDAES/UNSAM
martinprestia@gmail.com

Resumen:

El pensamiento argentino y latinoamericano ha estado siempre atravesado por lo político, volcado hacia la reflexión en torno a los destinos nacionales y continentales en el marco de la compleja relación con el mundo occidental. En ese sentido, el problema de la *guerra* ha sido uno de los tópicos más importantes sobre los que ha versado la reflexión en nuestro continente.

El propósito del presente trabajo es indagar en la obra de Juan Bautista Alberdi y Carlos Astrada, dos autores fundamentales para el pensamiento argentino. El análisis busca, a través de la exégesis de los textos y su inscripción en el contexto histórico correspondiente, arrojar luz sobre la mirada de ambos autores acerca del fenómeno bélico y su relación con el destino nacional. A su vez, se intentará trazar paralelos entre ambas concepciones filosóficas en relación al fenómeno bélico.

Palabras clave:

Filosofía argentina – paz perpetua – crítica al militarismo – historia de las ideas y de los intelectuales.

Hacia la paz perpetua. Apuntes en torno al fenómeno bélico en la obra de Juan Bautista Alberdi y Carlos Astrada.

Martín Prestía (UBA/IDAES-UNSAM)
martinprestia@gmail.com

Introducción

La filosofía argentina ha estado signada por una vocación de intervención en la vida social y política, a punto tal de erigirla como orientación y programa. Esa vocación se ha expresado en la necesidad de conformar una cosmovisión nacional en diálogo con la tradición filosófica occidental, un pensamiento vernáculo capaz de identificar y dirimir las exigencias de su tiempo. Tal concepción descansa en una autopercepción del filósofo y su disciplina como inmiscuida en los destinos nacionales, reclamado por el momento histórico para definir la dirección de la orientación política del país. “Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades” (Alberdi, 1842), resume la sentencia de Juan Bautista Alberdi, que en 1842 decretaba el sino de la filosofía y, en general, el pensamiento americanos: resolver los problemas de la región a fin de elevar el país a la altura de su tiempo.

El texto de Alberdi a analizar aquí, *El crimen de la guerra* (1870), alberga en su seno la misma concepción: es necesario una correcta dilucidación del problema de la guerra como modo de posicionarse en el mundo y enderezar los destinos nacionales. Alejado del poder, crítico de la guerra del Paraguay y del culto a los héroes guerreros sobre los que se erigen las construcciones simbólicas de la Patria, Alberdi reclama la conformación de una Sociedad de las Naciones a modo de árbitro o juez en los posibles conflictos bélicos. Sólo así podrá desarrollarse y realizarse el pueblo-mundo, y con él se entrará en el Reino de la Paz.

Hacia mediados de la década de 1940, el filósofo Carlos Astrada asume el llamado perentorio de lo que él percibe como una revolución nacional: el proyecto político peronista ha torcido el eje de todas las dimensiones de la vida social, y ante ello sólo cabe posicionarse. La etapa del peronismo, sobre todo en los primeros años de gobierno, aparecerá como el momento más álgido de su relación con el poder. Este acercamiento lo llevará a asumir el papel de *filósofo de Estado* (David, 2004:164), con la pretensión de desarrollar una cosmovisión que funcionara como aglutinadora del

movimiento, un pensamiento nacional que proveyera sustento y autoconciencia a dicho proyecto político. El texto que nos ocupa principalmente, *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, es una de las participaciones políticas que realiza desde el rol del intelectual¹. A diferencia de Alberdi, la palabra de Astrada está teñida por la impronta del poder; con ella busca legitimar la doctrina oficial de la tercera posición, que se resume, en el plano bélico, en la postulación de un pacifismo “de convicción” unido a un necesario militarismo “instrumental”; y en lo político, en la paz o conciliación de los intereses contrapuestos en el seno de la sociedad para una futura pacificación de las naciones.

I. Juan Bautista Alberdi

1. El crimen de la guerra y la constitución del pueblo-mundo.

El crimen de la guerra fue escrito en 1870 en París, con motivo de participar en un concurso de la Liga Internacional y Permanente de la Paz, al que finalmente no se presentaría. Tiene como contexto histórico inmediato la finalización de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870), telón de fondo ineludible al leer el libro y que explica en gran parte la concepción general de Alberdi sobre la guerra y la necesidad de erradicarla del continente americano como modo de avanzar hacia la civilización.

