

# REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES

Año XLV N° 26 – 2020

ISSN 2718-7691



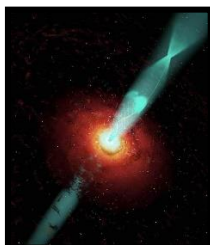
## EL IMAGINARIO CULTURAL: DISPUTAS POR LA CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO

ASOCIACION DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y  
CIENCIAS SOCIALES

Buenos Aires

Argentina

# REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES



2

## EL IMAGINARIO CULTURAL: DISPUTAS POR LA CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO

XXXVº ANIVERSARIO DE LA ASOCIACION DE FILOSOFIA  
LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES.

Tercera Época  
Año XLV N° 26 – 2020  
ISSN 2718-7691  
Buenos Aires – Argentina

**Editor Responsable:** Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Asociación Cultural sin fines de lucro.

**Presidente:** Mario Casalla.

**Consejo Académico:** Mónica Caballero, Enrique del Percio, Roberto Doberti, Alfredo Mason.

**Soporte Técnico Informático:** Ignacio Buglioni.

Portada: *"Primer plano" del chorro de energía proveniente de un agujero negro (9.4.2019). Proviene de un cuásar llamado 3C 279 que se encuentra a 5.000 millones de años luz de la Tierra.*

Las opiniones vertidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente representan la opinión del Editor Responsable.

Los artículos de esta revista pueden reproducirse solo con la expresa autorización de su editor.

**Contacto:** [secretaria.asofil@gmail.com](mailto:secretaria.asofil@gmail.com)

**Blog:** <https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com>

## Índice

### Editorial

ESCRITOS EN TIEMPOS DE PANDEMIA .....	5
---------------------------------------	---

### Artículos

EL IMAGINARIO PSIQUICO .....	7
------------------------------	---

Por: Mario Casalla.

¿QUÉ SON LAS IDENTIFICACIONES? .....	8
¿QUÉ SON LAS IMÁGENES Y CUÁL ES SU VALOR? .....	8
EL "ESTADIO DEL ESPEJO" .....	8

LA DISPUTA POR LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO NACIONAL Y POPULAR .....	10
--	----

Por: Alfredo Mason.

UN POCO DE HISTORIA .....	11
LA DISPUTACIÓN .....	12
LA COLONIZACIÓN DE LAS CONCIENCIAS .....	14
EL POPULISMO .....	15
SOBRE EL CONCEPTO «PUEBLO» .....	21

ESPERANZA E IRONIA .....	28
--------------------------	----

Por: Roberto Doberti.

MUNDOS .....	28
INEVITABLE .....	29

EL PUEBLO ESTÁ EN LA CULTURA: APORTE TEOLÓGICO-POLÍTICO A LA BATALLA CULTURAL POR EL SENTIDO .....	31
---	----

Por: Emilce Cuda.

INTRODUCCIÓN .....	31
UN CASO: EL CANTO DE FUERTE APACHE .....	32
¿DÓNDE ESTÁ EL PUEBLO? EN EL LENGUAJE SIMBÓLICO DEL ARTE POPULAR .....	35
LA SAPIENCIA POPULAR COMO NÚCLEO DE RESISTENCIA POLÍTICA .....	37

MÉDICOS Y POLICÍAS DURANTE LA EPIDEMIA DE FIEBRE AMARILLA .....	42
---	----

Por: Diego Galeano.

NACIÓN, NACIONALISMO Y ESTADO. EL CAOS Y LA FORMA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SAÚL TABORDA .....	55
---	----

Por: Carlos A. Casali.

**FORJA: PENSAMIENTO NACIONAL E HISPANOAMERICANO .....73**

Por: Pablo Adrián Vázquez.

FORJANDO UN DESTINO.....	73
DESARROLLO Y AUTODISOLUCIÓN .....	75
CARACTERÍSTICAS DEL IDEARIO FORJISTA .....	77
LA INFLUENCIA DEL APRA: HAYA DE LA TORRE Y MARIÁTEGUI .....	79
COMUNICACIÓN POLÍTICA Y PRENSA ESCRITA .....	81
PUBLICACIONES FORJISTAS.....	84
EL ESTILO DE COMUNICACIÓN JAURETCHANO .....	86
A MODO DE CONCLUSIÓN .....	87

**BELGRANO Y EL PROYECTO MONÁRQUICO DE CARLOTA JOAQUINA .....89**

Por: Natalia Daiana García.

EL ROL DE BELGRANO EN EL PROYECTO CARLOTISTA .....	91
A MODO DE CIERRE.....	95

**Documentos**

**EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE SALUD PÚBLICA .....98**

Por: Ramón Carrillo.

**ALBERDI Y EL HISTORICISMO..... 102**

Por: Adelina Castex.

PERÍODOS DE LA FILOSOFÍA ARGENTINA .....	102
EL HISTORICISMO .....	103
LOS ARGENTINOS Y LA TEORÍA DEL PROGRESO .....	104
LOS ARGENTINOS Y EL CONCEPTO DE NACIÓN .....	105

**NOTICIAS E INFORMACIONES DE ASOFIL ..... 108**

**SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION ..... 109**

## ESCRITOS EN TIEMPOS DE PANDEMIA



....Y conste que lo venidero nunca se anima a ser presente del todo sin antes ensayarse y que ese ensayo es la esperanza. ¡Bendita seas, esperanza, memoria del futuro, olorcito de lo porvenir, palote de Dios! Estas palabras de Jorge Luis Borges –en el prólogo a su ensayo (automaldito) El tamaño de mi esperanza- fueron escritas en enero de 1926 y describen bastante bien las condiciones en que fue producido este nuevo número de nuestra Revista. Esto es, entre el encierro (literal) de una cuarentena por pandemia viral y la esperanza en que las puertas vuelvan algún día a abrirse y podamos otra vez disfrutar la sencillez del sol en la vereda y junto a los otros. O sea, que fue producido por ese “ensayo de esperanza” que el destino siempre deja entreabierto, mientras la ciencia y la técnica hacen lo suyo, las estadísticas sus números y Dios palotes sobre alguna ‘Tablet’ ocasionalmente cerca.

Estamos en el siglo XXI y este 2020 –allá por enero- pintaba mucho mejor. Era el año en que ASOFIL –la entidad que la cobija- cumple 35 años de actividad. Cosa que administrativamente ocurrirá –de una manera o de otra- en octubre próximo, mes en que un pequeño grupo fundador le dio forma y la puso en marcha (1985). Es de esperar que ello ocurra ya con nuestras reuniones mensuales sabatinas (y presenciales) reiniciadas y toda la sinergia que ello supone y provoca.

Es también este 2020 el año preparatorio de otro hecho en que ambas se enmarcan (tanto ASOFIL como su “Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales”) el nacimiento –desde Argentina- de lo que denominamos como Filosofía de la Liberación y que rápidamente fue alcanzando la dimensión internacional que hoy ya tiene. Este hecho debemos filiarlo -con toda propiedad y rigor- en el mes de junio de 1971 cuando se realizó (en Alta Gracia, provincia de Córdoba, Argentina) el Segundo Congreso Nacional de Filosofía. Allí -con otra dictadura militar azotando el país- un grupo de jóvenes filósofos y filósofas, junto a otros con más experiencia, pero en general ajenos al establishment de la época, sorteando dificultades y proscripciones (implícitas o explícitas) nos fuimos encontrando en uno de los simposios paralelos (dedicado a la clásica “historia del pensamiento argentino”, en el sentido más ramplón de ese término). En principio al margen de los grandes eventos de aquél Congreso pero que –con el correr del mismo- fue adquiriendo importancia y futuro. Tras eso se impuso casi de inmediato la necesidad de dejar la cita para un nuevo encuentro y eso ocurrió ese mismo verano en la casa de descanso que el Obispado de Santa Fe poseía en Santa Rosa de

Calamuchita, en esa misma provincia. A éste le siguieron las Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel, provincia de Buenos Aires, Argentina) y de allí en adelante actividades ininterrumpidas que –con la acción persistente de un grupo de intelectuales- se fue prolongando por toda América Latina y de allí a Europa y al resto del mundo.

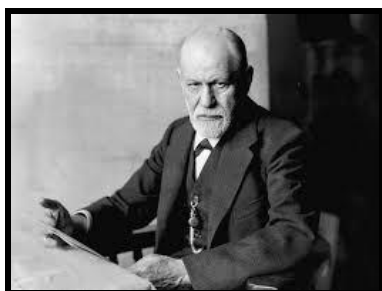
El año próximo (2021) ASOFIL se centrará en trabajar y prorrogar ese nuevo paradigma de la Liberación que –con esa y otras denominaciones afines y en diferentes disciplinas – alcanzó sus primeros 50 años de vida.

Este número 26 de la Revista que ahora editamos, lleva por título el motivo central de lo que será nuestro Seminario Principal de este año: “El imaginario cultural: disputas por la construcción de sentido”. La clase inaugural prevista para el 14 de marzo pasado - imposibilitada de realizarse por la actual pandemia de corona virus COVID 19- serán desarrollada ahora en modo virtual (por videoconferencia) en tres Talleres a distancia. Los títulos y docentes a cargo de los mismos son: “El imaginario literario” (Roberto Doberti); “Las disputas de imaginarios” (Alfredo Mason) y “El imaginario psíquico” (Mario Casalla). Los materiales para el desarrollo de esos Talleres están en el sumario de esta publicación y las novedades de ASOFIL, la colección completa de nuestra Revista (1975-2020) y una creciente biblioteca y hemeroteca especializada- pueden consultarse en nuestro blog institucional (<https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/>) cuya sección de “Artículos” está abierta a quiénes trabajen y escriban en materia de pensamiento latinoamericano y deseen mandar su colaboración, tal como en ella se indica. Asimismo a nuestra Secretaría puede accederse a través del mail [secretaria.asofil@gmail.com](mailto:secretaria.asofil@gmail.com).

Cuando en 1993 María Kodama levantó la “proscripción” a la que su autor sometió a *El tamaño de mi esperanza*, dice que allí Borges logró ensanchar ese criollismo *hasta lograr que sea conversador del mundo, del yo, de Dios y de la muerte*. No otra cosa hicimos aquellos jóvenes de 1971 al zafar del corsé de una simple “historia del pensamiento argentino” en la que estaba embretada la producción de Filosofía y de pensamiento propio entre nosotros y – desde ese atrevimiento- dialogar con la totalidad del corpus filosófico que también nos pertenece, a la vez que enriquecerlo con nuestras propias voces (viejas y nuevas). Para nada hubiera Borges desentonado en aquél Congreso de Filosofía si hubiera principiado con su... *les quiero hablar a los hombres que en esta tierra se sienten vivir y morir, no a los que creen que el sol y la luna están en Europa*. Así de sencillo y así de difícil fue (y es) el problema. Por eso conviene cada tanto revisar la conformación de nuestros imaginarios culturales y mostrar que son cualquier cosa, menos ingenuos o naturales.

Mario Casalla.  
Presidente de ASOFIL.

## EL IMAGINARIO PSIQUICO<sup>1</sup>



Sigmund Freud



Henri Wallon



Jacques Lacan

Mario Casalla

Presentarles el concepto de “imaginario psíquico” en diez minutos (tiempo que nos hemos auto asignado en este panel colectivo) es casi una misión imposible. Si me atrevo, es por la necesidad de ofrecerles una idea general sobre este punto del Programa anual que será desarrollado en las siguientes nueve sesiones de trabajo, una de las cuáles (la del mes de octubre) estará específicamente dedicada a la disputa del imaginario cultural en el terreno de constitución de la subjetividad. Me disculpo por esto mismo, de alguna simplificación y lógicas omisiones en que –de ex profeso- debo incurrir para lograr el objetivo didáctico propio de esta reunión.

El Imaginario –desde el punto de vista psicoanalítico- tiene que ver con la formación del “Yo”: nuestro yo es *imaginario*. No nacemos con un “yo” sino que -eso que terminaremos denominando con la palabra “Yo”- es una estructura psíquica que se conforma entre los 6 y los 18 primeros meses de vida (cuando descubrimos nuestra imagen por primera vez reflejada en un espejo) momento en el cual se inicia un progresivo y complejo sistema de Identificaciones que nos acompañarán por el resto de nuestra vida (individual y social). Debemos entonces comenzar por preguntarnos por esas identificaciones y por las Imágenes que conforman el Imaginario psíquico. Por lo demás el “yo” así conformado (por *alienación* en imágenes e identificaciones con otros) es un verdadero “terreno de disputas”, algo que particularmente interesará al tema de nuestro Seminario 2020. Es que –como bien dijera Leopoldo Marechal- “*con el número dos, nace la pena*”. Aunque también la posibilidad de encontrar –en algún recodo del camino y de manera siempre disputada- una cierta “identidad”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Texto preparado para ser expuesto en la apertura del Seminario Principal 2020

<sup>2</sup> Marechal, L. poema “*Del amor navegante*”.



## ¿Qué son las Identificaciones?:

De modo general podríamos decir que la identificación es un proceso por el cual un sujeto adopta como suyos, uno o más atributos de otro sujeto. Esta “adopción” es fundamental desde el punto de vista psíquico, ya que designará la operación *por la cual se constituye el sujeto humano*. O sea que -aquello que llamamos desde la modernidad en adelante- “sujeto” (y que no debemos confundir aquí con denominaciones provenientes de otras disciplinas, tales como *hombre, persona, individuo*, etc.) se constituye desde los *otros* (también desde un *Otro*, pero éste de orden simbólico y no imaginario). Es decir que el Sujeto nace *alienado* y acaso esta *alienación originaria* es el terreno desde donde soporta otras alienaciones ulteriores (algunas menos constructivas, por cierto).

## ¿Qué son las imágenes y cuál es su valor?

En la obra de Lacan este concepto de Identificación se relaciona directamente con el de Imagen: “*la transformación se produce en el sujeto cuando asume una imagen*. Y ese “asumir” implica dos cosas: 1°) *reconocerse* en ella y 2°) *apropiarse* de esa imagen como si fuese uno mismo. Por lo tanto es con una *imagen* con quien nos identificamos. Este proceso por el cual las imágenes generan identificaciones ocurre en un momento decisivo de la vida del infante al que se denominará “*Estadio del espejo*” y es allí donde se constituye inicialmente el *Yo imaginario*. Fue su primer gran aporte a la teoría psicoanalítica (1936) y conviene detenernos en él<sup>3</sup>.

### El “Estadio del Espejo”.

El psicólogo francés Henri Wallon describió en 1931 el llamado “test del espejo”. Observó que ocurría al poner un bebé de 6 meses frente a un espejo y luego a su pariente animal más cercano de esa misma edad, el chimpancé. Mientras que el bebé quedaba fascinado y jubiloso ante la imagen que veía reflejada, el chimpancé rápidamente perdía interés en ella y se iba. Lacan tomó en cuenta esta experiencia y extrajo de ella consecuencias teóricas claves: para la conformación del sujeto humano (en tanto Yo) era clave esa identificación a través de una imagen de sí mismo. Y le asignó al hecho un doble valor: en primer lugar evolutivo, en tanto señalaba un momento específico en el desarrollo mental del niño; en segundo lugar *estructural*, en cuanto tipifica una *relación libidinal* con la imagen de su cuerpo. Y esto es lo clave, por cuanto nos muestra cómo nace el Yo. En primer lugar, “es”

---

*Ni el Amante reposa en el Amado,  
Tiende Amor su velamen castigado  
Y afronta el ceño de la mar tonante.*

*Llora el Amor en su navío errante  
Y a la tormenta libra su cuidado,  
Porque son dos: Amante desterrado  
Y Amado con perfil de navegante.*

*Si fuesen uno, Amor, no existiría  
Ni llanto ni bajel ni lejanía,  
Sino la beatitud de la azucena.*

*¡Oh amor sin remo, en la Unidad gozosa!  
¡Oh círculo apretado de la rosa!  
Con el número Dos nace la pena.*

<sup>3</sup> Cf Lacan J. Escritos I. “El estadio del espejo como formador de la función del yo”. Ponencia presentada por el muy joven Lacan en el Congreso Mundial del Psicoanálisis (1936) y publicada recién en 1949.



donde no “está” (en el espejo) y “está” donde no es (pero cree “ser”); en segundo lugar, nace por alienación e identificación con una imagen (la de sí mismo como otro) y finalmente esto le produce júbilo pero también agresividad, en cuanto *rivaliza* con ella, lo cual “*ilustra la naturaleza conflictiva de la relación dual*”<sup>4</sup>. Y algo más importante aún: es en esa imagen del espejo donde el niño puede ver su cuerpo *como un todo* (una sensación que contrasta con la que él tiene de su propio cuerpo como “fragmentado”, desarticulado (en tanto como bebé carece todavía de coordinación, aunque su sistema visual ya está avanzado). Por esto mismo ese Yo completo del espejo funciona para él (en el orden imaginario) como “*yo ideal*”, hacia el cual busca encaminarse; es decir que la ilusión de “unidad”, de “completitud” a la que aspira, está en el espejo y es la base (siempre frágil) del Yo, que lo acompañará en su camino de vida<sup>5</sup>. A su vez –más adelante y en la etapa postedípica, luego de los 6 años- aparecerá un “*ideal de yo*” (que no debe confundirse con el “yo ideal”). Este es simbólico (y no imaginario), o sea que no se genera en el estadio del espejo) y surge de la introyección que hace el sujeto del Otro como “ley” con el cual también se identifica (el padre, la madre, un profesor, etc.). Entre esas tres instancias (*imaginario, simbólico y real*) el “sujeto” (¡cómo puede!) arregla su propia vida, rivaliza consigo mismo y disputa con los demás. Tarea nada sencilla, por cierto. Pero clave de entender para quienes deseen tener algún éxito en el difícil arte de la Política y de las cuestiones específicamente humanas.

---

<sup>4</sup> Lacan, Seminario XIV, 17).

<sup>5</sup> Prueba de esta “unidad que da el espejo”, es la necesidad que tiene el adulto (que padece esquizofrenia) de volver a ponerse ante el espejo para lograr esa unidad corporal que no puede sentir por sí mismo, en tanto en él no está incorporada la función (imaginaria) del yo.

## La disputa por la construcción del imaginario nacional y popular



10

Alfredo Mason

Se suele hablar de una «batalla cultural», nosotros mismos lo hemos hecho, pero obligados a ser precisos debemos reconocer que una «batalla» tiene un comienzo y un final previsible, sea la del Somme que duró 108 días o la de Caseros que duró 6 horas, mientras que lo que queremos nombrar se acerca más al concepto de «guerra prolongada» de Mao Zedong y Vo Nguyễn Giáp. De allí que preferimos hablar de «disputa», una lucha de largo aliento y de la que no podemos prever el final, pero que permitiría ir conformando un orden simbólico expresado en el «sentido común» manifestando tanto la integración social y política de nuestro pueblo, como también los logros materiales alcanzados.

Nuestra situacionalidad para analizar la cuestión está determinada por la pertenencia al mundo latinoamericano, argentino y no menos importante que ello, por una cultura política que siempre se quiso «nacional y popular», a su vez, nuestra historia continental y nacional nos presenta como evidencia que la existencia de lo «nacional y popular» es fruto de una voluntad de los pueblos, y de la lucha que se abre por sostener tal existencia con el correspondiente conflicto de intereses con las grandes potencias, los imperialismos o los grupos económicos concentrados y hegemónicos, según corresponda a cada época.

En la búsqueda de la construcción del mentado «sentido común», o sea, el imaginario desde el cual ordenamos la comprensión de la realidad, convivimos con el neoliberalismo, el cual no es una ideología y una política económica acorde con ella, es un modo de construcción de relaciones sociales, de modos de vida, de subjetividades, en definitiva es una racionalidad que *tiende a estructurar y a organizar, no sólo la acción de los gobernantes, sino también la conducta de los propios gobernados*. La misma *tiene como característica*

*principal la generalización de la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelo de subjetivación* (Laval-Dardot, 2013: 15).

Ese neoliberalismo es la razón del capitalismo contemporáneo, un capitalismo sin el lastre de sus referencias arcaizantes, y plenamente asumido como construcción histórica y norma general de la vida. El neoliberalismo se puede definir como el conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia y el mercado.

La pandemia del corona virus (CORVID-19) vista desde la vida cotidiana nos ha dado un claro ejemplo de cómo, ante ese hecho, hay dos «versiones» del sentido común: una parte de la solidaridad aceptando y cumpliendo la cuarentena en el reconocimiento de la primacía de lo común por sobre lo individual; por otro lado, los amigos del self-made-man sostienen en su omnipotencia –y cerrazón de entendederas- que se violan los derechos individuales pretendiendo actuar según su capricho y en nombre del mercado. Las consecuencias de ambas acciones nos permiten comprender una nueva valoración del tema en cuestión.

### Un poco de historia

La modernidad europea es la expresión del movimiento expansivo del capitalismo, el cual requiere en su conformación un proceso de «colonización mental» que se precipite sobre la sociedad como «sentido común», donde, por ejemplo, se presenta el proceso de dominación como progreso. Esa modernidad que otorga una primacía a la conciencia por sobre el cuerpo, presenta como máxima expresión de la racionalidad a la civilización europea, por lo tanto, Europa<sup>1</sup> es la encarnación de la razón misma y su filosofía será el arma y la expresión reflexiva de los intereses políticos europeos. O sea, la Razón y Europa, coinciden y son intercambiables. Cuando Europa coloniza un territorio –con o sin presencia militar- uno de los elementos fundamentales siempre fue coadyuvar a la existencia de un modelo educativo que forme en las categorías que soportan «su sentido común». Como señala Lewis Carroll en *Alicia a través del espejo*, las cosas serán lo que quiere quien tiene el poder de nombrarlas.

El liberalismo del siglo XIX presentó y armó un imaginario social de Argentina sobre las bases de sus postulados, según el cual, ella sería el «granero del mundo» y ocuparía un lugar de privilegio producto de su alianza estratégica con Gran Bretaña. Con la aparición del yrigoyenismo y luego en la década del treinta y cuarenta del siglo XX con nuevas expresiones como el revisionismo histórico, FORJA y luego el peronismo, comienza un proceso de trasmutación en donde algunos personajes paradigmáticos señalados como los réprobos pasan a ser héroes y viceversa, resulta de lo cual los identificados con el campo nacional y popular han perdido o a lo sumo «empatado» (Belgrano, San Martín, Dorrego, Rosas, Perón entre otros), apareciendo una regurgitada versión liberal donde «lo argentino» se muestra como una sucesión de fracasos o empates, que justificaba la subordinación que suponía esa alianza estratégica con los ingleses o posteriormente, el alineamiento con los Estados Unidos.

Esta formulación de un imaginario social que ordene el conocimiento y lance a la acción –al igual que el marxismo- supone un único método de construcción universal, definitiva y omnivalente al que denominará «científico», y cualquier oposición a ello es «utilización política».

---

<sup>1</sup> Al mencionar Europa o «lo europeo» nos referimos a una cultura que, originaria de Europa, se extendió por el mundo no solo bajo la forma de imperios coloniales sino como modelo civilizatorio y cultura (Podetti, 2019 [1971]: 113ss).

El liberalismo forma en América Latina una intelectualidad que tomará como horizonte el europeo, o sea, no interpela a la realidad efectiva desde la situacionalidad de su pueblo. De allí que la función que se le asigna al intelectual es la de constituirse en una suerte de panóptico de la realidad universal, evaluándose por su conocimiento del post-estructuralismo o el neo-marxismo, por haber leído a Jürgen Habermas, Julia Kristeva o Slavoj Žižek, pero situado en «ningún lugar» o sea, no es parte constitutiva del dominador ni es parte en cuerpo y alma de un pueblo, por eso, cuando intenta romper con ello sin salir de esa lógica perversa, termina naufragando en la utopía.

Algunos que se opusieron a ese papel asignado al intelectual respondieron que, si Europa era la «civilización» ellos eran la «barbarie», no advirtieron que la inversión no cuestionaba los términos y por lo tanto la funcionalidad al coloniaje cultural, pues como claramente lo señaló Domingo F. Sarmiento, lo que relaciona los dos términos no es una disyunción sino una conjunción por lo que no hay autonomía de la una con la otra, es *civilización y barbarie*, del mismo modo que pudo haber capitalismo porque hubo imperio colonial, o no se puede alcanzar el desarrollo sin que haya un mundo subdesarrollado que lo sostenga.

En definitiva, aparece una puja, que expresada en términos filosóficos, podría presentarse entre el ser un pueblo y su negación, entre un proyecto y un anti-proyecto, que irán tomando formas diversas pero que se constituyen como intencionalidades duraderas antinómicas, de allí que hablemos de una «guerra prolongada».

Daremos un ejemplo para terminar este acápite: el 20 de noviembre de 1845 se produjo un enfrentamiento militar entre argentinos y la flota anglo-francesa que navegaba por el río Paraná, tras lo cual la flota continuó hasta la ciudad de Corrientes. Hasta aquí, los hechos. Para el capitán de la Royal Navy, Laughlan Bellingham Mackinnon fue casi una escaramuza que solo retrasó por escaso tiempo la continuidad del viaje (C.f.: *La escuadra anglo-francesa en el Paraná*. Buenos Aires. Hachette. 1957); para el general José de San Martín, significó un triunfo patriota, pues aun teniendo un enorme poder de control sobre los ríos de parte de ingleses y franceses, no podrían desembarcar pues habría tierra arrasada y combates de hostigamiento permanente (C.f.: *Carta de San Martín a Rosas* del 28 de diciembre de 1845).

¿Deberíamos concluir que uno de ellos miente? De ninguna manera, sino que son parte de dos proyectos antitéticos, por eso privilegian en su análisis distintos aspectos. ¿Dónde deberíamos colocarnos para leer este hecho? Esa es la *questio disputata* y el camino de su resolución parte de una decisión personal.

### La disputación

La acción de «disputar» es parte de la historia de la filosofía y hunde sus raíces hasta Boecio<sup>2</sup>, fusionando investigación, enseñanza, pedagogía y educación. Cuando adoptaba la forma de debate público, se la denominó *quaestio disputata*. La *quaestio*, como elemento nuclear y originario de lo que globalmente se denominará la *disputatio*, entraña la obligación del profesor universitario –magister– de ponerse al servicio de la comunidad para alcanzar, mediante diversos recursos lingüísticos, lógicos y hermenéuticos, distinción y claridad en el pensamiento que aspira a la verdad.

El *quid* de nuestra *quaestio disputata* no es una cuestión política sino que, por el

<sup>2</sup> Particularmente su libro *De topicis differentiis* en el cual abrevan tanto Pedro Hispano como Santo Tomás de Aquino.

contrario la política está imbuida de ella, pues se trata de la identidad cultural como otorgadora de sentido y orden de la realidad, cuyo eje central es el reconocimiento de la existencia del pueblo como sujeto de poder.

Pero la disputa posee «mala prensa» desde la década del 90, en la cual se va imponiendo como parte del proyecto globalizador del neoliberalismo, la existencia de un pensamiento único que niega la diferencia y ve como «parroquial» la afirmación de una identidad cultural, lo cual se corresponde con la concepción de *One Word*, que supone la «muerte de las ideologías» arrastrando consigo la desaparición de los enfrentamientos.

Allí confluye el pensamiento de Karl-Otto Apel (1982, 1985)<sup>3</sup> quien sostiene la existencia de una «comunidad argumentativa» donde desaparece la lógica del poder<sup>4</sup> de lo que parece derivarse la disolución de lo nacional propuesto por Jürgen Habermas (1989)<sup>5</sup>. Es precisamente en ese «Mundo Único» globalizado, donde se ha deslegitimado la existencia de un «otro» distinto del mercado, apareciendo como parte del «sentido común» un rechazo a la «disputa» y una exaltación del consenso<sup>6</sup>.

No se trata aquí de haber alcanzado una armonía, porque ella solo aparece cuando se reconoce la existencia de «otros», que siendo «desiguales» poseen la misma dignidad, sino de la imposición de una uniformidad que no necesita como las dictaduras del siglo XX fijar los límites del disenso sino crear una subjetividad, que precipitada sobre la sociedad, se transforma en el «sentido común» que naturaliza el dominio hegemónico. En otras palabras, la creación de una realidad única a través de los medios de comunicación carterizados y la manipulación que permite la «big data» en las redes sociales.

O sea, el «One World» incluye en sus límites a las diferencias y cuando las identidades culturales de los pueblos se las coloca fuera del mismo no son una diferencia más, sino aquello que niega a todo el sistema de diferencias, o sea, es lo que en la lógica clásica se llamaba «contradictorio» y dentro de las Ciencias Políticas, Carl Schmitt lo llama «enemigo» (οστισ, aquel con quien se plantea la relación vital: «él o yo»), o sea se plantea al «otro» como exclusión.

Esta cuestión comienza a tomar magnitud cuando se abre el proceso de liberación de los pueblos de África y Asia, en el cual las potencias coloniales comprenden que si el combatiente está en la sociedad –como decía Mao- *como pez en el agua*, es necesario quitarle el agua, así el general Jacques Hogard enseñará en el curso *Tactiques révolutionnaires et contre-révolutionnaires* de l'École Supérieure de Guerre (1957) la necesidad de llevar a cabo *el dominio psicopolítico sobre la población y el desmantelamiento de la infraestructura política*<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Pueden verse los trabajos críticos de ZAN, Julio *Libertad, poder y discurso*. Buenos Aires. Almagesto. 1993; Apel, Karl Otto-Dussel, Enrique *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid. Trotta. 2004.

<sup>4</sup> Llamamos «lógica del poder», a la racionalización de una voluntad de hacer entendida en términos de cálculo de medios, fines y consecuencias.

<sup>5</sup> Es ilustrativo al respecto el reportaje realizado al filósofo por Terry Eagleton titulado *Perfil político y filosófico de Jürgen Habermas en Puntos de Vista*. Buenos Aires 9(1986)27.

<sup>6</sup> Al ocultar la existencia de una lógica del poder presenta a quienes consensan como iguales, lo cual no es cierto, por lo tanto ese consenso se transforma en un dominio aceptado, una variante de la «muerte dulce» (ευθανασία). El poder neoliberal es una dominación que se disimula como consenso, manifestándose «naturalmente», al disfrazar su ideología bajo la forma, precisamente, del «fin de la ideología», esconde una sumisión impuesta, que va conformando la subjetividad, logrando una dependencia a través de una serie de dispositivos (Aleman, 2029: 58-9).

<sup>7</sup> En el mismo momento comienzan a llegar los asesores militares franceses a Argentina y el Ejército concluirá en su reglamentación que la acción psicológica se entenderá igualmente como el uso de un

## La colonización de las conciencias

A diferencia de las grandes expresiones totalitarias del siglo XX que promovían un proceso de nacionalización de las masas que concluyera en la organización de un movimiento en torno de ello (George Mosse *La nacionalización de las masas*. Buenos Aires. Siglo XXI. 2007), acá se busca llevar adelante una conducción perversa a un sector de la sociedad, aun en contra de sus intereses sin fuera necesario. Tanto Herbert Marcuse (*The one-dimensional man*, 1964) como Zbigniew Brezezinski (*Between two ages*, 1970) coinciden, aun partiendo de diversos puntos de vista, que la espacialidad sobre la que se construirá el futuro dominio hegemónico es la conciencia de cada persona. Para ello es necesario llevar adelante la colonización de esa conciencia.

Cuando ello enfrenta a los movimientos nacionales y populares, forma organizativo-política de los pueblos, aparece una disputa cultural, en la cual el neoliberalismo arrastra a la veracidad al lugar de los desechos, inaugurando una época denominada de la post-verdad, esto es, aquello que es objeto de valoración –positiva o negativa- no es la verdad o la mentira<sup>8</sup>, sino que se hablará en términos de eficiencia en la manipulación para lograr el efecto deseado<sup>9</sup>, de allí que aparezca la necesidad de constituir la «big data», los «troll» y las «fake news» o el «lawfare».

Tanto para los movimientos nacionales y populares como para el neoliberalismo, de lo que se trata es de construir un «imaginario» desde donde otorgar sentido a la realidad. Éste no es un velo que nos la tapa, como si la alternativa fuera verla en sí, se trata de una construcción imaginaria a partir de nuestras convicciones reales, las cuales no constituyen un más allá exterior con respecto a dicha construcción sino que ésta última es el ámbito donde tales convicciones se manifiestan.

El papel que cobran los medios y las tecnologías de la comunicación (Mason, 2012) son las herramientas del siglo XXI en la elaboración de la «nueva subjetividad», operando de tal manera que el receptor de los mensajes de la televisión o de las redes sociales, siempre está solo y los términos de la relación son entre él y un «medio» que permite ocultar a quien se encuentre detrás del mismo, llegando a la paradoja de que pueda ser solo un dispositivo tecnológico y un cálculo algorítmico (Mason, 2018).

El neoliberalismo es concebido como un plan de dominio de largo alcance y no como una rapiña circunstancial, por ello se le plantea como necesario sostener en el tiempo un pensamiento sustentado en las categorías y la lógica que favorecen al proyecto del grupo hegemónico que expresa «el orden», esto es la construcción de la subjetividad capaz de

---

*recurso de la conducción que regula el empleo de métodos, procedimientos, técnicas y medios que influyen sobre el campo psíquico de determinado público* (Ejército Argentino *Operaciones psicológicas (Reservado)*. Buenos Aires. 1968: 2).

<sup>8</sup>No decimos falso sino mentira, pues en nuestra lengua castellana, lo primero indica carente de realidad, algo incierto, mientras que la mentira implica una intencionalidad de manifestar lo contrario de lo que se sabe. Sobre la construcción ficcional que se puede hacer a partir de la mentira puede verse Koyré, Alexandre (2009) *Reflexiones sobre la mentira*. Buenos Aires. Leviatán.

<sup>9</sup> Joseph Pieper (1967) sostenía que la corrupción en el lenguaje hacía visible la corrupción de la realidad, y Jean Baudrillard (1996) irá más allá afirmando que se ha producido el crimen perfecto, el asesinato de la realidad, su desaparición irreversible: *la realidad ha sido expulsada de la realidad*, y ya no puedo relacionarme directamente con ella, sino que se ha construido un «sentido común» que plantea la necesidad de la mediación tecnológica para «ver» esa realidad, que no es otra cosa que el reflejo de los intereses de los multimedios y el capital financiero.



ejercer las formas de violencia y represión como algo aceptado cotidianamente<sup>10</sup>, el ejemplo más exitoso que permite mostrar los alcances de aquello que venimos describiendo es la expresión «por algo será», que durante la última dictadura militar se repitiera en los sectores medios de la población como forma de naturalización del terrorismo de estado.

El proyecto neoliberal busca instaurar como sentido común que su contrincante en la disputa es algo «feo, malo y sucio» llamado «populismo», de hecho, el ex-presidente argentino Mauricio Macri declaró que *el populismo es más peligroso que el corona virus* (Página 12, edición de 5 de marzo de 2020). Ello será expresado a través de las Ciencias Políticas, denominando con ese término una serie de expresiones políticas diversas entre las cuales incluyen a los movimientos nacionales y populares, produciendo un desorden semántico y un espejismo conceptual que, salidos del ámbito académico y popularizados por los medios de comunicación y las redes sociales es más lo que invisibilizan que lo que muestran.

### El populismo

El término aparece en el siglo XIX al calor de las luchas sociales. De modo cronológico, el primer movimiento social y político al que se le ha etiquetado de «populismo» es el surgido en Rusia en 1878, denominado Narodnik Volya (Voluntad Popular). El mismo defendía una democracia social en beneficio de los pequeños productores rurales y artesanales, que se opone al mismo tiempo a la oligarquía zarista y a los principios marxistas e identificándose con el campesinado, con una visión nacionalista y una tendencia anti intelectualista. Es en la polémica entre narodistas y marxistas rusos, que Vladimir I. Lenin les aplica adjetivos como *subjetivistas, superficiales, románticos, inmaduros* y otros similares para remarcar lo que consideraba la irracionalidad de los enunciados de éstos. En su crítica al narodismo, Lenin anticipa los juicios de valor que luego se destinarían a las experiencias caratuladas de populismo (Lenín, 1974 t. I: 351-523). Desde entonces los marxistas rusos comienzan a emplearlo con un sentido peyorativo (Mason, 1997).

En otra geografía, también en la década de 1870, aparece el *boulangisme* francés anticipando ingredientes esenciales que algunos analistas le atribuyen al populismo: antiparlamentarismo y nacionalismo con tintes xenófobos. Nacido tras la derrota de Francia en la guerra franco-prusiana e inspirado por el general Georges Boulanger, logra arraigar en sectores sociales y políticos diversos.

También puede considerarse un antecedente del «populismo» a los artistas británicos<sup>11</sup>. Éste fue un movimiento popular radical que surgió en el Reino Unido desde 1838 hasta 1848 y que expresaba la agitación de los trabajadores, debido a los cambios derivados de la Revolución Industrial, la coyuntura económica y las leyes promulgadas por el Parlamento. Proponían sufragio universal masculino; voto secreto; sueldo anual para los diputados que posibilitase a los trabajadores el ejercicio de la política; elecciones anuales al parlamento que, aunque pudiera generar inestabilidad, evitaría la corrupción; la participación de los obreros en el Parlamento mediante la abolición del requisito de propiedad para asistir al mismo y establecimiento de circunscripciones iguales, que asegurasen la misma representación al mismo número de votantes (Carreras Doallo-Mateo, 2019).

<sup>10</sup> Guillermo O'Donnell hablará de *una sociedad que se patrulla a sí misma* (Argentina la cosecha del miedo en *Alternativas*. Santiago de Chile. 1983 n° 1). Algunos ejemplos pueden encontrarse en Mason, 2007: 131-132.

<sup>11</sup> El término procede de la *Carta del Pueblo*, documento enviado al Parlamento británico en 1838, en el que se reivindicaba el sufragio universal masculino y la participación de los obreros en dicha institución.



Otro episodio a considerar es el populismo estadounidense, casi simultáneo al ruso. Si bien puede ubicarse su aparición en las elecciones presidenciales de 1892, las condiciones sociales que lo originan son anteriores. La segunda mitad del siglo XIX constituye una etapa de importantes transformaciones en el plano social, económico y político en los Estados Unidos. Tras el término de la guerra civil (1861-1865) se inicia la «conquista del oeste» con el establecimiento de agricultores con una clara orientación empresarial y comercial, apareciendo como el sujeto sostén y el símbolo más visible de la post-guerra, el granjero independiente. Como expresión de sus intereses se crea el *People Party* (Partido del Pueblo) el cual sostendrá la reducción de la jornada laboral; reformas al sistema electoral (voto secreto, plebiscito, elección directa de senadores, etc.); combatir la corrupción de las grandes compañías y la defensa de la propiedad estatal de los ferrocarriles, teléfonos y telégrafos (Mason, 1997).

En términos sociológicos, el Narodnik Volya y el People's Party tienen poco en común, salvo la apelación a un *pueblo*, elementos anti elitistas, una crítica a las relaciones económicas y la búsqueda de redefinir las relaciones políticas. Ambas experiencias se diluyen en el Partido Socialista Revolucionario y en el Partido Demócrata, respectivamente.

En el New Deal de Franklin D. Roosevelt y en particular en sus actuaciones en las regiones agrarias más deprimidas, como el valle del Tennessee; la regulación del capitalismo financiero y las medidas a favor de los campesinos morosos en riesgo de desalojo, se reconocen con facilidad algunas de las propuestas del People's Party.

En la década de 1950 el término fue adoptado por la academia –entre otros por el sociólogo Edward Shils– aunque con un sentido completamente novedoso. En la formulación de Shils, «populismo» no refería a un tipo de movimiento en particular, sino a una ideología que podía encontrarse tanto en contextos urbanos como rurales y en sociedades de todo tipo. Para este autor, el término designaba *una ideología de resentimiento contra un orden social impuesto por alguna clase dirigente de antigua data, de la que supone que posee el monopolio del poder, la propiedad, el abolengo o la cultura* (Adamovsky, 2016).

En las décadas de 1960 y 1970, otros académicos retoman el término «populismo» y lo utilizan para nombrar a un conjunto de movimientos del Tercer Mundo, en particular los de América Latina. Es casi una obviedad aclarar que estos movimientos no se reconocen en tal caracterización.

Desde esos ámbitos se lo caracterizará como un tipo de partido político con liderazgo de las clases media o alta, con base popular fuerte, retórica nacionalista, la presencia de un líder carismático y sin definición ideológica precisa (Angell, 1968); como una forma de movilización en las que *masas atrasadas* son manipuladas por líderes *demagógicos y carismáticos* (Germani, 1971); como un movimiento social multclasista con liderazgo de la clase media o alta y con base popular obrera y/o campesina (Di Tella, 1973; Ianni, 1973); como una fase histórica en el desarrollo dependiente de la región o una etapa en la transición a la modernidad (Ianni, 1975; Malloy, 1977); como un discurso político que divide a la sociedad en dos campos antagónicos: el pueblo contra la oligarquía (Laclau, 1977), finalmente, como un intento de las naciones latinoamericanas de controlar procesos de modernización determinados desde el exterior haciendo que el estado tome un lugar central en defensa de la identidad nacional y como promotor de la integración nacional a través del desarrollo económico (Touraine, 1989).

En pleno siglo XXI, este término ya no se corresponde con las definiciones del viejo funcionalismo estadounidense o el marxismo ruso (Mason, 1997), la nueva reformulación del

concepto «populismo» de parte de las Ciencias Políticas, parte de la necesidad de construir una categoría que nombre un sujeto político que se enfrenta a la globalización neoliberal y que no responde a las características del *statu quo* de la academia.

El poder es la manifestación de una voluntad, y uno de las primeras formas de ejercicio del mismo es nombrar, de allí nuestra alusión reiterada a Charles L. Dodgson, más conocido por su seudónimo Lewis Carroll, quien sostendrá que el significado de una palabra no está en la cosa sino en la intencionalidad de quien tiene el poder para nombrar. La aceptación de ese nombre produce la legitimación de tal poder, y ello es posible porque el sentido que determina esa intencionalidad ya es parte del imaginario social<sup>12</sup>.

Es el imaginario el que aporta el sentido al lenguaje, que se traduce en un «relato» que obedece al ordenamiento espacio-temporal dentro del cual el hombre concibe, piensa y comprende para actuar.

Tal ordenamiento puede ser concebido desde lo «nacional y popular» o desde la «globalización neoliberal». Ahí aparece la disputatio entre esos dos campos, que tal como expresamos, son contradictorios. Tampoco podemos identificarnos bajo los nombres de post-coloniales, descoloniales u otras variantes, pues siguiendo el viejo apotegma parmenídeo: *se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser* (28 B 6 1-2), lo cual nos lleva a que, asumir la colonialidad es el territorio del «cipayo»<sup>13</sup> o sea, aquel que vive en el desgarró de no asumir lo que es y querer ser lo que no es. Al respecto, en nuestra cultura política ello se expresa claramente en una de las más viejas consignas que se remonta a la década del 30 del siglo pasado y que dice *¡Patria, sí! ¡Colonia, no!*, afirmándonos en una positividad, aun cuando la misma solo exista en nuestros corazones. El asumir la colonialidad es cargar con una culpa, en el decir de Héctor A. Murena, un pecado original que determina nuestra naturaleza misma.

Como ya dijimos, el llamado pensamiento único no reconoce las diferencias, por lo tanto, frente a estos nuevos sujetos políticos –particularmente latinoamericanos- y en una época en la cual hablar de «sujeto» indicaba un pensamiento anclado a una escena del pasado, tratará de caracterizarlos bajo una forma que no sea «esencialista», sin tomar en cuenta la forma con que esos movimientos se caracterizan a sí.

En ese panorama, Ernesto Laclau sostendrá que el «pueblo» no es nada más que una forma específica de articulación. Pero la necesidad de afirmar la insustancialidad del pueblo es más que una necesidad teórica a partir que el ideal de la revolución encarnado en el socialismo real fue abandonado por los pueblos que lo procesaban (Mason, 1992), arrastrando la desaparición del proletariado unido al campesinado como sujeto constituido a priori y ejecutor de la revolución. Ya no habrá más sujeto revolucionario predestinado, ya no se podrá decir más que *más temprano que tarde* la revolución acontecerá, lo cual llevó a la intelectualidad de izquierda europea, como también a la europeizada, a refugiarse en la academia y transformar la praxis revolucionaria en un debate de ideas, a lo cual se denominó neo-marxismo.

El avance en la década del 90 del proyecto neoliberal de globalización produce una

<sup>12</sup> El término «gorila» como categoría de la cultura política argentina expresa las características que el imaginario social pone en lo «antipopular».