En primer lugar, entonces, cabe señalar que el texto de Alberdi descansa sobre la clásica dicotomía *civilización y barbarie*. Si bien ambos términos funcionan de manera completamente excluyente, *dentro* de la civilización habría barbarie, la guerra, y la consecución de la civilización se realizaría erradicando el fenómeno bélico, lo que se vislumbra en el horizonte histórico. La guerra va en contra del desarrollo productivo y cultural de las naciones; en ese sentido, el texto alberdiano encarna un proyecto “civilizadorio” a la manera de la Ilustración y las teorías liberales de la época

¹ A este respecto, pueden mencionarse algunos hitos más para ilustrar el papel de Carlos Astrada durante estos años. Los más recordados son, por un lado, el fundamental texto *El Mito Gaucho* (1948), en el que hay un intento por dilucidar lo que el autor llama “la esencia argentina”, y retomar contacto con ella, mostrando los vínculos con el momento histórico en el que escribe; por el otro, el Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza en 1949, cuya organización estuvo prácticamente a cargo del filósofo cordobés, y en el que se disputaba la hegemonía ideológica del peronismo, en una puja entre el escolasticismo neotomista y la filosofía existencial heideggeriana, de la que Astrada se sentía parte. De menor importancia, paralelamente, dictará ese mismo año una conferencia en la que legitima filosóficamente la Reforma Constitucional, cuyos tintes laicos y modernizantes deben ser comprendidos en el marco de la citada disputa ideológica. El desarrollo *in extenso* de estos tópicos se encuentra en David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

optimista de la burguesía. Sus influencias más notorias son Adam Smith, Grocio, Rousseau, Kant; y, si la barbarie es la guerra, la civilización será la paz, traída, fundamentalmente, por el comercio.

Entremos en el texto con una extensa cita:

[e]l crimen de la guerra. Esta palabra nos sorprende, sólo en fuerza del grande hábito que tenemos de esta otra, que es la realmente incomprensible y monstruosa: el derecho de la guerra, es decir, el derecho del homicidio, del robo, etc.; porque esto es la guerra, y si no es esto, la guerra no es la guerra. Estos actos son crímenes por las leyes de todas las naciones del mundo. La guerra los sanciona y los convierte en actos honestos y legítimos, viniendo a ser la guerra, en realidad, el derecho del crimen, contrasentido espantoso y sacrílego, que es un sarcasmo para la civilización (Alberdi, 1956:5).

La condena de la guerra por parte de Alberdi, además de situarse en el plano moral, se hace en términos lógicos. Parte interesada y juez se confunden en la guerra y la justicia, de ese modo, se ejerce de forma criminal: “[I]a espada de la guerra es la espada de la parte litigante, es decir, parcial y necesariamente injusta (...) En esa imparcialidad, generalmente enorme, reside el crimen de la guerra” (Íb:7).

Los Estados-Nación se encuentran en la incertidumbre del estado de naturaleza. Debe construirse un derecho único y universal que tenga como objeto al hombre, y que conforme una Sociedad de las Naciones o Comunidad Internacional que se erija en árbitro y juez de los conflictos que pudieran desatarse entre dos países. Esa Sociedad que el pensador argentino postula es llamada “pueblo-mundo” y está en tránsito gradual –pero inexorable– de constitución. Con ella se pretende interrumpir o suspender el conflicto bélico, y reemplazarlo por la paz del comercio de un mundo armoniosamente integrado por la división internacional del trabajo.

Interesa aquí, primeramente, la filosofía de la historia sobre la que descansan los desarrollos alberdianos. Una serie de conceptos interrelacionados: *providencia*, *naturaleza perfectible del hombre*, *instrumentos providenciales*, se anudan en una visión determinista de la historia que expresa una confianza en el progreso, propia de la Ilustración. “Los gobiernos, los sabios, los acontecimientos de la historia, son instrumentos providenciales de la construcción secular de ese gran edificio del pueblo-mundo, que acabará por constituirse sobre las mismas bases, según las mismas leyes fundamentales de la naturaleza moral del hombre” (Íb:27).

A continuación, Alberdi revisará toda la serie de fuerzas que trabajan encaminando al mundo hacia esa dirección. En primer lugar, el cristianismo, la moral cristiana y su concepto de igualdad entre los hombres, que expresa una incompatibilidad absoluta con la guerra. En segundo lugar introduce el comercio, al que otorga una función civilizadora y humanitaria, llamándolo “pacificador universal”. Apoyándose en una metáfora biológica que convierte a la sociedad internacional en un gran *organismo*, legitima y ensalza las (supuestas) virtudes de la división internacional del trabajo. En el desarrollo de estos argumentos se expresa el fuerte componente liberal del pensamiento alberdiano: “[c]ada tarifa, cada prohibición aduanera, cada requisito inquisitorial de la frontera, es una atadura puesta a los pies del pacificador; es un cimientito puesto a la guerra” (Íb:35). En tercer lugar, Alberdi pone a la libertad de los pueblos, esto es, la participación de los mismos en la gestión y gobierno de sus destinos. El cuarto elemento, finalmente, es el estado de neutralidad como contrario a la guerra, pues adelanta la formación de esa comunidad internacional que juzga a los beligerantes de forma imparcial. Pero esa neutralidad debe ser operante y activa, pues sino degenera en complicidad. Y esto debe ser relacionado con otro concepto de cuño liberal e inspiración ilustrada: la opinión pública, que debe condenar la guerra y mostrar su desprecio ante los beligerantes como modo de disuadirlos de la guerra (Íb:44).

Además de estos elementos, todos aquellos acontecimientos que ayuden a acercar a los pueblos del mundo van en dirección de la constitución del Reino de la Paz. Así, el telégrafo, el ferrocarril, el vapor, serán celebrados como adelantos técnicos civilizatorios, que unen a los pueblos y los alejan de la guerra. El progreso técnico se identifica, de ese modo, con el progreso espiritual.

Alberdi asestará dos golpes finales con los que cierra su argumentación. El primero será contra la diplomacia que, si bien es preferible a la guerra, lleva en su entraña la misma concepción que hace del derecho de la guerra un contrasentido, pues implica la ausencia de una autoridad común. El segundo, será contra las llamadas “guerras justas”, que Alberdi valida en tanto y en cuanto expresan el derecho de conservar la propia existencia, aunque mantienen el problema de la carencia de un árbitro o juez imparcial.

2. Crítica al militarismo

Más interesante que los desarrollos de Alberdi expuestos hasta aquí resulta la crítica del pensador argentino al militarismo y al “estado de guerra”. Trataremos pormenorizadamente estos temas, pues adelantan varios de los desarrollos astradianos en torno de la crítica del militarismo ideológico.

La guerra, por un lado, convierte a la sociedad en un gigantesco ordenamiento que funciona de manera semejante a un ejército, con su unidad y disciplina(miento). En la unidad de la masa desaparece la individualidad, dirá Alberdi. Por el otro, el fenómeno bélico arrastra a los pueblos a la pérdida de la libertad, pues deposita el poder soberano en manos de ese “Estado dentro del Estado” que es el ejército, “expresión de la guerra en reposo, lo cual no es equivalente a la paz. La paz armada es una campaña sin pólvora contra el país” (Íb:51). Esto es así, pues, al volcarse todos los esfuerzos de la Nación sobre el terreno bélico, se ataca la riqueza de la misma, por verse inhibidas la agricultura, el comercio y la industria. La guerra, por último, siega las generaciones jóvenes, despoblando la Nación.

Hacia el final del escrito advertimos un desarrollo en torno de la realidad de América del Sur. La guerra en ella es absurda, en virtud de la comunidad de intereses y homogeneidad cultural de las Repúblicas que la componen. Pero la crítica al militarismo adquirirá aquí una mayor fuerza, pues prontamente advierte Alberdi que todos los héroes de la región son militares. La idolatría que despiertan los mismos descansa sobre la veneración de la *gloria*, un concepto que el pensador argentino cuestiona y al que intenta desvincular del culto a los guerreros y los caudillos. “La gloria en general es el honor de la victoria del hombre sobre el mal” (Íb:72), dice Alberdi, y continúa afirmando que, con el desarrollo histórico del hombre, el *mal* pasó del hombre –el Otro– a la naturaleza. Con ello, la guerra cambia de objeto, y se experimenta un cambio en el concepto mismo de gloria, que se asocia al de verdad. Ya no se domina al hombre sino a la naturaleza, a la que se extirpa de su mal: el error o el desconocimiento. Alberdi pretende reemplazar el culto de los “bárbaros héroes del sable” por el de “los noble héroes de la ciencia” (Íb:74). En América del Sur, empero, la gloria sólo está asociada a los guerreros: “[n]i en las ciencias físicas, ni en las conquistas de la industria, ni en ramo alguno de los conocimientos humanos, conoce el mundo una gloria sudamericana que se pueda llamar universal” (Íb:135).