<sup>13</sup> El nombre proviene del persa Sepâhi, que significa «soldado». Posteriormente, en el Imperio Británico, se conocía como «cipayo» (que los ingleses también escribieron como *sepooy*) a los indios reclutados como soldado al servicio de la Compañía Británica de las Indias Orientales. La ciencia política argentina caracterizó con el nombre «cipayo» a aquellos que con su accionar trabajan en contra de su pueblo.

degradación del campo de estudio de las Ciencias Políticas, no pudiendo avanzar más allá de lo social, en tanto que el post-estructuralismo como el mismo neo-marxismo buscarán explicar fenómenos de resistencia<sup>14</sup>, pero sus propios presupuestos le impiden encontrar experiencias políticas victoriosas, hasta que descubren que en América Latina y desde finales de los noventa, se produce un fenómeno que va más allá de sus posibilidades de interpretación teórica. Desde ese lugar y sin renunciar a una visión eurocéntrica<sup>15</sup> contemplan las experiencias latinoamericanas encarnadas por Hugo Chávez, Evo Morales, Luiz I. Lula da Silva, Rafael Correa, Néstor Kirchner y el Frente Amplio uruguayo, como meros reformismos demagógicos<sup>16</sup>, pues no se encuadraban en lo que presuponían teóricamente como un movimiento revolucionario y los caracterizan como «populismos». Su marcado eurocentrismo lo lleva a este desdén por la cultura política latinoamericana que es acompañado de la esperanza que el cambio provenga de Europa (Selci, 2018: 66-67).

Detrás de ello aparece la concepción de un vacío constitutivo del sujeto, consecuencia de lo cual es imposible darle una identidad, por lo que para comprender y ordenar la realidad solo queda la construcción de un imaginario, de un «relato» que nombrará al «otro», al enemigo, como «populista», siendo ello un verdadero significante vacío (Selci, 2018: 35).

Así el sujeto pueblo<sup>17</sup> es construido en el discurso y carece de un actor social predeterminado para protagonizar el proceso (Laclau, 2005: 113), por ello, todo pueblo es considerado, en cierto modo, una impostura pasajera, o sea, producto de un conjunto de creencias desde las que pensamos y hacemos cosas. Por eso, oponerse al «populismo» tiene como legitimidad el hecho que no hay detrás de ello un sujeto vivo y actuante, sino una construcción ideológica con vocación totalizante.

Sin adherir a un determinismo historicista, es necesario comprender la situacionalidad en la cual este pensamiento surge, precisamente es la expresión lúcida de quienes comprenden que Europa ha dejado de ser fácticamente sujeto de la historia, pero como sostiene Mircea Eliade (1989: 140), quien por su condición de rumano posee una perspectiva tangencial del poder, no tienen la misma visión de la realidad quienes han sido sujetos de la historia de quienes han sido objeto de la violencia de tales sujetos en la construcción de sus imperios.

<sup>14</sup>C.f.: Hardt, Michael-Negri, Antonio (2002) *Imperio*. Buenos Aires. Paidós; Holloway, John (2002) *Change the world without taking power*. Londres. Pluto Press.

<sup>15</sup> Slavoj Zizek trata en forma desdeñosa a Fidel Castro (entrevista en *Rusia Today* 26.11.2016 en <https://www.youtube.com/watch?v=mRkNDHW3nog>), con indiferencia a Evo Morales y caracteriza a los movimientos latinoamericanos como el chavismo, el peronismo o el PT como «capitalismo populista» pues funcionan en la práctica pero no en teoría, esto es, permite una economía de fuerzas para producir transformaciones, pero no fundamenta una práctica revolucionaria, por lo que es considerado una táctica moderada pero no una concepción política o ideológica que lleve las cosas hasta el fondo (Zizek, 2004: 9)

<sup>16</sup> Incluso un historiador como Raanan Rein afirma que *todos los populismos se proclaman revolucionarios sin serlo* (Rein 2019: 100). *Las corrientes revolucionarias suelen oponerse a los populismos o, en caso de apoyarlos al principio, se alejan de ellos después. Un claro ejemplo es la ruptura entre los Montoneros y Juan Perón en 1974. El mismo Perón había presentado su proyecto social a los sectores empresariales ya en 1944 como “una revolución preventiva” que a mediano y largo plazo iba a beneficiarlos también a ellos. El supuesto contacto directo entre el líder carismático y las masas, que obvia el papel de intermediación de los partidos políticos, lleva a formar movimientos heterogéneos de carácter aluvional, a diferencia de partidos políticos organizados y democráticos. Digo “supuesta relación directa” porque no creo en este mito de relación directa entre el líder carismático y las masas populares. Pareciera que muchos han mordido el anzuelo de la retórica populista sobre el lazo directo e inmediato* (Rein, 2019: 100-102).

<sup>17</sup> El significante «pueblo» posee en el campo de la Ciencia Política una pluralidad de significados que van desde un criterio demográfico nombrando a la totalidad de la población, como lo hace Immanuel Kant (2004: 253) a referirlo al sector más desprotegido de una población (Agamben, 2006: 224ss).

Allí aparece Ernesto Laclau, que explica en categorías comprensibles para los politólogos tanto europeos como estadounidenses ese «populismo», pero intentando revertir el sentido despectivo del término para poder explicar desde él a esos movimientos latinoamericanos que seguían una lógica distinta no solo de las concepciones neo-marxistas sino también entre sí. Laclau ha logrado ofrecer una alternativa al marxismo capaz de reconciliarse con los más modernos esquemas de pensamiento teórico. Ese virtuosismo ha hecho de Laclau el autor más citado de los que escriben en castellano (aunque en realidad no escribe en ese idioma). (Villacañas Berlanga 20).

En sus diferentes textos, Laclau (1977, 1987, 2005 y 2010) propone una perspectiva ontológica y constructivista sobre el populismo nutrida por el post-estructuralismo y la deconstrucción, buscando superar tanto el empirismo *ad hoc* (es decir, la perspectiva óptica) como la confusión entre lo empírico y lo normativo. Desde su perspectiva —una ontología que se propone explicar la construcción de las identidades colectivas— el populismo *no* debe percibirse como un fenómeno político particular ni como algo negativo/positivo.

Para él como para otros politólogos, la dinámica populista emerge de las demandas sociales fragmentadas que no son satisfechas por las instituciones existentes. Dichas demandas no atendidas se articulan, a pesar de su heterogeneidad, en lo que Laclau denomina *cadena de equivalencia* (*equivalential chains*), y constituyen así una identidad (nacional, popular). Esta identidad colectiva se construye en antagonismo con el poder hegemónico existente (la oligarquía o el *establishment*) a partir de un *significante vacío* (*empty signifier*) que subsuma las varias equivalencias. El *significante*<sup>18</sup> vacío es con frecuencia un concepto clave (pueblo, nación, revolución) capaz de coagular mediante procesos discursivos retóricos demandas heterogéneas y equivalencias en un todo.

La clave del populismo —en esta concepción— es la determinación de las *secuencias discursivas*, o sea, de las prácticas comunicativas, de la retórica a través de las cuales un movimiento o una fuerza social llevan a cabo su acción política global.

Dentro de la concepción populista, la manera en que la sociedad expresa su producción de diferencias es mediante la irrupción de demandas desde los movimientos populares, lo que parece no percibirse es que hay un previo a la puesta en movimiento de tal demanda: la capacidad organizativa para canalizarla. Existen expresiones «espontáneas» demandantes que otorgan visibilidad de un problema, pero solo es la organización del sector (por ejemplo, un sindicato) el que permite crear canales de resolución a la misma, pues el resultado de la organización es una acumulación de poder.

Para los teóricos del populismo, no podemos encontrar una demanda que las incluya a todas, como para el liberalismo la inviolabilidad de la propiedad privada o en el marxismo la socialización de los medios de producción. Por ello los politólogos sostienen que sin esa

<sup>18</sup> En la primera definición del «significante», Lacan dira: *Notre recherche nous a mené à ce point de reconnaître que l'automatisme de répétition (Wiederholungszwang) prend son principe dans ce que nous' avons appelé l'insistance de la chaîne signifiante* (Lacan, 1966: 835); la segunda formulación, *le signifiant c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant*, se encuentra en el seminario dedicado a la angustia (2004: 77). Derrida en *Le facteur de la vérité en Lacan* (1980) y partes de su *De la gramatología*, realiza una crítica al empleo del término «significante» utilizado por Lacan (Derrida, 1986: 42 nota 9), aunque este no sea directamente nombrado en el texto, hablando del idealismo del «significante trascendental», elemento privilegiado en el interior de una serie que el significante hace posible y que, a la vez, lo supone (Derrida, 1980: 505 nota 23). Umberto Eco en su *Semiotica e filosofia del linguaggio* dirá que Lacan, mediante la terminología de Saussure decide definir el significante como aquello que representa el sujeto para otro significante (1997: 18-19).

equivalencia no hay hegemonía, ni posibilidad de alcanzar el poder, de allí la importancia del significativo vacío que funciona como aglutinante. Pero este proceso visto desde los movimientos nacionales y populares obedece a otra dinámica que no surge de las demandas, sino de un proyecto colectivo que se busca realizar, apareciendo en ello dos aspectos, por un lado una expresión simbólica (una patria justa, libre y soberana; un estado plurinacional) pero por otro lado, como todo símbolo, está sustentado en una materialidad que señala el camino de su realización. No hay movimiento nacional y popular sin obra, y ésta última convalida su naturaleza.

Por otro lado, el lugar que se tiene en la producción social no determina el papel que se cumple en la acción política. La política recompone los grupos sociales, esto significa que *no hay una traducción natural* de las demandas sociales a la esfera política. Eva Perón sostenía que *donde hay una necesidad hay un derecho que reconstituir*, pero ello implica un imaginario social donde se comprenda la justicia social y un proyecto de país donde encuadrar la resolución de esa necesidad.

Laclau en *La razón populista* afirma que *cuando tenemos una sociedad altamente institucionalizada, la lógica equivalencial tiene menos terreno para operar y, como resultado, la retórica populista se convierte en mercancía carente de toda profundidad hegemónica* (2005: 238). O sea, en eso que en el lenguaje popular se denominan «los países serios» -en contraposición al nuestro- no pueden aparecer movimientos nacionales y populares, sino que sería algo propio de países «poco serios». No vamos a referirnos a fenómenos políticos fuera de América Latina, pero dejamos apuntado que algunos movimientos políticos europeos actuales parecen contradecir tal afirmación.

Desde nuestro punto de vista, esa sociedad institucionalizada es, precisamente, la que llamamos comunidad organizada, en donde las demandas se canalizan por las instituciones y si ellas no dan respuesta, aparece lo que históricamente se denominó «organizaciones libres del pueblo», que no son otra cosa que el ámbito donde se inicia la organización del poder popular.

Laclau dirá que *el institucionalismo hace coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad* (2005, 107). Esta frase recuerda la de Ludwig Wittgenstein según la cual los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo. Lo que quiere decir la frase de Laclau es que cuando una sociedad tiene una estructura institucional muy fuerte, las demandas que emergen y llegan a la voz pública están marcadas por los límites de aquello que se puede atender desde el conjunto de las instituciones, esto implica un enorme poder hegemónico que determina el imaginario social a punto tal, que restringe el reconocimiento de aspiraciones o necesidades que van más allá de *lo políticamente correcto*. Ya en 1975, Michel Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki plantean la «crisis de gobernabilidad» por sobrecarga de demandas sociales frente al estado (Huntington, 1975) y hemos observado un ejemplo de ello en las declaraciones de un ex -director del Banco Nación, Javier González Fraga: *le hicieron creer a un empleado medio que podía comprarse celulares e irse al exterior* (Infobae, edición de 27 de mayo de 2016), lo cual sería en términos políticos lo que en el psicoanálisis se denomina «exceso del deseo».

El populismo no es una ideología, afirma Laclau, es una forma de construcción de lo político. Partiendo de Antonio Gramsci, dirá que la hegemonía es la forma central de la política que consiste en que las afirmaciones de cierto grupo, en cierto momento, se totalizan al conjunto de la sociedad. Un proyecto de cambio debe asumir que siempre habrá división y conflictos. El poder entonces nunca es absoluto y la cuestión a debatir no es en dónde reside el poder, sino cómo se negocia entre grupos opuestos. El populismo se opone al institucionalismo, pero según Laclau, las instituciones nunca son neutrales, por el contrario,



representan la cristalización de relaciones de fuerza entre grupos diversos que abonan a la formación de un *status quo*. Toda política que tienda a modificar ese *status quo* en la dirección de un cambio social radical deberá pasar por una transformación del sistema institucional.

### Sobre el concepto «pueblo».

El concepto «pueblo» no es hijo de la modernidad y expresa al colectivo donde la persona es prójimo. En ese sentido ya encontramos en la *Odisea* la centralidad que posee en la existencia humana la pertenencia a un *oikos* (XI, 448), señalando que el hombre concibe la vida como una convivencia. El verbo «convivir» proviene del latín «*convivere*» que indica el cohabitar, esto es un tipo de vida en común en donde se establece un vínculo determinado, que aparece como un sentido de pertenencia a un colectivo fundado tanto en una comprensión racional, como en las emociones compartidas y a ello llamarán los griegos la *philía* (amistad)<sup>19</sup>. Ya en el siglo V a.C., los sofistas y los trágicos como Sófocles que participan de la transformación del *lóos* (λαος)<sup>20</sup> en *demos* (δημος)<sup>21</sup>, concebirán al pueblo como una realidad histórica-mítica que presupone a Diké y el *nómos* de la tierra (como justicia social y la ley legítima).

Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* (EN VIII y IX), la *Ética Eudemia* (EE VII) como en la *Retórica* (Ret. II.4), sostiene que el elemento que cohesiona e integra un pueblo es la *philía*, distinguiéndolo del que se puede tener con la tribu o la familia; la *philía* se basa en un acto de voluntad, es una elección (proaíresis) de participar en una comunidad (EN 1157 b 30). Él inicia el libro VIII de la *Ética Nicomaquea* afirmando que *sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes* (EN 1155 a 4-5), este arraigo hacia un núcleo humano que constituye el «nosotros» es una elección que se construye a partir de la amistad, ese acto amistoso es libre, o sea, es fruto de un entrecruzamiento de la razón y los sentimientos.

Colocándose en esta tradición, Martin Heidegger aborda la cuestión de la pertenencia o arraigo sosteniendo que *el ser humano es realmente zoon politikón porque ser humano significa: en cuanto existiendo en una comunidad, llevar en sí la posibilidad y la necesidad de dar forma y cumplimiento al propio ser y al ser de la comunidad [...] aquí pólis no se concibe como algo ya subsistiendo con antelación, sino como algo a lo que el ser humano puede y debe dar forma* (Heidegger, 2018: 68).

Ese acto de voluntad colectiva de quererse a sí en cuanto tal se nombra en nuestra historia como una decisión de ser, ese auto reconocimiento de que existimos como pueblo lo verbalizó Francisco Narciso de Laprida, en el Congreso de Tucumán (1816) cuando preguntó a los congresistas *¿quieren que las Provincias Unidas de Sud América sean una nación libre e independiente de los reyes de España y su metrópoli?* Y la respuesta unánime fue *¡sí*,

<sup>19</sup> El término proviene del verbo *phileîn* que significa querer o amar, por tanto, el sustantivo *philía* recoge el conjunto de relaciones que están concebidas según la estructura del querer. El mismo ya aparece en los poemas homéricos (*Ilíada* 22.233), como sinónimo de *hetairos* (compañeros), En el viaje de regreso a Ítaca, quienes viajan con Odiseo son sus *philoí* (amigos, compañeros) (*Odisea* I.19). En esa isla se encontró una copa con una inscripción propia de una charla de mesa que refiere a los *phílos* y fiel *hetairos*, lo que en el lenguaje vulgar argentino es «la barra de los amigos». En nuestros días, cuando hablamos de que los griegos denominaban la *philía*, nos referimos a un sentimiento de pertenencia al que nombramos como patriotismo, en esa conjunción latinoamericana donde se ensamblan la Patria de origen y la Patria Grande.

<sup>20</sup> Reunión ocasional de personas (*Ilíada* 2.365; 13. 108; *Odisea* 3.214 o una multitud (Platón *República* 458 d).

<sup>21</sup> Los ciudadanos reunidos en el ágora (Platón *República* 565 b) o el sustento popular de un gobierno (Aristóteles *Política* 1277 b 3).

*queremos!* No podría haber existido esa respuesta si -tal como señala Marcelo Gullo (2015: 22)- no hubiéramos dejado de concebarnos como objeto colonial (indianos) para transformarnos en un sujeto político que generó un proceso de insubordinación fundante anterior incluso a 1810. Mucho más cerca de nosotros, en la crisis de 2001, cuando la calle era un caos y todo parecía desmoronarse, aparecieron de manera espontánea en una absoluta transversalidad, tanto política como social, las banderas argentinas. Esto es, la calle... las instituciones... serán un caos, pero en esta casa sigue vivo el pueblo argentino.

Nuestra visión no obedece a una noción substancialista -el ser nacional- dada en su completitud en el origen sino que, como señalaba Rodolfo Kusch, las raíces de lo popular se hunden en lo mítico-histórico (2007) y tiene un desarrollo de carácter agónico.

Si aceptamos que la pertenencia es una decisión, deberemos aceptar entonces el carácter político del concepto «pueblo», distinguiéndolo claramente de toda connotación demográfica (Eggers Lan, 1987), esto es, no toda la población de un espacio territorial es parte del mismo, tal como lo concebía Immanuel Kant, quien consideraba que pueblo era *el conjunto de seres humanos, reunidos en un territorio, en cuanto constituyen un todo* (Kant, 1991: 263). Contrariando esa visión, Michel Foucault distingue entre pueblo y población (Foucault, 2009; 2012) lo cual se corresponde con la diferencia entre una concepción que entiende a la política como la instancia ordenadora (y potencialmente transformadora) del mundo social, y otra que coloca ese rol ordenador en el mercado, con escasas posibilidades de transformación.

La población no es sujeto, está sujeta, es el objeto de una gestión de gobierno, no constituye una noción jurídico-política vinculada a los derechos ni individuales ni colectivos. El objeto población se diluye en una multiplicidad de individuos a los que se deja actuar, dentro de ciertos límites, bajo el principio que indica que la circulación del deseo de cada uno redunda en el interés general (Marcos, 2019: 147).

La modernidad, mediante la constitución del individuo (*individuum* = átomo) como «*limes rerum*» disuelve la noción de «*communitas*» (Poratti, 1986) y el pueblo aparece como una creación artificial, mientras que la población puede ser considerada en sus características naturales, como sumatoria de individualidades.

En el pensamiento europeo, heredero directo de esta tradición, el pueblo será concebido como la contracara de la voluntad soberana del estado entendido como producto de un acuerdo, mientras que en América Latina se irá conformando una noción de pueblo que, heredera de la tradición española, con sus Cabildos y su participación popular<sup>22</sup>, que pasando por «los pueblos libres» de los que hablara José Gervasio de Artigas, llega a la constitución de los movimientos nacionales y populares como un colectivo que se reconoce como tal en la construcción de un proyecto político común.

La población es el objeto de una comprensión de la política en clave de relaciones económicas, por eso, cuando ello toma un carácter radical, muta su nombre por el de «consumidores». *El pueblo es un sujeto desde una perspectiva que entiende a la política como condición de posibilidad de las relaciones económicas. Si la política tiene primacía es porque el interés general no es el resultado espontáneo de la circulación de los hombres y de los bienes, sino una definición que se establece en la lucha propiamente política* (Marcos, 2019: 147-148).

La otra figura que aparece en las Ciencias Políticas es la «multitud», que al igual que la

<sup>22</sup> Nada mejor para ilustrar esta afirmación que una relectura de *Fuenteovejuna* de Lope de Vega.



población es una agrupación de singularidades circunstanciales<sup>23</sup>. La gran diferencia entre el pueblo y la población o la multitud, es que el primero posee un carácter orgánico, lo cual significa que en el campo político es capaz de dar de sí una conducción<sup>24</sup> que ordena esa organización popular<sup>25</sup>, mientras que la población y la multitud –la «masa» dentro de nuestra cultura política– al carecer de organicidad abren la posibilidad de ser conducidas en forma perversa por los poderes indirectos mediante la manipulación de la «big data» y los «trolls» en las redes sociales.

Desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX en Europa, Japón y los Estados Unidos, tanto el concepto «pueblo» como «nacional» o «nacionalismo» están asociados a un proceso que se denominó «la nacionalización de las masas», el cual generó un nacionalismo expansivo que trajo como consecuencia dos guerras mundiales y decenas de conflictos armados más circunscriptos. No es nuestra experiencia latinoamericana, en donde la nacionalización de las masas produjo movimientos nacionales y populares que buscaban mejorar los estándares de vida de sus pueblos<sup>26</sup>.

Alain Badiou expresa un prurito propio surgido de la experiencia europea cuando sostiene que *habrá que desconfiar de la palabra «pueblo» cuando va seguida de un adjetivo, en particular cuando se trata de un adjetivo que define una identidad o una nacionalidad* (2014: 10), y una vez más recordamos la sentencia de Eliade sobre los sujetos y objetos de la historia: cuando entre 1838 y 1840 el rey Luis Felipe I de Orleans ordena el bloqueo a la Confederación Argentina, lo denominamos el «bloqueo francés», aunque nada tenga que ver con ese pueblo<sup>27</sup>, de hecho Badiou mismo es un ejemplo vivo de ello ya que nació en Rabat cuando Marruecos era un «protectorado» francés. Finalmente, este autor sostiene que *hay*

<sup>23</sup> Desde el inicio de la modernidad se plantea la alternativa pueblo-multitud. Thomas Hobbes rechaza a la multitud como sujeto político porque encarna la pluralidad de juicios y de voluntades, propia del estado de naturaleza. Su opuesto es el pueblo, que reúne en una unidad la voluntad y el juicio, por lo cual habrá pueblo allí donde se ha constituido la autoridad política. Por el contrario, la presencia de la multitud es indicador de su ausencia (Hobbes, 2000: 122). Cuando Hardt y Negri definen la multitud como *un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por sus singularidades, como un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción se funda [...] en lo que hay de común* (Hardt y Hegri, 2004: 128), resulta que lo aportado es lo que lleva su individualidad, volviendo a la vieja visión liberal de la sociedad, reformulan la concepción spinoziana expuesta en su *Tratado político* (Madrid. Alianza. 1986).

<sup>24</sup> El poder del conductor se funda en la capacidad de dar respuesta a las bases, porque cuando deja de hacerlo, deviene en autoritarismo (Adamovsky, 2016), observado este fenómeno y desde una crítica liberal, Emilio de Ípola (2009) hablará de una deriva autoritaria del populismo y su incompatibilidad latente con los regímenes pluralistas. Una crítica a esta posición se puede encontrar en Cornelissen, Lars (2019) *We, the Peoples: populist leadership, neoliberalism and decoloniality in Araucaria*. Sevilla. Vol.: 21 n° 42.

<sup>25</sup> Esta organicidad no significa uniformidad, sino la capacidad de establecer una armonía entre la pluralidad, por ello en la práctica política constituyen un movimiento y no un partido, electoralmente constituyen «frentes», es aquello que en la experiencia boliviana se institucionalizó como «estado plurinacional».

<sup>26</sup> Alain Badiou reconoce que en el escenario europeo el concepto «pueblo» es confuso (2014: 9-20), pues puede designar una identidad cerrada racial o nacional o hacer referencia a la identificación del mismo con un estado que supone benefactor y que sostiene las condiciones del consumo capitalista. Así, en una tradición política europea que parecería iniciarse en la Revolución Francesa, la figura del pueblo cobra un sentido emancipador cuando aparece enfrentado a los poderes establecidos y es asumido por aquellos que buscan impugnar el orden de la dominación estatal, invirtiendo la dialéctica del amo y del esclavo, pues será el señorío el que de sentido a la servidumbre; mientras que en clave latinoamericana el carácter emancipador no aparece por el enfrentamiento sino por el acceso al gobierno.

<sup>27</sup> Siguiendo el relato del oficial naval francés, partícipe de la acción militar, Theogène Page (1973), la acción era parte de la política imperial francesa. Quien lo dice sabía de qué hablaba, ya que fue partícipe del gobierno colonial en Tahití y en Vietnam (Indochina).

que abandonar a su destino reaccionario expresiones tales en las que «pueblo» lleva el lastre de una identidad. Fórmulas en las que en realidad «pueblo francés» solo significa «conjunto inerte de aquellos a quienes el Estado ha conferido el derecho de decirse franceses (2014: 11-12), a la luz del surgimiento de los nuevos nacionalismos europeos, la crisis de la inmigración y los refugiados como la pandemia del corona virus ponen en tela de juicio tal afirmación.

Los movimientos nacionales y populares son la organización política de la masa que se transforma en pueblo, y en América Latina, a diferencia de la «nacionalización de las masas» europeas, no se parte de la existencia de una comunidad sino que, por el contrario, alcanzar la «comunidad organizada» es el fin de estos movimientos.

Desde lo social no surge *per se* una política. El malestar social por muy potente que sea y por muchas que sean sus manifestaciones, nunca se traduce de modo inmediato y necesario en lo político. La construcción de lo político y su articulación con lo social es una relación entre ambos que no está preestablecida. Estos dos términos suelen aparecer indiferenciados, especialmente, cuando se reduce la política a mera gestión –tal como lo plantearon en Argentina los gobiernos neoliberales-. Lo político designa aquellos casos donde puede ser articulado, al menos potencialmente, un proyecto transformador de lo social.

Al contrario, la política es el esfuerzo que trasciende lo social y busca organizar para conducir, de algún modo, esa continua producción de diferencias que contiene un pueblo. O sea, la política tiende a generar lo común que no se arrastra desde el pasado sino que es la elaboración de un proyecto desde el cual damos un sentido de orden a ese pasado<sup>28</sup>.

Estos movimientos son un fenómeno plural, complejo, cambiante, tendencial, gradual, que tiene en cuenta la multiplicidad social, con su producción permanente de diferencias. La masa de la que parten no se divide en clases. Todas sus diferencias deben ser tenidas en cuenta. Y deben administrarse mediante la democracia. Los movimientos populares realizan una construcción lingüística que asume una racionalidad propia. Esa construcción le permite expresar la identidad de su pueblo. Este proceso, en América Latina, toma un cariz claramente diferenciado del europeo, pues no es concebido como epopeya expansiva, imperial, cuyo modelo es el Imperio Romano, sino como un sentimiento que se traduce en arraigo a un colectivo humano<sup>29</sup>.

Repitiendo una vieja crítica a los movimientos populares se vuelve a sostener que ellos promueven formas comunicativas que no privilegian la argumentación racional y analítica, la aproximación técnica o científica a los problemas, la deliberación de iguales y la distancia crítica. Tal visión cartesiana privilegia la idea sobre el hecho, pero de lo que trata la política no es de generar la consciencia sino de producir una transformación en la sociedad, teniendo en cuenta aquello que dijera el general José de San Martín: *los pueblos no se mueven por ideas sino por hechos*, lo cual requiere de una racionalidad distinta de la que portan aquellos que tachan a ello de populismo.

También se sostiene que para los movimientos nacionales y populares, el «populismo»

<sup>28</sup> El historiador Antonio J. Pérez Amuchástegui contaba en sus clases en Filosofía y Letras (UBA), que siempre se repetía que el 9 de julio se había declarado la independencia de la Argentina o de las Provincias Unidas, pero a partir de la década del 50 del siglo XX, con la aparición de formas de integración latinoamericana, “surgió” que en realidad en el texto se habla de la Provincias Unidas de Sudamérica y que además, se había traducido al quechua, aymara y guaraní. Desde ese presente se daba una resignificación a lo que siempre había estado.

<sup>29</sup> Aquellos simples versos que se enseñaban en las escuelas en los 50 del siglo XX: *En el cuello las estrellas/ en el campo las espigas/ y en el medio de mi pecho/ la República Argentina.*

aparece como una ideología contraria a la idea ilustrada de modernidad, a su concepción de sujeto racional y su mirada ampliada sobre el mundo. Buscaría un ciudadano simple y poco reflexivo. Eso es absurdo y una hipocresía, donde la manipulación que hoy se hace bajo el modelo «Cambridge Analytica» en países donde el neoliberalismo es política de estado, permite obviar mayores explicaciones.

Los movimientos a los que nos referimos buscan una construcción hegemónica para dotar de operatividad la noción de soberanía. Quieren construir una mayoría permanente del pueblo y por eso toman como herramienta a la democracia.

El neoliberalismo y su proyecto globalizador mostraba un mundo que se caracterizaba por la crisis de la soberanía de los estados-nación, y el surgimiento una nueva forma de soberanía global, que incluye organizaciones supranacionales, corporaciones, empresas transnacionales, etc. Se trataba de un nuevo orden imperial que exponía otros modos de ejercicio y circulación del poder. La reacción al mismo que generó la aparición de movimientos nacionalistas en toda Europa, la crisis migratoria y la xenofobia que la acompañó como las políticas instrumentadas por la pandemia del corona virus, muestran un resquebrajamiento de tal orden imperial, con la necesidad de estados nacionales activos.

Como sostenía Frantz Fanon: *si la cultura es la manifestación de la conciencia nacional, no vacilaría en afirmar que la conciencia nacional es la forma más elevada de la cultura.*

## Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel (2016) *¿De qué hablamos cuando hablamos de populismo?* en *Anfibia*. San Martín.
- Agamben, Giorgio (2006) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-textos.
- Alemán, Jorge (2019) *Capitalismo. Crimen perfecto*. Barcelona. Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- Angell, Alan (1968) *Party Systems in Latin America* en Véliz, Claudio *Latin America and the Caribbean* London. Praeger.
- Apel, Karl-Otto (1982) *Communication and ethics* en *Lingua ac Communitas*. Poznan. Nº 1.
- Apel, Karl-Otto (1985) *La transformación de la filosofía*. Madrid. Taurus.
- Badiou, Alain (2014) *Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra "pueblo"* en Badiou, Alain-Bourdieu, Pierre et al, *¿Qué es un pueblo?* Buenos Aires. Eterna Cadencia.
- Baudrillard, Jean (1996) *El crimen perfecto*. Barcelona. Anagrama.
- Carmine Fasolino, Rubén (2019) *Aclaraciones hermenéuticas a la noción de significante en Lacan* en *Lógos. Anuario del Seminario de Metafísica*. Madrid. Nº 52.
- Carreras Doallo, Ximena – Mateo, Graciela (2019) *Populismo, la vigencia de un concepto* en AA.VV. *Entre viejos y nuevos populismos*. Buenos Aires. CICCUS.
- De Ípola, Emilio (2009) *La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau* en Hilb, Claudia *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero* Buenos Aires. Siglo XXI.
- De la Torre, Carlos (2008) *¿Por qué los populismos latinoamericanos se niegan a desaparecer?* en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Tel Aviv. Vol. 19 Nº 2.
- Derrida, Jacques (1986) *De la gramatología*. México. Siglo XXI.
- Derrida, Jacques (1980) *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris. Librairie Flammarion.
- Di Tella, Torcuato (1973) *Populismo y reformismo* en Germani, Gino et alli. *Populismo y*

- contradicciones de clase en América Latina* México. Era.
- Eco, Umberto (1997) *Semiotica e filosofia del linguaggio* Turín. Einaudi.
- Eggers Lan, Conrado (1987) *El concepto de pueblo y nación latinoamericana* en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. Buenos Aires. n° 12.
- Eliade, Mircea (1989) *El mito del eterno retorno*. Madrid. Alianza.
- Foucault, Michel (2009) *Seguridad, Territorio, Población* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2012) *Nacimiento de la Biopolítica* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Germani, Gino (1971), *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires. Paidós.
- Habermas, Jürgen *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid. Tecnos. 1989.
- Huntington, Samuel et al (1975) *The crisis of democracy*. New York University Press.
- Hardt, Michael-Negri, Antonio (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona. Debate.
- Heidegger, Martin (2018) *Naturaleza, historia, estado*. Madrid. Trotta.
- Hobbes, Thomas (2000) *De Cive*. Madrid. Alianza.
- Ianni, Octavio (1973) *Populismo y relaciones de clase* en Germani, Gino et al. *Populismo y contradicciones de clase en América Latina* México. Era.
- Ianni, Octavio (1975) *La formación del Estado populista en América Latina* México. Era.
- Kant, Immanuel (1991) *Antropología en sentido pragmático*. Madrid. Alianza.
- Kusch, Rodolfo (2007) *Obras completas I-II-III-IV*. Rosario. Fundación Ross.
- Lacan, Jacques (1966) *Position de l'inconscient* en *Écrits* Paris. Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques (2004) *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X. L'angoisse, 1962-1963*. Paris. Éditions du Seuil.
- Laclau, Ernesto (1977) *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid. Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid. Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Laval, Cristian-Dardot, Pierre (2013) *La nueva razón del mundo* Barcelona. Gedisa.
- Lenín, Vladimir I. (1974) *El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del Sr. Struve (Reflejo del marxismo en la literatura burguesa)* en *Obras Completas*. Madrid Akal. T.: I
- Malloy, James (1977) *Authoritarianism and Corporatism in Latin America* Pittsburgh. University of Pittsburgh Press.
- Marcos, Dolores (2019) *Reinventar al pueblo: sujeto político y emancipación* en *Eikasía*. Oviedo. N° 87.
- Mason, Alfredo (1992) *Cien años de cosas nuevas: el pensamiento político de la Iglesia* en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. Buenos Aires. Año VII n° 17.
- Mason, Alfredo (1997) «Popolare» e «populista» en *Trasgressioni*. Florencia. N° 24.
- Mason, Alfredo (2012) *La resignificación de nuestra identidad cultural* en *Reseñas y Debates*. Buenos Aires. n° 72.
- Mason, Alfredo (2018) *La construcción del poder hegemónico* en *Revista Movimiento* Buenos Aires. n° 6.
- Page, Theogène (1973) *Guerra colonialista franco-argentina (1838-1840)*. Buenos Aires. EUDEBA.
- Pieper, Joseph (1967) *La corrupción en las palabras y en el poder* en *Folia Humanística*. Barcelona Año V n° 51.
- Podetti, Amelia (2019) [1971] *Hobbes y la modernidad* en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. N° 24
- Poratti, Armando (1986) *Comunidad, Sociedad, Sistema mundial* en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. N° 11.

- Rein, Raanan (2019) *Repensando el populismo en América Latina: el caso argentino* en AA. VV. *Entre viejos y nuevos populismos* Buenos Aires. CICCUS.
- Selci, Damián (2018) *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*. Buenos Aires. Cuarenta Ríos.
- Touraine, Alain (1989) *América Latina. Política y sociedad* Madrid. Espasa Calpe.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2015) *Populismo*. Madrid. La Huerta Grande.
- Zanatta, Loris (2015) *El Populismo* Buenos Aires. Katz Editores.
- Zizek, Slavoj (2004) *Repetir a Lenin*. Madrid. Akal

## ESPERANZA E IRONIA<sup>1</sup>



Roberto Doberti

### Mundos

El mundo estaba cerrado. Hay quienes piensan que el mundo siempre estuvo cerrado. Entre ellos muchos creen que esa cerrazón es el mejor de los mundos.

En ese encierro las guerras, las imposiciones y las humillaciones no pueden ser evitadas.

Todos esos piensan que toda búsqueda de salida es intento inútil.

Todos esos piensan que los intentos están condenados al fracaso, piensan también que son perseverantes desviaciones. Sostienen que son desviaciones porque cuestionan las imposiciones y las humillaciones. Porque desvían y distraen de la exigente actividad para escalar lugares. Determinan que el error es mayor cuando se descalifican las actividades de la escalada, que en ese mundo debe producirse a cualquier precio, sin escrúpulo alguno.

Pero, aunque el mundo estaba cerrado o casi cerrado, algo se dejaba entrever.

Porque también hay quienes piensan que nunca se cerró del todo, porque hay quienes con desesperación y alegría horadan muros y atisban luces.

Ellos reniegan de la cerrazón. No la pueden destruir, pero a quienes pretenden clausurar el mundo no los dejan solazarse. Les impiden el regodeo en el triunfo definitivo.

Son poetas y pensadores apasionados; y son los pobres, los doloridos, los amputados.

---

<sup>1</sup> Texto preparado para ser expuesto en la apertura del Seminario Principal 2020.



Estos últimos son multitudes. Los poetas y los dibujantes saben que solo aquellos, los múltiples, pueden abrir el mundo.

Tal vez los poetas y los pensadores y los dibujantes ayuden, no están seguros.

No pueden hacer otra cosa y necesitan esa ilusión.

Tal vez las multitudes los necesiten, tal vez solo los pobres, los doloridos, los amputados los reconozcan.

---

### **Inevitable**

---

29

El siguiente diálogo fue registrado, hace poco más de una semana, en la confitería de la Central House de un exclusivo barrio cerrado cercano a la ciudad de Buenos Aires.

- Vio, al final volvieron.
- Como siempre Etelvina, parece que no hay manera.
- Sí Josefina, es como una maldición, hagamos lo que hagamos, vuelven.
- No sé, yo creo que hay que hacer como dice mi marido: aniquilación total. Si queda un remanente, se agrupan, no sé cómo y se multiplican.
- Mire que empleamos métodos drásticos, pero tiene razón su marido. Mi hijo que se las sabe todas, no por nada se hizo la posición que tiene, insiste en que tenemos que ser más drásticos.
- ¿Sabe lo que más me irrita? Se lo digo: la cara de mi sirvienta, tengo ganas de mandarla a la mierda. Pero con estas leyes que inventó la Yegua resulta que me puede hacer un juicio y tendría que pagarle indemnización.
- Haga como yo que ni siquiera la miro.
- Tiene razón, pero en cuanto la veo me parece que se estuviera solazando como diciendo: al final se dio la revancha.
- Son todas negras de mierda, unas y otras.
- Al final volvieron porque piensan que habrá comida, no solo las porquerías que acostumbran sino esas cosas que compramos nosotras para las reuniones.
- Josefina le digo que lo peor es que quieren ocupar todos los espacios, no respetan nada.
- Volvieron y es como una masa que va ordenadita; deben tener alguna organización, como si fueran soldados comunistas.
- Le digo más Josefina: mi cuñado dice, con sorna por supuesto, y como si eso fuera gracioso, que eso es solidaridad.
- Etelvina, yo no le veo la gracia, desde antes de fin de año estoy que reviento y cada día es peor.
- Y sí. Y usted bien sabe que por detrás de todo está la jefa, que se queda como medio escondida, pero es ella la que maneja todo y multiplica y multiplica esta plaga infame.
- Sinceramente yo...
- No me diga esa palabra porque me sale urticaria.
- Disculpe, tiene razón a mí también me revuelve el estómago. Para que vea hasta dónde estamos llegando le voy a contar otra cosa Etelvina, pero no le diga a nadie. El otro día fui a ver al cura, al padre Horacio, que yo pensaba que también estaba en la nuestra y fue para peor.
- No me diga.
- Se lo digo porque sé que a gente como usted se lo puedo contar. Para empezar, ya que estaba me confesé, total no cuesta nada y por las dudas cada tanto conviene hacerlo. Cuando terminé ¿sabe que me dijo? Me dijo que por esta vez me daba la absolución, pero que mis verdaderos pecados no los había confesado.
- ¡Qué cosa con los curas ahora! ¿Y cuáles serían esos pecados?



- Yo le pregunté, pero me dijo que él no me lo podía decir, que los tengo que reconocer yo.
- Ya me lo temía Josefina, ahora él también se hace el psicólogo. Pero ya que somos amigas ¿cuáles podrían ser esos pecados?
- No sé Etelvina, quizás el muchacho que hace de jardinero.
- ¡No me diga que usted y ese villero!
- No, una miradita nada más. Y además yo pensé que en el fondo él estaba con nosotras. Pero ahora ya no confío en nadie.
- ¿Y lo del padre Horacio terminó así?
- No... sabe lo que llegó a decirme, que como a todas las criaturas de su Creación Dios la mira con amor.
- No puede ser, bah!... con este Papa no sé dónde vamos a parar.
- Le cambio de tema. Ernestito, mi sobrino ¿se acuerda?
- Sí, cómo no, lo conocí en el crucero, ahí sí que no aparecieron ni por casualidad.
- Bueno, Alfredito, con todo lo que tiene, con todo lo que consiguió, dice que lo mejor es irse porque nunca le vamos a ganar definitivamente, que siempre se reagrupan y vuelven.
- Pero mire que yo voy al club y a las reuniones y todos, quiero decir todos, los hombres, y las chicas y los chicos, y no le digo nada las personas mayores, piensan como nosotras.
- Pero, dígame ¿se puede pensar, lo que se dice pensar, de otra manera?
- Es cierto, es que una tiene su cultura... usted misma se debe haber leído un montón de libros.
- Para serle sincera desde la escuela me da pereza empezar un libro. Pero revistas, como usted dice, un montón. No me pierdo un número de Caras, Gente ni de Noticias.
- La verdad es que de libros yo tampoco. Pero la cultura es otra cosa, es algo que se mama, que una tiene porque es una.
- Tiene razón, los libros es bueno tenerlos porque digamos que queda bien, pero hay cada libro que es mejor ni acercarse.
- Y le digo más: en el escritorio de mi marido está la biblioteca de su abuelo y ahí sí que hay libros. Yo no los toco porque me parece que tienen olor como a viejo, como a velorio.
- Es así no hay manera de sacarles ese olor a lo antiguo.
- Sí, y eso que a las sirvientas se los hago plumerear uno por uno. Y lo peor es que sospecho que hasta ahí se meten. Todo esto tendríamos que pensarlo bien.
- Tiene razón, pero el asunto no es pensar, el asunto es actuar, organizarnos mejor, sin piedad, hasta el hueso, llamar a quien sea, para terminar de una vez por todas.
- Me gustaría, pero no se puede. Hace mucho que están y van a seguir, siempre van a aparecer. Y creo que cada vez será peor.
- Tiene razón, con las hormigas no se puede. Es inevitable.
- ¡Esas negras de mierda!

## El pueblo está en la cultura: aporte teológico-político a la batalla cultural por el sentido



Emilce Cuda

### Introducción

Para los teólogos argentinos de la corriente conocida como Teología del Pueblo, no se trata de preguntar qué “es” el pueblo -pregunta metafísica y determinante del discurso amo. Se trata de preguntar dónde “está” el pueblo, ya que este aparece y se manifiesta en una demanda, lo cual lo constituye como sujeto discursivo en ese mismo momento de la manifestación, solo por un momento, siendo ese el momento de lo político. Esto es algo que vio el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en los años setenta, al igual que Ernesto Laclau y Juan Carlos Scannone para quien el pueblo como sujeto está ahí y dice: nosotros-estamos. Pueblo no es una parte de la población, es decir la parte pobre del pueblo reclamando desde su miseria; es la parte de los que no tienen parte, dirá Ranciere, y eso va más allá de los pobres económicamente hablando. Pueblo son los que hoy aquí y ahora reclaman. El problema es que reclaman. Si reclaman por intereses particulares, son la parte incluida del pueblo. Si reclaman por necesidades sociales, son la parte excluida del pueblo. Las primeras, sin son factibles de ser satisfechas por el gobierno de turno, ya que no requieren de la caja del estado como por ejemplo la ley de matrimonio igualitario o de aborto legal, se denominan democráticas. Las segundas, que son las que requieren de la caja del Estado para ser satisfechas, se denominan populares. Los gobiernos pueden satisfacer unas y no otras. Pero es peligroso tener muchas demandas flotantes sin capacidad de satisfacerlas porque pueden articularse y derrocar al gobierno. En esos casos, el sistema con su capacidad infinita de regeneración y adaptación, mediante medios culturales hegemónicos logra que los excluidos demanden como necesidad lo que en realidad son intereses de los excluidos -por ejemplo, derrocar a sus

propios gobiernos populares elegidos por ellos mismos democráticamente. Entonces: ¿cómo ganar esa batalla cultural por el sentido? Identificando la demanda real, que no es precisamente la que se verbaliza en tanto repetición del discurso amo, sino la que se dice en otro lenguaje, el simbólico, que es el lenguaje del pueblo y expresa en el arte popular. Para eso es necesario visualizar, primero, quien, qué y donde está el pueblo. Sin esa precisión no será posible ganar la lucha por el sentido. Una lucha que es discursiva.