Existen otros motivos para terminar con la idolatría hacia los héroes en la región. En razón de su filosofía de la historia, Alberdi desmonta el culto de los guerreros al hacer aparecer al caudillo como un mero instrumento de la providencia. Con ello, hará la crítica de San Martín, impugnando la entronización del mismo en “modelo” por parte de Bartolomé Mitre y la tradición historiográfica que éste inaugura. Para la concepción alberdiana, San Martín es un engranaje en el gran mecanismo de la historia, y lo que él hizo podría haber sido hecho por cualquier otro de los jefes militares de los procesos independentistas americanos. “La breva cayó cuando estuvo madura y porque estaba

madura (...) Cuando un brazo es necesario para la ejecución de una ley de mejoramiento y progreso, la fecundidad de la humanidad lo sugiere no importa con qué nombre” (Íb:136).

El culto de la gloria guerrera se expresa en una serie de manifestaciones culturales que Alberdi también impugna: la poesía de las estatuas, a la cual se le añade la de los versos. “Toda la literatura argentina es la expresión de su historia militar”, fundida “en el molde de la poesía española, eterna epopeya militar” (Íb:140). A Alberdi lo preocupa el culto de los guerreros pues, en su opinión, va contra la idea de libertad. La gloria de las gestas militares produce un mecanismo de “alienación”² en los héroes, por el cual el pueblo deposita el gobierno y la capacidad de decidir su destino político e histórico en las manos del caudillo.

A pesar de la ingenuidad y las múltiples impugnaciones que pueden realizarse al planteo alberdiano, sobre todo en los aspectos del liberalismo económico y en la fe ciega en el Progreso, vayamos a su concepto: resolver la guerra y la paz es necesario para establecer un proyecto político nacional. Alberdi consideraba que en países nuevos, de escasa organización institucional, la guerra era el principal obstáculo para su desarrollo y engrandecimiento. La solución, para él, consistía en reemplazar la barbarie de la guerra por la civilización del comercio, la búsqueda de un mundo armoniosamente integrado por la (para él neutral) división internacional del trabajo. A ello se le sumaría un derecho internacional capaz de erigirse en árbitro imparcial de los presuntos conflictos que pudieran desatarse entre los países, institucionalidad del “pueblo-mundo” en tránsito de conformación por la lenta pero inexorable marcha del progreso.

II. Carlos Astrada.

1. La guerra como fenómeno histórico.

La conferencia *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, de 1947, debe ser considerada como un hito del entrelazamiento que se configura entre filosofía y política en el primer gobierno peronista. En primer lugar, porque esa relación aparece corporizada en su expresión más concreta: es el propio presidente Perón quien le pide al pensador, un miembro de la sociedad civil, que dicte una conferencia en torno al problema de la guerra en la Escuela Naval, operación que hace efectiva la figura del filósofo de Estado. En segundo lugar, porque la conferencia es, a un tiempo, definición teórica del problema de la guerra y de su relación con el desarrollo de las naciones, delimitación de

² No es una expresión de Alberdi, aunque consideramos que es un término acertado para expresar su concepción.

la misión de las fuerzas armadas en la Argentina y declaración del rol internacional que debía ocupar el país de cara al nuevo ordenamiento mundial, tras la finalización de la Segunda Guerra y la conformación de los bloques antagónicos capitalista y comunista. A su vez, tales opciones políticas tienen por supuesto la reactivación de la esencia argentina, por lo que Astrada legitima el fenómeno del peronismo identificándolo con un proyecto político capaz de cumplir el *destino* nacional. En palabras de Horacio González: “[s]in duda, el filósofo está hablando desde la oscura densidad del Estado, donde cree poder percibir necesidades y tareas, comenzando por la de él mismo, hablándole a las armas y vinculando la función filosófica a la identificación de ‘un destino para nuestra vocación de grandeza histórica’” (González, 2007:296).

Los argumentos de Astrada en torno a la guerra están tomados, casi enteramente, de una conferencia dictada por su maestro Max Scheler en 1927, *La idea de paz y el pacifismo*. Sin embargo, no son los primeros desarrollos del autor argentino en torno al fenómeno bélico. Ya en un temprano 1925 Astrada había escrito un pequeño artículo en el que criticaba las interpretaciones “espiritualistas” de la Primera Guerra Mundial –de algún modo, una diatriba contra la *Kriegsideologie* [ideología de la guerra] en su conjunto, de la cual Max Scheler había sido uno de sus mayores exponentes³. Scheler rectificará sus posiciones en la citada conferencia de 1927, y la guerra dejará de tener el valor positivo que le había otorgado durante la conflagración mundial. Vale la pena recordar brevemente el argumento del joven Astrada en su escrito de 1925 intitulado *La deshumanización de Occidente*; en él la crítica de la guerra corre en paralelo con una impugnación de la técnica occidental. La guerra no puede encarnar valores espirituales puesto que es expresión de una civilización que prioriza el elemento económico y el progreso material. Astrada llega a preguntarse, dramáticamente, por la (im)posibilidad de humanizar la técnica, aunque no da una respuesta. Como veremos, en la conferencia que el filósofo argentino dictará más de veinte años más tarde en la Escuela Naval aparecerán otra vez estas cuestiones, aunque allí la relación con la técnica es necesariamente otra, en función del proyecto político peronista.

En *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Astrada toma como punto de partida de sus desarrollos el fin de la Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias destructivas. Ante tal catástrofe material y espiritual, los hombres, decisores y artífices de su destino, se hallan ante la responsabilidad histórica de optar por una postura bajo la cual sea imposible repetir las atrocidades a las que condujo el enfrentamiento bélico, mientras en el horizonte se divisa la posibilidad de un

³ Para ver un análisis de la posición scheleriana, así como del resto de los pensadores alemanes del periodo en los que la experiencia de la guerra adquiere ribetes místicos, ver Losurdo, D. (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*. Buenos Aires: Losada.

conflicto entre la Unión Soviética y los Estados Unidos, capaz de desembocar en una nueva guerra. En ese contexto, la Argentina necesita “directivas ideales y una actitud lúcida e inequívoca frente a los problemas de la *guerra* y de la *paz* y a la *misión de sus fuerzas armadas*, en consonancia con su *ideal político* y programación de la tarea que le imponen la fidelidad a sus *esencias históricas*” (Astrada, 1948:7. El subrayado es nuestro).

En cuanto a la caracterización de la guerra, Astrada se ocupa de desechar, primeramente, toda interpretación que la considere un medio propicio para la vigorización de los pueblos, su higienización moral y biológica y el engrandecimiento de las comunidades nacionales. Al mismo tiempo, rechaza también las concepciones que entienden a la guerra como un mecanismo a través del cual se produce un florecimiento del espíritu y el consecuente progreso de la humanidad y la civilización. Si bien el autor le otorga importancia en algunos casos pretéritos concretos –al igual que lo había hecho Alberdi–, su discurso está enteramente movido por la pretensión de no absolutizar la contienda bélica como fenómeno atemporal y necesario –lo que lo haría, por ello, deseable–, sino de redimensionarlo en su historicidad. En ese sentido, como todo hecho histórico, el enfrentamiento bélico puede ser pensado como transitorio, capaz de perecer:

el hecho de que el alumbramiento de las grandes culturas haya tenido lugar mediante la obstétrica de la violencia bélica no nos permite derivar de él la conclusión, fundamentalmente falsa, de que cuando se presente ese factor se seguirá siempre y necesariamente el mismo efecto. Porque haya sido así en el pasado no es una razón para que siga siendo lo mismo, con una especie de regularidad legal, en todo el futuro del decurso histórico (Íb:9).

Descartadas las concepciones que entronizan al enfrentamiento bélico por otorgarle un papel destacado en el fortalecimiento del espíritu, el autor introduce el pensamiento de Karl Jaspers, para quien en el hombre existiría un oscuro y tenaz impulso, una voluntad ciega e irrefrenable para la guerra. De este modo, la guerra enraizaría en la esencia humana misma, como una inclinación dormida pero siempre latente, capaz de desencadenarse en cualquier momento. Astrada rechaza esta concepción; para él existe en el hombre una aspiración hacia el poder y la lucha en general, “pero no la especie particular de lucha que llamamos guerra” (Íb:14), sino un instinto que, bien dirigido, puede llevar al hombre hacia lo excelso. El filósofo argentino identifica este impulso con la categoría nietzscheana de *voluntad de poderío*.