Ese pueblo hoy, en el siglo XXI, parecen ser todos los pueblos de la tierra, según sostienen Chantal Mouffe y otros autores europeos actuales como Michael Lowy o Giacomo Marramao. El sistema económico industrial capitalista financiero, dominado por la tecnocracia y la acumulación exponencial y concentrada de la renta, hace que para los gobiernos sea casi imposible satisfacer las demandas insatisfechas, demandas que no provienen sólo de los sectores económicamente empobrecidos, sino de otros sectores que son hoy la periferia cultural. Lo que se denomina populismo actualmente muestra que el pueblo, ahora, ya no es una clase, no es el grupo social de los de abajo como en el siglo XIX, no son las izquierdas del siglo XX, no son los migrantes, los LGTB, o los campesinos... Son todos, o cualquiera de esos grupos, en la medida en que se convierten en elementos flotantes del sistema, es decir en excluidos.

El Papa Francisco habla a los que están en las periferias existenciales, que son todos los descartados del sistema, no solo los empobrecidos, ya que este sistema económico mata, y mata a todos, por eso reclama una conversión integral, que es ecológica, es decir: ambiental y social. Para Francisco, el cambio es cultural. Se trata de cambiar una cultura de la muerte por una cultura de la vida, como pidieron los obispos en el *Documento de Aparecida*. Francisco, en su última exhortación *Amada Amazonia* da una pista más y dice: el cambio cultural debe tener como método el desarrollo del sentido estético. Por consiguiente, la lucha cultural se dará en otro lenguaje, porque el de la palabra está tomado por los poderes hegemónicos. Se dará por el lenguaje simbólico del arte porque allí se expresan las verdaderas demandas del pueblo. El Papa desafía a desarrollar sensibilidad estética para saber escuchar los verdaderos clamores de los pobres y de la tierra.

Según Ernesto Laclau, la unidad de análisis político es la demanda popular. Siguiendo esa lógica, se debe escuchar al pueblo para cambiar el sentido de sus demandas que muchas veces van en contra de sus necesidades vitales. Pero el pueblo: ¿Dónde está? En el siglo XX el pueblo estaba en los trabajadores empleados y explotados: los de abajo. En el siglo XXI está en los trabajadores desempleados y descartados: a los márgenes, donde los que sobreviven expresan sus demandas reales en lenguaje simbólico. Por consiguiente, para analizar el campo social popular habrá que estar en los barrios y, sin atarse al mástil de las ideas absolutas, sentir en su canto -el del arte popular- la demanda, hasta llevar en los oídos la música del pueblo.

### **Un caso: el canto de Fuerte Apache**

En Ciudadela, partido de Tres de Febrero, se ubica el complejo habitacional Ejército de los Andes, conocido luego del despectivo comentario de un periodista de Canal 9 -pero con orgullo e identidad por sus pobladores-, como Fuerte Apache, también bautizado recientemente por sus habitantes como Padre Mugica. Como resultado del PEVE (Plan de Erradicación de Villas de Emergencia), durante la década de 1970 recibió familias reubicadas de distintos asentamientos de la Capital. Conformado por veintiséis hectáreas de monoblock, comenzó a tomar protagonismo por episodios de violencia, pero también por el modo artístico de denunciar, de expresar sus valores, de contar su modo de trabajo y su forma de sobrevivir.

Con la emergencia de numerosos músicos y poetas populares, el nombre del barrio llega a redes sociales y medios de comunicación nacionales e internacionales con otro significado. FA (Fuerte Apache) aparece como el nombre artístico de la expresión popular de necesidades y anhelos vitales. Veamos el caso de *Massi Nada Más*, vecino y famoso rapero integrante del grupo FA, quien cuenta: *Me criaron mis abuelos paternos, ellos eran del Chaco, y habían venido a la villa en Retiro. Pero en los años 70s los subieron a un camión, porque iban a sacar la villa y los trajeron acá directamente, ni sabían a donde iban a parar.*

¿Qué característica hizo que en este barrio numerosos jóvenes marginados, en situación de alto riesgo, comiencen a expresarse y capitalizar su pertenencia como identidad? ¿Por qué una zona inspira muchas obras artísticas y otra no? ¿Cuál es el reclamo social y político? En la poesía de *Un mundo al revés* de *Massi* se escucha:

*Nací con mucho esfuerzo de parte de mi mama, dicen que estuvo unos meses internada en un hospital, sufriendo en una cama, con riesgo de abortar, y con su vida en peligro quiso que naciera igual... Este es el mundo del revés donde yo vivo... donde a los chicos les falta qué comer y abrigo, donde los buenos se mueren y los malos siguen vivos... Y muy chico conocí lo que es el dolor de tener que llorar un amigo en un cajón... Por ahí tenes un hijo al que darle de comer... un par de amigos que se fueron a un mundo mejor... nos marginan todos, a nadie le importamos, solo nos nombran cuando mal actuamos, cuando nos drogamos, robamos, o matamos... Yo pienso, deberían dar otras opciones, ya están llenos los penales... formar profesionales en lugar de que los chicos sean los criminales... Donde los chicos no tienen infancia, y trabajan en la calle o roban para comer y sobrevivir. Donde los políticos nos quitan en lugar de ayudarnos, donde a nadie le importamos. Donde nos olvidaron... Pero después cuando nos hacemos como somos se horrorizan, y nos matan en la calle como a ratas, o nos encierran de por vida. Y después me hablan de igualdad del derecho, por favor Eh!!<sup>1</sup>*

A fines de la década de los 90s *Massi* conoce a *Fena*, pionero del rap local y leyenda en el barrio, quien le hace escuchar por primera vez ese género -una rareza difícil de conseguir en tiempos analógicos. Pronto *Massi* comienza a compartir su gusto musical en la escuela Media Nro. 7 con un compañero: *Esteban el As*. Luego suman a *Walter* para lo que sería la primera formación del grupo de música homónimo al barrio, FA. Pero diferentes situaciones personales hacen que tanto *Fena* como *Walter* sean reemplazados por *Picky* y *Pattu*. Comienzan a componer. Uno de los temas, *Cuando un amigo se va*, dedicado al *Guacho Cabañas* -un amigo fallecido de un tiro cuando lo perseguía la policía-, se transforma en el primer hit de la banda. Grabado en casete, circula por los barrios del conurbano y entre los detenidos en distintas cárceles. Luego se digitaliza, y las redes sociales hicieron el resto. Ellos fueron los primeros raperos *estilo monoblockero* que lograrían ser grabados por una discográfica. El videoclip de promoción lo dirigió el cineasta *Pablo Trapero*, llegando a ser banda revelación en los premios MTV Latinos.

¿Cuál es la percepción de la vida, la muerte, la eternidad, la amistad, la justicia, lo divino y lo religioso que se expresa en la poesía premiada de *Cuando un amigo se va*? Demandas que no siempre están presentes en las consignas políticas de emancipación que ellos mismos

<sup>1</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=hflwaS10t\\_M](https://www.youtube.com/watch?v=hflwaS10t_M)

repiten, pero que surgen en otros contextos sociales, de sectores medios, universitarios, incluidos, plagados de demandas democráticas, fáciles de satisfacer. Veamos:

*...si hace pocas horas que te estreche la mano y ahora en esta caja te tengo que estar mirando.... como Jesús en la cruz perdonaría tus pecados porque muchos de ellos tras las rejas has pagado... sos el angelito que me guía... hoy el cielo te recibe... los estruendos que sonaban anunciando tu llegada hacia tu última morada... solo le pido a Dios que te encuentre en sus brazos y que te brinde el perdón que en esta vida no has logrado. Oh Ave María, madre religiosa de esa tierra prometida... un cargador voy a tirar para despedirte... alzo mis ojos hacia el cielo para poderte encontrar... tus amigos te recuerdan por la imagen que dejaste, pibe chorro, compañero y un amigo impresionante...<sup>2</sup>*

Otros vecinos del barrio, el *Monkey*, el *Primo* y *Nahuel*, conforman la banda *MP3*. Logran gran repercusión en el ambiente del hip-hop hasta llegar a los escenarios y canales de TV. La visibilidad mediática demostró a los jóvenes del barrio que había otra posibilidad de vida. Así comenzaron a surgir músicos, productores, raperos, y luego realizadores de audiovisuales en todos los monoblock. Lucas Betancourt, más conocido como *Arwen el maldito productor* -hijo de *El cubano*, integrante de la mítica banda *Sindicato Argentino del Hip Hop* ganadora del Grammy banda de Hip Hop Latina en 2001, y referente desde Estudios Harmony para todos los músicos del barrio-, hizo la producción de varios de ellos y participó como cantante. *El Melly*, ex integrante del grupo *Los Gangsters* -cuya carrera solista continúa dando frutos-, fue galardonado con una “placa de YouTube” por superar los 100.000 suscriptores en su canal de música.

¿Cómo es percibida la noción de crimen en la poesía de *Vos no sos un criminal*? ¿Cuál es el saber que cuenta? ¿Por dónde pasa el prestigio social? ¿Qué se entiende por trabajo en ese contexto? ¿Quién es el profesional y quién el bago? ¿De quién se espera protección, y de quién juicio y castigo a los culpables? ¿Dónde están los reclamos democráticos?

*Esta va para ese cachivache que se hace el chorro y nunca hizo nada... se le ríen en los barrios porque se hace el delincuente... el que sabe sabe y las cosas hay que vivirlas... muerte a los traicas y a todos los giles que se le den vuelta a la mafia, ¿ok? Criminal, vos no sos un criminal... una cruz en el cuello para que vean con quién ando, y mi cintita roja para el que me anda envidiando...<sup>3</sup>*

Otro vecino del *Fuerte*, *Juan Manuel*, cantante y productor de música, conocido como *J Mastermix*, comenzó componiendo bases y produciendo a sus vecinos cantantes, hasta que en el verano pasado ganó trascendencia mediática con su versión del tema *Leña para el carbón*, que lo llevó a viajar por toda Latinoamérica. Surgen numerosos grupos y raperos como *Asesinos de las rimas*, el *Real Nota* y el *Yayi*, peluquero fundador de *La Barbería*, entre otros. Muchos de ellos se juntaron en el videoclip *En mi barrio*, que logró superar ampliamente 4 millones de visitas en YouTube. Quizás este último tema es el más representativo para escuchar la demanda real de esos sectores:

<sup>2</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=T4yYH7Z6tsI>

<sup>3</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=H8iRo4E-B7U>

*(Fena) aprendí de las traiciones, supe saber quién es mi hermano... (Yayi) ¡No quieras copiarnos porque no lo vas a lograr! ...lo querés ver, jentonces escucha lo que hay si lo querés! (Tito - Asesinos de la Rima)... antes que te la cuenten, fijate quién hace y siente, quién escupe la verdad de frente, quién la toca, quién la cuelga, quiénes mienten... respeta el arte, de eso se trata... de respetarte, de rescatarte, dejarte con arte, y empezar a colgarte... (El Pr1mo - Mp3) Tuve la droga en mi mano y supe decirle que no... porque vi amigos que cayeron y hoy no están vivos... (El Mono - Mp3) Mienten diarios, periodistas mienten... todos hablan, nadie vive lo que mi gente, todo es real para que otro mire y entre... ¡somos, fuimos y seremos cien por ciento realidad! (Yayi) ¡No quieras copiarnos porque no lo vas a lograr! (Dani - Asesinos de la Rima)...no decido que está bien y mal... mi creencia, sabiduría pandillera... los pibes en el corredor de la muerte... en Ciudadela City la muerte siempre están. (El Melly)...conózanme y después hable de mí, y no me juzgue por el barrio en el cual yo crecí... (Maxi) conocí la música y eso salvó mi alma...*

El barrio Fuerte Apache logró cerrar el círculo de producción artística y distribución gracias al manejo y acceso tecnológico. Escriben, componen, producen, filman sus propios videoclips, y distribuyen su música. Muchos son contratados para shows en distintos puntos del país y del extranjero. Este barrio paradigmático de los complejos de vivienda social, es un ejemplo de los profundos cambios experimentados entre los sectores populares en las últimas décadas gracias a las dinámicas culturales urbanas que generan nuevas relaciones sociales entre: la producción artística, el mercado y la sociedad.

### **¿Dónde está el pueblo? En el lenguaje simbólico del arte popular**

En relación con este caso contado, puede decirse que pueblo no es una clase, sino un aparecer de cuerpos entre los cuerpos clamando por una necesidad vital en un lenguaje que no es el de la palabra sino el del símbolo. Esta interpretación ha sido desarrollada por la Teología del Pueblo a partir de Juan Carlos Scannone. También por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) que planta en 1974 la pregunta que hoy, más de cuarenta años después, permite al mundo comprender la política del siglo XXI a la que se llama populista -en sentido despectivo, y con un significado diferente al que se le dio en América Latina cuando se la utilizó para nombrar a los gobiernos populares a favor de las necesidades del pueblo pobre y trabajador. La pregunta: ¿el pueblo, dónde está?

Abordar el problema social desde la demanda popular es una visión argentina de la política que surge de la conciencia de saber que la palabra está tomada, es decir, que un sistema hegemónico pone el sentido del lenguaje hablado. Sin embargo, mientras el pueblo cuando habla en palabras repite el sentido del sistema que lo está matando, al mismo tiempo cuando habla en el lenguaje simbólico del arte popular manifiesta sus demandas reales, que no son las impuestas por el sistema en relación a intereses particulares de un sector, sino las demandas populares por necesidades vitales de los sectores periféricos al sistema -como se en el caso de las letras de las canciones de FA, contado anteriormente. Si se quiere dar una lucha o batalla cultura por el sentido, debe recurrirse a otro modo de lenguaje para escuchar ahí lo que sufre un pueblo; para encontrar ahí al pueblo pobre, trabajador, desocupado y descartado. Para escuchar, no lo que ellos -los del centro- quieren, sino lo que nosotros -los de las periferias-, necesitamos.



Según una de las expresiones de la Teología del Pueblo manifestada por el Movimiento de Sacerdotes Para el Tercer Mundo en los años setenta, la “característica propia de la organización de pueblo para la lucha, será la de poner su confianza [...] más en un caudillo, que en las instituciones liberales”. Y agregaba que “La experiencia le mostró que estas eran instrumentadas en favor de la dominación; en cambio en la lealtad de su caudillo encontraba una más verdadera y eficaz realización de sus ideales de federalismo y democracia” (MSPTM, 1975, p.107). Ese caudillo era Juan Domingo Perón, quien pudo constituirse en representante de las demandas populares y se convirtió en portavoz de los trabajadores, re-convirtió el movimiento sindical y se apoyó en este como uno de sus pilares principales de legitimidad. Su libro, el del MSTP, casi desconocido y prácticamente inexistente en las bibliotecas públicas, se publica en Buenos Aires a finales de 1975 pero es retirado completamente de las librerías en marzo de 1976 como consecuencia del golpe cívico-militar. El libro se titula: *El pueblo. ¿Dónde está?* Ellos reciben las categorías teológicas y políticas de uno de los teólogos de la COEPAL, Rafael Tello, quien reconoce ser, en última instancia, el autor del texto aunque no su redactor, pero si su corrector final. El texto sostiene que “los oprimidos serán el pueblo, [...] en la medida en que pierdan vigencia y poder los opresores y sea mayor el número de los que comparten, entonces los ‘compañeros’ serán el pueblo” (MSPTM, 1975, p.74). Ese pueblo, hoy está desocupado y descartado, trabajando indignamente para las mafias. En general, está desorganizado, sin embargo, los movimientos sociales populares hoy surgen como otro modo de organización de la comunidad; son los nuevos gremios de la economía popular.

El MSPTM presentaba al pueblo como sujeto activo del cambio, como “agente siempre idéntico y siempre nuevo en sus planteos” (MSPTM, 1975, p.37). Reforzaba este concepto al decir que en las elecciones presidenciales argentinas de 1973, donde el 62% del electorado elige a Juan Domingo Perón, se manifiesta el pueblo, y que el pueblo es quien elabora valores sociales y culturales de manera universal (MSPTM, 1975, p.38-39). El MSPTM, en concordancia con la Teología del Pueblo, hacía una diferencia entre la categoría marxista de clase proletaria y la categoría de pueblo, diciendo que el sujeto es el mismo, aunque no es clase sino que “el pueblo es el núcleo cultural hecho de profundas convicciones y aspiraciones” (MSPTM, 1975, p. 69). Eso respondía a la concepción de los teólogos del MSPTM, para quienes los pobres, “por ser pobres, y asalariados [...] son quienes experimentan más al desnudo la opresión [...] representan privilegiadamente a todo el pueblo y señalan las grandes pautas conforme a las cuales se podrá conquistar la libertad de todos” (MSPTM, 1975, p.32).

La Teología del Pueblo, en su versión del MSPTM, no buscaba la oposición real entre fuerzas sociales –a las cuales consideraba inexistentes fuera del campo lógico de las categorías marxistas-, es decir, la lucha armada, sino el antagonismo discursivo como constitutivo de identidades populares, y como vía eficaz para la liberación del pueblo pobre trabajador. Por consiguiente, la Teología del Pueblo expresada por el MSPTM intentaba la articulación de las demandas sociales de los sectores populares, dividiendo discursivamente el campo de lo político en dos, bajo los significantes de la protesta social que fueron “pueblo y antipueblo”, como camino al logro de la unidad en la diferencia. En esta línea podría ubicarse perfectamente tanto a Tello como a Gera, aunque no necesariamente debe decirse que responde a esta corriente la concepción de pueblo a que refiere Francisco. Sin embargo, aunque el pueblo no está en las mismas condiciones, su matriz de interpretación sigue siendo acertada y útil para saber dónde está el pueblo.

La Teología del Pueblo coexiste en Argentina, por los años setenta, con otra de las corrientes de la Teología de la Liberación denominada por Scannone Teología de la Praxis Pastoral la cual también busca resolver el conflicto social bajo la categoría de pueblo como unidad, pero sin profundizar la división social en el plano de lo discursivo. Sin embargo, considerando al pueblo como sujeto político colectivo, los teólogos de la Teología del Pueblo



también buscan resolver el conflicto social bajo la categoría de pueblo como unidad, pero por la vía del antagonismo cultural como constitutivo de identidad popular, articulando categorías del discurso teológico con categorías del discurso político bajo significantes de la protesta social como el de “liberación o dependencia”.

Estos conceptos se sistematizan a partir del pensamiento de un teólogo y filósofo argentino en particular, Juan Carlos Scannone, quien se vincula con el pensamiento latinoamericano de la liberación desde los años setenta y resulta, ahora, una fuente privilegiada para entender el pensamiento de los teólogos del pueblo y, en consecuencia, del actual papa latinoamericano. Considero que entender eso que Scannone llama *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Scannone: 1990), permite abordar el discurso profético argentino, no solo de los teólogos sino también de los cuadros teórico-político de su país, contemporáneos a los teólogos del pueblo y también comprometidos con las demandas de los sectores más pobres.

La filosofía latinoamericana de la liberación, que supongo a la base de la Teología del Pueblo, no recurre a la lógica dialéctica para explicar la determinación a la condición de pobre de un gran sector de la población, sino a la lógica *analética* para mostrar un camino de liberación. Por consiguiente, no sería en la categoría de devenir -como puede verse en la ciencia de la lógica hegeliana, la cual tiene como pre-categorías al ser y la nada-, (Hegel, 1968), sino en la categoría de *resistencia*, donde encuentra la Teología del Pueblo su fundamentación. Esa puede ser una buena punta para repensar la lucha cultural en el actual escenario económico, laboral y político. Para la lógica *analética*, la categoría de resistencia emerge de la relación que se establece entre dos pre-categorías: la de *estar* y la de *mediación*. Dicho de otro modo, el estar del pueblo pobre trabajador se manifiesta en la mediación, que es el lenguaje simbólico de la cultura popular, como resistencia. Esto significa que el símbolo culturalmente construido -o *sym-bolon* que significa unidad en la diferencia-, es la mediación donde el estar del pueblo se manifiesta como sapiencia. Esa sapiencia popular es el saber resistir en la vida y en un estilo de vida propio, un resistir que es afirmación eminente, o *analética*, de su estar en la tierra antes que negatividad dialéctica. Un núcleo de resistencia cultural que puede ser el punto de partida para ganar la lucha por el sentido.

### **La sapiencia popular como núcleo de resistencia política**

En la práctica cultural continua de esa afirmación de pueblo, que es resistencia, se constituye su identidad como *ethos* histórico-cultural abierto, es decir trascendente y contingente al mismo tiempo. Dicho de otro modo, la pre-categoría de estar, para la Teología del Pueblo, refiere a la existencia de un sujeto particular, pero indeterminado, que es un nosotros-pueblo. Del mismo modo, la pre-categoría de mediación hace referencia a la experiencia hecha lenguaje simbólico de ese nosotros-pueblo; una experiencia que es sapiencia y no ciencia, que es inteligencia orgánica y no individual. La categoría de resistencia, la cual emerge de la relación entre el estar y la mediación, refiere a un saber que es su *ethos* histórico-cultural como identidad de este pueblo-pobre-trabajador en particular; esa categoría no es forma sino manifestación, o espíritu, de esa relación que se da entre el estar de un pueblo particular en una tierra particular, y la cultura como mediación. En esta modalidad, que es la lógica analética, no se habla de ser ni de conocer, sino de estar y saber. No se dice, como el sujeto moderno, yo-pienso; tampoco se dice yo-existo como el sujeto absoluto Dios. La Teología del Pueblo dice yo-estoy. Se trata de un sujeto colectivo particular que sabe que está resistiendo en el acto mismo de afirmarse de manera eminente en su estar en la cultura, allende de la negatividad. Esa afirmación, la de un pueblo particular en su estar-en-la-tierra, es el intento continuo -como práctica cultural o como *ethos* histórico-, que hace por liberarse de

la determinación a la pobreza, intentándolo no con un acto dialéctico superador en la doble negación, sino con el acto *analético* de afirmarse en su estar.

La pre-categoría de estar se pone en relación, y se manifiesta con, y en, la pre-categoría de mediación, que es su lenguaje simbólico cultural popular. La afirmación eminente del estar de un pueblo en sus símbolos muestra su sapiencia, la de constituir su identidad resistiendo en su *ethos* histórico-cultural. El método que toma estas pre-categorías –estar en la tierra y mediación simbólica-, y las utiliza como herramientas hermenéuticas para la comprensión de la realidad, no es la dialéctica hegeliana como doble negación superadora, sino la *analética*.

El método *analético* consiste en la autodeterminación positiva del pueblo que, mediante un lenguaje simbólico, dice y no dice, porque es otro modo de lenguaje. El método *analético* de la afirmación del nosotros-estamos, es el modo que asume la salvación y la liberación – como categorías escatológicas, teológica y política respectivamente- en un pueblo situado, este pueblo particular latinoamericano y argentino, que afirma de manera eminente, positiva, su identidad ante una negación que lo subsume en la pobreza. Este modo de ver la realidad, que Scannone identifica como propio de la cultura latinoamericana del pueblo-pobre, lo cambia todo. Así: la racionalidad occidental es entendida como sapiencia; la sapiencia como experiencia pre-lógica, a-tematizable, inefable; el logos como símbolo, como misterio; pueblo como nosotros-pueblo-pobre-trabajador; el sujeto como colectivo; y la forma como relación *uni-trina* o *circuminsesión* -noción que refiere a la unidad en la diferencia entre estar-símbolo-resistencia –como se explicará más adelante-, y que es *arche* o fundamento abierto, parcial y contingente, de lo real como cultura del encuentro.

La sapiencia popular es una forma de saber del pueblo no mediada por la reflexión, por lo cual no es auto-conciencia sino memoria. Esa sapiencia popular es experiencia de resistencia en la vida, y actúa como núcleo de sentido, desplazando la idea europea de una metafísica de la unidad perdida. De ese modo, la idea de búsqueda de una unidad originaria perdida -es decir, el *ground*, *arche* o fundamento trascendente, cerrado, necesario que da sentido a la totalidad y la garantiza-, en la Teología del Pueblo se desplaza por la idea de *abground* como nuevo comienzo trascendente pero abierto, parcial y contingente, ya que el *abground* es el acto de liberación. Por lo tanto, mientras el cogito cartesiano de occidente pretende lograr la autoconciencia del yo trascendental mediante el concepto filosófico originado en el conocimiento científico, el sujeto comunitario latinoamericano articula en el lenguaje simbólico la certeza sensible. Para la teología latinoamericana, y argentina, el yo trascendental es un nosotros-pueblo que pone en relación el yo- tu (Scannone: 1990, p. 19-24)

Según la *Gaudium et Spes*, en el mundo como teatro de la historia (GS 2.2-2), la conciencia de los antagonismos sociales es frecuentemente disimulada, negada, postergada, o simplemente ignorada, impidiendo así la conciencia social (GS 8.1). El teatro de la historia, considerado por la *Gaudium et Spes* como un drama que se vuelve trágico a consecuencia del pecado que lo esclaviza, encuentra, desde la teología argentina, su resolución en una totalidad abierta que es la cultura. Esto me lleva a reflexionar sobre una posible similitud entre la lógica *analética* de la Teología del Pueblo y la lógica antagonica del populismo posmarxista, y pensar si no podría encontrarse hoy allí una pista para misionar-militar esa lucha por el sentido. Considero relevante detenerme por un momento en esa teoría, como otra herramienta que puede facilitar la comprensión del pensamiento argentino que, además, contextualiza el discurso del Papa Francisco, el gran reformador de cultural, por una cultura del encuentro que es unidad en la diferencia, y comienza -según dice-, entre los de abajo, desde los márgenes de la cultura, desde las periferias existenciales.

En el caso de Ernesto Laclau, el antagonismo se da cuando el Uno dice qué “es” lo Otro

para negarle identidad humana, y el Otro no niega esa determinación como en la dialéctica hegeliana sino que se afirma en su “estar”, entonces tenemos el momento antagónico, que es el momento de lo político. Según Laclau y Mouffe, en el campo de lo social no puede hablarse de contradicción como en el campo de la lógica, ni de oposición como en el campo de lo físico, sino de antagonismo. Por lo tanto, se da una relación antagónica cuando la intención de afirmar la identidad por parte de uno impide la afirmación de la identidad del otro, es decir, su ser objetivo es un símbolo de mí no ser. Si hay antagonismo ya hay identidades, e imposibilita la constitución de las identidades plenas como en los totalitarismos (Laclau: 1986, p. 187-170). Dicho de otro modo, para Laclau, la identidad no subyace a lo real, sino que es producto de un movimiento estratégico entre posiciones discursivas antagónicas que se dan en la cultura o discurso, es decir, entre fragmentos de la unidad orgánica pérdida (Laclau: 1986, p. 120-130). Esto significa que la identidad pasa a ser relativa a su posición discursiva, tanto la del pobre, como la del político y la del teólogo; en eso consiste en hacerse pueblo.

La totalidad contingente, es la condición de posibilidad de cualquier identidad. Por consiguiente, las relaciones no son producto de un esfuerzo lógico formal, y el pueblo se constituye como identidad a partir de una práctica cultural. Laclau se separa así de una idea de sobredeterminación marxista para la cual no hay contingencia sino necesidad *a priori*, siendo los sujetos sociales constituidos, determinados, por las relaciones de producción. La identidad pasa a ser relacional, y las relaciones contingentes pasan a ser necesarias, ya que la necesidad no radica en un principio subyacente exterior al discurso, sino que emerge del discurso mismo, que es la cultura. Por tanto, pueblo es un objeto imposible, ya que no hay esencia al margen la articulación discursiva. El sujeto pueblo, como identidad colectiva, se constituye en la posición discursiva del sujeto, y el discurso en una unidad de posiciones.

Esto es de relevancia para entender el momento hegemónico actual, y su consecuencia, los populismo. Mientras para el marxismo los sujetos eran las clases sociales que, en tanta unidad, se constituían en torno a intereses determinados por su posición en las relaciones de producción, para Laclau, en cambio, el concepto de clase obrera refiere a los agentes que ocupan esa posición de sujeto y no a una clase. Crítica así la interpretación marxista de sujeto como clase social, diciendo que allí la unidad de la clase se piensa como futura y la representación como presente. La representación de los intereses históricos por parte del partido no es más que un discurso que, en tanta práctica articuladora, constituye los mismos intereses que representa. El pueblo como totalidad cerrada es un imposible, solo es práctica discursiva, y no puede ser determinado, definido, fijado en su sentido, de una vez y para siempre (Laclau: 1986, p. 133-169). La identidad popular es precaria, lo que indica un alto grado de movilidad en las diferencias y torna imposible la representación.

El sujeto nosotros-pueblo, llega así a una ética del universal situado, que es un símbolo – y no un concepto teórico–; y ese universal situado es el mismo estar del nosotros-pueblo en la cultura popular como núcleo de resistencia a la hegemonía cultural. El universal situado es una humanidad singular, la de un pueblo que aparece en su música, sus grafitis, su poesía, sin caer en la totalidad cerrada del universal abstracto o concreto. Este modo de entender la capacidad de autodeterminación de las culturas populares latinoamericanas al margen de cualquier dominio hegemónico, marca una tercera posición dada por una unidad, no “de” la diferencia por identidad, sino por una unidad “en” la diferencia por equivalencia -de necesidades y demandas, a mi modo de ver.

La resistencia en el estar cultural es saber popular, y es un saber pobre, porque conoce y no conoce el absoluto. Es el saber que da el sufrimiento, como dice Francisco en *Amada Amazonia*. El absoluto está oculto –*lethe*–, encarnado, en el lenguaje simbólico de una cultura, y el teólogo de la política debe des-ocultarlo –*aletheia*. Mientras el occidente europeo

pregunta por el ser, el latinoamericano saborea el estar, que es el acontecer (Scannone: 1990, p. 31-38).

De ese modo, el estar en la cultura se sustrae a la determinación, es previo al lenguaje, es ante-predicativo e incluso pre-ontológico. Precisamente, desde el estar parte la teología latinoamericana, porque esa es la raigalidad de la sabiduría popular, anterior a la palabra que la determina. Scannone destaca que el estar no puede ser mediado por la reflexión porque es pre-lógico; sólo puede ser mediado por el lenguaje del símbolo de la cultura popular, que lo muestra y al mismo tiempo le es irreductible. Por eso el símbolo no es intermediación -como sí lo es la palabra-, sino mediación. El estar no es necesario, por el contrario es contingente y ambiguo; no tiene un origen, a lo sumo puede tener una destinalidad fáctica. Esa facticidad lo hace misterioso, es decir inefable, irreductible a la tematización o a la problematización. Al estar del pueblo se lo sabe pero no se lo conoce. Y para saberlo hay que estar en el pueblo, ser un nosotros-pueblo, ser un pastor antes que un teólogo, tal como sostiene Francisco (Scannone: 1990, p. 45-54).

El pueblo descartado es sujeto para el cual la mediación no es el lenguaje de la ciencia sino de la sapiencia. Esta es la novedad en cuanto al método. El concepto de "sapiencia" hace referencia al saber implicado en la cultura popular, que es conocimiento intuitivo, contemplativo, es *sapere*. Ese saber, es saber del sentido primero y último de la vida desde donde el pueblo pobre da sentido a todo lo demás, como es evidente en las letras del rup reproducidas al comienzo de este artículo. Según Puebla "esa sabiduría es para el pueblo principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuando se lo vacía y asfixia con otros intereses" (DP 448). Según Scannone, la cultura popular es *locus* de sabiduría inculturada.

La sabiduría popular se expresa en símbolos (imágenes, prácticas y ritos) y en discurso (narrativo, poético, profético, proverbial). Cada uno, el simbólico y el discursivo, tiene sus propias lógicas. El juicio crítico es una reflexión situada sobre esos modos de expresarse la sabiduría que valida el discernimiento por connaturalidad. Por consiguiente, el lenguaje significativo también es lenguaje lógico, y por tanto racional y capaz de reflexión crítica. (Scannone: 1990, p. 270).

La diferencia entre centro y periferias no es la de ignorancia-saber, opinión-verdad, ideología-ciencia, doxa-episteme. A diferencia del conocimiento científico, donde luego de un proceso lógico de reflexión se debe tomar una decisión, en el modo sapiencial el fin está dado en el símbolo, y solo se debe optar ante su evidencia. No hay reflexión, hay inmediatez. Esto refiere a una ética situada, y a una sabiduría ética. Lo que sitúa a la ética popular son las relaciones interpersonales, las cuales se presentan de manera inminente, y frente a eso solo se debe optar. Un ejemplo de eso es la opción por los pobres por parte de la teología latinoamericana. El sentido de lo bueno y lo malo no se revela en el pensamiento como lo conocido, sino que se revela en la práctica cultural entre el pueblo pobre, donde el sentido es sabido. Dicho de otro modo, la sabiduría se sabe en la relación con el nosotros, y esa relación es la ética misma. Lo moral, lo santo, lo absoluto y lo político se epifanía en el saber situado del pueblo pobre trabajador, en sus relaciones mutuas.

### **Bibliografía**

MSPTM. (1974) ¿El Pueblo, Donde Esta? Buenos Aires.

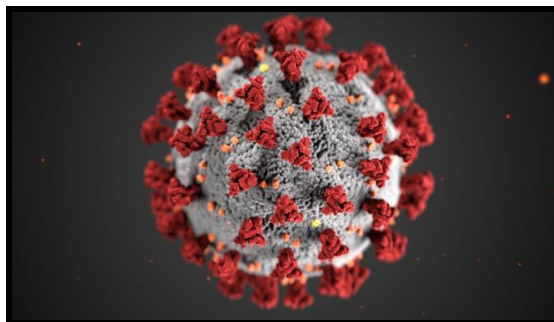
Tello, Rafael, *Fundamentos de la nueva evangelización*, Saracho, Buenos Aires, 2014.

Scannone, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1968, Libro I, Cap. I. pg.107-109. Gete, Arturo, *La lógica de Hegel*, Edicial, Buenos Aires, 1995, Cap. I, I. 1.1. Pg. 37-45.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y Estrategia*, op. Cit.

### **Médicos y policías durante la epidemia de fiebre amarilla (Buenos Aires, 1871)<sup>1</sup>**



Diego Galeano

Peste bubónica, escarlatina, disentería, cólera, tifus, viruela, sarampión, fiebre amarilla: las epidemias configuran un dato ineludible para la comprensión de la experiencia urbana de los hombres que habitaron Buenos Aires en el siglo XIX. A su vez, la idea de higienización de los espacios y, en general, el lenguaje sanitarista, fueron elementos constitutivos de la administración política de la ciudad. Esto es repetido por casi la totalidad de la producción historiográfica que se ha ocupado de estudiar las enfermedades desde una perspectiva sociocultural, es decir, como fenómenos que exceden el mero desajuste orgánico desencadenado por un virus o una bacteria (a). Esta nueva literatura creció notablemente en América Latina en los últimos treinta años, encauzada en una tendencia hacia la renovación de la "historia tradicional de la medicina", centrada en la biografía de médicos notables y en la narración progresiva de descubrimientos científicos. Siguiendo un balance hecho por Diego Armus, uno de los temas privilegiados por la renovación historiográfica fue el impacto de las epidemias urbanas de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX (2 p.18). Estos estudios ayudaron a entender las penosas condiciones de vida de amplios sectores de la población, a interpretar la construcción de los Estados nacionales, tanto en materia de vigilancia como de asistencia pública, a examinar el proceso de profesionalización de los médicos y las luchas entre las elites estatales.

En este trabajo (b) se intenta partir de esta base problemática para llegar a otro punto. El interés se centró en analizar cómo la epidemia de fiebre amarilla de 1871 fue colocada en una región de la memoria

---

<sup>1</sup> La primera edición de este artículo se realizó en la revista Salud Colectiva, editada por el Instituto de Salud Colectiva de la Universidad Nacional de Lanús. 5 (1): 107-120, enero-abril de 2009.



urbana donde se jugaba el prestigio social de dos profesiones: la del médico y la del policía. Se trata de examinar un conjunto de intervenciones escritas e iconográficas producidas por diferentes actores (periodistas, políticos, artistas, médicos, policías) que trabaron luchas simbólicas por la definición de significados trascendentes a aquella experiencia histórica. ¿Cuáles fueron los héroes y cuáles los culpables? Estos dos interrogantes articularon todo un campo de posiciones que puede ser estudiado desde el punto de vista de una historia social de la cultura. Para responderlos se analizarán distintos tipos de fuentes.

Los textos que recogen y construyen el memorial de la ciudad de Buenos Aires han sido especialmente prolíficos a la hora de recordar la epidemia de 1871, al punto de erigir en torno a ella una suerte de mito urbano. Desde la literatura (de Eduardo Gutiérrez a Jorge Luis Borges) hasta los estudios históricos de Bucich Escobar, Ruiz Moreno y Scenna, los temas del héroe y de la traición interactúan trazando un diálogo que organiza los discursos sobre la epidemia. Por detrás de esas reconstrucciones, más o menos extemporáneas, en este trabajo se recurrirá a la prensa gráfica de la época y a fuentes del archivo policial, no para buscar allí una supuesta verdad tergiversada por los relatos posteriores sino para rastrear la genealogía de esos mismos temas. Por último, se intentó trazar un puente entre las fuentes escritas y la composición de un famoso cuadro de Juan Manuel Blanes (*Un episodio de fiebre amarilla en Buenos Aires*). Aunque la iconografía no sea la especialidad del autor de este trabajo, ese diálogo fue posible gracias a los estudios que dos historiadores del arte (Roberto Amigo y Laura Malosetti) realizaron sobre ese cuadro.

Para comenzar, es preciso mencionar brevemente algunos datos sobre lo que significaba la fiebre amarilla en el siglo XIX. En el Río de la Plata, los primeros signos de una epidemia de esta enfermedad, también llamada entonces "fiebre del mal carácter", aparecieron a mediados de la década de 1850 (4). La fiebre amarilla era una enfermedad costera que tenía un carácter endémico en Río de Janeiro y otros puertos brasileños (5,6). Los buques que viajaban desde Brasil hacia Montevideo y Buenos Aires llevaron consigo la enfermedad hacia el sur del Atlántico. En 1857 una tercera parte de la población de Montevideo se contagió el virus, muriendo alrededor de 888 personas. Al año siguiente la epidemia se trasladó a Buenos Aires aunque con menor intensidad.

A causa de ello, la prensa se manifestaba frecuentemente preocupada por los buques procedentes de la capital del imperio brasileño. La terrible fiebre amarilla [se leía en una nota de 1870] la desoladora peste que el año 57 llevó a la tumba la mitad de la población total de Montevideo, hace estragos en Río de Janeiro, es decir está a nuestras puertas. (7) La columna recordaba que tanto la fiebre amarilla como la viruela negra ("y otras cien pestes") habían sido "importadas" de Brasil.

Concluía que "siempre el mal nos ha venido de los puertos del imperio" y exigía mayor vigilancia a las autoridades (7). ¿Quiénes eran esas autoridades? ¿Quiénes detentaban poder de policía en materia sanitaria? Es claro que esta intervención periodística se refería al control de los ingresos en el puerto, cuya principal herramienta era la cuarentena de buques presuntamente infectados. Pero el abanico de medidas antiepidémicas del novecientos era bastante más amplio. De hecho, en Buenos Aires, la "policía sanitaria" constituía una de las funciones administrativas básicas del gobierno comunal, desde los tiempos del cabildo. *Los bandos de buen gobierno* (c) habían intentado regular acciones que afectaban la limpieza de las calles, la ubicación de la basura, la matanza de animales, el uso del agua y la relación de la ciudad con el río (8). Este saber higiénico no estaba claramente institucionalizado, tal como lo estaría el higienismo en las postrimerías del siglo XIX cuando hiciera su entrada en escena el paradigma pasteuriano. Aun así, existieron discursos, proyectos y reglamentaciones que apuntaron a transformar hábitos y espacios sospechados de inducir ciertas enfermedades.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, el pensamiento médico comenzó a desplazar su centro de atención desde el clima hacia el medio urbano. Este giro se verifica en el uso de la noción de *foco*: tanto en las disposiciones municipales como en las reglamentaciones policiales, lo que legitimaba la intervención –más o menos coercitiva– de una autoridad, era la supuesta presencia de focos infecciosos. Todo factor que se presumía como tal debía ser retirado (de la casa o de la ciudad), aislado y eventualmente eliminado. No obstante, los principales elementos indicados como causales de enfermedad (el agua y el aire) no eran factores sobre los cuales se pudiera intervenir con igual facilidad. Mientras en un caso se requerían obras de provisión de agua corriente y cloacas, el aire malsano y sus miasmas pútridos solo podrían combatirse interviniendo sobre la totalidad de la trama urbana (9). En Buenos Aires, esta operación holística se cristalizó en un intento de resemantización de la vieja cuadrícula colonial, impulso que se nutrió de las modernas ideas de aireación, buena orientación y amplitud de los espacios. De todos modos, las distintas medidas que se proyectaron para higienizar la ciudad no fueron igualmente aceptadas, ni contaron con los mismos apoyos. Más aún, no todos los factores sobre los objetos señalados –calles, pantanos, aguas, hospitales, cementerios, comercios, mataderos– eran admitidos por igual como espacios legítimos de injerencia estatal.

La incorporación de la cuestión sanitaria como parte de la administración urbana de Buenos Aires se remonta, por lo menos, al último cuarto del siglo XVIII, a partir de las reformas borbónicas y, en particular, desde la gestión del Virrey Vértiz. Pero fue el proceso de reformas administrativas de 1821 el que insertó las medidas sanitaristas en una nueva política de regularización urbana basada en el principio de situar todo aquello que sea "de sana utilidad" en el centro de la ciudad y enviar todo elemento considerado "peligroso" o "inarmónico" a las márgenes. (10 p.129) Aun así, los envites centrífugos del gobierno fueron bastante resistidos por intereses particulares. Las intervenciones estatales, por más científicamente fundadas que estuvieran, estaban muy débilmente legitimadas cuando afectaban en algún punto la propiedad y los bienes personales.

Los proyectos urbanos del higienismo estuvieron alineados con un saber epidemiológico que fue variando mucho a lo largo del siglo XIX. La teoría de los miasmas en la que se basaron las políticas de alejamiento de mataderos, cementerios, hospitales e industrias, perdió fuerza a partir de la generalización de los principios pasteurianos a fines del siglo XIX. Es sabido que la tradición hipocrática unía a la medicina con las condiciones ambientales, prestando atención a factores tales como el agua y el aire en el proceso de cura. Pero se trataba solo de una terapéutica del cuerpo individual; recién a partir del siglo XVIII aparecería una medicina colectiva sostenida en un conjunto de saberes estadísticos y topográficos sobre las condiciones de salud de la población (11). Así, agentes climáticos, atmosféricos y estacionales comenzaron a ser identificados como causales de enfermedades. Influida por descubrimientos químicos, la medicina prestará especial atención al aire, pero ya no en relación a los cambios meteorológicos sino en su composición misma, sus gases, los elementos que alteran o purifican el aire que los hombres respiran. Durante la primera mitad del siglo XIX, la inquietud por el aire será la piedra de toque de las políticas de saneamiento urbano. La relación de cercanía o lejanía respecto de las emanaciones pútridas se ofrecía como una taxonomía de los espacios urbanos.

Los miasmas, aquellos efluvios malignos, podían emanar de cuerpos enfermos, cadáveres, aguas estancadas o basurales. El higienismo se fue consolidando en la segunda mitad del siglo XIX, ampliando su campo de intervenciones en el espacio público y en la vida familiar. Respecto de la organización urbana, médicos y sanitaristas pondrían el acento en la circulación del aire, cuya contaminación se vinculaba con los azotes de cólera y fiebre amarilla. Se apuntó entonces a la necesidad de alejar establecimientos que infectaban el ambiente,

tales como los cementerios, hospitales y mataderos. También se propuso regular la localización de plazas, parques y espacios verdes de la ciudad, el ancho de las calles y la altura del frente de los edificios (12).

En cuanto a la esfera familiar, la mirada de los higienistas se dirigió –como nunca antes– hacia los conventillos y casas de inquilinato. En los digestos municipales de la década de 1870 se observan innumerables reglamentaciones sobre el uso de letrinas y normativa sobre las casas habitadas por más de una familia. La memoria de la epidemia de fiebre amarilla de 1871 fue clave para la conformación de ese imaginario que asociaba enfermedad y vivienda popular (13).