Para Astrada, la voluntad de poderío puede ejercitarse en varias direcciones: primeramente, de cara a los propios procesos vitales, lo que desembocaría, como consecuencia, en una ascética; por otro lado, frente al resto de los hombres, buscando su sometimiento; por último, frente a la naturaleza orgánica e inorgánica, el medio circundante, persiguiendo su dominio a través del desarrollo y cultivo de la ciencia, el trabajo y la técnica. Resuenan aquí los desarrollos alberdianos en torno a la gloria, aunque mediados por la filosofía scheleriana.

Algunos años atrás, en 1945, el autor ya había desarrollado largamente su interpretación de este concepto, en su libro *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Allí destacaba que “[l]a voluntad no sólo dirige su querer a un fin inmanente a sí misma, que implica un constante aumento de poderío, sino incluso a uno que, trascendiendo la mera función del desarrollo biológico, intrínseco a la vida individual, apunta a una tarea, en la que ella deja su impronta creadora” (Astrada, 1945:121). La voluntad de poderío se dirige, así, a afirmar la vida que es más que vida: es cultura. Volveremos sobre estos desarrollos más adelante.

Astrada presenta una diferenciación importante entre las guerras *antiguas* y las *modernas*. Las primeras estaban limitadas a una lógica estrictamente bélica, con ejércitos profesionales pequeños y el cultivo de la técnica guerrera. Se trataba de luchas que, según el autor, se dirimían entre “verdaderas comunidades culturales” (Astrada, 1948:11) y, por ello, capaces de crear cultura o decidir por la progresión de civilizaciones determinadas. Las guerras modernas, por su parte, se han vuelto enfrentamientos de total exterminio y primacía de unos Estados sobre otros, movidos únicamente por intereses económicos y la necesidad imperialista de conquistar mercados. Al mismo tiempo, involucran pueblos enteros, acarreando consecuencias que rebasan por mucho el marco de la contienda. Con el eco de horror de Hiroshima y Nagasaki aún resonando en sus oídos y la posibilidad de una guerra nuclear en el futuro inmediato, Astrada resalta el efecto aniquilador de este nuevo tipo de enfrentamientos, que alcanzan a la población civil y destruyen toda expresión, material y espiritual, de la cultura humana.

La expresión que resume la caracterización del nuevo tipo de guerras es el de *movilización total*, concepto que Astrada menciona sin anotar su filiación. Dicho concepto pertenece al corpus teórico de Ernst Jünger, filósofo alemán representante de la *Kriegsideologie*, que acuñara tal concepto en un escrito homónimo de 1930. No es el lugar aquí para desarrollar la compleja visión de Jünger, simplemente mencionar que la movilización total implica la inmersión de todas las actividades productivas y vitales en el gran torrente bélico dirigido por el Estado (Jünger, 2003:99). Lo asombroso de Jünger es que diagnostica esta particular característica de las guerras modernas como

inscripta también en tiempos de paz, y brinda como ejemplo el plan quinquenal ruso, que “situó al mundo por vez primera ante una tentativa de unificar en un *único* cauce la totalidad de los esfuerzos de un gran imperio” (Íb:100). Por más que Astrada critique este despliegue de la voluntad de poderío en su expresión bélica –y Jünger sin duda había realizado una estetización de la guerra–, de algún modo el pensador argentino no rompe con esta visión de las sociedades modernas, aunque aboga por una dirección de tal voluntad de poderío hacia otros fines.

En ese sentido, el texto acerca de Nietzsche citado anteriormente aborda el problema de la justicia social y la adopción de la paz como única forma de revitalizar el “alma occidental” (Astrada, 1945:134), que se hallaba desorientada tras los acontecimientos bélicos. Para el pensador argentino, estos impulsos hacia la armonía no son más que una manifestación de la voluntad de poderío, que debe continuar siendo conscientemente encauzada en tal dirección. El alma de Occidente

sueña con una profícua era de paz y de concordia, de comprensiva convivencia de todos los hombres bajo el signo de la justicia social. En la hora actual, lo que concentra y moviliza todas sus energías es precisamente la pasión de la justicia social, la cual, por la forma y volumen que ella asume en esta etapa de radical transformación, delata la presencia de la voluntad de poderío (Íb:135).

No son otros los juicios que mantiene Astrada en *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*. Allí, la mención a la categoría nietzscheana deshace las concepciones que entienden el impulso hacia la guerra como ínsito en la esencia humana y, a un tiempo, funciona como sostén filosófico, prospectivo, de la necesaria justicia social y pacificación mundial.

Hasta aquí, en síntesis, Astrada ha mostrado que la guerra no es un fenómeno inherente a la esencia humana, de carácter permanente, sino más bien que, como hecho histórico, lleva consigo la posibilidad de perecer. Ha demostrado también que en los enfrentamientos bélicos se ha operado un cambio de carácter y sentido: la guerra moderna, a diferencia de la antigua, no puede ser nunca creadora o propulsora de cultura; a su vez, el papel progresivo que algunas de las guerras antiguas tuvieron no responde a ninguna legalidad histórica. Por último, ha estipulado que no existe en el hombre ningún impulso secreto e insoslayable hacia la guerra, sino que la misma es una expresión histórica concreta de su voluntad de poderío, capaz de ser canalizada por otros medios tales como los que la “hora actual” necesita: el cultivo y la búsqueda de la paz y la justicia social.

2. Militarismo y pacifismo: una tipología scheleriana.

A partir de este momento, los desarrollos del texto astradiano girarán en torno a una tipificación que el autor toma directamente de la conferencia de Scheler citada anteriormente, y que distingue entre militarismo y pacifismo, pudiendo ser ambos *de convicción* o *instrumental*. El militarismo de convicción se identifica con todas las posturas que el autor había rechazado anteriormente: postula a la guerra como un fin y un valor en sí mismo, con una función que se considera higienizante para la “salud” de los pueblos, objetivamente progresista (puesto que desarrolla la tecnología y el consecuente dominio de la naturaleza por el hombre) y capaz de dotar a los hombres de sentimientos heroicos. Astrada, como ya se ha indicado, pormenorizadamente desmonta una a una tales sentencias, echando mano a argumentos históricos y filosóficos: el desarrollo de los pueblos puede darse en la paz, las guerras modernas (en particular la Primera y Segunda Guerra Mundial) han destruido manifestaciones de la más elevada cultura, y los contenidos espirituales e ideales morales ejemplares que encarnaría el *héroe* pueden ser reemplazados por el *asceta*, el *santo*, el *mártir de la ciencia*. Aquí vuelven a aparecer, de otra manera, los desarrollos de Alberdi y la impugnación de los héroes de la guerra. El pensador argentino propone, junto a este militarismo, uno radicalmente distinto, para el cual la guerra y las instituciones armadas no son un fin en sí mismas, sino que se las entiende en su carácter instrumental, comprendidas dentro de una política racional al servicio de un valor más elevado: la defensa de la soberanía del Estado, el cuidado de su forma interna en caso de ser ella alterada y la tutela del patrimonio material y espiritual de la Nación. De este modo, en el planteo astradiano la decisión respecto de comenzar la guerra se sitúa por fuera de la esfera militar: en la esfera política.

El signo de la tipología aparece espejado a la hora de analizar las dos formas de pacifismo. En primer lugar, Astrada desarrolla un pacifismo de tipo instrumental, para el cual la paz viene a ocupar el lugar de un simple medio para “la expansión económica, la conquista de mercados y el apogeo del comercio, es decir la paz al servicio de un afán mercantilista o de la tendencia imperialista de una nación o de un grupo de naciones” (Astrada, 1948:4). En ese sentido, siempre que sea entendida únicamente como un instrumento, cuando no descansa sobre ningún valor sino sobre el mero interés económico, la paz dará lugar a la guerra cuando ya no sea redituable. Finalmente, completando la tipología, el pensador argentino presenta y adhiere al pacifismo de convicción, para el cual la paz es el más alto valor y un fin en sí mismo. En este punto, Astrada arraiga profundamente su visión en los postulados kantianos: se trata de una *paz perpetua* entendida como *idea regulativa de la razón*. De este modo, “su entrada concreta en la historia real no es objeto de un saber, de un conocimiento, sino de una expectativa, de una idea, en sentido metafísico; idea que es, a la vez, un principio regulativo y una meta a que se encamina el acontecer histórico-espiritual de la humanidad” (Íb:24).

Ante esta dicotomía, el pensador cordobés explica que, en consonancia con lo que él llama la *esencia argentina*, el país debe decidirse por un pacifismo de convicción enlazado a un necesario militarismo instrumental.