Mucho antes de que los médicos del Consejo de Higiene Pública estuvieran medianamente legitimados para ingresar en las casas de los enfermos, fue la policía la encargada de practicar "visitas domiciliarias". Los vigilantes debían garantizar también el cumplimiento de las disposiciones en materia de salubridad, retirando de las calles objetos perjudiciales para la salud, rellenando pantanos y evitando el estancamiento de aguas. De todas las actividades, sin dudas la más problemática era la inspección de las casas de inquilinato que comenzaban a proliferar en el sur de la ciudad y en los arrabales. Esas visitas involucraban a menudo desalojos por hacinamiento, fumigación de habitaciones y quema de ropa de cama de los infectados. Coerción pero también "asistencia": los policías se ocuparon de trasladar a los enfermos hasta el lazareto y a los cadáveres hasta los cementerios.

Por otra parte, la intervención policial en las casas particulares no solo asumía la forma de inspecciones y desalojos. Durante las epidemias, algunas familias pudientes, cuyas residencias aún estaban localizadas en el centro de la ciudad, abandonaban sus viviendas, dirigiéndose a la campaña en busca de un aire más puro. Esas casas deshabitadas eran lugares sumamente propicios para los saqueos, máxime en esos momentos en los cuales las autoridades estaban abocadas casi de lleno a los problemas de salubridad. Inspecciones domiciliarias en hogares más bien precarios y custodia de la seguridad de las residencias abandonadas, parece haber sido el doble carácter de la intervención policial durante los azotes epidémicos.

La cuestión de la fiebre amarilla interpeló a la policía en pleno proceso de reorganización. En noviembre de 1867, Enrique O'Gorman había asumido la jefatura del Departamento General de Policía, iniciando un proceso de reformas institucionales. Los cuerpos de calle (alcaldes de barrio, tenientes, serenos) no tenían una clara orientación, estaban notoriamente superpuestos en sus funciones y excedían la pretendida subordinación a una autoridad única. Ni bien asumió el nuevo jefe, una epidemia de cólera invadió Buenos Aires, dejando una cifra oficial de 1.580 muertos (14). La policía intervino con sus habituales herramientas de política sanitaria, pero los actores que conformaban la escena pública de Buenos Aires ya no eran los mismos. En esos años la ciudad tenía una triple dimensión política: sede de una corporación municipal que reclamaba mayor margen de autonomía, capital de la provincia de Buenos Aires y centro provisorio de las autoridades del Poder Ejecutivo nacional. Las agencias destinadas a las políticas de salubridad eran una caja de resonancia de esa multiplicidad: la comuna había creado una Comisión Municipal de Higiene que disputaba el terreno tanto con la red asistencialista de parroquias como con el Consejo de Higiene Pública, creado por las autoridades nacionales en 1852. En el plano discursivo, la epidemia de cólera de 1867 desencadenó un efecto para nada despreciable en la historia de la relación entre enfermedad y cultura: a saber, que el debate epidemiológico pasara de ciertas publicaciones especializadas (como la *Revista Médico-Quirúrgica*) a la prensa gráfica de circulación periódica (15).

Los médicos insistían con las medidas habituales de combate epidémico (control del puerto, cuarentenas, visitas domiciliarias, desinfecciones), pero percibían que los mecanismos públicos para la contención de enfermedades infecciosas estaban desbordados. Gran parte de la población huyó de la ciudad, renunciaron las autoridades municipales y comenzó una reforma del Consejo de Higiene Pública. A raíz de esta situación, la municipalidad empezó a divulgar en los diarios una mayor cantidad de disposiciones sobre limpieza y salubridad. *El Nacional*, *La Tribuna* y *La Prensa* albergaban cotidianamente anuncios que se ubicaban, con escasa jerarquización visual, en un mosaico bastante confuso de publicidades sobre servicios profesionales, comercios y avisos fúnebres. Esos mismos periódicos criticaban ferozmente a la corporación municipal por su inacción en materia de higiene. El cuestionamiento apuntaba también a los médicos que se aferraban al protocolo antiepidémico, centrado casi con exclusividad en disposiciones coercitivas. Estaban emergiendo en Buenos Aires, tibia y lentamente, imaginarios que unían el combate de la enfermedad con debates sobre la definición de los poderes públicos.

Lo cierto es que cuando en enero de 1871 la policía detectó en San Telmo los primeros casos de fiebre amarilla, comenzaron las pugnas entre los distintos actores en juego: la Comisión Municipal de Higiene, el Consejo de Higiene Pública, las comisiones parroquiales, la prensa, el Departamento General de Policía y, más tarde, la Comisión Popular de Salubridad. Enrique O'Gorman informó al ministro de gobierno que el comisario de la sección catorce había encontrado en dos casas cuatro cadáveres de individuos atacados por la fiebre amarilla, y que el médico de policía habría atendido otros diez enfermos en viviendas del mismo barrio (16). Por orden del ministro, la Municipalidad y el Consejo de Higiene mandaron a aislar la zona afectada. Ambas instituciones pidieron autorización al gobierno provincial para que la policía pudiera intervenir en los desalojos. El presidente de la Municipalidad escribía:

*...en una reunión celebrada hoy por el Consejo de Higiene ha pedido de la comisión municipal, que ha aconsejado insistentemente a ésta que proceda a hacer desalojar por los vecinos respectivos las manzanas infectadas y que se infestasen por la fiebre amarilla. Ese desalojo pueden los vecinos practicarlo voluntariamente, pero es de presumir que muchos de ellos la resistan, por lo que la comisión referida [...] pide se sirva manifestarle con la brevedad que las circunstancias requieren si para hacerlo efectivo en este caso puede emplear la fuerza pública. (17)*

La respuesta fue positiva. El avance de las autoridades públicas sobre la esfera privada era legitimado por el estado de apremio que habilitaba la epidemia. Muchas de las habituales obsesiones de la policía urbana (la vida en los conventillos, las actividades en saladeros y mataderos, la basura en las calles, la contaminación del río) eran en esta coyuntura elevadas a la condición de urgencias. Y todos los actores comenzaron a hablar este lenguaje de la excepción, que se convertiría más tarde en un vector discursivo de la Comisión Popular.

La ambigua información brindada por estos organismos, y cierto sector de la prensa que insistía en cuestionar la existencia de la epidemia, instaló en los primeros días una confusión generalizada. Mientras las autoridades discutían si se trataba de un brote de fiebre amarilla, comenzaba el carnaval. No solo las disposiciones de salubridad se endurecían sino también aquellas que afectaban al disciplinamiento de la ciudad, insistiendo principalmente en lo inoportuno de los festejos y bailes de máscaras. El 24 de febrero, en un cuaderno de anotaciones que llevaba durante la epidemia, el periodista catamarqueño Mardoqueo Navarro escribía lacónicamente:

*La fiebre salta de San Telmo al Socorro. Pasada la locura  
carnavalesca, viene la calma y a ésta sucede el pánico. (18)*

El terror provocado por la certeza de la nueva epidemia (en definitiva, por el miedo a un fenómeno cuyas causas eran desconocidas) se tradujo rápidamente en antipatía frente a la intervención de las autoridades competentes. Los médicos, aún algunos nombres prominentes dentro de la elite porteña, eran duramente criticados en los diarios y, a nivel popular, resistidos e incluso acusados de provocar directamente la enfermedad.

El principal atacado fue el Consejo de Higiene Pública, en calidad de representante de la incipiente corporación médica que ingresaba en el orden estatal. Se esperaba un dictamen dirigido a la Comisión Municipal con recomendación de medidas profilácticas. Esas indicaciones recién se dieron a conocer el 10 de febrero y las medidas aconsejadas fueron diversas: desalojo de las manzanas infectadas, visitas domiciliarias en casas de inquilinato, inspección de mataderos y de mercados, nombramiento de inspectores para la revisión de comestibles y bebidas, regulación de las aguas corrientes, riego de calles, "cuidado de las causas que infectan el aire", control de saladeros en relación a los residuos sobre el Riachuelo, control de los desperdicios de los buques, aislamiento del enfermo y eliminación de sus ropas, establecimiento de médicos de sección, creación de un nuevo lazareto, inhumación de los cadáveres en el Cementerio del Sur (19). Esta diversidad reflejaba la perplejidad de los médicos ante el "misterio de la fiebre amarilla". Muchas de estas medidas ya habían sido implementadas por la Municipalidad y la policía. Otras estaban siendo ejecutadas, a su manera, por las comisiones parroquiales que habían intervenido en casi todas las epidemias anteriores. Los cadáveres se multiplicaban a una velocidad mucho mayor que la reacción de las autoridades y la peste se expandía desde San Telmo hacia el resto de la ciudad. Mientras tanto, la policía, coordinada con las parroquias, distribuía cajones y carros para trasladar ropa infectada y cadáveres, otorgando además licencias para sepultar a un ritmo inédito (20). Inaugurado en 1867, el Cementerio del Sur ya no daba abasto, por lo cual se creó otro mucho más apartado, hacia el oeste, en los terrenos de Chacarita. Necrópolis alejada tanto de las nuevas moradas al norte como del sur rancio; ese sur atestado de fiebre amarilla que ahora estaba diseminando muerte sobre el resto de la ciudad. Chacarita nació, según escribió Borges, "porque Buenos Aires no pudo mirar esa muerte" (21 p.93).

Algunos por no querer mirar la muerte ajena, otros por miedo a la muerte propia, huyeron hacia el norte de la ciudad. En esas páginas misceláneas de los periódicos donde aparecían disposiciones y edictos es frecuente encontrar avisos sobre alquileres y ventas de propiedades alejadas del centro. Entre una oferta de trabajo como cocinero y una crónica de policía enumerando las inhumaciones en los cementerios, se vislumbra en *La Tribuna* el alquiler de "una casita con cuatro habitaciones y demás oficinas" que prometía ser "un buen remedio contra la peste" (22).

En medio de esta situación, y de la multiplicación de críticas a la Municipalidad y al Consejo de Higiene, los sectores opositores conformaron una *Comisión Popular* para reorganizar la lucha contra la epidemia. En realidad, se trataba del mismo grupo de intelectuales, periodistas, médicos y políticos que durante la epidemia de cólera de 1867 habían logrado destituir a la corporación municipal (23,24). Aunque no logró demasiado consenso para sus intervenciones, el propio discurso de la Comisión (con su hostilidad sistemática hacia la administración municipal y los médicos del Consejo de Higiene) es testigo de un rechazo bastante generalizado al rol de algunas autoridades durante las epidemias.

Es posible distinguir dos formas distintas de resistencia ante las medidas aplicadas. En primer lugar, aparecieron diversos cuestionamientos a las disposiciones policiales que



afectaban las libertades económicas. El propio presidente de la Nación, Domingo Faustino Sarmiento, había desatendido –claro que antes de 1871– un pedido de los médicos para instrumentar cuarentenas de buques en el puerto. Argumentaba que la teoría de los miasmas y las hipótesis científicas de contagio no eran lo suficientemente sólidas como para coartar la libertad de comercio (25 p.90). Similar actitud se adoptó, durante la epidemia de 1871, a propósito de las inspecciones en los saladeros. El juez de paz del pueblo Barracas al Sud, por ejemplo, consultó a distintos médicos y elevó un informe al ministro de gobierno en el que cuestionaba "la creencia de que ellos son la causa de la epidemia". Discutía las medidas del Consejo adjuntando informes de médicos que aseguraban no haber atendido pacientes de fiebre amarilla en su jurisdicción, área de saladeros por excelencia. Temía que esas creencias pudieran influir en el ánimo del superior gobierno, con perjuicios de los intereses de este partido", pidiendo al gobierno que no permitiera "la ruina completa de este pueblo quitándole los saladeros que son su arteria principal". Este juez ponía en duda la "poca solidez de las mismas opiniones de los autores científicos, que en resumidas cuentas ignoran completamente" las causas de la fiebre amarilla (26). El segundo núcleo de resistencias tuvo como protagonistas a los propios enfermos. Durante el mes de marzo, cuando el número de muertes diarias estaba en su punto más alto (entre cuatrocientas y quinientas personas) y algunas autoridades recomendaban un éxodo masivo de la ciudad, el prestigio de los médicos tocó fondo. A las críticas sobre la ineficacia de los diplomados que actuaban en la administración pública se sumaba ahora una culpabilización hacia los que huían de la ciudad. La prensa denominó este altercado la "cuestión de los médicos", que se agravaba por las creencias de muchos enfermos en que eran las propias medicinas las que provocaban la enfermedad. Una suerte de "horror al médico" desencadenaba desde ataques de los pacientes hasta pedidos de los allegados a las víctimas para que el diplomado probara la medicina que estaba recetando. Las resistencias de los enfermos hicieron que O'Gorman dispusiera que los policías acompañaran a los médicos en sus visitas.

La epidemia se retiró dejando huellas en las relaciones entre aquellos actores que disputaban espacios en la incipiente burocracia estatal. En la simbología que custodió la memoria de este episodio se vislumbran a menudo vestigios de un montaje que aparece en los mismos documentos de ese año: policías y párrocos trabajando por los enfermos y muriendo al lado de ellos, frente a la perplejidad de los funcionarios municipales y a la huida en masa de los médicos hacia la campaña. Este cuadro se repitió una y otra vez a excepción de un espacio escénico muy particular. En la madrugada del 17 de marzo de 1871 un policía del cuerpo de serenos había abierto la puerta de una vivienda situada en la calle Balcarce, en el golpeado barrio de San Telmo. Al ingresar en ella, expuso sus ojos a una imagen ciertamente dramática: en una vivienda humilde se encontraba un niño aferrado al seno de su madre que yacía muerta en el suelo. La prensa dio cuenta de la noticia al día siguiente:

*Anteanoche a las doce penetró un sereno en una casa [...]. Llamándole la atención que a una hora tan avanzada permaneciera la puerta abierta, tomó aquella resolución. En una de las piezas interiores, encontró tendido en el suelo el cadáver de una mujer, y entre sus brazos una criatura de cuatro meses con vida aún, y que estrujaba con los labios los finos pechos de la que ya no existía. (27)*

*Horroroso. Anteanoche el sereno de la manzana, en que se halla situada la casa que en la calle Balcarce lleva el número 348, notó que la puerta principal de ella se encontraba abierta [...] encontró en una de las piezas el cadáver de una mujer, en cuyo seno mamaba un niño. No sin algún trabajo consiguió desasirlo de los brazos de la muerta. (28)*



Estos dos periódicos que publicaron la noticia, *El Nacional* y *La Tribuna*, eran junto con *La República* los principales voceros de la Comisión Popular de Salubridad. Se trataba de un grupo de opositores, particularmente encrespados con las autoridades de la corporación municipal, liderado por José Roque Pérez, doctor en leyes y una de las principales figuras de la masonería porteña. En el marco de una lucha de facciones, las logias habían adquirido un peso enorme en la construcción de redes informales de sociabilidad política, que tenían una fuerte incidencia en las luchas por la definición de lo público (29). La prensa escrita desempeñaba en tal sentido un rol fundamental: la propia Comisión Popular se había constituido algunos días antes de la trágica noticia de San Telmo en un *meeting* en la Plaza de la Victoria convocado por los periódicos. El diario *El Nacional* (cuyo jefe de redacción, Aristóbulo del Valle, aparecía como un miembro activo de la Comisión) comenzaría a incluir una sección higiénica permanente en la que se daban cuenta de las reuniones y se publicaban solemnes proclamas. Al igual que la Comisión Popular de 1867, la participación de sociedades secretas de la masonería era más que notable. Críticos del papel de los religiosos, sus intervenciones no se fundaban en el concepto de caridad cristiana sino en la necesidad de iluminar la política con el saber científico. Ante la perplejidad de las autoridades competentes, los masones pretendían desplegar su capacidad asociativa para combatir la epidemia, convirtiendo en lema propio la locución latina "*salus populi suprema lex esto*" (la salud del pueblo como ley suprema). Pocos días después de la conformación de la nueva comisión, José Roque Pérez murió atacado por la fiebre amarilla. En mayo cayó otro reconocido masón de la misma tendencia, Manuel Argerich. Fue entonces cuando la noticia de la calle Balcarce, que estaba cargada –como ninguna otra– de todos los lugares comunes del discurso sanitarista (conventillos, inmigrantes italianos, pobres) se unió a la simbología masónica de los héroes del pueblo. Unos meses más tarde, cuando la epidemia se apagaba, las fórmulas expresivas del sufrimiento de los desprotegidos y del martirio de los héroes iban a quedar plasmadas en una misma imagen.

En el Teatro Colón, que anteriormente había sido la sede de la masonería, el pintor uruguayo Juan Manuel Blanes presentó, ante la mirada impávida de intelectuales y políticos, su cuadro más famoso: *Un episodio de la fiebre amarilla en Buenos Aires* (Figura 1), inspirado en aquella escena que los periódicos de la época habían hecho pública. La exposición del cuadro fue un éxito. Miles de personas concurren a contemplar su inmensidad, su iluminación, su patética belleza. El cadáver de la mujer, por su parte, se convirtió en el más famoso de los diez mil muertos que la gran epidemia desparramó en las calles de Buenos Aires. Más famoso, incluso, que los cuerpos de los mártires que aparecían retratados en el cuadro y que portaban nombres propios: precisamente, Roque Pérez y Argerich. La inclusión de los masones en la composición fue uno de los motivos del éxito del cuadro. Algunos relatos de la epidemia intentaron –infructuosamente– argumentar que los miembros de la Comisión habrían acudido al conventillo de la calle Balcarce a pedido del sereno. Por ejemplo, Bucich Escobar se aventura explicando que el sereno habría corrido luego de ver la escena hacia la sede de la Comisión Popular, retornando a la casa junto a Pérez y Argerich, quienes habrían sido los responsables de llevar al niño hasta la Casa de Expósitos (30). Este era un claro intento de ajustar el cuadro al acontecimiento que lo inspiró, omitiendo todo lo que tenía de decisión estética y política la inclusión de los masones en el lienzo. De hecho, las fuentes parecen descartar la creativa hipótesis de Bucich Escobar: el circuito de comunicaciones entre las autoridades que intervinieron en el asunto solo alude al sereno, un ayudante, el comisario de sección y el jefe de policía. En la nota del comisario dirigida a O'Gorman, encontramos el nombre del sereno, dato que los periódicos habían omitido:

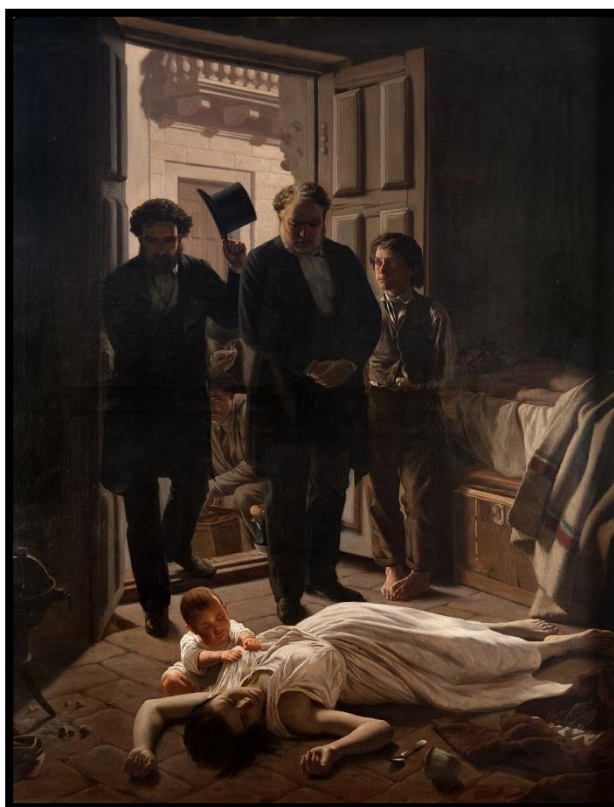
*Marzo 17 de 1871. Al Señor Jefe de Policía. A la 1 de la madrugada de hoy, el sereno de la manzana 72, Manuel Domínguez, notó que la puerta de la calle Balcarce número 348 estaba abierta. En cumplimiento de su deber, llamó y visto que no se le contestaba,*

*entró y encontró a una mujer muerta, con una criatura de pecho mamándole. Entonces éste recogió al niño y pasó palabra al ayudante, don José María Sáenz Peña, quien remitió al niño a ese departamento. En la mañana de hoy, el que firma fue a la indicada casa y encontró el cadáver tirado en el suelo, encima de un colchón. Según los informes que he podido conseguir, esta mujer fue traída ayer en un carro a la citada casa. Dicen que se llama Ana Bristiani, italiana, y que tiene su marido enfermo en la Boca del Riachuelo, pero que no saben adónde. (31 p.331)*

¿Cómo explicar entonces la presencia de Roque Pérez y Argerich en el cuadro de Blanes? Historiadores del arte demostraron la existencia de al menos dos bocetos previos. En el primero, la versión más alejada del lienzo definitivo, la mujer ocupa el centro de la escena. Al igual que en los periódicos y en la carta del comisario, el niño está mamando el pecho de su madre, cuyo cadáver tiene un aspecto desgarrador.

En lugar de los mártires de la Comisión Popular, aparecen tres figuras *anónimas*, captadas en el preciso momento en que ingresan a la casa, lo que según las noticias publicadas habría realizado en principio un ignoto sereno. El cadáver del hombre yacía mucho más próximo a la mujer, conformando entre ambos una escena de cuerpos desordenados. El segundo boceto introduce en el centro del cuadro el triángulo dramático que quedará en la versión final: Pérez, Argerich y la mujer con su niño. En el paso del primer boceto al cuadro expuesto en el Teatro Colón asoma un intento de civilización de la imagen, en el cual los retratos de esas heroicas figuras ofrecían mejores réditos que el personaje original (32,33).

Lejos de la noticia que conmovió a los porteños en la mañana del 18 de marzo, la estampa de los masones brilla ante la ausencia del sereno. Sin nombre en los diarios, sin rostro en el cuadro, el policía había desaparecido. Los avatares del cuadro de Blanes muestran que, más allá de los espacios que las corporaciones médicas y policiales fueron ocupando dentro de la política sanitaria, el impacto de la epidemia de fiebre amarilla puede medirse en otro terreno: la construcción de la figura del héroe que la masonería supo capitalizar en medio del rechazo popular a los médicos. ¿Y qué sucedió con los policías? La institución policial intentó, en un primer momento, aprovechar y encumbrar la fama que O'Gorman había cosechado en la prensa periódica. Por ejemplo, el folletinista Eduardo Gutiérrez había dedicado en 1871 una amplia nota en su honor, en la que escribía:



Fuente: Juan M. Blanes. Óleo sobre tela, 230 x 180 centímetros. Museo Nacional de Artes Visuales, Montevideo, Uruguay.

*En aquellas siniestras e interminables noches de marzo y abril [...] cuyo silencio sólo era turbado por el ruido de los carros cargados de cadáveres y el jay! desgarrador de los infelices que morían sin una mano amiga y caritativa que les alcanzara un medicamento, se veía al señor O'Gorman sereno y abnegado cruzar las desiertas calles de Buenos Aires, cuidando de hacer recoger los cadáveres de los que habían caído muertos en la calle y cuidando la ciudad abandonada de los ladrones que en carros de mudanza habían empezado a saquear. Buenos Aires, sola y azotada despiadadamente por la epidemia, abandonada de "todas las autoridades", era cuidada por el señor O'Gorman que, lleno de un valor temerario y una sublime abnegación, no abandonó su puesto ni un solo momento. (34 p.151)*

Esta nota, publicada originalmente en *El Plata Ilustrado* (diario de amplia circulación en la época), fue reproducida en una revista policial, editada por policías, que había comenzado a aparecer precisamente en 1871. No obstante, el tono laudatorio centrado en el jefe de la policía había generado algunos recelos internos. Al año siguiente se desató en la revista una acalorada polémica entre los defensores y los detractores de O'Gorman, a partir de una serie de críticas a la jefatura, que cuestionaban el centralismo y la instrucción militar de las tropas de calle. Santiago Méndez, entonces comisario de órdenes, salió a la defensa del jefe, apelando a la narración del drama epidémico en un tono cercano al de Gutiérrez: El señor O'Gorman con una abnegación heroica, con un sentimiento profundo de humanidad, con la conciencia de hacer una religión de su deber como magistrado, se mantuvo firme en la brecha, haciendo hasta el sacrificio de su vida, si así puede decirse, y el de la familia. Esta población ha sido testigo ocular de lo que se dice. Ha visto al señor O'Gorman en esos días de luto, en que la ciudad, especialmente de noche, representaba un cementerio, recorrer las calles de la ciudad cuidando de la vigilancia y de la seguridad de tantos intereses abandonados por sus dueños. (35 p.72)

Uno de los redactores de la revista, Osvaldo Saavedra, le respondió a Méndez con particular dureza. Lo acusaba de mirar las cosas a través de un vidrio de aumento que convertía un "imperceptible infusorio en un monstruo de grandes y colosales formas" (36). Así resumía su resistencia a la figura de héroe policial, construida sobre los cadáveres de la epidemia: Dejémonos de bombo por simpáticas que sean las personalidades [agregaba] hablemos la verdad: si apenas se le ha concedido honradez al señor O'Gorman, no habrá más que concederle. (36) Saavedra, que era también policía, se oponía a la interpretación institucional del episodio de 1871:

*Se quiere hacer un hecho heroico que el señor O'Gorman, en la época calamitosa de la epidemia, no abandonara su puesto y se fuera a gozar del aire puro y oxigenado de las frescas campiñas. [...] si haberse mantenido en la brecha cumpliendo con su deber envuelve un sacrificio digno de alabanzas, tribútelas el señor Méndez a la policía entera; a nosotros también entonemos himnos de gloria, que nosotros como el señor O'Gorman, tuvimos la misma delicadeza y supimos sostenernos en nuestros puestos. (36)*

Es probable que la intención de Saavedra haya sido reclamar una distribución más justa del heroísmo. Pero además aludía –irónicamente– a la asociación entre la figura del héroe y la esfera necrológica. Escribía que, a su juicio, la policía de O'Gorman solo difería de la anterior "en que ésta hace honores fúnebres que no hacía aquella y en que aquella limpiaba las arañas de la Catedral" (36). La limpieza de las arañas era una síntesis, bastante cáustica, de un gran

tema para la organización policial de esta época: la separación entre las funciones de la policía y las de la Municipalidad creada en 1854. Es notorio que al lado de ese asunto aparezca este otro más misterioso de los "honorables fúnebres". ¿Qué significaba esta inclusión? Por detrás de O'Gorman asomaban los vigilantes muertos durante la epidemia, los mártires anónimos, que para algunos policías eran los verdaderos sacrificados.

Así como las elites porteñas habían aprovechado las circunstancias del cuadro de Blanes para neutralizar su creciente desprestigio, apelando a la fórmula afectiva del culto a los mártires, los policías intentaron construir otra historia de la epidemia. Se trataba de una historia de héroes bajos, desconocidos, una historia del sacrificio cotidiano de los subalternos.

En el siglo XX, las narraciones policiales sobre la epopeya de 1871 volverán sobre la hipérbole de la adulación a O'Gorman, pero éste ya no estará solo en su altar sacrificial. En la *Historia de la Policía de la Ciudad de Buenos Aires*, de 1934 (37), por ejemplo, Ramón Cortés Conde narra melodramáticamente el episodio:

*La tarea de los funcionarios y agentes de policía durante esos días aciagos que vivió la ciudad, fue más que intensa, heroica. Raleadas también sus filas por la epidemia, debiendo prestar su especial atención a la salud pública, tuvieron que hacer frente también a esa otra plaga nefasta, que persigue a los pueblos azotados por el infortunio. Había que evitar el saqueo de las casas abandonadas por sus moradores y a esa difícil e ímproba tarea se dedicó la policía con sus exiguos efectivos, ocupándose en esa misión hasta el mismo Jefe de Policía, mereciendo su conducta y la de sus subordinados la más unánime aprobación. (37 p.110-111)*

La descripción de una escena cargada de arrojados heroicos es clara, sin embargo, el relato ya no está centrado en la heroicidad del jefe de la policía. La apuesta fuerte de Cortés Conde fue la asociación de los héroes de la epidemia con la categoría más general de los policías "caídos en cumplimiento del deber". Un hecho de enorme visibilidad pública había reactivado el tema de los mártires: el asesinato del jefe de la policía, Ramón Falcón, en 1909. Desde entonces, el culto a los muertos invadió todos los canales de difusión de la cultura policial.

Por un lado, los ritos de veneración a los caídos fue una estrategia interna de reafirmación de ciertos valores policiales (abnegación, entrega, sacrificio) que la cúpula de la institución pretendía inculcar a los subordinados. Esta era una preocupación existente en los discursos policiales de la segunda mitad del siglo XIX (38). La diferencia era que, a comienzos del siglo XX, esos discursos se articulaban con una serie de mecanismos de recompensa (por ejemplo, premios por buen desempeño que se traducían en salarios bonificados) y con una red mutualista de beneficios (caja de socorros, plan de facilidades para la construcción de viviendas, hospital propio, etc.). De este modo, se instaló en la policía toda una cultura del estímulo al sacrificio.

El culto a los muertos no fue únicamente una práctica interna para la reafirmación de valores. Apuntaba, además, a incitar sentimientos de compasión entre los "buenos vecinos", dejando de lado la vieja "oposición entre el pueblo y la policía" que tanto preocupaba a los redactores de la revista policial de 1871. Los reclamos de la policía por un mayor reconocimiento de la sociedad, una comprensión social de los sacrificios que implicaba ser agente de calle, comenzaron a ser escuchados. Existen indicios muy contundentes de un crecimiento de la colaboración vecinal con la policía a comienzos del siglo XX. Por ejemplo, las colectas que se realizaron en las décadas de 1920 y 1930 (divulgadas por la prensa,

especialmente por radiodifusión) para comprar armas a la policía. Habría que mencionar también las fiestas organizadas por comisiones vecinales que se agrupaban por comisaría seccional, realizadas en clubes y teatros porteños. En 1918 se celebraron varios festivales a fin de recaudar fondos para la caja de socorros de la policía, que pretendía construir un panteón para sepultar a las "víctimas del deber". Finalmente, con esta colaboración de los vecinos y una colecta interna, el panteón fue inaugurado en 1922 en el Cementerio de la Chacarita, la necrópolis improvisada en 1871 para enterrar a los muertos de la epidemia de fiebre amarilla (39).

En suma, los médicos, los policías y también los masones, desplegaron estrategias discursivas para otorgarle a la epidemia un significado trascendente, una suerte de enseñanza moral, que los colocara entre las filas de los héroes y los apartara de las acusaciones culpabilizantes. Esas estrategias implicaron, más de una vez, intentos de invalidación del sacrificio ajeno. El culto a los mártires, presente en el cuadro de Blanes y en los rituales de veneración a los caídos en cumplimiento del deber, contribuye a la consolidación de un sentido de pertenencia al todo institucional. Contribuye, además, a la difusión de dos profesiones (la policía y la medicina) que se presentan a la sociedad con un carácter misional, una misión que hace gala de su uniforme y del motivo religioso de la vigilia (mientras los ciudadanos duermen, los policías patrullan la ciudad y los médicos cumplen con los servicios de guardia). Este entramado sacrificial constituye uno de los usos culturales, aún poco estudiados, de la memoria de la epidemia de 1871.

### Bibliografía

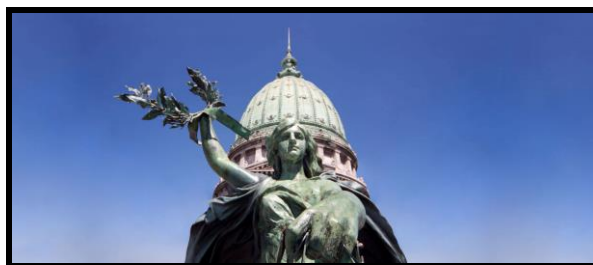
1. Armus D. La ciudad impura. Salud, tuberculosis y cultura en Buenos Aires, 1870-1950. Buenos Aires: Edhasa; 2007.
2. Armus D. Legados y tendencias en la historiografía sobre la enfermedad en América Latina moderna. En: Armus D, compilador. Avatares de la medicalización en América Latina 1870-1970. Buenos Aires: Lugar Editorial; 2005.
3. Galeano D. Cuerpos desordenados. La Policía de Buenos Aires y la epidemia de fiebre amarilla de 1871. En: Mallo S, Moreyra B, editoras. Miradas sobre la historia social en la Argentina en los comienzos del siglo XXI. Córdoba: CEH/CEHAC; 2008.
4. Besio Moreno N. Buenos Aires. Puerto del Río de la Plata. Capital de la Argentina. Estudio crítico de su población, 1536-1936. Buenos Aires: Talleres Gráficos Tuduri; 1939.
5. Benchimol J. Dos mosquitos aos microbios: febre amarela e a revolução pasteuriana no Brasil. Río de Janeiro: UFRJ-Fiocruz; 1999.
6. Chalhoub SA. Cidade febril. Cortiços e epidemias na corte imperial. San Pablo: Companhia das Letras; 1996. p. 60-96.
7. La Prensa 18/01/1870. [Material de archivo]. Buenos Aires: Hemeroteca de la Biblioteca Nacional.
8. Tau Anzoátegui V. Estudio preliminar. En: Los bandos de buen gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho; 2004.
9. Corbin A. Le miasme et la jonquille. París: Flammarion; 2008.
10. Aliata F. La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario. Buenos Aires: Prometeo; 2006.
11. Rosen G. De la policía médica a la medicina social. México: Siglo Veintiuno Editores; 1985.
12. Paiva V. Higienismo. Teorías médicas y estrategias urbanas. Buenos Aires 1850-1920. Estudios del Hábitat. 2000;2(7):5-18.
13. Armus D. El descubrimiento de la enfermedad como problema social. En: Lobato M, editora. El progreso, la modernización y sus límites. Buenos Aires: Sudamericana; 2000.
14. Registro Estadístico de Buenos Aires (1867). Buenos Aires: Imprenta El Porvenir; 1869.



15. González Leandri R. La profesión médica en Buenos Aires, 1852-1870. En: Lobato M, editora. Política, médicos y enfermedades. Lecturas de historia de la salud en la Argentina. Buenos Aires: Biblos; 1996.
16. Ministerio de Gobierno. Legajo 1871-1-65. [Material de archivo]. Buenos Aires: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.
17. El Nacional 7/03/1871. [Material de archivo]. Buenos Aires: Hemeroteca de la Biblioteca Nacional.
18. Diario de Mardoqueo Navarro. [Material de archivo]. Anales del Departamento Nacional de Higiene. 1894:4(10). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
19. Ministerio de Gobierno. Legajo 1871-2-112. [Material de archivo]. Buenos Aires: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.
20. Ministerio de Gobierno. Legajo 1871-2-296. Sobre auxilios dados por el departamento de Policía a los enfermos y fallecidos de la epidemia de fiebre amarilla. [Material de archivo]. Buenos Aires: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.
21. Borges JL. Muertes de Buenos Aires. En: Obras completas. Tomo 1. Buenos Aires: Emecé, 1974.
22. La Tribuna 15/03/1871. [Material de archivo]. Buenos Aires: Hemeroteca de la Biblioteca Nacional.
23. Ruiz Moreno L. La peste histórica de 1871. Paraná: Nueva Impresora; 1949. P.126-130.
24. Scenna MA. Cuando murió Buenos Aires (1871). Buenos Aires: La Bastilla; 1971. p. 225-238.
25. González Leandri R. Curar, persuadir, gobernar. La construcción histórica de la profesión médica en Buenos Aires, 1852-1886. Madrid: CSIC; 1999.
26. Ministerio de Gobierno. Legajo 1871-2-107. El juzgado de Paz de Barracas al Sud, sobre que informe el Dr. Méndez acerca de la fiebre amarilla. [Material de archivo]. Buenos Aires: Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.
27. El Nacional 18/03/1871. [Material de archivo]. Buenos Aires: Hemeroteca de la Biblioteca Nacional.
28. La Tribuna 18/03/1871. [Material de archivo]. Buenos Aires: Hemeroteca de la Biblioteca Nacional.
29. Amigo R. Imágenes para una nación. Juan Manuel Blanes y la pintura de tema histórico en la Argentina. En: XVII Coloquio Internacional de Historia del Arte. Arte Historia e Identidad en América: visiones comparativas. México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1994. (Tomo II).
30. Bucich Escobar I. Bajo el horror de la epidemia. Buenos Aires: s/e; 1932.
31. Ruiz Moreno L. La peste histórica de 1871. Paraná: Nueva Impresora; 1949.
32. Malosetti Costa L. Buenos Aires 1871: imagen de la fiebre amarilla. En: Armus D, compilador. Avatares de la medicalización en América Latina 1870-1970. Buenos Aires: Lugar Editorial; 2005.
33. Malosetti Costa L. Los primeros modernos. Arte y sociedad en Buenos Aires a fines del siglo XIX. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2003. p. 61-81.
34. Gutiérrez E. D. Enrique O'Gorman. Jefe de Policía. [Material de archivo]. La Revista de Policía. 1872; 1(X):150-153. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
35. Méndez S. El Jefe del Departamento y los Anales de Policía. [Material de archivo]. Anales de Policía. 1872; 1(III):72. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
36. Anales de Policía. 1872; 1(III):73-74. [Material de archivo]. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
37. Cortés Conde R. Historia de la Policía de la Ciudad de Buenos Aires. Su desenvolvimiento, organización actual y distribución de sus servicios. Buenos Aires: Biblioteca Policial; 1937.
38. Gayol S. Entre lo deseable y lo posible: perfil de la policía de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX. Estudios Sociales. 1996;(10):123-140.
39. El Panteón de la Caja de Socorros. [Material de archivo]. Revista de Policía. 1918; XXI (475):130-131. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.



## Nación, nacionalismo y Estado. El caos y la forma en el pensamiento político de Saúl Taborda



55

Por Carlos A. Casali

El año 1933 llegaba cargado de oscuras resonancias y las incertidumbres existenciales y políticas ponían en movimiento la actividad cultural e intelectual de formas audaces y variadas. Sobre ese escenario, Saúl Taborda es invitado a dar una conferencia en la Universidad Nacional del Litoral: “La crisis espiritual y el ideario argentino”. El texto de la conferencia fue editado ese mismo año por la universidad y reeditado posteriormente en 1942, 1945 y 1958. Su horizonte de sentido está indicado en el título: la crisis. El término viene junto con otro: espiritual. Los puntos más concretos que configuran el escenario nos resultan familiares: la crisis financiera del veintinueve, la crisis política argentina del treinta, los fascismos europeos y consecuentemente la crisis de los sistemas políticos liberales. Crisis, entonces, en el sentido etimológico de “separación” de aquello que debería estar unido aún en la diversidad de los elementos que lo integran para conformar un escenario o totalidad más o menos coherente, un horizonte de sentido. Crisis espiritual que, también en sentido etimológico, refuerza la idea de separación de aquello que siendo diverso encuentra en el espíritu fuerzas cohesivas que lo armonizan.

Si nos alejamos un poco de esa coyuntura temporal y tomamos una perspectiva más amplia, diremos que pensar lo político sin el Estado fue la difícil y tal vez extraña tarea que Saúl Taborda se propuso a lo largo de su extensa y también intensa trayectoria intelectual<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Para un abordaje general de la obra de Taborda, véase CASALI, C. A., *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, Remedios de Escalada (Provincia de Buenos Aires), De la Unla-Universidad Nacional de Lanús, 2012. Para su interpretación del concepto de “nación” en la obra temprana, véase CASALI, C.A., “Presentación”, en TABORDA, S., *Reflexiones sobre el ideal político de América*, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2007 y para tener una secuencia de su pensamiento político y pedagógico, CASALI, C.A., “Presentación”, en TABORDA, S., *Escritos pedagógicos*, Remedios de Escalada (Provincia de Buenos Aires), Universidad Nacional de Lanús, 2015.

Pensar lo político sin el Estado puede ser tomado como una consigna más o menos tradicional del anarquismo que Taborda conoció en sus años de estudiante en el Colegio Nacional de la ciudad de Rosario hacia 1906. Sin embargo, a diferencia de lo que podríamos llamar un anarquismo genérico, Taborda no piensa lo político contra el Estado sino como previo e independiente respecto de él y de la lógica que lo constituye. Se ha dicho que la matriz del pensamiento tabordiano está constituida por una suerte de entramado anarquista y vitalista<sup>2</sup>. Aceptemos esta sugerencia para plantear entonces que el anarquismo sui generis de Saúl Taborda está impulsado por la intención de pensar lo político en su relación con la vida, antes que en su diferencia con el Estado y los conflictos que esta diferencia plantea. La vida misma es anárquica; “flujo de lo irracional” de acuerdo con una expresión tabordiana de los años treinta<sup>3</sup>. En efecto, la vida resiste o rechaza el estar sometida a un principio o poder (arkhé) exterior o extraño a la ley de su propio devenir. Pero “el caos ama la forma”<sup>4</sup>. Entonces, la consigna de pensar lo político sin el Estado lleva a Saúl Taborda a intentar pensar desde un lugar novedoso esa relación entre la vida y lo político: pensar la forma política que es adecuada al flujo de lo irracional o al caos vital. La palabra clave es aquí “adecuada”: ¿cuál o cuáles podrían ser las formas políticas que hacen posible el flujo o devenir de la vida?

Crisis, caos y forma, lo político y el Estado, son términos que indican un camino nuevo para pensar los temas y problemas de siempre. Aunque, claro está, el cambio de perspectiva podría permitirnos ver y comprender otras cosas. Y, tal vez, formular los problemas de otra manera. En este cambio de perspectiva se invierten –en cierto modo y hasta cierto punto- las relaciones entre los términos: no serán los segundos (la forma, el Estado) los determinantes de una nueva relación en la que cada elemento encuentre el lugar que le corresponde, sino los primeros (el caos, la vida), los términos configuradores de una relación o configuración de sentido más adecuada al devenir histórico.

Focalicemos ahora nuestra mirada sobre un aspecto más acotado de esta relación entre el caos y la forma: la nación, el nacionalismo, el Estado, sin perder de vista que, entre estos tres términos se articula una relación entre caos y forma; se desarrolla un proceso formativo. Para ello acompañaremos a Taborda a lo largo de su argumentación en el tomo tercero de las Investigaciones referido al ideal pedagógico; puntualmente, en el apartado VIII “¿Qué es la nación?”. El tema se conecta con otro desarrollado previamente, en el tomo primero, capítulo VIII publicado en el año 1932: “Idoneidad y el nacionalismo”<sup>5</sup>. Ahora, Taborda retoma ambos términos para ponerlos en relación con el momento teleológico y normativo que organiza todo proceso formativo y que constituye su ideal. Hagamos aquí una advertencia: los textos de Taborda que estamos interpretando y reseñando están referidos a temas “pedagógicos”. Pero

<sup>2</sup> Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983*, tomo III, Córdoba (Argentina), auspicio del CONICET, 1993; CATURELLI, A., *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2001; DOTTI, J.E., “Saúl Taborda: filia comunitarista versus estatismo schmittiano”, en DOTTI, J. E., *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario (Argentina), Homo Sapiens, 2000.

<sup>3</sup> TABORDA, S.A., “Investigaciones pedagógicas. Bases y proposiciones para un sistema docente argentino”, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba (Argentina), vol. 17, n° 3/4, mayo-junio de 1930, pp. 65-109; n° 5/6, julio-agosto de 1930, pp. 128-174; n° 7/8, septiembre-octubre de 1930, pp. 136-204. Editado posteriormente como tomo IV de *Investigaciones Pedagógicas*, 4 tomos, 2 volúmenes, Córdoba (Argentina), Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951, reeditado en La Plata por UNIPE, 2011. Véase también el tomo I del mismo texto, “La realidad pedagógica”, al que corresponden textos editados originariamente en el año 1932.

<sup>4</sup> TABORDA, S.A., *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Santa Fe (Argentina), Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral. 1933, p. 26. Reeditado en TABORDA, S.A., *Escritos políticos 1918-1934*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 2009, p. 219.

<sup>5</sup> Para un análisis de este tema véase nuestro *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, ed. cit., capítulo II. 2. “1932, pedagogía del flujo de lo irracional: la antinomia fundamental”, especialmente pp. 171-187.

no los deberíamos comprender en un sentido reductivo, como propios de un campo disciplinar en sentido excluyente de otros campos, sino en su articulación con ellos y fundamentalmente con lo cultural y político. Así, lo “pedagógico” dentro del discurso tabordiano se comprende mejor si se lo interpreta como “proceso formativo”: proceso o movimiento de algo –la vida, el niño (paidos)- que busca su forma y no acepta –salvo por imposición- formas que le son extrañas. Esas formas son aquí los ideales.