Afirmar la necesidad del pacifismo no implica, empero, el adherir indiscriminadamente a cualquiera de sus formas. Afincada en la esencia argentina la aspiración a la paz, el hilo argumentativo del filósofo se dirigirá ahora hacia la forma específica que ese anhelo adquiere en el presente histórico concreto. En este punto, el pensamiento de Astrada, en tanto búsqueda positiva de un pensamiento nacional, se afirma en la crítica y negación de otras corrientes filosóficas o políticas que proponen una serie de pacifismos para él falaces o incompletos, erigidos “sobre endebles fundamentos o fáciles e ingenuas ilusiones” (Íb): el pacifismo económico liberal de tipo positivista; la pacificación por medio de la fuerza de los Estados o proyectos políticos imperialistas; el pacifismo cristiano de la Iglesia católica romana, que busca posicionar a la figura del Papa como juez político universal; el pacifismo del comunismo ruso, que justifica todo conflicto bélico mientras tenga como resultado “objetivo” el avance hacia la supresión de la sociedad clasista; y el pacifismo de la cultura derivado de la escuela estoica que, aunque de valor espiritual elevado, desconoce empero la materialidad de la infraestructura económico-social. Finalmente, Astrada menciona el elevado pero inoperante pacifismo jurídico, entre cuyos representantes nombra a Grocio, Pufendorf, Kant y Alberdi.

Luego de ese rodeo a través de las distintas formas de pacifismo, Astrada presenta una forma nueva de pacifismo que tiene, según el autor, el supuesto implícito de la paz perpetua. Se trata de la postura proclamada por la República Argentina frente al mundo estremecido y turbado que dejó la posguerra: la opción peronista de la *tercera posición*. De este modo, en el pensamiento de Carlos Astrada, el proyecto político de la nueva Argentina se configura como signo expresivo de su voluntad de poderío conscientemente dirigida en el sentido que el alma occidental precisa: colaboración y armonía de las clases al interior de cada país como la base para una futura concordia entre los pueblos. La paz, de este modo, debe entenderse en sus dimensiones externa e interna: si externamente debe concertarse la pacificación de las naciones puesto que la guerra moderna sólo lleva al exterminio material y espiritual de la humanidad, internamente debe aplacarse el conflicto de los intereses contrapuestos, buscándose la concreción de la justicia social y el ideal de la *comunidad*. “Paz internacional sobre la base de la paz interna de cada pueblo; paz interna de los pueblos sobre la base de la justicia social; justicia social basada, a su vez, en una integral democracia

de los bienes, que conduzca a la armonía y colaboración de las clases. Sólo sobre los cimientos de la justicia social se puede construir un mundo nuevo” (Íb:31).

De este modo, en el diagrama presentado por Carlos Astrada, que propugna la paz y entiende al conflicto bélico en su función puramente defensiva, aparece delimitado claramente el rol que las fuerzas armadas deben cumplir en la construcción del país: la tutela de la soberanía del Estado y el cuidado de su forma interna en caso de ser ella alterada. Así, las instituciones militares se configuran, en el modelo peronista que Astrada expresa, como un sector social pasivo y subordinado a las directivas del poder político, un Estado que se entiende en su estrecho vínculo con la población y que, en la visión del autor, se erige a la cabeza de un proyecto político que aparece como encarnación legítima de la esencia argentina.

A modo de síntesis.

Hemos intentado explicitar las posturas de Juan Bautista Alberdi y Carlos Astrada en torno al fenómeno bélico como de fundamental importancia a la hora de establecer un proyecto político. En el primero, la guerra debe suspenderse en aras del comercio, para lo que se busca la realización del pueblo-mundo. En el segundo, en cambio, el ideal de la paz perpetua se vislumbra como naciendo de la paz interna de cada nación, fundada esta última en la conciliación de las clases.

Nuestro propósito general fue poner de manifiesto el movimiento de su pensar: de la necesidad a la acción, buscando la configuración de un pensamiento nacional capaz de interceder en los destinos políticos de la región.

Bibliografía

Alberdi, J. B. (1956). *El crimen de la guerra*. Buenos Aires: Ediciones El Tonel.

_____. (1842). *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*. Recuperado de www.hacer.org/pdf/Ideas.pdf

Astrada, C. (1925). *La deshumanización de Occidente*. En Revista Sagitario. La Plata: Ediciones Revista Sagitario.

_____. (1945). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Buenos Aires: Editorial La Universidad.

_____. (1948). "Sociología de la guerra y filosofía de la paz". En *Serie Ensayos N° 1*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

González, H. (2007). *Restos pampeanos*. Buenos Aires: Colihue.

Jünger, E. (2003). "La movilización total". En *Sobre el dolor*. Barcelona: Tusquets, p.99.

Losurdo, D. (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Buenos Aires: Losada.