Tomando distancia del positivismo, sostiene que los ideales no surgen de lo dado, puesto que organizan y presiden su desarrollo, sino de la fantasía creadora y están referidos al proceso formativo de un individuo concreto. La idea central es aquí que en la individualidad hay un componente de singularidad que la hace “enigmática” e irreductible al concepto dado su “plus de contenido” (pp. 311-312)<sup>6</sup>. De modo que, en el proceso formativo del individuo, intervienen dos tipos de ideales: por un lado, los que se refieren al individuo, la persona y la personalidad y, por el otro, los ideales ecuménicos (p. 313). De esta manera, el individuo concreto se forma en el doble proceso de su individualidad –que va pasando por los estadios de la individualidad, la persona y la personalidad- y el de la comunidad de la que es miembro. La formación social no es un mero agregado de partes “pues las relaciones sociales que no se limitan a ser meras relaciones vitales o de intereses societarios, y que se definen como auténticas comunidades espirituales –tales como los círculos de cultura, las naciones y las familias-, son también personas –persona común o persona colectiva, como dice Scheler- por lo mismo que no son sumas o productos recíprocos de individuos” (p. 322)<sup>7</sup>. No acompañaremos a Taborda en su meticuloso –y tal vez fuera de moda para nuestro gusto epocal- recorrido histórico por la galería de los ideales. Nos bastará con remarcar el movimiento o devenir que lleva del individuo o singularidad a la personalidad, después de haber pasado por la persona. “La personalidad –sostiene Taborda- realiza el valor y lo realiza queriéndolo de un modo incoercible” (p. 329).

Habrà que analizar entonces las posibilidades que el ideal formativo de la idoneidad y el nacionalismo tiene como ideal ecuménico dentro del nuevo tiempo histórico que Taborda advierte en esos años treinta. Tal vez, el término clave en estos desarrollos sea “ecuménico”. Un término hoy en desuso que tiene una carga semántica interesante para comprender el camino argumentativo y el alcance de la conceptualización tabordiana. Por un lado el término alude a algo que tiene significado universal o general, global o colectivo. En este sentido, ecuménico se opone a individual. Y también en este sentido es utilizado dentro del cristianismo como equivalente del carácter universal de la Iglesia. Por otro lado, ecúmene remite a su origen griego: lo relativo al oikos. Oikos, por su parte, remite al lugar en donde se habita y de allí viene la interpretación usual y predominante de ecúmene como “tierra habitada” siguiendo aquel significado de general o universal. Pero oikos remite también a lo opuesto de ese significado. Dentro del contexto de la polis griega, en la teorización política de

<sup>6</sup> En lo que sigue citamos la paginación dentro del cuerpo del texto por la edición de las *Investigaciones* hecha por UNIPÉ.

<sup>7</sup> Comenta Morey de Verstraete: “por su dimensión intencional la persona se trasciende a sí misma, a su vida y a toda vida, en los valores. La persona en su obrar creativo se expande. [...] Pero la persona finita no puede alcanzar sola toda la escala axiológica. La persona individual se relaciona con las demás personas siendo parte de ellas, ‘identificándose con sus actos a través fundamentalmente del amor. [...] Se establecen así entre las personas relaciones sociales que superan las meras relaciones vitales o los intereses societarios, y constituyen ‘comunidades espirituales’ auténticas, ‘realidades vivenciales’ donde se encuentra inmerso el individuo. [...] La comunidad es una forma personal del espíritu que es de por sí un valor, pues la persona es valor. [...] Originariamente toda persona es singular y miembro de una persona-común, es individual y comunitaria por esencia”, MOREY DE VERSTRAETE, M. E., “La formación facúndica en el pensamiento de Saúl Taborda”, en *Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, XVI, 1983, p. 27.

Aristóteles, se contraponen oikos y polis tal y como se contraponen lo privado e idiosincrático y lo público<sup>8</sup>. Surge de aquí una interesante tensión entre lo privado y lo público, lo propio y lo impropio, lo singular e idiosincrático y lo colectivo. Y, como se verá sobre el final de este artículo, una interesante reflexión respecto del alcance “ecuménico” del mundo del trabajo que, dentro de la conceptualización tradicional, estaba restringido al ámbito “privado” – privado de lo “común”- del oikos.

Lo primero es un llamado de atención: “la exaltación de la enseñanza nacionalista [...] no estuvo nunca más ligada a la formación de la nación misma [...] que a los intereses particulares de una clase determinada” (p. 337). Dicho en otros términos, el nacionalismo como ideal formativo no se propone formar a la nación que, como tal, preexiste a los propósitos formativos del estado docente, sino que sirve a los propósitos políticos de legitimar una relación de dominio de una clase social sobre las otras. De manera que el ideal formativo propuesto por la idoneidad y el nacionalismo no surge de “aquellas unidades étnicas, que por preexistir como tales no necesitaron procurar con recursos extraños a su propia naturaleza la individualidad que las distingue”, sino que “es a las empresas de la burguesía a las que debemos atender para determinar la significación universal de la idoneidad y el nacionalismo” (p. 337).

De aquí se sigue una segunda advertencia: el carácter limitado, no universal o no ecuménico, del ideal burgués. Una vez triunfante, la burguesía debió haber elevado su ideal de clase a la categoría de un ideal ecuménico; sin embargo, lo que hizo fue utilizar la universalidad de su ideal como medio para la realización de su interés de clase. La burguesía triunfante, una vez “sometidas las autonomías feudales y los señoríos recalcitrantes y abolidos los fueros y los privilegios de castas”, debió haber aceptado que “la idoneidad y el nacionalismo perdieron su razón de ser en cuanto instrumentos de lucha contra la nobleza y el clero” pues “no se concibe la persistencia actuante de un medio calculado para un fin cuando el fin está realizado” (pp. 337)<sup>9</sup>.

Y de lo anterior se sigue, a su vez, una tercera advertencia: “la universalidad de un ideal

<sup>8</sup> No podemos extendernos aquí sobre estos temas. Remitimos a nuestro *Cursos de la filosofía*, Bernal (Provincia de Buenos Aires), Universidad Nacional de Quilmes, 2016, cap. II “Filosofía y política”, pp. 85-102.

<sup>9</sup> Alfredo Mason comenta estos pasajes del siguiente modo: “la modernidad ha traído dos ideales que son planteados como ecuménicos: el nacionalismo y la idoneidad”; ahora bien, “estos ideales han visto ahogado su florecimiento porque el estado europeo, en manos de la burguesía los refunde en una pedagogía de la utilidad que les impide traspasar los límites de los intereses de clase. Por eso, Saúl Taborda, insiste en la supremacía de la nación sobre el estado”, porque la nación es “un proyecto que se lanza hacia el futuro que hunde sus raíces en la tierra pero que se mueve por medio de esa energía creadora que es lo facúndico”, MASON, A., “Saúl Taborda: la reflexión sobre la cultura y el poder”, en *Disenso*, Buenos Aires, n° 1, primavera de 1994, p. 44. En relativa divergencia con este comentario, Nelly Filippa señala que esta interpretación tabordiana de los límites históricos de la burguesía estaría indicando el carácter idealista o culturalista de su metodología de análisis, cfr., FILIPPA, N. M., “La tensión entre política, ciencia y educación en el ideario de Saúl Taborda”, en BIAGINI, H. E. y ROIG, A. A. (directores), *El pensamiento Alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II. Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930 -1960)*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 513. Por su parte, Manuel Rodeiro comenta: “el ideal del hombre idóneo y nacionalista que la burguesía salida del medioevo acuña para sus fines, ha primado hasta hoy y quizás lo siga haciendo ya que el crecimiento de las naciones con sus múltiples problemas y la ola de producción de innumerables objetos obliga a poseer cada vez un mayor y más variado número de técnicos. Saúl Taborda piensa que así, como ideal que desprecia la niñez, no tiene vigencia y va a ser sustituido por el *ethos* del trabajo, por el valor formativo del trabajo; y la nación como forma de vida, como previo momento irracional es la base de la organización de la pedagogía”, RODEIRO, M., “Saúl Taborda”, en *Revista de la Universidad de Córdoba*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 2° serie, Año VIII, n° 3-4-5, julio/diciembre 1967, p. 460.

reside precisamente en su carácter de norma superindividual [sic] propuesta como un común arquetipo a la actividad de todos los ideales particulares” (p. 338). Así por ejemplo, la idoneidad, que como principio regulativo de las diferencias sociales pudo haber sido ligada a la idea platónica de “la graduación de las esferas sociales de acuerdo al conocimiento”, según el principio de que “sólo la sabiduría puede realizar el fin ético que atribuía [Platón] al Estado”<sup>10</sup>; mientras que el nacionalismo, pudo haber sido elevado a la dimensión ecuménica del ideal si se hubiese mantenido fiel a su condición originaria de “ser una enérgica relevación de la unidad sociológica a despecho de los particularismos opuestos a esa unidad”, puesto que “se mostraba propicio a la instauración de un novedoso sistema de fines morales presidido por la misión de cultura asignada al Estado” (p. 338).

Sin embargo, como decíamos más arriba, esto no sucedió y la burguesía no constituyó su ideal sobre tales bases ecuménicas sino sobre su interés de clase: “la burguesía exaltada al poder no supo, o no pudo, adoptar otra actitud que la de proseguir al pie de la letra la política de los amos desposeídos”, y para ello, “hizo de Bodin, teórico del poder definido categóricamente con las conocidas palabras de Luis XVI ‘L’Etat c’est moi’, el teórico del nuevo régimen instaurado sobre los cimientos del régimen feudal en extraño maridaje con los postulados de la filosofía política del siglo XVIII” (p. 338). De modo que, circunscriptos por ese interés de clase ambos principios quedaron limitados en su alcance: el de idoneidad, quedó limitado a ser “una mera condición aneja a las funciones administrativas” y el del nacionalismo, “se refirió de más en más a la integridad material del país” (p. 338).

La explicación política de este fracaso de la burguesía la encuentra Taborda en la situación intermedia de esa clase social y en su rol político y económico intermediario: “situada socialmente entre el pueblo, entre la masa proveedora de los trabajadores manuales, agrícolas e industriales, y las llamadas clases superiores, la burguesía era una porción de la población de la que salían los jefes de la industria, el comercio y la banca, los médicos, los profesores y casi todos los funcionarios, y que al mismo tiempo dirigía el trabajo económico y la vida intelectual”. Ubicada en ese lugar intermedio y mediador, la burguesía “se definía como clase por el aprovechamiento exclusivo del progreso de la técnica, del aumento de la riqueza y de la instrucción”, de tal modo que “se evadió del pueblo y entró en inteligencia con la nobleza”. A su vez, la nobleza que, por un lado, y pese a “haber perdido privilegios esenciales, alentaba la esperanza de compensar la abolición de la hereditabilidad [sic] de las funciones públicas y de las prerrogativas locales penetrando con su espíritu la idoneidad y la propia estructura política nacional” y que, por el otro, “conservaba intacto el sentimiento de una superioridad social fundada sobre la antigüedad de sus orígenes”, cedió a la presión de las circunstancias y “admitió una *mésalliance* [mala alianza] con la burguesía” (pp. 339-340)<sup>11</sup>.

Así, la burguesía, “surgida del mundo de las actividades prácticas y caracterizada por su esencial vocación para los negocios” pero sin tener una clara visión de su misión histórica “se vio repentinamente arrebatada por las corrientes económicas del siglo y sin aptitudes para reaccionar espiritualmente sobre ellas ordenándolas de acuerdo a un sistema de fines humanos, sólo consiguió relevar [...] el afán de la ganancia que informa el ‘espíritu burgués’” (p. 340). A este espíritu burgués responde la concepción de la libertad de trabajo que convierte el esfuerzo humano en “una mercancía apropiable y susceptible de ser vendida, cedida o

<sup>10</sup> Seguramente Taborda se refiere a la especialización funcional como matriz de un ordenamiento social en el que la justicia consiste en cada parte cumpla correctamente su función con vistas a la armonía del conjunto.

<sup>11</sup> Resulta interesante poner en relación estos argumentos en torno de la “idoneidad” con la idea más actual para nuestro gusto y clima de época de “meritocracia” y los usos teóricos que hace Pierre Bourdieu del término respecto de la “nobleza de toga.



donada” y, en términos generales, a este espíritu burgués responden las preocupaciones e intereses de un siglo “que concentró todas sus energías en la producción industrial” (pp. 340-341). De modo que la burguesía meramente administrativa que surge de la Revolución francesa se vio rápidamente empujada a transformarse en burguesía capitalista y a utilizar el Estado, “órgano político de coordinación social”, como “instrumento de la clase dominadora” según lo vieron en su momento Marx y Engels. Y eso fue tanto más posible cuanto que el Estado resultó ser un “aparato perfectamente adecuado a sus propósitos materiales por lo mismo que, vacío de contenidos morales, era indiferente a los fines humanos”. De modo que, “aquel Estado se prestó tan admirablemente a la acción mundial de predominio mero y simple desplegada por la gran industria y la banca que bien se puede decir que es un producto típico de esa acción” (p. 341)<sup>12</sup>.

Cuando la burguesía administrativa devine burguesía capitalista, el ideal formativo de la idoneidad y el nacionalismo se pone al servicio de las nuevas funciones que el sistema productivo le plantea al Estado docente. La idoneidad deja de estar referida a “la capacidad habilitante para el desempeño de las funciones burocráticas”. La competencia mundial eleva las exigencias de la producción y esto impacta sobre la formación de un productor idóneo en función de la necesidad de incrementar la ganancia que pasa a ser “el desideratum del tiempo”. Taborda advierte sobre los peligros de semejante avance de la sociedad industrial por sobre los intereses espirituales del hombre: parece carecer de gravedad “que la especialización y la técnica acentúen una organización mecánica que amenaza con anular las individualidades caras a las ideas del humanismo”; una actitud pragmática parece dominarlo todo –“ya no se piensa; se obra”- pues “las nuevas condiciones del mundo son condiciones de acción y no de contemplación” (pp. 341-342). Se trata de la incorporación de la idoneidad dentro de una visión materialista de la civilización en la que la idoneidad se pone al servicio de “una negación del señorío interior y de todas aquellas calidades esenciales que atañen a la personalidad” (p. 342). De la misma manera, también el nacionalismo encontró “a influencias de la vida industrial una aplicación práctica inmediata”. En este punto, el viejo y el nuevo nacionalismo se mueven dentro de un mismo horizonte: el límite territorial. Sólo que, mientras el viejo nacionalismo anunciaba “el advenimiento de las unidades étnicas al campo de las realizaciones históricas”, el nuevo nacionalismo “pasó a defender la industria y el comercio locales en pugna con la industria y el comercio extranjeros” (p. 342). Pero de este modo, el nacionalismo se ha vuelto agresivo, porque, si bien “la conciencia de la personalidad colectiva abraza siempre un sentimiento de odio o, a lo menos, de prevención hacia el extranjero”, al entrar al servicio de

<sup>12</sup> Algo de esta idea de una clase parasitaria -es decir, no productiva- que usa en beneficio propio el Estado, será retomada más adelante por Taborda con referencia a la burguesía argentina que pretende realizar el ideal inglés del *gentleman* por la vía del ejercicio de las profesiones liberales: “la profesión que conocemos los argentinos es una profesión de la utilidad individual. Cuanto más jerárquica, más ligada a la ganancia. A la ganancia estimulada por la fluencia de forasteros que vienen a nuestro país a comerciar con miras escuetamente referidas al interés personal. Al revés de lo que acontece con el *gentleman*, cuya actividad está presidida por la ética del servicio, nosotros nos creemos siempre predestinados a ser servidos. A ser servidos por el Estado, que es la manera más expeditiva de ser servidos por todos.

Sin ser racionalistas, vivimos sujetos a un sistema de instituciones que otros pueblos nos han endosado para instaurar el absolutismo que conviene a idiosincrasias foráneas. Por eso soportamos un Estado que no es el que corresponde a nuestra expresión, pero que, por ser adecuado a la unidad cerrada, favorece la persistencia de una burguesía agropecuaria que es tributaria de la burguesía inglesa, no obstante no parecerse a ésta en ninguna de sus notas. Bajo una fórmula lógica y matemática de la igualdad, esa burguesía se asegura el acaparamiento de la riqueza producida por el trabajo en un modo que torna pueril e irrisorio todo intento de aproximación al ideal del *gentleman* en cuanto la tesitura política del *gentleman* se resuelve en una ética del servicio”, (p. 407). Estas ideas son muy similares a las que utilizará posteriormente Arturo Jauretche para criticar el ideal universitario profesionalista en términos de voluntad de hacerse una patente de corso, JAURETCHÉ, A., *Los profetas del odio y la yapa (la colonización pedagógica)*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1982, cap. V, pp. 194-199.



la afirmación de los intereses burgueses, “el residuo regresivo de esa tesitura sirvió de levadura al nacionalismo exaltado por la política de la industria capitalista” (p. 343). Se trata de un nacionalismo reactivo que procura cohesión identitaria por contraste con el extranjero. Por otra parte, este nacionalismo burgués que tiene su contracara en el internacionalismo proletario, dio lugar a la violenta reacción de “la clase detentora [sic] de los medios de producción y de cambio” que, “entronizada en nombre del nacionalismo, no pudo tolerar una defección como esa atentatoria a la cohesión étnica de la nación identificada, según ella, con la suerte de su industria y de su comercio” (p. 344). Contra este internacionalismo cosmopolita del proletariado reaccionó la burguesía mediante diversos instrumentos: algunos violentos, como el uso de la fuerza directa; otros, más pacíficos, como la legislación con la que se intentó proteger a los trabajadores de las condiciones más extremas de la explotación capitalista; otros, más indirectos, como cuando se intenta “persuadir a las masas de que la jerarquía y la sumisión son necesarias porque son fatales, según lo sancionan las leyes de la economía y las conclusiones de la biología” (p. 344). Dentro del terreno específico de la cultura y más concretamente aún del referido a la educación, este nacionalismo burgués tomó la forma reactiva de un anticosmopolitismo que “exagerando las virtudes de un patriotismo acorde con las potencias de abajo, se dio a la empresa de constituir una conciencia recelosa de todas las manifestaciones pedagógicas orientadas hacia el libre y pleno desenvolvimiento de la personalidad humana” (p. 345).

Taborda sostiene que “la experiencia de la idoneidad y el nacionalismo ha sido juzgada y condenada severamente por voces procedentes de todos los sectores del pensamiento” (p. 345) y en rápida sucesión aporta numerosos testimonios de personalidades de la vida política y cultural que fundamentan esa afirmación (cfr. pp. 345-347). Y, sin embargo, y en sentido contrario a este consenso, Taborda sostiene también que, “a pesar del unánime juicio condenatorio de la obra cumplida por la burguesía, la idoneidad y el nacionalismo” actúan “hoy, en lo más agudo de la crisis en que se debaten los pueblos del mundo, como principios cuya vivacidad sólo puede explicarse reconociéndoles profundas raíces históricas” (p. 347). Y será en esas raíces profundas en donde Taborda buscará las fuentes de “las aspiraciones históricas que trabajan para dar lugar a la instauración del nuevo orden social reclamado por el destino del hombre”. Puesto que “un orden social sólo cae cuando pierde vigencia el ideal que lo informa, necesario es que la fuerza que lo derrumba venga alumbrada por el destello del ideal sucedáneo”; entonces, “¿cómo puede ser que la idoneidad y el nacionalismo no posean para nosotros la cifra y la clave que nos permitan conocer las líneas centrales del orden que sube?” (pp. 347-348). Puesto que el ideal del nacionalismo alude a la nación, será necesario indagar en su concepto.

Una primera aproximación al concepto de “nación” nos la ofrece la idea de que se trata de “una forma de vida”. Esta idea tiene dos componentes; uno, el que vincula la nación con la vida a través del nativismo; el otro, el que alude a la forma que toma esa vida: la de un microcosmos propio de la modernidad, por oposición al macrocosmos que caracterizó al mundo medieval. Desde esta perspectiva, “la idoneidad, que es una valoración de las actividades que el hombre faber despliega en esa forma de vida, alude, a su vez, a un ideal de productores por oposición al ideal de consumidores relevado por el sistema político-social de los estamentos”. De manera que, “la idoneidad y el nacionalismo son una y la misma cosa”, en cuanto tienen un común origen en el espíritu burgués y, entonces, será posible encontrar la clave del orden que sube mediante el solo análisis del concepto de nación (p. 349)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> En este, como en otros lugares, el pensamiento de Taborda toma giros inesperados. Después de desestimar y aún condenar la idoneidad y el nacionalismo en función de su carácter de ideales burgueses, Taborda parece volver sobre sus pasos para buscar allí la clave hermenéutica del orden histórico naciente, clave que finalmente encontrará, más allá de “la experiencia de la burguesía capitalista” buscando en “las

Taborda avanza sobre el territorio que se propone explorar con mucha cautela. Resulta evidente que no está dispuesto a abandonar el concepto político de la nación por la simple razón de que el nacionalismo haya caído en el descrédito al que hacíamos referencia más arriba. Su cautela toma la forma de un reparo metodológico: “en lugar de juzgar al árbol por sus frutos -que es como decir la nación por el nacionalismo- necesitemos juzgar el árbol como árbol -que es como decir la nación como nación”. Se trata de pensar la nación como “comunidad política” pero no en su relación con el Estado sino independientemente de él (pp. 349-350)<sup>14</sup>. Este abordaje de la nación en cuanto tal, puede ser realizado, según Taborda, de

posibilidades históricas de la idoneidad y el nacionalismo [...] las dos fuerzas propulsoras del movimiento social entregadas de lleno a la construcción de la nación” (p. 378). A partir de esta ambigüedad, Morey de Verstraete puede interpretar que “en la nación se concibe el ideal del ciudadano como *idóneo y nacionalista*”, entendiendo que “según la filiación socrática de la palabra, *idóneo* es el que es capaz de reflexión, y desde luego, apto para la autodeterminación que supone una democracia”, mientras que *nacionalismo* refiere al “adicto a la forma específica de la vida política que es la nación”, MOREY DE VERSTRAETE, M. E., *op. cit.*, p. 33. Morey de Verstraete remite su interpretación al tercer tomo de *Investigaciones*, p. 89; pero, como resulta que allí Taborda discute la concepción hegeliana de la nación, creemos que este comentario de la autora no refleja claramente la opinión de Taborda respecto de la idoneidad y el nacionalismo. Cfr. también el comentario de Adelmo Montenegro, coincidente con el de Morey de Verstraete: “el análisis precedente [se refiere al capítulo IX de las *Investigaciones*, “La dialéctica de los ideales”] –rico en hallazgos y sugerencias- lleva a un reencuentro con la vigencia del nacionalismo y la idoneidad, y a su recuperación”, MONTENEGRO, A. R., “Estudio preliminar”, en *Saúl Taborda*, Buenos Aires, ECA, 1984, p. 40. El comentario de Santiago Montserrat, por su parte, sigue una línea diferente: “Taborda no podía dejar de advertir –y lo advirtió, efectivamente, con su sagacidad habitual- un problema de colosal importancia: el de la tenaz pervivencia, en nuestros días [Montserrat está escribiendo en 1956], de los ideales de la idoneidad y el nacionalismo, no obstante la quiebra histórica de la vida burguesa. [...] Para nosotros resulta cada vez más notoria la influencia de estos dos ideales de la modernidad, si bien, a causa de la quiebra antes señalada, se presentan ahora actuando y ordenando la vida con un contenido nuevo. El ciudadano *idóneo* va siendo reemplazado por el hombre técnico, y el nacionalismo de corte burgués y agresivo parece dejar sitio a un nacionalismo nutrido en los *mitos* de la nación y de la comunidad como su correlato humano. Aparte de una razón de continuidad histórica que es, seguramente, insobornable, en cuya virtud ciertas formas de vida y de pensamiento acaban por adecuarse a las nuevas circunstancias históricas, nos hallamos aquí ante el hecho formidable de la tecnificación creciente de la vida y de su planificación correlativa, de la organización social de masas y de una voluntad de reencuentro consigo mismas por parte de cada una de las formas nacionales de vida y de cultura; todo lo cual justifica la actual vitalidad de aquellos rancios ideales”, MONSERRAT, S., *El humanismo militante de Saúl Taborda*, Santa Fe (Argentina), Universidad Nacional del Litoral, Instituto Social, Publicación de “Extensión Universitaria” n° 86, 1956, pp. 36-37.

<sup>14</sup> Esta afirmación es central en el pensamiento político de Taborda y suele ser poco y mal comprendida. Así, por ejemplo, Adriana Puiggrós lee aquí, correctamente, que “el concepto de ‘Nación’ es para Taborda anterior al del Estado, disintiendo explícitamente con Hegel”, pero, incorrectamente, saca la conclusión de que “la Nación se da en condiciones sociales y culturales anteriores a los factores políticos”, sobre la base de la idea, también correcta en relación con el pensamiento de Taborda, de que “la Nación es una forma de vida social constituida por ideales humanos que se realiza en un tiempo determinados”, PUIGGRÓS, A., *El lugar del saber*, Buenos Aires, Galerna, 2003, pp. 241-242. Manuel Rodeiro comenta que la superación de la crisis del treinta implica retomar el hilo conductor y que esto implica para Taborda “volver a la fuente, al caudillo, el hombre pre-capitalista, al momento irracional en que se abre la historia”, porque “para Taborda el fenómeno político es un fenómeno originario y anterior al Estado y, por ello, éste no agota todas las formas de lo político y no es su expresión más cabal”, RODEIRO, M., *op. cit.*, p. 461. El comentario de Jorge A. Huergo sobre estos temas es el siguiente: “quedará claro que es clave en Taborda la diferenciación entre lo político y ‘la política’. [...] Cabe recordar que ‘la política’ tiene por objeto producir un sujeto, que es el sujeto al que interpela. [...] Para Taborda, el sentido de lo político está relacionado con las prácticas culturales populares diferentes (no monolíticas), contrariamente al traslado del ideal de ‘la política’ a la educación, relacionado con las acciones estratégicas [...]. En esta línea de análisis, la pedagogía tiene un acentuado sentido político y tiene como tarea la formación del hombre destinado a la participación en la vida política de la comunidad [...]. Pero ‘la política’ oficial implica una despolitización de lo político en la educación”, HUERGO, J., *Hacia una genealogía de comunicación/educación. Rastreo de algunos anclajes político-culturales*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2005.

acuerdo con dos doctrinas: la naturalista y la culturalista.

En su descripción del concepto naturalista de la nación Taborda sigue el hilo conductor de Bruno Bauch<sup>15</sup>; desde una perspectiva antropológica y sobre la base de los estudios etnológicos, la nación es pensada “como una comunidad formada por el nacimiento que, de este modo, determina con el origen la unidad del pueblo”. La comunidad de origen determina la pertenencia conforme con la etimología del término: “se pertenece a una nación por el nacimiento -por el nasci-“. Y este vínculo primario queda simbolizado en “la sangre común”. Se trata de “una asociación orgánica, natural” cuyos signos se anuncian en la “peculiaridad corporal” a la que corresponde una “peculiaridad anímica”. El conjunto de ambas peculiaridades da por resultado “una individualidad dotada de un sello propio que para la comprensión ajena constituye un impenetrable secreto”. La peculiaridad originaria de la nación se muestra, según esta versión naturalista que Taborda está reseñando a partir de Bauch, “en el idioma, en el que el sonido físico se penetra de vivencias nativas y en cuyo sentido reposa la literatura nacional”. Con lo cual parecería que también el momento cultural y la historicidad de la cultura contribuyen a la formación de la nacionalidad y completan el punto de partida naturalista. Sin embargo, en la concepción naturalista de Bauch esto no sucede, ya que “la nación como algo dado históricamente alude al carácter político” y, aunque el destino histórico de la nación no puede ser separado de esta dimensión política, “la nación en cuanto base natural de la unidad étnica es diferente de la nación en cuanto unidad étnica histórica”. De modo que sobre la base de la idea de unidad originaria se establece un vínculo entre naturaleza e historia. Hay sin embargo en esto una cierta ambigüedad que Taborda se ocupa de poner de manifiesto por medio de una importante distinción conceptual: “antes que de una identidad, se trata de una síntesis” (p. 350). La interpretación naturalista de la nación piensa su objeto desde la categoría de identidad y necesariamente fracasa en su intento de enriquecer la comprensión por la vía de articular su objeto en las direcciones múltiples que lo constituyen, tal y como lo implica la idea de síntesis.

La concepción cultural de la nación señala, en cambio, y en abierta polémica con la concepción naturalista, que “ni la tierra, ni la sangre común, ni las costumbres, ni las creencias, ni la lengua satisfacen las exigencias de una precisa definición de la nación”, puesto que todos estos son “elementos naturales a los que el hombre no les agrega nada porque los encuentra hechos y constituidos a su llegada al mundo”, de modo que “la nación que se define por ellos es un hecho antropológico o etnográfico respecto del cual nada tiene que hacer el espíritu creador”. Siguiendo aquí el hilo conductor de Giovanni Gentile<sup>16</sup>, Taborda sostiene que, por ejemplo, la lengua sólo es lengua “en tanto es un proceso sometido a las leyes del espíritu” ya que “sus signos, su léxico, sus construcciones, sus giros, todo ese inventario semántico que los puristas cuidan y administran con vocación de guardianes de museo, no son el idioma”, puesto que “el idioma ya hecho deja por eso mismo de ser idioma; el verdadero idioma es el que forja todos los días la energía espiritual”. Y lo mismo puede decirse de los restantes componentes naturales de la nación como, por ejemplo, el elemento racial, ya que “las peculiaridades históricas de un pueblo son diferentes de la estructura psico-física de ese pueblo” (pp. 351-352).

A estas dos concepciones de la nación –la naturalista y la culturalista- le agrega Taborda una tercera, la que hace de la nación un concepto político. Se trata de un concepto que

<sup>15</sup> Taborda remite a *Vom Begriff der Nation*, publicado en 1916. La obra de Bauch suscitó una aguda polémica dado su carácter antisemita. Véase ARRESE IGOR, H., “La discusión en torno al concepto de comunidad en el neokantismo de Hermann Cohen”, *V Jornadas de Sociología de la UNLP*, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008, en [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.5856/ev.5856.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5856/ev.5856.pdf)

<sup>16</sup> Taborda remite a *La Riforma dell' Educazione*, publicada en 1920.

Taborda encuentra ligado con “la propensión del espíritu francés a definir la nación como un acto de voluntad” y que ha tenido una forma canónica en Renán: “la nación es una asociación de hombres para la vida común concertada por la voluntad plebiscitaria de todos los días”<sup>17</sup>. Desde esta perspectiva política, se prescinde de la naturaleza y de la cultura y se “define la nación por el Estado”. Taborda no puede dejar pasar sin advertencia los peligros que entraña semejante apropiación estatalista de la nacionalidad. Así, por ejemplo, y retomando el hilo de su pregunta por las posibilidades del ideal de la idoneidad y el nacionalismo en la nueva etapa histórica, nuestro autor advierte que idoneidad y nacionalismo aparecen aquí como “fuerzas políticas” que actúan según “la constante que las preside”, que es siempre “la unidad nacional”; pero “el principio orgánico que propugnan es el Estado”. Arriesguemos una interpretación: no se trataría de la realización de la convivencia –de la vida en común alrededor de un principio articulador- sino de la autoafirmación del Estado como aparato de dominio –la legitimación de su poder coactivo-. De modo que “la nación se resuelve, por esto, en una voluntad política” y esto, a su vez tiene por consecuencia que, “la nación, siendo, como es, una ‘persona moral colectiva’, entregue las fuerzas morales y culturales que son de la esencia de su libertad a la regulación artificial del Estado elevado a la categoría del supremo bien terreno”. Ahora bien, “la sumisión de la nación a los fines específicamente políticos del Estado no quita al idioma, al arte, a la filosofía, a la educación, etc., el carácter de nacionales que poseen a virtud de su propia naturaleza”, sino que implica una peculiar intervención que “las desnaturaliza al ligarlas a las empresas del nacionalismo” (pp. 352-353). Hay aquí una interesante remisión mutua de términos y conceptos en torno de la nación, el nacimiento, la naturaleza y la desnaturalización. Parece estar aquí presente de un modo bastante claro un módulo argumentativo de carácter biopolítico que intenta afirmarse críticamente contra una biopolítica negativa que pretende regular el nativismo de manera artificial o antinatural mediante la reducción de la diversidad cultural de la nación a la unidad política del Estado<sup>18</sup>.

Taborda advierte en esta concepción política y estatalista de la nación la presencia de un particular peligro no sólo para los tiempos que se avecinan por aquellos turbulentos años treinta sino también para la particular situación histórica argentina, ya que “las prácticas de la teoría proclive a definir la nación por el Estado están patentes en la vida francesa posterior a 1789” y “están patentes también en la vida de todos los pueblos organizados políticamente sobre el modelo conformado por aquella teoría”, entre los cuales se cuenta la Argentina que, “tan presto como se independizó de la soberanía de España [...], fió a la eficiencia universalmente reconocida al Estado la tarea de consolidar la unidad nacional”. De esta manera, y siguiendo el modelo inaugurado por Francia, incurrió “en el error de creer que en aquel entonces carecía de unidad nacional, o que ésta puede ser la obra de un artificio” e “inició esa viva contradicción entre la constitución social y la constitución política bajo la cual discurre su existencia desde cerca de un siglo a esta parte” (p. 353).

Después de haber recorrido el territorio intelectual en la búsqueda de un concepto de nación que pudiese estar a la altura del nuevo tiempo histórico y habiendo revisado las versiones naturalista, culturalista y estatalista de ese concepto, Taborda arriba a la conceptualización de Fichte, con la que parece sentirse a gusto.

Presenta el pensamiento de Fichte sobre este tema como el resultado de un cambio importante de perspectiva en torno de la Revolución francesa y motivado por la invasión napoleónica a Alemania. En el escenario en que Fichte desarrolla su argumentación, hacia fines

<sup>17</sup> Taborda remite al discurso pronunciado por Ernest Renán en la Sorbone en 1882 *¿Qu' est ce qu' une nation?*

<sup>18</sup> Véase un desarrollo amplio de esta interpretación en CASALI, C. A., *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, ed. cit.

del siglo XVIII, “lo más representativo del pensamiento alemán rendía al movimiento espiritual de la Aufklärung [...] un tributo del que da una idea el ensayo destinado a aclarar el juicio público sobre la Revolución Francesa que Fichte publicara al propio tiempo que elaboraba su doctrina de la ciencia”<sup>19</sup>. Allí, según Taborda, Fichte “imbuido del inventario de conceptos del naturalismo francés [...] relevó la función del Estado emergente de un contrato social sujeto a las modificaciones y a los cambios inherentes a todo contrato y colocó al Estado por arriba del individuo”. Luego, con motivo de la invasión napoleónica, Fichte se percatará de “la originalidad del alma nativa”, según puede verse en Discursos, aunque se trata de una originalidad que “estaba ya entrevista en la concepción del yo absoluto alcanzada en la teoría de la ciencia, pues esa concepción es extraña y, en el fondo, contraria al ideario de la Aufklärung”. A partir de este acontecimiento “en el que la defensa de la independencia nacional puso a contribución todas las fuerzas y las reservas morales populares, el pensamiento de Fichte se irguió contra la Francia erigida en representante de la civilización grecolatina” y pudo arribar a “un descubrimiento de singular significación: el de la diversidad de la constitución espiritual de Alemania y de Francia” (pp. 353-354).

De este modo, Fichte recupera para la discusión del concepto de nación el “viejo pleito entre la civilización y la cultura”, para concluir, siguiendo en esto, según Taborda, a Herder, en que “las naciones, lejos de ser fundamentalmente idénticas, son como los individuos, relaciones de cultura dotadas de contenidos esencialmente inconfundibles y propios” (p. 354).

El concepto de nación que Taborda encuentra en Fichte implica también la dimensión política de lo comunitario: “de esa relación esencial creada por el yo absoluto nacen el yo y el tú y el nosotros, y nacen, no como entidades atómicas y dispersas que pueden ligarse en un mero concepto gregario [...] sino como expresiones íntima y solidariamente vinculadas a la pura actividad del pensamiento creador” (p. 355). De este modo, el concepto de nación implica el concepto de comunidad ya que si “la humanidad y el hombre constituyen una unidad”, “sólo por la nación alcanza el hombre la humanidad” (p. 355). O, también, el concepto de pueblo: el pueblo “como depositario de lo eterno que hay en el hombre, como satisfacción de su sed de inmortalidad”, ya que “es mediante ese órgano histórico que el hombre se liga a la humanidad” (p. 355-356). Siguiendo el hilo conductor del pensamiento de Fichte, Taborda va avanzando sus argumentos en una dirección que pasa por diferentes puntos: nación, comunidad, pueblo, hasta arribar a un concepto no estatalista del patriotismo. Este concepto aparece cuando, una vez “asegurada la eternidad de su pueblo, el hombre se sacrificará gozoso por él, pues en esas condiciones ya no tendrá mayor interés en conservar su vida transeúnte”. Con Fichte, Taborda encuentra que “esa predisposición al sacrificio es el más alto signo del patriotismo”. Llegado a este punto, el argumento se detiene para realizar una advertencia: “por lo mismo que es en la perpetuidad de nuestro yo donde la sociedad encuentra su más profunda razón de ser, ese patriotismo, que como el más alto de los amores es el más firme soporte de la eternidad del hombre, domina al Estado mismo y lo limita y lo dirige en la elección de los medios de que se vale” (pp. 356-357). Cuando todo haría esperar que la entrega patriótica del hombre a la causa del pueblo implicase el sacrificio de su individualidad en función del afianzamiento de la totalidad nacional y comunitaria dentro de la cual desarrolla su existencia, Taborda ubica una señal de advertencia en el camino: aunque “ese patriotismo puede significar también para el individuo la restricción de su libertad”, “esa restricción no implica empero un sometimiento al Estado, como lo pretenden los críticos que han creído descubrir en Fichte el germen de la estatolatría [sic] germana; se trata de un sometimiento al carácter de la comunidad que en ningún momento pierde de vista la libertad

<sup>19</sup> Taborda se refiere a *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* [Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa] que Fichte había publicado en 1793.



postulada como esencia del hombre” (p. 357)<sup>20</sup>.

De la anterior reflexión fichteana, Taborda extrae una conceptualización del Estado en la que “el Estado pierde el carácter de instrumento de coacción jurídica”. El Estado de Fichte “no es ya [...] la maquinaria abstracta del contrato social, que no tiene ya únicamente la tarea de obligar a los individuos a ser libres y de conducirlos, como libres, a la humanidad”, sino que “es ahora uno de los múltiples aspectos de la nación que como tal debe asociarse a sus otros aspectos para integrarla como una totalidad” (p. 357). Veamos con mayor detalle este argumento:

*Es cierto –afirma Taborda– que el Estado de Fichte nace, como poder, del orden legal impuesto al hombre. Pero ese poder no proviene de un contrato concertado por el arbitrio de los particulares sino que procede de la propia legalidad racional que une a los individuos. De aquí que con admitir la existencia del poder del Estado no se quiera decir lisa y llanamente que él someta al individuo y constriña su autodeterminación. Se trata, sí, de un poder, pero de un poder destinado a asegurar la esfera externa de la actividad del individuo. Por más fuerte que sea el Estado él está limitado por el fuero moral del hombre (p. 357).*

El argumento está centrado sobre la idea de que, en el pensamiento de Fichte, la parte no puede tener dominio sobre el todo; y sobre la idea complementaria de ésta, de que el Estado es sólo una parte de la totalidad nacional. Por el contrario, la idea de que el Estado representa la totalidad y se coloca necesariamente por encima de las partes y las domina, surge de la conceptualización atomística de la comunidad nacional.

Por otra parte, Taborda adjudica a Hegel -y no a Fichte, como acabamos de ver- el argumento que sostiene la centralidad del Estado en el ordenamiento de la vida nacional: “la omnipotencia estadual tiene su raíz en el pensamiento de Hegel” (p. 357). Citando in extenso el parágrafo 257<sup>21</sup> de los Principios de la filosofía del derecho, Taborda puede concluir en que “Hegel releva al Estado como la suprema realidad viviente” ya que “a través del Estado culmina el espíritu objetivo en el espíritu del mundo (Weltgeist), espíritu superestadual [sic] que se resuelve, a su vez, en espíritu absoluto”. Ampliando esta idea, Taborda describe el Estado hegeliano como “plenitud y universalidad de fines” ya que, en cuanto “procede de las relaciones sociales, toda relación social prepara el Estado y, a su tiempo, se cumple como coincidencia con el Estado”; de modo que, “la racionalidad del Estado tiene de racionalidad -y, desde luego, de realidad- a los momentos de esas relaciones” (p. 358). A diferencia del planteo fichteano, Taborda advierte en Hegel un Estado que, como totalidad, ejerce un claro dominio sobre las partes: “desde el ciudadano al poder del Estado, grupos humanos tales como la familia, la sociedad civil y las corporaciones, realizan la moralidad en la órbita de la legítima

<sup>20</sup> Será oportuno recordar aquí las tempranas críticas que Taborda formuló al proyecto educativo patriótico impulsado a comienzos del siglo XX por José M. Ramos Mejía. Cfr. *Investigaciones*, ed. cit., pp. 422, 427 y ss.

<sup>21</sup> En el texto de las *Investigaciones* la fuente está erróneamente indicada como “página” en lugar de “parágrafo” (p. 358, n. 13). Lo que Hegel sostiene en el parágrafo 257 es que “el estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad”, HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. J.L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, p. 227.



autonomía que les depara la nación” y son, en cuanto grupos, “partes vivas de ese todo [que es el Estado] porque tanto ellos como los individuos existen en razón de ser partes de ese todo” (p. 358). Contraponiendo el argumento de Fichte al de Hegel, Taborda puede sostener que “una de las consecuencias que emergen con mayor facilidad del pensamiento fichteano es la de que todo hombre tiene derecho a separarse del Estado; en el pensamiento de Hegel, por el contrario, el hombre tiene objetividad, verdad y eticidad sólo en cuanto es miembro del Estado” (p. 359).

Taborda observa que es de su filiación en esta concepción hegeliana de donde extrae Gentile su concepto de una totalidad que absorbe al individuo: “el espíritu es una actividad universal que absorbe a los individuos particulares y realiza su universalidad a través de una colectividad -la comunidad familiar, la comunidad regional, la nación-”. A su vez, “para formar cualquiera de estas entidades es necesario un acto de voluntad” y para formar ese sujeto colectivo que llamamos nación hace falta “la voluntad activa de todos los hombres que quieren formar la nación” ya que “cuando aludimos a la tierra común, a la historia, a la religión, a la lengua y a los demás elementos naturales [que forman la nación], hubimos de decir que ellos por sí solos no pueden formar una nación y que para que la nación se manifieste en ellos es necesario que opere la voluntad” (p. 359). De modo que “los elementos naturales [...] dejan de ser naturales porque el espíritu los ha incorporado a la corriente de la voluntad en acción” (p. 359). Con lo cual “la voluntad del individuo particular se identifica con la voluntad de la personalidad moral colectiva” y, más específicamente, “la voluntad particular se identifica con la voluntad del Estado, para emplear ya el término que sustituye al de la nación; pues, según Gentile, la nación es el Estado mismo” (p. 360)<sup>22</sup>. Se habrá notado aquí el peso semántico del término “identidad” al que aludíamos más arriba.

Retomando el hilo de la pregunta por el concepto de “nación”, después de haber llegado a esa suerte de callejón sin salida en el que la realidad concreta y viviente de la comunidad se pierde en las abstracciones del Estado –y, también en las abstracciones metafísicas y teológicas que, desde el Fedón, llegan a la teoría política a través del cristianismo- Taborda replantea su tema de investigación: “el problema propuesto es el de la nación como real y concreta forma de vida, como forma de vida constituida por hombres cuya esencia y cuyo destino se funden -voluntad y destino- para realizarla” (p. 362). Así planteado, el objeto de estudio se vuelve problemático, porque “el sujeto cognosciente [sic] es, en esta realidad, el objeto propuesto a la faena del conocer”; o, lo que viene a ser lo mismo “individuo y nación son existencialmente una y la misma cosa (p. 363)<sup>23</sup>.

A este punto de vista sobre la realidad concreta de una forma de vida que constituye la nación arriba Taborda después de superar las posiciones doctrinarias del idealismo, por un lado, y del racionalismo, por el otro, que toman por sujeto al pueblo y al individuo, respectivamente y después, también, de haber puesto de manifiesto el origen común de ambas doctrinas en el pensamiento cristiano: “para la doctrina cristiana, el universo es obra de un Dios personal, vivo y verdadero, y está presidido, en su totalidad y en sus partes, por un fin puesto y querido por el Creador”. Y, mientras que “los seres irracionales tienden hacia ese fin movidos por impulsos de leyes físicas; el hombre va a hacia ese fin movido por la ley moral” (p.

<sup>22</sup> Para una consideración amplia de las críticas de Taborda al fascismo, presentes indirectamente en estos textos en el cuestionado hegelianismo de Gentile, véase CASALI, C. A., *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, ed. cit., pp. 193-251.

<sup>23</sup> Morey de Verstraete comenta: “la nación está construida por hombres que se funden para realizar una forma de vida real y concreta” cuya verdad “se capta como flujo viviente, objetivo y subjetivo a la vez que reclama ser conocido como totalidad. La nación como forma de vida realizada en el tiempo por hombres concretos, coincidentes en la voluntad y el destino”, MOREY DE VERSTRAETE, M. E., *op. cit.*, p. 33.

361). A partir de esa fuente común, “la doctrina del individualismo refiere enfáticamente al individuo, como única realidad, el cumplimiento del fin moral”, mientras que “la doctrina de Fichte atribuye la totalidad moral a la nación, única realidad capaz de cumplirla como fin divino” (pp. 361-362). Y es en el pensamiento de Hegel en donde ambas corrientes confluyen para volver a aquella procedencia común: “la concepción del Estado elaborada por Hegel sobre el antecedente de la concepción de la nación de la filosofía de Fichte es, en última instancia, una inferencia del fondo religioso del cristianismo. Ella diviniza el Estado porque la vida de su Estado es pura y perfecta moralidad. Diviniza el Estado porque el Estado realiza a Dios en la tierra” (p. 362). Ahora bien, esta común procedencia de un concepto de nación, que se polariza entre el individualismo y el pueblo para confluir después en el estatismo hegeliano, en “la gran corriente de ideas que nutre el cristianismo desde las anunciaciones del Fedón hasta hoy”, es la que da por resultado “una especulación desvinculada de la realidad social”. En sus más diversas variantes, “ella se remite a conceptos puros, a ideas abstractas decantadas por un procedimiento discursivo que nada nos dice respecto de la estructura y de la esencia de la forma de vida social que es la nación” (p. 362)<sup>24</sup>.

Situado ante este problema de la realidad concreta de una forma de vida que constituye la nación, Taborda parece inclinado a coincidir con Hans Freyer<sup>25</sup> en que “el sentido esencial del concepto del materialismo es el que surge [...] de la transmutación en virtud de la cual la dialéctica de la historia ha sido trasladada de la serie de las sustancias espirituales a la serie de las realidades históricas, y en la que el Volkgeist [espíritus populares] de la filosofía de la historia hegeliana ha sido reducido a los cuerpos sociales, a los sujetos sociales reales, al ser social del hombre” (p. 363). Y, también, parece inclinado a diferir parcialmente con esa interpretación materialista al introducir la vida como fuerza motriz de la organización social y principio de instanciación individual: “la filosofía del derecho de Hegel ha venido [...] a ser recalada como una lógica dialéctica de las formas creadas por la voluntad moral, desde la familia, forma en la que se cumplen los instintos sexuales, hasta el Estado, el más amplio de los productos vitales humanos, en el que el hombre se obedece a sí mismo al obedecer a su ley hecha de derecho y de obligaciones”, con lo cual, “esa lógica, lejos de ser extraña a la vida la tiene presente de una manera directa en cada uno de sus momentos”. En este punto, Taborda sigue la opinión de Rudolf von Delius<sup>26</sup>, en cuanto interpreta que

Los pensamientos de esa lógica son considerados como momentos de un proceso en el cual podemos conocer y alcanzar la verdad como flujo viviente, objetivo y subjetivo, a la vez, y no como un producto abstracto y anquilosado. Pues la esencia de las cosas es siempre viva, y por viva cada uno de sus momentos corresponde a un devenir en continuo movimiento que lo eslabona a un todo que exige y reclama conocimiento como una totalidad. Dicho en otros términos, es una clave de la realidad que nos incita a “pensar a la manera como vive la vida” (p. 364).

La pregunta por el concepto de “nación” había llevado a Taborda hacia una posible

<sup>24</sup> Comenta al respecto Jorge A. Huergo: “la nación, al interior de ella misma, no es uniforme sino que es un ‘nosotros’ en cuanto comunidad de diferencias que se comunican, a veces conflictivamente, en una trama identitaria. [...] Por un lado, no se reducen las diferencias a ‘lo mismo’ o una totalidad identitaria, sino que se realizan en la medida de su comunicación [...]. Por otro, Taborda quiebra la lógica de equivalencia entre identidad y totalidad y anuncia la contradicción lógica: la identidad es una trama de diferencias (cosa que se multiplica no sólo al nivel nacional, sino también en el global)”, HUERGO., J., *op. cit.*

<sup>25</sup> Taborda remite a *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, publicado en 1930.

<sup>26</sup> La remisión es aquí a *Hegel: eine Einführung in seine Philosophie*, publicado en 1928.

respuesta: se trata de “una forma de vida que se realiza en el tiempo”. En el camino hacia esa respuesta, aparece como un punto destacado la idea de que la nación no implica necesariamente la idea de Estado, “toda vez que ella puede ser anterior al Estado” (p. 365); y se establece también la ubicación en el pensamiento político de Hegel del argumento que articula esta vinculación entre Estado y nación. Este punto es interesante, porque Taborda remite al agregado al parágrafo 182 de la Filosofía del Derecho el locus en donde esta operación reductiva estaría realizada. Ahora bien, en ese lugar, Hegel está desarrollando su teoría de la sociedad civil como “diferencia que aparece entre la familia y el Estado” y sostiene –dándole la razón a Taborda– que “su formación es posterior a la del Estado”. Entonces, la remisión a Hegel en este punto y el contenido mismo del capítulo IX, “La dialéctica de los ideales”, de las Investigaciones, permiten suponer que Taborda asimila su concepto de la nación como “forma de vida que se realiza en el tiempo” con la sociedad civil hegeliana resignificada en términos de mundo del trabajo y comunidad. Y, además, discute la filiación burguesa de la “sociedad civil” hegeliana<sup>27</sup>.

Agreguemos a este punto este otro: la no dependencia de la nación del Estado implica también que la nación “se da en ciertas y determinadas condiciones sociales y culturales independientes de factores políticos”; Taborda pone el ejemplo de Alemania, que pudo tener “su unidad de lengua, de literatura, de arte y de cultura” aun cuando estuvo “mortalmente fragmentada en el orden territorial” y “carecía de Estado” (p. 365). Podemos suponer que la ausencia de “factores políticos” en la constitución de la nacionalidad a la que aquí alude Taborda está referida a la idea de que lo político sea entendido en su exclusiva y excluyente referencia a lo estatal, toda vez que en “El fenómeno político”<sup>28</sup>, Taborda había defendido el argumento de una politicidad independiente del Estado y constitutiva de todas las formas de la vida en común. Podemos suponer también que, en la medida en que Taborda está pensando aquí en una resignificación de la sociedad civil hegeliana en términos de “forma de vida social esencialmente constituida por una peculiar estructura de ideales humanos que se realiza en un tiempo histórico y en un espacio determinado” (p. 365) y que el ideal del trabajo constituye su eje vertebrador, su concepto de nación implica esa forma de la politicidad no estatal que se constituye como “comunismo federalista” y, también, según los términos de la conferencia de 1933 –nos referimos a la Crisis espiritual– luego abandonados por Taborda, como “democracia funcional”<sup>29</sup>.

Volvamos, sobre la finalización de este trabajo, a las páginas iniciales de su desarrollo:

<sup>27</sup> No podemos extendernos aquí sobre este tópico. Remitimos a la interpretación de Norberto Bobbio de la “sociedad civil” que viene de la tradición hegeliana entendida en términos de “sociedad burguesa” y “sociedad civilizada”. Cfr. BOBBIO, N., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, F.C.E., 1989, cap. II, “La sociedad civil”, pp. 39-67, BOBBIO, N., “Sociedad civil”, en BOBBIO, N. (et alia), *Diccionario de política*, México, FCE, 1994. La interpretación de Bobbio, muy posterior a la de Taborda, resulta fundamental para comprender hasta qué punto la “sociedad civil” está determinada por el Estado: le impone su matriz y priva a “la nación” –entendida en los términos en los que Taborda está queriendo entenderla– de su “originalidad”; esto es, de su potencia política y semántica.

<sup>28</sup> TABORDA, S. A., “El fenómeno político”, en *Homenaje a Bergson*, Córdoba (Argentina), Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, 1936, pp.65-95. Analizamos con mayor detalle este texto en nuestro *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, ed. cit., cap. III. 3. “Vida y política”, pp. 314-341.

<sup>29</sup> Yendo tal vez demasiado lejos con nuestras suposiciones, podemos pensar también que, lo que Taborda desarrollará en el capítulo IX de las *Investigaciones* –“La dialéctica de los ideales”– es una versión de lo que más tarde planteará el presidente Perón como *comunidad organizada* en el Congreso de Filosofía realizado en Mendoza en 1949, cuyo texto se atribuye a Carlos Astrada, compañero de ruta de Taborda. Téngase en cuenta, sin embargo, que la autoría intelectual del discurso de Perón es un asunto muy discutido. Sobre estos temas véase la edición crítica del texto de Perón hecha por Oscar Castellucci y el prólogo escrito por Armando Poratti, PERON, *La comunidad organizada (1949)*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2016.

“el caos ama la forma”. Lo haremos a través de un argumento similar y complementario: “la era que adviene adviene cargada del eros del trabajo” (p. 374). Las realidades complejas –toda “realidad” lo es- no se dejan explicar por ideas o argumentos simples –que las simplifican y al hacerlo las empobrecen-. De un lado “caos” remite a “lo abierto” –tal es su etimología: *khaos*<sup>30</sup>-, la posibilidad de lo posible o la virtualidad de la vida entendida como potencia o fuerza. El amor o la erótica. O el trabajo entendido como creatividad. Del otro lado, la forma o el orden.

La exaltación del mundo del trabajo tiene en Taborda un claro signo anticapitalista, en la medida en que se basa sobre dos argumentos complementarios; uno, el reconocimiento de su potencia histórica y vital: “la era que adviene adviene cargada del eros del trabajo”; otro, el reconocimiento de que en torno del trabajo se juegan intereses de clases: las fuerzas que niegan el trabajo “lo niegan por el temor de perder la condición social que en todos los tiempos ha justificado la exaltación jerárquica de aquellas calidades estimadas como selectas” (p. 374). Esto último es lo que sucedió cuando “la burguesía, convertida en clase, ocupó sitio al lado de la nobleza”, con lo que el ideal de la idoneidad cambió de sentido, pues “en el estrato inferior de esta estructura, los trabajadores, los verdaderos idóneos de un siglo de ingente producción de cosas, debían asegurar a la burguesía y a la nobleza la holgura económica indispensable a la elite” (p. 375). De modo que, “excluido el ideal de la clase productora de la estructura ínsita en la idoneidad y el nacionalismo, el orden logrado con aquel compromiso no fue un orden sino un desorden”; es decir, un orden basado sobre la contradicción de intereses y no sobre un ideal que postule su posible armonía; “un desorden en el que necesariamente el nacionalismo se convirtió en un instrumento al servicio de la clase con mando y en el que la idoneidad se convirtió en un principio de la conveniencia y no de la ética” (p. 375-376). Si el caos ama la forma, se trataría aquí de una forma que suprime el caos de la manera negativa que implica el término mismo “supresión”: anula posibilidades, no las abre, las cierra; no las “universaliza”, las unilateraliza.

En la medida en que la burguesía incorpora los ideales de la idoneidad y el nacionalismo dentro de una estructura de producción capitalista basada sobre el antagonismo de intereses y le da expresión política al sistema de dominación sobre la base de la democracia parlamentaria, la nación como concreta forma de vida va perdiendo su contorno y su potencialidad para realizar la comunidad. Se va acentuando “el robinsonismo del individuo en un mundo sin relaciones, en un mundo carente del eros de la religión”, en el que se fue “aligerando al individuo de la responsabilidad inherente al carácter de miembro solidario de una sociedad presidida por un sistema de fines”. Llegamos, entonces, a un mundo en el que “el nacionalismo y la idoneidad perdieron el sentido y la fuerza moral” para transformarse en “ideales frustrados” (p. 376). Y no sólo esto sino que, además, se operó un vaciamiento del potencial político del Estado al quedar unilateralmente al servicio de una clase social que usó en beneficio propio las sinergias sociales: “el nacionalismo desnaturalizó los fines del Estado y sometió la actividad política a los intereses privados al amparo de la justificación teórica de la doctrina de Maquiavelo” (p. 376). Y, a la vez, un vaciamiento del sentido moral de la idoneidad devenida mera habilidad instrumental utilitaria: “la idoneidad abandonó su profundo sentido moral que relaciona el tú y el yo en la responsabilidad de la obra para referirse mera y simplemente a la utilidad individual. Exaltó la ganancia e hizo de la ganancia la religión del

<sup>30</sup> Véase mi *Cursos de la filosofía*, ed. cit., cap. I “Filosofía y metafísica”, especialmente pp. 17-41. “La palabra *khaos*, que suele traducirse por abismo en el texto de Hesíodo, equivale a nuestra palabra ‘caos’, aunque no con el significado que hoy le damos de desorden”, sino de condición de posibilidad del orden, de no ordenado o todavía no ordenado, o no ordenado todavía de determinada manera. En este sentido, es la condición de posibilidad de todo orden porque puede ordenarse de muchos modos. La palabra *khaos*, expresada en idioma griego, implica un movimiento muy abierto de la boca, de modo que su significado está probablemente ligada a algo así como su onomatopeya”, p. 19, n. 5.

siglo” (p. 376). De modo convergente, la idoneidad y el nacionalismo le permitieron al capitalismo del siglo diecinueve expandirse por todo el mundo gracias al poder del Estado y al desarrollo de la técnica y los descubrimientos científicos.

En este mundo burgués hecho de “transacciones comerciales” entró también la Iglesia católica “que no vive sólo del espíritu sino de la economía” (376) y esto mismo es lo que “le acontece al protestantismo y al calvinismo” que “perduran todavía en razón de haberse acomodado como potencias espirituales a la estructura político-social en calidad de confesiones vinculadas al Estado”. Por este motivo, “ni el protestantismo ni el calvinismo han podido impedir que el esplendor de sus respectivos países se realice a costa de la inmolación de pueblos inermes”, como ha sucedido con las empresas coloniales del Estado prusiano protestante y del Estado inglés surgido del calvinismo (p. 378).

De modo que la negación del potencial espiritual que tiene el mundo del trabajo se ve negado por el espíritu disolvente y dissociativo del capitalismo: “el principio capitalista que domina a las confesiones sólo les permite otorgar validez” a los “ideales de consumidores”; por esta razón, niegan “la posibilidad de una actitud dialéctica del ideal del trabajador”. Sin embargo, “esa actitud dialéctica no sólo es posible sino que, si hemos de estar a los síntomas inequívocos del presente, nos hallamos en vísperas de una divinización del trabajo que será la síntesis rectora del orden que sube en esta hora inaugural de la verdadera historia del hombre total, del hombre como integración del cuerpo, del alma y del espíritu” (p. 378).

Será el mundo del trabajo impulsado por el espíritu creador el que podrá conferirle al ideal de la idoneidad y el nacionalismo un nuevo sentido histórico:

La experiencia de la burguesía capitalista, lejos de haber cerrado las posibilidades históricas de la idoneidad y el nacionalismo, nos los muestra, pues, como las dos fuerzas propulsoras del movimiento social entregadas de lleno a la construcción de la nación, concebida como forma de vida social esencialmente constituida por una peculiar estructura de ideales humanos que se realiza en un tiempo histórico y en un espacio determinado (p. 378).

Taborda está convencido de que si bien “la era de las naciones está en proceso de formación” y que podría suceder que “las antinomias en las que se forja la voluntad de los pueblos demoren su madurada plenitud”, así y todo, “la nación es ya la realidad de las realidades y como tal preside el momento teleológico y normativo de todas las actividades espirituales” (p. 378).

El caos ama la forma. Podemos preguntarnos con Taborda por las características que podría tener esa relación en el mundo actual marcado de muchas maneras por un “ecumenismo” global cuyo sentido y alcance invita a la interpretación, a las interpretaciones. Una interpretación posible y, creo yo, recomendable: la que propone Byung-Chul Han alrededor del término “hiperculturalidad”<sup>31</sup>

#### **Bibliografía Citada**

- BOBBIO, N., Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política, México, F.C.E., 1989, cap. II, “La sociedad civil”, pp. 39-67.  
BOBBIO, N., “Sociedad civil”, en BOBBIO, N. (et alia), Diccionario de política, México, FCE, 1994.

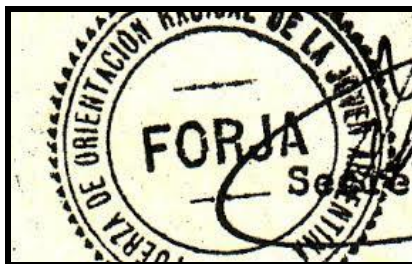
<sup>31</sup> HAN, Byung-Chul, *Hiperculturalidad*, Barcelona, Herder, 2018.



- CASALI, C.A., "Presentación", en TABORDA, S., Reflexiones sobre el ideal político de América, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2007.
- CASALI, C. A., La filosofía biopolítica de Saúl Taborda, Remedios de Escalada (Provincia de Buenos Aires), De la Unla-Universidad Nacional de Lanús, 2012.
- CASALI, C.A., "Presentación", en TABORDA, S., Escritos pedagógicos, Remedios de Escalada (Provincia de Buenos Aires), Universidad Nacional de Lanús, 2015.
- CATURELLI, A., Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983, tomo III, Córdoba (Argentina), auspicio del CONICET, 1993.
- CATURELLI, A., Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2001.
- DOTTI, J.E., "Saúl Taborda: filía comunitarista versus estatismo schmittiano", en DOTTI, J. E., Carl Schmitt en Argentina, Rosario (Argentina), Homo Sapiens, 2000.
- FILIPPA, N. M., "La tensión entre política, ciencia y educación en el ideario de Saúl Taborda", en BIAGINI, H. E. y ROIG, A. A. (directores), El pensamiento Alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II. Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930 -1960), Buenos Aires, Biblos, 2006.
- HAN, Byung-Chul, Hiper culturalidad, Barcelona, Herder, 2018.
- HEGEL, G. W. F., Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política, trad. J.L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- HUERGO, J., Hacia una genealogía de comunicación/educación. Rastreo de algunos anclajes político-culturales, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2005.
- JAURETCHÉ, A., Los profetas del odio y la yapa (la colonización pedagógica), Buenos Aires, Peña Lillo, 1982.
- MASON, A., "Saúl Taborda: la reflexión sobre la cultura y el poder", en Disenso, Buenos Aires, n° 1, primavera de 1994.
- MONSERRAT, S., El humanismo militante de Saúl Taborda, Santa Fe (Argentina), Universidad Nacional del Litoral, Instituto Social, Publicación de "Extensión Universitaria" n° 86, 1956.
- MONTENEGRO, A. R., "Estudio preliminar", en Saúl Taborda, Buenos Aires, ECA, 1984.
- MOREY DE VERSTRAETE, M. E., "La formación facúndica en el pensamiento de Saúl Taborda", en Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, XVI, 1983.
- PUIGGRÓS, A., El lugar del saber, Buenos Aires, Galerna, 2003.
- RODEIRO, M., "Saúl Taborda", en Revista de la Universidad de Córdoba, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 2ª serie, Año VIII, n° 3-4-5, julio/diciembre 1967.
- TABORDA, S. A., "El fenómeno político", en Homenaje a Bergson, Córdoba (Argentina), Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, 1936.
- TABORDA, S.A., Investigaciones Pedagógicas, 4 tomos, 2 volúmenes, Córdoba (Argentina), Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951, reeditado en La Plata por UNIPE, 2011. TABORDA, S.A., La crisis espiritual y el ideario argentino, Santa Fe (Argentina), Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral, 1933. Reeditado en TABORDA, S.A., Escritos políticos 1918-1934, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 2009.



**FORJA: Pensamiento nacional e hispanoamericano.  
Su aporte a la comunicación política.**



Pablo Adrián Vázquez

Tras el golpe de Estado de 1930 y la instauración de la “Década Infame” un grupo de jóvenes militantes radicales, de sólida formación intelectual y gran sensibilidad en lo artístico y cultural, deciden conformar una organización política original.

La Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA) buscó, desde su creación en 1935 hasta su autodisolución en 1945, recuperar el nacionalismo de Yrigoyen teniendo como antecedentes a la Reforma Universitaria, el APRA de Perú y la épica de la revolución de Paso de los Libres, todo esto unido al bagaje cultural “modernista” de varios de sus miembros más prominentes.

Arturo Jauretche, Gabriel Del Mazo, Manuel Ortíz Pereyra, Jorge Del Río, Homero Manzi y Raúl Scalabrini Ortíz, entre otros, potenciaron nuevas formas de comunicar su ideario americanista y antiimperialista, apareciendo como uno de los antecedentes más notorios de la comunicación política en Argentina.

Descubrir las características comunicacionales de su producción de sentido brindará la clave para entender la trascendencia de su legado cultural, su originalidad, si la tuvo, y su vigencia en las jóvenes generaciones políticas.

**Forjando un destino**

Tras el golpe cívico militar de 1930 contra el presidente Hipólito Yrigoyen, la Unión Cívica Radical intentó reorganizarse entre alvearistas e yrigoyenistas. Estos últimos se congregan en el *Ateneo Radical Bernardino Rivadavia*, con Elías Melópulos, Atilio García Mellid, Gabriel del Mazo y Homero Manzi. También Manuel Ortiz Pereyra impulsó, en 1932, la *Concentración de Izquierdistas en la Unión Cívica Radical* y el periódico *Bandera Radical* junto a Julio Barcos. Se sumó el

Movimiento de Continuidad Jurídica, pero la muerte de Yrigoyen el 3 de julio de 1933 fue un duro revés para dicho sector.

La convención nacional del radicalismo, reunida en Santa Fe el 27 de diciembre de ese año, buscó reorientar al partido bajo el liderazgo de Alvear, quien propugnó abandonar la abstención y dialogar con el gobierno del general Justo. Pero dos días después se produjo la Revolución de Paso de los Libres, de marcado adhesión radical. Entre quienes se levantaron en armas se encontraron Arturo Jauretche y Luis Dellepiane, los cuales fueron encarcelados. Allí Jauretche escribió los versos de *El Paso de los Libres* – prologado por Jorge Luís Borges – donde relató el alzamiento; también Raúl Scalabrini Ortiz adhirió a la “patriada” (Borges dixit), teniendo como destino un calabozo.

Allí surgieron dos hechos basales del forjismo: la hermandad de ideas entre Jauretche, Dellepiane y Scalabrini Ortiz; y el poema gauchesco *El Paso de Los Libres* como antecedente de la producción de FORJA.

En 1934 los yrigoyenistas se nuclearon a través de la lucha por el Comité de la ciudad de Buenos Aires como los *Cinco Iniciadores*, incluyéndose a Juan B. Fleitas, Arturo Jauretche, Manuel Ortiz Pereyra, Félix Ramírez García y Homero Manzi; a los que se sumaron Luis Dellepiane, Gabriel del Mazo, Amable Gutiérrez diez y Juan Luís Alvarado entre otros. Luego se denominaron *Agrupación Pro Voto Directo*, y el popularizado los *Radicales Fuertes*, quienes presentaron un manifiesto conocido como *Vocación Revolucionaria del Radicalismo* – con pluma de Juan Luis Alvarado – donde: “... a través de él el radicalismo halló un lenguaje nuevo.

Era un radicalismo que hundiendo sus raíces en el yrigoyenismo no se detenía ni enclaustraba en la personalidad del líder, sino que proyectaba su pensamiento hacia delante, avanzando desde el punto en que lo dejaba el gran caudillo hacia nuevos horizontes. Era un lenguaje nuevo, tan nuevo que muy pocos lo entendieron, pero en ese lenguaje estaba contenida FORJA, y a través de ella la Argentina del mañana”.<sup>1</sup>

Pero, en contraposición, el 3 de enero de 1935 la UCR levantó en los hechos la abstención al colaborar en la sanción de las leyes complementarias al Pacto Roca – Runciman junto al apoyo al oficialismo por el tema de las carnes, oponiéndose a Lisandro de la Torre.

Ante el deterioro político un grupo de yrigoyenistas decidieron impulsar una línea interna opositora al alvearismo. El 29 de junio de 1935 se aprobó la Declaración de la Asamblea – redactada por Jauretche, quien además sugirió el nombre de la agrupación tomándolo de una frase de Yrigoyen -, la cual presidió Fleitas, fundándose la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA).<sup>2</sup> Es así como “la prensa llama jóvenes turcos a los radicales que se alzan contra Alvear”<sup>3</sup>, encontrándose allí, entre otros, Arturo Jauretche, Juan B. Fleitas, Manuel Ortiz Pereyra, Félix Ramírez García, Homero Manzi, Luís Dellepiane, Gabriel del Mazo, Juan Luís Alvarado, Ángel y Néstor Banfi, Atilio García Mellid, Jorge del Río, Juan B. Fleitas (h), Alberto Gomiz, Antonio, Guillermo y Carlos Maya. La presidencia la ocupó Dellepiane y la Vicepresidencia del Mazo. Raúl Scalabrini Ortiz no formó parte ya que era requisito indispensable ser afiliado radical.

<sup>1</sup> SCENNA, Miguel Ángel, *FORJA Una aventura argentina (de Yrigoyen a Perón)*, Tomo I, Bs. As, La Bastilla, 1972, p. 84.

<sup>2</sup> Texto incluido como anexo en *El régimen político y la conciencia nacional* por Francisco José Pestanha en PESTANHA, Francisco José... (et. al.), *FORJA, 70 años de Pensamiento Nacional*, Bs. As, Corporación Buenos Aires Sur, 2006, ps. 47 - 48

<sup>3</sup> RAMOS, Jorge Abelardo, *Revolución y contrarrevolución en la Argentina, tomo IV La factoría pampeana*, Bs. As, Honorable Senado de la Nación, 2007, p. 232

La Declaración aprobada en la asamblea constituyente del 29 de junio de 1935 sostuvo:  
“Somos una Argentina Colonial: queremos ser una Argentina Libre (...)

1. Que la tarea de la nueva emancipación sólo puede realizarse por la acción de los pueblos.
2. Que corresponde a la Unión Cívica Radical, ser el instrumento de esa tarea, consumando hasta su totalidad la obra truncada por la desaparición de Hipólito Yrigoyen.
3. Que para ello es necesario en el orden interno del Partido, dotarlo de un estatuto que (...) asegure la soberanía del pueblo radical, y en orden externo, precisar las causas del endeudamiento argentino al privilegio de los monopolios extranjeros, proponer las soluciones reivindicadoras y adoptar una táctica y los métodos de lucha adecuados a los obstáculos que se oponen a la realización de los destinos nacionales.
4. Que es imprescindible luchar dentro del Partido (...)

Dentro de estos conceptos y tales fines, la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina, FORJA, abre a sus puertas a todos los radicales y particularmente a los jóvenes que aspiren a intervenir en la construcción de la Argentina grande y libre soñada por Hipólito Yrigoyen.

- Por el radicalismo a la soberanía popular.
- Por la soberanía popular a la soberanía nacional.
- Por la soberanía nacional a la emancipación del pueblo argentino”.<sup>4</sup>

El planteo inicial a nivel partidario fue superado con una perspectiva más amplia al desarrollar investigaciones, manifiestos y denuncias contra la red de corrupción y dependencia económica de los gobiernos de turno. El 2 de septiembre de 1935 se dio a conocer el Manifiesto al Pueblo de la República Argentina<sup>5</sup>, con el encabezado *Somos una Argentina colonial. Queremos ser una Argentina libre*, que ya de por sí es toda una definición publicitaria impactante por su síntesis y su carga ideológica.

FORJA, que tuvo su sede informal en el Bar Campoamor de Corrientes y Riobamba, se trasladó al sótano de Lavalle 1725 en Buenos Aires y desde allí organizó su acción política y de difusión doctrinaria. Existió, además, la Organización Universitaria Forjista que llegó a conducir la Federación Universitaria Argentina en 1940 bajo la Presidencia de Francisco Capelli, de gran activismo dentro y fuera del ambiente académico. También tuvieron presencia obreros, como el caso del Núcleo de Mar del Plata, y dirigentes sindicales, como Libertario Ferrari, que rebatía la visión reduccionista de FORJA como un fenómeno exclusivo de clase media. A eso se le agregó la Guardia Forjista, especie de grupo de choque, integrada por “unos 50 muchachos de puños bien dispuestos que protegen los actos, rompen reuniones alvearistas y pelean con la policía”.<sup>6</sup>

### Desarrollo y autodisolución

Pero dicho esfuerzo de difusión y captación política no evitó las disputas internas originadas por dos motivos: la vulneración de la pertenencia exclusiva a la UCR y, ante la II Guerra Mundial, la consabida toma de posición de neutralidad. FORJA declaró: “Que es

<sup>4</sup> VAZQUEZ, Pablo, *Arturo Jauretche y la comunicación política moderna*, Bs. As, Banco de la Provincia de Buenos Aires, 2007, pps. 43 – 44.

<sup>5</sup> SCENNA, Miguel Ángel, ob. cit, pps. 110 – 146.

<sup>6</sup> GOLDAR, Ernesto, *JAURETCHE, Cuaderno Crisis n° 17*, Bs. As, Crisis, 1975, p. 31.

condición indispensable de esa lucha, el mantenimiento de la neutralidad (...). Que la neutralidad, como auténtica conducta argentina ante la guerra europea, debe inspirarse en el pensamiento y la política de Yrigoyen, hoy ya voz y espíritu de nuestra América: "No estamos contra nadie ni en favor de nadie. Estamos con todos para el bien de todos".<sup>7</sup>

En los otros casos se vieron avasallados por la movida de Jauretche de incorporar adherentes no radicales a FORJA, especialmente a Scalabrini Ortiz. Esto último generó que Gabriel del Mazo, Homero Manzi y Luís Dellepiane, el propio Presidente de FORJA, renunciaran. En particular Manzi reafirmó su pertenencia partidaria al tiempo de volcarse a su actividad artística.<sup>8</sup> Tanto Del Mazo como Manzi y Dellepiane pronto recalaron en la intransigencia, donde la suerte les fue menos esquivada, ya que desde la intransigencia de Lebonson se buscó superar al alvearismo, en parte terminado por la muerte del ex presidente, aunque luego *"el sector nacional, el intransigente renovador... pasó a la minoría"*. Con los años la derrota del unionismo en 1946 de la mano de la Unión Democrática, Arturo Frondizi hegemonizó ese sector y replanteó su posición dentro de la UCR. Entendiendo que *"la intransigencia radical representa, por consiguiente una tendencia de la pequeña burguesía industrial de Buenos Aires"*, pero que, a la larga núcleo elementos yrigoyenistas y progresistas en torno a un proyecto de poder con llegada electoral, ya que *"los forjistas no tenían ningún peso"*.<sup>9</sup>

La Revolución del 4 de junio de 1943 encontró a FORJA como al único grupo político que apoyó a los militares del Grupo Obra y Unificación o Grupo de Oficiales Unidos (GOU), los cuales se formaron con los *"Cuadernos"*, amén que algunos miembros de la logia tuvieron contactos personales con ellos. FORJA publicó una declaración de apoyo a la Revolución y Arturo Jauretche estrechó vínculos con el Coronel Juan Perón y con el Gobernador de Córdoba Amadeo Sabattini.

1. "El derrocamiento del "régimen" constituye la etapa primera de toda política de reconstrucción de la nacionalidad y de expresión auténtica de la soberanía.
2. La implantación de un sistema moral que rijan el desenvolvimiento institucional del país y fije la conducta de sus hombres y dirigentes, es principio esencial (...)
3. La imposición progresiva y armónica de un programa de emancipación económica, política y cultural de un país, es demanda sustancial del pueblo (...)

FORJA declara que contempla con serenidad no exenta de esperanza la constitución de las nuevas autoridades nacionales, (...).<sup>10</sup>

Pero lo que pudo ser un triunfo ideológico forjista por influenciar a miembros claves del gobierno marcó una nueva crisis, ya que varios de sus integrantes cuestionaron el proceder del nuevo régimen.<sup>11</sup> Los conflictos con los militares no tardaron en aparecer – el arresto de Jauretche ordenado por el Gral. Farrell por sus críticas a la política universitaria de Jordán B. Genta –, sumándosele la renuncia de Raúl Scalabrini Ortiz por serias diferencias con Jauretche y la relación pendular de mutuo recelo de este último con Perón.

<sup>7</sup> El deber argentino ante la guerra, 1939, incluida en VAZQUEZ, Pablo, ob. cit., pps. 46 – 47.

<sup>8</sup> FORD, Aníbal, Homero Manzi, La Plata, EDULP, 2005, p. 75.

<sup>9</sup> TRISTAN, Lucía, *Yrigoyen y la intransigencia radical*, Bs. As, Indoamérica, 1955, ps. 74 - 76

<sup>10</sup> IDEM, pps. 47 – 48.

<sup>11</sup> Ver correspondencias del Archivo Capelli en *Cartas de tiempos de cambios y dudas* por Eduardo Rosa en PESTANHA, Francisco José... (et. al.), ob. cit., ps. 57 a 96.

El 17 de octubre de 1945<sup>12</sup> los encontró adhiriendo al movimiento de masas por la liberación de Perón. A los días acuerdan su autodisolución:

“1º - Que el pensamiento y las finalidades perseguidas al crearse FORJA están cumplidos al definirse un movimiento popular en condiciones políticas y sociales que son la expresión colectiva de una voluntad nacional de realización cuya carencia de sostén político motivó la formación de FORJA ante su abandono por el radicalismo.

Y resuelve:

La disolución de FORJA dejando en libertad de acción a sus afiliados”.<sup>13</sup>

Tras el triunfo de Perón en 1946 varios dirigentes forjistas se incorporaron al peronismo ocupando distintos puestos de la administración pública y en la legislatura, en particular en el gabinete bonaerense del Gobernador Domingo Mercante.

### Características del ideario forjista

Juan José Hernández Arregui detalló en su obra “La formación de la conciencia nacional”, la cual luego referenció el propio Jauretche en una de sus obras - que FORJA:

“fue un movimiento ideológico surgido de la crisis de UCR acelerado a raíz de la muerte de Hipólito Yrigoyen; un intento de recuperar el partido para las ideas que el caudillo había puesto en marcha en su larga carrera de conductor. El nombre del movimiento se inspira en una frase de Yrigoyen: “todo taller de forja parece un mundo que se derrumba”.

Los rasgos tipificadores del movimiento son los siguientes:

- I. Un retorno a la doctrina nacionalista, aunque vacilante, de Yrigoyen, filiada, en el orden de las conexiones históricas, a las antiguas tradiciones federalistas de país, anteriores a 1852.
- II. Retoma en su contenido originario, los postulados de la Reforma Universitaria de 1918.
- III. Su pensamiento no muestra influencias europeas. Es enteramente argentino por su enraizamiento con el doctrinarismo de Yrigoyen, es hispanoamericano bajo la influencia de Manuel Ugarte y Raúl Haya de la Torre y el aprismo.
- IV. Sostiene la tesis de la revolución hispanoamericana en general y argentina en particular, asentada en las masas populares.
- V. Es un movimiento ideológico de la clase media menos acomodada, con posteriores ramificaciones en el interior del país.
- VI. En su posición antiimperialista enfrenta tanto a Gran Bretaña como a EEUU en un doble enfoque nacional y latinoamericano.”<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Descripto por Raúl Scalabrini Ortiz en *Emoción para ayudar a comprender*, citado en CHAVEZ, Fermín, *La jornada del 17 de octubre por cuarenta y cinco autores*, Bs. As, Corregidor, 1996, ps. 29 y 30.

<sup>13</sup> IBIDEM, p. 49.

<sup>14</sup> JAURETCHE, Arturo, *FORJA y la década infame*, Bs. As, Coyoacán, 1962, pps. 5 y 6.

Al referirse a la impronta forjista Merchensky sentenció que:

“pese a constituir un grupo minoritario, pronto relegado en el ámbito de su propio partido, FORJA desarrolló una prodigiosa actividad durante la llamada década infame. A través de la tribuna, el panfleto, el semanario efímero o el libro de fondo, denunció incansablemente los manejos del interés antinacional y, lo que es más importante, caracterizó la íntima estructura del coloniaje”.<sup>15</sup>

Desde dicho grupo *“desarrollan un pensamiento nacional alejado de las influencias europeas y concentrado en el “desde y sobre”. En este sentido, FORJA, tal como afirma Fermín Chávez, aspira a la formulación de una “epistemología de la periferia”, entendiendo por tal, aquella desarrollada por las naciones que experimentan una situación de dependencia colonial”*.<sup>16</sup>

78

Jauretche defendió la “posición nacional”, esto es: “Promover el modo nacional de ver las cosas como punto de partida previo a toda doctrina política para el país, precisamente lo inverso de lo que hacían los partidos de doctrina”.<sup>17</sup>

Empleó un mensaje amplio, donde se equilibró lo académico con el lenguaje cotidiano, el cual se basó en la “persuasión” como forma no impositiva de aprehender el mensaje forjista en forma racional y emocional. Esta técnica de comunicación tuvo en Juan Perón a un gran continuador. Jauretche sostuvo que: “Comprobamos que los hechos unifican y las abstracciones dividen y que por sobre la carnadura de los acontecimientos, las divergencias del nivel ideológico pierden importancia ante la demanda de las soluciones”.<sup>18</sup>

El primer paso para cimentar un pensamiento original fue fijar un método de estudio y análisis que partió de lo inductivo, de la experiencia y lo empírico. De allí lo de tener “estaño”, esto es la experiencia con el hombre común y sus preocupaciones inmediatas.<sup>19</sup>

A la reconsideración de la intuición, la experiencia, el sentido común y la comunicación directa sin intermediarios, se le sumó la utilización de corrientes o líneas de pensamiento como el Revisionismo Histórico como camino para develar el pasado “no oficial” federal y reconocerse en el presente dependiente, pero sin caer en la visión reaccionaria del nacionalismo oligárquico. Pero, al mismo tiempo, utilizó el análisis del materialismo histórico a fin de estudiar las fuentes de la dependencia económica, aunque sin adherir al concepto de lucha de clases. De hecho su planteo básico antinómico fue contraponer el concepto de Nación y Patria al del imperialismo. El propio Jauretche explicó que: “Nos nutríamos entonces de la literatura de lucha. Los manuales marxistas sobre el imperialismo, los escritores norteamericanos que hablaban del tema, las cosas del APRA, nos apasionaban aunque no nos satisfacían del todo, demasiado distantes de la realidad concreta que nos rodeaba”.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> MERCHENSKY, Marcos, *Las corrientes ideológicas en la historia argentina*, Bs. As, Concordia, 1961, p. 177.

<sup>16</sup> IBIDEM, p. 24.

<sup>17</sup> JAURETCHE, Arturo, ob. cit, ps. 15 – 16.

<sup>18</sup> IDEM, p. 21.

<sup>19</sup> PEREYRA, Horacio, *Arturo Jauretche y el bloque de poder*, Bs. As, Centro Editor de América Latina, 1988, ps. 47 – 48.

<sup>20</sup> IBIDEM, p. 153.



### La influencia del APRA: Haya De la Torre y Mariátegui

Una de las agrupaciones políticas que más influyó en la doctrina forjista fue el Aprismo peruano. Plantear la historia del APRA<sup>21</sup> es detallar la vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre y explicitar sus debates con José Carlos Mariátegui, se determinaron el rumbo ideológico del partido peruano.

La referencia de Mariátegui, ineludible en los debates políticos regionales, es fundamental aun no perteneciendo al APRA y teniendo serias discrepancias con Haya de la Torre ya que será quien replantee en sus publicaciones la cuestión indigenista en comunión con el marxismo, y acuñe el término Indoamérica, caro al ideario del APRA y que, colateralmente, sería retomado por FORJA.

José Carlos Mariátegui La Chira, nacido en 1894, y tras un accidente en la escuela, tuvo una anquilosis en la pierna izquierda que lo acompañaría el resto de su vida.

En 1909, ingresó al diario *La Prensa* para realizar tareas auxiliares, A pesar de no haber culminado sus estudios escolares, llegó a formarse en periodismo y empezó a trabajar como articulista, primero en *La Prensa* (1914-16) y luego en *El Tiempo* (1916-19), al mismo tiempo que colaboraba en varias revistas. Usando el seudónimo de *Juan Croniqueur* ironizó la frivolidad limeña y exhibió una vasta cultura autodidacta.

En 1918, interesado por la problemática social, fundó la revista *Nuestra Época*, desde donde criticó el militarismo y la política tradicional, aunque solo salieron dos números. Al año siguiente fundó el diario *La Razón*, desde donde apoyó la reforma universitaria y las luchas obreras. Dicho diario tampoco tuvo larga vida y fue clausurado por el gobierno de Augusto Leguía, sin embargo Mariátegui tuvo una beca estatal y viajó a Europa, donde se vinculó con escritores e intelectuales, visitando Alemania, Francia, Austria, Checoslovaquia, Bélgica e Italia.

En este último país se casó con Ana Chiappe y estuvo presente durante la ocupación de las fábricas en Turín, así como en el Congreso del partido Socialista, donde se produjo la escisión se devino en el partico Comunista Italiano.

En 1923 regresó a Perú, acompañado de su esposa y su primogénito, para empezar a dar conferencias en la Universidad Popular González Prada sobre la crisis mundial. Al tiempo asumió la dirección de la revista *Claridad*, donde participó Víctor Raúl Haya de la Torre, e impulsó la realización del Frente Único de Trabajadores. Al tiempo Víctor Raúl, futuro líder de APRA, fue al exilio en México.

Al año, debido a su antigua lesión, debió amputársele una pierna, continuando su tarea en una silla de ruedas. Para 1925 fundó la editorial Minerva que publicó obras suyas y de otros autores peruanos, comenzando por su libro: *La escena contemporánea, sobre la política mundial*.

La salida de la revista *Amauta* (sabio o maestro, en quechua) cohesionó a una amplia generación de intelectuales en torno a una nueva apreciación del quehacer nacional y dio

<sup>21</sup> *La Alianza Popular Revolucionaria Americana*, también conocida como APRA o PAP (siglas de partido Aprista Peruano). Es un movimiento político inicialmente proyectado a escala continental, de postura cercana a la centroizquierda. Fue fundado por Víctor Raúl Haya de la Torre para construir la Justicia Social con Pan y Libertad en el Perú, y luego en Indoamérica. Su línea política internacional fue el antiimperialismo, adaptado a la realidad local y regional.

impulso al movimiento indigenista.

Arrestado en 1927, al año cortó relaciones con de la Torre y fundó el partido Socialista Peruano, impulsó la revista *Labor*, y publicó *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Su relación con el comunismo internacional fue tirante, al tiempo de plantear una visión heterodoxa para los parámetros internacionalistas del Viejo Continente.

Planteando en 1930 viajar a Buenos Aires para sumar su voz en el Consejo General de la Liga Antiimperialista y, de paso, tratarse clínicamente, pero al agudizarse sus dolencias abortaron dichos planes, falleciendo en dicho año.

En cuanto a Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador y líder histórico de la Alianza Popular Revolucionaria Americana, que llegará a ser el Partido Aprista Peruano, el más longevo del Perú, fue reconocido como uno de los más importantes políticos de Latinoamérica de constante militante universitaria, en 1919 participó en la lucha por el establecimiento de las ocho horas de trabajo; y, en octubre de ese año, fue elegido presidente de la Federación de Estudiantes del Perú, apoyando al presidente Leguía, aunque más tarde se sumó a las protestas contra el gobierno.

Encabezó movimientos a favor de la reforma universitaria en el Perú, hermanado con la Reforma Universitaria de Argentina. Participó en el primer Congreso Nacional de Estudiantes, en Cuzco, donde se aprobó el proyecto de creación de las "universidades populares" que en 1922 tomaron cuerpo con el nombre de "González Prada".

Justamente en la antes citada revista *Claridad*, en colaboración con Mariátegui, como "órgano de la juventud libre del Perú" se buscó fomentar las universidades populares.

Tras su arresto, fue deportado a Panamá, donde luego partió a México. Allí se conectó con Diego Rivera y conoció de cerca los avatares de la Revolución Mexicana, y será en la capital mexicana donde el 7 de mayo de 1924 fundó la Alianza Popular Revolucionaria Americana.

Posteriormente viajó a la URSS, tomando contacto con la revolución bolchevique, a la vez que visitó Alemania. También recorrió Costa Rica, planeado expandir comités del APRA por el continente, lo que logró hacer en México D. F., La Paz (Bolivia) y Buenos Aires (Argentina), donde toman contacto militantes socialistas y radicales con el ideario antioligárquico y antiimperialista aprista, en particular los futuros integrantes de FORJA.

Tras su exilio, volvió a su país y se postuló en 1931 como presidente por el partido Nacionalista Libertador que cambió de nombre por el definitivo partido Aprista Peruano.

La campaña aprista introdujo varias novedades, como pintadas callejeras en todas las ciudades, candidatos llamados por sus nombres -"Víctor Raúl", "Luis Alberto", etc.; movilización de los jóvenes en la Juventud Aprista (JAP) y los Chicos Apristas (CHAP); himno propio, bandera, la denominación de "compañeros", alzando pañuelos blancos; y la sigla que acompañará toda declaración y texto del partido "*seasap*" (Sólo el APRA salvará el Perú), el cual fue tomado por FORJA, cambiando a la modalidad (Sólo FORJA salvará el país).

Se inició dentro del partido una especie de culto a la figura de Haya, que era a la vez "Víctor Raúl", "el jefe", "el guía" y "el maestro", casi en paralelo a como se trató a Yrigoyen, o posteriormente a Perón.

Lo cierto que el APRA ganaba elecciones pero luego se lo impugnaba, siguiendo de la

Torre el camino de la cárcel y/o del exilio. Tuvo conatos revolucionarios en los '30, casi en paralelo a los levantamientos radicales en Argentina, y hasta se los prohibió constitucionalmente.

Si en 1945, año de la legalización del APRA, pareció que podían acceder democráticamente al poder, ganando José Luis Bustamante la presidencia, con un frente integrado por el aprismo. El flamante presidente fue condicionado por los militares a perseguir a los del APRA, para luego sobrevenir el golpe militar de Manuel Odría. Bustamante partió al exilio y Haya de la Torre se refugió en la embajada de Colombia en Lima, en la que estuvo cinco años asilado. Su derrotero tuvo en los ex forjistas compañeros de ruta en amistad que, con los años, se amplió hacia el peronismo (como Bustamante, quien en su exilio chileno, ante la sanción de la Constitución Nacional Argentina de 1949 exclamó: “¡este es un nuevo Ayacucho!”) y en otros que señalaron sus diferencias con el movimiento de Juan Perón, ya que tuvo buenas relaciones con Odría.

Con todo, la influencia aprista en FORJA fue evidente y dotó a dicha organización de un fuerte compromiso con una visión indoamericana – aunque el término más usado por los forjistas fue el de *Hispanoamérica* – hermanado con el de *Patria Grande*, término acuñado por el escritor y político argentino, de origen socialista, Manuel Ugarte.

### Comunicación política y prensa escrita

La propaganda<sup>22</sup> es específica de la persuasión política por parte de grupos que pretenden el poder o que lo ejercen desde el Estado, siendo los inicios del Siglo XX – en particular la Revolución Rusa y luego de la I Guerra Mundial – su génesis y expansión. La crisis del sistema demoliberal burgués y el régimen leninista en la URSS potenció la utilización de nuevas técnicas para captar adherentes a una causa con fuerte contenido ideológico, donde:

“las formidables olas de la propaganda tendrán como vehículo la radio, la fotografía, el cine, la prensa de gran tirada, los afiches gigantescos y todos los nuevos procedimientos de reproducción gráfica”.<sup>23</sup>

Esta práctica dentro de la comunicación complementó modos antiguos, ya que:

*“al conjunto de los medios empleados en todos los tiempos por los hombres políticos para hacer su causa (...) sucedió una técnica nueva que emplea medios puestos a su disposición por la ciencia, para convencer y dirigir las masas formadas en el mismo tiempo”.<sup>24</sup>*

Justamente la conjunción de las técnicas de la publicidad más una ideología política superadora del liberalismo<sup>25</sup> dan el perfil de la propaganda como:

“el intento sistemático de un individuo (o individuos) interesados en controlar las actitudes y, por consiguiente, las acciones de grupos de

<sup>22</sup> Término surgido de la Iglesia Católica “de propaganda FIDE” en la época de la Contrarreforma

<sup>23</sup> DOMENACH, Jean – Marie, *La propaganda política*, Bs. As, EUDEBA, 1962, p. 7.

<sup>24</sup> DOMENACH, Jean – Marie, ob. cit, p. 7.

<sup>25</sup> Aunque se utilizó – y se utiliza actualmente – en regímenes liberales como, por ejemplo, en Europa o en los EE. UU con el New Deal.

individuos mediante el empleo de la sugestión”.<sup>26</sup>

El concepto de comunicación política expresa mejor que propaganda la experiencia de FORJA, ya que su accionar excedió lo electoral y buscó generar conciencia en el pueblo.

“La comunicación es una función que penetra en todo el proceso político y se manifiesta en las dos direcciones de la estructura de autoridad, desde el gobierno y hacia el gobierno. Pero no se agota en esa dirección vertical (...) sino que se expande en un sentido horizontal a través del espeso entretejido de interacciones interpersonales e intergrupales, en situaciones de poder basadas en la negociación”.<sup>27</sup>

Se puede ver que la esencia de la comunicación política es el diálogo político racional, a veces formal y otras veces informal, entre actores políticos. Aquí son tenidas en cuenta las comunicaciones de la elite gobernante con el pueblo, la comunicación entre los círculos de liderazgo, la opinión pública y la repercusión mediática. Por tanto la comunicación política:

“lleva una impronta directiva (...) ya que procura dominar, orientar o influir el comportamiento de otros, de modo que lo importante estriba en determinar si tiene un sentido comunitario o carece de él”.<sup>28</sup>

Ese objetivo fue buscado explícitamente al tratar de influir en la población – de forma horizontal – y de señalar la corrupción gubernamental – de abajo hacia arriba - para la toma de conciencia popular. Para ello impulsaron sueltos, publicaciones y periódicos.

Siguiendo a Raúl Borrat,<sup>29</sup> considero al periódico y/o publicación como un actor político que tiene por objetivos lucrar e influir, con una ideología determinada, explícita o no, que pretende difundir en los distintos sectores de la comunidad donde actúa en beneficio de sus intereses. Según Borrat, el periódico tiene como objetivo:

“... el de influencia, no el de conquista del poder institucionalizado o la permanencia en él. El periódico influye sobre el Gobierno, pero también sobre los partidos políticos, los grupos de interés, los movimientos sociales, los componentes de la audiencia. Y al mismo tiempo que ejerce su influencia, es objeto de la influencia de otros, que alcanza una carga de coerción decisiva cuando esos otros son los titulares del poder político”.<sup>30</sup>

Dado que periódico, y por ende toda publicación periódica,

*“es mucho más relevante para el poder estatal, dada la preponderancia de los contenidos políticos”,* dando una imagen de sí

<sup>26</sup> Definición de DOBB, Leonard, *Public Opinión and Propaganda*, citado en CALCAGNO, Eduardo, *Propaganda. La comunicación política en el Siglo XXI*, Bs. As, Comunicación Gráfica Edición Diseño, 1992, p. 34.

<sup>27</sup> MELO, Artemio, *Compendio de Ciencia Política, T. II*, Bs. As, Ed. Desalma, 1983, ps. 339 – 340.

<sup>28</sup> MELO, Artemio, IDEM, p. 339.

<sup>29</sup> Ver BORRAT, Raúl, *El periódico, actor político*, Barcelona, Gustavo Gilli, 1989

<sup>30</sup> BORRAT, Raúl, ob. cit, p. 10.

mismo de “*potencial oposición a la autoridad*”.<sup>31</sup>

De allí la importancia de estudiar como gravitaron los medios de comunicación escritos, periódicos y revistas, en los años '30 y '40 a fin de obtener más datos para realizar un análisis más completo del momento histórico, ya que:

“Las distintas coyunturas históricas han dado lugar al nacimiento de diversas publicaciones periódicas y a su vez, éstas, han influido de manera decisiva en distintos hechos del devenir histórico. En otras palabras, al sufrir transformaciones, la sociedad modifica a su vez a la prensa, la que luego provoca nuevos cambios en la sociedad (...) Uno de los méritos de las publicaciones periódicas surge de la condición de ser portadores de textos que influyen de un modo decisivo en la cotidianidad y en las distintas perspectivas sociales, culturales y políticas de un momento dado”.<sup>32</sup>

Esta perspectiva puede verse reflejada en el desarrollo de la burguesía europea y norteamericana en cuanto a la difusión de su ideario liberal en cuanto a la relación entre asociaciones y periódicos, según lo analizado por Alexis de Tocqueville en *La Democracia en América*; la utilización del periódico en nuestro país como instrumento político de la mano de Manuel Belgrano, Mariano Moreno, Domingo Sarmiento y Bartolomé Mitre, entre otros, en el siglo XIX; y en la perspectiva de Lenin, en el *Qué Hacer*, sobre el papel del periódico como un organizador colectivo.

Jauretche, en carta a José Abalos del 9 de julio de 1942, sostuvo que:

“La habilidad del Régimen, ahora y antes, consistió siempre en crear un aparato legal para canalizar la protesta del pueblo y después por su Periodismo, su Universidad y su Escuela, acostumbrar al pueblo despojado a reverenciar al aparato de despojo... Mientras no comprendamos que hay una superestructura que rodea al Estado y lo somete a sus fines, constituida por la finanza, no comprenderemos nada... Hoy no hay, por ejemplo, libertad de prensa, sino libertad de empresa. Cuanto más grande es un periódico más depende de los grupos financieros”.<sup>33</sup>

Esta afirmación de Jauretche sobre la superestructura culturales y los aparatos de dominación, adelantada a los postulados de Althusser, se plantó en el conocimiento de la red de dominación cultural que posee la hegemonía del control del pensamiento nativo a través de los medios de comunicación, donde se plantea “No sólo el trasvase de los modelos, la imposición de los valores y las pautas de vida sino la deformación radical a que es sometida la existencia social”.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> MC QUAIL, Denis, *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Barcelona, Paidós, 1983, p. 33.

<sup>32</sup> DIAZ, César, *Intelectuales y periodismo: Debates públicos en el Río de la Plata, 1776 – 1810*, La Plata, Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 2005, p. 21.

<sup>33</sup> MARANGHELLO, César, *La brasa ardiente*, incluido en CANGIANO, Gustavo y otros, *Nuevos Aportes sobre Arturo Jauretche, Premio Arturo Jauretche del Banco de la Provincia de Buenos Aires a las Letras año 1999*, Buenos Aires, Archivo y Museo Históricos del banco de la Provincia de Buenos Aires, 2001, p. 122.

<sup>34</sup> MARTIN - BARBERO, Jesús, *Oficio de Cartógrafo, Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, Bs. As, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 5.

A tal punto tuvo Arturo Jauretche tuvo claro el papel de actor político de la prensa argentina que, pasados los años, siguió refirmando su pensamiento al señalar que:

“Me he preocupado permanentemente de divulgar los métodos utilizados para magnificar o disminuir los acontecimientos o los personajes, sin necesidad de recurrir a la burda mentira, entre otras formas divulgando ciertas técnicas periodísticas que hoy ya son de conocimiento general. Por ejemplo, lo que se hace con el titular, con el cuerpo de letra, con el recuadro, con la foto, etc., destacando unos hechos y disminuyendo otros, así como con la colocación de la noticia en páginas principales, o perdidas entre los avisos, y sobre todo por el manejo de las páginas impares y pares que permiten poner lo que se quiere difundir en la página que da frente a la derecha, la nono, y las que se quiere ocultar o disminuir en la página par, a la izquierda, en el revés de la hoja”.<sup>35</sup>

En ese marco las publicaciones y periódicos de FORJA, siendo una minoría activa de fuerte impacto, se distinguieron por una producción no muy numerosa pero si intensa y de que dejó un legado perdurable.

### Publicaciones Forjistas

Entre las distintas publicaciones impulsadas por este grupo se encontraba el boletín FORJA de 1936, junto a periódicos, revistas y semanarios de duración efímera, como es el caso de *Argentinidad*, *El Mentor* o *Comentarios Forjistas*.

Pero en general se “contaban con una serie de pequeños periódicos en diversos puntos del interior del país, cuyo denominador común era FORJANDO con el aditivo de la ciudad de procedencia. Así circularon en las localidades de residencia de José Cané, FORJANDO LINCOLN; de Francisco Capelli y Juan Garivoto, FORJANDO MAR DEL PLATA; de Darío Alessandro, FORJANDO ROJAS, etc. en este último el 17 de noviembre de 1941, Jauretche escribió acerca de la importancia de los medios de comunicación en el sistema democrático: en el terreno de la formación de la opinión pública, la solución democrática consistirá en sustituir la libertad de empresa periodística o radiofónica, que es la libertad de los grupos plutocráticos para hacer su prensa o su radio e impedir toda otra, por la libertad de prensa sólo lográble cuando ella no tenga que depender de los intereses capitalistas. Opinión que lo acompañaría a lo largo de su trayectoria político – doctrinaria en toda oportunidad que el tema surgiera, ya que era una cuestión inherente a nuestra supuesta prensa independiente”.<sup>36</sup>

De mayor duración fueron *Señales Argentinas*, *La Víspera* de Mar del Plata, o *FORJA* de Bahía Blanca, repitiéndose el nombre de *Argentinidad* en una publicación de la provincia de Entre Ríos. En el caso de *La Víspera*, *Semanario de Orientación Nacional*, surgió en 1944, dirigido por Francisco Capelli, teniendo como redactores colaboradores permanente a Arturo Jauretche y a la mayoría de las plumas forjistas a su disposición, cruzándose en sus opiniones con *La Vanguardia* y aportando información gremial. En su primer número detalló sus intenciones editoriales al detallar:

<sup>35</sup> JAURETCHE, Arturo, Palabras previas en Sindicato de Luz y Fuerza de Capital Federal, *La Prensa*, Cien años contra el país, Bs. As, Editorial 2 de octubre, 1970, sin n° p.

<sup>36</sup> DIAZ, César, *Combatiendo la “ignorancia aprendida”*, *La prédica jauretcheana en la Revista Qué* 1955 – 1958, La Plata, EDULP, 2007, pps. 106 – 107.



*“La Víspera es una publicación modesta. Saldrá una vez por semana. El sábado. Justamente al fin de semana, para ser leída lentamente (...) Ayudar a la meditación sobre las cosas del país, y a la afirmación de lo que cada uno lleva de auténtico dentro de sí. Al encontrarse en el tráfico de propagandas e ideas falsas que los administradores de la verdad extranjera hacen desde las agencias noticiosas”.*<sup>37</sup>

De mayor impacto y perdurabilidad en el inconsciente de los actores políticos fueron los famosos 13 “Cuadernos”, los cuales fueron editados desde su sede central y vendidos en actos políticos, centros de difusión partidaria y por la calle durante los actos espontáneos que realizaron dichos militantes. Los cuales fueron:

85

Nº 1: Política Británica en el Río de La Plata, de Raúl Scalabrini Ortiz, 1936.

Nº 2: El Pensamiento escrito de Yrigoyen, de Gabriel Del Mazo. Año I, Publicación quincenal, Bs. As, Secretaría de FORJA, Lavalle 1725, V. T. 35 Libertad 2128, de julio de 1936, a 10 centavos.

Nº 3: La Coordinación de Transporte, de Amable Gutiérrez Diez.

Nº 4: Petróleo e Imperialismo. El ejemplo de México y el Deber Argentino, de Raúl Scalabrini Ortiz y Luís Dellepiane, Año II, Bs. As, septiembre de 1938, a 20 centavos.

Nº 5: El problema de la electricidad. Estructura del trust SOFINA, y El servicio público de gas, inconvenientes de su oficialización, de Jorge Del Río, Año II, octubre de 1938, 20 centavos.

Nº 6 / 7: Historia del Ferrocarril Central Córdoba, de Raúl Scalabrini Ortiz. Año II, Bs. As, noviembre de 1938, a 40 centavos.

Nº 8: Historia del primer empréstito argentino, de Raúl Scalabrini Ortiz, 1939.

Nº 9: Conducta argentina ante la crisis de Europa, de Luís Dellepiane, 1939.

Nº 10 / 11 / 12: El Manifiesto de FORJA a los Pueblos de la República y de América (reedición), año II, noviembre de 1939.

Nº 13: El escándalo eléctrico y la investigación en la Cámara de Diputados, de Jorge del Río.

Se incluye, además, la reedición del libro de Manuel Ortiz Pereyra El SOS de mi Pueblo, junto a conferencias de Atilio Cattaneo El moderno Ejército Argentino; la reedición de Vida del Chacho de José Hernández, con prólogo de Francisco Capelli, y los cuadernillos de Arturo Jauretche: Radicalismo y Nacionalismo y Forja y el problema universitario conforman herramientas para la difusión y análisis interno. Se le agregan cientos de sueltos, volantes y afichetas con invitaciones a conferencias, slogans de fuerte significación y demás avisos sobre actividades forjistas

Mención aparte merecen Señales, “rotativo moderno semanal”, en donde, desde 1935, Jauretche y Scalabrini Ortiz colaboran en artículos medulares sobre la situación nacional; y el periódico “Reconquista” de Scalabrini Ortiz – con sus 40 números – que fueron favorables a los hombres de FORJA, sin ser publicaciones oficiales del citado grupo.

Los Cuadernos y demás publicaciones tuvieron gran influencia en el medio político - sea en los afiliados radicales como en los nacionalistas, socialistas como Manuel Ugarte y los del grupo de Palabra Obrera -; en el estudiantado universitario – ya que participaron de la Reforma del ‘18, tuvieron presencia de militancia estudiantil en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad de Buenos Aires, donde los forjistas condujo la Federación Universitaria Argentina en 1940, al punto de apoyar la neutralidad argentina -; el ámbitos militares – sea por los integrantes del GOU, que leyeron los Cuadernos y la obra de Scalabrini -;

<sup>37</sup> DIAZ, César, ob. cit, ps. 108.

como del sector obrero – en particular en Mar del Plata y por adhesión de algunos dirigentes sindicales como Ferrari -; pero eso no se tradujo ni en votos y ni en cargos.

Allende relató, con respecto a la difusión del ideario forjista, que:

“Era simpatizante (de FORJA). En mis viajes a Rawson compraba las publicaciones de Raúl Scalabrini Ortiz, que deben estar guardadas en algún cajón, y los trabajos de Luís Dellepiane, de quien fui después gran amigo... muchas veces nos preguntamos ¿qué hubiera ocurrido si la conducción alvearista, a la que Gabriel del Mazo llamaba social conservadora, informada de la agonía del imperio británico, retornaba la línea histórica de soberanía y democracia frente a los gobiernos proingleses de Justo y Ortiz, en lugar de cortejarlos?... destaco que la protesta contra los equívocos del alvearismo se dio únicamente en ciertos organismos como FORJA y la Juventud Radical”.<sup>38</sup>

86

Dichas publicaciones tuvieron, según Hernández Arregui, una tirada de 20 mil ejemplares, fueron – viendo algunas fechas - constantes en su publicación entre 1938 y 1939, pues “nada decían los diarios. FORJA no tuvo prensa, ni ajena ni propia. Todos los semanarios – dos o tres en diez años – sobrevivieron apenas meses”.<sup>39</sup>

### El estilo de comunicación jauretcheano

En sus escritos sobrevoló el estilo de “testimonio periodístico” donde el “yo” describe a su entorno, a través de temas cotidianos y de interés general con un desarrollo de corta extensión. Allí el autor y narrador es la misma persona que por medio de su relato referencial remite sin mediación una realidad extratextual, en este caso las formas de corrupción y dependencia que existieron en su época. De esta forma el “yo” del autor describió su entorno que se convirtió en un “nosotros”.<sup>40</sup>

Es interesante su utilización de seudónimos, ya sea *Mr. Pickwick* en Señales, Julián Barrientos en La Víspera, y Juan Fabriquero en la revista Descamisada, a modo de ser “otro” quien señalase posturas que el propio autor no podía rubricar directamente.

También reafirmó un estilo de “estrategia para-académica” donde se impuso potenciar un sentido creativo a la difusión. Esta se dio en mítines espontáneos buscando persuadir en el “cuerpo a cuerpo” en una tarea militante de sacrificio y lucha constante.

A esto se le debe anexar su capacidad de polemista y orador. Roque Raúl Aragón refirió sobre las cualidades oratorias de Don Arturo, sosteniendo que:

“Era un orador nato... también es sus escritos es Jauretche ante todo un orador y por eso logra tan amplio alcance al público... Sus salidas eran famosas. Nosotros las usábamos en nuestro proselitismo; las

<sup>38</sup> ALENDE, Oscar, *Vida, obra y pensamiento. Textos elegidos*, Bs. As, Sudamericana y COPPPAL, 2006, p. 22.

<sup>39</sup> HERNÁNDEZ RREGUI, Juan José, *La formación de la conciencia nacional*, Bs., As, Plus Ultra, 1973, p. 309.

<sup>40</sup> Ver RODINO, Hugo José, *Ego-Documentos e Identidad Bonaerense*, La Plata, Archivo Histórico de la Policía. de Bs. As, 2003.

teníamos clasificadas. Era divertido; narraba con graciosa amenidad casos, cuentos, anécdotas (...) y estas historias entraban en su argumentación a manera de apólogos”.<sup>41</sup>

En esos recuerdos se patentizó la esencia de la comunicación jauretcheana, la cual brindó un sinnúmero de frases que FORJA. Así se encuentran:

“Somos una Argentina colonial, queremos ser una Argentina libre”,  
impactante por su síntesis y su significancia.

El aprista “Sólo FORJA salvará al país”, refirmando sus metas elevadas y su entrega política.

“Patria, Pan y Poder al Pueblo”, en sintonía con slogans de tres ideas fuerzas – síntesis doctrinal – propia de los movimientos políticos modernos, con claro anclaje en el slogan utilizado por el APRA.

“¿Los argentinos somos zonzos?”; incorporando el lunfardo

¡Sólo hay un Nacionalismo: El Radical! ¡Sólo hay un Radicalismo: El de FORJA!, planteado para reafirmar el forjismo como síntesis entre radicalismo y nacionalismo, a la vez de ratificar su legado.

También en el terreno de la simbología, si bien FORJA mantuvo algunos atributos radicales (por ejemplo el escudo, los colores rojo y blanco y la boina blanca) incorporó otros como:

La “Pirámide de Mayo”, como elemento integrador de las corrientes del cauce nacional, ya que “FORJA opone la Argentina de la Pirámide de Mayo emancipadora y popular a la oligárquica argentina del obelisco”.

Cancionero propio como las Marcha de la Guardia Forjista, de Jauretche o la Milonga sobre F.O.R.J.A de Manzi, ambas de contenido combativo y reafirmado su identidad.

La identidad interna forjista, que llevó a que - en su trato, saludos personales y cartas entre los militantes – imperase un fuerte espíritu de cuerpo, con una clara impronta aprista (por ej: un abrazo forjista; Abrazos y FORJA; Reciba un abrazo cordial y la seguridad que SOLO FORJA SALVARA AL PAIS; En hermandad forjista; etc.).<sup>42</sup>

De lo que careció FORJA fue de una gráfica acorde a los tiempos tal como poseyeron los demás partidos políticos, ya que fueron más de textualizar aunque el lenguaje de Jauretche fue rico en imágenes, comparaciones, metáforas y significantes. También se debe valorar el aporte de Jauretche al “crear” e incorporar palabras al vocabulario político nacional como fubismo, intelligentzia, vendepatria, oligarca y cipayo.

### **A modo de conclusión**

FORJA fue algo más que un recuerdo, ya que inspiró a diversos grupos a seguir sus lineamientos, sobretodos su visión antiimperialista y de visión de Patria Grande, vinculado con

<sup>41</sup> IDEM, p. 32.

<sup>42</sup> Ver “Cartas de tiempos de cambios y dudas” por Eduardo Rosa en IBIDEM., pps. 57 a 96.

el legado del aprismo, el cual sigue hasta nuestros días, aunque con otras orientaciones luego del gobiernos de Alan García y su trágico final.

Jaureche siguió – luego de la disolución de FORJA - peleando con su pluma en diversos medios gráficos como fue la revista *Descamisada*, utilizada para apoyar a Perón en 1946 y siendo la contraparte de la revista humorística *Cascabel*.

Tras su alejamiento en la función pública bonaerense no tuvo medios disponibles para poder expresar sus posturas críticas al peronismo. Recién pudo empezar a escribir en el periódico el *Líder* tras la caída de Perón en octubre de 1955, pero la intervención al inicio del gobierno dictatorial de Aramburu terminó con esa experiencia. Aunque pudo publicar aisladamente en La Argentina, tomo la decisión de impulsar *El 45*, como hoja de combate contra la revolución libertadora, bajo el lema “*Ya no son campanas de palo las razones de los pobres*”.<sup>43</sup> Su prédica en la Revista *Qué* junto a Raúl Scalabrini Ortiz, en un claro apoyo a la línea frondizista, su participación en la nacionalista *Azul y Blanco* o en *Mayoría* de los hermanos Jacovella lo muestran utilizando todas las posibilidades que los medios de comunicación políticos brindaron durante la proscripción al peronismo.

A partir de 1955 surgió el Jaureche ensayista de fuste con libros como *Manual de Zonceras Argentinas* y *El medio pelo en la Sociedad Argentina*, pero sin descuidar al periodista de artículos de fondo o respondiendo carta de lectores en *Santo y Seña*, *La Hipotenusa* o *La Gazeta*. Aún antes de la vuelta de Perón y su participación en el gobierno peronista su figura fue referencia de las jóvenes generaciones políticas, que encontraron en él un luchador coherente en obra y vida. Si su suerte política fue adversa, triunfó su palabra en la difusión de un pensamiento nacional de liberación.

Finalmente, el papel de la prensa forjista sigue generando estudios y suscitando adhesiones que las toman como punto de partida para toda política de liberación nacional.

---

<sup>43</sup> DIAZ CESAR, ob. cit, p. 113.

## Belgrano y el proyecto monárquico de Carlota

Joaquina



Natalia Daiana García.

La creación del Virreinato del Río de La Plata como consecuencia de las reformas borbónicas tiene su punto máximo de desarrollo a mediados del siglo XVIII, durante el reinado de Carlos III. Desde España se impulsan reformas económicas, administrativas e ideológicas. Estas reformas han sido consideradas un “proyecto de modernización defensiva” mediante el que se impulsan medidas de nacionalización de la economía interna y colonial, la explotación de tierras antes desatendidas, la liberalización del comercio dentro del régimen colonial y una nueva división territorial para evitar la invasión extranjera, principalmente la inglesa<sup>1</sup>.

De 1808 a 1814 fue una posibilidad la implantación de una monarquía constitucional en el Río de la Plata, Chile y Perú. La América descubierta por Colón fue engarzada a la Corona de Castilla y como propiedad de Isabel la Católica, aquellos dominios fueron heredados por su marido Fernando II de Aragón y por todos sus sucesores. En este periodo se sucedieron dos acontecimientos extraordinarios: El primero fue el traslado de la realeza portuguesa a tierras americanas. La Corte de Braganza (la reina María, el príncipe regente Joao, la princesa Carlota Joaquina) se mudaron a Río de Janeiro ante el avance de las tropas napoleónicas. El segundo, fue la ocupación de las tropas francesas en España que produjo la vacancia del trono español. En la ciudad francesa de Bayona el cetro hispánico pasó del

<sup>1</sup> Terán, Oscar; Historia de las ideas en la Argentina, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.

rey Fernando VII a su padre Carlos IV y luego quedó en manos de Napoleón Bonaparte que lo traspasó a su hermano José<sup>2</sup>.

Este episodio dejó a su suerte a las Españas americanas y precipitó la gesta revolucionaria de mayo de 1810. Ante la ausencia de rey se crearon las juntas como gobiernos autónomos de los territorios. El argumento ideológico para justificar su existencia es la cautividad del rey, ante la ausencia del titular de la soberanía, esta retrovertía en los pueblos representados por las juntas. Sin embargo, hubo debates y disputas. En la América española, el proceso emancipador en su afán de establecer una forma de gobierno que permitiera organizar políticamente al futuro estado independiente, desde sus inicios se bifurcó en dos corrientes ideológicas heterodoxas: una proponía un sistema monárquico constitucional y otra una república democrática.

Los procesos políticos y sociales toman mucho tiempo en desarrollarse. Los horizontes temporales en las ciencias sociales tienden a buscar causas contiguas y resultados inmediatos que se desenvuelven rápidamente, entonces en el trabajo se pierden procesos importantes que no se ven del todo pero que resultan esenciales. Sin embargo, podemos identificar tres tipos de procesos causales de movimiento lento: los acumulativos, los de efecto umbral y las cadenas causales. A diferencia de cambios incrementales o de procesos acumulativos, el efecto umbral que se inicia tiene un modesto o casi nulo impacto hasta que se alcanza un cierto nivel crítico que gatilla cambios mayores<sup>3</sup>. Dentro de esa clasificación puede identificarse el debilitamiento del lazo colonial y la guerra a escala mundial a lo largo del siglo XVIII. Por un lado, la España borbónica se alinea en contra de la creciente hegemonía británica, lo que le exige un esfuerzo cada vez más vasto con resultados más remotos. Por otro lado, las nuevas influencias ideológicas: tanto la revolución liberal en España como el proceso que va a llevar a América a la Independencia forman parte del mismo proceso histórico que se inicia en el mundo hispánico a partir de 1808, se trata de la irrupción de la Modernidad que va a desembocar en la creación de múltiples estados soberanos. El carácter revolucionario de estos procesos de independencia tiende a difuminarse cuando la revolución se ve como una transformación de las estructuras sociales y económicas, o como el acceso al poder de una nueva clase social. Utilizando los criterios de las interpretaciones clásicas de la Revolución Francesa, se habla de una revolución burguesa realizada en España por la burguesía revolucionaria o en América por una burguesía criolla, pero se trató de un movimiento ideológico y cultural mucho más amplio.

La vida cultural en el virreinato se desplegaba dentro de la cultura hispano-católica, las novedades ideológicas provenían de la Francia de la Ilustración. La Ilustración o Iluminismo es un periodo histórico-cultural que alcanza su máximo desarrollo en Francia, Alemania e Inglaterra en el siglo XVIII. Fundamenta la fe en la razón humana como instrumento capaz de conocer la realidad y en función de dicho instrumento someter a crítica el pasado. Las pretensiones de la Ilustración quedaron mejor expresadas en la figura de Immanuel Kant. En su texto *¿Qué es la Ilustración?* Kant manifiesta que la ilustración es la salida de la minoría de edad, lo que implica no poder servirse del propio entendimiento humano. La libertad de hacer el uso público de la propia razón<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ternavasio, M. (2015). *Candidata a la Corona: la infanta Carlota Joaquina en el laberinto de las revoluciones hispanoamericanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno: pp 144.

<sup>3</sup> Pierson, P. (2004). *Politics in Time*. Princeton University Press.

<sup>4</sup> Terán, 2009.



## El rol de Belgrano en el proyecto carlotista

Las noticias de lo ocurrido en marzo de 1808 llegaron a América con el lógico retraso que imponían las comunicaciones de la época. Las novedades llegaron a Río de Janeiro en el mes de julio. Por la imposibilidad de su hermano Fernando VII y de toda la línea masculina de ocupar el trono por estar cautivos de Napoleón, la infanta Carlota Joaquina reclamó en agosto desde su nueva residencia, encarnar la regencia en América para tutelar la soberanía real usurpada por los franceses. Así, la infanta inició la disputa por los derechos sucesorios de la corona que duró seis años.

91

Una vertiente ideológica, nutrida en el pensamiento de los *sans-cullote* de la Francia revolucionaria, estuvo representada por Mariano Moreno. Invocando la soberanía del pueblo alentó la deposición del virrey y la creación de una Junta, que bajo la *máscara* de Fernando VII, ocultaba la verdadera naturaleza y proceso político del pronunciamiento de Mayo. En contraposición, los proyectos monárquicos tuvieron su aparición en el escenario político rioplatense en 1808 cuando la crisis de la monarquía española hizo sentir sus consecuencias en sus dominios hispanoamericanos, al mismo tiempo que la corte portuguesa se instalaba en Río de Janeiro. Esto último dio inicio a aquel proyecto para instalar una monarquía en el Río de la Plata, mediante la propuesta de dos candidatos borbónicos entroncados con la casa Braganza, como lo eran la infanta Carlota Joaquina de Borbón y Borbón, hermana de Fernando VII y esposa de príncipe Juan, regente de Portugal. Y con menor adhesión el infante de España y Portugal, Pedro Carlos de Borbón y Braganza, hermano de Carlota Joaquina.

Los inicios de las gestiones tendientes a instaurar la monarquía se iniciaron mediante una Memoria elevada el 20 de septiembre de 1808 a la Infanta con la firma de Manuel Belgrano, Juan José Castelli, Antonio Luis Beruti, Hipólito Vieytes, y Nicolás Rodríguez Peña. Estos actores son al mismo tiempo conocidos en la historiografía argentina por su actuación destacada en la gesta revolucionaria. Lejos de ser improvisada, la postura a favor de la regencia de Carlota Joaquina se apoyaba en argumentos jurídicos: el “depósito, guarda y tuición” de los infantes era la única salida legal para mantener la constitución del reino frente a las abdicaciones. Aunque tenían en cuenta los esfuerzos de la Junta de Sevilla para mantener la fidelidad al rey y reconocían que esa junta hacía falta en España, habiendo descendientes de los Borbones en América, los habitantes de estos dominios estaban obligados a otorgarles la posesión interina de las Indias.

Los autores avanzaron en sus argumentos, su adhesión a la regencia obedecía a una perspectiva de mayor alcance que ponía en juego tres cuestiones: el estatus de América, la representación y el reconocimiento. La primera cuestión apuntaba a plantear el estatus jurídico de América dentro de la monarquía. Los firmantes se preguntaban por la representación de la Junta de Sevilla, sobre el por qué habrían de reconocerlas si todavía no había sido reconocida por los reinos de España. La segunda cuestión, apuntaba que el vínculo jurídico de América era con la Corona de Castilla. Ante la ausencia del rey, las Indias no tenían obligación alguna con la Junta de Sevilla. Se recuperaba la condición de *reinos* de los dominios americanos, lo que suponía una monarquía compuesta por unidades con cierta *independencia*. El tercer punto colocaba a los firmantes en defensores del orden vigente que privilegiaban el vínculo dinástico sobre la junta ilegítima, “sin justos títulos” en contra de las leyes fundamentales de la monarquía<sup>5</sup>

Manuel Belgrano por su parte, demostró firmes convicciones monárquicas, fue el más fiel y perseverante impulsor de una monarquía en el Río de la Plata. Ideario que mantuvo con

---

<sup>5</sup> Ternavasio, 2015.

el riesgo que suponía aun después de mayo de 1810 y hasta su muerte en 1820<sup>6</sup>. Vale la pena detenerse en la correspondencia de Manuel Belgrano con su amigo, el agente portugués Felipe Contucci, en la que se refiere al fracaso del suceso conocido como “la Revolución del 1° de enero de 1809”, ocurrido en Buenos Aires y cómo habían triunfado los partidarios de la Junta Central.

“Después de haber estado a orillas de un gran precipicio, el domingo anterior, por los partidarios de la Junta, hoy hemos tenido el gusto de que se haya prestado el juramento de obediencia a la Central de España, y de conservar la constitución Monárquica: con este motivo se han retirado las tropas, y artillería que se situó para la conservación del orden y tranquilidad de este Pueblo; Liniers ha experimentado lo que aman estas gentes, y cada vez se ha asegurado más de que le quieren por su caudillo. Sus amigos, y al mismo tiempo, amantes del sosiego, nos regocijamos y mucho más, cuando consideramos la suerte que hubiéramos corrido si los bárbaros hubieran prevalecido. No sé qué pruebas les quedan que dar a los Patricios de ser amantes de Soberano, y de que saben respetar a sus representantes. No, Fernando VII ni su Augusta Casa tendrá de (que) quejarse de ellos. Buenos Aires, 8 de enero de 1809”<sup>7</sup>.

Felipe Contucci, era un rico comerciante de origen florentino y ascendencia portuguesa, con fuertes conexiones en el Río de la Plata y Brasil. A partir de 1808, se convirtió en un fuerte nexo entre Buenos Aires y Río de Janeiro.

Belgrano, como se aprecia en la correspondencia se asume como uno de los principales impulsores del proyecto monárquico con la infanta Carlota Joaquina. Mediante una carta fechada el 9 de agosto de 1809, le pide que asuma el gobierno de los dominios hispánicos en América:

“Señora:

Con un exacto conocimiento de todos los fieles amantes Vasallos de V.A.R. que llevan la dirección de hacer conocer sus reales derechos, he formado la carta que con esta fecha, dirigimos, suscripta por nuestro emisario primero, para no alterar el sistema guardado hasta aquí y por el anhelo y medios con que ha cooperado a la existencia de nuestras máximas, ya que también fue el primero que se nos ofreció para ser el conductor de nuestras súplicas.

De ella inferirá V.A.R. el estado actual de los negocios y adquirirá los conocimientos circunstanciados que suministra para su mejor real inteligencia y poder tomar la decisión que sea más conforme a los reales derechos de su, Augusta Casa, para destruir la usurpación que de ellos ha hecho la Junta Central, amparándose de la austeridad real en todos los ramos, cuando apenas le era disimulable que la hubiera adquirido, sin contar con V.A.R. para rechazar la fuerza con la fuerza, en las circunstancias apuradas que se vio la Península.

<sup>6</sup> Lozier Almazan, B. (2011). *Proyectos Monarquicos del Río de la Plata 1808-1925*. Buenos Aires: Sanmartino Ediciones.

<sup>7</sup> Instituto Nacional Belgraniano (1993); Documentos para la Historia del General Don Manuel Belgrano, TI, p. 447.

No puede ser otra la decisión que V.A.R. tome más conforme a todos los principios más sagrados, que la de venir a proclamarse, y hacer reconocerse por Regenta de estos dominios; porque de otro modo, cada vez más, va V.A.R. dejando que esa Junta de posesione de la autoridad, y que creando criaturas a la sombra del sagrado nombre de Fernando VII, mañana sean otros tantos que llevan a todos los dominios españoles el espíritu de usurpación, o tal vez la prosecución de unas miras tan ajenas a la razón y de la ley.

Si se opone la Inglaterra, si se opone el Portugal, está visto que sus intenciones no son otras que las del interés, y que no miran por la Augusta Casa de V.A.R. y entonces diremos, francamente, que siguen las ideas de Bonaparte de acabar con la Real Familia de Borbón, cuando están más empeñados esas Potencias en hacerle la guerra por lo que ha ejecutado con los individuos de la Real Casa de V.A.R.

No pudiendo ser esas sus disposiciones, sin caer en una contradicción tan vil y bajamente, deben amparar, deben auxiliar, con todas sus fuerzas la venida de V.A.R., y presentar al usurpador en V.A.R. el sostén de la insigne Casa de Borbón, y la majestad de la soberanía española, libre de todas las insidias y acechanzas.

Pero si así no fuera, tal vez valiéndose de pretextos frívolos, que lo son todos, Señora, cuantos hasta aquí se han expuesto, y que nos han escandalizado, aún de los que se ha valido la Inglaterra para celebrar un tratado de paz con la España, sin contar con V.A.R. olvidándola a propósito y casi haciéndola caer en desprecio de sus vasallos, todavía quedan medios para burlar la ambición de esas Cortes y ellos están en manos de V.A.R. (...) <sup>8</sup>

Con el fracaso de este primer intento, los partidarios de la monarquía pusieron sus ojos en el infante Francisco de Paula de Borbón y Borbón, otro hermano de Fernando VII. Sin embargo, el proyecto concluyó negativamente por lo que llegado el año 1816 Belgrano propuso a los congresales de Tucumán la instauración de una monarquía descendiente de la dinastía incaica, lo cual tuvo implacables detractores. Para Juan Bautista Alberdi, todo el congreso de Tucumán de 1816 era monárquico, sin embargo, su fracaso se lo atribuye a los congresales porteños, que actuaron en defensa de sus intereses comerciales basados en el centralismo portuario. Durante el Directorio de Pueyrredón, animados por las imposiciones de la Santa Alianza y la expedición reconquistadora española o la conquistadora británica, se llevó a cabo otro intento monárquico, esta vez recurriendo a la casa de Orleans y su sorprendente derivación en la Casa Ducal de Luca. El último proyecto monárquico fue emprendido por San Martín en el Perú, intento que desactivó Bolívar en el encuentro de Guayaquil<sup>9</sup>.

Hubo varios motivos e intereses que impidieron la implantación de una monarquía en el Rio de la Plata, por un lado, la influencia del Foreign Office británico, que desde un punto de vista comercial no veía con buenos ojos la instalación de un reino, salvo que sea de la aliada Casa Braganza. También el desinterés de las potencias europeas por instaurar una monarquía americana con príncipes de sus propias dinastías. Y en algunos casos, los representantes o

<sup>8</sup> Instituto Nacional Belgraniano (1993); Documentos para la Historia del General Don Manuel Belgrano, TI, p.451

<sup>9</sup> Lozier Almazan, 2011.

comisionados designados para llevar a cabo las negociaciones diplomáticas no contaron con el respaldo y atribuciones de sus mandatarios.

Ya siendo un líder revolucionario e independentista, Belgrano nunca renegó de su pasado carlotista. En su testimonio no se halla huella alguna de planes independentistas preconcebidos o de alguna “mascara” monárquica. Luego de los hechos de 1810, seguía sosteniendo que esa la mejor opción que se habría en ese momento para desplazar a un gobierno despótico colonial. Así lo recuerda en su Autobiografía:

“Sin que nosotros hubiéramos trabajado para ser independientes, Dios mismo nos presenta la ocasión con los sucesos de 1808 en España y en Bayona. En efecto, avíanse entonces las ideas de libertad e independencia en América, y los americanos empiezan por primera vez a hablar de sus derechos...Entonces fue que no viendo yo un asomo de que se pensara en constituirnos y sí a los americanos prestando una obediencia injusta a unos hombres que por ningún derecho debían mandarnos, traté de buscar los auspicios de la infanta Carlota y de formar un partido a su favor, oponiéndose a los viros de los déspotas que celaban con el mayor anhelo para no perder sus mandos, y lo que es más, para conservar la América independiente de la España, aunque Napoleón la dominare; pues a ellos les interesaba poco o nada, ya sea Borbón, Napoleón u otro cualquiera, si la América era colonia de España”<sup>10</sup>

Tulio Halperín Donghi, da cuenta de las luces y sombras de un personaje histórico poco cuestionado que evoca al sujeto histórico de nuestro presente: un ser tensionado por las expectativas que sobre él se imponen en un mundo cada vez más complejo e incomprensible.

Más allá de los relatos de Bartolomé Mitre y José María Paz, Halperín muestra por un lado una trama familiar que implica una “manera de hacer” que implica colmar las expectativas de una familia-empresa fuertemente vinculada a la Península Ibérica y por otro un Belgrano que se deja llevar por ilusiones que a corto plazo parecen imposibles, como construir chimeneas con materiales inaccesibles para la época u ordenar a los soldados del regimiento de Patricios cortarse las trenzas y provocar un motín sangriento.

El mismo Belgrano quien expone en su Autobiografía, escrita en 1814 durante su arresto por las derrotas militares, el doble descubrimiento de un mundo distinto y mucho peor de lo que había imaginado. Percibe su propia falta de competencia para desempeñar con éxito el papel que había elegido para sí en la Revolución de Mayo. Pero atribuye esto a la injusticia de los hombres o la estupidez del mundo.

Quedarán forjadas en la historia escrita por Mitre y Paz la imagen heroica que conocemos. Es en el epílogo de la biografía de Bartolomé Mitre donde mejor queda plasmada la imagen de Belgrano: admite que no era del tipo de genio como el de San Martín, sino un tipo de héroe modesto de las democracias, que no es un gran genio sino más bien la representación de los buenos y los humildes de todos los tiempos y todos los países que han sido acamados como grandes<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ternavasio, 147.

<sup>11</sup> Halperín Donghi, Tulio; El enigma de Belgrano; Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.

## A modo de cierre

El concepto de trayectoria dependiente fue tomado de los estudios sobre trayectorias tecnológicas. Sostiene que ciertas tecnologías por razones idiosincráticas e impredecibles alcanzaron una ventaja inicial sobre tecnologías alternativas y prevalecieron a largo plazo incluso sobre las más eficientes. Traducido a la historia política, esto es que algunos elementos de cambio, una vez que se ha elegido una trayectoria, pueden bloquearse y así los actores ajustan sus estrategias para acomodarse a ese patrón<sup>12</sup>.

Los periodos de génesis institucional corresponden a “coyunturas críticas”. Las coyunturas críticas están caracterizadas por la adopción de un arreglo institucional particular entre dos o más alternativas. Estas coyunturas son críticas porque una vez que una opción particular es seleccionada se vuelve progresivamente más difícil para volver al punto inicial cuando múltiples alternativas están todavía disponibles. Las coyunturas críticas son habitualmente juzgadas a través del análisis contrafactual en el cual los investigadores imaginan una opción alternativa para recorrer la historia. Tales experimentos contrafácticos pueden ilustrar la importancia de una coyuntura crítica mostrando, que la selección de una opción alternativa podría haber permitido un resultado final dramáticamente diferente<sup>13</sup>.

En un patrón de trayectoria dependiente, la selección de procesos durante un periodo de coyuntura crítica, está marcado por la contingencia. La contingencia se refiere a la inhabilidad de la teoría de predecir o explicar, la ocurrencia de un resultado específico, un evento contingente, un acontecimiento que no se esperaba tenga lugar, dados ciertos conocimientos teóricos de cómo trabajan los procesos causales. Aunque algunos analistas conceptualizan la contingencia como un tipo de variación no sistemática inherente en el mundo que no puede en principio ser eliminada por teorías causales.

En ese sentido, vale el esfuerzo de aplicar el ejemplo contrafáctico a la elección de la forma de gobierno que se dio en mayo de 1810, si se hubiera dado la posibilidad que asumiera la regencia del virreinato del Río de la Plata la Infanta Carlota Joaquina de Borbón.

Como mencionamos antes la instauración de la dinastía napoleónica, mediante la abdicación de Bayona, rompió el pacto preexistente entre la Corona española y sus dominios del reino de Indias. Las juntas tienen origen en las Partidas de Alfonso el Sabio que dicen que, en ausencia del rey, faltando sucesión de sangre los habitantes eligen gobernantes por derecho de gentes. Este fue el origen de la Junta Suprema de Sevilla e Indias y su sucesora la junta de Cádiz, instituida hasta que la insurrección armada lograra reponer en el trono a los Borbones. El temor a caer en poder de los franceses o a una nueva invasión de los británicos y la ausencia de autoridades peninsulares, hicieron que los criollos y españoles de las colonias decidieran conformar juntas como las de España, lo que les permitió descubrir la posibilidad de autogobernarse y como consecuencia la de luchar por la independencia. En la América española también se intentó la instalación de “Juntas” que tuvieron por objeto preservar la soberanía de Fernando VII. Las juntas americanas se negaban a obedecer a la Junta de Sevilla o Cádiz, porque los americanos no se consideraban súbditos de España napoleónica, sino de su rey, fue por ello que se proclamaron en nombre de Fernando VII y no de España.

Al mismo tiempo en Río de Janeiro se había instalado la Corte lusitana y doña Carlota

<sup>12</sup> Thelen, K. (1999). Historical Institutionalism in Comparative Politics. En *Annual Review of Political Science* (págs. 384 - 401).

<sup>13</sup> Mahoney, J., & Villegas, C. (2007). Historical Enquiry and Comparative Politics. En *The Oxford Handbook of Comparative Politics*. Oxford University Press.

Joaquina de Borbón, basándose en la acefalía del trono hispano, se consideró depositaria y defensora de los derechos de la dinastía borbónica en América. Puso en marcha una red de contactos políticos para sumar adictos a su causa. Las ambiciones sobre el Río de La Plata de Carlota Joaquina, distaban mucho de las de su marido, el príncipe Juan pretendía establecer en el Río de la Plata un protectorado portugués, mientras que su esposa, contando con el apoyo de influyentes personajes porteños, aspiraba a instalar una monarquía o regencia. Esto hace comprensible el repudio a las Juntas de España y la preferencia por Carlota Joaquina de algunos porteños sobre el príncipe Juan, lo que pone en manifiesto la complejidad de una instauración monárquica.

El embajador británico Lord Strangford, por su parte desalentaba el plan monárquico puesto que entendía que las facciones en las que se dividía el virreinato de Buenos Aires se habían unido en el proyecto común de excluir a Francia. En aquel momento surge la figura intelectual de Manuel Belgrano, quien atento a los acontecimientos políticos, fue uno de los primeros en vislumbrar la posibilidad de la instauración de una monarquía borbónica independiente de la España napoleónica. Entre las causas que determinaron el fracaso del traslado de Carlota a Buenos Aires se encuentran las objeciones del príncipe Juan, que planteaba necesaria la aprobación de la Junta Suprema de Gobierno de España y del Rey de Gran Bretaña, y su temor de que formara un ejército que lo despojara de su trono. La intervención del ministro lord Strangford, quien según instrucciones de su gobierno debía trabajar para realizar la independencia de la América Española.

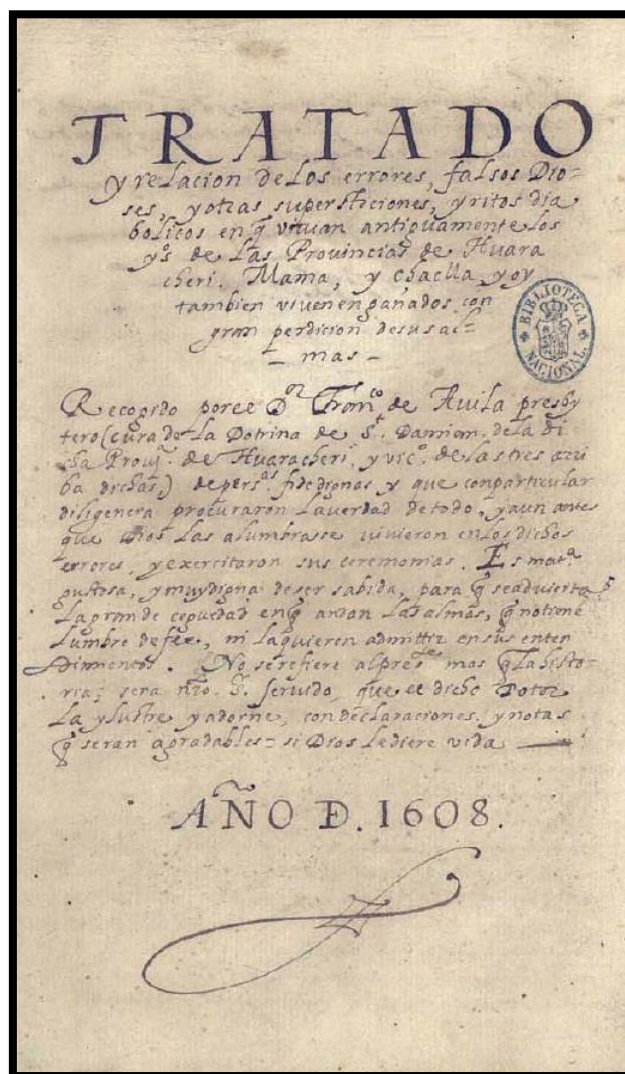
En un caso contrafáctico, Carlota hubiera llegado a Buenos Aires el 25 mayo de 1810, por pedido de Belgrano tras el anuncio de los británicos de la caída de la junta de Sevilla. El reino de Gran Bretaña, aliada de la casa Braganza y ante el fracaso de las invasiones de 1806 cambia su política de no intervención y autoriza a Carlota para garantizar un dominio indirecto sobre el Río de la Plata. La reina embarca de forma secreta y esperan los acontecimientos, mientras los patriotas convocan Cabildo. Saavedra y Moreno se enfrentan, siendo la facción monarquista de Saavedra la que gana el enfrentamiento, por lo que la primera junta plantea la adhesión a Carlota. Entonces, el virreinato del Río de la Plata queda entonces adherido al imperio del Brasil, junto con Montevideo, Paraguay, Bolivia y Chile, constituyendo un gran imperio de estados de Sud América. Por consiguiente ¿no se hubiera producido la guerra argentino-brasileña de 1825-1828? En el Alto Perú, ¿se hubiera enviado a San Martín a contener los alzamientos indígenas, quedando él como protector del Perú, bajo dependencia de Carlota Joaquina? El cambio de trayectoria dependiente, trae consigo cambios en los procesos de larga data, ya que como queda demostrado una variación de las opciones de un proceso histórico particular, como lo fue el cambio de la forma de gobierno en el Río de la Plata, pueden dejar como consecuencia un cambio en el equilibrio geopolítico mundial.

Belgrano como sujeto de su época supo adaptarse al devenir de los acontecimientos. Aunque resignado en su proyecto monárquico no cesó de trabajar honrada y desinteresadamente, ello lo demuestra su preocupación por el comercio, la industria, la agricultura y la educación. En definitiva, por una nación independiente y libre de opresiones.



## DOCUMENTOS

97



La existencia de una producción original tanto en la Filosofía Latinoamericana como en las Ciencias Sociales no es algo reciente, tiene una larga historia. En esta sección presentaremos parte de ese acervo

## Evolución del concepto de Salud Pública<sup>1</sup>



98

Ramón Carrillo

Sin remontarnos a los orígenes de la civilización, cuyos datos imprecisos no nos permiten arribar a conclusiones definitivas (no obstante algunos indicios acerca de las concepciones higiénicas de los griegos y las obras de higiene pública de los romanos), podemos distinguir, en la evolución de la medicina en su vinculación con la ciencia social, tres grandes periodos.

El primero de ellos, caracterizado por la preeminencia de la fase asistencial, se presenta con caracteres nítidos en la edad media; terribles plagas, tales como la lepra y las enfermedades venéreas, plantearon la necesidad de imponer el aislamiento de los enfermos y de prestarles la asistencia adecuada a los conocimientos científicos y a las necesidades de la época.

Tales objetivos tuvieron principalmente concreción a través de obras piadosas: así surgieron las leproserías debidas a la caridad de San Lázaro y otros establecimientos asistenciales creados por diversas órdenes religiosas.

Solo excepcionalmente se encaraba por los poderes públicos la necesidad de una acción sanitaria. Así, es de citar la ley dictada por el parlamento inglés, reunido en Cambridge, en 1388, por la cual se prohibió la contaminación de los ríos, pozos y espacios abiertos. Tal ley, no obstante, no alcanzo en ningún momento a tener plena vigencia y constituye, de todos modos, un esfuerzo aislado dentro del panorama histórico a que nos venimos refiriendo.

---

<sup>1</sup> Teniendo en cuenta el papel que tiene la Salud Pública frente a la pandemia de corona virus, hemos incluido como documento un extracto de un artículo del Dr. Ramón Carrillo –primer ministro de Salud de la Nación (1949-1954)- que publicara en la revista Sexto Continente (n° 1 – 1949), el cual será cargado en su versión completa en la Biblioteca Digital de nuestro blog ([www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com)).

Sin perjuicio de algunos antecedentes de higiene pública observables aisladamente en el proceso de transición entre la vida señorial del medievo a la urbanización, recién en el siglo XIX es posible advertir la aparición de los principios sanitarios que se precisan en las medidas de profilaxis.

Hasta entonces, a pesar del aumento progresivo de los conocimientos científicos, no se había estructurado una verdadera legislación y planificación sanitarias.

En el siglo indicado, hallamos particularmente en la Gran Bretaña algunos antecedentes que van concretando la nueva etapa. Son dignos de mencionar la difusión de la vacuna antivariólica y la ley de registro de nacimientos, defunciones y matrimonios (1837), que servirá de base a las investigaciones estadísticas aplicadas a un objetivo sanitario. Evidentemente, la aparición del cólera en ese país en los años 1830/32 repercutió sensiblemente en la conciencia pública permitiendo la adopción de medidas aptas para la defensa de la salubridad general.

En la década que comenzara en 1840 los funcionarios designados en la llamada Ley de Pobres produjeron un informe sobre las condiciones sanitarias de la población obrera. En este informe se reconoce el origen de la Ley de Sanidad Pública de 1848, que proveyó al establecimiento de un organismo en el que se concretaban aspectos importantes de una acción sanitaria sin perjuicio de otorgar poderes a los municipios. Marca esta ley, cuya aplicación no tuvo toda la amplitud deseada por los hombres dedicados a estos problemas, en virtud de la resistencia que en ciertos sectores provocara, la iniciación de una etapa perfectamente definida. Entonces fue la primera vez en la historia humana que el cuidado de la salud del pueblo se reconoció plenamente como una función administrativa importante de gobierno (James A. Tobey, Legislación Sanitaria, 2ª Ed.).

Se va definiendo así, en los países occidentales, una preocupación de los estados hacia la solución de los problemas sanitarios, en razón de haberse advertido su incidencia manifiesta en la vida nacional. Y paralelamente a esa mayor acción estatal, se observa, en los países cuyo régimen municipal se hallaba hondamente arraigado, también una creciente dedicación en la misma dirección, que a veces se traduce en conflictos con los organismos nacionales. Francia crea el Consejo Superior de Sanidad Pública y Alemania adopta el sistema creado por Inglaterra.

Importantes iniciativas jalonan esta etapa: la estadística médica con Tomas Roberts Maltus, la de morbi-mortalidad fundada por Guillermo Farr, las primeras conferencias sanitarias internacionales comenzando con la de París en 1851, dando lugar al nacimiento del sentido de cooperación internacional, para culminar con Pasteur y la creación de la ciencias de la microbiología (Pasteur y Koch, etc.), cuyo desenvolvimiento ejerce una trascendental influencia en la legislación sanitaria, y más tarde, las investigaciones realizadas en el campo de la biología y los estudios sobre la fecundación y la herencia.

Los adelantos científicos a que aludimos provocan una inversión sobre lo que se entendía por sanidad.

La defensa de la salud deja de ser considerada como un problema atinente a cada individuo, y pasa a ser el de toda la comunidad. Esta comienza a reclamar el papel de protagonista en la lucha, y el fundamento consiste en que toda lesión a la salud del individuo repercute sobre la sociedad. La prevención adquiere entonces relevancia frente a la terapia.

Al iniciarse el siglo XX la tutela de la salud pública se concreta:

- a) En una actividad de índole negativa, restrictiva de los derechos formales, llamada de policía;
- b) En prestaciones directas del Estado, que ofrece interesante expansión en cuanto a los servicios de ingeniería sanitaria (obras sanitarias, abasto de agua, etc.), pero que en cuanto a la asistencia propiamente dicha no reviste caracteres de prestación total y orgánica, sino más bien de ayuda y suplencia de la actividad privada. Es la época del predominio de la doctrina liberal clásica, en que se consideraba que el Estado debía limitarse a garantizar al individuo el libre ejercicio de sus derechos individuales. Conceptualmente la asistencia quedaba extrañada de los fines sociales y correspondía a la libertad privada, no a los servicios públicos. Ello no obstante, no puede desconocerse que en la práctica la Administración Pública, en numerosos Estados, contribuía a la asistencia de los enfermos, mediante hospitales, dispensarios, etc.

Un hecho trascendental de la historia de la humanidad marca la iniciación del tercer periodo. Nos referimos a la pavorosa hecatombe que entre los años 1914-1918 conmovió al mundo entero; pues si bien es cierto que pudieron existir, con anterioridad, precedentes doctrinarios de sociólogos, higienistas y aun en algunos esbozos legislativos, acerca de la armonización de la técnica sanitaria con la sociología y la economía, no es menos cierto que recién después de 1918 se inicia, por parte de los organismos estatales, una política sanitaria caracterizada por la concurrencia de los factores que directa o indirectamente inciden en la salud de la población.

La medicina social no se concentra, como consecuencia de lo expuesto, solamente en el hombre enfermo, como ocurría antaño, sino también en el hombre sano, tomándolo en su medio normal de vida.

Como es lógico, no en todos los países fue dable observar el mismo progreso en cuanto a la concepción del problema y a los medios escogidos para su solución; diversos motivos, algunos generales y otros circunstanciales, tales como la distribución desproporcionada del factor étnico y del económico, crearon, en ese sentido, serias dificultades. Ello no obstante, merced a la comprensión de que existe una vinculación íntima entre “la estabilidad de la nación y el bienestar físico de las masas de las poblaciones” (J. T. Phair, “Organización Sanitaria Nacional, Federal y de Dominios” en “Administrative Medicine”, 1941, pág. 265) se han podido destruir las barreras levantadas contra el desarrollo de la medicina social.

Como más adelante habremos de referirnos a los sistemas adoptados en los países más progresistas, estimamos inoportuno, ahora, citar los ejemplos que se adaptan a las características de esta tercera etapa.

Resulta, de todos modos, interesante reproducir aquí la definición que sobre la salud publica nos proporciona el Dr. C. E. A. Winslow, profesor de la materia en la Universidad de Yale, por ser la más ajustada a los conceptos arriba expuestos. Dice así el distinguido maestro: “la salud pública es la ciencia y el arte de prevenir las enfermedades, prolongar la vida y promover la salud física y la eficiencia por medio de esfuerzos organizados de la comunidad por el saneamiento del medio ambiente; el contralor de las infecciones de la comunidad, la educación del individuo en los principios de la higiene personal, la organización de los servicios médicos y de enfermos para el diagnóstico precoz y el tratamiento preventivo de las enfermedades, y el desarrollo del engranaje social que asegure a cada persona un nivel de vida adecuado para la conservación de la salud; organizando estos beneficios de modo de permitir a cada ciudadano el ejercicio de su derecho nato a la salud y la longevidad” (cita de James A. Tobey en “Legislación de Salud Pública”, segunda edición 1939).

Hoy, las opiniones son todas coincidentes en ese sentido, pues, como tuvimos oportunidad de decirlo en una conferencia pronunciada el 29 de julio de 1948 en la Liga por los Derechos del Trabajador (ver revista "Archivos" del Ministerio de Salud Pública, volumen IV, N°3), "los problemas de la medicina, como rama del Estado, no podrán ser resueltos, si la política sanitaria no está respaldada por una política social. Del mismo modo que no puede existir una política social sin una economía organizada en beneficio de la mayoría, tampoco puede existir una medicina destinada a la protección de la colectividad sin una política social bien sistematizada para evitar el hambre, el pauperismo y la desocupación".

Como surge de lo que antecede, es cada vez mayor la conexión entre la medicina y las ciencias sociales.

101

Se comprende que así sea, toda vez que el hecho irrefragable de que la vida humana se da en la coexistencia tiene que ser aprehendido por la ciencia y por la técnica so pena del naufragio de estas últimas en un mar de incertidumbre y fracasos.

Claro está que no puede haber acción eficiente de gobierno sin una financiación adecuada a los fines. Nace así un problema que no hubo de inquietar a los gobernantes sino después del advenimiento de la medicina social, ya sea porque la acción asistencial estaba a cargo de entidades privadas o bien porque la acción que caracteriza el de la medicina sanitaria podía ser cubierta con los fondos provenientes de las rentas generales.

Las actuales concepciones sobre la seguridad social, inspiradas como hemos visto en el ideal de librar al individuo de la necesidad, eliminando todas las posibles causas de inseguridad y cubriendo la protección contra los riesgos vitales a los que no puede hacer frente con sus propios esfuerzos, se basan en un programa orgánico y completo cuyos fundamentos lo constituyen la asistencia social y el seguro social. Los riesgos a cubrirse, son aquellos que afligen a cada familia humilde, cuyas entradas demasiado moderas son insuficientes para financiar todos los gastos corrientes, entre otros los de la asistencia médica por enfermedad.

## ALBERDI Y EL HISTORICISMO

### Su concepto de Nación<sup>1</sup>



Adelina Castex

### Períodos de la filosofía argentina

Para ubicar a Alberdi dentro del curso de las ideas filosóficas argentinas, conviene recordar que se perfilan hasta su época tres períodos:

1. *La escolástica colonial*. Si bien en las universidades predominaba la escolástica, se habían infiltrado otras tendencias filosóficas. Llegaron al Plata distintas corrientes, entre ellas el pensamiento de Descartes, de Locke y de Newton. Queda así desvirtuada la leyenda de la siesta colonial que suele aparecer en los libros que tratan sobre estos asuntos. Las ideas llegadas de Europa tardaban en ser asimiladas y reelaboradas o refutadas en estas tierras, aproximadamente el mismo tiempo que en la actualidad. Así, por ejemplo, Rousseau fue refutado en México sólo seis años después de aparecer el Contrato Social Y antes de que esa obra fuera conocida en muchas capitales europeas.
2. *El Aufklärung, Iluminismo o Filosofía de las Luces*, de la segunda mitad del siglo XVIII. Es la filosofía racionalista que preparó la Revolución Francesa. A principios del siglo XIX toma una forma cada vez más empirista, sin abandonar el método racionalista. Este es el sensualismo de [Étienne Bonnot de] Condillac que se continúa en la ideología de [Antoine-Louis-Claude] Destutt de Tracy y [Pierre Jean Georges] Cabanis. En Buenos Aires, la ideología fue enseñada

<sup>1</sup> Al Primer Congreso Nacional de Filosofía concurrieron 11 profesoras, una chilena y diez argentinas. Adelina Castex fue una de ellas, una pampeana que le hizo frente a una visión patriarcal imperante y se ganó un lugar en la filosofía argentina. En homenaje a las once publicamos este trabajo. Ponencia en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Actas del PCNF. Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo. III: 2092-2098.



por Juan Crisóstomo Lafinur<sup>2</sup> en el Colegio de la Unión del Sud (1819- 1820). En la recién creada Universidad fueron dictados cursos de la misma tendencia por Francisco Fernández de Agüero y después por Diego Alcorta (1828-1840).

Tanto la corriente puramente iluminista, en la que encontramos a [Mariano] Moreno y [Manuel] Belgrano, como la corriente ideológica empírico-racionalista, fueron sostenidas por los argentinos sin llegar a las exageraciones con que se manifestaron en algunos otros países. Así, por ejemplo. Moreno, cuando publicó el *Contrato Social* de [Jean-Jacques] Rousseau (que había sido traducido en España por [Gaspar Melchor de] Jovellanos), le suprimió las partes que iban directamente contra la religión cristiana. Años después en el *Curso Filosófico* de Lafinur, encontramos declaraciones explícitas contra el materialismo de algunos ideólogos.

3. *El Romanticismo*. Sus representantes entre nosotros son: [Esteban] Echeverría, [Juan Bautista] Alberdi, [Vicente Fidel] López, [Domingo Faustino] Sarmiento, [Juan María] Gutiérrez, etc. Veremos cómo también el pensamiento romántico argentino, toma un cariz especial que podríamos llamar de síntesis. No se deja llevar ciegamente por las corrientes europeas en boga, sino que introduce en ellas siempre un elemento contradictorio que finalmente llega a sintetizarse con la tendencia dominante del siglo.

### El historicismo

El historicismo resulta de la aplicación de la temática romántica al acontecer histórico. Caracterizan al historicismo: a) Una concepción organicista de la historia, b) La importancia ontológica que asigna al devenir y que se manifiesta en la nueva teoría del progreso. c) De los dos anteriores resulta un concepto nuevo de pueblo o nación.

Recuérdese que la filosofía de Platón y Aristóteles fue organicista. También la de Santo Tomás. La concepción organicista supone que todas las partes de un todo están relacionadas entre sí y actúan sinérgicamente. Además, sostiene que en el organismo no rigen sólo las leyes físico-matemáticas sino que hay un plus que es lo que da a ese organismo su unidad y "voluntad" de conservación y de crecimiento. En el reino humano este concepto se amplía; la humanidad es un organismo que persiste a través del tiempo, es como un hombre que "eternamente vive y eternamente se desarrolla" dice [Blas] Pascal. Por eso la concepción organicista de la naturaleza se vuelve historicista al querer comprender al hombre. El más famoso y temprano representante del historicismo fue [Johann Gottfried] Herder.

El pensamiento histórico del iluminismo había querido hacer tabla rasa del pasado, conocerlo sólo para evitar sus errores. Según los iluministas el hombre había llegado a la mayoría de edad, que debía ser el comienzo de una nueva era en que se cortaran totalmente las ataduras con el pasado. Los románticos, por el contrario, ven en los tiempos pretéritos la fuerza positiva de todo desarrollo presente y futuro. Las fuerzas que vienen del pasado son justamente aquellas en que los pueblos deben basarse para determinar el camino a seguir. Este camino no es enteramente libre en el sentido de que se pueda elegir cualquier posibilidad, sino que es libre, en cuanto se puede elegir entre un número limitado de virtualidades a desarrollar que radican en el fondo inconsciente de cada pueblo. Este pueblo no es la masa anónima, sino el depositario de las fuerzas actantes que constituirán el progreso de la nación.

---

<sup>2</sup> Se puede ampliar información sobre Juan C. Lafinur en <http://www.archivofilosoficoargentino.info/biografialafinur.pdf>. El *Curso filosófico*, dictado en el Colegio de la Unión del Sud de Buenos Aires en 1819 está reeditado por la Biblioteca Nacional Mariano Moreno. Buenos Aires. 2015 [NdE].

## Los argentinos y la teoría del progreso

Según las ideas racionalistas del iluminismo, el "progreso" era un perfeccionamiento que consistía en eliminar las "trabas históricas" y subconscientes que impedían al hombre actuar de acuerdo a los postulados de la pura razón. Esta razón era igual para todos los seres humanos de cualquier época o pueblo que fueran. Las diferencias entre ellos sólo derivaban de que en unos estaba la "razón" más depurada que en los otros. Así el progreso suponía una igualación hacia un fin único, una eliminación de lo típico, de lo particular de cada pueblo. El progreso era la marcha unilateral del pasado, a través del presente, hacia un futuro intelectualmente elaborado que le servía de guía. Concebían el "progreso" como una línea única, no admitían para los distintos pueblos distintos caminos. Contra esto reacciona el romanticismo. El progreso consiste ahora en el desarrollo del individuo, sea este hombre o pueblo, según su peculiaridad. Es una maduración en la que se actualizan las posibilidades potenciales de cada uno. Recordemos que la fuente de todo esto está en la teoría de las mónadas de [Gottfried] Leibniz. Cada nación debe tender a la realización de la Idea de Dios que le ha sido confiada. Por eso nuestros románticos, Alberdi, Echeverría, Sarmiento, etc., hablan del concepto sagrado de nación, como depositaría de un destino y de un papel determinado y singular en el gran conjunto de todas las demás naciones, Pero este progreso, como ya hemos dicho, no consiste en encaminarse hacia una meta arbitraria. La libertad de cada uno significa seguir la ley de su propio ser. Así, dice Echeverría en el Dogma: *Cada pueblo tiene su vida y su inteligencia propia, del desarrollo y ejercicio de ella, nace su misión especial, la cual concurre al lleno de la misión general de la humanidad. Esta misión constituye la nacionalidad* [Echeverría: 11]. Y agrega. *Progresar es civilizarse, o encaminar la acción de todas sus fuerzas al logro de su bienestar o en otros términos a la realización de la ley de su ser. Esta ley de desarrollo se llama la ley del Progreso* [Echeverría: 10]. Y continúa Echeverría: *Cada pueblo, cada sociedad tiene sus leyes y condiciones peculiares de existencia, que resultan de sus costumbres, de su historia y de su estado social, de sus necesidades físicas, intelectuales y morales, de la naturaleza misma del suelo donde la Providencia quiso que habitase y viviese perpetuamente* [Echeverría: 5]. Y Alberdi en el *Discurso Inaugural* añade: *Así, seguir el desarrollo, no es hacer aquello que hicieron nuestros padres, sino aquello que no hicieron y debieron hacer. Continuar la vida principada en Mayo, no es hacer lo que hacen Francia o los Estados Unidos, sino lo que nos manda la doble ley de nuestra edad y nuestro suelo* [Discursos, 1837: 38]<sup>3</sup>.

[Coriolano] Alberini, en *La metafísica de Alberdi*, dice lo siguiente: *El historicismo de Alberdi toma parcialmente coloración iluminista, pero ello significa: iluminismo en los fines (ideales de Mayo), historicismo en los medios (federalismo representativo). Lo universal se realiza por medio de lo particular* [Alberini. 1934].

Yo más bien diría que la concepción de Alberdi es historicista en los fines e iluminista en los medios. Voy a aclarar por qué: el fin es el desarrollo de la civilización del propio pueblo en su singularidad. Este es un fin historicista o por lo menos romántico en general. Dice Alberdi en el mismo *Discurso Inaugural*: *Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo. Cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia que ha de tomar de la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones individuales de tiempo y espacio* [Discursos, 1837: 35]. Pero los medios son en parte iluministas. Los argentinos no llegaron nunca al determinismo histórico en que cayó Herder y algunos otros románticos del viejo mundo. A los nuestros les queda algo de la fe iluminista en el poder de las

<sup>3</sup> El texto de Alberdi puede consultarse en la Biblioteca del blog [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com).

ideas racionalmente concebidas. Dice Echeverría: *América debe estudiar el movimiento progresivo de la inteligencia europea, pero sin sujetarse ciegamente a sus influencias* [Echeverría: 11].

El dar los medios para que el pueblo pueda lograr su propio fin, será la labor de los intelectuales. La generación del 37 cree que la falta en el logro de la organización nacional, no proviene de la carencia de ideas sino de la desorganización en las ideas. En Alberdi tampoco se oponen la concepción iluminista y la romántica, sino que se sintetizan: Así nuestra revolución es un hecho nacido de otros hechos y que debe producir otros nuevos; hija de ideas y nacida para engendrar ideas. Por otra parte, como muy bien hace notar Coriolano Alberini en el mismo trabajo antes mencionado, no existe en realidad la tan mentada influencia de [Pierre] Leroux y de [Henri de] Saint Simón sobre los románticos argentinos. Esta es sólo aparente y superficial. Mucho más importante es la de [Friedrich Wilhelm J.] Schelling y [Gottfried] Herder, a quien conocieron por la traducción francesa de [Edgar] Quinet. Además, Alberdi, en el *Fragmento Preliminar* nombra varias veces a [Giambattista] Vico [1998: 3, 5, 23, 24, 38, 55, 75, 77]<sup>4</sup>. A este filósofo los argentinos lo conocían por [Pedro] De Angelis que tradujo en Buenos Aires algunos capítulos de la *Ciencia Nueva*.

### Los argentinos y el concepto de nación

Una vez más debemos oponer las teorías iluministas a las románticas, esta vez en lo que respecta al concepto de sociedad. Así llegaremos a lo que cada una de ellas entiende por nación. La concepción iluminista está centrada alrededor de la teoría del *Contrato Social* de Rousseau, pero ha tenido antecedentes en otros pensadores. Según ésta, la sociedad se ha constituido por un pacto realizado libre y espontáneamente entre los individuos. Por él, los hombres entregan una parte de sus derechos y en cambio reciben protección. A este pacto se llega por un simple acto de la voluntad racionalmente determinada. Por lo tanto pueden formar parte de una nación, todos los individuos que así lo deseen. Muy otro, como hemos visto, es el contenido del concepto de nación para los románticos.

En resumen. Para el iluminismo una nación no es una formación espontánea y natural. Además no tiene historia. Los hombres son libres de constituir una nación en cualquier tiempo y lugar y con cualquier contenido. De aquí derivan las utopías constitucionales y demás planes para que se reconstruya racionalmente el mundo. Se cree que de golpe puede anularse y rehacerse la historia.

Los románticos sostienen, por el contrario, que los hombres se unen entre sí por una cantidad de factores, irracionales los más y producto de la tradición. Una nación no se puede improvisar. Dice Coriolano Alberini en *Filosofía alemana en la Argentina: La generación del iluminismo argentino, fue muy positiva en la lucha contra España, pero lo fue mucho menos en la organización constitucional del país. Le faltaba el sentido histórico. Nuestros rudos caudillos, en cambio, tenían a su modo un sentido histórico, gracias al instinto o genio profundo del terruño. Fue como el protoplasma en movimiento de una nueva nación, no comprendido por los hombres "cultos" de la política unitaria, cuyo severo iluminismo les hacía odiar a caudillos federales como Rosas y Quiroga* (Alberini, 1930).

En vez de hablar de libertad, los románticos hablarán de asociación. Dice Alberdi en el *Fragmento: La sociabilidad es adherente al suelo y a la edad, y no se importa como el lienzo y el vino, ni se adivina ni profetiza. Los pueblos, como los hombres, no tienen alas; hacen sus*

<sup>4</sup> El mismo puede consultarse en la Biblioteca del blog [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com)

*jornadas a pie y paso a paso. Como todo en la creación, los pueblos tienen su ley de progreso y desarrollo que opera por una serie de transformaciones sucesivas* [Alberdi, 1998: 15], para que el pueblo, siguiendo una evolución natural, cumpla su destino, debe marchar adelante, debe modificar sus leyes de acuerdo a las nuevas necesidades de su progreso. Esto lo dice explícitamente Alberdi en *Las Bases* [Buenos Aires. Biblioteca del Congreso de la Nación. 2017]<sup>5</sup>.

En este desarrollo pueden y deben influir las ideas y los ideales. Sostiene el mismo Alberdi en el *Discurso Inaugural: Ya es tiempo de interrogar a la filosofía la senda que la nación Argentina tiene designada para caminar al fin común de la Humanidad. Estamos encargados de investigar la forma adecuada en que nuestra civilización deba desarrollarse, de la conquista de las vías de una civilización propia y nacional* [1837: 38-39]. Investigar para conocer la línea de progreso que nos toca seguir. Así, una vez conocida, aplicar los medios intelectuales necesarios para el mejor logro de ese fin. Dios, al crear un individuo-nación no se repite. Los pueblos lejos de tender hacia un paradigma único, como creían los iluministas, buscan cada uno su peculiaridad. Esto lo expresa claramente Echeverría en el *Dogma Socialista: Cada pueblo debe ser él mismo. Lo natural, lo normal nunca es reprochable. La infancia no es risible con toda su impotencia, lo que la ridiculiza es su pretensión de virilidad. Hasta lo perfecto es ridículo fuera de lugar y más bien no hay más perfección que la oportunidad. Un pueblo que esclaviza su inteligencia a la inteligencia de otro pueblo es estúpido y sacrílego* [Echeverría: 10].

Volvemos a repetir que es necesario, como se ve por los ejemplos transcritos, librarnos definitivamente de los juicios de [José] Ingenieros y de [Paul] Groussac, quienes sostienen que las obras de la generación argentina que hemos estudiado, son glosa de los escritos europeos de la época en que la palabra Europa está sustituida por la palabra Argentina. Por el contrario sostiene Alberdi en el *Fragmento preliminar al estudio del Derecho: Una nueva era se abre para los pueblos de Sud América, cuyo carácter es: abdicación de lo exótico por lo nacional, del plagio por la espontaneidad, de lo extemporáneo por lo oportuno, del entusiasmo por la reflexión, de la minoría por la mayoría popular. Y este movimiento nuestro, no sólo es precursor de un movimiento americano, sino también europeo y humano. El Viejo Mundo recibirá la democracia de las manos del Nuevo. La emancipación de la plebe es la emancipación del género humano* [1998: 16]. Palabras de Alberdi que han resultado proféticas (Guerrero, 1945).

## Bibliografía

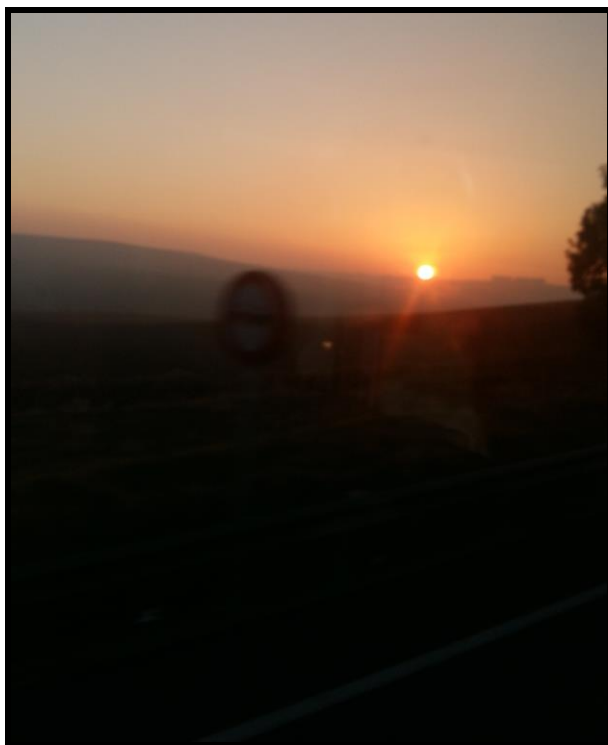
- Alberdi, Juan Bautista (1998) *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Buenos Aires. Ciudad Argentina.
- Alberini, Coriolano (1930) *Deutsche Philosophie in Argentinien*. Berlin-Charlottenburg. H. W. Hendriock.
- Alberini, Coriolano (1934) *La metafísica de Alberdi* en *Archivo de la Universidad de Buenos Aires*.
- Discursos pronunciados el día de la apertura del salón literario*. Buenos Aires. Imprenta de la Independencia. 1837.
- Echeverría, Esteban *El dogma socialista* en <https://www.educ.ar/recursos/70079/dogma-socialista-de-esteban-echeverria>.
- Guerrero, Luis Juan (1945) *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo*. Buenos Aires. López.

<sup>5</sup> El mismo puede consultarse en la Biblioteca del blog [www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com](http://www.asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com)



## ACTIVIDADES DE LA ASOCIACION DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA

107



*Hay quienes prefieren la comodidad del atardecer, nosotros somos del amanecer, cuando se  
inicia la acción del pensamiento.*



## NOTICIAS E INFORMACIONES DE ASOFIL

### Dr. Enrique del Percio Rector de la Universidad de San Isidro

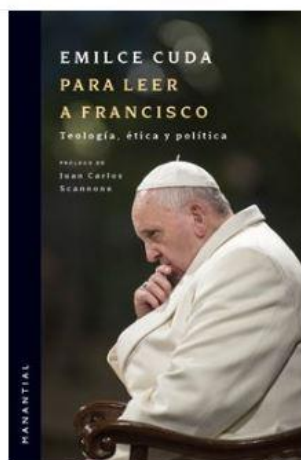


El 20 de abril de 2020 asumió como Rector de la Universidad de San Isidro, el Dr. Enrique del Percio, miembro del Consejo Académico de ASOFIL, siendo designado por el obispo de San Isidro (PBA), monseñor Oscar Ojea. En el mensaje con que inauguró su rectorado sostuvo que "como equipo tenemos la responsabilidad primera de...

[Leer más →](#)

🕒 27 abril, 2020    💬 0    ✎

### Para leer a Francisco



🕒 6 abril, 2020    💬 0    ✎

### Actas. Perspectivas de la Filosofía Argentina

ACTAS. PERSPECTIVAS DE LA  
FILOSOFIA ARGENTINA.  
JORNADA DE HOMENAJE AL  
PROF. CARLOS ASTRADA

Y A LOS PROFESORES DE LA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
QUE PARTICIPARON EN EL  
I CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA  
1949 - 2019



ALCIR B. BONILLA - MARIO CASALLA (EDS.)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
22 DE MAYO DE 2019

🕒 9 marzo, 2020    💬 0    ✎



## SEMINARIO PRINCIPAL DE INVESTIGACION

Presentamos los programas desarrollados en los últimos seminarios anuales realizados en ASOFIL.

Seminario Principal 2019

### ORGANIZAR LA COMUNIDAD. CONFORMAR LA NACION

109

1. 16 de marzo: Los por qué de un título: Comunidad, Constitución y Organización. Panel: Mario Casalla, Roberto Doberti y María Casalla.
2. 13 de abril: Qué es eso de una Comunidad Organizada. Orígenes y proyecciones actuales. Panel: Ana Zagari, Horacio Ghilini y Enrique del Percio. Coordinación: Silvia Schupack.
3. 18 de mayo: La Constitución Nacional de 1949: un sugestivo punto de partida. Panel: Alfredo Mason: "1949: el año en que la Argentina dio un salto hacia adelante"; Estefanía Cuello: "El derecho a la cultura en la Constitución de 1949" y Eduardo Vior: "Los derechos especiales en la Constitución de 1949, como Derechos Humanos". Coordinación: Mario Casalla.
4. 15 de junio: "Habitar la Comunidad Organizada - Memoria y Proyecto". Expositores: Arq. Alberto Petrina y una exposición conjunta de Arq. Alejandro Abaca y Lic. María Casalla (filósofa). Coordinación y presentación: Arq. Roberto Doberti.
5. 20 de julio: "*La Comunidad Organizada y las realidades nacionales, en el marco de las RRII*". Expositores: Alfredo Mason: "La Tercera Posición: una concepción de la política"; Alfredo Buglioni: "Un nuevo clivaje para comprender la realidad política europea" y Eduardo Vior: "La nación: única comunidad política capaz de albergar todas las comunidades" Coordinador: Carlos Gaitán.
6. 24 de agosto: "Pensamiento y Cultura: aportes filosóficos y teológicos para repensar la Comunidad y la Nación". Expositores: Alcira Bonilla: "Apuntes filosóficos para políticas culturales, nacionales y populares". y Juan Carlos Scannone: "Principios bergoglianos para avanzar en la construcción del pueblo". Coordinadora: Dulce Santiago.
7. 21 de septiembre: "La Salud eje fundamental de la Comunidad Organizada". Expositores: Dr. Alberto Zorilla (médico sanitarista) y Dra. Diana Braceres (psicoanalista). Coordinación y presentación: Mario Casalla.
8. 19 de octubre: "Ciencia y Tecnología en un proyecto nacional, popular y latinoamericano". Expositor: Carlos Gianella. "Desarrollo inclusivo y conocimiento". Expositor: Ricardo Gómez. "Economía, tecnología y nueva ética: un llamado a la sensatez pro-humanismo". Coordinación y presentación: Mario Casalla.
9. 9 de noviembre: "La Economía, eje fundamental de un proyecto nacional, popular y latinoamericano". Expositor: Patricio Griffin, "Combatiendo al capital. La Economía Solidaria como expresión económica de la Comunidad Organizada". Mariano de Miguel, "Economía política hoy: de la voz a la palabra, del litigio a la concertación"
10. 14 de diciembre: "Organizar la comunidad, Conformar la nación." Sesión plenaria.

Seminario Principal 2020

1. 14 de Marzo de 2020: Reunión inaugural. Presentación del Seminario. Panel: Enrique del Percio (El imaginario en Ciencias Sociales); Mario Casalla (El imaginario psíquico); Alfredo Mason (Sobre la noción de disputa) y Roberto Doberti (Una fábula sobre la cuestión).
2. 18 de Abril de 2020: En las Instituciones. Las disputas por el imaginario cultural en algunas instituciones básicas. Referencia a la cuestión de género y su posterior transversalidad temática.
3. 16 de Mayo de 2020: En el Sistema Educativo (Primera Parte). El sistema educativo en tanto productor y reproductor de “sentido”. Referencias básicas a las “disputas por el imaginario cultural” en los niveles primario, secundario y terciario no universitario.
4. 27 de Junio de 2020: En el Sistema Educativo. (Segunda Parte) En la Universidad y en la producción del conocimiento Científico y Tecnológico. El caso peculiar de la Universidad Obrera Argentina (actual Universidad Tecnológica Nacional)
5. 18 de Julio de 2020: En la Economía. Disputas por el “sentido común económico” con especial referencia a las situaciones actuales en el capitalismo financiero avanzado y otros proyectos alternativos.
6. 22 de Agosto de 2020: En la Política y sus juegos de poder. Especial referencia a las disputas por el “sentido común político” en el modelo capitalista neoliberal y otros proyectos alternativos.
7. 19 de Septiembre de 2020: En la Publicidad, los Medios de Comunicación y las Industrias Culturales. En tanto campos fundamentales en la construcción y disputa de sentidos.
8. 24 de Octubre de 2020: En el campo de constitución de la Subjetividad. Especial referencia a las disputas e implicancias de ese proceso en el marco del denominado “discurso capitalista” y sus alternativas.
9. 14 de Noviembre de 2020: En el campo de la Espacialidad humana. Conformaciones espaciales y comportamientos sociales. Naturalización capitalista y desorden popular. El Arte como lugar de disputa de sentidos.
10. 12 de Diciembre de 2020: Jornadas Anuales del Seminario ASOFIL.